

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



«EL ΝΟΥΣ Y LOS MODOS DE SER DE LO INTELIGIBLE EN EL DE ANIMA DE
ARISTÓTELES»

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

ALEXANDRA VERÓNICA ALVÁN LEÓN

ASESOR

RAÚL GUTIÉRREZ BUSTOS

JURADO

JOSÉ LEÓN HERRERA

FEDERICO CAMINO MACEDO

LIMA - PERÚ

2014



Tabla de contenido

Introducción	1
Capítulo I. Acto y potencia como modos de ser	7
I.1. ἐνέργεια-δύναμις y κίνησις	9
I.2. ἐνέργεια-δύναμις y οὐσία	13
I.3. Conclusiones	31
Capítulo II. El alma, sus potencias y sus actividades	35
II.1. El alma como motor inmóvil y principio del conocimiento	37
II.2. La definición del alma ζέντελέχεια ο δύναμις?	44
II.3. Las potencias anímicas	56
II.4. Conclusiones	71
Capítulo III. La potencia intelectual	75
III.1. El νοῦς de III.4	77
III.2. El νοῦς ποιητικός y el νοῦς παθητικός de III.5	110
III.3. El νοῦς humano y el principio de intelección	120
III.4. Conclusiones	134
Conclusiones	139
Bibliografía	145

Introducción



En las anotaciones a su traducción del *De anima*, Willy Theiler sostiene, acerca de *De anima* III.5, que «no existe ningún otro pasaje de la filosofía antigua que haya suscitado tal cantidad de aclaraciones como la media página de que consta este capítulo» (1966, p. 142). En ese sentido es probable que no exista otro pasaje como este en toda la historia de la filosofía. Este trabajo intenta sumarse a esta larga historia de aclaraciones que al ofrecer respuestas a los problemas del texto aristotélico ha ido inaugurando también nuevas e importantes interrogantes filosóficas. Considerando lo mucho que se ha escrito sobre *De anima* III, este trabajo no pretende brindar una solución definitiva a los problemas que el texto presenta, sino indagar en los que considero son los presupuestos metafísicos del problema: los modos de ser en acto y en potencia de lo inteligible. Una de las frases más emblemáticas de la filosofía aristotélica, si no la más emblemática, es «ser [o lo que es, τὸ ὄν] se dice en muchos sentidos». Aristóteles presenta esta tesis explícitamente en repetidas ocasiones en la *Metafísica* (IV, 1003a34 y ss.; VI, 1026a33 y ss.; VII, 1028a y ss.). En una de estas ocasiones, en el libro VI, incluye entre otros sentidos el ser en potencia y el ser en acto (τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, 1026b1). Mientras que el término δύναμις existía ya antes de Aristóteles y era empleado además en la filosofía, ἐνέργεια es un término acuñado por el propio Aristóteles¹. A pesar de la existencia y uso previo del término δύναμις, este adquiere nuevos matices de significado al ser presentado como contraparte de la ἐνέργεια. Por este motivo, es posible afirmar que Aristóteles acuña ambos términos: en el caso de ἐνέργεια, absolutamente, pues lo inventa; y en el caso de δύναμις, acuña un uso bastante específico. Este par de conceptos le permite a Aristóteles referirse al ser, a la sustancia, como una realidad intrínsecamente dinámica o activa, al punto que llegue a identificar οὐσία y ἐνέργεια (*Metafísica* IX.8, 1050b2)².

Sin embargo, no es la intención de este trabajo desarrollar un examen exhaustivo del sentido de estos términos. El objetivo de este trabajo es estudiar la teoría del acto y la potencia que aparece en la *Física* y la *Metafísica* para enriquecer la comprensión de la teoría del intelecto y lo inteligible que aparece en el *De anima*. Aunque el intelecto (νοῦς) aparece en distintas partes del corpus aristotélico, dando lugar a problemas epistemológicos, éticos y teológicos, es en el libro III del *De anima* donde encontramos la discusión más extensa de dicho tema. En esta obra Aristóteles pretende esclarecer la naturaleza y funciones del alma en general, lo cual supone detenerse sobre formas de vida de distintos grados de complejidad, desde los organismos vegetales más sencillos hasta las formas más complejas de vida. En este contexto se discuten la naturaleza y funciones del νοῦς como parte del alma intelectual, el tipo más complejo de alma. A pesar de que el νοῦς es mencionado en distintas secciones del tratado sobre el alma, se lo problematiza principalmente en los capítulos 4 y 5 del libro III. La caracterización que el Estagirita ofrece del νοῦς en III.4-5 no solo es bastante conocida, sino que ha sido objeto de discusión de múltiples autores a lo largo de la historia de la filosofía. Ya desde Teofrasto, discípulo de Aristóteles, se discute qué es lo que quiso decir el filósofo en dichos capítulos. Como es bien sabido, una de las fuentes principales de discusión entre los intérpretes es la distinción que se hace en el capítulo 5 entre dos intelectos, uno paciente y otro agente. Sobre el primero afirma Aristóteles «llega a ser todas las cosas» y, sobre el

¹ El término δύναμις, a diferencia de ἐνέργεια, tiene una larga historia previa a Aristóteles que remite hasta Homero. En esa historia ha ido recogiendo una serie de significados que incluyen: poder, fuerza, habilidad, capacidad, facultad, entre otros (ver, por ejemplo, Platón, *República* V, 477c y ss.). En Aristóteles, aunque se recoge buena parte de la carga semántica del término, adquiere el sentido más técnico de «capability of existing or acting, potentiality opp. actuality (ἐνέργεια)» (véase Liddel & Scott, en adelante citado como LSJ) debido a su relación con la ἐνέργεια.

² Sobre la sustancia como actividad o ἐνέργεια véase Kosman (2013).

segundo, que «hace todas las cosas» (De anima III.5, 430a14-15). Este último, además, es descrito en III.5 como separado, inmortal y eterno. Esta distinción y las respectivas caracterizaciones de los intelectos han alimentado siglos de discusión en torno a la relación que guardan ambos intelectos entre sí; al acto de intelección; a la separabilidad y naturaleza del intelecto agente; a la inmortalidad del alma humana (o parte de ella); a la identidad personal en relación con la inmortalidad; e incluso en torno a la relación entre el hombre y dios.

Considerando la vasta y compleja tradición de comentaristas e intérpretes que han discutido el problema del intelecto en Aristóteles y en particular en III.4-5, este trabajo no pretende alcanzar respuestas definitivas para los problemas que el texto presenta. Esta sería una tarea demasiado amplia y además demasiado ambiciosa. Los pasajes en cuestión no solo son ambiguos y oscuros, sino que existen discusiones en torno a la estabilización del texto griego mismo y, consecuentemente, múltiples versiones del texto y aun más variadas traducciones. Dadas estas dificultades, las variadas interpretaciones de la tradición, por más distantes que resulten las unas de las otras, parecen ser sostenibles en alguna medida. Sin pretender señalar la solución a los problemas, el trabajo busca esclarecer los presupuestos metafísicos que están en juego en los capítulos sobre el intelecto, en particular la potencia y el acto. De este modo, las múltiples interpretaciones posibles del texto se basarían no en una insalvable oscuridad del texto, sino en variadas comprensiones de la metafísica que yace detrás, en distintas interpretaciones sobre qué son la ἐνέργεια y la δύναμις.

Así, esta tesis investiga en qué medida se puede comprender a los dos νοῦς de III.4-5 como distintos modos de ser (potencial y actual) de una única naturaleza, así como cuál es la relación entre ellos y lo inteligible (las formas) y sus modos de ser. Aunque Aristóteles se refiere a múltiples modos de ser en distintas ocasiones a lo largo de su obra, no lo hace explícitamente en De anima III.4-5, pero sí menciona al acto y la potencia. Estos conceptos están presentes a lo largo del tratado y juegan, creo yo, un rol fundamental en la teoría aristotélica del alma, lo cual puede apreciarse en la definición del alma como entelequia primera, en las caracterizaciones de las diferentes facultades del alma como potencias y en la aparición de dichos conceptos en III.4-5. Sobre la base de dicha aparición, este trabajo intenta mostrar que al recurrir a la ἐνέργεια y la δύναμις es posible llegar a una interpretación coherente y sugerente de lo que pueda ser el νοῦς en el De anima. Considerando que el estudio del alma corresponde, según Aristóteles, a la física (De anima I.1), es necesario justificar el que este trabajo recurra a la ἐνέργεια y δύναμις en su dimensión metafísica y no exclusivamente física. Si bien es cierto que el alma y sus afecciones no pueden ser estudiadas independientemente del cuerpo y que en tanto principio de los vivientes, el alma es objeto de estudio de la física, también es necesario reconocer que el alma misma no es uno de los entes móviles de los que se ocupa la física. En tanto principio del ámbito físico, el alma se encuentra en una posición peculiar, le corresponde a la física estudiarla pues es uno de sus principios, pero esto no garantiza que un estudio físico del alma vaya a ser un estudio exhaustivo de la misma. Ocurre con el alma algo parecido a lo que ocurre con otros principios de la física como las formas o el primer motor inmóvil: el estudio físico de estos principios es adecuado y necesario, pero no es suficiente, un estudio suficiente necesita recurrir a la metafísica para determinar el qué es de los mismos en tanto entidades³. Por eso es posible encontrar digresiones metafísicas en el De anima y ello justifica también el recurso en este trabajo a nociones metafísicas para esclarecer la naturaleza del intelecto.

³ Para la necesidad de una metapsicología véase Theiler, 1966, pp. 74-75.

El primer capítulo de la investigación, «Acto y potencia como modos de ser», es un estudio del acto y la potencia en la Física y la Metafísica, que se detiene, principalmente, sobre la diferencia entre el movimiento, que es definido como una ἀτελής ἐνέργεια, y la τελής ἐνέργεια, el acto perfecto. Esto da pie a una distinción entre potencias perfectas e imperfectas y a un replanteamiento del esquema de la teoría del acto y la potencia. La ἐνέργεια y la δύναμις no son estados contrarios que sirven para explicar el cambio, son modos de ser de la sustancia en general (no solo de las sustancias físicas), modos de ser relacionales que pertenecen a un continuo que se sitúa entre los polos de la potencia plena y el acto pleno. La existencia de la sustancia consistiría precisamente en el transitar a lo largo de este continuo realizando sus posibilidades.

Luego el segundo capítulo, «El alma, sus potencias y sus actividades», traslada los hallazgos del primer capítulo al caso del alma como sustancia. En consecuencia, el alma, definida como entelequia primera del cuerpo, se entiende como una sustancia que está en acto y en potencia al mismo tiempo: en tanto se relaciona con un cuerpo está en acto y es la entelequia o el cumplimiento real de lo que en el cuerpo es mera posibilidad, pero ese cumplimiento es a su vez mera posibilidad (potencialidad) respecto de un cumplimiento más pleno, respecto de una ἐνέργεια más plena, la vida misma. El alma es una sustancia cuya naturaleza misma es estar a medio camino en su realización, el cumplimiento de un todo de potencialidades corporales que no implica más que la apertura de todo otro universo de posibilidades: las potencias anímicas. Las potencias anímicas, en especial la potencia sensitiva, son el núcleo de interés de este segundo capítulo, pues ellas permiten discutir modos de estar en acto y estar en potencia independientes del movimiento y que por ende permiten comprender qué son la potencia y el acto perfectos. El hallazgo principal del estudio de las potencias perfectas es el descubrimiento de dos grados o modos distintos de estar en potencia: la distinción entre potencia primera y potencia segunda. La cual permite trazar distinciones sofisticadas entre tipos de potencias que encajan con lo visto en la Física y la Metafísica y que permiten integrar lo propuesto en aquellos tratados con lo que se propone en De anima.

Finalmente el tercer capítulo, «La potencia intelectual», busca ubicar al νοῦς que se describe en III.4-5 dentro del complejo esquema de potencias que se ha venido trazando. Para ello dedico las dos primeras secciones del capítulo a comentar el texto aristotélico, discutiendo interpretaciones y tratando de mostrar que existe suficiente apoyo textual para una lectura integral del νοῦς de III.4-5 que se apoye en los conceptos de ἐνέργεια y δύναμις. Dicho comentario es la base de la propuesta que se esboza en la tercera sección del capítulo acerca de la naturaleza del νοῦς humano, los inteligibles y la relación del primero con la νοήσις νοήσεως como principio último de toda intelección e inteligibilidad. Lo central de la propuesta es que el νοῦς sea comprendido como una única potencia compleja propia de las almas intelectivas que les permite relacionarse con las formas. Debido a la complejidad e inmensa capacidad de la potencia intelectual, los modos de relacionarse con las formas se multiplican y expresan en una amplia variedad de estados epistemológicos que el trabajo esboza. Puesto que la potencia intelectual es relacional, está referida a los objetos inteligibles, al describirla se describe también a las formas, el alcance de estas afirmaciones, sin embargo, está limitado por el enfoque de la investigación. No se trata de afirmaciones definitivas sobre la naturaleza de las formas, sino de inferencias sobre la naturaleza de las mismas en tanto objetos inteligibles. Lo mismo ocurre con los juicios acerca de dios como principio de intelección en tanto νοήσις νοήσεως. La investigación no busca responder a la pregunta por la naturaleza del dios aristotélico, sino que llega a él por la necesidad de postular un principio intelectual superior al νοῦς como potencia.

Por último, además de modestamente contribuir con la discusión hermenéutica contemporánea del *De anima* y el problema del intelecto, esta investigación busca abrir posibilidades de futuras investigaciones en torno al problema del intelecto en la tradición de comentaristas a la obra aristotélica. En particular, el presente trabajo podría servir como punto de partida para futuras investigaciones acerca del desarrollo de este problema en la tradición de comentaristas y filósofos, pues considero que es un tema fundamental de la historia de la filosofía tanto por el modo en que ha persistido a lo largo de la historia como muestra del racionalismo de la filosofía occidental como por el modo en que ha ido mutando y dando pie a distintas maneras de comprender la razón y la racionalidad. Ambos aspectos del desarrollo histórico del problema del intelecto influyen, además, en una serie de asuntos filosóficos (antropológicos, epistemológicos, metafísicos y teológicos) que pueden beneficiarse de un estudio sobre los orígenes y la evolución del intelecto en la historia de la filosofía. En particular me interesan las consecuencias del reconocimiento, en la historia de la filosofía, de una razón o formas de racionalidad que sirvan de fundamento a otros órdenes al mismo tiempo que son concebidas no como sustancias sólidas y estáticas sino como ámbitos ricos en potencia y actividad.



Capítulo I. Acto y potencia como modos de ser





I.1. Ξνέργεια-δύναμις y κίνησις

En *Metafísica VI*⁴, en el capítulo primero, Aristóteles identifica tres ciencias teóricas: la física, las matemáticas y la ciencia o filosofía primera, también llamada teología (1026a5-30). Las tres son ciencias teóricas pues no tienen como fin la acción ni la producción, no son ciencias prácticas (πρακτική ἐπιστήμη) ni productivas (ποιητική ἐπιστήμη, 1025b21). Las tres ciencias teóricas son diferenciadas la una de la otra, a su vez, por sus objetos. La filosofía primera se ocupa de lo inmóvil y separado; las matemáticas, de lo inmóvil que no se da separado, sino en la materia; y la física, de lo separado que no es inmóvil, sino que está en movimiento o sujeto al cambio (1026a13-16)⁵. Esto quiere decir que la física se ocupará de todo aquello que se mueve o cambia, en tanto que algo que se mueve o cambia. Por otra parte, sabemos que la física es la ciencia que se ocupa de los principios de la naturaleza, de la φύσις (véase *Física*, 184a15). Así, de entre las múltiples cosas que son, las naturales tendrán que ser, según lo visto líneas más arriba, aquellas cosas que existiendo separadas están en movimiento. Pero esto no basta para definir a lo natural, basta para distinguirlo de las entidades matemáticas y de las divinas, pero no de las entidades artificiales que existen separadamente y pueden también estar en movimiento.

Por ello es necesario detenernos sobre algunas de las precisiones que hace Aristóteles sobre lo que es la naturaleza en *Física II*: «La naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo (ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν) en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente» (192b21-23). Esta aclaración nos permite distinguir lo natural, como aquello cuyo principio y causa del movimiento o cambio⁶ le pertenece de suyo, de lo artificial, como aquello cuyo principio y causa del movimiento o cambio no le pertenece de suyo, sino que le adviene accidentalmente. Mientras que el principio de movimiento y cambio de un árbol le pertenece al árbol de suyo, el principio de cambio y movimiento de una casa no se encuentra en la casa misma, sino en el arquitecto o en el constructor o incluso en la materia de la que la casa está constituida y que pertenece a la casa solo accidentalmente. El árbol crece, se nutre, cambia con el paso de las estaciones, aunque no constantemente, también reposa y eventualmente incluso muere en virtud de un principio que es suyo propio. La casa llega a ser casa en virtud de un principio externo a ella (el constructor y los materiales empleados en la construcción) y cualquier otro cambio o movimiento que le acontezca, le acontece accidentalmente, no en tanto casa, sino en tanto recibe la acción de un agente que la modifica y en tanto está hecha de materiales que poseen cierto principio del cambio (madera, piedras, etcétera). Ciertamente el árbol también podrá cambiar accidentalmente (por ejemplo si es trasplantado), pero no es posible que la casa

⁴ Para la traducción del texto griego de la *Metafísica* al español seguimos la traducción de Tomás Calvo Martínez (*Metafísica*, 2011) y en el caso de la *Física* seguimos la traducción de Guillermo R. de Echandía (*Física*, 2011). Para el griego seguimos las ediciones de Ross (*Metaphysics*, 1924; *Physics*, 1955).

⁵ «ἢ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη· ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα».

⁶ En el libro V de la *Física* (224a y ss.) Aristóteles distingue entre movimiento y cambio (κίνησις y μεταβολή). El cambio sería el paso de no-ser a ser (generación) y el paso de ser a no-ser (destrucción). Luego, el movimiento sería siempre también el paso de un contrario a otro, pero no ya del ser al no-ser, y viceversa, sino de contrarios específicos según tres categorías: el lugar, la cantidad y la cualidad. Por eso los tres tipos de movimiento son el desplazamiento, el incremento o la disminución y la alteración cualitativa. A pesar de estas diferencias técnicas, Aristóteles usa ambas palabras de manera más laxa para referirse indistintamente al cambio o al movimiento. Para los fines de esta investigación, la distinción no será fundamental. Por ello, nos referiremos también indistintamente al cambio y al movimiento en general con uno u otro término.

cambie más que accidentalmente⁷. Esto no quiere decir que las cosas naturales sean solo aquellas que se mueven a sí mismas, sino todas aquellas que mueven o son movidas en virtud de un principio que les es propio y que no les viene accidentalmente (véase Física II.1, especialmente 192b1-32). La física, entonces, se ocupa de estudiar aquellas cosas separadas móviles que poseen por sí mismas, y no accidentalmente, su propio principio del cambio.

En tanto ciencia que se ocupa de las entidades (οὐσίαι) móviles o cambiantes en sí, la física se ocupará del movimiento y el cambio. Para ello buscará, en primer lugar, definirlos. Este es precisamente el objetivo del libro III de la Física. En donde se define al movimiento como «la actualidad de lo potencial en cuanto tal» (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, 201a10-11). Esta enigmática definición es complementada más adelante del siguiente modo: «El movimiento es un cierto acto, aunque incompleto (ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ)» (201b31-32). Es importante señalar, en primer lugar, que la definición del movimiento descansa sobre la dupla ἐνέργεια-δύναμις, pero no solo sobre ella, de lo contrario, el movimiento podría definirse simplemente como la actualización de una potencia, el paso de la potencia al acto. El problema con una definición como esta es que deja de lado precisiones importantes. Aristóteles no define el cambio simplemente como ἐντελέχεια de una δύναμις, sino como ἐντελέχεια de una δύναμις, en tanto δύναμις; asimismo, no es una ἐνέργεια sin más, sino una ἐνέργεια que es ἀτελής. Estas precisiones, como veremos más adelante, insisten en el carácter incompleto o imperfecto (ἀτελής) del movimiento. Carácter que resulta fundamental si queremos distinguir el movimiento de otro tipo de ἐνέργεια. La dupla ἐνέργεια-δύναμις es entonces necesaria para definir el movimiento, pero el significado de la misma no se ve reducido al significado del movimiento.

Pasaré a continuación a aclarar la definición (o las definiciones) presentada. En cuanto a la primera formulación de la definición, Aristóteles se ocupa de explicarla en el pasaje final de III.1 (201a27-201b15) que empieza así: «El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es móvil» (ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχέαι ὄν ἐνεργῆ ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο, ἢ κινητόν, κίνησις ἐστίν). Como en la definición inicial, se insiste en la fórmula ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, pero se reformula la segunda parte, el en tanto δύναμις al que me refería antes, con la introducción de los términos ἐνεργῆ y κινητόν. Dicha introducción implica, primero, que la actualización o realización de una potencia en tanto tal sería el estar en obra (ἐν-ἔργον), el operar de la traducción; y, segundo, que este estar en obra no se refiere a la cosa que se mueve en tanto lo que ella misma es, sino en tanto móvil, en tanto κινητόν. De inmediato introduce Aristóteles un ejemplo que permite aclarar el asunto, el ejemplo de una estatua hecha de bronce:

El bronce es estatua en potencia, pero el movimiento no es la actualidad del bronce en tanto que bronce, pues no es lo mismo ser bronce que ser algo en potencia; si fueran lo mismo en sentido absoluto y según el concepto, el movimiento sería entonces la actualidad del bronce en tanto que bronce; pero como se ha dicho, no son lo mismo (201a29-34)⁸.

⁷ El cambio de la casa es siempre accidental, en tanto el principio de cualquier cambio que le sobrevenga (sea este un movimiento, o incluso un cambio sustancial en el que la casa se destruye) no es suyo propio, sino que siempre proviene de otro.

⁸ «ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς, ἀλλ' ὁμοῦς οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ἢ χαλκός, κίνησις ἐστίν· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῶ εἶναι καὶ δυνάμει τινὶ κινητῶ, ἐπεὶ εἰ ταῦτόν ἦν ἀπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ, ἢ χαλκός, ἐντελέχεια κίνησις· οὐκ ἔστι δὲ ταῦτόν ὡς εἴρηται».

Lo que el ejemplo nos muestra es que el bronce tiene al menos dos actualidades o realizaciones (ἐντελέχεια) posibles: su actualidad en tanto bronce (ἢ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια) y su actualidad en tanto estatua en potencia (δυνάμει ἀνδριάς). Evidentemente ambas realizaciones no pueden ser lo mismo. Si tenemos en cuenta la vinculación del término ἐντελέχεια con el término τέλος y consideramos la ἐντελέχεια como un alcanzar el fin o la meta, ciertamente no puede el fin del bronce en tanto bronce ser idéntico al fin del bronce en tanto estatua en potencia. El fin del bronce en tanto bronce es ser bronce perfectamente, mientras que el fin del bronce en tanto estatua en potencia es ser estatua. Esta diferencia muestra por qué el movimiento no puede ser la ἐντελέχεια de una cosa sin más (del bronce en tanto bronce), sino que debe ser la ἐντελέχεια de una cierta δύναμις (del bronce en tanto δυνάμει ἀνδριάς), la ἐντελέχεια de la cosa en tanto esta es κινητόν.

Pero, como ya se ha señalado, este pasaje no solo repara sobre el hecho de que el movimiento es siempre movimiento de algo en tanto κινητόν, sino también sobre el hecho de que la realización o ἐντελέχεια es un estar en obra, una ἐνέργεια. Si volvemos al ejemplo del bronce que es en potencia estatua y recordamos lo señalado acerca de los fines posibles de ese bronce, se indicó que el fin que estaba siendo realizado en el movimiento no era el fin del bronce en tanto tal, sino el fin del bronce en tanto estatua en potencia. Aunque resultaba evidente hace un momento que debía ser este fin el que se alcanzaba en el movimiento, no reparamos entonces sobre lo siguiente: el fin «ser estatua» es un estado, un estado identificable con la estatua de bronce ya esculpida. Así, uno podría decir que la ἐντελέχεια del bronce en tanto estatua en potencia es una estatua de bronce, y nadie afirmarí­a que eso es incorrecto ni, mucho menos aun, que una estatua de bronce es un movimiento. Es por esto que es importante considerar el ὄν ἐνεργῆ de la definición, el operar. Si consideramos los estados posibles del bronce, identificamos dos: (1) el bronce que no es estatua, pero puede ser estatua; y (2) el bronce que ya es estatua y que, por ende, ya no puede ser estatua. En el primer estado tenemos la potencia, el poder-ser estatua, solo en potencia, no hay ningún sentido en el que podamos decir que el trozo de bronce es ya realmente una estatua, solo podemos decir del pedazo de bronce que podría ser una estatua. Podríamos decir que el bronce tiene un poder, pero que no está haciendo uso de él. En el segundo estado, el bronce ha perdido ya ese poder, lo ha agotado en algún sentido, ya no es estatua en potencia, porque es estatua en acto o realmente. La pregunta entonces es ¿cuándo alcanzó ese poder-ser estatua, cuándo alcanzó el poder del bronce, su cúspide de realización?, ¿cuándo se dio ese poder plenamente, cuándo se dio esa τοῦ δυνάμει ἐντελέχεια? La respuesta es en la transición de un estado a otro, momento en el que ese poder, esa δύναμις, se encontraba en obra: no antes, cuando el poder estaba latente; ni después, cuando ya no hay poder en obra, sino tan solo obra. Y esto es precisamente lo que observa Aristóteles en las líneas finales del capítulo en cuestión sobre lo construible (οἰκοδομητόν), la construcción (οἰκοδόμησις) y lo construido (οἰκία), a saber, la casa. El acto o la actividad de lo construible (ἢ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια) tiene que ser la construcción (οἰκοδόμησις), proceso durante el cual lo construible aún existe como tal y se realiza en tanto tal, no puede ser lo construido, la casa (οἰκία), pues entonces ya no existe lo construible (ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾗ, οὐκέτ' οἰκοδομητόν ἔστιν)⁹.

Así, estos ejemplos ayudan a comprender en qué sentido el movimiento es una actividad, una ἐνέργεια. Pero es necesario entonces aclarar en qué sentido es una actividad incompleta, una ἀτελής ἐνέργεια. El adjetivo ἀτελής aparece en el contexto de la discusión en torno al

⁹ Kosman interpreta este pasaje y la definición aristotélica del movimiento en el mismo sentido (Kosman, 1969, 2013, pp. 45-53), también defienden esta interpretación Ross (1995, pp. 83-84), Burnyeat (2002, p. 42) y Coope (2009). Para interpretaciones contrarias véanse Kostman (1987) y Heinaman (1994).

carácter indefinido (ἀόριστον) del movimiento (201b25-202a). Dice Aristóteles: «Una de las razones por las que se piensa que el movimiento es indefinido (ἀόριστον) está en el hecho de que no se lo puede entender en sentido absoluto como una potencialidad o como una actualidad de las cosas (ὄντε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτὴν ἀπλῶς)» (201b27-29). En sentido estricto el movimiento no es ni potencia ni actividad. La potencia sin más la encontramos en el bronce que aún no es estatua ni está siendo esculpido en estatua, la encontramos en el bronce que es estatua en potencia. La realización plena de esta potencia, por otra parte, (sea que la llamemos ἐνέργεια o ἐντελέχεια) se encuentra en la estatua de bronce ya terminada, pero ni el bronce que es estatua en potencia, ni la estatua de bronce están en movimiento, el movimiento se da entre ambos, lo cual nos conduce al problema de la indefinición: el movimiento no parecería ser ni la potencia ni la actividad ya realizada plenamente. La respuesta es por eso para Aristóteles que el movimiento sea algo intermedio entre una potencia y una actividad en sentido pleno, a saber, una actividad incompleta. La incompletitud de la actividad se basa, a su vez, en la incompletitud de aquello que está actualizándose, a saber, la potencia: «El movimiento es un cierto acto, aunque incompleto; la razón está en el hecho de que lo potencial, cuya actualidad es precisamente el movimiento, es incompleto» (201b31-33)¹⁰. Es decir, el movimiento es una ἀτελής ἐνέργεια porque corresponde a una ἀτελής δύναμις, así, la definición del movimiento nos revela no solo que hay distintos tipos de ἐνέργεια, sino también distintos tipos de δύναμις y corresponden al movimiento las que son ἀτελής. La dificultad yace entonces en esclarecer qué sea una ἀτελής δύναμις.

Estrictamente, toda potencia es siempre ἀτελής, pues es un modo de ser que está referido a otro, es un modo de ser incompleto por definición y que se caracteriza precisamente por estar referido a un fin que no se ha alcanzado aún. El bronce que es estatua en potencia está referido a la estatua, pero no ha alcanzado el fin, no es estatua aún. Lo mismo ocurre con la semilla que es árbol en potencia, pero que no ha alcanzado el fin aún; el niño que es hombre en potencia, o el madero que es mesa, cama, silla, etcétera en potencia. Sin embargo, Aristóteles no puede estar refiriendo aquí simplemente a la incompletitud intrínseca de toda potencia, pues hacerlo no aclararía por qué el tipo específico de actividad que es el movimiento es ἀτελής (afirmación por medio de la cual parece querer diferenciar a la ἀτελής ἐνέργεια de otro tipo de ἐνέργεια). Al contrario, daría la impresión de que si toda potencia es siempre ἀτελής, y seguimos la lógica según la cual una ἐνέργεια es ἀτελής si su potencia lo es, entonces también lo sería toda ἐνέργεια y no se podría distinguir el movimiento de la actividad o ἐνέργεια. Esto implicaría además que la definición del movimiento sea una tautología banal, una definición circular¹¹ que no haría otra cosa que introducir los términos ἐνέργεια y δύναμις para salvar el problema acuñando términos que no signifiquen nada más que movimiento. Una definición tal no solo no sería una definición válida, sino que implicaría que la física misma, en tanto ciencia de los cuerpos sometidos al cambio y al movimiento, sea una ciencia sin fundamentos, cosa que sería inaceptable para una de las tres ciencias teóricas superiores. Si la definición del movimiento ha de ser válida y tener sentido, debemos reconocer que Aristóteles recurre a la dupla ἐνέργεια-δύναμις como conceptos pertenecientes a un orden superior o más general del ser que el movimiento y que por ende sirven para definir al movimiento. Lo cual implica que no podemos pasar por alto la precisión «ἀτελής» y asumir que es un calificativo que se aplica en este caso a toda

¹⁰ «ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ. αἴτιον δ' ὅτι ἀτελές τὸ δυνατόν, οὗ ἔστιν ἡ ἐνέργεια».

¹¹ Para una defensa de la circularidad de la definición aristotélica del movimiento véase Heinaman (1994).

potencia en general o a toda actividad. El sentido en que la δύναμις propia del movimiento es ἀτελής, entonces, debe ser otro al que hemos indicado hace un momento.

Consideremos nuevamente el ejemplo de lo construible, la construcción y lo construido. Lo construable (los ladrillos, la madera, el cemento, etcétera) no es una casa (es decir, lo construido) actualmente, solo potencialmente. Hay en lo construible un poder ser, una habilidad para ser lo construido, la casa; lo cual implica que este poder ser está referido a otro modo de ser, al de lo terminado, en el ejemplo en cuestión a la casa. Podríamos decir entonces que el ser construido (casa) es el fin, la meta, del ser construible, pero el realmente ser construido (o estar construido diríamos propiamente en español, enfatizando la culminación) implica ya una anulación del poder ser, de la habilidad. Lo construido ya no es construible, lo cual quiere decir que el fin del poder ser sería su propia anulación. El poder ser de lo construible (como de toda otra potencia para el cambio) es un modo de ser para el cual, en tanto δύναμις, su fin le es siempre ajeno o extraño. Es una ἀτελής δύναμις, porque es una habilidad que se aniquila a sí misma al alcanzar su propio fin, es una habilidad autosaboteadora. Pero que sea autosaboteadora no implica que no pueda manifestarse plenamente en tanto tal, que no pueda actualizarse y es esto en lo que consiste el movimiento. Es el momento en que lo construible es plenamente construible y eso es durante el cambio, durante el movimiento, durante la construcción. Es el actuar de un poder que se aniquila a sí mismo, en tanto poder, al actuar. Es a esto a lo que Aristóteles llama una actividad «difícil de captar, pero admisible (χαλεπήν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι)» (202a2-3).

Lo más importante de esta discusión para el asunto que nos interesa es que la ἐνέργεια y la δύναμις que sirven para explicar el movimiento tienen ciertas características que Aristóteles resume en el término ἀτελής. Pero la dupla ἐνέργεια-δύναμις no se reduce a dichas características. Por el contrario, es importante reconocer que la validez misma de la definición del movimiento depende de que haya otras formas de entender a cada uno de estos términos, más allá del movimiento. A continuación trataré de esbozar qué es lo que se puede encontrar en la Metafísica al respecto, para luego pasar a examinar de qué manera se van presentando todos estos sentidos en el De anima, considerando que el alma es motor de los distintos cambios y movimientos del viviente, es decir, principio de su movimiento.

I.2. ἐνέργεια-δύναμις y οὐσία

Aunque la dupla ἐνέργεια-δύναμις aparece en distintos lugares en la Metafísica, es en el libro IX en donde se la tematiza de manera más completa. Por ello me concentraré en dicho libro. El libro IX, el último de los «libros de la sustancia», se ocupa de la ἐνέργεια y la δύναμις, pues son estos conceptos los que permitirán explicar la unidad de la sustancia (οὐσία). El libro VII, luego de plantear que «el ser se dice en muchos sentidos», aclara que el sentido primero está referido a la οὐσία (1028a10-15), retomando lo que ya se había planteado al inicio del libro III (1003a33-1003b19). Lo cual implica que la filosofía primera deberá ocuparse ante todo de la οὐσία. En el desarrollo de las características de la οὐσία y los problemas a ella asociados, a lo largo de los libros VII y VIII, surge el problema de la unidad de la sustancia. Así, el libro VIII termina señalando que la solución a este problema es comprender las partes de la sustancia como materia y forma o como potencia y acto (1045a20-33). Al hacerlo, queda resuelto el problema de la unidad, pues

La materia última (ἐσχάτη ὄλη) y la forma (μορφή) son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto (δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία), y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno. Y es que cada cosa es algo uno, y lo

que está en potencia y lo que está en acto (τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ) son, en cierto modo, uno, de modo que no hay otra causa, excepto la que hace moverse de la potencia al acto (τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν) (1045b17-22)¹².

El libro IX puede separarse en dos secciones principales: los primeros cinco capítulos se ocupan principalmente de la potencia, mientras que los siguientes cuatro (6-9) se ocupan del acto¹³. Así, encontramos al inicio del libro que «puesto que “lo que es” se dice, de una parte, el qué, o la cualidad, o la cantidad, y de otra parte, se dice según la potencia y la realización, según la ejecución (κατὰ δύνανμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον)¹⁴, hagamos también algunas precisiones acerca de la potencia y la realización (περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας)» (1045b32-35). Como ya se ha señalado, los primeros capítulos se ocupan de las precisiones acerca de la potencia y los siguientes de las de la realización o el acto. Antes de pasar a ocuparse de la potencia, sin embargo, Aristóteles aclara que «la potencia y el acto van más allá de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento (ἐπὶ πλέον γὰρ ἔστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγόμενων κατὰ κίνησιν)» (1046a1-2), como se afirmó en el apartado anterior. Puesto que el ocuparme en el apartado anterior del modo en que el movimiento es una forma de ἐνέργεια condujo a afirmar que hay otra forma de ἐνέργεια que no es movimiento (presumiblemente la τελῆς ἐνέργεια), este apartado debe aclarar en qué consiste esa otra forma de ἐνέργεια.

Para precisar los sentidos de δύναμις es necesario hacer alusión al libro V de la Metafísica y a los sentidos allí expuestos. Son tres sentidos principales (A, B y C) dentro de los cuales es posible identificar hasta seis subsentidos. El sentido primario (A) presentado en el libro V es el de δύναμις como «principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado, pero] en tanto que otro (δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἕτερον)» (1019a15-16). El ejemplo presentado es el del arte de curar. El arte de curar es el principio por el cual se da un cambio, la curación, en otro; pero también puede ser el principio por el cual se da un cambio en uno mismo, cuando el médico se cura a sí mismo. Cuando esto último ocurre, sin embargo, el médico no se cura a sí mismo en tanto médico, sino en tanto otro, en tanto enfermo. Pocas líneas más adelante observa Aristóteles que también se llama δύναμις al principio según el cual algo es cambiado o movido por la acción de otro (1019a20). Con lo que esta primera definición de δύναμις parece estar referida a un principio que encontramos en el agente, así como en el paciente. El médico (agente) cura en virtud de una cierta δύναμις activa que posee (el arte de curar) al enfermo, quien a su vez es curado en virtud de su propia δύναμις pasiva (no el arte de curar, sino la capacidad de ser curado). La curación supone a ambas potencias, activa y pasiva, e implica la actualización de ambas. La δύναμις que encontramos en el paciente, a su vez, puede ser la capacidad de ser afectado en general, de cualquier modo, o puede ser la capacidad de ser «afectado para mejor» (ὅτε δ' οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ' ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον, 1019a22-23). Así, podría decirse en el caso del enfermo que es en virtud de una δύναμις que su temperatura sube o baja, como parte de la enfermedad, y que es en virtud de otra que

¹² En este sentido lee Rapp el libro IX: «In H 6 stellt sich Aristoteles die Frage nach der Einheit der zusammengesetzten Einzelsubstanzen, worin man den Zielpunkt der für Buch H gestellten Aufgabe sehen kann. Er hält diese Frage nur für beantwortbar, indem er zwischen Stoff und Form unterscheidet, so dass das eine der Möglichkeit, das andere der Wirklichkeit nach ist: Die letzte Materie (eschatê hylê) sei das der Potentialität nach, was die Form der Wirklichkeit nach ist» (1996, pp. 15-16). También lo interpreta así Kosman: «Aristotle explicitly invokes dunamis and energeia as solutions to the problem of the unity of matter and form» (2013, pp. 78-82, p. 80).

¹³ El décimo capítulo se desvía ligeramente del tema para ocuparse de la verdad y el error o falsedad. Aunque este no es un tema del todo autónomo, sí implica un distanciamiento del punto de vista ontológico que caracteriza a los capítulos previos y, hasta cierto punto, de la temática del acto y potencia como modos de ser.

¹⁴ En el libro VI (1026b) también menciona Aristóteles al acto y la potencia como modos de ser.

puede ser curado. Ya aquí nos encontramos con al menos tres subsentidos de δύναμις; (A₁) una activa en el agente, en el médico, el arte de curar; (A₂) una pasiva en el paciente, en el enfermo, la posibilidad de sanar, que corresponde a la primera como la otra cara de la misma moneda; y (A₃) una δύναμις pasiva más general que encontramos en el paciente en virtud de la cual el enfermo puede sufrir múltiples afecciones que no necesariamente son para bien¹⁵. Las tres formas, sin embargo, están referidas al cambio. Esto quiere decir que aun cuando identifiquemos aquí subsentidos distintos de δύναμις, estos están, aparentemente, restringidos a los roles asociados al movimiento presentados anteriormente.

De inmediato Aristóteles introduce otro sentido (B) en que ha de entenderse la δύναμις y que no se vincula con el movimiento explícitamente. Según este sentido, la δύναμις sería «la capacidad de realizar algo perfectamente, o según la propia intención (ἔτι ἢ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν, ἢ κατὰ προαίρεσιν)» (1019a23-24). En esta acepción no se menciona el movimiento ni el cambio, como en la anterior, sino que la capacidad es una capacidad para acabar o llevar a término (ἐπιτελεῖν) algo según la propia intención (κατὰ προαίρεσιν). Este «llevar a término» es lo que se ha traducido como realizar perfectamente, interpretando el τέλος implícito en el término en el sentido fuerte que implica el perfeccionamiento propio de haber alcanzado el fin. Si luego de la primera sección quedó abierta la pregunta por la τελῆς ἐνέργεια, esta acepción de δύναμις parece orientarnos en esa dirección. Los ejemplos que Aristóteles introduce para ilustrar el asunto, sin embargo, no son suficientes para sostener que se trate aquí aún de una respuesta a esa pregunta por la τελῆς ἐνέργεια. Quien puede hablar, quien tiene la δύναμις para ello, decimos que es no quien meramente logra hablar, sino quien lo hace bien o perfectamente: lo mismo se aplica para el caminar y otras acciones, propiamente decimos que puede caminar o que puede cantar quien lo hace satisfactoriamente, quien logra alcanzar el fin en cada caso. Esto se aplica, de manera semejante, también al padecer (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ πάσχειν) (1019a26). Lo cual quiere decir que también aquí podría hablarse de una potencia activa y de una potencia pasiva. Por otra parte, esta definición ha introducido también a la προαίρεσις, no se trata de una acción cualquiera, sino de una acción que se realiza deliberadamente. Así, aquí ya no sería válido el ejemplo del médico y el enfermo, pues aun cuando el médico pueda curar, en cierta medida, como resultado de una elección, el enfermo no puede sanar por elección. Se aplicaría más bien al caso del gobernante y el gobernado. Aquel que puede gobernar en este segundo sentido de δύναμις entonces sería quien logra gobernar bien en virtud de una δύναμις de buen gobernante que él en tanto agente posee. Pero a esta δύναμις de buen gobernante correspondería como contraparte la δύναμις del buen gobernado, la capacidad que tiene el que es gobernado de padecer bien¹⁶ el gobierno del gobernante.

¹⁵ En algún sentido, este tercer subtipo A₃ incluye, en tanto potencia para la alteración en general, la potencia para la alteración para bien (A₂). Sigue siendo distinguible de esta, sin embargo, porque es más general y puede incluir alteraciones que sean para mal o indiferentes.

¹⁶ Se hacen manifiestos en esta extraña expresión los problemas con la traducción de πάσχειν como padecer o sufrir, términos cuya connotación en español es primordialmente negativa e implica alguna suerte de daño en quien padece. Ya respecto del primer sentido de δύναμις es complicado sostener este sentido de πάσχειν pues se contempla la posibilidad de padecer por el propio bien, como el enfermo que padece o sufre su curación en manos del médico. Sin embargo, el problema no es tan evidente en ese caso como en el actual, en el que quien padece lo hace perfecta y voluntariamente. Evidentemente no estamos ante una defensa de forma alguna de masoquismo, sino que πάσχειν no debe implicar necesariamente un sufrir daño a causa de otro, sino simplemente no ser quien carga con iniciar y ejercer la acción, sino quien recibe, por decirlo de algún modo, esa acción. El término proviene del verbo πάσχω cuya historia y carga semántica es más rica incluso que la de δύναμις y que significa, entre otras cosas, «have something done to one, suffer opp. do» (LSJ).

Es curioso aquí que se plantee también la posibilidad de usar este sentido de δύναμις para referirse al πάσχειν, pues parece extraño que uno pueda padecer perfecta y voluntariamente. Es importante detenernos en este punto, pues muestra que la pasividad no puede ser del todo pasiva; de serlo, no cabría la posibilidad de que fuese un padecer ni voluntario ni perfecto. No es la misma δύναμις la que encontramos en el esclavo que es gobernado por su amo (en donde no hay προαίρεσις por más buen esclavo que sea) y la que encontramos en el ciudadano gobernado por el gobernante de la ciudad. No es tampoco, en algún sentido, la misma δύναμις la del ciudadano que se deja gobernar reticentemente o «a regañadientes» y la del que se deja gobernar con gusto e incluso esmeradamente. Tenemos entonces aquí dos subsentidos más de δύναμις que añadir a los tres primeros, los cuales no parecen estar vinculados directa o necesariamente con el movimiento, aunque pueden estarlo, y en los que el énfasis está en el perfeccionamiento y la intención o elección: (B₁) una δύναμις activa para intencionalmente llevar algo a cabo bien; y (B₂) una δύναμις pasiva para intencionalmente permitir que algo se lleve a cabo bien.

Aristóteles se refiere luego a un tercer sentido (C) en que se usa el término δύναμις: «Se llaman, además, potencias todas aquellas disposiciones (ἕξεις) de las cosas en cuya virtud estas son totalmente impasibles o inmutables, o no se dejan cambiar fácilmente para peor (ἔτι ὅσαι ἕξεις καθ' ἅς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χειρὸν εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται)» (1019a26-28). Esta tercera acepción parecería contradecir a las dos anteriores (A y B), pues mientras que la primera acepción (A) estaba referida al movimiento y la segunda (B), aunque no necesariamente referida al movimiento, implicaba también una δύναμις pasiva, esta tercera acepción (C) está referida a la δύναμις que tienen las cosas para no cambiar y no padecer (ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα). Así, la δύναμις parece ser aquí más bien una forma de resistencia. La aclaración da pie, de todos modos, al menos a dos subsentidos más de δύναμις: una resistencia total al padecimiento o el cambio (ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα); y una resistencia a cambiar o moverse fácilmente para peor (μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χειρὸν εὐμετακίνητα). Así, cuando las cosas se destruyen o corrompen en general, no se debe a una potencia, sino a una impotencia (μὴ δύνασθαι, 1019a30), a una carencia (ἐλλείπειν, 1019a30), mientras que las cosas que «padecen difícilmente, o apenas» (μόλις καὶ ἐρέμα πάσχει, 1019a31) son tales en virtud de una δύναμις, pueden en el sentido en que tienen poder, puede decirse que son poderosas¹⁷. En este sentido, una falange del ejército se quiebra y destruye en la medida en que carezca de ciertas cualidades, en la medida en que sea impotente, mientras que resiste el ataque enemigo y permanece inalterada en tanto tenga la potencia, la δύναμις como ἕξις, necesaria para ello. El caso de la falange podríamos referirlo a aquello que difícilmente o apenas padece, mientras que para ilustrar a aquello que no padece ni cambia en absoluto podríamos referirnos a los astros. Estos se mueven (aunque

¹⁷ Para caracterizar esta forma de δύναμις, Aristóteles la compara a la ἕξις, pues ella también sería ἀπαθής. Hay más motivos para establecer esta relación entre δύναμις y ἕξις y entender por ello a la primera más como un poder o disposición. El término ἕξις es difícil de traducir en general y más aun en las distintas acepciones que tiene en la obra aristotélica. Parte del objetivo de este trabajo es aclarar qué sentidos adquiere el término en relación con la δύναμις y la ἐνέργεια en el alma. El trabajo no pretende, sin embargo, agotar la investigación acerca del sentido del término en la obra aristotélica. No será posible, por ejemplo, discutir la obra ética y el importante rol que la ἕξις juega en ella. El término, proveniente del verbo ἔχω, significa en su acepción intransitiva «a being in a certain state, a permanent condition as produced by practice (πρᾶξις), diff. from σχέσις (which is alterable)» (LSJ), es decir, es un estado o condición, un modo de ser. Es importante además que este modo de ser sea alcanzado o producido, no está dado de antemano, sino que es el resultado de un cierto esfuerzo, de una πρᾶξις. Una vez alcanzado, sin embargo, este estado es duradero, a diferencia de la σχέσις o la διάθεσις que son condiciones pasajeras. La ἕξις puede referirse además a una condición del cuerpo o del alma, y en ambos casos puede implicar también una destreza, una habilidad para algo.

solo según el movimiento perfecto y superior, el circular), pero no cambian, son inmutables (ἀμετάβλητα) ni tampoco padecen en ningún sentido, son absolutamente impasibles (ἀπαθῆ ὄλωσ). Tenemos entonces un último tipo de δύναμις, (C) el poder de resistir el cambio, el movimiento o el padecer, poder que puede manifestarse en distintos grados, como en la falange y en los astros y que es como una ἕξις.

Este sentido (C) de δύναμις, como impasibilidad, no tiene entonces que entrar en contradicción con el subsentido B₁, pues este no implica padecer sino actuar, ni con B₂, a pesar de que implica padecer, pues en él el cambio o el padecer contemplados son siempre para mejor. Así, la potente falange, por ejemplo, podría efectivamente disolverse cuando ese movimiento o ese cambio fuese para mejor, lo cual no implicaría en ningún sentido una destrucción de la misma ni una impotencia. Esta disolución podría, además, ser consecuencia de una iniciativa de la propia falange (en caso de un cierto movimiento estratégico, por ejemplo), en cuyo caso la potencia activa para completar algo (el movimiento estratégico) (B₁) no entraría en conflicto con la potencia para resistir el embate del enemigo sin desintegrarse (C). Pero la falange también podría disolverse por orden del general y hacer esto rápida y ordenadamente, en cuyo caso, su potencia para padecer bien y voluntariamente la acción del general (B₂) tampoco entraría en conflicto con su potencia para resistir (C). Si continuamos examinando la cuestión, notaremos que tampoco es necesaria una contradicción entre este último sentido (C) y los dos primeros, el del médico (A₁) y el enfermo (A₂). La δύναμις del médico es una potencia para actuar en otro provocando un cambio en él, lo cual no tiene por qué entrar en conflicto con una eventual potencia que el mismo médico tenga para resistir el cambio para peor. No hay conflicto entre (A₁) y (C), cada sentido está referido a aspectos distintos de lo que se entiende por δύναμις, (A₁) al poder para iniciar un cambio o movimiento en otro, y (C) al poder para resistir en uno un cambio o movimiento iniciado por otro. Por otra parte, en el caso del enfermo, cuando hablamos de su δύναμις para sanar (A₂), tampoco aquí hay conflicto con su resistencia, al menos no en la medida en que no se la entienda como una resistencia absoluta (como en el caso de los astros), sino como una resistencia a no cambiar para peor¹⁸. Solo en el caso de la δύναμις que tiene el enfermo para ser afectado en general (A₃) habría alguna suerte de conflicto con su resistencia. Este conflicto, sin embargo, depende de que aquellas afecciones realmente sean para peor, pero Aristóteles no se refiere en el pasaje citado a afecciones para mal en particular, sino a afecciones en general, lo cual podría implicar afecciones también irrelevantes que no entren en contradicción con la resistencia. El enfermo incluso podría tener una cierta resistencia a la enfermedad (C) en virtud de la cual no esté grave o letalmente enfermo, además de tener la capacidad o posibilidad de ser sanado (A₂) e incluso ser capaz de sufrir diversas afecciones (A₃), como que se lo corte, enfríe, movilice, etcétera, como parte del proceso de sanación.

En resumen:

A: δύναμις como principio del cambio en otro o en sí mismo en tanto que otro

A₁: principio del cambio presente en el agente (potencia activa)

A₂: principio del cambio presente en el paciente (potencia pasiva)

A₃: principio de alteraciones en general

¹⁸ Aunque es importante reconocer grados de resistencia en este sentido de potencia (C), lo fundamental es que implica una resistencia a todo cambio para peor. En el caso de los astros esto implica una resistencia absoluta al cambio porque se encuentran ya en un estado tal de bienestar que cualquier cambio sería para peor.

B: δύναμις como capacidad para deliberadamente alcanzar un τέλος, capacidad para el perfeccionamiento

B₁: capacidad en el agente para deliberadamente alcanzar el τέλος (potencia activa)

B₂: capacidad en el paciente para deliberadamente permitir que se alcance el τέλος (potencia pasiva)

C: δύναμις como resistencia al cambio para mal (admite grados)

De todos estos diversos sentidos y subsentidos de δύναμις se derivan a su vez sentidos de δυνατόν correspondientes y también sentidos de ἀδυνατόν. Advierte el filósofo, sin embargo, que estos términos también se usan para referirse a sentidos que no tienen realmente que ver con la δύναμις, se trata de casos de mera homonimia¹⁹. Se insiste, al final de la sección dedicada a la δύναμις en el libro V, en que el sentido primero será principio productor de cambio en otro, o en tanto que otro (ἀρχή μεταβλητική ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο, 1020a1-2). No me parece, sin embargo, que esta mención al cambio deba tomarse en sentido fuerte y asumir por ello que la δύναμις se ve reducida al cambio, aunque sea en el contexto del cambio donde es más fácil identificarla. Pero tampoco basta con lo presentado en el libro quinto para esclarecer en qué sentido puedan ἐνέργεια y δύναμις «ir más allá» del cambio. Recién en el libro IX veremos de qué modo se recogen estos sentidos de δύναμις para referirse a ella más allá del ámbito del cambio y no tan solo como principio explicativo del mismo, como ocurre en la Física.

El libro IX empieza por indicar que se retomarán los sentidos de δύναμις que ya se han precisado en otro lugar —se entiende que en el libro V— y que se dejarán de lado aquellos en que se habla de δύναμις por homonimia. Luego de resumir brevemente estos sentidos homónimos, repite nuevamente la definición ofrecida en el libro V: δύναμις es el principio del cambio producido en otro, o en tanto que otro (en sí mismo qua otro, también podría decirse), tras lo cual resume las potencias recién presentadas y que aparecen en el libro V. Insiste en que todos estos sentidos se dicen en relación con el sentido primero (1046a15-19). Resumido brevemente el contenido de V.12, Aristóteles se detiene en dos puntos: primero en la distinción, a la que me he referido ya, entre potencia activa y potencia pasiva (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, 1046a19-20), y luego en el significado de la impotencia (ἢ ἀδυναμία, 1046a29). Sobre lo primero sostiene que ambas potencias, la de hacer y la de padecer (τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν), son en cierto modo una sola y en cierto modo dos distintas (1046a19-22).

Son una porque algo tiene δύναμις cuando puede él mismo padecer y también cuando otro puede padecer debido a él (αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ) (1046a21): en ambos casos se aplica el mismo término, δύναμις. Además, también son dos δύναμις distintas porque, como muestra el libro V, una δύναμις está en el paciente (ἐν τῷ πάσχοντι) (1046a22) y la otra en el agente (ἐν τῷ ποιούντι) (1046a26). La primera de estas δύναμις — aclara Aristóteles—, la δύναμις τοῦ πάσχειν, es tal en virtud de la materia, pues la materia es el principio en virtud del cual lo que padece padece (καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχὴν τινα, πάσχει τὸ πάσχον). No se aclara, sin embargo, si hay también un principio en virtud del

¹⁹ Se trata del uso de los términos δυνατόν y ἀδυνατόν para referirse a lo posible y lo imposible en el sentido de lo que puede ser verdadero o cuyo contrario no es necesariamente falso, y aquello que es necesario que sea falso o cuyo contrario es necesariamente verdadero. Es posible, por ejemplo, que la botella esté sobre la mesa porque no es necesario que no lo esté. Sin embargo, es imposible que la diagonal sea conmensurable porque es necesario su contrario, que sea inconmensurable (véase 1019b21-34). También se menciona aquí el uso metafórico del término potencia en la geometría, otro caso de mera homonimia (véase la entrada dynamis en Höffe, 2005, pp. 139-144).

cual lo que actúa (*ποιεῖν*) actúe, simplemente se dice que «el calor y el arte de construir están, el uno en lo que es capaz de calentar y el otro en lo que es capaz de construir» (1046a26-28). Se vincula aquí necesariamente la pasividad al principio material. Recordemos que *πάσχειν* debía implicar en su sentido más laxo no ser principio de la acción o del movimiento (podría decirse que implica no ser causa eficiente²⁰), motivo por el cual queda clara la asociación entre materia y la pasividad de la potencia pasiva: la materia no puede ser principio de su propio movimiento, así, la *δύναμις*, en la medida que esté referida al principio material, tendrá que ser también ella pasiva. Esto parece valer al menos para la potencia más estrictamente referida al movimiento²¹ de la que parece seguir hablando Aristóteles hasta el momento. Considerado el sentido en que son dos potencias distintas, también puede aclararse mejor en qué sentido son una, pues si el que es capaz de calentar tiene la potencia de calentar (en virtud del calor en él), es necesario que haya algo con la potencia de ser calentado para que pueda efectivamente darse el calentamiento, así el uno actúa y el otro padece, pero el acto o el movimiento, en este caso, es uno solo. Y ambas potencias, «poder calentar a otro» y «poder ser calentado por otro», se refieren y se definen con relación a una única cosa: el calor en acto.

En relación con la impotencia, Aristóteles sostiene que la impotencia es la privación contraria a una potencia y precisa que es una privación de lo mismo y para lo mismo (*ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῆ τοιαύτη δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία*) (1046a29-31). La privación implica la carencia de algo, pero más aún cuando se trata de algo que naturalmente le corresponde tener. Esto puede darse en distintos grados y puede ocurrir que la privación esté simplemente dada (como en el caso de los animales que nacen privados de algún miembro que naturalmente les corresponde tener) o que sea efecto de un arrebataamiento violento (por ejemplo una mutilación): en ambos casos se habla de privación según Aristóteles. Lo interesante de este breve pasaje es que la *δύναμις* sea presentada como opuesta a la *στέρησις*, pues eso implica que la *δύναμις* no es una forma de privación. Así, incluso aquello que posee una potencia pasiva (el paciente) no está privado de algo, sino que, todo lo contrario, posee algo específico. Esta observación es importante pues ayuda a comprender mejor el sentido de la *δύναμις* y del *πάσχειν*: no son formas de carencia de lo que naturalmente debiera estar ahí u ocurrir. El enfermo puede tener una cierta carencia de salud (y es a esto a lo que llamamos enfermedad), pero en tanto enfermo tiene también una *δύναμις τοῦ πάσχειν*, tiene la posibilidad de ser curado. Mientras que la privación aparece entonces como una forma de no-ser algo determinado, la *δύναμις* se presenta como un poder-ser algo determinado. Y es esta comprensión de la *δύναμις* como un poder-ser la que nos permitirá superar el esquema de la *δύναμις* asociada al movimiento para considerarla también más allá del movimiento como un modo de ser en general.

En IX.2 se introduce un criterio de distinción de la *δύναμις* nuevo que no aparece en el libro V. Distingue entonces entre potencias irracionales (*ἄλογοι*) y racionales (*μετὰ λόγου*) (1046b2). Es necesaria esta distinción pues la *δύναμις*, en tanto principio del cambio, puede darse en toda una variedad de seres que pueden ser separados en racionales e irracionales, lo cual conduce a que pueda haber también potencias racionales e irracionales correspondientes a cada uno de estos seres. Evidentemente, las potencias racionales se darán solo en el hombre, pues solo él tiene *λόγος*, mientras que las irracionales se darán en el hombre y en todas las otras cosas. Las potencias racionales serían entonces todas las artes,

²⁰ Véase supra, nota 16.

²¹ Sobre la distinción entre una *δύναμις* pasiva y otra activa véase Stallmach (1959, pp. 46-49).

ciencias productivas y ciencias ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$ αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ καὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσίν) (1046b2-3). Si intentamos además adecuar estas potencias racionales a las clasificaciones previas de la potencia (A, B y C), tendríamos que reconocer que son potencias activas, pues son principios del cambio que se encuentran en el agente del cambio y que también son potencias en el sentido (B_1), en tanto capacidades para llevar a cabo, a buen término, algo deliberadamente. Quien posee una τέχνη es quien sabe hacer algo bien y eso es lo que lo distingue de quien no la posee. Mientras que el zapatero, quien posee una τέχνη, no solo puede hacer zapatos, sino que los puede hacer bien, puede decirse de un hombre cualquiera que en algún sentido él también puede hacer zapatos, pero, careciendo de la τέχνη específica para ello, no los hará bien y en caso logre hacerlos bien será solo accidental y no intencionalmente. Así, estas potencias racionales cumplen especialmente bien con el sentido (B_1) de δύναμις.

Además de estas características, Aristóteles señala qué es lo propio de las potencias racionales frente a las irracionales, aquellas se extienden a dos contrarios cualesquiera, y estas últimas solo a uno de dos contrarios (1046b5 y ss.)²². Mientras que lo caliente solo puede calentar y lo frío enfriar, la medicina puede sanar y enfermar. Esto se debe a que la ciencia es un λόγος de la cosa y de su privación, la medicina se ocupa primariamente de la salud, pero en la medida en que conoce la salud conoce también a su privación, la enfermedad. Este λόγος hace referencia a ambos contrarios y por eso puede servir como principio del movimiento de ambos. Esto se condice con el argumento postulado líneas más arriba según el cual solo quien posee la τέχνη, la δύναμις, puede realmente llevar a cabo la obra intencionalmente, pues implica también que solo él puede sabotearla o no llevarla a cabo intencionalmente. Mientras que el médico puede sanar al enfermo y también puede enfermar al sano y ambas cosas las puede llevar a cabo intencionalmente, el que no es médico puede sanar y enfermar a otro solo en un sentido muy laxo y siempre accidental o involuntariamente. Aun cuando un hombre cualquiera tenga en sí mismo el principio necesario para iniciar el cambio o movimiento, a saber, sanar o enfermar a otro hombre — principio que correspondería al subsentido primero de δύναμις (A_1), en tanto principio para producir el cambio—, no tiene en él el principio para llevar a buen término ese movimiento o cambio y hacerlo intencionalmente (B_1), para ello necesita una τέχνη, la medicina. Así, la segunda acepción de δύναμις que encontramos en el libro V (B) parece estar vinculada a las potencias racionales aquí descritas, mientras que la primera acepción (A) se relaciona más con las potencias en general.

Hecha esta nueva distinción entre tipos de potencias, Aristóteles pasa a criticar a quienes no consideran a la potencia como algo real sino como algo meramente concomitante al acto. El problema está en sostener que uno es capaz de hacer algo solo mientras lo está haciendo. Así, el constructor es solo constructor mientras esté construyendo, no lo sería ni antes ni después.

²² La mención a los contrarios hace pensar de inmediato nuevamente en el cambio, pues este implica necesariamente la interacción entre contrarios sobre un tercer término que funge de sujeto (ὕποκειμενον) del cambio (Física V.1-2, 224a-226b18). Que esté aún pensando en la δύναμις referida al cambio explica también por qué identificaría como potencias racionales solo a las τέχναι y a las ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι, pues solo ellas están vinculadas al cambio en la medida en que implican la producción sensible (el constructor emplea su arte para producir una casa a partir de ciertos materiales sensibles y el médico emplea el suyo para producir salud a partir también de ciertos materiales sensibles). Incluso si no se considerara como una posibilidad que las ciencias teóricas puedan ser potencias, ciertamente habría que preguntarse por qué no habrían de serlo las ciencias prácticas. Si se considera la δύναμις solo como principio de cambio o movimiento, las ciencias prácticas no tendrían por qué ser potencias racionales, pero si pensamos en la δύναμις como el poder o la capacidad de llevar a cabo, a buen término, algo (una acción política, por ejemplo) intencionalmente, entonces es claro que las ciencias prácticas serán potencias racionales.

Esta posición es absurda para Aristóteles por distintos motivos, pero lo principal es que anula el cambio y el movimiento por completo. Si la δύναμις, es principio del cambio y nada tiene δύναμις más que cuando la está actualizando y, por ende, perdiendo, entonces nada cambiará nunca. Lo generado será incapaz de destruirse, lo móvil será incapaz de detenerse, lo que no se ha generado aún será incapaz de generarse, etcétera. Aristóteles no demuestra la falsedad de la posición que discute, pero le parece que esta queda demostrada por la constatación de que de hecho existe el cambio. Lo que interesa de esta sección no es tanto la refutación de la tesis criticada, sino las consecuencias que luego Aristóteles traza sobre acto y potencia.

La consecuencia principal es que acto y potencia son dos cosas distintas: «Ahora bien, si no cabe afirmar cosas tales [que el cambio no exista], es evidente que potencia y acto son distintos (δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν) [...] y, por tanto, cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea (δυνατὸν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ)» (1047a17-22). Esta es la primera ocasión en la que tenemos una descripción de la δύναμις que no está explícitamente vinculada al movimiento, sino en general al ser. Mientras que ἐνέργεια es ser (εἶναι), δύναμις es poder-ser²³ (δυνατὸν εἶναι). Podría decirse que en este punto se marca un giro en la argumentación, desde consideraciones más bien físicas hacia consideraciones ontológicas acerca de la ἐνέργεια y la δύναμις. Solo desde este punto de vista ontológico puede la dupla ἐνέργεια-δύναμις servir para explicar la unidad de la sustancia, como se ha dicho debería hacer el libro IX.

IX.4 continúa desarrollando este sentido ontológico de δύναμις, mientras que en IX.3 se refuta la tesis según la cual lo posible o potencial no existe realmente, en IX.4 se refuta que algo pueda ser posible pero no llegue a ser jamás, es decir, que algo sea siempre en potencia, nunca en acto. El problema, según Aristóteles, con aceptar que algo sea posible siempre y nunca llegue a ser es que eso anula a lo imposible. Lo imposible es aquello que no es, no puede ser y, por ende, nunca será. Si admitimos algo que no es, que puede ser, pero que nunca será, tenemos el problema de no poder diferenciar lo posible que nunca será de lo imposible. Así como tampoco podríamos justificar que algunos posibles eventualmente sean y otros jamás. Esto muestra que la posibilidad está siempre referida a un ser efectivo, no hay poder-ser sin un eventual y real ser, no hay potencia sin acto, se trata de términos mutuamente relativos. Mientras que lo que no es y no puede ser es necesario que no sea, es imposible. Aunque el problema está expresado en los mismos términos que el problema

²³ Sobre la δύναμις como poder-ser o como posibilidad ontológica, la tesis de Stallmach (1959) es que la δύναμις referida al ser, en lugar de al movimiento, tiene que ver con la posibilidad (Möglichkeit) como condición ontológica. Esto implica hablar de un δυνάμει ὄν y de un ἐνεργείᾳ ὄν como fases de un mismo ente en devenir: «Das δυνάμει ὄν ist selbst das im Werdprozeß zu Verändernde. Es ist dasselbe Seiende wie das ἐνεργείᾳ ὄν, zu dem es wird, nur in einer anderen Phase seines werdehaften Seins» (p. 30). Es decir, la δύναμις ontológica como posibilidad (en tanto modalidad de lo que es) serviría para explicar la naturaleza misma de la οὐσία en tanto ente en devenir, entre el no-ser y el ser; frente a la δύναμις kinética que se expresaría más como una capacidad (Vermögen) de una οὐσία ya dada. Kosman, por otro lado, entiende la δύναμις en general como una habilidad (ability) cuyo ejercicio (exercise) o realización (realization) es la ἐνέργεια. Distingue, sin embargo, también entre una δύναμις propia del movimiento en la que la habilidad se consume en el proceso de su realización y otra en la que la realización fortalece y desarrolla la habilidad (2013, p. 72). Es este segundo tipo de δύναμις el que tiene una validez ontológica más amplia y cuya realización, en tanto habilidad para ser, es la sustancia misma como ἐνέργεια: «The ability and its exercise are one thing: a capacity in operation. So it is with substance. Matter and form are not linked together by possibilities of becoming. They are present together in the being that is nothing other than the active essence — that is, the essential activity — of the one being that both are» (p. 81). A pesar de las diferencias terminológicas, ambos autores coinciden en señalar a la δύναμις y a la ἐνέργεια como aspectos constitutivos de la οὐσία.

lógico de lo posible entendido como aquello cuyo contrario no es necesariamente falso, el asunto aquí no es predicativo como entonces²⁴. No se trata aquí de la verdad y falsedad propia del juicio, sino de las modalidades del ser mismo de la sustancia. La sustancia no puede ser al modo de lo imposible, pues no sería; pero tampoco es al modo de lo necesario que es en sentido único y absoluto, pues entonces ser no se diría en muchos sentidos sino en uno solo. El ser de la sustancia es constitutivamente posibilidad y realización de la posibilidad, δύναμις y ἐνέργεια, dos aspectos de una única realidad activa²⁵.

IX.5 vuelve a discutir la clasificación de distintos tipos de potencias, retoma la distinción entre potencias racionales e irracionales e introduce la distinción entre potencias innatas (τῶν μὲν συγγενῶν οἶον) como los sentidos, potencias adquiridas por hábito (τῶν δὲ ἔθει οἶον) como tocar un instrumento musical y potencias adquiridas por estudio (τῶν δὲ μαθήσει οἶον) como las artes. Mientras que las adquiridas por hábito y por estudio requieren de ejercitación (προενεργήσαντας), las innatas y la vinculadas al padecer no (1047b31-35). Esta aclaración final sobre la necesidad o no de ejercitar las potencias introduce a la clasificación actual, además de las tres mencionadas al inicio (innatas, adquiridas por hábito y adquiridas por estudio), las potencias relativas al padecer (τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν). Cabría suponer que estas potencias pasivas son aquellas en virtud de las cuales algo padece en general alguna alteración, por ejemplo, la potencia en virtud de la cual algo puede ser enfriado por otra cosa, pero también aquella correspondiente en virtud de la cual algo frío enfría a otra cosa. Aunque en este segundo caso el agente, quien enfría, ciertamente no padece, su acción está asociada siempre a un padecer en otro, a un cambio que él, en tanto agente, inicia en otro. No queda del todo claro cómo diferenciar entre potencias innatas y las relativas al πάσχειν. Definitivamente, las potencias relativas al πάσχειν pueden ser innatas, pero eso no tiene por qué implicar que todas las innatas sean relativas al πάσχειν. Así, no queda claro precisamente de qué modo los sentidos, como potencias innatas, estén asociados al πάσχειν. Por ello tomamos esta clasificación temporalmente como un esbozo de diferencias que serán esclarecidas más adelante²⁶.

Así, si tomamos como ejemplo al hombre (pues solo en él pueden darse los cuatro tipos de potencias), tendría las potencias relativas al πάσχειν tanto de enfriarse por la acción de algo frío, como de calentar algo frío. Ambas potencias están además asociadas al principio material en él, su cuerpo, y en «el otro». Como ya hemos visto, las potencias relativas al πάσχειν son tales en virtud de un principio material: el hombre puede ser enfriado por otro frío en la medida en que tiene un cuerpo cuya materia puede recibir esa frialdad. A su vez, el hombre puede calentar a otro frío, en virtud de que posee el calor, pero también en virtud de la materia que es la que está caliente y transfiere esa calentura a la materia de otro. La materia de este otro posee frialdad, pero esta es desplazada por la calentura que el hombre le transmite por medio de su cuerpo o materia. Estas potencias están asociadas a cambios e

²⁴ 1019b21-34, véase supra nota 19 y la sección «Ausschluß eines logischen Möglichkeitsbegriffes» del texto de Stallmach (1959, pp. 15-20).

²⁵ Para comprender el modo de ser activo de la sustancia es importante tener en cuenta la diferencia entre movimiento y ἐνέργεια. No se pretende sostener que la sustancia sea una única realidad móvil (entre otros problemas, esto no se aplicaría a la sustancia en general, sino solo a los entes físicos), sino un estar en autorealización o cumplimiento. Es en este sentido en que Kosman se refiere a la actividad de ser (The Activity of Being, 2013).

²⁶ Según lo expuesto inmediatamente antes, habría potencias innatas distintas a las potencias relativas al πάσχειν, como los sentidos. No es problemático que en general las potencias relativas al πάσχειν sean innatas. El problema surge al asociar la sensación al πάσχειν, tema que desarrollo en el tercer apartado del siguiente capítulo, «Las potencias anímicas», y que tiene que ver con la relación entre los órganos sensoriales y los sentidos como facultades del alma.

implican siempre el desplazamiento de un contrario por el otro en un sustrato material, es este sustrato material el que determina que siempre haya un *πάσχειν* en la realización de dichas potencias. Pero además de estas potencias relativas al *πάσχειν*, el hombre tiene también sentidos, que son potencias innatas cuya asociación al *πάσχειν* no es del todo clara, y cuya naturaleza parece depender no primordialmente de un principio material, sino de algún otro. Como veremos más adelante, este principio es formal y es el alma²⁷.

Respecto de las potencias irracionales, lo propio de estas es que «cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado (ὅταν ὡς δύνатаι τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιαζῶσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν)» (1048a6-7). Es decir, dado el encuentro (se podría incluso hablar de proximidad o un entrar en contacto²⁸), agente y paciente no tienen más remedio que interactuar. Esto es evidente en el caso de lo frío y lo caliente, como también es cierto en el caso de los sentidos. Incluso si estos últimos son distintos de la cosa que se enfría o calienta, en razón del papel que juega el *πάσχειν* en cada caso, los sentidos expuestos a sus sensibles propios no pueden evitar sentir. La vista no puede decidir no ver el color si este viene a su encuentro, ni puede el tacto evitar sentir la presión o la temperatura al entrar en contacto con los αἴσθητα correspondientes. Esta incapacidad para elegir es, en este contexto, lo propio de lo irracional²⁹. Por otro lado, las potencias racionales suponen que luego del encuentro se dé lugar la elección (προαίρεσις) (1048a11). La elección se hace posible en la medida en que estas potencias racionales pueden producir ambos contrarios y no uno solo. Si inmediatamente al encuentro siguiese la actualización de la potencia, entonces se producirían ambos contrarios, lo cual es imposible, por ello la potencia racional implica que al encuentro siga la elección de uno de los dos contrarios y solo entonces la actualización o activación de la potencia. Si la medicina es la potencia para producir la salud y la enfermedad, al entrar el médico en contacto con el enfermo no puede ocurrir una actualización inmediata cuyo resultado sea la producción simultánea de la salud y la enfermedad en el enfermo. Es necesario que el médico decida cuál de los dos contrarios producir en el paciente y luego proceda a actuar. También aquí hay evidentemente un *πάσχειν*, pero este depende de una elección y no de una condición material dada. Lo que el paciente padezca depende de la decisión del médico de producir un contrario o el otro en él.

A pesar del uso confuso del término *πάσχειν* a lo largo del capítulo, la distinción entre potencias racionales e irracionales puede ofrecer algunas herramientas de aclaración, aún parcial. Considerando que el *πάσχειν* está asociado al principio material, podemos identificar ciertas potencias cuya determinación está asociada también a ciertas condiciones materiales específicas. Solo ciertas materias son capaces de doblarse, por ejemplo, incluso si aquello en virtud de lo cual lo doblable es doblable no es la materia, sino su forma: el que sea doblable es algo que se manifiesta siempre materialmente. Lo mismo ocurre con aquello que puede calentar, el principio de su capacidad es «el calor», pero este calor se debe manifestar siempre materialmente para que de hecho la cosa sea capaz de calentar. Este tipo de potencias son las más claramente asociadas al cambio, el cual implica también siempre la

²⁷ Al menos se diferencian las potencias innatas, como los sentidos, de las relativas al *πάσχειν* en general en que las primeras solo se dan en los vivientes, mientras que las segundas se dan en vivientes y no vivientes por igual. Esto indica que el criterio para diferenciar entre unas y otras tendrá que ver con el papel que juega en cada caso el principio formal frente al papel predominante del principio material en aquello asociado al *πάσχειν*.

²⁸ Según LSJ, πλησιάζω, verbo del que proviene la forma πλησιαζῶσι, significa «bring near, draw near, be near, approach».

²⁹ Véase Ética nicomáquea, 1111b5-15: «[E]n efecto, la elección no es común también a los irracionales» (οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων).

participación de un principio material como sustrato del cambio. Existen otros tipos de potencias, sin embargo, que no parecen estar determinadas en su naturaleza por condiciones materiales específicas. La medicina, o cualquier otra τέχνη, no es lo que es en tanto potencia en virtud de ciertas condiciones materiales específicas, es esta independencia relativa frente a lo material lo que permite que las τέχναι sean potencias relativas a ambos contrarios y no a uno solo. La potencia de calentar implica necesaria e inmediatamente la manifestación material del calor, motivo por el cual no podría ser también potencia de enfriar, porque eso llevaría a la manifestación simultánea de contrarios en un mismo sustrato, violando el principio de no contradicción. La potencia de sanar/enfermar que es la medicina no implica la manifestación material inmediata de nada, por ello no hay dificultad en que esté referida a ambos contrarios. Esto no la hace totalmente independiente de las condiciones materiales, evidentemente estas entran a tallar al momento de producir la salud o la enfermedad en el paciente. Sin embargo, sí implica que dichas condiciones entren a tallar solo en un segundo momento que es posterior a una elección y que no determina la naturaleza de la potencia misma, sino las posibilidades de su activación o actualización. El caso de la sensación es complejo y se sitúa aparentemente en una posición intermedia, pues aunque los sentidos están sujetos a condiciones materiales específicas (aquellas que caracterizan a los órganos de la sensación), su activación no implica el desplazamiento de un contrario por otro. Sin embargo, no discutiré detalladamente este asunto por el momento³⁰, restrinjamos el análisis a la oposición racional/irracional.

Consideremos el asunto ahora desde el punto de vista ontológico. La potencialidad irracional equivaldría al modo de ser «poder-ser-x»³¹, en donde lo que sea «x» está determinado por condiciones materiales específicas; mientras tanto, la potencialidad racional correspondería a «poder-ser-x-y-~x», donde «x» y «~x» también están determinados por condiciones materiales. La diferencia está en que «poder-ser-x» está determinado en tanto poder-ser, en tanto potencia, por la «x» y, por ende, por sus determinaciones materiales. No es un poder-ser cualquier cosa, es un poder-ser algo específico y limitado por el principio material a un solo contrario. Por otro lado, «poder-ser-x-y-~x» está determinado por «x» y «~x» al mismo tiempo, es una posibilidad más amplia. La amplitud de esta posibilidad depende del grado de independencia que ese poder-ser tiene de cierta materia determinada. Estamos ante dos grados de distinta intensidad de posibilidad ontológica, un primer grado cuya posibilidad ontológica está limitada por determinaciones materiales concretas y un grado de más alta posibilidad ontológica que no está limitado desde el inicio por tales determinaciones, aunque sí, aparentemente, en su ejecución. El primero es el poder-ser de una sustancia determinado por su principio material, la materia próxima³²; el segundo es el poder-ser de una sustancia determinado por su principio formal, que es el alma en el caso de

³⁰ Véase infra capítulo II, apartado 3, pp. 56 y ss.

³¹ Desde el punto de vista de las capacidades, también implicaría «poder-producir-x». Sin embargo, desde el punto de vista ontológico interesa la naturaleza de la δύναμις como «poder-ser», el «poder-producir» cae también dentro de este modo de ser si lo pensamos como un «poder-ser-productor». Por ello, me refiero para este análisis solo al «poder-ser».

³² Evidentemente, las determinaciones materiales de la sustancia dependen también de la forma (pues es el principio de determinación). Sin embargo, dada ya la sustancia, es posible identificar determinaciones propias de la materia y determinaciones propias de la forma. Si tomamos como ejemplo el caso de un mueble hecho de madera, la característica que tiene de ser quemable le viene de una determinación material, de la madera de la que está hecho, mientras que la función característica, por ejemplo que una silla sea «para sentarse», le viene de la forma. Es esta materia próxima, una materia ya informada y determinada, la que determina ciertas posibilidades pero restringe también otras, la forma silla no está limitada en este sentido material, sus posibilidades de ser son más amplias.

los seres vivos. Normalmente la forma no tiene suficiente independencia de la materia como para que se dé el segundo modo de poder-ser, toda forma es forma de un compuesto hilemórfico que supone una materia ya informada que es a su vez fuente de posibilidad, pero de posibilidades restringidas y limitadas. Es este compuesto además el que cambia y se mueve y que pertenece por ello como objeto de estudio a la Física. Sin embargo, desde el punto de vista del λόγος, la forma puede alcanzar un grado mayor de independencia y esta le permite superar las restricciones de la materia, dando lugar a las potencias racionales (μετὰ λόγου). Esto es algo que solo ocurre en cierto tipo de sustancia compleja y sofisticada, la sustancia viviente racional. Y es esta sustancia precisamente la que da pie a pensar la δύναμις no solo asociada al πάσχειν y al movimiento y a las capacidades que ello implica, sino como poder-ser que se encuentra también a nivel formal y que es fundamento real de los otros sentidos de δύναμις.

Explorados ya los múltiples sentidos de δύναμις, Aristóteles pasa a ocuparse de la ἐνέργεια en los capítulos siguientes del libro IX, IX.6 empieza así:

Puesto que hemos hablado ya acerca de la potencia que se dice tal respecto del movimiento (τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως), apliquemos nuestro análisis al acto (περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν): qué es el acto, y qué características posee. Al analizarlo, nos quedará claro, a un tiempo, lo capaz o posible (τὸ δυνατόν): que no solo denominamos capaz o posible (δυνατόν) a aquello que es, por naturaleza, apto para mover otra cosa, o para ser movido por otra cosa, ya simplemente ya en algún aspecto, sino que también usamos tal denominación en otro sentido (1048a25-30).

Las primeras líneas del capítulo aclaran que toda la discusión anterior ha estado referida a la δύναμις relativa al movimiento. Habíamos observado ya cómo, efectivamente, no se distinguía explícitamente el sentido de δύναμις asociado al movimiento de otros sentidos posibles. Sin embargo, también cabe notar que ya se tendía en dirección a esta diferenciación en varias ocasiones. Desde el libro V se diferenció un primer sentido de δύναμις (A) clara y necesariamente asociado al movimiento, de otros dos sentidos (B y C) que podían también referir al movimiento, pero que no tenían que hacerlo necesariamente. El cumplimiento deliberado de un fin, al que refiere el sentido B, y la resistencia a padecer para mal, a la que refiere C, dan pie a considerar la δύναμις en circunstancias que pueden superar a las del cambio y el movimiento. Luego, ya en el libro IX, se retoman estos tres sentidos presentados en el V y se distingue además entre, por un lado, potencias racionales e irracionales y, por otro, entre potencias innatas y adquiridas (por hábito o por estudio). Estas distinciones también sugieren que la δύναμις pueda estar referida a algo más que solo al movimiento y el cambio. Es este sentido sugerido el que se va a aclarar a la luz de lo que se explique acerca de su contraparte, la ἐνέργεια³³. Se entiende por lo anterior, además, que la ἐνέργεια de la que se habla aquí no es la ἀτελής ἐνέργεια propia del movimiento, sino la que lo supera.

Luego de esta aclaración inicial, Aristóteles dice, como se lo ha propuesto, qué es la ἐνέργεια: «Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia (ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει)» (1048a30-31). Una vez más se muestra la naturaleza relativa de estos conceptos que no pueden explicarse si no es en referencia el uno al otro. El acto, la ἐνέργεια, es que la cosa sea, pero no al modo en que es aquello que es en potencia. Esta frase muestra que ἐνέργεια y δύναμις son modos de ser y, además, que son modos de ser complementarios. No se debe cometer el

³³ Desde el momento en que se sostiene que la δύναμις se aclarará plenamente solo a la luz de lo que se descubra acerca de la ἐνέργεια, se está afirmando la prioridad ontológica de esta última.

error de comprender a la ἐνέργεια como una negación de la δύναμις. Recordemos que la privación de δύναμις no es la ἐνέργεια, sino la impotencia (1046a29-31) y que la δύναμις no es tampoco una carencia o privación (στέρησις), sino más bien una posesión, un bien. Por ello, la relación que se establece aquí entre ἐνέργεια y δύναμις no es una relación de contrariedad ni oposición. Qué tipo de relación es precisamente es algo que aún es necesario aclarar. Esto es justamente lo que empieza a hacer Aristóteles de inmediato con la introducción de una serie de ejemplos, a través de los cuales pretende que se capte, se visualice, «la analogía en su conjunto (τὸ ἀνάλογον συνορᾶν)» (1048a37). Presento a continuación los ejemplos separados en dos columnas para poder visualizar más claramente la analogía (1048a37-1048b4).

ἡ ἐνέργεια	τὸ δυνατόν
el que edifica (τὸ οἰκοδομοῦν)	el que puede edificar (τὸ οἰκοδομικόν)
el que está despierto (τὸ ἐγρηγορός)	el que está dormido (τὸ καθεῦδον)
el que está viendo (τὸ ὁρῶν)	el que tiene vista, pero tiene los ojos cerrados (τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον)
lo ya separado de la materia (τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης)	la materia (τὴν ὕλην)
lo perfecto (τὸ ἀπειρογασμένον)	lo imperfecto (ἀνέργαστον)

Lo primero que hay que notar sobre la analogía es que, mientras que los términos de la columna izquierda se refieren a la ἐνέργεια, los de la columna derecha no se refieren a la δύναμις, sino a lo δυνατόν. Y es que mientras que la δύναμις de la que se había tratado hasta el momento era algo que aparentemente se poseía (una capacidad, un poder, un arte, una resistencia, una disposición, etcétera), la ἐνέργεια no es algo que se posea, es un modo en que la cosa es. Así también la δύναμις en este sentido ontológico deberá entenderse no como algo que se tiene, sino como un modo en que se es o está. En ese sentido podríamos interpretar además el uso del término δυνατόν, en lugar de δύναμις, un adjetivo que califica a la sustancia, en este caso a su modo de ser. En segundo lugar, cabe notar que lo que en la columna derecha es solo posible, en la izquierda es un hecho, está realizado. La columna derecha es un poder-ser, la izquierda un ser. Además, los términos de la columna derecha se definen por los de la columna izquierda. Esto es especialmente visible en los casos del poder-edificar, el poder-ver y el poder-perfeccionarse, que dependen respectivamente de la edificación, la visión y la perfección realizadas en el que edifica, el que ve y lo perfecto. Esto es evidencia de la prioridad de la ἐνέργεια frente a la δύναμις y de la dependencia ontológica de la segunda respecto de la primera.

El tercer asunto a observar es que efectivamente nos hemos distanciado ya del paradigma del movimiento y el cambio. Aun si en los dos primeros pares de ejemplos es posible vislumbrar un movimiento o un cambio en algún sentido, esto ya no es posible en los siguientes pares. El que edifica se mueve al momento de edificar e inicia una serie de movimientos en otros que generan un producto, lo edificado. El que despierta, por su parte, si bien técnicamente no cambia³⁴, al menos se mueve (según el lugar, e incluso se podría discutir si también según la cualidad, es decir, si se altera). El que teniendo vista ve, sin embargo, ni cambia ni se mueve, y parece más complicado aún entender de qué manera «lo

³⁴ Estrictamente hablando solo son cambios (μεταβολή) la generación y la destrucción y nada se genera ni destruye al despertar. Los movimientos, por su parte, son tres: según el lugar (desplazamiento), según la cantidad (incremento/disminución) y según la cualidad (alteración) (véase supra, nota 6).

separado de la materia» sea el resultado de un cambio o de un movimiento de la materia. Por último, si bien en algunos casos lo perfecto puede resultar de un cambio o movimiento en lo imperfecto, es claro que hay muchos casos en que no es así. En este sentido podemos referirnos, por ejemplo, a la virtud como perfeccionamiento o perfección que no es resultado de cambio ni movimiento alguno. La virtud es el cumplimiento de la función o el fin, τέλος, de cada cosa³⁵, en ese sentido es su perfeccionamiento (ἀπεργάζομαι³⁶). Si no tiene lugar un movimiento para llegar de la columna derecha a la izquierda, ¿qué es lo que tiene lugar? ¿Cómo llamar a esta transición de un modo de ser a otro una vez que reconocemos que no es un cambio ni un movimiento?

Puede ayudar a responder esta pregunta la consideración cuidadosa del par de ejemplos más extraño, el de «τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης» y «τὴν ὕλην». Mientras que en todos los otros casos el término de la columna derecha es evidentemente la posibilidad de ser lo que el término de la columna izquierda es realmente, ¿se puede acaso afirmar que la materia es la posibilidad de ser lo que está o es separado de la materia? En primer lugar tendremos que tratar de determinar qué es «τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης». Para ello puede ser útil algo que dice Aristóteles pocas líneas más abajo, que «unas [cosas de la columna izquierda] son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras cosas lo son, a su vez, como la entidad en relación con una cierta materia (τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην)» (1048b9). Se puede afirmar entonces que la οὐσία es realmente aquello que la materia es la posibilidad de ser. Pero por los términos empleados en los pares de analogías, οὐσία parece referir más a la forma (εἶδος), en tanto es «τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης», que al compuesto hilemórfico que no es separado ni separable de la materia³⁷. Si aceptamos que οὐσία se refiere aquí a εἶδος, se sigue que forma y materia son dos modos de ser de lo mismo³⁸, como estar dormido y estar despierto son dos modos de ser del mismo hombre.

Entonces lo que he llamado la transición de un modo de ser a otro no será tal, sino que será más bien un cumplimiento, una plenificación (según Kosman un ejercitar, una actividad) de lo que una cosa es en sí misma. Nótese que lo que es lo que es en sí mismo (aquello que no depende de otro para ser lo que es, sino que es independiente) es precisamente lo que Aristóteles llama οὐσία³⁹. Así que aquello que se plenifica a sí mismo, que ejercita sus propias posibilidades, es la οὐσία. Lo cual implica que la clarificación de la relación entre los términos de una y otra columna (de la relación entre δύναμις y ἐνέργεια, entre ὕλη y εἶδος) es la clarificación de la estructura o esencia de la οὐσία misma. La esencia de la οὐσία será la

³⁵ Véase *Ética nicomáquea*, 1106a15 y ss.

³⁶ Véase LSJ; ἀπεργάζομαι: «finish off, complete, bring to perfection», término usado frecuentemente por Platón y en este sentido por el propio Aristóteles en *Física* 199a16 («ἢ τέχνη ἐπιτελεῖ ἃ ἢ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι»).

³⁷ Al final del libro VII se identifica a la οὐσία primordialmente con la forma (εἶδος), aun cuando se reconozca que en algún sentido la materia y el compuesto también son οὐσία (1041a6 y ss.).

³⁸ Kosman defiende la unidad de forma y materia y la justifica extensamente en su libro a partir de la comprensión de δύναμις como capacidad y de ἐνέργεια como ejercicio de esa capacidad y la asociación respectiva de estos términos con la materia y la forma: «Matter and form are not linked together by possibilities of becoming. They are present together in the being that is nothing other than the active essence —that is, the essential activity— of the one being that both are. It is in this sense that matter is the locus of ability and capacity —dunamis— and form, as the principle of that ability's exercise, is the principle of its active being —its energeia. Form, we might say, is the principle of matter in operation; in instances of substantial being, it is the operation of the being that is substance [...] matter and form are [in a sense] one and the same thing. They are one as body and soul are one: now understood as a locus of ability, now as the principle of that ability's active exercise» (2013, p. 81).

³⁹ *Metafísica* VII.1, 1028a34 y ss.

realización de lo posible. Pero, además, en la medida en que la οὐσία es un cumplimiento de lo posible en ella misma, a menos que ella logre alcanzar tal grado de realización que ya no sea posible en modo alguno, sino absolutamente real o necesaria, siempre podrá seguir realizándose. Solo una sustancia absoluta y necesaria, que no guardase en sí resquicio alguno de posibilidad, podría superar el esquema dual ilustrado por las analogías. Sin embargo, no porque las sustancias no lleguen a plenificarse absolutamente puede afirmarse que no se plenifiquen en absoluto. La plenificación de la sustancia no puede ser entendida en términos del paso de un estado a otro, pues entonces, en tanto no alcanza el estado final (la plenificación absoluta), tendríamos que concluir que no abandona el estado inicial o que si lo hace se pierde en el camino y no hay plenificación alguna. Pero de hecho ocurre todo lo contrario, hay plenificación constante. El único modo en que esto es posible es si la plenificación es entendida como una gradación de modos de ser, cuyos polos extremos serán la posibilidad absoluta y la realidad absoluta⁴⁰. Pero, además, toda sección o porción de esa gradación continua puede ser analizada en términos de extremos relativos, de una posibilidad y una realidad relativas, en términos de δύναμις y ἐνέργεια en sentido ontológico.

Una vez expuesta la ἐνέργεια por medio de la analogía, Aristóteles pasa a diferenciar entre distintos tipos de ἐνέργεια, brindando finalmente una respuesta directa a la pregunta que se postula en la primera sección de este trabajo acerca de la τελής ἐνέργεια. Aquí hace Aristóteles explícita la oposición entre ἀτελής ἐνέργεια como movimiento y τελής ἐνέργεια, oposición que habíamos supuesto a partir de la Física.

Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin (δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος), sino algo relativo al fin (ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος) como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento (μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἢ κίνησις), ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (οὐκ ἔστι ταῦτα προᾶξις ἢ οὐ τελεία γε) (ya que no es el fin). En esta, por el contrario, se da el fin y la acción (ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ προᾶξις). Así, por ejemplo, uno sigue viendo cuando ya ha visto, y piensa cuando ya ha pensado, e entiende cuando ya ha entendido (οἶον ὄρα ἅμα καὶ ἐώρακε, καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν), pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. [...] Pues bien, de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros actos (τούτων δὲ δεῖ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας). Y es que todo movimiento es imperfecto (αὐται δὲ κινήσις, καὶ ἀτελεῖς γε) (1048b18-29).

Este pasaje explica claramente la diferencia entre los dos tipos de ἐνέργεια, entre movimiento y acto. El movimiento persigue un fin que es distinto a sí mismo y, por ello, es imperfecto, incompleto. La ἐνέργεια (propiamente dicha) es el τέλος mismo y por ello no hay un tender hacia (ἔνεκα) otra cosa distinta a sí mismo. El acto es perfecto en cada momento porque desde el primer momento ya ha alcanzado su fin, que es él mismo. El movimiento, por otra parte, es un tender hacia un fin ajeno o exterior durante un tiempo determinado hasta que se lo alcanza, una vez alcanzado el fin acaba el movimiento (o el cambio) y empieza el reposo. El movimiento es ἀτελής y la ἐνέργεια es τελής. Si observamos, además, cuáles son estos actos, encontramos los correspondientes a las llamadas potencias racionales (como pensar φρονεῖν o entender νοεῖν). Esto no es sorprendente,

⁴⁰ Es posible suponer que estos extremos absolutos correspondan a los principios últimos del todo, pues se asemejan a los principios últimos descritos en el libro I de la Física (192a y ss.), así como a los principios últimos de la Metafísica: me refiero a la presunta materia primera y a la forma pura que es el primer motor y el dios del libro XII de la Metafísica. No desarrollaré, sin embargo, esta posibilidad; aunque sí me refiero al dios de Metafísica XII como realidad absoluta en la última sección del capítulo III de la tesis.

pues, como ya se ha señalado, es en estas potencias en donde se manifiesta más claramente la δύναμις en sentido ontológico. Pero, curiosamente, también se menciona a la visión, la cual corresponde, junto con el resto de los sentidos, a las potencias irracionales. Como veremos en el análisis de las facultades del alma en la tercera sección del segundo capítulo de este trabajo, el estatuto de los sentidos es complejo y podría decirse que, en algún sentido, intermedio. En todo caso, ya sea que se trate de potencias racionales o de potencias irracionales, el acto es en tanto tal siempre ya pleno, completo, perfecto. Es esta plenitud, precisamente, la que permite la permanencia o subsistencia de la actividad. Plenitud que, como hemos visto, se relaciona directamente con la naturaleza misma de la οὐσία. Por eso tiene sentido también que Aristóteles mencione como casos de ἐνέργεια el vivir bien (εὖ ζῆν) y la felicidad (εὐδαιμονεῖν) (1048b25-26). Ambos son ἐνέργεια pues son instancias de plenificación del viviente. Cuando el viviente vive, y lo hace bien, perfectamente, alcanzando el τέλος, entonces está en acto. Este alcanzar el propio fin, cumplir con la propia función, es en lo que consiste la felicidad⁴¹.

Considerando la inclusión de la felicidad y la vida buena entre los ejemplos de ἐνέργεια, no ha de pasarse por alto el hecho de que la τελὴς ἐνέργεια esté asociada a los ámbitos práctico y teórico. Cuando Aristóteles distingue entre potencias racionales e irracionales en IX.2, se refiere solo a las ciencias y a las artes como ejemplos de potencias racionales. Como hicimos notar en su momento⁴², esto llama la atención, pero tiene cierto sentido en un contexto en el que no se diferencia clara y explícitamente entre una δύναμις asociada al movimiento y otra en sentido ontológico. Hecha la distinción, es clarísimo que es posible hablar de potencias racionales (en el sentido ontológico de lo potencial) para referirse a las ciencias prácticas y teóricas. Estas potencias racionales, determinadas por el principio formal que es el alma, estarán referidas a dos contrarios cualesquiera, como ocurre con las potencias racionales en general. Pero, además, al realizarse lo que ellas implican como mera posibilidad, ocurrirá lo que ocurre siempre en el caso de la ἐνέργεια: no se consumirán ni desvanecerán en su realización, sino que permanecerán como ἔξεις siempre actualizables.

Sobre las potencias racionales, Aristóteles afirma en IX.7 lo siguiente: «La marca definitoria de lo que se realiza plenamente por la acción del pensamiento a partir de lo que es en potencia (τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος), es la siguiente: si se produce cuando es deseado [por el agente], si no hay impedimento alguno exterior» (1049a5-7). Es decir, algo es en potencia racional cuando está listo para realizarse como resultado de la elección o el deseo del agente, si no hay impedimento externo. En otras palabras, bastará la elección, la προαίρεσις que encontramos en la primera mitad del libro IX, para que se haga real lo que hasta el momento es solo posible.

Una cosa que tiene la δύναμις para quemarse está lista para quemarse, pero no estará realmente quemada ni quemándose mientras no entre en contacto con el agente, el fuego. El quemarse y el quemar, sin embargo, están asociados al πάσχειν, no a la προαίρεσις, lo cual implica que la cosa se quemará como resultado inmediato del contacto con el agente, el fuego. El deseo o la elección no cumplen ninguna función y lo que ocurre es una alteración, un cambio según la cualidad. Lo que puede ser quemado sufre la acción del fuego,

⁴¹ Según la Ética nicomáquea, la felicidad del hombre depende de la función (ἔργον) del mismo y «la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma (ψυχῆς ἐνέργειαν) y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien (ἀποτελείται) según su propia virtud» (1098a12-15). Así, la felicidad será la consecución de esa función, de ese ἔργον, y, por ello mismo, ἐν-έργεια.

⁴² Véase supra, nota 22.

perdiendo su capacidad para quemarse a medida que se quema. Este evento tiene una duración determinada y una vez que acaba, la δύναμις inicial para quemarse ha desaparecido pues la cosa ya está quemada. Por otro lado, una persona que sabe, que posee una ciencia no posee una δύναμις para cambiar de algún modo específico, para alcanzar un cierto fin. La persona que sabe, que posee ἐπιστήμη, es un sabio en potencia. Así, el matemático, por ejemplo, posee un saber en virtud del cual se dice que es matemático, pero no lo ejerce siempre. Se puede decir de él que es «matemático en potencia» porque él está perfectamente listo para ser matemático en acto, basta que decida o desee hacerlo, basta que decida ponerse a hacer matemáticas o a pensar en las matemáticas y ya es un matemático en acto. Y, además, su ser matemático en acto no consume su posibilidad de ser matemático, esta posibilidad se conserva. Esta es una potencia racional y podrá ser activada deliberadamente, siempre y cuando no haya impedimentos externos. Incluso el matemático en potencia tendrá que postergar su propia realización, su entrar en actividad, ante la eventualidad de un incendio, por ejemplo, y la necesidad de huir del mismo.

Es ahora posible volver sobre las clasificaciones previas de δύναμις para aclarar el panorama e identificar, por un lado, un grupo de δύναμις asociado al πάσχειν y al primer sentido ofrecido en el libro V. Esta es la δύναμις relativa al movimiento y a la capacidad. Puede identificarse en ella los subsentidos activo y pasivo (A_1 y A_2) y asociarla a las llamadas potencias irracionales pues no implican una elección. Son potencias determinadas por el principio material y asociadas por ello siempre al cambio y al movimiento, a lo físico. Por otro lado, podemos identificar un grupo de δύναμις asociado más bien al cumplimiento pleno del τέλος, potencias determinadas no por el principio material, sino por el principio formal, por el alma. Estas potencias se asocian más a los sentidos B y C, pues tienen que ver con la consecución buena y deliberada del fin, así como con la resistencia a sufrir daño o males. El vínculo entre B y C se aclara si consideramos nuevamente lo que hemos concluido acerca de la οὐσία. Si la οὐσία es un persistir en sí mismo por la consecución del propio fin, la οὐσία debe tener la δύναμις B (la capacidad de alcanzar deliberadamente el fin propio) así como la C (la capacidad de resistir el daño que implicaría un distanciarse de la consecución del fin propio). Podemos referirnos a estos sentidos de δύναμις como sentidos propios de la δύναμις como modo de ser, como posibilidad; a pesar de que referirnos a esta δύναμις ontológica como capacidad pueda ser equívoco y llevarnos de regreso a confundirla con la δύναμις relativa al cambio y el πάσχειν. Es precisamente en esta zona gris en donde se encuentran la δύναμις como capacidad y la δύναμις como poder-ser en donde se mueve el De anima y su discurso sobre las facultades del alma.

Por último, me interesa, del libro IX, la indicación de la anterioridad del acto respecto de la potencia. Se trata de un asunto del que Aristóteles se ocupa en los capítulos octavo y noveno. Como ya se ha adelantado, el acto será principio de determinación de la potencia, la cual es dependiente en su ser mismo del primero. Por eso sostiene Aristóteles que el acto es anterior a la potencia en cuanto al λόγος y en cuanto a la οὐσία. Sin embargo, en cuanto al tiempo, hay un sentido en que el acto es anterior y hay otro en que lo es la potencia.

El acto es anterior a la potencia según el λόγος porque la definición y el conocimiento de toda potencia depende de la definición y conocimiento del acto correspondiente. Ocurre como en el caso citado de «el que puede ver» y «el que ve». Si no sabemos y definimos primero el acto, la visión, no podemos definir ni conocer el poder-ver. Por otra parte, el acto es anterior en cuanto a la οὐσία porque el acto es el fin y el fin es principio de determinación de la potencia. Esta no es otra cosa que la posibilidad de que ese fin sea, el acto es el ser real de ese fin. En tanto ser real del fin, el acto se identifica también con la forma, principio de

determinación de la materia. Nuevamente se repite el esquema o la relación. La materia es la posibilidad de lo que la forma es el ser real. El ser real determina siempre al ser posible, motivo por el cual este último tiende al primero como hacia su fin. Por último, el acto es anterior a la potencia en cuanto al tiempo solo en la especie según Aristóteles. Tiene que existir primero una ciencia en acto para que pueda luego existir en potencia. Tiene que haber alguien activamente matematizando para que otro pueda aprender matemáticas y adquirir la ciencia como una potencia que luego él mismo podrá actualizar. En el individuo, sin embargo, primero se da la potencia, las matemáticas como ciencia aprendida, como potencia adquirida. En un segundo momento actualiza este mismo individuo esa potencia, matematiza y se dan las matemáticas en acto, aunque respecto de la especie las matemáticas en acto sean anteriores. Lo mismo se aplica en el caso del hombre. Es necesario que exista primero un hombre en acto para que pueda haber un hombre en potencia (un embrión y luego un niño). Es necesario que siempre haya habido hombres en acto que engendrasen hombres en potencia. Desde el punto de vista del individuo, sin embargo, la potencia es temporalmente anterior, primero es embrión y niño, hombre en potencia, y luego, después de un proceso de crecimiento, llega a ser hombre en acto. Esta prioridad temporal de la potencia frente al acto resulta de poca importancia frente a los sentidos en que el acto es anterior a la potencia, especialmente frente al sentido de anterioridad ontológica del acto. Esta anterioridad ontológica es la que nos permite referirnos al acto como fundamento, principio e incluso causa de la potencia.

I.3. Conclusiones

1. La física se ocupa de estudiar las cosas naturales, es decir, todas aquellas entidades separadas móviles que poseen por sí mismas, y no accidentalmente, su propio principio del cambio. En tanto se ocupa de las entidades móviles o cambiantes en sí, la física se ocupará del movimiento y el cambio y sus principios.
2. El movimiento es una *ἀτελής ἐνέργεια* a la que corresponde una *ἀτελής δύναμις*. Esta última es una habilidad autosaboteadora: se aniquila a sí misma al alcanzar su propio fin y su manifestarse plenamente en tanto tal es el movimiento. La actualización de la *ἀτελής δύναμις* es el actuar de un poder que se aniquila a sí mismo, en tanto poder, al actuar.
3. La Física solo se ocupa de la *ἐνέργεια* y la *δύναμις* en relación con el cambio; es necesario que estos conceptos se entiendan más allá del cambio. Esto es tarea de la Metafísica y se desarrolla en los libros de la sustancia como una respuesta al problema de la unidad de la οὐσία.
4. En Metafísica V se presentan tres sentidos de *δύναμις*: (A) principio del cambio en otro o en sí mismo en tanto que otro; (B) capacidad para el perfeccionamiento; (C) resistencia al cambio para mal. Cada sentido puede expresarse activa o pasivamente como potencia para hacer (*ποιεῖν*) o como potencia para padecer (*πάσχειν*).
5. Las potencias de hacer y de padecer son en cierto modo una sola, el hacer del agente es el padecer del paciente, y en cierto modo dos distintas, una está en el agente y la otra en el paciente. Se vincula la pasividad al principio material: la materia no puede ser principio de su propio movimiento.
6. La *δύναμις* es opuesta a la *στέρησις*, la privación es un modo de no-ser algo determinado, mientras que la *δύναμις* es un poder-ser algo determinado. La *δύναμις* como poder-ser supera el ámbito del movimiento, es un modo de ser en general.

7. Se distingue entre potencias irracionales y racionales. Las potencias racionales son todas las artes y ciencias productivas, son potencias activas y son potencias en el sentido (B) del libro V: capacidades para el perfeccionamiento deliberado. Frente a las irracionales, las racionales se extienden a dos contrarios cualesquiera, mientras que aquellas solo a uno. Las potencias irracionales implican necesaria e inmediatamente la manifestación material de uno, y solo uno, de dos contrarios. La potencia racional no implica la manifestación material inmediata de nada, aunque no es necesariamente independiente de tal manifestación, esta solo se da después de una elección y no determina la naturaleza de la potencia misma.
8. Superado el contexto del movimiento, ἐνέργεια es ser (εἶναι) y δύναμις es poder-ser, son términos mutuamente relativos. El ser de la οὐσία es constitutivamente posibilidad y realización de la posibilidad, δύναμις y ἐνέργεια son dos aspectos de una única realidad.
9. La potencia entendida como «poder-ser-x-y-~x» es una posibilidad cuya amplitud depende del grado de independencia que ese poder-ser tiene respecto de cierta materia determinada. Hay dos modos de posibilidad ontológica: (1) el poder-ser de una sustancia determinado por su principio material; (2) el poder-ser de una sustancia determinado por el principio formal.
10. La ἐνέργεια no es algo que se posea, es un modo en que la cosa es, tampoco la δύναμις se posee, es un modo en que se es o está, al modo de una ἕξις siempre actualizable. El poder-ser (δύναμις) se define por el ser (ἐνέργεια): la οὐσία es realmente aquello que la materia es solo la posibilidad de ser, forma y materia son dos modos de ser de lo mismo.
11. La transición de un modo de ser a otro es una plenificación de lo que la cosa es en sí misma. Esta plenificación debe ser gradual y estar referida a la posibilidad absoluta y la realidad absoluta como polos extremos. Toda porción de esa gradación continua puede ser analizada en términos de extremos relativos, de una posibilidad y una realidad relativas, en términos de δύναμις y ἐνέργεια en sentido ontológico.
12. El movimiento persigue un fin que es distinto a sí mismo, por ello, es imperfecto; la ἐνέργεια es su propio τέλος y por eso el acto es perfecto: siempre está alcanzando su fin, que es él mismo. El movimiento es un tender hacia un fin ajeno durante un tiempo determinado, alcanzado el fin acaba el movimiento y empieza el reposo. El movimiento es ἀτελής y la ἐνέργεια es τελής.
13. El acto es anterior a la potencia según la definición; según la οὐσία y según el tiempo en la especie. En el individuo, la potencia es anterior según el tiempo.

Capítulo II. El alma, sus potencias y sus actividades





II.1. El alma como motor inmóvil y principio del conocimiento

Aristóteles da inicio al *De anima*⁴³ insistiendo en la importancia de la investigación en torno al alma, *περὶ τῆς ψυχῆς*, con la siguiente afirmación:

Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma (402a1-4).

Hecha esta observación se enuncia el objetivo del tratado: «Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad [las del alma] (*ἐπιζητοῦμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γινῶναι τὴν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν*) así como cuantas propiedades la acompañan» (402a7-8). Luego pasa Aristóteles a discutir cuál es el método que corresponde a esta investigación y las dificultades que la acompañan. El primer objetivo del tratado es, entonces, definir el alma. El libro I está dedicado por completo a la revisión de las teorías y definiciones que ofrecieron filósofos previos. Recién en los primeros capítulos del libro II encontramos propiamente la definición aristotélica del alma.

Antes de empezar a revisar las múltiples teorías en torno al alma, Aristóteles resume los asuntos que debe tener presente la investigación. En primer lugar, es necesario establecer si el alma es una *οὐσία*, una realidad independiente, o si más bien es algo que inhiere a una *οὐσία*, como una cualidad o una cantidad (402a23-25). Además es necesario determinar si es una *δύναμις* o una *ἐντελέχεια*. También es necesario investigar si es divisible o indivisible y si hay, en cuanto a la definición, una o muchas almas y, si son muchas, si se distinguen por géneros o por especies; así como el problema de si en cada individuo encontramos muchas almas o una sola alma con muchas partes. Luego, respecto de los actos, o actividades, específicos del alma surge el problema metodológico en torno a qué se debe investigar primero: las partes del alma o sus actos, el intelecto o el inteligir, por ejemplo. En caso se de prioridad a los actos, surge entonces el problema de si antes de estudiarlos a estos debemos ocuparnos de sus objetos (lo inteligible). Además, aparece la pregunta acerca de cómo comprender las afecciones del alma, si son también del cuerpo, y la relación entre alma y cuerpo. Es necesario empezar por lo más cognoscible para nosotros para poder ir acercándonos a lo que es más cognoscible en sí, empezar por las propiedades del alma para llegar a conocer su naturaleza.

Las reflexiones metodológicas ocupan todo el primer capítulo del libro primero del *De anima* (402a-403b20) y culminan con una discusión en torno a cuál es la disciplina que tendría que ocuparse de estos asuntos. En la medida en que el alma es principio del movimiento y está vinculada al cuerpo, su estudio es parte de la física. Sin embargo, en la medida en que el alma es una entidad inmóvil e inmaterial, está más allá de los límites de la física. Lo cual implica que los estudios psicológicos tengan un estatuto intermedio entre la física y la metafísica: no pueden desvincularse de la materia sin correr el riesgo de volverse discursos vacíos, ni pueden ser plenamente incluidos en el ámbito de los cuerpos sujetos al movimiento y el cambio. Planteadas todas estas aporías se inicia la revisión histórica del problema, la cual incluye la discusión de la mayor parte de las aporías presentadas. El punto de partida lo brinda la tradición. Es necesario empezar examinando las dos propiedades que

⁴³ Para la traducción del texto griego del *De anima* al español sigo en líneas generales la traducción de Tomás Calvo Martínez (*Acerca del alma*, 2011), con ciertas modificaciones ocasionales que he considerado convenientes a partir de la consideración del texto griego y de otras traducciones a otros idiomas consignadas en la bibliografía, en particular la de Horst Seidl; para el texto griego sigo la edición crítica de Biehl y Apelt (*Über die Seele*, 1995).

se han identificado como especialmente correspondientes al alma: «Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores» (403b25-28).

En primer lugar, Aristóteles repasa las posiciones que han considerado al alma como motor. Las dos alternativas principales que presentan quienes asumen esta posición son (1) que el alma sea aquello que mueve a los animales, motor⁴⁴; y (2) que el alma sea motor que se mueve a sí mismo, a diferencia del resto de cosas que están en movimiento en la medida en que son movidas por otro⁴⁵. Estas propuestas podrían implicar concepciones tanto materialistas del alma, como la de Demócrito, así como inmateriales, como la de Platón; e incluso concepciones, como la de Anaxágoras, en las que no se aclara si el alma es material o no. Luego pasa el filósofo a considerar las posiciones de quienes «se han fijado, sin embargo, en que [el alma] conoce y percibe los entes» y que «identifican el alma con los principios: si ponen muchos, con todos ellos, y si ponen uno solo, con este» (404b8-11). Las posiciones revisadas para este asunto son platónicas o de inspiración platónica y remiten al Timeo. Por un lado se señala que según el Timeo lo semejante conoce lo semejante y que el alma se construye a partir de los elementos. Entendido el relato literalmente, como lo hace Aristóteles, esto implica una concepción materialista del alma y del conocimiento mismo. Aunque Aristóteles rechaza esta concepción materialista, eso no implica necesariamente un rechazo absoluto de los principios citados: que lo semejante conozca lo semejante, y que el alma se constituya de los mismos elementos que sus objetos de conocimiento.

Los hay también quienes han considerado ambas propiedades (movimiento y percepción o conocimiento) como igualmente importantes. «Y puesto que el alma les parecía ser a la vez principio de movimiento y principio de conocimiento, algunos llevaron a cabo una síntesis de ambos aspectos, afirmando que el alma es número que se mueve a sí mismo» (406b27-30)⁴⁶. De cualquier forma, quienes identifican el alma con los principios no coinciden respecto del número de principios ni la naturaleza de los mismos. Esto implica que incluso si se llega a un acuerdo en torno a la necesidad de identificar el alma con el principio o los principios de la totalidad, ello no implica un acuerdo en torno a la naturaleza misma del alma, asunto que propiamente interesa al tratado. Por ello se concentra Aristóteles en lo siguiente: «En resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad⁴⁷. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios» (405b11-12).

Hecha una primera revisión de las distintas propuestas, Aristóteles da inicio a la refutación. Esta empieza ocupándose de la caracterización del alma como motor.

⁴⁴ Este sería el caso, por ejemplo, de Demócrito, para quien el alma tendría que haber sido alguna especie de fuego que se identifica con los átomos esféricos y que debido a su figura podría atravesarlo todo y de este modo moverlo (404a y ss.). Se trata de una visión claramente materialista del alma. También sería el caso de Anaxágoras, para quien el *voûç* puso en marcha al universo, aparentemente no en tanto facultad relativa al conocimiento, sino como mera causa eficiente del movimiento (404a25 y ss.).

⁴⁵ Esta sería la propuesta platónica, siguiendo lo propuesto en el Fedro (De anima 404a21-25; Fedro 245e-246a).

⁴⁶ Aristóteles estaría refiriéndose a la definición del alma que ofrece Jenócrates (véase Dillon, 1997, pp. 29-30).

⁴⁷ Aristóteles considera que incluso las concepciones más materialistas han defendido cierta incorporeidad, en la medida en que se ha recurrido siempre a formas *sui generis* de materia para el caso del alma, como los átomos esféricos en el caso de Demócrito (404a y ss.), el aire para Diógenes (405a21-22), lo que siempre fluye y es más incorpóreo para Heráclito (405a26-27).

Analicemos, en primer lugar, lo relativo al movimiento ya que, a buen seguro, no solo es falso que la entidad del alma sea tal cual afirman quienes dicen que es aquello que se mueve a sí mismo —o bien aquello que tiene la capacidad de moverse a sí mismo—, sino que además es imposible que el movimiento se dé en el alma (405b31-406a2).

El argumento es aproximadamente el siguiente: existen cuatro tipos de movimiento⁴⁸ y los cuatro se dan en un lugar. Si el alma se mueve tendrá alguno o más de estos movimientos. Además, es posible que se mueva por accidente o que el movimiento le corresponda por naturaleza. Si se mueve a sí misma, el movimiento le corresponderá por naturaleza; si se mueve por accidente, se moverá por encontrarse dentro de algo que se mueve. Todo ello implica que si el alma se mueve (por accidente o por naturaleza) tendrá que estar en un lugar. Pero, además, si el alma se mueve por naturaleza, podrá moverse de acuerdo con su naturaleza o en contra de su naturaleza, es decir, violentamente. Resulta difícil, para Aristóteles, imaginar en qué consistiría el movimiento violento del alma (406a26-27). Por otro lado, si el alma produce movimientos con los que mueve al cuerpo, tendría que ser cierto también que el alma esté sometida a los movimientos del cuerpo. El cuerpo se traslada, lo cual implicaría que el alma también se traslada, pero de ser este el caso el alma podría entrar y salir del cuerpo a voluntad, lo cual no tiene sentido porque implicaría que el alma pueda volver al cuerpo después de abandonarlo, es decir, que los vivientes podrían resucitar. No parece tener sentido afirmar que el alma esté situada en un lugar ni sometida al movimiento (véanse 406b y ss.).

Examinemos las consecuencias metodológicas que este argumento tiene para la definición del alma como motor. El movimiento no pertenece al alma ni por naturaleza ni por accidente, pero esto no implica, sin embargo, que el alma no pueda ser la causa del movimiento del cuerpo. Como indicamos antes, el estudio del alma no se ocupará del estudio del movimiento, pero tampoco podrá ser independiente de toda consideración del movimiento, en la medida en que el alma sea causa del movimiento. Buscamos entonces comprender la causa de los movimientos del cuerpo, más no a los movimientos mismos, aunque sí a los actos anímicos específicos que causan los movimientos específicos, así como las potencias que les corresponden. En este sentido, insinúa Aristóteles cómo mueve el alma al cuerpo (si no es con su propio movimiento): «No parece que el alma mueva al animal en absoluto de este modo, sino a través de cierta elección e intelección» (ἀλλὰ διὰ προαιρέσεως τινος καὶ νοήσεως) (406b24-25).

Respecto del alma como principio de conocimiento, buena parte de la crítica está dirigida al *Timeo* y su presentación del alma. No entraremos en detalles sobre este punto. Baste con señalar que Aristóteles critica la concepción platónica del intelecto como magnitud y de la intelección como un entrar en contacto con lo inteligido, pues implicarían una concepción fiscalista del intelecto (en caso se entienda el relato del *Timeo* literalmente, como lo hace Aristóteles). Además critica que no se justifique por qué sería mejor para el alma estar en movimiento que no estarlo. Todas estas críticas están claramente dirigidas a negar que el alma se mueva a sí misma y postular más bien que se trata de un motor inmóvil. En este sentido critica la descripción de la intelección como un movimiento circular y señala que «la intelección (ἡ νόησις) se asemeja a la acción de detenerse (ἡρεμήσει) y al reposo (ἐπιστάσει) más que al movimiento (κινήσει)» (407a32-33). Además de los problemas que implica esta concepción de la intelección y del alma en general como aquello que se mueve a sí mismo, le

⁴⁸ Se refiere a los tres tipos de movimiento: el desplazamiento, el incremento/disminución y la alteración cualitativa; y a los dos tipos de cambio: generación y corrupción (véase supra nota 6). En este pasaje no se menciona la generación, pero de algún modo está incluida en la corrupción, así como en el crecimiento.

preocupa a Aristóteles el modo en que se ha planteado la relación entre el alma y el cuerpo. Tanto la postura expuesta en el *Timeo* como otras

Adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece (τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει), uno mueve y otro es movido (τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ) cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible —conforme a los mitos pitagóricos— que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares (δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν). En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo (407b15-26).

De esta manera pone Aristóteles de manifiesto la necesidad de ocuparse también del cuerpo, en tanto instrumento del alma, si se la quiere comprender adecuadamente. Esta necesidad nos conduce nuevamente al problema metodológico de cómo ocuparse de una entidad cuya naturaleza misma la coloca en un ámbito intermedio: ¿cómo ocuparnos de lo que, si bien no es físico (no es material ni está en movimiento), está intrínsecamente vinculado a un cuerpo físico? Corresponde a la física ocuparse del movimiento y sus principios, motivo por el cual cabría que sea la física la que se ocupe del estudio del alma. Pero esto implicará un estudio del alma solo en tanto motor. Sin embargo, como ya se ha señalado, el alma no solo es motor, principio del movimiento, también es principio de la sensación y el conocimiento. Si la sensación y el conocimiento son movimientos, entonces la aproximación física será suficiente. Sin embargo, si hay actividades del alma tales que no sean movimientos, como se ha sugerido que sea el caso de la intelección, la aproximación física resultará insuficiente y parcial y será necesaria además una aproximación metafísica que permita comprender la δύναμις y la ἐνέργεια más allá del ámbito del movimiento y que complemente a la también necesaria aproximación física.

A pesar de que parece que el alma es motor y no lo movido, «solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre; ahora bien, todas estas cosas parecen ser movimientos, luego cabría concluir que el alma se mueve» (408b1-4). Es decir, la consideración del alma como principio de conocimiento nos lleva de vuelta a la posibilidad de que el alma sea aquello que se mueve a sí mismo. Si las afecciones del alma son movimientos o alteraciones del alma, entonces el alma se mueve a sí misma; si no, el alma será motor inmóvil. La respuesta que ofrece el filósofo en este momento apela principalmente al reconocimiento de que el individuo es el compuesto y no el alma y que es este el que se mueve o altera: «Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella» (408b13-16). El alma será causa eficiente y causa final del movimiento y las alteraciones del compuesto alma-cuerpo, del viviente. El alma es la forma del compuesto y el cuerpo la materia, pero quien se mueve, vive, percibe y eventualmente conoce es el viviente. Parecería entonces que todas las afecciones del alma son, en realidad, afecciones del hombre en virtud del alma, el alma no tiene afecciones propiamente:

El intelecto, por su parte, parece generarse como una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que

si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra, sino en que sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación se apagan al corromperse algo otro interno [al hombre], pero él mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas [del intelecto], sino del que lo posee en tanto que lo posee. Por eso al corromperse este ni recuerda ni ama: pues no era de aquel, sino de lo común, que se destruye. Mientras que el intelecto seguramente es algo más divino e impassible (408b18-29)⁴⁹.

Aunque el pasaje se enfoca en el caso de las afecciones asociadas al alma intelectual, la alusión a la visión permite suponer que las conclusiones se aplican al alma en general. No es el alma del anciano la que ha perdido la vista, es el hombre anciano, cuyo cuerpo se ha ido deteriorando, pues está sometido al cambio, quien va perdiendo la vista. El alma no se ve afectada por el deterioro del compuesto. En general parece sencillo afirmar que el deterioro lo padece siempre el cuerpo, los órganos, mientras que el alma permanece impassible. El compuesto paulatinamente va perdiendo capacidades, afecciones o movimientos, en la medida en que la materia (el cuerpo) se corrompe y no la forma (el alma). La atención especial prestada al intelecto parece tener que ver con el hecho de que no haya un órgano al cual atribuir el deterioro, por lo que en este caso puede parecer que el deterioro es anímico, posibilidad que Aristóteles niega rotundamente, insistiendo en la impassibilidad del alma y especialmente del intelecto. Lo cual lleva a que, para comprender las distintas afecciones de los vivientes, será necesario comprenderlos como compuestos de alma y cuerpo y estudiar la relación existente entre alma y cuerpo.

Una manera de explicar la relación entre alma y cuerpo es postular que el alma sea armonía de un cuerpo. Lo cual implica que el alma surge de la combinación y mezcla de contrarios que se da en el cuerpo, otorgando, de este modo, un rol más importante al cuerpo que el que le otorgaron los «mitos pitagóricos». Entender el alma como armonía del cuerpo implica que ella no pueda simplemente colocarse en cualquier cuerpo, sino que tenga una relación estructural con el cuerpo. Tomemos los ejemplos de la medicina y la lira, donde la armonía serían la salud y la melodía respectivamente. A partir de la interacción de elementos materiales contrarios en el cuerpo y en la lira, surgen la salud y la melodía. Las cuales son propias de los cuerpos en los que respectivamente han sido generadas: es este cuerpo particular enfermo el que se sana y la salud generada en él es suya, y es esta lira la que produce una cierta melodía que es también suya. La salud será una cierta organización estructural de los elementos del cuerpo, mientras que la melodía una cierta proporción en

⁴⁹ «ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθειροῦσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γῆρα ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ἴσως ὅσπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει· εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέπει ἂν ὅσπερ καὶ ὁ νέος. ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχὴν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἐστὶν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινου, ὃ ἀπόλλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν». La negación de que el alma tenga afecciones y la aclaración de que el intelecto es impassible implica que el alma en su totalidad sea impassible: el anciano con un ojo nuevo podría ver como un joven. Sin embargo, el argumento no queda plenamente desarrollado aún, pues no queda claro cuál es el rol que juegan alma y cuerpo en la producción de estas afecciones. Asimismo, es necesario aclarar si las afecciones del compuesto son formas de movimiento o no. El pasaje anteriormente citado (408b1-4) sugiere que son movimientos, por otra parte, la crítica al Timeo pone en duda que la intelección sea un movimiento. Lo cual lleva a una aparente distinción entre el νοῦς y ciertas afecciones racionales del compuesto, como τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν. Encontramos la solución de estos problemas a partir de De anima II.5 (véase infra el apartado 3 de este capítulo, pp. 56 y ss.). En todo caso, lo importante aquí es que no se admite que el alma sea la que se corrompe, padece o cambia.

una mezcla de sonidos. A pesar de que de este modo quedaría explicada la relación entre el alma y el cuerpo, se estaría invirtiendo el orden de cosas. El alma es la causa de los movimientos del cuerpo y no su resultado. De ser el resultado, sería necesaria otra causa que explique los movimientos del cuerpo y sus partes. En los modelos discutidos hay un médico, que cura al cuerpo enfermo, y un músico, que toca la lira, ellos cumplen el rol de la causa eficiente de la armonía. Si el alma fuese armonía, ¿cuál sería su causa eficiente? Por el contrario, el alma es la causa de los movimientos del cuerpo y de la interacción de sus partes. No es posible comprender la armonía como causa del movimiento, porque es resultado del movimiento, y es necesario que el alma sea causa del movimiento. Por ende, la comprensión del alma como armonía (sea esta una cierta estructura organizacional o una mezcla proporcionada) queda descartada (véase 407b30-408a30).

A pesar de que se ha negado ya de muchas formas que el alma esté en movimiento, que se mueva a sí misma y que sea el resultado de un movimiento, Aristóteles acepta que ella se mueve a sí misma accidentalmente. En la medida en que el alma está en un cuerpo y el alma es causa del movimiento de dicho cuerpo, cuando el cuerpo en cuestión se traslada y con ello «se traslada» el alma, es posible afirmar que el alma se ha trasladado a sí misma accidentalmente⁵⁰. Pero este es el único sentido en que es posible, para Aristóteles, hablar de un movimiento del alma (un desplazamiento accidental). Con la refutación de la propuesta de la armonía, sigue sin resolverse el problema de cómo se relacionan alma y cuerpo. Se ha aceptado que el alma es alma de un cuerpo, e incluso esta aceptación del desplazamiento accidental del alma implica aceptar que en algún sentido el alma está en el cuerpo, pero no se explica aún de qué modo. La definición del alma en los primeros capítulos del libro segundo intenta resolver este problema.

Por otro lado, sigue siendo un problema por aclarar cómo es el alma principio del conocimiento. Desde que se plantearon las características consideradas tradicionalmente como las principales del alma, se indicaron dos principios sobre la base de los cuales el alma sería principio del conocimiento: (1) que lo semejante conozca lo semejante, y (2) que el alma se constituya de los mismos elementos que sus objetos de conocimiento. El alma es constituida a partir de los mismos elementos para poder explicar la posibilidad del conocimiento del todo, suponiendo que lo semejante conoce lo semejante.

En el pensamiento presocrático, principalmente en el caso de Empédocles, se supone que los elementos en cuestión son los elementos naturales materiales (ya sea uno de ellos, o más e incluso todos). Esto conduce a concepciones materialistas del conocimiento que resultan inaceptables para Aristóteles. Hay tres modos en que sería posible que los elementos del alma y de sus objetos de conocimiento sean los mismos: (i) no bastaría que estén los elementos del todo en el alma, sino que también tendrían que estar sus mezclas y en las proporciones en las que constituyen cada una de las cosas a ser conocidas (la piedra, el hueso y el hombre tendrían que estar también en el alma). Esto conduce a una refutación por reducción al absurdo, pues esto lleva al absurdo de la reproducción innecesaria de la totalidad del mundo físico al interior del alma; (ii) otra alternativa es que el alma esté constituida solo a partir de ciertos elementos básicos, pero de ser este el caso no se podría explicar cómo conoce lo que no es idéntico a estos elementos, con lo cual caemos en el

⁵⁰ Véase 408a30-34. El alma se mueve accidentalmente debido a su relación con el cuerpo. El alma no tiene propiamente una ubicación, un lugar, pero sí está vinculada a un ente físico que se mueve, el cuerpo. Por ello, cuando el cuerpo animado se mueve, puede decirse que el alma también se mueve e incluso que se mueve a sí misma (en la medida en que ella haya sido la causa del movimiento del cuerpo). Pero este movimiento no se debe a la naturaleza misma del alma, se debe a la naturaleza del cuerpo y a la relación entre alma y cuerpo.

problema de que el alma solo pueda conocer los elementos básicos y no a ninguna de las cosas compuestas de ellos; (iii) otra posibilidad es que el alma esté mezclada con la totalidad de lo que es, pero si este fuese el caso no habría cómo explicar por qué algunas entidades son animadas y otras no, ni cómo diferenciar entre los distintos tipos de almas o seres animados. Por reducción al absurdo, el conocimiento no puede ser un proceso de naturaleza material que implique el contacto e identificación de elementos físicos. Pero, además, incluso si se aceptase que el alma es un compuesto de elementos materiales de algún tipo, sería necesario un principio unificador que los mantenga unidos. Este principio tendría que ser de un rango ontológicamente superior, pero no es posible que haya algo de rango mayor que el alma y menos aún algo de rango mayor que el intelecto; por lo tanto, el alma y el intelecto no pueden ser comprendidos como una composición física, pues requerirían de otra entidad superior que los unifique.

Estas objeciones se aplican, para Aristóteles, también al *Timeo*, pues se entiende al alma como materialmente constituida por los mismos elementos que las cosas. Pero del *Timeo* se derivan además otras definiciones del alma, como que sea número que se mueve a sí mismo⁵¹, que parten de estos mismos dos principios y que no necesariamente son materialistas. Esto no evita aplicar las mismas objeciones, siempre y cuando lo que se espere sea una identificación plena entre el o los elementos que constituyen al alma y a los objetos del conocimiento. Se siguen aún o (i) una duplicación innecesaria del mundo (inmaterial en este caso); o (ii) que el conocimiento no sea de todo sino solo de los elementos inmateriales básicos constitutivos; o (iii) que no pueda explicarse por qué algunos seres son inteligentes y otros no. Así, concluye Aristóteles que «se desprende con evidencia que ni el conocer le corresponde al alma por estar constituida a partir de los elementos» (411a24-25).

Esto no constituye, sin embargo, una refutación de que lo semejante conozca lo semejante. En primer lugar, lo que se está refutando es que el alma deba estar constituida de los mismos elementos de que están constituidos sus objetos de conocimiento, o de los elementos entendidos como los elementos naturales. En la medida en que este principio de identidad entre el alma y sus objetos se sigue del otro principio, «lo semejante conoce lo semejante», se estaría refutando indirectamente este último. Cabe, sin embargo, preguntarse si esto se sigue así necesariamente. Si lo semejante conoce lo semejante, el alma y sus objetos deberán ser semejantes, no idénticos. Lo cual quiere decir que su constitución o sus elementos constitutivos podrían ser afines, semejantes e incluso comunes, sin que tengan que ser idénticos. No es legítimo que del principio «lo semejante conoce lo semejante» se derive que «los elementos constitutivos del alma y de sus objetos de conocimiento sean los mismos», solo es necesario que sean semejantes. La refutación aristotélica ataca el que se haya pretendido que el alma y los objetos de conocimiento estén hechos de lo mismo, y es esta pretensión la que conduce a absurdos. Esto no impide, sin embargo, que pueda aún respetarse el principio de que (1) «lo semejante conoce lo semejante» e incluso de que (2) «el alma y los objetos de conocimiento están constituidos de elementos semejantes». Lo que interesará a Aristóteles desarrollar es esta semejanza, la cual no será numérica ni material y estará asociada a la δύναμις y la ἐνέργεια como modos de ser.

⁵¹ Aristóteles estaría refiriéndose a la definición del alma que ofrece Jenócrates (véase Dillon, 1997, pp. 29-30). Lo importante es que sigue refutándose que el alma esté en movimiento, pero además la tendencia «pitagórico-platónica» de asociar el alma al número (I.4, 407b27-409a30). La explicación aristotélica de la naturaleza del alma se aleja de la metafísica «pitagórica» de ciertos representantes de la Academia Antigua y se coloca al centro de la metafísica aristotélica recurriendo a los conceptos de οὐσία, εἶδος, ὕλη, ἐνέργεια y δύναμις que desarrolla en la *Metafísica*.

Refutadas las distintas concepciones históricas del alma, el libro I termina con una serie de preguntas en torno a la posible divisibilidad del alma y sus funciones. La pregunta es si el alma es una y simple o una y compleja y, de ser esto último, cómo comprender sus partes. Asimismo, si ella unifica al cuerpo, es necesario preguntarse si son sus respectivas partes las que unifican o si es ella en su totalidad. Por último, es necesario preguntarse qué función cumpliría cada parte del alma con relación al cuerpo y qué función cumpliría el intelecto y si ha de ser el principio unificador. De alguna manera estas reflexiones constituyen un adelanto de los temas que se tratan en los libros siguientes. El libro II se ocupa, a partir de la definición del alma, de los distintos tipos de almas en general y de la nutritiva y sensitiva en particular, mientras que el III estudia principalmente la racional, a pesar de que incluye el estudio de potencias que esta comparte con la sensitiva, como la fantasía y el movimiento local.

II.2. La definición del alma: ἡ ἐντελέχεια οὐ δύναμις?

El libro II empieza afirmando que es necesario dejar atrás las opiniones de los predecesores sobre el alma para pasar a determinar qué sea el alma e intentar definirla (διορίσαι τί ἐστὶ ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς) (412a5-6). De inmediato se inicia el argumento que conducirá a la definición aristotélica del alma como «la entelequia primera de un cuerpo natural orgánico» (412b5-6). Dicho argumento comienza con la presentación de tres sentidos en que se puede entender el término οὐσία⁵²: como materia, como forma y como el compuesto de ambas (412a6-9). De inmediato se vincula esta clasificación de la οὐσία al acto y la potencia, pues aclara el filósofo que «la materia es potencia, mientras que la forma entelequia» (ἐστὶ δ' ἢ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια) (412a9-10)⁵³. Esta vinculación resulta fundamental para la interpretación propuesta en el presente trabajo, pues es una aclaración explícita, por parte de Aristóteles, de la ontología en uso para determinar y definir al alma en términos del acto y la potencia. Se muestra así que, desde el inicio, la determinación de qué es el alma (de la entidad o οὐσία del alma) presupone a la teoría del acto y la potencia⁵⁴.

En segundo lugar, este pasaje es de una importancia fundamental por la aclaración que introduce de inmediato: «Esta [la entelequia] puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia (ἐπιστήμη) o como el teorizar (τὸ θεωρεῖν)» (412a10-11)⁵⁵. Así, el aspecto

⁵² Véase también *Metafísica* 1029a1-5.

⁵³ Véase *supra*, p. 11 sobre la relación entre ἐντελέχεια y ἐνέργεια.

⁵⁴ Aristóteles recurre nuevamente al acto y la potencia para explicar qué es el alma y cómo opera en II.2, 413a11-414a28.

⁵⁵ Calvo Martínez (2011) traduce τὸ θεωρεῖν como «el acto de teorizar», buscando enfatizar el carácter activo que expresa el infinitivo sustantivado τὸ θεωρεῖν, frente al sustantivo ἐπιστήμη. En un sentido similar, Ross (1961) traduce la comparación como «the possession of knowledge» frente a «the exercise of it [knowledge]». La traducción de Ross implica ya una interpretación del texto que marca una clara diferencia entre la posesión y el ejercicio del conocimiento, la primera parece sugerir un estado pasivo o inactivo, mientras que el ejercicio implicaría ya una cierta actividad. Hicks (1990) asume esta misma interpretación en su traducción. Hamlyn (1998), por su parte, traduce los términos como «knowledge» y «contemplation». La palabra «contemplation» alude, sin duda, a la carga semántica de θεωρεῖν, aunque diluye el énfasis en la actividad o ejercicio. Sin embargo, Hamlyn aclara, en sus notas a la traducción (p. 82), que Aristóteles está estableciendo un paralelo nuevamente entre el conocimiento y su ejercicio y asimila este paralelo a la relación entre ἔξις, como capacidad o disposición, y ἐνέργεια, como actualización o ejercicio de dicha capacidad. Seidl (1995) opta más bien por los términos «Wissenschaft» y «Betrachten» respectivamente. Hemos optado por seguir a Seidl y remplazar «el acto de teorizar» por la sustantivación del infinitivo, «el teorizar». Aunque coincidimos con los intérpretes anglosajones en que el paralelo entre ἐπιστήμη y θεωρεῖν tiene que ver con la distinción entre dos estados en distinto grado de actualización o actividad, consideramos que la oposición entre una mera posesión y el ejercicio de aquello que se posee es demasiado extrema y esconde el hecho de que en la ἔξις hay ejercicio.

activo asociado a la forma no es presentado como acto (ἐνέργεια ο ἔντελέχεια) sin mayores precisiones, sino que se precisa que la forma, en tanto entelequia, puede ser o darse de dos modos distintos: como la ἐπιστήμη y como el θεωρεῖν. La dificultad está en aclarar qué es lo propio de cada uno de estos modos o cuál es la diferencia entre ambos. Hasta este punto del tratado no ha ofrecido Aristóteles herramientas suficientes para dilucidar tal diferencia, ni parece necesario, aún, resolverla. No es necesario para la primera etapa de esta clasificación del alma ahondar en dicha diferencia, pues por el momento Aristóteles solo intenta determinar qué tipo de sustancia es el alma, si es οὐσία al modo de la materia, al modo del compuesto, o al modo de la forma. Solo en caso el alma resulte ser οὐσία al modo de la forma, será relevante la distinción entre los dos modos en que esto es posible. Por ello dejaremos momentáneamente la distinción de lado para concentrarnos en el tipo de οὐσία que es el alma.

En vistas a determinar qué tipo de οὐσία es el alma, Aristóteles afirma que, ante todo, son sustancias los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales, pues son principios de todos los otros. De entre los cuerpos naturales los hay además los que tienen vida y los que no (τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δ' οὐκ ἔχει) (412a14). Lo cual implica que dentro del «género» de los cuerpos naturales, podemos establecer una gran división entre los que participan de la vida y aquellos que no. Los primeros, considerando que son entidades, serán entidades al modo del compuesto, pues en todos ellos podemos identificar un sujeto (el cuerpo) que recibe una cierta cualidad o forma que lo determina como aquello que él propiamente es. El cuerpo natural viviente es entonces un compuesto de cuerpo y alguna otra cosa que funge de principio de vida, algo que debe cumplir el rol de la forma. En este esquema, en el que tenemos el cuerpo (el cuerpo viviente) y el principio de vida (que lo hace viviente), intenta ubicar Aristóteles al alma. Aparentemente se asume que aquel principio de vida es precisamente el alma. Lo cual lleva a afirmar que no es posible que el alma sea el cuerpo, pues el cuerpo es el sujeto del que se predica que es viviente, que tiene vida o que tiene alma, lo cual implica que no pueda ser aquello que se predica. No tendría sentido diferenciar a unos cuerpos de otros según el criterio de la vida si este fuese equivalente a la posesión de un cuerpo. Tendríamos, por un lado, cuerpos que poseen un cierto cuerpo (el alma) y cuerpos que no poseen ese cierto cuerpo. Pero el criterio de diferenciación no puede ser del mismo género que aquello que se busca diferenciar. Aquello que sirve para diferenciar a un tipo de cuerpo de otro, a saber a los cuerpos vivientes de los no vivientes, tiene que ser algo de otro género que el cuerpo mismo. Así, si el alma no puede ser el cuerpo, ni el compuesto, el alma tendrá que ser la forma en la ecuación. Lo cual conduce a la primera formulación de la definición del alma: «El alma es necesariamente entidad como forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida» (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος) (412a19-21).

Es importante notar que el alma no es la forma de un cuerpo natural cualquiera, sino de un σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, un cuerpo natural en potencia viviente o potencialmente viviente. De algún modo, esta precisión final de la definición sabotea el argumento anteriormente presentado, según el cual el principio de diferenciación entre dos tipos de cuerpos (los vivientes y no vivientes) debía provenir, por decirlo de algún modo, de fuera. Se requería de un criterio externo que permita diferenciar a unos cuerpos de otros al mezclarse con los primeros y no con los segundos; o, en otros términos, de entre el conjunto de los cuerpos naturales, algunos participarían del principio de vida, y eso los haría vivientes, y otros no. Dicho principio de vida sería el alma. Esta definición, sin embargo, sugiere que, incluso antes de participar del principio de vida, ya es posible distinguir cuerpos naturales

que son potencialmente vivientes y cuerpos naturales que no lo son. La presencia o ausencia del alma es solo un aspecto de la diferenciación, el más importante quizás, pero los cuerpos naturales en sí mismos, en tanto sujetos o materia, ya son (o no) vivientes en potencia. Cabe entonces preguntarse en virtud de qué principio son algunos cuerpos naturales vivientes en potencia mientras que otros no. Para poder responder a esta pregunta es necesario recurrir a la teoría del acto y la potencia (recurso al que invita la mención de la potencialidad en la definición), en un modo semejante a aquel en el que se recurre a ella en el libro IX de la *Metafísica* para solucionar el problema de la unidad de la entidad (véase supra capítulo I, apartado 2).

Los cuerpos en general, en tanto sujetos, cumplen la función de la materia. Ellos son receptáculos de determinaciones y cualidades. Ahora bien, la primera distinción que introduce Aristóteles entre cuerpos naturales y no naturales no tiene por qué ofrecer mayores dificultades. Es claro en este caso que se puede diferenciar entre dos tipos de cuerpos según su origen: existen cuerpos producidos en virtud de algún arte, cuerpos artificiales fabricados por un artesano, y existen cuerpos naturales, producidos por una *ποίησις* natural. El criterio de diferenciación aquí es el origen del cuerpo. Si se intenta expresar el criterio de diferenciación en términos de las cuatro causas, se trataría de la causa formal. Así, si consideramos como ejemplo el caso de un escultor que, por un lado, esculpe una escultura de un hombre usando carne y huesos como material y, por otro lado, engendra un hijo, la causa eficiente de la escultura y del niño son la misma: el escultor. Incluso la causa material es la misma: carne y huesos. La causa formal, sin embargo, es responsable por la diferencia entre el niño y la escultura, pues mientras la escultura ha sido creada en virtud del arte que posee el escultor, el niño ha sido engendrado no en virtud de un arte que el escultor posea, sino en virtud de la naturaleza de la especie humana. En el caso de la estatua es el arte el principio formal de determinación y en el caso del niño lo es la naturaleza, por eso la estatua es un cuerpo artificial, mientras que el cuerpo del niño es un cuerpo natural.

Los problemas surgen cuando se quiere distinguir entre cuerpos naturales: ¿cómo distinguir entre el cuerpo del niño y el cuerpo de una piedra? En este caso la distinción resulta sencilla. En primer lugar, es posible diferenciar ambos cuerpos por el material del que están hechos: carne y huesos por un lado, piedra por el otro. Además también se distinguen ambos cuerpos por su constitución y organización⁵⁶, pues el cuerpo del niño consiste de una serie de partes heterogéneas organizadas de un cierto modo que hacen que el cuerpo sea humano, mientras que el cuerpo de la piedra es relativamente homogéneo y sus partes no obedecen a ninguna configuración particular que haga que la piedra sea piedra. Según este mismo criterio se puede diferenciar por ejemplo entre los cuerpos naturales de dos especies de animales distintas. El problema que nos interesa se deja ver más claramente cuando intentamos distinguir entre el cuerpo del niño y el cuerpo del mismo niño si este estuviese muerto: el cadáver. Ambos cuerpos proceden de un solo par de padres; la configuración, las partes del cuerpo y su organización son las mismas en ambos casos; ambos son cuerpos que pertenecen a una misma especie e incluso a un mismo individuo y, sin embargo, no son idénticos. ¿Cómo explicar esta diferencia? Antes de intentar explicarla, cabe notar que enunciarla implica recurrir a los términos empleados por Aristóteles en la definición del alma: el cuerpo del niño mientras vive es un cuerpo potencialmente vivo; mientras que el cuerpo del niño muerto, el cadáver, no es en sentido alguno un cuerpo potencialmente vivo.

⁵⁶ No identifico este criterio con la causa formal en este punto, pues si admitimos que la forma del cuerpo viviente es el alma, entonces el cuerpo por sí mismo, aparentemente, no tendría otra forma que el alma. Como veremos, este es precisamente el problema que el argumento revela finalmente.

Alguien podría señalar que la diferencia entre ambos cuerpos no es que uno sea un cuerpo potencialmente vivo y el otro no, sino que uno es un cuerpo activamente vivo (pues hay en él un alma) y el otro no (pues ya no hay alma en él). Esta diferencia sería aceptable si realizáramos el análisis del ejemplo desde el punto de vista del compuesto; estaríamos hablando entonces de la diferencia entre el niño, que está vivo, y su cadáver, que no está vivo. Pero lo que interesa destacar aquí no es el resultado del análisis desde el punto de vista del compuesto, sino desde el punto de vista de uno de los componentes del compuesto, el componente material. No es posible que el componente material sea idéntico en ambos casos y que solo los diferencie la presencia o ausencia del alma como componente formal, pues, de ser ese el caso, el cadáver podría resucitar. Bastaría que el alma misma del niño (o alguna otra) pase a ocupar el «cuerpo vacante», pero esto no es posible. ¿A qué se debe entonces que un cuerpo sea potencialmente viviente y el otro no? En este punto es necesario volver algunos pasos sobre el argumento al punto en que se asumió que el alma sería el principio de vida. El análisis más reciente sugiere que, independientemente del alma, ya desde el punto de vista del cuerpo, se podría diferenciar entre el cuerpo del niño vivo y el del niño muerto en función de la vida. El cuerpo del niño vivo es viviente en potencia (y solo en potencia, mientras no se incorpore al alma en la consideración), mientras que el cadáver no es un cuerpo viviente ni en acto, ni siquiera en potencia. Pero si esto es así, el alma no podrá ser el principio de vida en general, pues el cuerpo, independientemente del alma, ya está en potencia vivo.

Las palabras que el filósofo introduce inmediatamente después de la definición pueden ayudar a echar luces sobre el asunto. Definida el alma, sostiene lo siguiente: «Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo» (ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια) (412a21-22). Volviendo a la clasificación inicial de la οὐσία, según la cual esta puede entenderse como materia, como el compuesto o como la forma (εἶδος), notamos que Aristóteles afirma entonces que, de entre estos tres tipos de entidades, el alma es οὐσία en el sentido en que lo es la forma. Pero también indica el filósofo que esto implica ser ἐντελέχεια (412a9-10). ¿Qué significa entonces que el alma sea entelequia de un cuerpo?

En el primer pasaje en que se introduce el término entelequia en esta sección, se lo contrasta con la potencialidad (δύναμις) propia de la materia. Por este motivo sostuve que de este modo se introduce la teoría del acto y la potencia a la discusión (véase supra p. 44). En ese sentido, entelequia sería un sinónimo de acto o actividad (ἐνέργεια). Podríamos entonces traducir la expresión «entelequia de un cuerpo» como «actividad de un cuerpo». Esta traducción de la definición del alma, sin embargo, parece reducir la importancia del alma hasta el punto de dar la impresión de que se tratase de un mero epifenómeno del cuerpo, algo que el cuerpo hace. Sin embargo, como ya se ha señalado, el cuerpo por sí mismo es solo en potencia viviente y no en acto viviente, el cuerpo por sí solo no hace nada. Esto muestra que el alma no puede ser comprendida como actividad del cuerpo en el sentido de una acción que el cuerpo realiza en virtud de sí mismo. La equiparación del término ἐντελέχεια con el término ἐνέργεια, sin embargo, resulta útil, pues nos permite aplicar al análisis del alma los hallazgos del capítulo anterior. El cuerpo, en tanto potencialmente viviente, será una entidad que puede estar viva como no-viva. La δύναμις del cuerpo es tal que se define por las condiciones materiales del mismo (por ejemplo, un cuerpo sin cabeza no puede estar vivo, como tampoco puede estarlo el cuerpo de un feto que no ha alcanzado el grado de desarrollo suficiente al nacer); este tipo de cuerpo que es en potencia viviente es lo que Aristóteles llama un organismo u órgano (ὄργανικόν, ὄργανα) (412b). Al ser el alma la

entelequia de ese cuerpo, ella será la actividad misma del cuerpo viviente, la vida misma del viviente, el despliegue real y efectivo de aquello que en el cuerpo es solo un poder-ser. Tanto el cuerpo como el alma pertenecen al «género» de lo viviente, pero el cuerpo solo es viviente en potencia, mientras que el alma es vida en acto. Así, el alma no será principio de vida en general, sino solo principio de actualización de la vida que en el cuerpo se da en potencia⁵⁷.

En este mismo sentido es posible interpretar varios pasajes de II.1, por ejemplo, cuando Aristóteles afirma que si un hacha fuese un cuerpo natural, entonces «“ser hacha” sería su entidad y, por tanto, su alma» (τὸ πελέκει εἶναι ἢ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο, 412b13). Aunque «el ser hacha» no es un concepto que aclare el problema del todo, el uso del infinitivo sustantivado lleva a pensar en la acción o actividad propia del instrumento u órgano. Este primer ejemplo, sin embargo, no invita necesariamente a ir más allá de una interpretación funcionalista del alma⁵⁸. Pero el alma no es la esencia de un cuerpo artificial, de un instrumento de este tipo, sino que el alma es esencia de un cuerpo natural, de un organismo. La diferencia está en que el organismo «posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo» (412b17). La función del instrumento está dada por su artífice y la realización de dicha función depende a su vez de un agente que la ejecute. En el caso de los organismos naturales, tanto la función como la ejecución son innatas, le son de suyo propias y no dependen de un agente externo que venga a actualizarlas. Esta diferencia sustancial se explica por el alma, οὐσία al modo de actualización o ejecución de la función propia. Debido a la inadecuación parcial del primer ejemplo, por tratarse de un instrumento artificial, pasa el filósofo a ocuparse de un instrumento natural, de un órgano: el ojo.

El ejemplo del ojo y la vista es esclarecedor, pero además es importante por el rol que juega la visión a lo largo del tratado. Como se verá más adelante, la visión se convierte en el sentido paradigmático y modelo explicativo para el resto de sentidos e incluso para el resto de facultades. El ejemplo en cuestión ahora compara al ojo con el cuerpo e indica que la vista (ἢ ὄψις) sería análoga al alma (412b20). La vista y no la visión (ἢ ὄρασις) se identifica con el alma, lo cual es importante pues la vista es una δύναμις. Tenemos nuevamente los tres elementos antes identificados: el ojo (órgano) que solo es en potencia vidente; la vista que es la potencia real del ojo vidente que puede ver aun cuando no esté viendo; y la visión que es la actualización de la vista, el ojo vidente que está realmente viendo. Lo curioso es que el alma, antes definida como entelequia o ἐνέργεια se identifique ahora con la vista que es una δύναμις. Más adelante incluso se la compara explícitamente con una δύναμις: «ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχὴ» (413a).

⁵⁷ En este mismo sentido es posible interpretar el pasaje de la Ética nicomáquea en que se indica que la vida es una actividad del alma (ψυχῆς ἐνέργειαν), véase supra nota 41, p. 29. El tipo de actividad que es el alma, sin embargo, se verá matizado por el hecho de que ella misma es también una δύναμις (véase infra pp. 49 y ss.), lo cual implica que no se identifique absolutamente con la vida plenamente desplegada, sino con el poder para dicho despliegue.

⁵⁸ El alma o esencia del hacha parecería identificarse simplemente con la ejecución de la función del hacha y no habría necesidad de otorgar a dicha ejecución una sustancialidad propia. Aun cuando este ejemplo no permita descartar esta posibilidad del todo, debería quedar claro a partir de lo que sostiene Aristóteles líneas más arriba (412a19-20) acerca del alma, que esta es efectiva y realmente una entidad, οὐσία. A pesar de esto, la lectura funcionalista de Aristóteles que defienden Putnam y Nussbaum sostiene que las actividades psicológicas son de cierta materia, enfatizando la pertenencia de la actividad (e inclusive la forma) a la materia. Aunque describen la relación entre forma y materia como una de constitución o realización (Nussbaum & Putnam, 1992, p. 33), a mi parecer, no enfatizan suficientemente la sustancialidad ni la anterioridad ontológica de la forma frente a la materia y de la actividad frente a la potencia (para un panorama de la lectura funcionalista véanse Putnam, 1975 y Nussbaum, 1978, pp. 59-106).

Baste por el momento señalar que en el ejemplo de la visión encontramos tres instancias: la potencia corporal o material del ojo; la potencia sensorial o anímica, la vista; y la actualización plena, la visión. De estas tres instancias se sigue que haya dos sentidos distintos de potencia en uso, la potencia del cuerpo y la potencia que es análoga al alma, o el tipo de potencia que el alma es. Mientras que la potencia del cuerpo tendrá que identificarse con la potencia imperfecta asociada al movimiento, la de la vista tendrá que corresponder a la potencia perfecta que en el capítulo anterior se llamó ontológica. El alma, entonces, siendo análoga a la vista, sería una potencia ya no material, sino formal, una potencia perfecta. Lo cual implica que su actualización no conduzca a su agotamiento o autoaniquilación, sino a su conservación. Así, el alma puede ser entendida como una δύναμις perfecta que está relacionada con un cuerpo y con una cierta actividad. Es claro que el cuerpo en cuestión es el cuerpo del viviente (sea este una planta, un animal cualquiera o un hombre). Este cuerpo, como el ojo, tiene una potencia propia y correspondiente a la del alma, solo que la potencia del cuerpo es material y, por ende, imperfecta. Esto explica por qué el cuerpo cambia y se mueve y eventualmente se desgasta o agota. Pero hay que considerar, gracias al ejemplo, que ambas potencias (la imperfecta del cuerpo y la perfecta, el alma) están en última instancia determinadas por la ἐνέργεια respecto de la cual son potencias. En el ejemplo, dicha ἐνέργεια es la visión, pero en el caso del cuerpo y el alma, la ἐνέργεια tendrá que ser la vida misma. De este modo es posible aclarar el problema con el que nos encontramos anteriormente: ¿cómo es posible que el alma sea el principio de vida si el cuerpo, considerado independientemente del alma, ya es potencialmente viviente? Esto es posible en la medida en que no se entienda al alma estrictamente como el principio de vida, sino a la vida misma, en tanto actividad que determina a ambas potencias, al cuerpo orgánico que es potencialmente viviente y al alma que es la potencia perfecta de vida. El problema que surge ahora es cómo puede el alma, que ha sido definida como entelequia, ser una δύναμις.

Para aclarar la aparente contradicción⁵⁹ entre la definición del alma como ἐντελέχεια y luego la analogía de esta con una δύναμις, es necesario prestar atención a las precisiones que Aristóteles ofrece acerca del término ἐντελέχεια. En dos ocasiones en De anima II.2, Aristóteles insiste en los dos modos en que puede entenderse la entelequia, «como la ciencia (ἐπιστήμη) o como el teorizar (τὸ θεωρεῖν)» (412a10-11):

Pero la palabra entelequia se entiende de dos maneras: una en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseerla y no actualizarla (412a22-26)⁶⁰.

Si se ha concluido que el alma es entelequia y esto quiere decir actividad y entendemos esto como la efectiva realización y despliegue de vida, entonces ¿por qué sería evidente que el alma sea entelequia como la ciencia y no como el teorizar? ¿Qué caracteriza a cada uno de estos dos modos de entelequia? Según el capítulo anterior de este trabajo, la ἐπιστήμη es una

⁵⁹ Como señalé en el capítulo anterior, el acto (ἐνέργεια o ἐντελέχεια) no es el contrario de la δύναμις, sino que son términos relativos. Lo cual implica que pueda decirse de una misma cosa que es al modo de la δύναμις y de la ἐνέργεια sin caer necesariamente en una contradicción.

⁶⁰ «αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν». En algún sentido ya nos habíamos encontrado con este ejemplo en la Metafísica (1048a37-1048b4), donde no se menciona a la ciencia y el teorizar, pero sí al que está despierto (τὸ ἐγρηγορός) y al que está dormido (τὸ καθεύδων), así como al que está viendo (τὸ ὁρῶν) y al que tiene vista pero no la ejercita (τὸ μὴ ὄψιν δὲ ἔχον) (véase supra p. 26). Lo curioso es que entonces el sueño o el estar dormido (como la vista) era descrito como una δύναμις, mientras que aquí se lo considera un tipo de ἐντελέχεια.

δύναμις (más precisamente, una potencia racional, véase supra p. 20). El ejemplo citado parece ir en esta misma dirección, pues teniendo alma, o potencias anímicas, es posible no ejercitar dichas potencias (μὴ ἐνεργεῖν), es decir, no estar en acto; lo cual ocurre también con la vista, una potencia que puede o no ser ejercitada. De este modo, el alma, a pesar de identificarse con el componente formal del compuesto, y ser llamada entelequia, no es necesariamente acto o actividad pura, sino que es un tipo de acto que puede estar desactivado. Un acto que puede estar desactivado tiene evidentemente un aspecto potencial. Se trata de una entelequia o una ἐνέργεια, pues ciertamente está dado ya algún grado de realización o cumplimiento. Ya la vista es una realización o cumplimiento del ojo y su función; ya la ciencia que no es ejercitada es un cumplimiento y un perfeccionamiento, pero en ambos casos se trata de realizaciones que aún pueden ser perfeccionadas o completadas por un ejercer, un acto: la visión y el teorizar respectivamente. Así, tanto la ciencia como la vista son entelequias con relación a potencias más básicas, pero son aún potencias con relación a grados más altos de perfeccionamiento. El alma debe ser este tipo de entelequia, la entelequia que implica ya una primera actualización, pero que aún puede actualizarse más para alcanzar la plena actualización. El alma es la entelequia primera del cuerpo, es una actividad; pero es una entelequia perfectible o realizable. La realización plena de esta entelequia o actividad es la vida misma desplegada. Así, el cuerpo orgánico es solo en potencia viviente; el compuesto de alma y cuerpo, el organismo vivo (planta o animal), es un viviente en acto que puede o no ejercitar o desplegar su vida en las múltiples acciones en que consiste esa vida (alimentarse, reproducirse, moverse, sentir o pensar, entre otras). Se encuentra ya en un segundo grado de potencialidad o en un primer grado de actualización. La plenitud de ese acto, la plenitud de la vida de ese viviente, solo podrá realizarse desplegada en el tiempo, a lo largo de la vida de cada uno de los individuos y eternamente en la vida de la especie.

El resultado de este análisis es un esquema complejo que podríamos resumir del siguiente modo: el cuerpo es «lo que está en potencia» (τὸ δυνάμει ὄν, 413a2); el alma es la potencia/entelequia de ese cuerpo y pasa de estar en reposo a estar en actividad; el viviente es el compuesto de cuerpo y alma; y la vida es la realización plena y efectiva de todas las potencialidades. Lo complejo de este esquema es cómo entender las relaciones que guardan entre sí estas potencias y sus realizaciones o actos. Por una parte, parece seguirse de esta interpretación una cierta dependencia del alma respecto del cuerpo, en la medida que aceptamos que el alma es entelequia de un cuerpo. Este ser de, sin embargo, no implica en sentido alguno una subordinación ontológica. Como ya se ha visto en el capítulo anterior (supra p. 31), el acto es ontológicamente anterior a la potencia (incluso si en un sentido temporal no lo sea siempre), y eso se aplica también en este caso. El alma es realmente aquello que es para el cuerpo mera posibilidad, además toda posibilidad del cuerpo depende de la realidad del alma. Pero no se debe ignorar, por tener presente la jerarquía ontológica, que de todas formas el alma deberá ser relativa a un cuerpo. El ser de un cuerpo que caracteriza al alma no la subordina al mismo, pero sí la relaciona con él intrínsecamente. El alma como actividad y realización no es independiente de las posibilidades del cuerpo. Por este motivo señala Aristóteles que «es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo» (413a4)⁶¹. Pero, por otro lado, también lleva esta interpretación a que sea la vida efectivamente desplegada y realizada el término determinante. La vida es la instancia de

⁶¹ Como insiste Aristóteles en el libro primero del *De anima*, es necesario explicar la relación entre alma y cuerpo y que esta no pueda simplemente posarse sobre cualquier cuerpo. Sin embargo, la relación no puede ser entendida al modo de una dependencia ontológica del alma respecto del cuerpo, como ocurría en caso se comprendiese al alma como una armonía del cuerpo (véase supra p. 41).

plena actualización en función de la cual se definen las instancias parcialmente actualizadas que corresponden al alma, sus potencias y al cuerpo. Así, no sería el alma la que depende del cuerpo, sino el cuerpo del alma y esta de la vida perfecta. Se intenta esbozar algunas de las consecuencias que se siguen de la jerarquía de este esquema en la sección final de la tesis (capítulo III, apartado 3). Baste por ahora señalar que lo fundamental de este esquema es que sirva para defender la unidad del viviente como compuesto de alma y cuerpo (forma y materia). Viviente que, a la luz del capítulo anterior, tendríamos que comprender como una única οὐσία en la que es posible identificar distintos aspectos y grados de potencialidad y actividad que llamamos cuerpo, alma, facultades, actividades, vida. Hace falta aún profundizar en el tipo de relación que se establece entre el cuerpo y el alma, motivo por el cual II.1 termina con la pregunta sobre si el alma es entelequia del cuerpo como el piloto lo es del navío (véase 413a9-10)⁶².

De anima II.2 (413a11-414a28) vuelve sobre la definición antes ofrecida del alma, desarrollando el esquema cuerpo-alma-vida propuesto. El punto de partida de la investigación es esta vez la pregunta por la causa, expresada como pregunta por los seres animados y lo que los diferencia de los inanimados: el vivir (διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν) (413a21-22). Así, los seres animados (τὸ ἔμψυχον) viven, mientras que los inanimados (τὸ ἀψύχον) no viven. Como ya hemos notado a partir de la definición inicial del alma, el criterio decisivo es la vida. Pero el vivir, aclara el filósofo, «se dice en muchos sentidos, hablamos de vivir, aun cuando se dé solo uno, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales [...], alimentación, envejecimiento y desarrollo» (413a22-25)⁶³. De este modo introduce el filósofo la tesis de que existen distintos tipos de almas que explican la existencia de los distintos tipos de seres animados. Así, las plantas serán también seres animados o vivientes, pues se alimentan, desarrollan y desgastan o degeneran, y esto lo hacen en virtud de que poseen en sí mismas la potencia y principio (δύναμιν καὶ ἀρχὴν) (413a26-27) para ello, a saber, el alma⁶⁴. Nuevamente se señala que el alma es una δύναμις y esta indicación no es accesoria a su caracterización como causa o principio, sino que el alma es ἀρχή en tanto δύναμις, en tanto poder de vida, sea cual sea el tipo de vida al que se haga referencia.

⁶² Aunque la pregunta no es respondida explícitamente, podría suponerse que el alma no es como el piloto al navío, pues se ha insistido ya en que el alma no es separable del cuerpo (413a4), mientras que el piloto sí lo es del navío. Si hubiese una parte del alma separable del cuerpo (como se sugiere en ciertos pasajes respecto del intelecto), entonces la imagen podría ajustarse a la realidad: el piloto, en tanto tal, no es separable del navío, sin navío no es piloto de nada; sin embargo, no deja de existir completamente al abandonar el navío, solo deja de existir como piloto. Incluso considerando esta forma de comprender la imagen, no parece la forma más adecuada de ilustrar la relación entre alma y cuerpo si lo que se busca es insistir en la unidad que conforman en virtud de la teoría del acto y la potencia.

⁶³ «πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κὰν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτὸ φαμεν, οἷον νοῦς, αἰσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὐξησις». En esta oportunidad tomo distancia de la traducción de Calvo Martínez (2011): «...la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas...», pues considero que el adverbio «πλεοναχῶς» indica la variedad de modos en que empleamos el término «vivir» (τὸ ζῆν), más no justifica la introducción del término castellano «operaciones». No aclara en este pasaje Aristóteles qué sean el νοῦς, la αἰσθησις, etcétera, por lo que referirse a ellos como operaciones implica ya asumir una cierta interpretación. Tampoco se refiere el filósofo a algo que vive, sino solo al vivir. La traducción de Calvo Martínez invita a pensar en un sujeto (el viviente) que realiza ciertas operaciones: pensar, sentir, crecer, etcétera. Una traducción más literal del texto sugiere que se trata no de diversas operaciones de sujetos, sino de diversos sentidos de vivir o distintas formas de vida.

⁶⁴ En este mismo sentido defiende Falcon (2009, pp. 170-171) una «lectura generosa de ζῶα», según la cual el término viviente estaría referido a seres de diversa complejidad, desde las plantas hasta cualquier ser viviente superior al hombre.

Sobre las distintas formas de vida es importante además señalar que existe una cierta jerarquización. La vida nutritiva, propia de las plantas, es la más extendida y es la que permite la subsistencia y conservación de los vivientes sometidos a la corrupción. Sin ella no pueden darse ninguno de los otros tipos de vida. Esto quiere decir que la vida nutritiva es la más extendida entre los seres animados y base o requisito para cualquier otra forma de vida animada. Sobre la base de la vida nutritiva podemos ir edificando en complejidad y encontrarnos con seres animados que, además de generarse, nutrirse y degenerarse, sienten. El más básico de los sentidos es, según Aristóteles, el tacto. La sensación (αἴσθησις) permite diferenciar una segunda forma de vida, la sensitiva o animal, forma de vida en la que es frecuente además el movimiento local, cuya posibilidad está atada a las sensaciones⁶⁵. A este primer sentido, presente en todos los animales, se irán añadiendo, según sea el caso, los otros sentidos: el gusto, el olfato, el oído y la vista. Así como ninguna otra forma de vida puede darse sin la nutritiva/generativa, ningún otro sentido puede darse sin el tacto, aunque el tacto puede darse sin el resto de los sentidos, como la vida nutritiva puede darse sin ninguna de las otras. Por último, la vida racional, que no puede darse sin ninguna de las anteriores⁶⁶, es la forma de vida que corresponde al hombre y que de algún modo subsume a todas las anteriores.

No parece resultar problemático para Aristóteles presentar esta gradación de formas de vida que va desde la más básica nutrición, generación y reproducción hasta la forma más compleja de vida de los animales e incluso del hombre. Tampoco le resulta problemático afirmar que el alma sea la causa de estas distintas vidas: «El alma es el principio de todo lo mencionado y se define por ello» (ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται) (413b11-12)⁶⁷. Es decir, se puede separar o diferenciar entre tipos de almas, como acabamos de hacerlo, en virtud de las formas de vida que las caracterizan. La dificultad está en determinar si estas distinciones dan lugar a almas distintas (ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ) o a partes del alma (μόριον ψυχῆς), y si ocurre esto último, si dichas partes son separables solo según la definición o el λόγος (χωριστὸν λόγῳ), o si lo son también según la ubicación (τόπω). A partir de la consideración de ejemplos específicos, concluye Aristóteles que no puede tratarse de almas distintas ni de partes de almas distintas, sino que debe tratarse de una sola alma que se separa en partes según el λόγος. El único caso en que no es claro que esto sea necesariamente así es en el caso del intelecto:

Pero por lo que hace al intelecto (τοῦ νοῦ) y a la potencia especulativa (θεωρητικῆς δυνάμεως) no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de un género distinto de alma (ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι) y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible (χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀίδιον τοῦ φθαροῦ) (413b24-27).

Parece posible interpretar el pasaje de dos modos distintos. Una posibilidad es que Aristóteles se esté refiriendo a la autonomía que podría tener la forma de vida intelectual

⁶⁵ El animal sin sensaciones no podría sobrevivir en movimiento, las sensaciones le permiten moverse y mantenerse a salvo de potenciales peligros (véase De anima III.13, 435b y ss.).

⁶⁶ Esto se aplica, sin embargo, solo a los «vivientes sometidos a corrupción» (ἐν τοῖς θνητοῖς, 413a32). No se aclara quiénes sean los no sometidos a corrupción o si acaso existen. En todo caso, cabe postular que se trate de una alusión a los astros, por ejemplo, seres considerados vivientes, pero que no están sometidos a corrupción y que por ende no se alimentan ni generan ni degeneran, sino que son eternos.

⁶⁷ Nuevamente nos distanciamos de la traducción de Calvo Martínez quien introduce la palabra «facultades». Aunque la traducción ayuda con la comprensión del pasaje, la introducción del término facultades implica nuevamente asumir ya una interpretación acerca de qué sean estas «cosas» de las que ha venido hablando Aristóteles (nutrición, crecimiento, movimiento, degeneración, sensación, etcétera). Evitamos hablar de facultades, pues sugiere que el alma es un sujeto distinto de sus facultades y no nos parece que el texto aristotélico afirme necesariamente tal cosa.

respecto de las otras formas de vida. Este pasaje podría entonces leerse en la misma línea que la alusión a los vivientes no sometidos a la corrupción y a la posibilidad de que exista una forma de vida, propia de los seres eternos, que no tenga que estar atada a las otras formas de vida o darse junto con ellas en una sola alma, aun cuando pueda hacerlo. Así, aunque la vida intelectual podría darse en el hombre, cuya alma recoge todas las características inferiores (la sensación, la nutrición, el crecimiento, etcétera), también podría constituir por sí misma «otro género de alma», aquel propio de los seres eternos como los astros⁶⁸. Otra posibilidad es que Aristóteles no esté haciendo alusión a estos seres no sometidos a la corrupción, sino que para el alma humana (la única alma que participa de lo intelectual en el contexto de los seres sometidos a la corrupción) postule la posibilidad de que lo intelectual sea una parte separada de todas las otras partes del alma que constituirían una unidad. Por el momento no tenemos elementos suficientes para inclinarnos por una lectura u otra, pero se vuelve sobre el problema en el capítulo tercero de la tesis, discutiendo la unidad del alma humana⁶⁹ y la posibilidad de que exista una forma de vida superior exclusivamente intelectual.

Introducida esta aclaración respecto de los distintos tipos de alma, lo que los diferencia y el grado de separación que es legítimo admitir entre las partes de una misma alma, vuelve Aristóteles a la definición del alma como entelequia del cuerpo. Este retorno busca insistir en que el alma es οὐσία en el sentido de la ἐντελέχεια, de la ἐνέργεια, de la forma (εἶδος) y no en el sentido de la materia, no como ὑποκείμενον. En el contexto de su comparación con el cuerpo, el cuerpo debe ser la materia, el sujeto, la potencia; el alma, la forma, la entelequia, el acto; y el hombre, el compuesto. Cuando se la relaciona con el cuerpo, se enfatiza el aspecto activo o enérgico del alma. Este énfasis permite explicar de qué modo se relacionan alma y cuerpo, a la vez que deja sentado que el alma no está subordinada al cuerpo:

El cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, esta constituye la entelequia de un cuerpo. [...] el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo [...] pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es una cierta entelequia y λόγος de aquel que tiene la potencia de ser tal (414a17-28).

Claramente se busca en este pasaje enfatizar que el alma es la realización o el cumplimiento de lo que en el cuerpo es solo una posibilidad. El alma no puede darse sin un cuerpo, pero tampoco puede ser cuerpo, pues permanecería como tal en el plano ontológico de lo que solo puede ser realizado y no de lo que es realizado. En la medida, sin embargo, en que es la realización de ciertas posibilidades específicas, guarda estrecha relación con el cuerpo y no con cualquiera, sino con uno que es adecuado para ella, con una τῆ οἰκεία ὕλη. Esta adecuación entre alma y cuerpo depende enteramente de la teoría del acto y la potencia. Nuevamente, como ocurre en la Metafísica (véase supra p. 21), la teoría del acto y la potencia permite explicar la unidad de la sustancia, del compuesto y más precisamente, en este caso, de los seres vivos, incluido el hombre.

Sin embargo, no tenemos de este modo aún la imagen completa. Como ya se ha indicado, el alma es también δύναμις y esto la pone en relación con una ἐνέργεια respecto de la cual ella es potencial. Esta ἐνέργεια, como ya se ha sugerido, sería la vida misma, la cual puede

⁶⁸ Si la alusión se refiere a los astros y al género de vida, e inclusive alma, que ellos tengan, el asunto no se desarrolla en el *De anima*, como bien señala Falcon (2009, pp. 172-175), el tratado está limitado al estudio del alma de los seres perecibles.

⁶⁹ Véase infra p. 79.

manifestarse de modos diversos y escalonados. Una definición completa del alma no podrá entonces detenerse solo en el modo en que ella es principio de vida para el cuerpo, entelequia del cuerpo, sino que tendrá que ocuparse de la ἐνέργεια que define y delimita al alma. Es por este motivo que Aristóteles pasa a examinar a continuación las distintas potencias anímicas, o distintos tipos de alma, en virtud de las actividades o actos que las definen como tales.

Hasta este punto Aristóteles se ha referido a la sensación, la nutrición, el crecimiento e incluso al intelecto, para mostrar que el alma es entelequia del cuerpo, pero no ha aclarado qué son estas «cosas». Aunque ha afirmado incluso que estas permiten delimitar tipos de almas y que no se las debe considerar como partes independientes del alma, ni separadas según el lugar, no ha empleado un término para referirse a todas ellas. Sin embargo, a partir de II.3 (414a29-415a13) las llama explícitamente potencias del alma (τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, 414a29) y repite que no todas están presentes en todos los seres vivos, en algunos están todas y en otros puede estar presente incluso solo una⁷⁰. Enumeradas las potencias, entonces, se las vuelve a ordenar como se había hecho anteriormente, aclarando que las potencias superiores suponen a las inferiores, solo que en esta ocasión se añade la potencia desiderativa como una potencia propia del animal: todo el que posea tacto (el más básico de los sentidos) poseerá también deseo⁷¹. Se coloca luego al final de la jerarquía a los seres vivientes que poseen «la potencia discursiva y el intelecto (τὸ διανοητικὸν τε καὶ νοῦς), como los hombres y cualquier otro ser semejante o más excelso (τιμιώτερον), suponiendo que lo haya» (414b18-19). Interesa la insistencia en la jerarquización de las potencias, lo cual implica que las superiores supongan a las inferiores, y que τὸ διανοητικὸν y el νοῦς sean consideradas las más altas; el νοῦς es considerado una δύναμις.

A continuación propone Aristóteles pasar de la definición más general, que se aplica a todos los tipos de alma pero no es propia de ninguno en particular (entelequia primera de un cuerpo que en potencia vive)⁷², a las definiciones específicas de cada una de estas almas (414b20-25). Compara el caso de las almas y su definición con el de las figuras, puesto que con las figuras ocurre lo mismo que con las almas:

La situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la vegetativa está contenida en la sensitiva (414b28-32)⁷³.

⁷⁰ Además de la introducción del término «potencias», cabe resaltar la aparente precisión o delimitación de dichas potencias a las siguientes, «nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva» (δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν) (414a31-12). Esta enumeración no incluye todas las potencias mencionadas en el capítulo previo, se omiten el envejecimiento y el desarrollo (φθίσις y αὔξεισις) y además se añade la potencia desiderativa (ὀρεκτικόν). Las diferencias entre las distintas enumeraciones son de poca importancia, como aclara el propio Aristóteles (III.9, 432a22 y ss.), pues lo que hay realmente es una gradación continua de formas de vida que van desde las formas más simples de vida vegetativa hasta las formas más complejas de vida racional.

⁷¹ Se inserta además la pregunta acerca de si poseerá también imaginación. Asunto que no se aclara sino hasta III.2, 433b31-434a7. De cualquier modo implica la adición de una potencia más a la lista previamente establecida.

⁷² Sigo a Falcon en que el paso de la definición general del alma a definiciones más específicas de los distintos tipos de alma no implica que se descarte la definición general ni que esta pierda su valor, «both specificity and generality are required for Aristotle» (2009, p. 180).

⁷³ «παραπλησίως δ' ἔχει τῶ περι τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχὴν· αἰεὶ γὰρ ἐν τῶ ἐφεξῆς ὑπάρχει δύναμις τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν».

Lo interesante de este pasaje y esta comparación es que aparentemente se refiere a las potencias anímicas recién enumeradas como tipos de almas. Aunque al inicio las llama potencias del alma (τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς), parece en este punto más apropiado hablar de potencias anímicas o tipos de almas⁷⁴. En II.2 Aristóteles presenta esta ordenación en la que cada término subsume a los anteriores como una ordenación de sentidos de vivir, en II.3 la presenta como una ordenación de potencias anímicas y de inmediato pasa a compararla con la ordenación de las figuras (donde ocurre lo mismo), pero aclarando que según la comparación serían los tipos de almas los que corresponderían a las especies de figuras. Si leemos este pasaje a la luz de la ya aclarada comprensión del alma como una δύναμις, resulta posible identificar estas distintas potencias con los tipos de almas.

Esta interpretación permite no solamente insistir en la necesidad de comprender al alma como una δύναμις, además de como una ἐντελέχεια, sino también evitar una excesiva subjetivización del alma. Existe el riesgo de subjetivar el alma en dos sentidos distintos: el primero es en el sentido de sujeto como ὑποκείμενον; el segundo es en el sentido más moderno de sujeto como agente individual y sustancial de una serie de operaciones, un yo. La primera forma de subjetivización no solo es inadmisibles, sino que contradice explícitamente a Aristóteles quien insiste (véase supra p. 53) que el cuerpo juega el rol del ὑποκείμενον y el alma el rol del εἶδος. El alma no es aquello que recibe o el «donde» se encuentran las potencias, de ser así, el alma podría cambiar a este respecto y perder o adquirir potencias. Es un hecho que esto no ocurre: las plantas no adquieren, por ejemplo, potencias animales como la sensación; en todo caso, el cuerpo (el sujeto en donde se dan las potencias) es el que cambia y como consecuencia pierde la posibilidad de actualizar ciertas potencias del alma. El animal que pierde un ojo ya no puede ver, pero esto se debe a un cambio en el cuerpo, no en el alma. Y es que es necesario tener en cuenta que el alma, como Aristóteles ha indicado en De anima I⁷⁵, no cambia: es motor inmóvil.

Por otra parte, parece tentador identificar al viviente con su alma (puesto que esta es su entelequia e incluso esencia). Tal identificación lleva a que nos refiramos al alma como si se tratase del individuo y hablemos de las facultades del alma, de las operaciones del alma e incluso afirmemos que el alma se nutre, crece, se mueve, siente y piensa. Todas estas expresiones son imprecisas: Aristóteles no las emplea, sino que afirma que el viviente (la planta, el animal o el hombre) se nutre, crece, se mueve, siente y eventualmente piensa y todo ello lo hace en virtud de su alma, gracias a su alma. Nuevamente, si partimos del hecho de que para Aristóteles el alma no se mueve, no cambia, sería absurdo afirmar que crece o que se traslada de un lugar a otro. Y aunque en algunos casos sea más difícil notar la dificultad, tampoco es legítimo afirmar que el alma ve o piensa, es el animal el que ve, es el hombre el que piensa. Todo De anima I muestra que es necesario que el alma sea motor inmóvil; la definición del alma en el libro II la identifica, en el contexto de la ontología hilemórfica aristotélica, con la forma que es principio del compuesto viviente. Sobre la base de estos dos argumentos centrales de la psicología aristotélica, es necesario reconocer que el alma no puede ser el individuo que realiza operaciones, pues es la causa, el principio formal

⁷⁴ Falcon se refiere a la relación existente entre los distintos tipos de almas como una «serial relationship» (2009, p. 173). Esta serial relationship implica que las capacidades o potencias inferiores existen en las superiores, al menos dentro del ámbito sublunar. La distinción entre distintos tipos de almas, sin embargo, no debe ser entendida como una distinción entre especies de almas en sentido estricto. El alma no parece constituir un género divisible en especies (véanse Falcon, 2009, p. 180; infra pp. 78-79).

⁷⁵ Véase supra p. 35.

en virtud del cual es posible que el viviente realice dichas operaciones. Ni el ojo ni la vista ven, el hombre ve en virtud de que tiene ojo y vista.

Si se acepta entonces que el alma no debe ser considerada como un sujeto poseedor de habilidades o potencias, se puede aceptar también que el alma no sea otra cosa que las potencias anímicas. Asimismo, es posible distinguir entre tipos de almas, distinguiendo las mencionadas potencias. Por ello el resto del libro II está dedicado a la discusión de las potencias vegetativas y animales. El resultado de estas discusiones es, a mi parecer, el planteamiento de las definiciones de los distintos tipos de alma propios de cada uno de los tipos de vivientes: plantas, fieras y hombres (414b33-34). En este sentido afirma el filósofo que «es evidente, pues, que la definición (λόγος) de cada una de estas [potencias] es la definición más adecuada acerca del alma» (415a12-13).

II.3. Las potencias anímicas

La búsqueda de una definición adecuada del alma en las definiciones de las potencias anímicas específicas nos obliga a dar un paso más atrás. Como es común en la investigación aristotélica, vamos alejándonos cada vez más de lo más cognoscible para nosotros para intentar alcanzar lo más cognoscible en sí. Y es en este espíritu en que la pregunta por las potencias anímicas nos reconduce a la pregunta por las actividades o los actos anímicos:

Pero si ha de decirse qué es cada una de ellas [las potencias], por ejemplo, la intelectual o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es entender o sentir: los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición (415a16-20)⁷⁶.

Según el primer capítulo del trabajo, en la Metafísica se demuestra la anterioridad ontológica de la ἐνέργεια frente a la δύναμις (véase supra p. 31). Aun cuando se trate de modos de ser relativos, la potencia se determina en función del acto, por ello este es ontológicamente anterior. Además es también anterior en el tiempo en lo que a la especie refiere, aún cuando no lo sea en el individuo. Esto quiere decir que es necesario ocuparse de la ἐνέργεια anímica si se desea determinar las potencias anímicas.

En este punto conviene recordar que la definición del alma como ἐντελέχεια precisa que el alma es ἐντελέχεια al modo de la ciencia y no de la teoría. En virtud de esta precisión se propuso comprender el alma como una δύναμις para la vida. Ahora se debe investigar cuál es esa ἐντελέχεια al modo de la teoría que determina al alma, es decir, en qué consisten las actividades realizadas de las distintas formas de vida. Pero también en este punto se introduce una observación, según la cual antes de los actos es necesario ocuparse de los «objetos» correspondientes: «antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos (ἀντικείμενα); por este motivo habría, pues, que tratar primero acerca de estos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible (τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ)» (415a20-22). En este punto no queda claro aún a qué se debe la preeminencia de los ἀντικείμενα frente a la ἐνέργεια. Se trata de un asunto que se resuelve en el análisis posterior de estas actividades con el principio de identificación entre la potencia actualizada y el objeto (véanse infra pp. 59 y ss.). De cualquier modo, estas líneas plantean un método de trabajo. Para la investigación de cada potencia anímica es necesario hacer referencia a su ἐνέργεια y a su ἀντικείμενον correspondientes. Así, en el caso de la vista, por ejemplo, tendremos los siguientes tres elementos: vista (δύναμις), visión (ἐνέργεια), y visible (ἀντικείμενα), al

⁷⁶ «εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικόν ἢ τὸ αἰθητικόν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἐπιλεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότεροι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον».

margen del componente corporal que eventualmente entrará también a tallar marginalmente: el ojo (ὄργανον).

Presentado el método de investigación, empieza Aristóteles con la forma más básica y extendida de vida, la nutritiva o vegetativa, caracterizada por la nutrición y la generación (τροφή y γεννήσεως). Esta investigación conduce a la siguiente conclusión:

Luego un principio del alma tal es una potencia para salvar (σώζειν) al que la tiene, mientras que el alimento la dispone a actuar (παρασκευάζει ἐνεργεῖν); de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar siendo (οὐ δύναται εἶναι). Y puesto que intervienen tres factores —lo alimentado, aquello con que se alimenta y lo alimentador—, lo alimentador es el primer [tipo de] alma, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento (416b17-23).

Si se generaliza esta conclusión, se podría afirmar que el ἀντικείμενον (el alimento) es aquello que permite que la potencia anímica (el principio alimentador) pase del reposo a la actividad, es condición de posibilidad de la actualización de la potencia anímica. Sin alimento no hay viviente que se alimente, aun cuando tenga la potencia para ello. Pero tampoco podría afirmarse que el alimento sea la causa o el principio de la alimentación, pues el alimento puede entrar en contacto con muchos otros cuerpos y si estos no son seres animados, no se da la alimentación. El alimento es una condición para la actualización, pero el poder de actualización proviene del alma, no del objeto. El cuerpo, por último, es aquello que es alimentado, el sujeto que padece las actividades del alma. ¿Dónde queda entonces la ἐνέργεια, la alimentación? La alimentación es la real y efectiva actualización de la potencia anímica nutritiva. Este es el esquema básico que veremos aplicado a todas las potencias anímicas en adelante. Sin embargo, el caso de la potencia nutritiva, por ser la más básica, no presenta tantas dificultades como las potencias sensitivas y la intelectiva. Para poder aplicar el esquema actual a dichas potencias, es necesario aún introducir unas cuantas aclaraciones más acerca de cómo entender la δύναμις y la ἐνέργεια en el alma.

La discusión sobre la vida sensitiva empieza presentando la sensación como un ser movido y un padecer (κινεῖσθαι y πάσχειν), una cierta alteración (ἀλλοίωσις τις). Llama la atención esta presentación que parece contradecir lo que sostenía acerca de la impassibilidad del alma en tanto motor inmóvil⁷⁷. Si el alma no se mueve ni cambia, ¿cómo es posible que la sensación sea un ser movido, un padecer, una alteración?

La aclaración acerca de qué es la potencia sensitiva empieza haciendo una distinción ya conocida: «Decimos en efecto que “ve” y que “oye” todo aquel que puede ver y oír (δυνάμει ἀκοῦον καὶ ὄρων), aunque acaso esté durmiendo, y también lo decimos del que está actualmente viendo y oyendo (τὸ ἤδη ἐνεργοῦν)» (417a10-12). Es la distinción entre ἐπιστήμη y θεωρεῖν empleada en *De anima* para distinguir entre el alma como potencia y la vida como despliegue actual de esas potencias y en la *Metafísica* para distinguir entre el estar dormido y la vigilia. Se trata de la distinción entre el «estar en potencia» y el «estar en acto».

⁷⁷ Véase supra p. 41, nota 49. Como sostiene Burnyeat la percepción tendrá que ser una cierta alteración especial, distinta de la alteración tal y como se la entiende en el contexto de la física: «Perception is an alteration only in an etiolated sense [...] perception is an alteration from which you cannot expect everything you would normally expect from alteration» (2002, p. 37). En este mismo sentido se refiere Jung al rol que juega la partícula τις: «Die αἴσθησις ist ἀλλοίωσις τις, so etwas wie Veränderung. Die Partikel τις ist hier als ein τις alienans aufzufassen, nicht im Sinne von „eine Art von Veränderung“, d.h. „eine von mehreren möglichen Arten von Veränderung (die alle im eigentlichen Sinn Veränderung sind)“. τις bezeichnet hier also nicht eine Unterart von Veränderung, sondern etwas anderes, was keine eigentliche Veränderung ist, aber doch Ähnlichkeit mit ihr hat und in Ermangelung eines eigenen Begriffs weiterhin ‚Veränderung‘ genannt werden muss» (2011, p. 40).

La potencia sensitiva, afirma Aristóteles, «no está en acto, sino solamente en potencia» (τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον) (417a6-7). Es por este motivo que no es posible sentir en ausencia de objetos sensibles exteriores. La potencia sensitiva requiere de un objeto sensible que esté en acto para actualizarse y sentir. Como en el caso de la alimentación hay tres elementos centrales: la potencia (el sentir), el objeto (lo sensible), y la actividad (la sensación); además del elemento material, el órgano corporal. La actividad resulta de la interacción entre la potencia y el objeto, actividad que por el momento Aristóteles concede identificar, sin mayores precisiones, con «padecer, ser movido y estar en acto» (417a14-16)⁷⁸. Esta relación puede ser descrita como la relación entre un ποιητικός y un παθητικός: «Todo lo que padece y es movido lo es por un ser poético y en acto» (πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργεία ὄντος) (417a17-18). Y además estos son desemejantes para que el uno pueda padecer bajo el otro, pero una vez afectado, se vuelven semejantes.

Antes de problematizar la identificación entre πάσχειν, κινεῖσθαι y ἐνεργεῖν, es importante detenerse en la relación ποιητικός-παθητικός. En primer lugar, se trata de (1) términos relativos, para que pueda haber un ποιητικός, es necesario un παθητικός y viceversa. En segundo lugar, (2) corresponde al alma ser el παθητικός y a los objetos (ἀντικείμενα) con los que se encuentra, el ποιητικός⁷⁹. En tercer lugar, (3) es propio del ποιητικός el estar en acto (ἐνεργεία) y del παθητικός, el estar en potencia (δυνάμει)⁸⁰. En cuarto lugar, (4) antes de entrar en contacto ποιητικός y παθητικός son desemejantes, pero luego de que uno padece bajo la acción del otro, se vuelven semejantes. El ejemplo del combustible, empleado por Aristóteles (417a8-10), ilustra estos cuatro puntos. (2) El combustible, aunque es por definición aquello que puede quemarse, no puede quemarse por sí solo, el combustible es un παθητικός que depende de un ποιητικός para realizar su potencia: quemarse. (3) El ποιητικός es el fuego, el cual además está quemándose en acto, mientras que el combustible solo está quemándose en potencia hasta que se encuentra con el fuego y empieza a quemarse realmente. (4) Antes de que se encuentren el combustible y el fuego son desemejantes, sin embargo, una vez que se encuentran y el combustible se quema, ambos son un quemar en acto, ambos son fuego, son semejantes e incluso idénticos. (1) Todo esto implica que el combustible y el fuego sean términos relativos, el combustible es aquello que puede quemarse en presencia del fuego, el fuego es aquello que quema al combustible. El combustible no se quema sin fuego y el fuego no arde en ausencia de combustible. Este esquema tendrá que aplicarse al alma y a sus objetos (de nutrición, sensación y conocimiento) en tanto παθητικός y ποιητικός respectivamente.

⁷⁸ «πρῶτων μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν· καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργεια τις, ἀτελής μέντοι». Por el momento será suficiente para la argumentación tratar el πάσχειν, el κινεῖσθαι y el ἐνεργεῖν como si fuesen lo mismo, sin embargo, no lo son. Se ha indicado ya en el apartado I.1. (véanse supra pp. 11 y ss.) que el movimiento es una ἀτελής ἐνέργεια y Aristóteles lo repite aquí. El resto de II.5 está dedicado a discutir las diferencias entre padecer, moverse y actuar y lo que esto implica para el alma y sus potencias. Según Burnyeat, todo II.5 debe ser leído a la luz de esta primera identificación aparente entre padecer, ser movido o cambiado y actuar (2002, p. 47). Incluso si se lee el capítulo de este modo, como lo hace Burnyeat, es posible identificar una serie de distinciones entre los términos mencionados (padecer, ser movido y actuar) que intento esclarecer y que el mismo Burnyeat reconoce (véase, por ejemplo, p. 54).

⁷⁹ Sobre la importancia del rol poético de los objetos de la sensación, en particular frente a la posibilidad de un escepticismo de la percepción, véase Polansky (2007, pp. 226-227).

⁸⁰ Los términos que traducimos como «estar en acto» y «estar en potencia» son los dativos ἐνεργεία y δυνάμει y aluden claramente al sentido ontológico del acto y la potencia, no al papel que juegan en la explicación del movimiento (sobre los sentidos ontológicos de dichos términos véase Höffe, 2005, pp. 142, 179-182).

Aunque el ejemplo sirva para echar luces sobre la relación ποιητικός-παθητικός, no es suficiente para explicar lo que ocurre entre el alma y sus objetos. Lo que ocurre entre el combustible y el fuego es un cambio y un padecer. Esto implica que la potencia del combustible es una potencia imperfecta, lo cual es comprobable por el hecho de que el combustible se consume al arder hasta que no queda nada de combustible. La actualización del combustible implica su aniquilación como tal. Sin embargo, si las potencias del alma no son imperfectas y padecer y ser movido no son ἐνέργεια sin más, sino que son ἀτελής ἐνέργεια, entonces no podrá ocurrir en el caso del alma exactamente lo mismo que ocurre entre el combustible y el fuego. El asunto que hay que aclarar entonces es de qué manera se da la relación ποιητικός-παθητικός en el caso de la τελής ἐνέργεια, si se acepta que las actividades del alma sean perfectas.

Por ello sostiene Aristóteles que

Es necesario diferenciar lo relativo a la potencia y la entelequia, ya que hasta el momento venimos hablando de ella sin matizar. Se es sabio en el sentido en que el hombre es sabio: en tanto el hombre pertenece a los seres que son sabios y poseen saber. Podemos llamar sabio también al que domina la gramática. Cada uno no es potente de la misma manera, uno lo es a la manera del género apropiado y la materia, mientras que el otro porque puede teorizar cuando quiera, mientras no haya un obstáculo externo. Es sabio también el que teoriza, que está en entelequia y que sabe «esto es una A». Los dos primeros son sabios en potencia, pero uno lo es de modo tal que por medio del aprendizaje se altera y reiteradamente cambia a estados contrarios, el otro en el sentido en que poseyendo la sensación o la gramática, no está en acto sino orientado hacia el acto (417a21-417b2)⁸¹.

En el apartado previo de este capítulo de la tesis (II.2) se planteó que los términos entelequia y potencia se usan con una cierta imprecisión y que ambos son empleados para definir al alma. Encontramos en este pasaje una primera aclaración del asunto. Aristóteles toma el ejemplo del ἐπιστήμῳ para mostrar que existen dos formas en que se puede estar en potencia. La primera es la forma en que un hombre cualquiera es sabio en potencia. Esta forma de ser en potencia como el género o la materia adecuada implica ser el tipo de sujeto adecuado para la recepción de cierta cualidad. El hombre es el tipo de ser que puede ser sabio, la piedra, el árbol y el perro no lo son; por eso el hombre es sabio en potencia, mientras que la piedra, el árbol y el perro no son sabios en ningún sentido. Pero también decimos de un hombre que es sabio en potencia en otro sentido, cuando de hecho ya sabe algo, ya posee ciencia (ἐπιστήμη). Este hombre no es ἐπιστήμῳ por ser el tipo de ser que puede recibir

⁸¹ «διαιετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἀπλῶς λέγομεν περὶ αὐτῶν· ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμῳ τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἔστιν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθῆις δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύση τῶν ἕξεων· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεία ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τὸδε τὸ Α. ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες, ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθῆις καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δ' εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον». Aunque el ejemplo haga referencia al conocimiento y a los modos en que se es sabio en potencia y en acto, no se trata necesariamente de una presentación completa o adecuada del problema en lo que respecta a la potencia intelectual. El ejemplo es presentado para aclarar la situación de la potencia sensitiva. Si se intenta simplemente trasladarlo a la explicación de la potencia intelectual, surgen una serie de dificultades. Más adelante en esta misma sección sobre la potencia sensitiva se ofrecen algunas pistas acerca de la potencia intelectual y el modo en que opera (417b5-28). No considero que deba pasarse por alto lo que en estos pasajes se afirma acerca de la potencia intelectual, simplemente sugiero que, siguiendo la recomendación aristotélica (417b29-30), se espere a la presentación de la potencia intelectual en el libro tercero para precisar estos asuntos. Por el momento, el contraste entre las potencias intelectual y sensitiva deberá ser empleado para aclarar la naturaleza de la última.

ἐπιστήμη, sino porque ya la «posee», es sabio en virtud de una ἔξις⁸². Esta ἔξις implica, además, que pueda teorizar cuando quiera (βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν), es decir, puede actualizar esa potencia que es la ἐπιστήμη que posee siempre y cuando no se presenten obstáculos externos que lo impidan.

Se puede entonces hablar de una potencia primera (la que tiene todo hombre de ser sabio) y de una potencia segunda que implica ya el cumplimiento de la primera. La ἐπιστήμη es una potencia del último tipo, como también lo es, según Aristóteles, la potencia sensitiva. Ambos estados potenciales se distinguen del estado actual final del teorizar, cuando el hombre está activamente pensando en algo, por ejemplo, «esto es una A». Pero lo importante hasta aquí no es lo que diferencia a ambos estados potenciales del estado actual, sino cómo se diferencian el uno del otro. La potencia primera parece asemejarse a la potencia imperfecta, pues aparentaría ser un modo de ser sujeto adecuado para una cierta alteración: el hombre en potencia primera se alteraría por medio del aprendizaje (διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς) y pasaría del estado de ignorancia al estado contrario, sabiduría o posesión de ἐπιστήμη. En ese sentido, se enfatiza la pasividad de este modo de ser. Además, el fin de esta potencia primera le sería, en algún sentido, ajeno o externo, el hombre que aprende buscaría alcanzar un fin que está fuera de sí en el maestro o en la teoría en acto que el maestro despliega y el alumno aprende. Este estar fuera de sí, sin embargo, se ve relativizado por el hecho de que el hombre, por ser hombre, ya es sabio en potencia (y este era el sentido en que se hacía referencia a una potencia primera), es decir, en algún sentido potencial muy débil aún, ya está en el hombre que es sabio en potencia primera el fin que él persigue: la sabiduría. Y esta potencia primera no es una potencia imperfecta autosaboteadora⁸³. Mientras que en el caso de las potencias imperfectas, su actualización implica su absoluta aniquilación, la actualización de las potencias primeras más que su aniquilación implica su transformación en potencias más potentes, más capaces de alcanzar y permanecer en el fin o la ἐνέργεια que las determina como potencias desde un primer momento, estas potencias segundas son las ἔξις⁸⁴.

⁸² La designación de esta potencia segunda como una ἔξις es importante pues la ἔξις no es un estado cualquiera, sino que es un estado o un modo de ser actual propio del alma y ajeno a los procesos físicos (véase Jung, 2011, p. 44). Por otra parte, es importante también tener en cuenta el uso del término ἔξις y su complejidad para evitar caer en la excesiva simplificación de comprender la potencia segunda como una mera posesión. La «posesión» a la que alude la ἔξις no es una posesión física, ni es tampoco la adquisición de una cualidad, como cuando la pared es pintada de color rojo. Como su traducción latina (habitus) sugiere, la ἔξις implica una disposición y un ejercicio sostenido; no se trata de un sujeto que posea una cualidad (o en el que inhiera una cualidad), sino de un modo activo de ser del alma.

⁸³ En este sentido señala también Burnyeat que la potencia primera del hombre para ser sabio no es como la potencia ordinaria que tiene lo frío para calentarse, la potencia primera conduce a una ἔξις y es en ese sentido un cambiar hacia la propia naturaleza o un desarrollo (véase 2002, pp. 62-63). Este desarrollo es lo que Burnyeat llama una alteración no-ordinaria (Alt² véase infra nota 89). Por su parte, Jung señala que si se aceptase que el paso de la potencia primera a la potencia segunda fuese una alteración ordinaria, como la que encontramos en los procesos físicos, entonces el aprendizaje (como afirma Aristóteles en la Física) sería una alteración ordinaria, lo cual entraría en contradicción directa con la impassibilidad del νοῦς (2011, pp. 44-45). Mi propuesta coincide con las de Jung y Burnyeat en distinguir entre una potencia relativa a la alteración física ordinaria (potencia que he llamado imperfecta) y otra relativa a la alteración sui generis anímica, la distinción se ve claramente resumida en el esquema que presenta Jung (2011, p. 46).

⁸⁴ Véase De anima II.5, 417a32. Si se acepta que la potencia primera es un modo de ser de algo con relación a lo cual sea posible el desarrollo de una ἔξις, es decir, si se acepta que la potencia primera solo se entiende y define en relación con una potencia segunda, entonces no es posible que haya potencias primeras en casos en los que no sea posible una potencia segunda. La potencia primera se actualiza en una ἔξις, mientras que la potencia imperfecta en una διαθέσις (véase infra nota 131), con lo cual se descarta una identificación entre la potencia primera y la potencia imperfecta ordinaria propia del cambio. Esto último se vería respaldado por el hecho de

La potencia primera no es el modo de ser adecuado para referirse a la potencia sensitiva. La potencia sensitiva se parece más bien a la potencia segunda, a un modo de ser que no está propiamente en acto (μὴ ἐνεργεῖν), pero que está orientado hacia el acto, que está listo para ser actualizado (εἰς τὸ ἐνεργεῖν), un modo de ser que es para ἐνεργεῖν. Este sentido de potencia no contradice, sin embargo, lo que se había afirmado antes con el ejemplo del combustible. A pesar de que el combustible está en potencia al modo de la potencia imperfecta, pues quemarse es cambiar, el hecho de que la potencia sensitiva, como el combustible, sea el παθητικός y no el ποιητικός del esquema no cambia. La potencia sensitiva sigue dependiendo de un ποιητικός para actualizarse, pero este ποιητικός no va a cambiarla o alterarla, simplemente va a activarla⁸⁵.

Se ha indicado antes que existe una relación ποιητικός-παθητικός entre la potencia sensitiva y sus objetos. En el contexto de la física y el cambio, una relación de este tipo implica que el παθητικός padezca bajo la ποίησις del ποιητικός. Sin embargo, como Aristóteles indica desde el libro I, el alma es impassible, por lo que cabría suponer que las potencias con las que se identifica también lo son. Por eso es necesario aclarar qué hace la potencia sensitiva, en tanto παθητικός, frente a los objetos sensibles, si no es padecer.

Pero tampoco es simple el significado de «padecer», sino que, por un lado, significa destrucción por la acción del contrario y, por otro lado, significa la conservación de lo que está en potencia por lo que está en entelequia y es semejante la relación de la potencia y la entelequia. Se genera el teórico del que posee el saber y esto no es una alteración (sino un avanzar hacia sí mismo y la entelequia) o es otro género de alteración (417b2-7)⁸⁶.

Este pasaje permite distinguir entre el padecer físico asociado al cambio y un padecer anímico que no implica otra cosa que el cumplimiento de la propia naturaleza y perfección⁸⁷. A ambos se les llama padecer (πάσχειν) a falta de un mejor término (418a1-3), pero la diferencia entre ambos es abismal. En el primer πάσχειν, el físico o material, tiene lugar algún tipo de destrucción (φθορά) que es provocada por la acción de los contrarios. En el ejemplo del combustible, el calor del fuego ardiente desplaza a su contrario, el frío,

que Aristóteles no haga esta distinción entre potencias primera y segunda en otros lugares, en donde se está refiriendo a la potencia imperfecta. La distinción entre potencias primeras y segundas solo es relevante en la discusión de las potencias perfectas y estas no son otras que las potencias anímicas, lo cual explica que la distinción solo se encuentre tematizada en el De anima y brevemente mencionada en Física VIII.4, 255a30 y ss. (véase Burnyeat, 2002, p. 48). En este mismo sentido señala Polansky que este análisis «applies strictly to the realm of cognition and things linked closely to it (perhaps extending to nutritive capacity of soul)» (2007, p. 231).

⁸⁵ En este mismo sentido lee Burnyeat esta sección del texto y se refiere a un triple scheme (véase 2002, pp. 48-51) y a dos sentidos distintos de potencia (pp. 53-57). En contraste con mi interpretación, Burnyeat sostiene que ambas potencialidades dan lugar a cambios. En la medida, sin embargo, en que considero que las potencias anímicas son perfectas, no es posible que ellas den lugar a cambios. Para Burnyeat se justifica la aplicación del modelo ποιητικός-παθητικός, un modelo físico, para explicar la sensación, en virtud de que ella sea una forma de alteración y caiga por ello dentro del ámbito teórico de la física. No me parece, sin embargo, que sea necesario afirmar que la sensación sea un cambio (es decir, ἀτελής ἐνέργεια) para que sea legítima la aplicación del esquema ποιητικός-παθητικός, la analogía entre la alteración y el tipo de alteración sui generis que es la sensación es suficiente para permitir la aplicación también analógica del modelo ποιητικός-παθητικός. Sobre este asunto, afirma Polansky, por los motivos ya indicados, que tal vez Aristóteles «wishes to embrace the seemingly incompatible view that cognition both is not alteration at all and yet is alteration of a sort» (2007, p. 223). En cualquier caso, mientras se acepte la aplicación del esquema ποιητικός-παθητικός a las potencias perfectas, no es necesario para la viabilidad de mi propuesta que la sensación no sea una forma de movimiento.

⁸⁶ «οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως».

⁸⁷ Sigo a Seidl en su distinción entre ambos πάσχειν como uno físico y otro psíquico (1995, p. 243).

destruyendo en el combustible todo lo que hubiese de frío, consumiendo y destruyendo lo que estaba en potencia. Por el contrario, en el segundo *πάσχειν*, el psíquico o formal, lo que tenemos es una salvación (*σωτηρία*⁸⁸), una conservación de aquello que está en potencia. Lo que estaba en potencia no es desplazado por la acción de su contrario, sino que se conserva e incluso eleva (*ἐπίδοσις*) hacia sí mismo y hacia su perfeccionamiento, hacia su *τέλος*. Ambas formas de padecer no solo son descritas como distintas, sino que hasta podría decirse que son descritas como opuestas⁸⁹. Tanto así, que no sería posible que una misma cosa en potencia padezca en ambos sentidos al mismo tiempo bajo la acción del mismo *ποιητικός*.

La relación *ποιητικός-παθητικός* implicaba también que *ποιητικός* y *παθητικός* fuesen desemejantes antes de interactuar, pero que luego del «padecer» el *παθητικός* se asemejara al *ποιητικός*. Esto, señala Aristóteles, ocurre también en el caso de la potencia sensitiva, aun cuando su *πάσχειν* no sea físico ni implique cambio alguno. ¿Cómo puede, sin embargo, la potencia sensitiva pasar de ser desemejante respecto de sus objetos a ser semejante sin cambiar? La única manera de que esto ocurra es que en algún sentido ya sean semejantes desde el principio, que en algún sentido los «elementos» que constituyen al objeto y a la potencia sensitiva se asemejen. Es claro que esta semejanza no es una identidad, no solo por los absurdos resumidos en la primera sección de este capítulo (véase supra p. 42), sino porque Aristóteles no puede suponer que el alma se convierta literalmente en aquello que percibe. Es evidente que al percibir un árbol la potencia sensitiva no se convierte en un árbol. ¿De qué modo se asemejan entonces *ποιητικός* y *παθητικός* luego del padecer? Decíamos que el

⁸⁸ En este sentido afirma Polansky lo siguiente: «Actualizing a kind of life function saves the kind of life by giving it fullest realization. Each of the principal operations of soul thus seems somehow to save a capacity of soul. Life is for the living to maintain the kind of living» (2007, p. 235) y según Jung: «Die zweite Veränderung wird als eine Bewahrung des potentiell Seienden durch das aktuell Seiende bezeichnet» (2011, p. 42).

⁸⁹ Para Burnyeat la distinción no obedece necesariamente a una distinción entre una alteración que se da en la materia y una «alteración» no material. La posición que defiende y la distinción entre tres tipos de alteraciones no implica necesariamente una contradicción con la que indicamos aquí, simplemente no considera el rol de la materia en la clasificación. Por ello distingue entre tres tipos de alteración: «(Alt¹) ordinary alteration is the replacement of one quality by a contrary quality from the same range; (Alt²) unordinary alteration is the development of the dispositions which perfect a thing's nature; (Alt³) extraordinary alteration is one of these dispositions passing from inactivity to exercise» (2002, p. 65), e indica que el tipo de alteración presente en la física (aquella que asociamos al cambio) es Alt¹, mientras que aprender y adquirir las potencias sensitivas serían ejemplos de Alt² y el ejercicio de una potencia sensitiva o cognoscitiva serían un caso de Alt³. Simplemente añadiríamos al esquema de Burnyeat que Alt¹ está referida al ámbito de lo cambiante o móvil (ámbito en el que la materia juega algún rol) mientras que Alt² y Alt³ tienen que estar referidas al ámbito formal, a lo que no cambia sino que se «activa». Alt¹ sería el resultado de la activación de una potencia imperfecta, mientras que Alt² y Alt³ los resultados de la activación de potencias perfectas. El problema con este «añadido» al esquema de Burnyeat es que entonces parece difícil distinguir entre Alt² y Alt³ a partir de las caracterizaciones que él ofrece de cada una. Esta dificultad en realidad siempre ha estado presente en el esquema pues cuesta trazar una línea definitiva entre el desarrollo de una disposición (*ἔξις*) que perfecciona la naturaleza de una cosa y la activación de dicha disposición. Para el mismo Burnyeat esto es claro en el caso del aprendizaje y el conocimiento (véanse pp. 61-65), el cual no podría ser considerado un cambio, sino un cese del cambio o movimiento. Insiste, sin embargo, en que no pueda aplicarse esta misma lógica al caso de la percepción. En el caso de la percepción, el desarrollo de la disposición, de la potencia sensitiva, tendrá que ser una Alt² y seguir siendo un cambio, una serie de cambios que tienen lugar durante el desarrollo del embrión. Nosotros consideramos, más bien, que los cambios que tienen lugar en el desarrollo del embrión son un tipo de alteración ordinaria que tiende a un fin natural, el desarrollo de los órganos sensibles. Pero la potencia sensitiva no puede ser identificada con el órgano sensitivo, la potencia sensitiva es anímica, no corpórea (punto que el mismo Burnyeat busca aclarar frente a la concepción de la percepción que defiende Sorabji, véase Burnyeat, 2002, especialmente p. 28). En consecuencia, el «desarrollo» de las potencias sensitivas como disposiciones no puede ser el resultado de los cambios materiales en el embrión. De hecho no hay por qué asumir que existe realmente un «desarrollo» tal, el alma es sus potencias y estas no se desarrollan para llegar a ser tales. Polansky también refuta la interpretación de Burnyeat y sostiene que la sensación no es realmente una alteración o un cambio (2007, p. 233).

ποιητικός se encontraba ya en acto respecto de lo que el παθητικός se encontraba solo en potencia. El combustible es caliente en potencia, el fuego que lo enciende es caliente en acto. Esto quiere decir que los objetos sensibles son en acto algo que la potencia sensitiva es en potencia hasta que «entra en contacto» con ellos y se vuelve este algo en acto. Por el momento no queda claro qué sea este algo, ni cómo es posible esta asimilación, pero Aristóteles insiste en ella: «La potencia sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él» (418a3-6)⁹⁰.

La distinción entre dos sentidos de padecer refuerza nuestra hipótesis de que sea necesario distinguir entre dos tipos de potencias, una imperfecta relativa al cambio físico, y otra perfecta, relativa a otro tipo de «alteración», a una alteración que es en realidad perfeccionamiento: conservación y desarrollo de la propia naturaleza⁹¹. Esta τελής δύναμις parecería coincidir con el segundo sentido de δύναμις al que aludía Aristóteles en el *Metafísica V* (véase supra, p. 15): δύναμις como capacidad para alcanzar un fin, un τέλος. Sin embargo, en la medida en que la potencia sensitiva asume el rol del παθητικός y no del ποιητικός, no puede tratarse de lo que llamamos una potencia «activa», una capacidad para deliberadamente alcanzar un τέλος, sino que se acercaría más a una potencia «pasiva», como una capacidad para deliberadamente permitir que se alcance un τέλος. El problema es que la potencia sensitiva no es una capacidad para permitir algo «deliberadamente». Como

⁹⁰ La asimilación quedará más clara en el tratado en el estudio de los sensibles y de las potencias sensitivas particulares (*De anima* II.6-12) e intentaremos aclararla en este trabajo a propósito de la consideración de la visión (véanse infra, pp. 66 y ss.). En todo caso, la concepción teleológica que tiene Aristóteles de la φύσις en su totalidad, le permite suponer que las potencias sensitivas estén naturalmente constituidas en función de sus sensibles propios (418a24-25).

⁹¹ Ackrill (2013), como Burnyeat (2002), considera que la distinción entre ἐνέργεια y κίνησις que encontramos en el *De anima* no es la distinción usual que encontramos en otros textos (*Física*, *Metafísica* y *Ética nicomáquea*, véase Ackrill, 2013, p. 141) y, por ello, excluye el análisis de *De anima* II.5 de su intento por aclarar la distinción entre ἐνέργεια y κίνησις. Por el contrario, a nosotros nos parece que la distinción en *De anima* es la misma que en otros textos y es la distinción entre la τελής ἐνέργεια y la ἀτελής ἐνέργεια. El ensayo de Ackrill busca explicar cómo entender la τελής ἐνέργεια, cómo entender su perfección frente a la imperfección de la κίνησις. Para ello recurre a un análisis de los tiempos verbales empleados por Aristóteles (presente y perfecto) que resulta muy esclarecedor. Coincidimos con su análisis y con algunas de las conclusiones que de ahí deriva: (i) la ἐνέργεια no necesariamente tiene una duración temporal, pero puede tenerla; (ii) la κίνησις debe tener una duración temporal; (iii) la ἐνέργεια y la κίνησις que duran en el tiempo se distinguen pues cualquier momento de la duración de la ἐνέργεια es igual al resultado final de dicha duración y en la κίνησις no (véase p. 131). Ackrill considera, sin embargo, que aún cuando esta distinción funciona, Aristóteles no la aplica coherentemente en todos los ejemplos que emplea, pues la distinción no explica por qué pueda decirse que la audición sea una ἐνέργεια y el caminar una κίνησις (véase pp. 131-136). Por el contrario, nosotros consideramos que la distinción es coherente incluso en la aplicación a estos ejemplos, coherencia que se hace visible precisamente en función de *De anima* II.5. Las potencias perfectas son aquellas cuyo fin está de algún modo ya presente en ellas mismas, por ello su actualización no es un cambio, un salir fuera de sí, sino un cumplimiento o perfeccionamiento de la propia naturaleza. Las potencias perfectas que encontramos explicadas en el *De anima* son además potencias anímicas, es decir, potencias formales, no materiales. Así, la potencia auditiva es una potencia perfecta formal, motivo por el cual su fin, la audición, está ya alcanzado en cualquier periodo temporal de su actualización. El caminar, por su parte, no es el resultado de la actualización de una potencia anímica, sino la actualización de una potencia corporal imperfecta, la potencia que tiene el cuerpo de trasladarse en virtud de que está animado. Aun cuando el alma sea causa del movimiento del animal, no es una potencia anímica la que se realiza al caminar, es una potencia del cuerpo que es, por ende, imperfecta y cuyo fin no está en sí misma sino en el destino que se busca alcanzar. Cada periodo de la duración del caminar es distinto del resto y distinto de la caminata considerada en su totalidad. La caminata en su totalidad es el traslado físico del cuerpo desde la ubicación X a la ubicación Y; y cada paso de esa caminata es el traslado desde X₁ a X₂, y luego desde X₂ a X₃, y así sucesivamente; mientras que la audición es la activación del alma desde «poder oír» hasta «actualmente oír», sin importar la duración o los intervalos de tiempo en que se manifieste.

veíamos en el capítulo anterior, la deliberación era uno de los criterios principales para diferenciar potencias racionales de potencias irracionales y la potencia sensitiva es una potencia irracional, por lo que no puede implicar deliberación. A pesar de ello, no llega a ser una potencia del padecer en el sentido físico del término, como acabamos de demostrar. Lo cual nos permite distinguir ahora sí con más claridad entre las potencias innatas relativas al *πάσχειν* y las potencias innatas anímicas. Un criterio importante de definición es la materia. La materia juega el rol de sujeto que recibe contrarios sucesivamente y el lugar, por ello, del cambio. En las potencias anímicas innatas como la potencia sensitiva, la potencia no es potencia en el sentido de materia receptora, sino que es potencia en el sentido de capacidad pasiva para alcanzar un *τέλος*. Pero este *τέλος*, además, es algo que está ya en la potencia misma, no algo que está fuera de esta. Aun cuando los objetos de la sensación, los sensibles, estén «fuera de ella», como veíamos hace un momento, tienen que en algún sentido estar también ya en ella, están en ella en potencia segunda. Por eso describía Aristóteles la *ἐπίδοσις* de la potencia segunda como hacia sí y hacia el *τέλος* simultáneamente (*εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν*). En la medida en que la potencia segunda ya es una *ἐντελέχεια*, ya es un cumplimiento, ya posee en sí su propio *τέλος*, su *εἶδος*. Por este motivo, su transición al acto no será una transición fuera de sí, que traiga consigo la propia aniquilación, sino que será una transición hacia su más íntimo y verdadero sí mismo, que trae consigo su perfeccionamiento⁹².

De este modo, el *De anima* permite precisar la diferencia que en la *Metafísica* no se llegaba a aclarar del todo entre las potencias innatas relativas al *πάσχειν* y las relativas a la *ἐντελέχεια* o el perfeccionamiento. Y tal precisión no es un asunto menor en el *De anima*, sino que más bien tiene que ver con uno de los temas troncales del tratado, la relación entre alma y cuerpo. Como habíamos visto en la segunda sección de este capítulo, la definición del alma como *ἐντελέχεια* del cuerpo implicaba que el alma fuese ya un primer perfeccionamiento de las potencias del cuerpo. Si volvemos al ejemplo de los tres sentidos en que hablamos del hombre sabio y recordamos los dos sentidos de potencia ahí presentados,

⁹² Como mencionábamos anteriormente (véase supra nota 89), Burnyeat no considera el rol que pueda jugar la materia como sustrato de las cualidades que se desplazan en el caso de la alteración ordinaria, sustrato que no puede existir en el caso del alma, pues ella no es materia, y motivo por el cual no es posible hablar estrictamente de cambio cuando se trata del alma. Como señalábamos también con anterioridad (véase supra nota 78) es importante para Burnyeat leer todo II.5 a la luz de la identificación entre padecer, ser movido y actuar, por este motivo rechaza el recurso a *Metafísica* IX.6 y a la distinción ahí establecida entre *ἐνέργεια* y *κίνησις*. Lo que le interesa a Burnyeat es destacar lo que él llama una lectura positiva de II.5 a partir del uso aparentemente inexplicable del término «alteración» para transiciones que no parecen ser alteraciones realmente (la sensación e incluso el conocimiento). La hipótesis que postula es la siguiente: «If physics is to study the (2)-(3) transition involved in perceiving and the (1)-(2) transition involved in learning, it must treat them as types of change, where “change” means passive change. That, I propose, is why II 5 distinguishes two special types of alteration, (Alt³) and (Alt²), while acknowledging, in the disjunctions of 417b6-7 and 12-15, the legitimacy of perspectives from which neither would be alteration or any kind of passive change» (2002, p. 71). En repetidas ocasiones a lo largo de su ensayo indica Burnyeat, acertadamente, que la psicología aristotélica es la coronación de su física, lo cual implica que los asuntos en ella tratados puedan y deban ser estudiados sobre la base del aparato conceptual de la física aristotélica, tal y como este se presenta en la Física y en el *De generatione et corruptione*. Consideramos que este argumento es válido e importante y que explica además por qué Aristóteles conserva los términos alteración y padecer a pesar de reconocer que no son los adecuados. También Jung entiende de este modo el uso del término (2011, p. 42, nota 101) y Polansky reconoce que Aristóteles insiste en conservar el término «alteración» no porque sea el término más adecuado para describir a la sensación, sino para poder emplear un argumento físico (el esquema *ποιητικός-παθητικός*) y descartar, además, toda posibilidad de escepticismo respecto de la percepción y eventualmente el conocimiento (véase Polansky, 2007, p. 238). El recurso al argumento físico, sin embargo, no implica, como el mismo Burnyeat señala, la anulación de otras perspectivas y desde la perspectiva metafísica de la psicología aristotélica, que nos interesa explorar sin que ello implique un desmantelamiento de la física aristotélica, no es posible que la sensación sea una alteración.

comprenderemos que el cuerpo es el que está en potencia al modo de la materia adecuada para la recepción. Mientras que el alma es potencia al modo de cumplimiento primero que hace posible el eventual perfeccionamiento pleno, la conquista del τέλος, el estar en ἐνέργεια plena. Lo peculiar del cuerpo, en tanto material, es que su unidad y esencia no le vienen de sí, sino que le vienen de otro, del alma. Por eso el alma es ουσία, εἶδος y ἐντελέχεια del cuerpo, por eso el alma es causa y principio. La consecuencia de esto es que toda la potencialidad corpórea esté orientada hacia el alma, en tanto es su forma, mientras que la potencialidad del alma esté orientada hacia sí misma. El perfeccionamiento del cuerpo, el cumplimiento de su τέλος, está en el cambiar al servicio del alma, mientras que el perfeccionamiento del alma no consiste en cambiar, sino en desplegar en acto lo que en ella está solo en potencia. El cuerpo, como el hombre genéricamente sabio tiene que cambiar, que aprender; el alma, como el hombre sabio que ya posee el saber, tiene que elevar y desarrollar lo que ya está presente en ella en el despliegue de la vida misma que es análoga al teorizar del sabio en acto.

Una vez presentado el esquema general de la potencia sensitiva, Aristóteles se ocupa de cada uno de los sentidos en particular. En todos los casos aplica el esquema objeto-potencia-actividad, explicando las particularidades de los objetos, la potencia, el medio y la actividad. No es relevante para la presente investigación analizar detalladamente cada uno de estos casos, sino solo el de la visión. En primer lugar, basta considerar uno de los sentidos para poder comprender de qué manera se aplica concretamente el esquema que hemos presentado. En segundo lugar, de entre las distintas potencias sensitivas, la vista ocupa un lugar protagónico para el filósofo y sirve de paradigma para el resto de potencias sensitivas⁹³. En tercer lugar, y este es el motivo más importante, la luz y los colores (elementos centrales de la explicación de la vista) son mencionados en III.5 con la finalidad de aclarar la función del llamado νοῦς ποιητικός. Por lo tanto, consideramos que un estudio atento de II.7 (418a26-419b2) ayudará a comprender las potencias sensitivas en general, comprensión que permitirá ascender hacia la comprensión de las potencias racionales en general; y además permitirá comprender con mayor claridad la analogía con la sensación y la vista en particular empleada en III.4 y 5.

Como ya hemos señalado, es necesario identificar para la potencia sensitiva la actividad y el objeto que le corresponden, además del órgano al que se encuentra asociada. Por ello empieza Aristóteles su consideración acerca de la vista identificando a su objeto, aquello hacia lo que se dirige la vista (ὄψεις): lo visible (ὄρατόν, 418a26). Lo ὄρατόν es el color (χρῶμα), el cual se encuentra en múltiples cosas que llamamos visibles en virtud de que están «coloreadas». Si seguimos el esquema planteado anteriormente, el color tendrá entonces que ser lo ποιητικός, en la medida en que es el objeto de la vista. En tanto ποιητικός el color tendrá que hacer algo, activar de algún modo a la potencia visual para que se dé la visión efectiva. Aristóteles afirma entonces que «todo color es motor de lo transparente en acto y esta es su naturaleza» (πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστὶ τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτοῦ ἢ φύσις, 418a31-418b2). Llamen la atención dos cosas en esta descripción del color: primero, que se lo considere motor κινητικόν, segundo, la mención de lo transparente en acto (ἐνέργειαν διαφανοῦς). El primer punto es llamativo, pues habíamos afirmado, a partir de las aclaraciones acerca del tipo de potencia

⁹³ Será la primera potencia sensitiva en ser estudiada detalladamente y luego se aplicará al resto el modelo empleado en el caso de la visión. En este sentido, vale la pena también considerar las líneas iniciales de la Metafísica: «Estas [las sensaciones], en efecto son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales» (980a23-24).

que es la potencia sensitiva y acerca del tipo de πάσχειν sui generis al que está sometida, que no era legítimo hablar de cambio o movimiento estrictamente para explicar la sensación. Se admitió el uso del término «alteración» (ἀλλοιώσις) siempre y cuando se tuviese en cuenta que era un uso especial del mismo, distinto al de la alteración física que supone destrucción. No queda claro en este pasaje si se pretende que el color sea motor también en un sentido sui generis, o si la expresión debe ser entendida literalmente. Por otro lado, lo llamativo acerca de lo ἐνέργειαν διαφανοῦς es que, hasta este punto, parece imposible saber a qué se refiere y, menos aun, cómo mueve el color. Sea lo que sea, lo ἐνέργειαν διαφανοῦς parece exigir que se introduzca la luz (φωτός) a la explicación: «He ahí por qué no es visible sin luz, mientras que, a la luz, resultan visibles todos los colores de cada cosa. Por eso debemos empezar diciendo qué es la luz» (418b2-4).

En este punto tenemos ya tres elementos distintos en juego y ninguno de ellos es la potencia sensitiva. Se ha hablado de lo visible, el color (όρατόν); de lo transparente en acto que es movido por el color (ἐνέργειαν διαφανοῦς); y de la luz (φωτός) en presencia de la cual son visibles los colores. Es curioso que se diga que los colores son visibles solo en presencia de la luz, pues se ha dicho también que mover lo ἐνέργειαν διαφανοῦς es la naturaleza del color, y esto parecía ser una descripción de lo que significa o implica «ser visible». Pero ahora resulta que el color no podría ser visible, no podría ser o hacer lo que es su propia naturaleza, si no está presente la luz. Pasa entonces Aristóteles a explicar qué son lo transparente y la luz y su relación con el color. Lo transparente (διαφανές) es aquello que no es visible por sí, sino en virtud de un color que le es ajeno. Mientras que los objetos «coloreados» son visibles por sí, pues poseen algún color, lo διαφανές no posee un color propio, sino que se hace visible en la medida en que se hace presente en él algún color ajeno que pertenece a otro objeto. El agua y el aire, por ejemplo, son transparentes y pueden ser descritos como medios para el color⁹⁴. «La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente» (φῶς δέ ἐστὶν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές, 418b9-10). Es decir que lo transparente sería una potencia propia de ciertas cosas como el agua, el aire y otros sólidos, potencia que actualizada es la luz misma y es esta luz la que hace que los colores sean visibles. Si el color entonces no podía ser visible en la ausencia de la luz, es porque el color solo puede poner en movimiento a lo transparente en acto (ἐνέργειαν διαφανοῦς), como sostenía el propio Aristóteles, y esto no es otra cosa que la luz misma. Es decir, el color es motor de la luz.

El problema que surge entonces es cómo pasa lo transparente de la potencia al acto. No puede ser por la acción del color, pues el color recién actúa sobre lo transparente una vez que

⁹⁴ El medio de la sensación, como el órgano de la sensación, padece una cierta alteración, es «movido» por el objeto (en este caso el color). Lo curioso es que, como señala Polansky, la alteración que sufre el medio o el órgano, a pesar de ser física, no se identifica del todo con la alteración física ordinaria, pues normalmente no supone, una destrucción, sino una salvación (véase Polansky, 2007, p. 239). En caso el estímulo sea demasiado intenso, el órgano puede llegar a alterarse de modo tal que se destruya, temporal o incluso definitivamente, aquella cualidad material que lo hacía receptivo, porque, a diferencia de la potencia sensitiva, sigue siendo en el fondo una alteración ordinaria (véase Jung, 2011, p. 61, nota 146). Es interesante señalar esto, pues puede ser interpretado como evidencia de que la alteración física ordinaria no es anterior a la alteración sui generis de las potencias anímicas en sí. En el orden de lo que es más cognoscible para nosotros, lo anterior parecería ser el caso: partimos del esquema de la alteración física ordinaria para llegar por analogía a la alteración sui generis. Pero en el orden de lo que es más cognoscible en sí, en el orden del ser, parecería más bien que la alteración sui generis fuese anterior y que por ello la alteración que padecen los órganos sensibles, asociados a las potencias anímicas, estuviese aún marcada por ciertas características de este tipo de alteración preservativa y no destructiva. En el fondo, solo intentamos indicar que es necesario que la τελής ἐνέργεια sea anterior a la ἀτελής, que no es otra cosa que una forma degenerada o menos completa de la primera.

este ya está en acto, una vez que hay luz. Para que lo transparente esté en acto es necesario otro agente. Un agente que hace de lo transparente luz: «La luz es como el color de lo transparente cuando lo transparente está en entelequia por el fuego o por algo similar, como el cuerpo superior [...], la presencia del fuego o de algo similar en lo transparente» (418b11-17)⁹⁵. El agente que actualiza o perfecciona lo transparente para que el color pueda moverlo es el fuego o algún otro cuerpo similar que posee, se entiende, la misma propiedad que tiene el fuego. La manera en que el fuego actualiza a lo transparente, sin embargo, no es trasladándose a un espacio en donde antes no estaba, la luz «no es fuego (πῦρ) ni cuerpo (σῶμα) alguno ni efluvio (ἀπορροή) de cuerpo alguno» (418b14-15). La luz es παρουσία del fuego en lo transparente y la oscuridad es la privación (στέρησις) de esta luz, de esta ἕξις en lo transparente⁹⁶. La descripción de la luz como una παρουσία del fuego o una ἕξις, aunque parece poco precisa, puede resultar esclarecedora.

Es importante para Aristóteles, como lo aclara, que se entienda que la luz no puede ser en sentido alguno corpórea. No es posible que dos cuerpos ocupen un mismo lugar y si la luz fuese corpórea, ella tendría que ocupar el mismo lugar que aquellas cosas coloreadas que ilumina, o al menos el mismo lugar que el medio transparente. El aire, el agua y cualquier sólido transparente son ya cuerpos, la luz que se da en ellos no puede por eso ser otro cuerpo que ocupe ese mismo lugar. Precisamente por ello no es un cuerpo, sino una entelequia, un modo de ser de lo transparente, ἐνέργειαν διαφανοῦς. Lo peculiar de la luz, sin embargo, no sería simplemente su incorporeidad, sino el hecho de que sea la manifestación, la presencia, de otro elemento (el fuego) en el cuerpo transparente. Si consideramos a la transparencia como una cualidad cualquiera, es fácil explicar que tanto ella como su actualización, la luz, no sean cuerpos, sino que inheran en otros cuerpos. La lógica empleada aquí no es otra que la de la sustancia y el accidente: en un objeto cualquiera, como una piedra, puede inherir una cualidad en potencia, la circularidad por ejemplo, que luego sea actualizada por algún agente. La piedra potencialmente redonda pasa a ser actualmente redonda luego de ser pulida por el escultor. No es en tanto piedra que es circular, no proviene de su naturaleza como piedra serlo, es circular en virtud de la acción del escultor. Así, la circularidad «le viene de fuera», pero en otro sentido solo ha podido ser redondeada por el escultor en la medida en que ella ya era potencialmente circular. Este ser-potencialmente-circular de la piedra no está dado necesariamente por la esencia de la piedra, pero su constitución natural es tal que permite la circularidad. Hasta aquí podríamos suponer que lo mismo ocurre con el objeto que posee la cualidad de la luminosidad en potencia: la transparencia. El agua posee la luminosidad en potencia y esta se actualiza, generándose la luz, por la acción del fuego. La diferencia curiosa es que la acción del fuego sobre lo transparente sea presentada como un «estar presente en». Mientras que no aceptaríamos que el escultor esté presente, se manifieste, en la piedra que ha pulido hasta dejar circular; Aristóteles nos pide que consideremos la luz como una presencia del fuego en

⁹⁵ «τὸ δὲ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ἢ ἐντελεχεία διαφανὲς ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιοῦτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα [...] ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιοῦτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ». Calvo Martínez traduce ἢ τοιοῦτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα como «un agente similar al cuerpo situado en la región superior del firmamento», traducción que sugiere que el agente similar al fuego sea el éter, también es posible que haga alusión al sol. En todo caso, lo importante es que tanto este otro cuerpo, como el fuego, pueden actualizar a la transparencia con su presencia.

⁹⁶ Calvo Martínez traduce παρουσία como «presencia», en el mismo sentido traduce Seidl «Anwesenheit», Theiler lo traduce más bien como «Gegenwärtigkeit», aunque aclara que no se refiere a una presencia corporal, sino a una ἕξις como opuesta a una στέρησις (1966, p. 121) y remite a un pasaje de De sensu et sensibilibus (439a20 y ss.) en el que también se describe a la luz como una παρουσία y se la contraponen a la oscuridad, la cual es descrita como una στέρησις, mientras que lo transparente es considerado una φύσις y una δύναμις.

lo transparente. Donde, además, si el fuego se extinguiese, la luz también desaparecería, mientras que la piedra no perdería su circularidad con la muerte del escultor.

Recordemos ahora que la relación entre objeto sensible y potencia sensitiva fue planteada por Aristóteles como una relación entre un ποιητικός y un παθητικός. Esta relación, decíamos, suponía que (1) los términos fuesen relativos; (2) que el objeto fuese el ποιητικός y la potencia el παθητικός; (3) que el primero estuviera en acto y el segundo en potencia; y (4) que antes de entrar en contacto fuesen desemejantes y luego semejantes. El color, objeto de la vista, debe ser visible en acto para actuar sobre la vista, así que antes de que pueda ser visto tendrá que pasar de ser visible en potencia a ser visible en acto. La transición de la potencia al acto para el color se da cuando este mueve al medio, a lo transparente en acto, al cuerpo cuya transparencia ya es luz. Lo cual implica que tenemos dos relaciones ποιητικός-παθητικός simultáneas, la que se establece entre el color y la vista a través del medio movilizado, y la que se establece entre el fuego y el medio para actualizar su transparencia y convertirlo en medio en acto. Lo que esto quiere decir es que el fuego es en última instancia la causa indirecta de que los objetos en potencia coloreados sean coloreados en acto y por ende visibles. El fuego actualiza al medio para que sea verdaderamente medio y solo entonces, con un medio verdadero, el color se actualiza, moviendo al medio, y se hace verdaderamente visible. Dados el medio transparente en acto, la luz, gracias a la acción del fuego; y el color en acto, gracias a que mueve al medio transparente en acto, el movimiento llega hasta el órgano, el ojo, al cual altera y es esta alteración del ojo la que activa a la vista, a la potencia anímica. La potencia anímica se actualiza como catalizada por la alteración que el color ha producido en el ojo indirectamente y el animal ve. Si eliminamos cualquiera de los elementos o pasos del «proceso», entonces no se da la visión: sin objetos visibles, sin luz, sin medio, sin ojo o sin alma no hay visión.

Aclarada la primera parte del proceso, qué es la luz y cómo ella hace al objeto visible visible y al medio medio, es necesario aclarar la segunda parte del proceso, cómo pasamos del movimiento del medio a la alteración del órgano sensorial y eventualmente a la actualización de la vista y a que el animal vea. El ojo está hecho del tipo de materia que puede recibir, o ser alterada por, el movimiento que el color inicia en el medio: el color mueve al medio y el medio mueve al ojo (419a13-15). El color es motor y el medio y el ojo son movibles y movidos. La potencia que tiene el ojo de ser movido es una potencia que proviene de su constitución material. Por ese motivo, con un ojo de piedra, uno pintado o uno de vidrio no se podría nunca ver, incluso si estos fuesen fabricados según la estructura exacta del órgano real. La potencia del ojo, sin embargo, no es distinta de la potencia que tiene cualquier otro cuerpo para ser movido. Si bien es cierto que el ojo tiene la potencia específica para ser movido por un cierto tipo de movimiento, el que produce el color, el ojo es movido como la piedra circular que gira es movida. El ojo del cadáver, por ejemplo, cuya materia es idéntica a la del ojo del animal que está vivo, es un ojo que hipotéticamente puede aún ser movido por el color, sin embargo, el cadáver no ve, puesto que la potencia sensitiva no es propia del órgano o del cuerpo, sino del alma. Por ello, aunque el ojo del cadáver no ve, transplantado a un hombre vivo «podría» volver a ver⁹⁷ o, más bien, el ojo podría volver a ser usado para

⁹⁷ A pesar del anacronismo de la suposición, nos parece que es relevante traer la posibilidad del transplante de ojo a colación pues muestra la importancia activa de la potencia materialmente condicionada. No se trata simplemente de que un ojo «hecho de otros materiales» no serviría para ver, sino que ya la constitución material implica un mínimo de capacidad para la visión, tal que si se conserva dicha constitución material, en presencia de un principio de actualización es capaz de ver. La suposición además no es completamente ajena al pensamiento aristotélico (véase 408b23: «...si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven»).

ver. Lo que ocurre con la potencia sensitiva, con la vista, es que esta, en tanto potencia segunda y perfecta, solo requiere de un «detonador» que le permita actualizarse. Este detonador es el movimiento producido en el ojo por el color.

La pregunta que surge entonces es qué es lo que recibe la vista cuando padece. Definitivamente no puede la vista, en tanto potencia anímica inmaterial, recibir el movimiento del ojo ni ser movida por este movimiento. Las potencias anímicas no son relativas al movimiento, que es material. El ojo es el que propiamente recibe, el que es ὑποκείμενον y aquel cuya potencia es: ser la materia adecuada para. El movimiento que el órgano recibe produce una cierta armonía, una proporción, una razón. Si el movimiento es demasiado intenso o violento, el órgano, como las cuerdas de un instrumento, se quiebra y pierde su capacidad de ser movido como debe (424a26-32). De este modo, la potencia material del órgano parece ser una potencia imperfecta, pues es potencia relativa al movimiento, pero que tiende a ser perfecta. Ante el estímulo adecuado, el órgano padece sin destruirse y sin que se destruya la potencia que precisamente está siendo actualizada. Si el estímulo es excesivo, sin embargo, el órgano se quiebra y pierde la potencia que lo caracteriza. Su potencia no tiende necesariamente a la propia eliminación, pero puede hacerlo. Correctamente actualizada, sin embargo, trae consigo la actualización de la potencia anímica y la sensación en acto. Esta sensación en acto no es otra cosa que la «recepción de las formas sensibles sin la materia» (τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, 424a18-19).

Si la sensación es la recepción de la forma sensible sin la materia, entonces la potencia sensitiva es la capacidad de recibir dichas formas sin la materia. La situación es comprada por Aristóteles con la impresión que deja un anillo, un sello, sobre la cera. En el anillo particular, hecho de una cierta materia, hay una figura. Mientras que el anillo es un ente individual, la figura es una cualidad que inhiere en el anillo, así como podría inherir en otros anillos o en otros objetos que no sean anillos. La figura que está en el anillo debe estar siempre en algo, no existe por sí sola, pero no por ello se identifica con el ente individual en que la encontramos. Esta figura luego puede ser «transmitida» del anillo a la cera sin que se transmita ninguna de las cualidades individuales del anillo. La figura que está presente en el anillo y que está presente en la cera son la misma, lo único que las distingue es que una está en el anillo y la otra en la cera. La potencia sensitiva sería análoga a la cera, sería capaz de recibir la forma sin por ello tener que recibir la materia, como la cera recibe la figura enteramente sin recibir por ello el oro del que está hecho el anillo. El ejemplo, sin embargo, es solo parcialmente útil, pues nos sitúa en el caso de una potencia receptiva material, pero como ya hemos establecido, la potencia receptiva del alma no es material. En la cera, aún cuando no recibe el oro del anillo, tiene lugar una reconfiguración material, parecida a la que podríamos suponer tiene lugar en el ojo, pero en el alma no hay una reconfiguración material. Lo cual quiere decir que el alma tiene una capacidad receptiva que es distinta a la receptividad material.

Cuando las entidades materiales reciben una cualidad provocada por una forma, estas entidades se modifican materialmente, cambian. Cuando la pared blanca recibe el color rojo, la pared cambia de color y queda coloreada de rojo. La pared no tiene otro modo de recibir el rojo que manifestándolo materialmente y desplazando o destruyendo al blanco que manifestaba antes. Además, la pared solo puede recibir el rojo si se la pinta, si tomamos un cuerpo rojo (la pintura) y lo extendemos sobre ella, desplazando y destruyendo de este modo al cuerpo blanco. Pero el alma no se colorea cuando recibe el rojo; el alma, al no ser material, no manifiesta materialmente la cualidad o la forma recibida, ni recibe cuerpo alguno. Al no

manifestar la cualidad recibida materialmente, la recepción no tiene que implicar destrucción alguna y por ello la potencia anímica se conserva intacta. La destrucción que tiene lugar en el cambio se debe a que no pueden ocupar dos cuerpos el mismo lugar, no pueden el cuerpo rojo y el cuerpo blanco ocupar el mismo lugar. Tampoco puede un cuerpo ser blanco y rojo en acto al mismo tiempo. La pared blanca en acto era roja en potencia, pero una vez pintada, es roja en acto y blanca en potencia. La materia solo puede manifestar en acto una cualidad de un mismo tipo y al mismo tiempo, el resto de cualidades de ese tipo las tendrá solo en potencia. Pero la potencia sensitiva no recibe un cuerpo, recibe un objeto sensible. Es decir, el alma no recibe la pintura roja, el alma recibe la cualidad rojo separada de toda materia en la que haya estado presente. El alma recibe la forma separada de la materia, es «el lugar de las formas» (429a27-28).

El *πάσχειν* de la potencia sensitiva entonces es la recepción de las formas sensibles separadas de la materia, pero además es un recibir lo que ella ya era en potencia. En el objeto está el color en acto, en la vista está el color en potencia. Cuando el objeto se presenta ante la vista en la presencia de la luz, el color se actualiza como visible, mueve al aire iluminado, el cual a su vez mueve al ojo produciendo una armonía que el alma recibe inmaterialmente como color percibido en la visión. El objeto y la vista actualizada se identifican: el color, considerado como cualidad, es idéntico en el objeto coloreado y en la vista. Podríamos, sin embargo, aún distinguir entre el color en el objeto, el color «objetivo», y el color en la vista, el color «ánimico». La distinción es, sin embargo, muy artificial. El hombre que está teniendo la sensación no tiene ante sí dos objetos distintos, tiene a uno solo, el color visible. Más acertado, tal vez, sería recordar que el color debe jugar el rol del *ποιητικός*, es decir, él hace algo. Pero ¿qué es lo que actúa propiamente?, ¿tiene acaso el objeto coloreado la intención de que yo lo vea?, ¿acaso se me oculta y muestra a discreción? Lo que ocurre es todo lo contrario, si se dan las condiciones, ni el *ποιητικός* ni el *παθητικός* pueden evitar interactuar, pero la interacción debe tener una causa, además de la coyuntura de las condiciones adecuadas. Esta causa no puede ser otra cosa que la forma. Es necesario que así como la forma es causa de la manifestación material de la cualidad en el compuesto, sea también la causa de la manifestación sensible inmaterial de la cualidad, de sí misma, en la sensación. La forma busca persistir en sí misma por su propia naturaleza activa, la forma busca actuar, manifestarse, presentarse. Lo hace de un modo en la materia al informarla en el compuesto y lo hace de otro en el alma al informarla también. La materia le facilita a la forma una instanciación individual; el alma le facilita una instanciación universal.

II.4. Conclusiones

1. En tanto principio del movimiento, el alma es objeto de estudio de la física, pero como entidad inmóvil e inmaterial, de la metafísica. Tradicionalmente se la ha considerado causa del movimiento y de la sensación, la cual se asocia al conocimiento.
2. El alma es motor inmóvil, causa del movimiento del cuerpo, en virtud de potencias y actos anímicos específicos, para comprenderlos plenamente también es necesario ocuparse del cuerpo, en tanto instrumento del alma.
3. El alma es la forma del compuesto viviente y el cuerpo la materia, pero quien se mueve, vive, percibe y eventualmente conoce es el viviente. El alma no tiene propiamente afecciones, las afecciones son del hombre en virtud de que tiene alma.
4. Es posible rescatar de la tradición dos principios relativos al alma como principio del conocimiento: (1) lo semejante conoce lo semejante, y (2) el alma y los objetos de

conocimiento están constituidos de elementos semejantes. Para Aristóteles esta semejanza no será numérica ni material, sino formal y estará asociada a la δύναμις y la ἐνέργεια como modos de ser.

5. La definición del alma como ἐντελέχεια primera de un cuerpo que en potencia tiene vida presupone a la teoría del acto y la potencia. La vida está presente en el cuerpo solo en potencia, mientras que en el alma como entelequia y cumplimiento. El alma es entelequia o actividad del cuerpo, pero eso no la subordina al cuerpo. El alma no es separable del cuerpo.
6. El alma es entelequia respecto del cuerpo, pero es δύναμις respecto de la actualización plena. Tenemos tres instancias: la potencia corporal o material, la entelequia/potencia anímica y la actualización plena. La potencia corporal se identifica con la potencia imperfecta asociada al movimiento, la potencia anímica corresponde a la potencia perfecta u ontológica. Por ende, su actualización no conduce a su agotamiento o autoaniquilación, sino a su conservación. La vida misma es la actividad o actualización plena que determina a ambas potencias, a la corporal y a la anímica.
7. La entelequia/potencia anímica no es acto o actividad pura, es un tipo de acto que puede estar «desactivado», lo cual implica que conserva un aspecto potencial. Es entelequia o ἐνέργεια porque ya está dado algún grado de realización o cumplimiento, pero se trata de una realización que aún puede ser perfeccionada. El cuerpo es lo que está en potencia; el alma es la potencia/entelequia de ese cuerpo y pasa de estar en reposo a estar en actividad; el viviente es el compuesto de cuerpo y alma; y la vida es la realización plena y efectiva de todas las potencialidades.
8. Puesto que vivir se dice en muchos sentidos, existen distintos «tipos» de almas que corresponden a distintas formas de vida. Ambos se ordenan jerárquicamente y los niveles superiores incluyen a los inferiores. La potencia vegetativa es la más básica y la intelectual la más alta. Como δύναμις, el alma depende de la ἐνέργεια respecto de la cual ella es poder-ser: la vida. Por eso se estudia las distintas potencias anímicas (tipos de alma) en virtud de las actividades o actos que las definen.
9. Se debe evitar la doble subjetivación del alma. El alma no es sujeto como ὑποκείμενον; ni tampoco es sujeto en el sentido moderno como agente individual y sustancial de una serie de operaciones, un «yo». Son sujetos el cuerpo y el compuesto, pero no el alma.
10. En el análisis de la potencia nutritiva se muestra que es necesario un ἀντικείμενον que «active» a la potencia anímica, haciéndola pasar del reposo a la actividad. Esto no implica que el ἀντικείμενον sea la causa o el principio de la actividad en cuestión, este puede entrar en contacto con muchos otros cuerpos y si estos no son seres animados, no se da la actualización. El ἀντικείμενον es condición de posibilidad para la actualización, pero el poder de actualización proviene del alma, no del objeto. El cuerpo es el sujeto que padece las actividades del alma.
11. La potencia sensitiva no está en acto, sino en potencia, requiere de un objeto sensible que esté en acto para actualizarse y sentir. La relación entre objeto sensible y potencia sensitiva es la de un ποιητικός y un παθητικός. Es propio de esta relación (1) que los términos sean relativos; (2) el alma es el παθητικός y los ἀντικείμενα el ποιητικός; (3) el ποιητικός está en ἐνέργεια y el παθητικός, en δυνάμει; (4) antes de entrar en contacto

ποιητικός y παθητικός son desemejantes, pero luego de encontrarse, el παθητικός se asemeja al ποιητικός.

12. Se distingue entre una potencia primera y una potencia segunda que implica ya el cumplimiento de la primera. Ambos estados potenciales se distinguen del estado actual pleno. La distinción solamente es válida para el caso de las potencias perfectas, las potencias anímicas. Tanto la potencia primera como la segunda siguen dependiendo de un ποιητικός para actualizarse, pero este ποιητικός no provoca un cambio ni una alteración, sino una activación. El padecer de estas potencias no es físico, es un perfeccionamiento de la propia naturaleza.
13. La potencia sensitiva no es una capacidad para permitir algo «deliberadamente», no es una potencia racional, pero tampoco es una potencia del padecer físico. La potencia sensitiva no es una materia receptora (ese es el rol del cuerpo), es una capacidad pasiva para alcanzar un τέλος que ya está en ella misma. Por eso siendo potencia es también ἐντελέχεια, es un cumplimiento, ya posee en sí su propio τέλος. La potencialidad corpórea está orientada hacia su forma, el alma, la potencialidad del alma esté orientada hacia sí misma.
14. En el caso de la vista, lo visible y la visión es necesario recurrir a la luz. La luz es la presencia del fuego en el cuerpo transparente, esta presencia hace al objeto potencialmente visible visible en acto y al medio potencialmente transparente, transparente en acto. El fuego es la causa indirecta de la visibilidad.
15. La sensación es la actualización de la potencia anímica perfecta, detonada por la actualización de la potencia corpórea imperfecta. La sensación en acto es la recepción de las formas sensibles sin la materia y la potencia sensitiva es la capacidad de recibir dichas formas sin la materia. La inmaterialidad de la potencia anímica la perfecciona, la potencia sensitiva no recibe un cuerpo, recibe un objeto sensible, la forma separada de la materia, por eso el alma es el lugar de las formas.
16. El πάσχειν de la potencia sensitiva entonces es la recepción de las formas sensibles separadas de la materia, pero además es un recibir lo que ella ya era en potencia. Así como la forma es causa de la manifestación material de la cualidad en el compuesto, es la causa de la manifestación sensible inmaterial de la cualidad, de sí misma, en la sensación. La forma por su propia naturaleza activa busca actuar, presentarse. Lo hace de un modo al informar la materia y de otro al informar el alma. La materia le facilita a la forma una instanciación individual; el alma le facilita una instanciación universal.

Capítulo III. La potencia intelectual





III.1. El νοῦς de III.4

Luego del extenso análisis de la sensación en *De anima* II, los primeros capítulos del libro III continúan con una discusión sobre el sentido o la sensibilidad común y la imaginación⁹⁸. Luego que define la imaginación como «un movimiento producido por la sensación en acto» (ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη) (429a1-2), Aristóteles indica que las imágenes que ella genera son la causa de una serie de conductas de los animales, ya sea porque carecen de νοῦς o por que este se les nubla. En consecuencia, las distintas conductas que sea posible identificar en los animales tendrán que ser explicadas o por la sensación, la imaginación o el νοῦς. Puesto que ya ha estudiado a las dos primeras, es necesario ahora estudiar el νοῦς en tanto causa de algunas conductas de ciertos animales⁹⁹: los seres humanos.

Así, *De anima* III.4 empieza con el planteamiento de la tarea por realizar:

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se da la actividad de inteligir (429a10-13)¹⁰⁰.

Lo primero que llama la atención de este pasaje es que Aristóteles se refiera a una «parte del alma» (περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς). Si el alma es una cierta δύναμις (y al mismo tiempo una ἐντελέχεια) ¿cómo interpretar que tenga partes? ¿Qué es una «parte del alma»?¹⁰¹ Lo único que se sabe acerca de esta parte es que con ella conoce (γινώσκει) y piensa (φρονεῖ) el alma. Por tanto, se infiere que se trata del alma intelectual o de la parte intelectual del alma, es decir, el νοῦς.

Según el capítulo II de este trabajo, «El alma, sus potencias y sus actividades», es posible diferenciar entre distintos tipos de almas en virtud de las potencias anímicas. Al interior de una sola alma, sin embargo, estos tipos no pueden constituir almas espacialmente distintas, sino que se deben entender como partes distinguibles solo κατὰ λόγον (véase supra p. 53). Si se aplica esta distinción al alma del caballo, por ejemplo, se puede diferenciar un alma

⁹⁸ No me detengo en estos capítulos, a pesar de que son fundamentales para la comprensión del *De anima* en su totalidad, pues su estudio excede las posibilidades del actual trabajo. Puede consultarse al respecto los capítulos pertinentes del libro de Polansky (2007).

⁹⁹ Según Hicks (1990, p. 474) la locomoción tendría que ser tratada antes que la intelección si se siguiese la lógica de proceder desde las facultades inferiores y más difundidas hasta las superiores y menos difundidas, pues la locomoción es una facultad compartida por más animales que la intelección, propia solo de los seres humanos. Coincidimos con Hicks en que la intelección es tratada en este punto del tratado por su vinculación con la sensación, en tanto ambas son facultades discriminantes, y por el hecho de que la intelección es una de las causas de la locomoción. Ross incluye la misma observación en su comentario y señala también la vinculación entre el intelecto, la imaginación y la sensación, como facultades cognitivas o cuasi-cognitivas (1961, p. 291). Quisiera añadir, además, que la locomoción no es propiamente una potencia anímica, sino más bien un efecto físico de ciertos actos anímicos (los deseos, véase *De anima* III, 9-10, 432a15-433b30). Por este motivo, no tendría sentido discutir la locomoción mientras no se hubiesen discutido todas las potencias anímicas.

¹⁰⁰ «περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτόεν τίν' ἔχει διαφορὰν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν».

¹⁰¹ Según Hicks el uso del término parte es meramente provisional (1990, p. 475), para lo cual remite a otro pasaje del *De anima*, en el que Aristóteles se pregunta «en qué sentido ha de hablarse de partes del alma y cuántas son. Y es que en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones» (III.9, 432a22 y ss.). Jung, por su parte, considera que Hicks se equivoca y que el pasaje debe leerse a la luz del pasaje del libro II, 413b13-16, en el que Aristóteles se pregunta si cada potencia del alma debe identificarse con toda el alma o si se trata tan solo de una parte de la misma y, si se trata de una parte, si esta ha de separarse del resto κατὰ λόγον o espacialmente (2011, pp. 33-34).

nutritiva de una sensitiva, pero es importante para Aristóteles indicar que esta distinción no es real ni espacial, sino meramente conceptual: el alma del caballo es una y su «tipo» o especie es precisamente de caballo. La distinción entre almas nutritiva, sensitiva e intelectual no puede ser una distinción entre especies de almas, porque «alma» no es un género del ser, a diferencia, por ejemplo, del género «animal» que sí puede ser subdividido en especies como caballo y hombre. La distinción entre almas nutritiva, sensitiva e intelectual –que es una separación posible entre otras– obedece a un modo de agrupar las distintas potencias características de la totalidad de especies de seres vivos, según las actividades y los objetos a los que correspondan. También sería posible distinguir tantos tipos de almas como especies de seres vivos, pero estudiar el alma por medio de un examen exhaustivo y sucesivo de las especies de vivientes sería absurdo, pues se repetiría una y otra vez el estudio de aquellas potencias anímicas que distintas especies comparten. Entonces, parece más razonable organizar el estudio según las potencias anímicas y estas se separan, a grandes rasgos, entre las orientadas a la reproducción del viviente (potencia nutritiva) y a la discriminación de la verdad (potencias sensitiva e intelectual)¹⁰². Consecuentemente, lo que interesa al Estagirita en esta sección del tratado es la potencia intelectual y «cómo se da la actividad de inteligir».

No se puede ignorar, sin embargo, que Aristóteles comenta, en el pasaje del libro II (413b24-27) en que sostiene que las partes de un alma no son distintas espacialmente sino solo *κατὰ λόγον*, que no queda claro que este sea al caso para la potencia intelectual e introduce la posibilidad de que se trate de un «género distinto de alma» (*ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι*) que pueda darse «separado como lo eterno de lo corruptible» (*χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίων τοῦ φθαρτοῦ*). Es decir, si se compara el alma de Sócrates con la del caballo, en ambos casos se puede afirmar, con certeza y siguiendo a Aristóteles, que las partes nutritivas y sensitivas de sus almas solo son distinguibles una de la otra *κατὰ λόγον*, pero realmente constituyen una unidad indivisible: el alma del caballo es una y es principio de unidad del cuerpo del caballo y del caballo como viviente compuesto. Asimismo, el alma de Sócrates es una y principio de unidad de su cuerpo y de Sócrates como viviente compuesto, pero Aristóteles sugiere en 413b24-27, como también lo hace aquí en III.4, que es posible que el *νοῦς* sea realmente separable del resto del alma de Sócrates y no solo *κατὰ λόγον* como las otras partes de su alma¹⁰³. Nótese, sin embargo, que no afirma que sea separable de otro modo que

¹⁰² Frente a la potencia nutritiva, orientada a la preservación del viviente individual y de la especie (De anima II, 4, 415a14-416b31), las potencias sensitiva e intelectual pueden ser agrupadas como aquellas orientadas hacia la discriminación de la verdad o de lo que es. Así, por ejemplo, al referirse a las opiniones de sus predecesores, Aristóteles menciona al conocimiento y a la sensación juntos como si conocer y percibir fuesen lo mismo (I, 404b8-10; véanse también 405b11 y ss., 409b24 y ss.). Por otra parte, en repetidas ocasiones afirma acerca del sentido o la sensación que «discierne» (*κρίνειν*) (II.6, 418a14; 10, 422a21; 11, 424a5; III.2, 426b8 y ss.) y en III.3 reconoce explícitamente que «el inteligir (*νοεῖν*) y el pensar (*φρονεῖν*), por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible (*αἰσθάνεσθαι*): en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne (*κρίνει*) y reconoce los entes (*γνωρίζει τῶν ὄντων*). De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo» (427a19-22). A pesar de esta afinidad, es claro para Aristóteles que ambas potencias discriminativas son distintas entre sí (427b6-14) y que, por tanto, es necesario estudiarlas por separado.

¹⁰³ Según Ross «The alternatives A[ristotle] has in mind are reason's having a local seat differing from that of the other faculties, and its having a different function» (1961, p. 291). Según Barbotin (1966, p. 106) y Hicks (1990, p. 475), Aristóteles estaría planteando la posibilidad de la existencia real y físicamente separada del intelecto. Jung, por su parte, presenta cuatro modos en que es posible interpretar la «separabilidad» del *νοῦς*: (1) separabilidad meramente lógica; (2) separabilidad espacial en virtud de la vinculación con un órgano; (3) separabilidad respecto del cuerpo como independencia respecto del mismo por la ausencia de un órgano intelectual, aunque al mismo tiempo esté vinculado a las funciones y experiencias del cuerpo y por ello no pueda darse sin el cuerpo; (4) independencia real y en sentido fuerte del cuerpo (2011, p. 35). No se encuentra en este pasaje inicial una respuesta al problema de la separabilidad del *νοῦς*, sino solo una mención del mismo. Sin embargo, considero significativo (e indicativo de que no se está defendiendo una separabilidad real y en sentido fuerte) el que se

κατὰ λόγον, solo deja abierta la posibilidad. Lo importante es que, sea cual sea el caso, esta parte es aquello en virtud de lo cual el alma conoce y piensa¹⁰⁴ y es necesario investigar cuál es su característica diferencial y cómo se da su actividad, el νοεῖν.

Antes de pasar al estudio de la característica diferencial del νοῦς y del νοεῖν, son necesarias un par de aclaraciones más acerca de lo que las líneas iniciales de *De anima* III.4 implican para la lectura del resto del texto. Primero es importante notar que hasta el momento Aristóteles no ha distinguido entre tipos de νοῦς, la única tipificación que se ha ofrecido es que se trata del νοῦς con el que el alma conoce y piensa. Por tanto, sigo a Zingano (2009, p. 91) al leer III.4 como un texto sobre el νοῦς en general y no necesariamente sobre el νοῦς παθητικός que recién es distinguido como tal en III.5. En segundo lugar, quisiera llamar la atención sobre la aparición de los términos γινώσκει y φρονεῖ. Por un lado, es posible realizar una interpretación fuerte de esta aparición para sostener que Aristóteles está aludiendo aquí a dos usos o aspectos de la intelección, uno teórico y otro práctico. Por otro, también es posible no leer los términos en sus acepciones más técnicas, sino tan solo como alusiones generales a los diversos aspectos del razonamiento, enfatizando la distancia entre este y formas inferiores de cognición o semicognición que podrían darse en los niveles de la sensación y la imaginación¹⁰⁵. Sea que se asuma una lectura más estricta de los términos en cuestión o una más laxa, la característica diferencial del νοῦς que se busca debe servir para diferenciar toda forma de conducta o razonamiento propia de un alma con νοῦς de toda forma de conducta de un alma sin νοῦς. Es decir, se debe llegar a una caracterización del νοῦς que justifique que este sea la causa del comportamiento racional propio del hombre frente al comportamiento irracional del animal en general, así como más precisamente la causa del razonamiento práctico y del razonamiento teórico.

Planteado el enfoque de la investigación, Aristóteles introduce una analogía entre el inteligir (νοεῖν) y el percibir sensiblemente (αἰσθάνεσθαι). Esta analogía funciona como una hipótesis: si se acepta la premisa, que νοεῖν y αἰσθάνεσθαι son semejantes, entonces se siguen ciertas consecuencias que son desarrolladas a lo largo del capítulo. Pero para que estas consecuencias puedan ser aceptadas, será necesario también aceptar la validez de la analogía y reconocer que el νοεῖν y el αἰσθάνεσθαι efectivamente son semejantes. Esta semejanza no implica, sin embargo, una total identificación, por lo que la analogía tendrá

presente al νοῦς como una «parte del alma» (μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς) y que se afirme que es el alma la que conoce y piensa (ᾧ γινώσκει τε ἢ ψυχῆ καὶ φρονεῖ). Me parece que ambas formulaciones sugieren más una visión unitaria del alma que una visión según la cual lo más alto y digno en el alma se separe de ella por separarse del cuerpo.

¹⁰⁴ Como acertadamente señala Zingano, la formulación implica, de todos modos, una restricción del examen que sigue a «la pensée qui opère à l'intérieur de l'âme animale (c'est-à-dire de l'âme humaine)» (2009, p. 90, nota 3). El νοῦς que encontramos, por lo menos en III.4, es un νοῦς humano, no divino; véase en este mismo sentido Polansky (2007, p. 435).

¹⁰⁵ Para una interpretación más estricta de los términos véase Jung (2011, pp. 32-33) y para una más laxa Polansky (2007, pp. 434-435) y Hicks (1990, p. 475). Alejandro de Afrodisia interpreta la aparición de estos términos como una indicación de que el νοῦς es doble: práctico y teórico. Alejandro justifica esta dualidad del νοῦς con la distinción entre dos tipos de objetos inteligibles: lo contingente, objeto de la opinión y la deliberación, y lo necesario, objeto de ciencia, distinción que remite a la *Ética nicomáquea* (1139a5-10) e incluso a la *República* de Platón (477a y ss.). Esta dualidad del νοῦς, sin embargo, es una dualidad que aparece recién en lo que Alejandro considera el segundo νοῦς, el νοῦς como ἐξίς, por lo que, también en su interpretación, lo que sigue tendrá que aplicarse al νοῦς en general, antes de una distinción entre uno práctico y otro teórico (*De anima*, 80.16-82.14, especialmente 80.24, 81.9-16 y 81.23-26).

que mostrar tanto de qué modo el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es semejante a la sensación como de qué modo no lo es¹⁰⁶.

La primera consecuencia que se sigue de la analogía es que el inteligir tendrá que ser un cierto padecimiento bajo la acción del objeto propio de la intelección, los objetos inteligibles o algo similar ($\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\iota\ \grave{\alpha}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\eta\ \upsilon\pi\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon\ \eta\ \tau\iota\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) (429a14-15). Es decir, si el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es semejante al percibir sensiblemente, entonces también deberá aplicarse a él el esquema $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ - $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ que se aplicó a la sensación¹⁰⁷. Es decir, (1) tendrá que haber dos términos relativos, un $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ y un $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$; (2) corresponderá al alma o a la potencia anímica, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, ser el $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ y a los $\grave{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha$, los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ en este caso, el $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$; (3) los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ tendrán que estar en acto ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$) y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en potencia ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$); (4) antes de entrar en contacto $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ serán desemejantes, pero luego de que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ padezca bajo la acción de los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, se volverán semejantes. Según lo visto en el apartado 3 del capítulo II de este trabajo sobre el sentido sui generis en que la sensación padece o se altera, es necesario reconocer que no se trata aquí de un $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ entendido como un cambio o $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ de algún tipo. Si el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ padece, este $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ tendrá que ser entendido como un perfeccionamiento o $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ de aquello que ya se encuentra en el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en potencia y este $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ será como un volver sobre sí. Entonces, si se aplica la analogía, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, como la sensación, sería una potencia perfecta ($\tau\epsilon\lambda\eta\varsigma\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$).

De inmediato introduce Aristóteles la segunda consecuencia de la analogía:

Por consiguiente, debe ser [el intelecto] imasible y receptivo respecto de la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y lo que es la potencia sensitiva respecto de los objetos sensibles deberá guardar semejanza con lo que es el intelecto respecto de los inteligibles (429a15-18)¹⁰⁸.

Lo primero que se debe destacar de este pasaje es que por primera vez se establece una relación entre los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ y las formas. El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ debe ser receptivo respecto de las formas

¹⁰⁶ Como bien indica Jung, la pretensión de encontrar la característica diferencial del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ya supone tanto identidad como diferencia respecto de aquello con lo que se lo compara, la sensación: «Ein Unterschied enthält aber Identität und Andersheit: Identität, die den Vergleich mit etwas anderem ermöglicht, und die im Vergleich sich zeigende Andersheit. Dies darf man von der Untersuchung in diesem Kapitel erwarten» (2011, p. 38). En contraste con Jung, Zingano insiste en que la analogía pone de manifiesto las diferencias entre la intelección y la sensación e indica que es problemático aceptar que la intelección sea como la sensación (véase Zingano 2009, especialmente pp. 103-106). Aunque coincidimos con Zingano en la importancia de resaltar las diferencias entre la intelección y la sensación, debemos insistir con Jung en que esto solo es posible a la luz de ciertas semejanzas. Las semejanzas entre el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ y la sensación son indicadas por el propio Aristóteles en múltiples ocasiones (véase supra nota 103) y, por otra parte, resultan más fáciles de aceptar si se considera seriamente el modo sui generis en que la sensación es una alteración y un padecer.

¹⁰⁷ Véase supra p. 58. Aunque los comentadores suelen referir el sentido de estas líneas a De anima II.5 (Barbotin, 1966, p. 106; Hicks, 1990, p. 476; Hamlyn, 1998, p. 136; Seidl, 1995, p. 261), no todos coinciden en lo que dicha referencia implica debido a las distintas interpretaciones que tienen de II.5. Mientras que Hicks y Seidl señalan que tanto la intelección como la sensación serían inadecuadamente descritas como $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$, a falta de un mejor término, y consideran, por tanto, que la intelección es un $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\iota$ que no es $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$, Ross (1961, pp. 291-292) y Hamlyn sostienen que Aristóteles no considera que el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ sea un $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ y que su semejanza con la sensación está en ser una forma de receptividad, pero no padecimiento. En los términos en que he plateado el asunto en este trabajo, para Hicks y Seidl el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ y el percibir sensiblemente serían semejantes en el modo sui generis en que padecen, mientras que, para Hamlyn y Ross, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ y percibir sensiblemente serían semejantes en la medida que implican una receptividad, a pesar de que el percibir sensiblemente es una forma de $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ y el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ no es $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ en ningún sentido. Coincido con las lecturas de Hicks y Seidl, pues tienen presentes las importantes distinciones que II.5 introdujo respecto del tipo de potencia que debe ser la potencia anímica.

¹⁰⁸ «ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιούτων ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητὰ».

(δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους), lo cual parece ser un modo de describir la relación que establece con los inteligibles (τὰ νοητά). Si se considera el esquema ποιητικός-παθητικός al que me refería anteriormente, esto implicaría que si el νοῦς es el παθητικός, las εἶδη serán el ποιητικός. El νοῦς tendría que ser en potencia lo que las εἶδη son en acto. Esto permitiría precisamente que el νοῦς padezca bajo el ποιεῖν de las εἶδη: antes de encontrarse νοῦς y εἶδη serían desemejantes y luego de que tuviese lugar el perfeccionamiento del νοῦς en virtud de las εἶδη, serían semejantes. Es decir, antes de inteligir el νοῦς sería las εἶδη en potencia y luego de inteligir sería las εἶδη en acto¹⁰⁹. De este modo se guardaría la semejanza requerida por la analogía entre la sensación y la intelección.

Sin embargo, también es importante notar que Aristóteles señala que el νοῦς es ἀπαθὲς¹¹⁰. Esta afirmación podría llevar a pensar que no es posible aplicar el esquema ποιητικός-παθητικός al caso del νοῦς, pues el propio Aristóteles estaría negando la posibilidad de que el νοῦς sea παθητικός. La contradicción entre afirmar que el νοῦς sea παθητικός y al mismo tiempo afirmar que sea ἀπαθὲς se disuelve (sin necesidad de que se debilite la analogía con la sensación) si se incorporan los dos sentidos de πάσχειν presentados en II.5¹¹¹. El νοῦς es ἀπαθὲς (como también lo es la sensación y el alma en su totalidad) porque no padece al modo del πάσχειν físico, el cual implica una φθορά y el desplazamiento de un contrario por el otro en un sujeto material. Pero al mismo tiempo, el νοῦς (como la sensación y el alma en su totalidad) es παθητικός porque padece al modo del πάσχειν psíquico, el cual es una σωτηρία de lo que está en potencia y una ἐπίδοσις hacia sí mismo y hacia su τέλος. Por ende, la afirmación de que el νοῦς es ἀπαθὲς no debilita la analogía, más bien la desarrolla al mostrar que el νοῦς y la sensación son ambos ἀπαθὲς y παθητικός (ο δεκτικός) de manera semejante¹¹².

Desde el principio del libro II estableció Aristóteles que el estudio del alma y sus partes debía estar comandado por el estudio de los actos o actividades del alma y estos, a su vez, por sus objetos: el alimento, los sensibles y los inteligibles o νοητά (415a20-22). Siguiendo aún ese esquema, en el caso del νοῦς y el νοεῖν es necesario detenerse en los νοητά. Estos, según lo visto anteriormente, parecen identificarse con las εἶδη, pues así como la sensación es δεκτικός respecto de los sensibles, el νοῦς lo es respecto de las εἶδη, por tanto se infiere que las εἶδη son τὰ νοητά. Luego de establecer esta identificación, Aristóteles añade que el νοῦς lo entiende todo (πάντα νοεῖ, 429a18). De esta afirmación se deducirá otra característica importante del νοῦς, que es sin mezcla (ἀμιγῆ), pero antes de pasar a discutir ese punto, quisiera detenerme en este πάντα νοεῖ.

La analogía planteada al inicio de esta sección del texto nos invita a examinar al νοῦς de manera semejante a como analizamos a la potencia sensitiva. Los objetos de la potencia sensitiva son los sensibles (τὰ αἰσθητά), los cuales se clasifican según sean sensibles propios como los colores, olores, sabores, etcétera; comunes como el movimiento, el número, la

¹⁰⁹ No debe tomarse esta conclusión aún parcial como definitiva. El desarrollo de la analogía a lo largo de III.4 mostrará que la situación no es tan sencilla y que es necesario introducir una serie de precisiones en lo que respecta al νοῦς y su relación con las εἶδη en el νοεῖν. Por el momento, sin embargo, esto parece ser todo lo que se puede inferir de la comparación con la sensación.

¹¹⁰ Sobre la base de esta afirmación, intérpretes como Hamlyn y Ross sostienen que el νοεῖν no es en modo algún πάσχειν, y lo distinguen por ello de la sensación.

¹¹¹ Véase supra, p. 62.

¹¹² En este sentido, el texto se ocupará primero de revisar las semejanzas o la identidad derivada de la analogía para pasar luego a revisar las diferencias; siguiendo a Jung (véase supra nota 106), es el estudio de ambos aspectos lo que debería mostrarnos la característica diferencial del νοῦς.

figura, etcétera; o accidentales como que esto blanco es Sócrates (II.6, 418a7-25). Estas distinciones guardan a su vez una correspondencia con las subdivisiones de la potencia sensitiva en los múltiples sentidos. Como ya se ha visto, la prioridad del objeto se justifica por el recurso a la teoría del acto y la potencia. En el caso de la sensación, el objeto sensible es en acto lo que la potencia sensitiva es solo en potencia segunda, esta potencia se actualiza al entrar en contacto con el objeto sensible y pasa a acto segundo en la actividad sensitiva misma. El acto, que ya está dado en el objeto, determina a la potencia anímica en tanto potencia. Pero mientras que la potencia sensitiva se subdivide en una multiplicidad de sentidos que dan lugar a una variedad de actos anímicos, el νοῦς es una sola potencia que da lugar a un solo acto para todos los objetos inteligibles. Este es el momento del argumento en el que la analogía muestra no solo una semejanza entre la sensación y la intelección, sino también una diferencia. Se ha aceptado que la relación νοῦς-νοητά debe guardar cierta semejanza con la relación αἰσθητικόν-αἰσθητά: el objeto debe ser el ποιητικός, lo que está en acto y, por ello, el polo determinante y activante de la relación. Pero existe una diferencia importante entre ambas relaciones: mientras que existen desde el nacimiento distintos subtipos de αἰσθητικόν para los subtipos de αἰσθητά, un solo νοῦς debe captar todo (πάντα νοεῖ). Esta diferencia implicará entonces también una diferencia en el modo en que los νοητά determinan al νοῦς, frente al modo en que los αἰσθητά determinan al αἰσθητικόν. Por ello afirma Aristóteles que el νοῦς debe ser ἀμιγῆς.

Por consiguiente y puesto que entiende todo, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere en la ajena¹¹³. Luego su naturaleza propia no es ninguna otra que la potencialidad¹¹⁴. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de entender. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la [potencia] sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino solo la [potencia] intelectual y que no es las formas en acto, sino en potencia (429a18-29)¹¹⁵.

Como ocurre con la sensación, el νοῦς no puede ser en acto aquello que ha de recibir, pues la manifestación en acto de alguna forma interferiría con la recepción de otras. Esto ocurre también, por ejemplo, en el caso de la visión. La vista, antes de ver, es todos los colores en

¹¹³ La frase «παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει» es traducida de distintas maneras por los especialistas, debido a la complejidad del original griego y las variantes del texto. Sigo la traducción de Calvo Martínez y considero que las diferencias que surgen a partir de las distintas traducciones no alteran los argumentos presentados a propósito de la naturaleza ἀμιγῆς del νοῦς. Para una discusión de las posibilidades que ofrece el texto griego véanse Hicks (1990, pp. 478-479) y Jung (2011, pp. 52-56).

¹¹⁴ La traducción de Calvo Martínez dice: «Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad». Esta traducción permite interpretar el texto como lo hemos hecho (que la naturaleza del νοῦς es pura potencialidad), pero también da pie a una interpretación subjetivizante del νοῦς, como un sujeto que solo posee potencialidad y que no posee ni exhibe ninguna otra naturaleza o forma que pueda obstaculizar o interferir con su función. Seguimos la interpretación que hace Jung en su traducción (2011, pp. 21-22), la cual busca enfatizar que el νοῦς es pura potencialidad.

¹¹⁵ «ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει· ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἄλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμιχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν. καὶ εὐδὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἄλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη».

potencia, si fuese ya algún color en acto, no podría ver a todos los otros¹¹⁶. La vista misma no tiene una figura, ni una temperatura, ni tampoco es transparente, pues es una potencia anímica y como tal es puramente formal y carece de cualidades de manifestación material. En algún sentido, sin embargo, podría decirse que lo propio de la vista, frente al resto de potencias sensitivas, es que ella es coloreable y en la medida que es coloreable podríamos decir que está mezclada con el color. La vista antes de ver está ya mezclada con todos los colores en potencia y por eso decimos que es coloreable. No es coloreable porque posea una cierta materia que adquiere color, sino porque ella es capaz de adquirir color a la manera de la visión, ver un color es precisamente el modo en que la vista se colorea. La vista no es capaz de adquirir un olor ni una temperatura, solo color, pues el estar mezclada con el color le impide ser receptiva de otros sensibles propios y lo mismo ocurre con cada una de las otras potencias sensitivas. Otro modo de presentar la situación sería sostener que la vista tiene una intencionalidad restringida, es vista de color y no vista de olor. El *voûs*, sin embargo, debe ser capaz de adquirirlo todo, tiene una intencionalidad sin restricciones y por ello no debe estar mezclado con nada. Esto explica que su naturaleza no sea potencia de algo en particular, sino simplemente potencialidad, el *voûs* debe ser todo en potencia¹¹⁷.

La restricción de la intencionalidad de la vista permite que esta esté asociada a un órgano, el ojo. Mientras el órgano no interfiera en el campo intencional que compete a la vista, el de los colores, el órgano no interferirá con la potencia anímica. Por este motivo el ojo debe tener cualidades materiales tales que permitan la interacción con el color, como la transparencia. Sin embargo, no es relevante para la captación del color la figura esférica del ojo, esta no interfiere con la activación de la vista, pero sí interferiría con la captación del sonido si fuese una misma potencia la que captase color y sonido. La potencia auditiva no está por ello asociada al ojo sino al oído, cuya figura permite la activación de la audición. No podría haber un solo órgano que cumpliera con todos los requerimientos materiales adecuados para cada potencia sensitiva, por tanto, son necesarios distintos órganos. Recordemos, además, que el alma es causa de unidad y determinación del cuerpo, así que los órganos y sus cualidades materiales no son los que determinan las funciones u operaciones, según Aristóteles, sino que las potencias del alma son las que determinan las cualidades y configuraciones que asumirá el cuerpo. Así como no sería posible que exista un órgano adecuado para la captación de todos los *αἰσθητά*, es imposible para Aristóteles que exista un órgano adecuado para la captación de todos los *νοητά*, por dificultades aún mayores que en el caso de la sensación, pues los *νοητά* son inclusive más variados que los *αἰσθητά*. Por eso –

¹¹⁶ Coincido con Hicks en que la analogía muestra primero el modo semejante en que tanto el *voûs* como la sensación son *ἀμιγῆς* para luego mostrar la diferencia (1990, p. 477). Discrepo, sin embargo, de su interpretación, porque considero que el *voûs* es sin mezcla de un modo distinto que la sensación: no solo por no estar asociado a un órgano, sino incluso en el nivel psíquico por la amplitud de su intencionalidad. En ese sentido, sigo a Alejandro de Afrodisia, quien sostiene que «That is why not every sense can apprehend everything; for it is in itself already something in actuality. But [material] intellect does not apprehend things that exist by means of body since it is neither a faculty of body, nor is it affected, nor is it one of the things that exist totally in actuality, nor is it that which is potential as a particular thing, but it is simply a capacity for a certain sort of entelechy and soul and a capacity of receiving forms and thoughts» (De intellectu 107.14-19). Alejandro reconoce, por un lado, que el intelecto no está vinculado al cuerpo como los sentidos, pero añade que además no es una de las cosas que existen todas en acto, ni lo que es algo determinado en potencia, sino que es una potencia sin más (*οὐδέ ἐστὶ τὶ τῶν ὄντων ὅλως ἐνεργεῖα, οὐδέ ἐστὶ τόδε τι τὸ δυνάμενον, ἀλλ' ἔστιν δύναμις τις ἀπλῶς*). Al ser una *δύναμις τις ἀπλῶς*, el *voûs* no está mezclado con nada que pueda determinarlo, ni siquiera como potencia de, cosa que ocurre con los sentidos y se manifiesta en su especialización.

¹¹⁷ Coincido con Jung en que la importancia de la cualidad *ἀμιγῆς* del *voûs* no se centra en su inmaterialidad e independencia de todo órgano, sino en su potencialidad para pensarlo todo (2011, pp. 50-51).

deduce Aristóteles— es imposible que el νοῦς esté mezclado de algún modo con el cuerpo y que le corresponda un órgano¹¹⁸.

En este momento de su desarrollo, la analogía ha mostrado ya diferencias importantes entre la sensación y la intelección. La primera es que la sensación tiene una intencionalidad restringida mientras que la intelección tiene una intencionalidad total, sin restricciones. De esta intencionalidad total se deriva una segunda diferencia: el νοῦς no puede estar asociado a órgano alguno, mientras que la sensación sí lo está. Las primeras semejanzas que mostraba la analogía condujeron a que tanto el νοῦς como la sensación deban ser potencias perfectas. Ahora nos encontramos con diferencias entre ambas potencias que es necesario aclarar. Para ello es útil prestar atención al pasaje anteriormente citado y enfatizar que el νοῦς del alma¹¹⁹ «no es en acto ninguno de los entes antes de entender» (τῆς ψυχῆς νοῦς [...] οὐθὲν ἐστὶν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν). Al considerar una vez más la analogía, tomando como ejemplo el caso de la vista, se puede afirmar también de la vista que ella no es ninguno de los colores en acto antes de ver, pero ya es algo en acto antes de ver: es coloreable. Tengamos en cuenta el modelo que se introdujo en De anima II.5 y recordemos que la sensación está en potencia segunda (no primera), lo cual implica que de algún modo ya está en acto incluso antes de sentir (antes de ver en este caso). Este modo de estar en acto y potencia a la vez (acto primero y potencia segunda) es descrito como una ἔξις¹²⁰. Por el contrario, el νοῦς al que se refiere el texto hasta ahora no es en acto ninguno de los entes antes de entender, lo cual quiere decir que este νοῦς no está en potencia segunda, sino primera.

De esta manera se hace explícita una diferencia importante —que en realidad ya estaba presente desde la introducción del ejemplo de los dos modos de ser sabio en potencia en II.5— entre los tipos de potencia perfecta que son la sensación y el νοῦς. La sensación (potencia perfecta segunda) ya posee ciertas determinaciones, ya es ciertas cosas en acto, y toda futura activación suya está limitada o restringida por aquellas determinaciones, por eso se puede decir que tiene una «intencionalidad restringida». La actividad sensitiva solo puede ser el acto segundo de aquello que ya ha sido elevado al nivel de la ἔξις (que ya está en acto primero) y esta elevación tiene lugar antes del nacimiento. Pero el νοῦς al nacer (potencia perfecta primera) no es en acto ninguno de los entes, nada, por ello su futura activación

¹¹⁸ Como es usual, Hamlyn reconoce que el hecho de que el νοῦς sea pura potencialidad es una consecuencia directa de que pueda pensar todo, pero considera que este razonamiento «leaves the status of the intellect very obscure. How can it exist as a potentiality which is not one of any organ? This is a problem for Aristotle. The best that might be said is that the capacity or potentiality in question is one of the whole man and is dependent on the other faculties which do have organs» (1998, p. 136). Para Hamlyn resulta problemático aceptar que pueda haber una potencialidad que no sea potencialidad de un órgano o parte del cuerpo. Si bien es cierto que la definición misma del alma como ἐντελέχεια de un cuerpo invita a comprender las potencias anímicas de este modo, no se puede perder de vista la anterioridad de la forma frente a la materia y el hecho de que el alma es principio y causa para el cuerpo y no al revés. Esto implica que son las propiedades del alma las que determinan al cuerpo y no las del cuerpo al alma. Hamlyn invierte el orden del ser al pretender que el alma esté determinada por el cuerpo. Este error, inaceptable dentro de la ontología aristotélica, hace patente la necesidad de reconocer que las potencias que se discuten en este tratado no son potencias imperfectas relativas a la materia y a los cambios y alteraciones que en ella se dan, sino que son potencias anímicas perfectas relativas a la ἐνέργεια y a la forma.

¹¹⁹ Es importante tener en cuenta esta expresión «τῆς ψυχῆς νοῦς». Por un lado, refuerza la observación anterior de que el contenido de III.4 vale para el νοῦς anímico en general, sin distinguir entre uno ποιητικός y otro παθητικός aún (véase supra p. 79). Por otro, aclara que lo que se dice en esta sección compete al νοῦς humano (o al menos anímico) y no al divino (véanse supra nota 104, Zingano, 2009, p. 90, nota 3; Polansky, 2007, p. 440), a pesar de la alusión al νοῦς en Anaxágoras, el cual sí es divino, pero tiene también una contraparte en el hombre. Sobre este νοῦς se afirma además que es aquel con el que el alma razona y enjuicia (διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει), lo cual afianza la lectura de que es efectivamente el τῆς ψυχῆς νοῦς.

¹²⁰ Véase supra p. 60.

carece de restricciones¹²¹. La única determinación que el νοῦς posee y que su objeto le brinda es ser «el lugar de las formas» (τόπον εἰδῶν, 429a28)¹²². Esto quiere decir que sus actualizaciones futuras están determinadas por las εἶδη, aunque no por un género de εἶδη en particular sino por todas y cada una de ellas. Así, el νοῦς es la más potente de las potencias porque puede ser todos los νοητά, es potencia pura.

Presentada una primera forma en que se diferencia el νοῦς de la potencia sensitiva, en su forma de ser ἀμυγῆς, Aristóteles vuelve sobre otra propiedad que ya había reconocido antes como común a ambos, la impasibilidad (ἀπάθεια), para precisar de qué modo también son distintos el νοῦς y la sensación a este respecto:

Por lo demás y si se tiene en cuenta a los órganos sensoriales y a la sensación, resulta evidente que la impasibilidad de la [potencia] sensitiva y la de la [potencia] intelectual no son del mismo tipo: la sensación, desde luego, pierde la potencia de sentir debido a un intenso objeto sensible, por ejemplo, no siente el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, al inteligir un intenso objeto inteligible, no entiende menos al inteligible inferior sino más. Y es que la [potencia] sensitiva no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separado (429a29-429b5)¹²³.

¹²¹ Mi lectura coincide con la de Alejandro de Afrodisia, para quien el νοῦς innato, llamado también material (ὕλικός νοῦς), es una potencia y una predisposición para la recepción (δύναμιν καὶ ἐπιτηδεύειν τοῦ δέξασθαι) común a todos los hombres que se perfecciona y llega a ser el segundo νοῦς, el νοῦς como ἕξις, como resultado del ejercicio y la enseñanza (véase De anima 81.13-82.14). Pero Alejandro añade una observación que me parece importante, y es que esta diferencia entre el νοῦς y la potencia sensitiva «est aussi un signe très clair que cette puissance contribue non pas à l'être de celui que la possède, mais à son bien-être (εὖ εἶναι)» (81.15-16). Aquellas potencias necesarias para que el viviente sobreviva se dan perfeccionadas desde el nacimiento (es el caso de las potencias nutritiva y sensitiva), pero la potencia intelectual se perfecciona en vida y ejercitándola, lo cual es señal de que no es indispensable para la supervivencia, sino para la vida buena (véase Ética nicomáquea 1098a y ss.).

¹²² Es clara la alusión de este pasaje al platonismo aunque, como señala Ross, la expresión τόπος εἰδῶν no aparece en Platón. Para Ross «the evidence that he [Plato] is meant is very slight. In Parm. 132b3-6 Socrates suggests that each Form is a νόημα, which cannot possibly exist except in mind; but in 134b3-4 Parmenides says “we do not possess the Forms themselves, nor can they exist in our world” (cf. 133c3-6). It seems probable that it was not Plato himself, but some member of his school, that described soul as the place of Forms» (1961, p. 292). Hicks, por el contrario, considera que la tesis es platónica y que puede derivarse de varios pasajes del Parménides (132b, 133c, 134a) y del lenguaje empleado en el diálogo (1990, p. 482), mientras que Polansky la asocia también a Platón, pero al Timeo (30b, 46d) y a una supuesta identificación entre el demiurgo, que es νοῦς, y el ámbito de las Ideas (2007, p. 441). Como señala Jung, lo interesante del pasaje son las dos restricciones que añade Aristóteles: (1) no el alma en su totalidad y (2) no las formas en acto sino en potencia (2011, pp. 58-60). La primera restricción no es una novedad, al menos frente a la posición de Platón, pues claramente la parte racional del alma es la que está emparentada con las Ideas (véanse, por ejemplo, Fedón 79d, República 490a8-b7, 511b-c, entre otros). La segunda aclaración es la que puede resultar más interesante, pues ofrece posibilidades explicativas para el parentesco entre el alma y las Ideas, así como el modo en que las Ideas puedan estar en el alma y lo que ello implica para las teorías platónicas de la reminiscencia y el aprendizaje, posibilidades explicativas que no encontraríamos en Platón como tales, por no encontrar la distinción terminológica entre acto y potencia.

¹²³ «ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἢ ἀπάθεια τοῦ αισθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αισθητηρίων καὶ τῆς αισθησεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αισθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὄραν οὔτε ὁσμάσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἦττον νοεῖ τὰ ὑποδέεστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αισθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός». El término χωριστός puede ser traducido como «separable» o «separado». Ross traduce «reason is separable from body» (1961, p. 290), Hicks, «intellect is separable», pero interpreta la separabilidad en sentido fuerte y sostiene que «If the function of thinking is not shared with the body, it is possible that the soul, quâ thinking soul, ἡ νοητική, is separable from, or independent of, the body» (1990, p. 483), Calvo Martínez traduce «el intelecto es separable» (2011), y Seidl, «die Vernunft hingegen ist abtrennbar (vom Körper)» (1995). Mientras que Barbotin traduce «l'intellect est séparé» (1966, p. 80), Polansky, «mind is separate» (2007, p. 442) y aclara que «The type of separability here in question is capacity to function without bodily instrument or organ. This seems to go beyond being separate in account (429a11-12), and it may amount to a sort

El argumento empieza indicando las diferencias entre la potencia sensitiva y la intelectual a partir de la consideración de los órganos sensibles, es decir, a partir de la consideración del tipo de vínculo que cada una de estas potencias tiene con el cuerpo. La potencia sensitiva se encuentra en potencia segunda a la manera de una ἕξις desde el nacimiento, el animal posee al nacer los sentidos que le pertenecen, no necesita adquirirlos, la potencia sensitiva es innata. Además, aunque es una potencia anímica (y perfecta) y no una corpórea, guarda una relación directa con ciertas potencias corpóreas propias de los distintos órganos sensibles¹²⁴. Por eso el movimiento específico del órgano sensible detona la activación de la potencia sensitiva (potencia perfecta segunda) para que ella pase al acto pleno. A pesar de que el agente de dicha actualización no es el órgano sensible, sino el objeto sensible (αἰσθητόν), la actualización no puede darse en ausencia de los movimientos propios del medio y del órgano en cuestión, estos establecen un vínculo entre el objeto sensible y la potencia sensitiva. Por consiguiente, la actualización de la potencia sensitiva está necesariamente asociada a un movimiento corpóreo. Por este motivo, si el objeto sensible es demasiado fuerte o intenso (σφόδρα αἰσθητοῦ), provoca un movimiento tan fuerte que violenta al órgano impidiéndole moverse adecuadamente e inhabilitando por ello la actualización de la potencia sensitiva. No es el alma la que se altera, como ya se ha señalado en múltiples ocasiones, el alma es impassible, no cambia ni sufre porque el cuerpo lo haga. Para que la potencia sensitiva pueda actualizarse requiere de un ποιητικός que es el objeto sensible. Este último, sin embargo, no se encuentra en el alma misma, sino en algún objeto exterior del mundo, por ello son necesarios el medio y el órgano sensible, los vínculos que comunican al objeto sensible y la potencia sensitiva. Cuando objetos sensibles demasiado intensos ocasionan un movimiento violento en el órgano, dicho movimiento provoca un daño (temporal o permanente) en el órgano, por ejemplo, una luz demasiado intensa ciega, se quiebra el vínculo entre el objeto sensible y la potencia sensitiva.

La consecuencia de esto es que la ἀπάθεια de la potencia sensitiva está limitada por la pasibilidad de los órganos con los que está vinculada, la cual está determinada, a su vez, por la potencia sensitiva misma. Por tratarse de una potencia segunda innata, la potencia sensitiva está restringida o actualizada con una cierta especificidad que se manifiesta en el órgano subordinado correspondiente¹²⁵. Porque la vista es una potencia segunda para la recepción del color, es necesario un órgano como el ojo que puede ser movido por el color a

of separation in magnitude since, though intellect is no magnitude at all and hardly a separate substantial being, intellect has no particular place in the bodily magnitude» (p. 443), y Krapinger, «der Geist aber ist von ihm [Körper] getrennt» (2011). Sea como sea que se traduzca χωριστός, se entiende que se trata de una alusión a la naturaleza ἀμιγῆς del νοῦς y que por ello se está haciendo alusión a que no está mezclado con el órgano, es decir, no existe un órgano intelectual. Ambas formas de traducir el término permiten pensar además una eventual separación más fuerte del alma intelectual respecto del cuerpo, como lo sugieren las observaciones citadas de Hicks y Polansky.

¹²⁴ En *De sensu et sensibilibus* sostiene Aristóteles que la sensación se genera en el alma a través del cuerpo (διὰ σώματος) (436b6-7) y en *De somno et vigilia* afirma que la sensación en tanto ἐνέργεια es un cierto movimiento del alma a través del cuerpo (κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος) (454a7 y ss.). Puesto que ambos tratados asumen claramente una perspectiva física, no es sorprendente que se refieran a la generación o al movimiento en relación con la sensación. Lo que interesa de estos pasajes es que enfatizan el hecho de que la sensación no puede realizarse sin el concurso de tanto alma como cuerpo.

¹²⁵ El resultado de la generación de los animales es siempre un animal cualitativamente perfecto (ya sea que este se genere perfecto dentro de la madre o llegue a perfeccionarse fuera de la madre en un huevo o de otra forma), es decir, una animal que posee todas las cualidades propias a su especie (*De generatione animalium* II.1, 733b y ss.). Estas cualidades o partes del animal se generan en el desarrollo del embrión a partir del material que provee la madre, pero por la agencia de un principio formal y anímico presente de antemano en el semen, lo cual implica que antes de que esté dado cualquiera de los órganos, el alma ya debe estar presente como principio (733b23-734a16).

través de la luz. Los requerimientos de la vista determinan las cualidades del ojo, motivo por el cual Aristóteles afirma que la sensación es la razón o proporción y potencia (λόγος τις και δύναμις) del órgano (424a27-28). Si el órgano es materialmente modificado por un movimiento violento a tal punto que pierda su proporción o medida adecuada, entonces la sensación se imposibilita, el ojo pierde su λόγος y su δύναμις, pierde la vista. El caso del νοῦς es radicalmente distinto, pues es una potencia que no está vinculada a ningún órgano, es ὁ δὲ χωριστός. Como hemos visto, la naturaleza ἀμιγῆς del νοῦς y la necesaria independencia de todo órgano que de ella se sigue (que sea χωριστός) son consecuencias necesarias de su potencialidad para entenderlo todo. Si el νοῦς ha de poder entenderlo todo, tendrá que ser pura potencia y esto exige que sea potencia primera y no segunda, pues la potencia segunda no es pura potencia, sino que ya es acto o entelequia en algún grado. La potencia primera no admite vinculación con la materia o el cuerpo, pues dicha vinculación limitaría su amplitud intencional. Lo interesante del argumento es que muestra la diferencia específica de la ἀπάθεια del νοῦς frente a aquella de la potencia sensitiva.

Si bien tanto el νοῦς como la potencia sensitiva son ἀπαθής (en tanto potencias anímicas perfectas cuyas actualizaciones no implican una alteración en sentido estricto, sino un desarrollo de la propia naturaleza), la segunda conserva un cierto grado de pasibilidad indirecta debido a su vinculación intrínseca con los órganos sensibles. Por el contrario, el νοῦς no guarda pasibilidad alguna y es totalmente ἀπαθής¹²⁶. La prueba que ofrece Aristóteles de esta ἀπάθεια es que el νοῦς «al entender un intenso objeto entendible, no entiende menos al entendible inferior¹²⁷ sino más» (ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον). Es decir, aun sobre la base de la analogía, no hay un λόγος que la excesiva intensidad de los νοητά desbarate, por tanto, la potencia intelectual no se debilita ni se ve impedida por la intensidad de la acción del objeto entendible, al contrario, la potencia avanza en su desarrollo y se vuelve más potente. Nuevamente, esta reacción ante la intensidad de los νοητά se debe a que el νοῦς es potencialidad pura. Puesto que el νοῦς es todo en potencia primera, no hay ninguna interacción con νοητά que pueda alterarlo o afectarlo. Por un lado, puesto que el νοῦς es todo νοητά en potencia, no hay ningún νοητά que le resulte ajeno y cuya recepción, por ser la recepción de algo ajeno a su propia naturaleza, le resulte violenta. Toda recepción noética le es natural y propia de su desarrollo. Pero además, puesto que está en potencia primera, no hay nada ya en acto en el νοῦς que restrinja su receptividad noética. No basta con reconocer que el νοῦς es todos los νοητά en potencia, pues eso solo implicaría que en un primer momento esté bien dispuesto a toda receptividad, pero que una vez que haya recibido alguna forma y sea esta forma en acto, ya no podría recibir el resto, el νοῦς se especializaría y su intencionalidad se iría restringiendo. Para que este no sea el caso, es necesario que además de ser todo en potencia, el νοῦς sea potencia primera, es decir, un tipo de potencia en la que no hay nada actualizado, no hay mezcla alguna que inhiba su receptividad. Adicionalmente,

¹²⁶ Es importante notar en este punto que Aristóteles afirma del νοῦς en general, del mismo que ha afirmado que es capaz de recibir todas las formas, que es ἀπαθής y que además lo es más que la sensación. Así, la impasibilidad no es un atributo que pueda considerarse exclusivo del νοῦς ποιητικός, recién descrito en III.5, sino que ya desde esta consideración del νοῦς en general se afirma que debe ser ἀπαθής.

¹²⁷ Llama la atención la alusión a entendibles inferiores (τὰ ὑποδεέστερα). La distinción entre νοητά superiores e inferiores no interesa al presente argumento, pero sí resultará importante más adelante para comprender la complejidad del modo en que opera el νοῦς. Según Hicks «The inferiority consists in being less purely objects of thought (νοητά) [...], in other words, things that are less abstract» (1990, p. 483), este autor asocia la diversidad de grados de abstracción con la clasificación de las ciencias de la Metafísica (1077b22 y ss., 1078a5-17). Polansky, por su parte, llama la atención sobre la posibilidad de vincular el pasaje con la alegoría de la caverna y las distinciones que ahí se establecen respecto de los grados de inteligibilidad de los objetos (2007, p. 442, nota 10).

si recordamos que se trata de una potencia perfecta y que lo propio de las potencias perfectas es que su actualización sea una σωτηρία y no una φθορά, esta potencia primera debe conservarse de algún modo incluso cuando el νοῦς se actualiza y pasa a potencia segunda¹²⁸, de modo análogo a como se conserva la potencia sensitiva en el paso al acto segundo, la sensación.

El pasaje prosigue con la descripción de la potencia segunda del νοῦς y su posterior actualización:

Y cuando ha llegado a ser cada uno [de sus objetos], como se dice del sabio en acto —este es el caso cuando tiene la potencia de estar en acto por sí mismo—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto tiene la potencia de inteligirse a sí mismo (429b5-9)¹²⁹.

El texto describe como el νοῦς (a diferencia de la potencia sensitiva) tiene dos modos de estar en potencia, una potencia primera previa al aprendizaje (μαθεῖν) o la investigación (εὐρεῖν) y una potencia segunda posterior a estos. Luego del aprendizaje el νοῦς sigue estando en potencia, su potencialidad se conserva, pero no como era antes del aprendizaje (οὐ μὴν ὁμοίως). Esto último puede interpretarse como una indicación de que la potencia primera se altera e incluso desaparece, en cuyo caso el aprendizaje sería una alteración o cambio en sentido estricto: la destrucción de la potencia actualizada¹³⁰. Entonces, el νοῦς sería una potencia primera innata imperfecta que se destruye con el aprendizaje y da lugar a una potencia segunda adquirida perfecta, la potencia primera padecería una alteración ordinaria en el aprendizaje y la segunda una alteración sui generis en la contemplación. Si se acepta que el aprendizaje sea una alteración ordinaria, la potencia primera del νοῦς —la receptividad de todas las formas— desaparecería tras su actualización, tras recibir formas, el νοῦς

¹²⁸ Esto implica que el paso de la potencia primera a la potencia segunda del νοῦς (el aprendizaje) no sea visto como un cambio o una alteración, sino como un perfeccionamiento o desarrollo. Seidl considera, más bien, que el aprendizaje sí sería una verdadera alteración (1995, p. 263). A mi entender, sin embargo, si el aprendizaje fuese propiamente una alteración implicaría la destrucción de la potencia en cuestión, pero el pasaje citado señala que la potencia intelectual (que en este punto es potencia primera) no se destruye y ni siquiera padece como la sensitiva, sino que solo se vuelve más potente. A pesar de que el término no aparece en este pasaje, considero que se trata de la descripción, precisamente, de una σωτηρία.

¹²⁹ «ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν».

¹³⁰ Considero que no es viable interpretar el aprendizaje (paso de la potencia primera a la segunda) como una alteración ordinaria, como lo hace Seidl (véase supra, nota 128) por los absurdos que de ello se siguen y que desarrollo en el cuerpo del texto. Véase la advertencia de Hicks al respecto: «If γένηται implies becoming or change, we must beware of supposing that this is ἀλλοίωσις in the physical sense. [...] We must assume for the thinking soul the twofold meaning of μεταβολή and ἀλλοίωσις elaborated 417a21 sqq. for the sensitive soul on the analogy of ὁ ἐπιστήμων. Here, as there, we are to understand alteratio perfectiva, non corruptiva» (1990, pp. 483-484). Burnyeat también considera que no es posible comprender el aprendizaje como una alteración ordinaria, aunque no lo equipara a la alteración sui generis de II.5, a la que considera una forma de cambio físico (2002, pp. 61 y ss.). Por otra parte, y a favor de la interpretación de Seidl, en Metafísica IX.6 (1048b23-36) Aristóteles incluye al aprendizaje (μαθεῖν) entre los ejemplos de movimientos que opone a los actos. Sin embargo en De anima II.5 sostiene que «en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia (μανθάνων καὶ λαμβάνων ἐπιστήμην) bajo el influjo de otro que está en acto y le enseña (ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ), tampoco puede decirse —como queda explicado— que padezca, o en caso contrario, 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 (τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν)» (417b12-16). Este pasaje explícitamente niega que el aprendizaje sea una alteración ordinaria y exige que se reconozca o que no es un padecer en sentido alguno o que es una alteración solo en el sentido sui generis en que lo es la sensación. La contraposición de ambos pasajes fortalece la posición de Burnyeat según la cual la alteración sui generis sigue siendo una forma de movimiento físico, aunque él mismo niega que esto pueda aplicarse al aprendizaje.

actualizado ya no podría recibir todas las formas o al menos no la(s) que ya recibió. Esta parecería ser una lectura sensata. Efectivamente no parece posible que se pueda aprender lo mismo dos veces, si ya se aprendió x (ya se recibió la forma x), no es necesario aprender x de nuevo, no es necesario ni posible recibir la forma x de nuevo (véase Metafísica IX.6 1048b23-36). El problema con esta interpretación es que la potencia del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no es descrita como la suma de múltiples potencias (una por cada forma, por cada $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$) sino como una sola potencia para todos los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$. Si el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es una sola potencia y el aprendizaje es una alteración ordinaria, entonces caben dos alternativas: (a) la potencia primera ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) se actualiza con la recepción de una sola forma y desaparece en tanto potencia, o (b) la potencia primera no se actualiza hasta que no ha recibido todas las formas, pues es todos los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ en potencia, y solo entonces desaparece. Ambas alternativas conducen a absurdos, por lo que parece necesario negar que el aprendizaje sea una alteración ordinaria.

(a) Si la potencia primera ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) se actualiza con la recepción de una sola forma y desaparece en tanto potencia luego de esta recepción (aprendizaje), de facto solo se podría aprender una cosa. En un primer momento (al nacer) el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en tanto potencia primera sería capaz de recibir todas las formas. Luego el niño aprendería algo, recibiría una primera forma, y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ como potencia primera se actualizaría y destruiría. Destruída la potencia primera, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ya no sería la potencia para recibir todas las formas, así que no podría recibir otras formas y el niño no podría seguir aprendiendo. Este $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ actualizado aún estaría en potencia, pero solo en potencia segunda, lo cual le permitiría pasar a acto segundo por sí mismo, pero solo respecto de aquella única forma que fue la primera en ser recibida. El niño solo podría aprender una cosa y luego podría pensar o no en aquello que ha aprendido, pero no podría aprender nada más. Esta conclusión es evidentemente absurda.

(b) Si la potencia primera no se actualiza hasta que no ha recibido todas las formas, pues es todos los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ en potencia, y solo entonces desaparece, entonces solo podría alcanzar la potencia segunda y eventualmente el acto segundo quien lo haya aprendido todo. Las primeras líneas del pasaje podrían apoyar una lectura como esta: «ha llegado a ser cada uno de sus objetos, como se dice del sabio en acto». Es decir, la potencia segunda (la $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ que es la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, el estado de sabio) solo se alcanzaría una vez que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ha llegado a ser cada uno de sus objetos ($\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota$), esta potencia sería el resultado de la completa destrucción de la potencia primera¹³¹. Una vez lograda la potencia segunda, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ podría actualizarse aún más y pasar al acto pleno de la contemplación, como sugería el ejemplo originalmente introducido en II.5, en una alteración *sui generis*, en la que se conserva la potencia segunda (la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$) y por ello es posible volver a ella en estado de reposo, como se pasa del sueño a la vigilia. Esta conclusión no es absurda, pero sí problemática, pues hace tanto de la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ como de la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ideales prácticamente inalcanzables. Inclusive si fuese posible sostener la inalcanzabilidad de la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ a partir de que se la considere un conocimiento pleno y absoluto, no parece posible que la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ sea inalcanzable en el

¹³¹ En el pasaje citado anteriormente, De anima II.5 417b12-16, en el que se indica que el aprendizaje no es una alteración ordinaria, se contrastan los resultados de la alteración ordinaria y la alteración *sui generis* oponiendo los términos $\delta\iota\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ y $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ respectivamente. Esta oposición corresponde a la distinción que establece Aristóteles entre estos dos términos en las Categorías (8b25-9a13). Mientras que la $\delta\iota\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ es descrita como la condición de fácilmente moverse o cambiar de un estado a su contrario (de frío a caliente, por ejemplo), la $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ es todo lo contrario: una resistencia al cambio (tal y como se la describe en Metafísica V en relación con el tercer tipo de $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$). Por tanto, la $\delta\iota\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ es fácilmente reversible, mientras que la $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ lo es difícilmente. Si el aprendizaje fuese un cambio ordinario conducente a una $\delta\iota\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, entonces sería fácilmente reversible y podría volverse a la ignorancia (lo cual es difícilmente posible), más bien todo parece indicar que se trata de una alteración *sui generis* conducente a una $\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$ irreversible: el conocimiento.

contexto del pensamiento aristotélico. Pero según esta interpretación del pasaje, la ἐπιστήμη en acto solo se alcanzaría una vez que se hubiese actualizado/destruido por completo la potencia primera, entendida esta actualización completa como la recepción de todos los νοητά. En consecuencia, solo podría haber ἐπιστήμη en acto cuando se haya aprendido absolutamente todo, por tanto, no solo sería muy difícil que alguien sea sabio, sino que no podrían separarse las ciencias teóricas entre sí y las ciencias prácticas y productivas quedarían casi anuladas¹³².

Estos problemas muestran la conveniencia de interpretar el aprendizaje no como una alteración ordinaria, sino como una alteración sui generis propia de una potencia perfecta. Interpretado el aprendizaje de este modo, el paso del νοῦς como potencia primera a la potencia segunda, su actualización, sería un desarrollo o perfeccionamiento e implicaría la conservación de la potencia primera. Esto permite una comprensión más compleja del proceso de aprendizaje así como de la variedad de formas del saber. La recepción de una o múltiples formas no altera ni anula la receptividad universal del νοῦς para con todas las formas: el aprendizaje de una materia no anula la posibilidad del aprendizaje de otras. Al mismo tiempo, sin embargo, la recepción de una sola forma es un paso adelante en el perfeccionamiento de la potencia y ya es un paso a la potencia segunda. Así, aunque todo hombre podría aprenderlo todo, no tiene que aprenderlo todo para poder aprender algo específico y además poder actualizar o ejercitar ese saber específico. De este modo es posible ver el aprendizaje como un proceso complejo y gradual en el que constantemente se sigue perfeccionando el estado actual de conocimiento. En este esquema tiene sentido que Aristóteles considere que esta potencia segunda es una ἕξις, un hábito que se practica, desarrolla y perfecciona en el ejercicio.

Volvamos al ejemplo de la gramática (417a21-417b2), en el que hay tres estados distintos: un hombre cualquiera que es gramático en potencia; un hombre que ha aprendido gramática, pero que no está pensando en gramática, su saber está en reposo; el gramático que está pensando en gramática, está pensando «esto es una A». El primer hombre es un ἐπιστήμων (gramático) solo en potencia; el segundo es ἐπιστήμων en acto, pues ya aprendió lo que el primero no sabía aún, pero también es ἐπιστήμων en potencia pues no está ejercitando su ἐπιστήμη; el tercero es ἐπιστήμων en acto pleno: no solo ha aprendido que «esto es una A», sino que además está activamente pensando en ello. El problema que examinábamos hace un momento es determinar en qué momento el primer hombre (sabio en potencia) se convierte en el segundo (sabio en acto primero/potencia segunda). Es necesario descartar las dos posibilidades problemáticas examinadas: que alcanza la potencia segunda (a) luego de aprender que «esto es una A» y que no puede aprender ya nada más, solo le quede pasar de saber que «esto es una A», pero no pensar en ello a saberlo y además pensar en ello; o que la alcanza (b) una vez que ha aprendido todo lo que se puede aprender de la gramática (y de todas las otras ciencias), pero mientras no lo haga no es ἐπιστήμων en acto y, por tanto, no

¹³² Si solo puede ser ἐπιστήμων en acto quien lo ha aprendido todo, solo sería ἐπιστήμων el filósofo (pues solo la filosofía llega a ocuparse de los principios últimos) y nada lo distinguiría del matemático, del astrónomo y del físico (entre otros), que solo podrían ser filósofos. Considerando que solo el ἐπιστήμων puede además pasar a la θεωρία, ejercitar su saber, solo podría ejercitar su saber quien sabe todo. Si se aplica este modelo al ejemplo del gramático de II.5, entonces el gramático solo podría pensar «esto es una A», una vez que lo haya aprendido todo sobre todo y solo entonces sería efectivamente un gramático. Esta posibilidad, aunque no es lógicamente absurda, es incompatible con la diversidad epistemológica que describe y cultiva la filosofía aristotélica. Sin embargo, la discusión cabal de esta interpretación del pasaje está atada a un desarrollo más profundo de las naturalezas de los νοητά y de la θεωρία que tendrá lugar en la última sección de este capítulo, «III.3. El νοῦς humano y el principio de intelección».

puede pasar de saber que «esto es una A» pero no pensar en ello a saberlo y pensarlo. La posibilidad que se presenta entonces como la más natural es que luego de aprender que «esto es una A» ya se puede decir del hombre que, en cierta medida (precisamente en la medida que ha aprendido algo), es sabio en acto¹³³. En virtud de este acto se puede pasar a un estado superior de actualización al ejercitar el saber adquirido y no solo saber que «esto es una A» sino además pensarlo. Por otra parte, inclusive si se acepta que este hombre es ἐπιστήμων en cierta medida, no se diría de él que es ἐπιστήμων sin más, ni que es un gramático si lo único que sabe es que «esto es una A». Llegar a ser sabio en gramática será el resultado de un largo proceso de aprendizaje en que el hombre vaya aprendiendo una serie de contenidos y además vaya pensando en ellos una y otra vez. Es importante que a lo largo del proceso de aprendizaje el hombre pueda moverse entre los tres estados señalados (potencia primera, potencia segunda/acto primero, acto segundo) sin mayores inconvenientes, de lo contrario el aprendizaje no podría ir progresando¹³⁴.

Si se acepta que lo que presenta Aristóteles aquí son tres estados posibles de potencialidad-actualidad, es necesario prestar más atención al estado final de plena actualidad para completar el esquema, pues es el que ontológicamente determina a los estados ontológicamente previos. Según Aristóteles, alcanzada la potencia segunda «el intelecto tiene la potencia de inteligirse a sí mismo» (καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν)¹³⁵, la

¹³³ En este mismo sentido, aclara Jung: «sie [die Vernunft] geht bei der erstmaligen prägenden Aufnahme der νοητά von einer ersten Potenz in einen ersten Akt über, der aber im Hinblick auf die höchste Aktualität selbst nur eine Potentialität ist. Die Aufnahme der εἶδη in die Vernunft geschieht durch Erfahrung, d.h. wir reichern im Kontakt mit der Welt nach und nach unsere Vernunft mit "Ideen" an» (2011, p. 62). El aprendizaje sería la recepción de εἶδη que tiene lugar gracias a la experiencia.

¹³⁴ Aunque en el análisis se distinguen los tres estados como temporalmente sucesivos, en realidad no tendría por qué haber inicialmente una distancia temporal entre el segundo estado y el tercero. Alejandro de Afrodisia llama la atención sobre esto al describir al νοῦς en potencia segunda del siguiente modo: «the present intellect is the material intellect when once it has added a state of actively thinking. Such an intellect is present only in those beings who are more complete, i.e., who are thinking. This then is the second intellect» (De intellectu 107.25). Como bien hace notar Alejandro, la actualización del νοῦς como potencia primera se da en quien está pensando en acto, pues el gramático no podría aprender que «esto es un A» sin pensar en que «esto es una A». Así, el aprendizaje implicaría una doble actualización conducente a una ἔξις en acto que luego se desactualiza y pasa al reposo. Si se entienden los tres estados como compartimentos estancos, la explicación parece forzada, sin embargo, si tenemos en cuenta que se trata de grados de perfeccionamiento de una sola potencia, entonces no resulta extraño que sea necesario alcanzar un cierto τέλος, un cierto perfeccionamiento, para después estar en condiciones de volver a alcanzarlo a voluntad. Precisamente esto sería lo propio de la ἔξις, la consecución de perfeccionamientos parciales que gradualmente conducen al perfeccionamiento pleno.

¹³⁵ Ross, siguiendo a Bywater, enmienda el texto y cambia el «δὲ αὐτὸν» por «δι' αὐτοῦ», por ello, entiende que luego de aprender el νοῦς no tiene la potencia de inteligirse a sí mismo, sino de inteligir por sí mismo, por lo que traduce el pasaje así: «he [νοῦς] can then know at will». Su argumento es que «there would be no point in a reference here to self-knowledge. The point of the sentence is to indicate that there are two stages in the advance from ignorance to knowledge, (1) the advance from ignorance to the stage in which we can know if we want to (1.7) and (2) the advance from this state to that of actually knowing —an advance which depends only on ourselves» (1961, p. 292). Hamlyn sigue a Ross y traduce «and then it can think by itself» (1998). Las ediciones del texto griego de Jannone (1966), Hicks (1990) y de Biehl y Apelt (1995) conservan el «δὲ αὐτὸν» y, consecuentemente, conducen a traducciones que, como la de Calvo que sigo, afirman que el νοῦς se intelige a sí mismo. La interpretación de Ross busca evitar una lectura anacrónica del modo en que el νοῦς pueda pensarse a sí mismo. En contraposición a Ross, lecturas como la que ofrecen Hicks (1990, p. 485) y Polansky (2007, p. 444) sugieren que es posible encontrar en este pasaje una noción de autoconciencia como conciencia de que se está pensando. Con distintos argumentos, ambos postulan que en su estar orientado hacia los νοητά, se inaugura concomitantemente o per accidens para el νοῦς una nueva dimensión de conciencia: el pensar que se está pensando. Considero que es acertada la advertencia de Ross contra un anacronismo que pretenda ver en este pasaje una forma de autoconciencia moderna, sin embargo, considero que es posible conservar el «δὲ αὐτὸν» y evitar una alusión a la autoconciencia en sentido moderno como lo hace Jung (2007, pp. 62 y ss.).

actualización de esa potencia sería el estado final de plena actualización. Es decir, el estado final sería la intelección del intelecto mismo, el intelecto que se entiende a sí mismo. ¿Cómo comprender esta potencia de entenderse a sí mismo en el contexto de las diferenciaciones y ejemplos presentados?

Esta potencia segunda, la potencia de entenderse a sí mismo, aparece cuando el intelecto «ha llegado a ser cada uno» de los νοητά, momento en que dice que es sabio (ἐπιστήμων) en acto. La potencia primera fue descrita al inicio del capítulo como la receptividad de formas (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους) o el ser las formas en potencia (δυνάμει τοιοῦτον [εἶδους]). La primera formulación, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους, parece más sencilla de comprender y da a entender que el νοῦς es algo así como un recipiente o un lugar adecuado para las formas. La segunda formulación precisa de qué manera debemos entender esta recepción: no a la manera de un recipiente vacío que se va llenando con objetos, el νοῦς es las formas, solo que no en acto, sino en potencia. Además se añade una caracterización de estas formas: son objetos inteligibles, son νοητά. Es decir, la recepción de las formas, νοητά, más que a una recepción se asemeja a un llegar a ser, a una génesis. Por este motivo Aristóteles se refiere a la potencia segunda/acto primero, como ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα [νοητά] γένηται. Es un estado en el que el νοῦς ha llegado a ser los νοητά. Si se interpreta este llegar a ser seriamente, es comprensible por qué la siguiente actualización, el acto segundo, es la intelección de sí mismo. El νοῦς entiende a los νοητά que él mismo ha llegado a ser como resultado de la primera actualización. De modo tal que queda claro por qué el estado pleno de actualización es el de la intelección de sí mismo. Los tres estados a los que me refiero pueden esquematizarse así:

potencia primera

νοῦς puede ser todas las εἶδη

potencia segunda/acto primero

νοῦς ha llegado a ser los νοητά (o al menos uno)

acto segundo

νοῦς entiende a los νοητά (que son el propio νοῦς)

αὐτὸς δὲ αὐτὸν νοεῖν

Este esquema supone interpretar seriamente el llegar a ser del νοῦς y comprender la recepción de las formas como una génesis de objetos inteligibles. Es necesario, sin embargo, matizar esta afirmación, para evitar el riesgo de interpretar este llegar a ser como una génesis en el sentido físico del término, es decir, como un cambio¹³⁶. Puesto que no es posible aceptar ninguna forma de cambio en el caso de las potencias anímicas, la transición de la potencia primera a la segunda (el aprendizaje) no puede ser una génesis ordinaria¹³⁷, sino una alteración sui generis propia de las potencias perfectas. A pesar de que este tipo de alteración guarda cierta semejanza con el cambio, no es un cambio porque no es ἀτελής ἐνέργεια. En la alteración sui generis la potencia que se actualiza no es ἀτελής, es τελής (perfecta) y por eso se conserva, hay una σωτηρία de la potencia. En el caso de la actualización del νοῦς es

¹³⁶ Según Wisnovsky, Alejandro entiende el término genesis como significando el llegar a ser de formas sustanciales en cuerpos, así como el llegar a ser de formas inteligibles en intelectos. Ampliado el significado de genesis, Alejandro pasaría a ampliar también el significado de μεταβολή para incluir todas las formas de cambio físico (locomoción, cambio cuantitativo, alteración y generación sustancial) y la generación inteligible (2003, p. 46).

¹³⁷ La generación ordinaria es presentada en la Física como el desplazamiento del no-ser por su contrario, el ser, en un sustrato, véase supra nota 6.

posible observar dicha salvación, la potencia primera —que es el $\nu\omicron\varsigma$ mismo— se desarrolla o perfecciona, no solo al pasar a la potencia segunda/acto primero, sino también en el paso al acto segundo. En la potencia primera el $\nu\omicron\varsigma$ es en potencia todos los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ (y eso es lo único que es), a medida que se avanza en el esquema estos $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ no van desapareciendo, al contrario, van llegando a ser, se van realizando, hasta alcanzar el punto más alto posible de actualización en el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$.

El $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ del acto segundo es el punto de plena actualización porque los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ en tanto objetos inteligibles son más real y plenamente lo que son al ser inteligidos, en la intelección en acto lo inteligible se realiza como inteligido. Además el acto segundo es también la plena actualización del $\nu\omicron\varsigma$. Ya que el fin de los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ es ser inteligidos y el del $\nu\omicron\varsigma$ inteligir, ambos se realizan en la intelección, esta es su $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ y los determina como causa final. Inteligibles e intelecto se encuentran en una relación $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma\text{-}\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ en la que se repite el esquema del fuego y el combustible: el combustible es lo que puede arder, el fuego es lo que puede hacer arder al combustible, el arder es lo que define tanto al fuego como al combustible y ambos son más plenamente lo que son (combustible y fuego) cuando arden, lo cual solo puede ocurrir cuando se encuentran. El mismo esquema se aplica a la visión: el color es lo visible, la vista es el poder-ver, la visión es lo que define tanto al color como a la vista y ambos son más plenamente lo que son (color y vista) en la visión, la cual solo puede darse en el encuentro entre color y vista. La diferencia es que mientras el combustible se consume y desaparece en el arder (por tratarse de una potencia imperfecta), la vista y el $\nu\omicron\varsigma$ (potencias perfectas) se conservan en la visión y en la intelección.

A pesar de que el esquema $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma\text{-}\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ se ajusta bien a la relación que se establece entre $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ y $\nu\omicron\varsigma$ y ayuda a comprender qué rol juega ahí el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, es necesario señalar ciertas particularidades del caso noético. En primer lugar, mientras que tanto el arder como la visión son actos que podríamos llamar simples, la intelección es un acto complejo pues puede ser subdividido en aprendizaje y contemplación. El verbo $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ puede referirse tanto al acto en su totalidad, desde la potencia primera hasta el acto segundo, como a actos parciales contenidos en el acto total. En segundo lugar, mientras que el combustible y la vista se encuentran separados de sus respectivos $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ (el fuego y lo visible) y necesitan entrar en contacto con ellos para que tenga lugar el acto, el $\nu\omicron\varsigma$ en potencia segunda no está separado de los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, porque él mismo es $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$. El combustible (fuego en potencia) es distinto del fuego en acto, no hay acto en él mismo, por eso necesita de otro para arder, de lo contrario «se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto» (417a8-9). Pero en el $\nu\omicron\varsigma$, luego del aprendizaje, sí hay acto, acto primero, por tanto, ocurre exactamente lo que no podía ocurrir con el combustible, que se quemara a sí mismo, el $\nu\omicron\varsigma$ se inteligie a sí mismo. Ya en II.5 Aristóteles llama la atención sobre esta diferencia al considerar la analogía entre sensación e intelección:

La sensación en acto ha de considerarse análoga a la contemplación, con la diferencia de que en el caso de aquel [la sensación] los agentes del acto —lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles— son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de lo individual, la ciencia es de lo universal y esto se encuentra en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible. Con las ciencias

orientadas a los objetos sensibles ocurre lo mismo y por la misma razón: porque los objetos sensibles son individuales y exteriores (417b18-28)¹³⁸.

Mientras que los αἰσθητά son exteriores e individuales (ἔξωθεν y ἕκαστον), los νοητά están en el alma y son universales (ἐν αὐτῇ [...] τῇ ψυχῇ y καθόλου). Los νοητά están en el alma en la medida que el νοῦς es los νοητά. Antes de aprender o investigar, están en potencia primera y esto no es suficiente para que se dé el acto segundo. Con el paso a la potencia segunda, los νοητά llegan a ser¹³⁹ y están efectivamente en el alma, en tanto el νοῦς está en acto primero. La consecuencia de esta interioridad de los νοητά (que son los ποιητικά) es que la contemplación pueda darse a voluntad: el νοῦς se entiende a sí mismo, basta con que desee o decida hacerlo y la ἐπιστήμη se vuelve θεωρία. La etapa final de la actualización de los νοητά en tanto νοητά depende solo del νοῦς, por eso la θεωρία es autárquica¹⁴⁰. Pero el νοῦς en tanto potencia intelectual es principio no solo de las ciencias teóricas, sino también de las prácticas y productivas. En estos casos, sin embargo, el paso del reposo al ejercicio de la ciencia no puede expresarse como un paso a la contemplación, sino que tendrá que referir a la práctica y a la producción¹⁴¹.

Recapitulando entonces la aplicación de la analogía entre νοῦς y potencia sensitiva, podemos reconocer que la analogía permitió trasladar exitosamente el esquema de relación ποιητικός-παθητικός al caso de los νοητά y el νοῦς. Las cuatro características de esta relación se aplican al caso del νοῦς: (1) hay dos términos relativos, un ποιητικός (νοητά) y un παθητικός (νοῦς); (2) el νοῦς padece, es el παθητικός, y los ἀντικείμενα, los νοητά, son los ποιητικά; (3) los νοητά están en acto (ἐνεργεία) y el νοῦς en potencia (δυνάμει); (4) antes de entrar en contacto νοῦς y νοητά son desemejantes, pero luego de que el νοῦς padece bajo la acción de los νοητά, se vuelve los νοητά. La analogía no es exacta (no tendría por qué serlo) y permite también identificar diferencias entre la potencia sensitiva y el νοῦς. El νοῦς es ἀπαθής y ἀμιγῆς más radicalmente que la potencia sensitiva, lo cual tiene que ver con su amplitud intencional y el hecho de que sea pura potencialidad. Además, mientras la potencia sensitiva se da desde el nacimiento como potencia segunda, el νοῦς se da desde el nacimiento como potencia primera. En consecuencia, la actividad sensitiva es simple (tiene una única etapa) mientras que la actividad noética es compleja (tiene al menos dos etapas: aprendizaje y contemplación). Cuando Aristóteles aplica la analogía no aclara a qué etapa de la intelección se refiere. En ocasiones parece referirse a la totalidad de la actividad (por ejemplo al inicio de III.4: «Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa [...] si entender es como el sentir...»). Pero al irse precisando la analogía, parece referirse más bien a la primera etapa, la recepción de formas que sería semejante a la recepción de los objetos sensibles por parte de la sensación. Sin embargo, la potencia

¹³⁸ «καὶ τὸ κατ' ἐνεργείαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικά τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνεργείαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ, διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπότεν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν. ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει κἀν ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν, καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔξωθεν».

¹³⁹ Hay que tener en cuenta que este llegar a ser no se da violentamente, la potencia primera se va actualizando gradualmente en dos sentidos: por un lado, el νοῦς no llega a ser todos los νοητά al mismo tiempo (ni es necesario que llegue a serlos todos nunca), sino que llega a ser distintos νοητά sucesivamente como parte del proceso de aprendizaje; pero, además, tampoco llega a ser necesariamente un νοητόν plenamente desde la primera actualización. Si tomamos el caso del gramático nuevamente, hay una diferencia entre la capacidad que adquiere de reconocer que «esto es una A» y eventualmente ser realmente sabio al respecto y saber, por ejemplo, que «esto es una A», que la A es la primera letra del alfabeto, que es una vocal, etcétera.

¹⁴⁰ Como la describe Aristóteles en la Ética nicomáquea X.7 (1177b15 y ss.).

¹⁴¹ Desarrollo las consecuencias de esta diferencia más adelante, véanse infra p. 125.

sensitiva es una potencia segunda, por ende, en algún sentido, la analogía se aplicaría mejor a la segunda etapa de la actividad noética (la contemplación). De un lado, en la medida que la distinción explícita entre dos etapas de la actividad noética es un resultado y no un presupuesto de la analogía, el esquema ποιητικός-παθητικός que la analogía permite aplicar debería funcionar para ambas etapas de la actividad noética. De otro lado, y como ya se ha indicado, no se trata de una distinción entre estados independientes, sino de la designación de hitos en el perfeccionamiento gradual del νοῦς como potencia.

La analogía entre νοῦς y potencia sensitiva muestra las semejanzas entre ambas potencias así como las características diferenciales del νοῦς. Las semejanzas implican que el tipo de relación que se establece entre el νοῦς y los νοητά es una relación del tipo ποιητικός-παθητικός. Sin embargo, puesto que existen diferencias entre el νοῦς y la potencia sensitiva, será necesario precisar de qué modo se relacionan el objeto y el sujeto de intelección. Las características diferenciales del νοῦς que la analogía ha mostrado son las siguientes: (i) el νοῦς es potencia pura (su intencionalidad es ilimitada), (ii) la impassibilidad del νοῦς es absoluta, su potencia no se destruye ni disminuye por la acción de los νοητά; (iii) la actividad del νοῦς (νοεῖν) se subdivide en dos etapas de actualización, acto primero (μαθεῖν) y acto segundo (θεωρεῖν).

Una vez recorrido el alcance de la analogía, Aristóteles pasa a hacer precisiones respecto de los objetos de intelección. Estas precisiones son metodológicamente consecuentes con el resto del tratado, pues desde un principio se estableció la necesidad de delimitar la potencia anímica por su actividad y la actividad por el objeto al que está referida (415a16-22)¹⁴². Así, una vez que la analogía ha permitido establecer que el caso del νοῦς cabe dentro del esquema ποιητικός-παθητικός que sirvió para la presentación del resto de potencias anímicas, es necesario pasar al estudio del objeto inteligible¹⁴³, el ποιητικός de la relación.

Pero puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son distintas y lo son también el agua y la esencia del agua —y otro tanto ocurre en otros muchos casos pero no en todos; en algunos es lo mismo—, será que se discierne la esencia de la carne y la carne, ya con otra [potencia], ya la misma [potencia] dispuesta de distinta manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un esto en un esto. Con la [potencia] sensitiva, pues, se discierne¹⁴⁴ lo caliente y lo frío y las cualidades de las que la carne es una cierta proporción; o con otra [potencia] separada, o con una que se relaciona con ella como la línea quebrada consigo misma una vez enderezada se discierne la esencia de la carne. Por lo que se refiere a los entes

¹⁴² Según Bergeron y Dufour, Alejandro considera que es necesario introducir una aclaración acerca de los objetos inteligibles (distinguiendo consecuentemente entre intelecto práctico y teórico) debido a que Aristóteles no cumple con la exigencia metodológica del *De anima* de ocuparse de los objetos para luego comprender la actividad y la potencia en cuestión (en Alejandro, *De l'âme*, pp. 48-49). La observación de los traductores parece ser acertada, pues Alejandro empieza su consideración del intelecto con la distinción indicada (*De anima* 80.24) y, al comentar el pasaje al que me refiero a continuación en el cuerpo del texto, considera que la distinción es entre objetos inteligibles y sensibles. Sin embargo, considero que dicho pasaje precisamente tiene la función de cumplir con la exigencia metodológica planteada al inicio del libro II del tratado.

¹⁴³ Polansky señala acertadamente que «Since mind can think all things, however, the objects of sense and mind should somehow overlap, yet these objects can be distinguished and the way the different faculties relate to them can be distinguished» (2007, p. 446). Por ello deberíamos esperar a continuación dos aclaraciones paralelas: a) cómo se distingue una misma cosa en tanto objeto de la sensación y en tanto objeto de la intelección; b) cómo se relaciona el νοῦς con sus objetos.

¹⁴⁴ Existe una discusión sobre quién es el sujeto de esta oración (τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει) quién discierne. He optado por el impersonal «se discierne» para no forzar una interpretación, aunque coincido con la lectura de Calvo Martínez quien inserta al alma como sujeto de todos los discernimientos del pasaje. Sobre las variantes del texto griego y las posibles traducciones, véanse Hicks (1990, pp. 486-487) y Jung (2011, pp. 67-73).

abstractos, la línea es como lo chato, se da con el continuo; [es decir] su esencia — si es que la esencia de la línea y la línea son distintas — es distinta, sería la díada. Por tanto, se la discierne ya con otra facultad, ya con la misma dispuesta de otra manera. Así pues, en general como están separadas las cosas de la materia, de este modo están las cosas en lo que concierne al intelecto (429b10-22)¹⁴⁵.

El pasaje empieza distinguiendo entre τὸ μέγεθος y τὸ μεγέθει εἶναι ο ὕδωρ y ὕδατι εἶναι. Las diferentes traducciones coinciden en que se trata de una distinción entre la cosa y su esencia: la magnitud y la esencia de la magnitud o el agua y la esencia del agua¹⁴⁶. Esta distinción — dice Aristóteles — se da en muchos casos, pero no en todos: hay casos en los que la cosa y su esencia son lo mismo¹⁴⁷. Parece tratarse de una distinción entre las entidades concretas e individuales y sus esencias, las cuales podríamos identificar, siguiendo a Rodier, con las formas necesarias, eternas, inmóviles e indivisibles (1900, p. 442)¹⁴⁸. Así, la distinción sería entre la forma y el compuesto hilemórfico (manifestación particular de la forma). Aplicando la distinción a la carne, Aristóteles afirma que la carne y la esencia de la carne no se disciernen (κρίνει) del mismo modo. Es decir, la carne (objeto individual concreto) y la esencia de la carne (lo que es ser-carne) no son captados de la misma manera. Esta distinción entre dos objetos exige distinguir entre dos formas de κρίνειν, lo cual puede ser explicado de una de dos maneras: o se trata de dos potencias anímicas distintas o se trata de una misma potencia anímica comportándose de dos maneras distintas. En cualquier caso hay dos objetos y dos formas de κρίνειν:

σάρξ	κρίνειν ₁
σάρξ εἶναι	κρίνειν ₂

Se añade a continuación una característica más de la carne y es que ella no se da sin materia (σάρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης). Es importante prestar atención al hecho de que no es la esencia de la carne la que no se da sin materia, sino la carne concreta la que no se da sin materia.

¹⁴⁵ «ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι (οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταυτὸν ἐστὶ), τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα καὶ ἡ ἄλλω ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει· ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῶδε. τῶ μὲν οὖν αἰσθητικῶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σὰρξ· ἄλλω δὲ ἦτοι χωριστῶ ἢ ὡς κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῆ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γὰρ· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλω· ἔστω γὰρ δυάς. ἑτέρω ἀρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. καὶ ὅλως ἀρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν».

¹⁴⁶ Podría traducirse τὸ μεγέθει εἶναι como «ser-magnitud» en lugar de como «la esencia de la magnitud» para poder diferenciar la expresión griega de aquella tradicionalmente traducida como esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) y que es utilizada más adelante en el mismo pasaje, siguiendo para ello la observación que hace Polansky: «He does not at first refer to the essence in his most telling phrase, τὸ τί ἦν εἶναι (but see 429b19), perhaps because this should most strictly be limited to the form of a substantial being (see Meta. 1030a2-27). «The being of X» τὸ X εἶναι, where X is in the dative case in Greek, may be a somewhat broader way to refer to what something is» (2007, p. 446). Considero, sin embargo, que el uso del término «esencia» es adecuado si se tiene en cuenta que se refiere a lo que es el ser de algo.

¹⁴⁷ Aristóteles no desarrolla en este pasaje cuáles puedan ser esas cosas que no se distinguen de su esencia, todos los casos que mencionará a continuación serán casos en los que la cosa sí es distinta de su esencia: la carne, lo chato, la línea (aunque en este caso se plantea dicha distinción como condicional). Según Barbotin sería una alusión a las formas separadas de la materia (1966, p. 106). Ross considera que la alusión es a «transcendental terms predicable in each of the categories» como el bien y lo bello en el sentido en que se los menciona en Metafísica 1031b11-13 (1961, p. 293), en este mismo sentido interpretan el pasaje Rodier (1900, pp. 443-444), Hicks (1990, p. 486) y Polansky (2007, p. 446). Hamlyn, por su parte, sostiene que, según la Metafísica, la cosa y la esencia de la cosa son idénticas en el caso de las «primary instances of substance», las cuales solo podrían ser dios y los intelectos divinos (1998, p. 137).

¹⁴⁸ También Juan Filopón considera que Aristóteles distingue aquí entre las formas (entidades simples) y los cuerpos (entidades compuestas). Estos, al estar mezclados con la materia, son captados de un modo distinto que aquellas, que son inmateriales (De intellectu 22,19-25).

Respecto de esta característica, la carne es como lo chato, es un esto en un esto (τόδε ἐν τῷδε). Es decir, la carne concreta se da como un compuesto de forma y materia¹⁴⁹. Si se acepta la identificación entre la esencia de la carne y la forma carne, entonces la carne sería la forma carne materializada, mientras que la esencia de la carne sería la forma carne independiente. La forma carne materializada está activamente informando una cierta materia, causando de ese modo una serie de cualidades que son las cualidades de este pedazo de carne concreto.

σάρξ (materialización de la forma = compuesto hilemórfico)

κρῖνῆν1

σάρξ εἶναι (forma sin materia = esencia)

κρῖνῆν2

A continuación Aristóteles señala que «con la [potencia] sensitiva, pues, se discierne lo caliente y lo frío y las cualidades de las que la carne es una cierta proporción» (τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἢ σάρξ), introduciendo la potencia sensitiva para indicar que con ella se distinguen cualidades como lo caliente y lo frío. Considerando que el objetivo es aclarar la naturaleza de los νοητά y su relación con el νοῦς y no de los αἰσθητά, llama la atención que Aristóteles se ocupe de precisar qué es lo que se discierne por medio de la potencia sensitiva. Esta precisión debe tener como propósito diferenciar al objeto de la sensación del de la intelección. Aristóteles ya ha explicado cuáles son los objetos de la sensación en general y de cada uno de los sentidos en particular a lo largo del libro II y los ejemplos que menciona aquí encajan dentro de lo planteado anteriormente. Lo caliente y lo frío son contrarios y lo propio de la potencia sensitiva es la receptividad de uno de los contrarios o de alguno de los términos intermedios entre ambos (II.11, 422b23-32). El tacto entonces puede captar lo frío o lo caliente o cualquier estado intermedio entre ambos. Lo que discierne entonces la potencia sensitiva son cualidades manifestadas materialmente, cualidades que deben ser uno de dos términos contrarios o cualquiera de los términos intermedios entre ambos. En el caso de la carne, la potencia sensitiva discierne todas aquellas cualidades materialmente manifestadas propias de este pedazo concreto de carne. Así, la potencia sensitiva podrá discernir el color de la carne, el olor de la carne, la textura y la temperatura de la carne e incluso permitirá discernir la figura de este pedazo de carne o si está en movimiento o en reposo, entre otras cualidades materialmente manifestadas. Pero la carne no es estas cualidades, es una cierta proporción de cualidades (ὧν λόγος τις ἢ σάρξ).

Es importante entonces introducir otra distinción más que Aristóteles no está haciendo explícita: que no solo la esencia de la carne y la carne concreta son distintas, sino que además se pueden distinguir la carne concreta, este pedazo de carne, y sus cualidades. De modo tal que tenemos ya tres objetos distintos: uno que corresponde claramente a la potencia sensitiva (las cualidades), y otros dos, la carne como proporción (λόγος) y la esencia de la carne.

¹⁴⁹ No pretendo con esto defender que la forma carne exista separada e independientemente, en otras palabras podría decirse que mientras que la forma carne es pensable separada, la carne no lo es, lo cual no implica que no sea pensable de ningún modo, solamente que siempre es pensada en relación con la materia. En este sentido lee Polansky el pasaje: «But for mind to think all things, it must in some way also grapple with enmattered beings, that is, not merely with the essences of things, but without thereby ceasing to have its own separate nature. This makes the argument plausible and fits the context. Mind must be able to discriminate flesh and the being of flesh, as Aristotle himself now is doing, and not merely to depend upon sense perception for dealing with flesh and the intellect for the being of flesh. And in doing this mind must not sacrifice its own nature» (2007, pp. 448-449). Siguiendo a Polansky y a Rodier (1900, pp. 442-444), mi propuesta es que los dos objetos que se distinguen aquí son objetos inteligibles, el individual concreto qua inteligible y la esencia universal qua inteligible, Hamlyn (1998, pp. 137-138) y Ross (1961, pp. 292-293) consideran más bien que los objetos distinguidos en el pasaje son los sensibles (individual concreto) y los inteligibles (esencia universal).

Respecto de la potencia que corresponde a estos dos objetos, seguimos en la misma posición que Aristóteles delineó en la oración anterior, o es una sola potencia dispuesta de maneras distintas o son dos potencias. El esquema actual sería el siguiente:

τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, etcétera	κρίνει ₁₀
σάρξ (λόγος τις)	κρίνει ₁₁
σάρξ εἶναι (esencia = εἶδος)	κρίνει ₁₂

Entonces las cualidades de la carne concreta son captadas con la potencia sensitiva (κρίνει₁₀¹⁵⁰). La carne como proporción (λόγος τις) de esas cualidades, como un todo unitario ordenado con sentido, es captada por una potencia_x que presumimos tendría que ser el νοῦς, pero sobre la cual no tenemos mayor información aún. La esencia de la carne (σάρξ εἶναι) es captada por una potencia_y. La pregunta que se ha planteado desde el principio del pasaje es si la potencia_x y la potencia_y son dos potencias distintas o una sola dispuesta de manera distinta. Que la sensación sea la captación de cualidades del compuesto hilemórfico no implica necesariamente que se trate de una captación absolutamente caótica de datos aislados. En la medida que la sensación cumple un rol determinante para la posibilidad del movimiento en los animales por su vinculación con el deseo (II.3, 414b y ss., III.9-10), no es posible que esta se vea reducida a una receptividad caótica de información sensible. La sensación debe poder dar lugar a imágenes y deseos concretos en virtud de los cuales los animales se mueven, para lo cual es necesario que la información sensible posea algún tipo de orden y unidad. Cuando afirmamos que el discernimiento sensible es el discernimiento de las cualidades, no negamos la posibilidad de que estas cualidades se organicen. De hecho basta con la sensación para que pueda percibirse el color, la figura, el movimiento y el sonido de un mismo objeto, así como percibirse que todas esas cualidades son cualidades de un mismo objeto. El gato que oye y ve a un ave pasar volando percibe la diferencia de color entre el ave y el entorno sobre el que esta vuela, percibe su figura, su movimiento y el sonido que emite y sabe que es el ave la que lo emite. Toda esta información la pueda captar y procesar el animal sin necesidad de la potencia intelectual y su comportamiento es evidencia de ello, pues reacciona y se comporta luego de acuerdo con lo percibido. Pero la potencia sensitiva no le permite al gato discernir el λόγος ave¹⁵¹.

En otras palabras, la mención de la potencia sensitiva y de los αἰσθητά permite a Aristóteles introducir una diferencia entre el modo en que la potencia sensitiva y la potencia intelectual se dirigen a un mismo objeto: el individual concreto. Mientras que la potencia sensitiva está

¹⁵⁰ Sobre la capacidad para discernir de la potencia sensitiva, véase supra nota 102. Qué sea precisamente lo que discierne la sensación dependerá de cuántos y cuáles objetos sensibles e inteligibles se aceptan. Evidentemente si se considera que los objetos son solo dos (el individual concreto y la esencia universal), entonces la sensación discierne al individual concreto. Por otra parte, si se acepta la lectura de Polansky y se reconoce que aunque solo hay dos entidades (la esencia y la cosa), es posible identificar cuatro objetos: el compuesto sentido, la esencia sentida accidentalmente, la cosa inteligida accidentalmente y la esencia inteligida (véase 2007, p. 450), entonces el discernimiento de la sensación se vuelve más complejo. En todo caso, no me ocuparé aquí de las complejidades propias de la sensación, pues es un tema por sí solo para el cual sería necesario discutir además el rol que juegan el sentido común y la imaginación (véase supra nota 98).

¹⁵¹ Por ello Sorabji considera que en Aristóteles la percepción sensible es predicativa. Los animales privados de alma intelectual saben que «X es Y», lo cual implicaría que al percibir sensiblemente se da ya una forma básica de predicación (1992). Difiero de la interpretación de Sorabji y preferiría llamar a la sensación asociativa antes que predicativa, pues la predicación parece estar vinculada con el lenguaje, con el λόγος, del que carecen los animales privados de alma intelectual. Coincido con Sorabji en que la visión aristotélica de la sensación implica un grado de complejidad e incluso una dimensión epistemológica superior a la caótica recepción de sense data, pero ello no me parece suficiente para considerar que haya predicación en el nivel de la percepción sensible.

orientada a la manifestación material de la forma en el compuesto hilemórfico, la potencia intelectual (potencia_x al parecer) estaría orientada a la estructura del compuesto hilemórfico. Ambas potencias, tanto la sensitiva como la intelectual, deben estar orientadas a la forma de algún modo, pues tanto la sensación como la intelección son la recepción de la forma. Pero la diferencia está en que no están orientadas al mismo aspecto de la forma. La forma, en el compuesto, funge de causa de determinación de cualidades que se manifiestan materialmente. Esto quiere decir que la forma puede ser considerada desde dos puntos de vista distintos: (1) desde el punto de vista de sus efectos, y (2) como causa. La captación de las cualidades de un compuesto es la captación de los efectos de la forma. Estos efectos se realizan siempre en una materia, pero la potencia sensitiva es precisamente la manera no material que tiene el alma de padecer o manifestar estos efectos. Si tomamos como ejemplo un fuego, podríamos decir que la forma fuego se manifiesta en este fuego haciendo que esté efectivamente caliente. Si acercamos las manos al fuego, su forma provocará el mismo efecto en nuestro órgano sensitivo y calentará la palma de nuestra mano. El alma sensitiva, sin embargo, no puede ser calentada por la forma fuego, o al menos no puede ser calentada materialmente. La forma en que el alma sensitiva se calienta es precisamente lo que llamamos la percepción del calor. En este caso, la forma fuego causa calor en este fuego, calor en la palma de la mano y calor en el alma sensitiva: la forma es la que actúa y el alma sensitiva padece su acción tan pasivamente como lo hace la piel de la mano. Pero la piel no recibe a este fuego concreto, recibe a su efecto, el calor, y por eso el alma sensitiva percibe directamente el calor de este fuego, y solo accidentalmente (*κατὰ συμβεβηκός*) a este fuego (II.6, 418a20-25).

A este fuego entonces, como a esta carne, lo debe discernir además la potencia intelectual. Pero este fuego y esta carne son distintos de la esencia del fuego y de la esencia de la carne, motivo por el cual surge nuevamente la interrogante que interesa a Aristóteles en este pasaje: si la potencia_x con la que discernimos esta carne es la misma que la potencia_y con la que discernimos la esencia de la carne. Puesto que no hay más potencias por examinar que la intelectual, es necesario que la potencia_x y la potencia_y sean la misma, pero dispuesta de maneras distintas¹⁵². Para poder explicar las distintas disposiciones de la potencia intelectual, introduce entonces Aristóteles un símil: se trata de una misma potencia que se distingue respecto de sí misma como una línea quebrada, respecto de sí misma una vez enderezada (*ἄλλω δὲ ἦτοι χωριστῶ ἢ ὡς κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῆ*)¹⁵³. Al margen de

¹⁵² Aristóteles no llega a afirmar, sin embargo, que sean la misma potencia, sino que deja abierta la posibilidad de que aquello que discernimos la esencia sea algo separado (*χωριστῶ*). Se trata de otra de las múltiples ocasiones en donde parece dejarse intencionalmente abierta la posibilidad de que el *νοῦς ο*, a la luz de este pasaje, una de las disposiciones del *νοῦς* esté más radicalmente separado. En este caso, la separación sería respecto de la otra disposición noética, de la potencia_x, lo cual implicaría a su vez que esté separado del resto del alma, si la potencia_x fuese el *νοῦς τῆς ψυχῆς* del que viene tratando III.4.

¹⁵³ Según Hamlyn, las dos potencias a las que se refiere el pasaje son la sensitiva y la intelectual y el símil «tends to suggest that the intellect by which one judges essences, “what it is to be F”, is not after all utterly distinct from the senses. This implies a kind of unity of the faculties, like the unity of the senses implied earlier. That this must be so is in any case implied by the way in which the intellect is dependent for its existence on the senses» (1998, p. 138). Ross rechaza esta interpretación, pues considera que las potencias sensitiva e intelectual son enteramente distintas para Aristóteles (1961, p. 293). Aunque coincido con Ross en que ambas potencias no pueden ser una sola, considero problemático el modo en que Ross descarta el símil de la línea sosteniendo que no es posible que el intelecto y la potencia sensitiva se relacionen como la línea quebrada respecto de sí misma enderezada. Estoy de acuerdo con Ross en este punto, pero considero que su error está en creer que las dos potencias en cuestión son la sensitiva y la intelectual y no dos disposiciones de la intelectual. En este sentido, según Polansky, la línea puede referirse tanto a la potencia sensitiva como a la intelectual, pues ambas tienen una doble disposición: cuando están dirigidas a sus objetos propios respectivos son como líneas enderezadas y cuando están dirigidas a

lo que el símil quiera decir respecto de cada una de las disposiciones de la potencia intelectual en particular, lo que el símil dejaría claro, si aceptamos que se refiere a la dualidad de la potencia intelectual, es que no se sigue necesariamente del hecho de que existan dos tipos de objetos inteligibles que existan dos potencias intelectivas. Solamente sería válido suponer a partir de la distinción entre dos tipos de objetos inteligibles que existen dos orientaciones o disposiciones de la potencia intelectual.

Como señalé antes de empezar el análisis de este pasaje, es metodológicamente coherente que Aristóteles empiece examinando al objeto inteligible y las distinciones que es posible realizar al respecto para luego pasar a examinar la actividad intelectual. Esto explicaría por qué no se desarrollan en este punto las características de cada una de estas disposiciones intelectivas, sino que se vuelve al examen de los objetos inteligibles. Por otra parte, si mi interpretación de la analogía entre $\nu\omicron\varsigma$ y potencia sensitiva es adecuada, entonces tendría sentido que tras concluir (entre otras cosas) que la intelección tiene dos estadios distintos de actualización, se desarrolle un argumento que muestre que, puesto que existen dos tipos de objetos inteligibles, es necesario que la potencia intelectual tenga también dos disposiciones distintas. Es decir, esta deducción de las dos disposiciones de la potencia intelectual a partir del examen de los objetos inteligibles justificaría la doble potencialidad y actualización noética que la analogía sacó a la luz.

Continuando entonces con el examen de los objetos inteligibles, Aristóteles abandona el ejemplo de la carne para referirse a los «entes abstractos» ($\acute{\alpha}\phi\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\ \omicron\nu\tau\omega\nu$). El ejemplo que Aristóteles ofrece de ente abstracto es una línea y esta línea es comparada con lo chato ($\tau\omicron\ \epsilon\ddot{\upsilon}\theta\grave{\upsilon}\ \acute{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\ \sigma\iota\mu\acute{\omicron}\nu$). Lo chato fue mencionado antes, en relación con la carne, como un ejemplo de algo que se da en otro algo, es decir, como un ejemplo de un compuesto. En el caso de la comparación con la línea, esta se basa en que la línea se da con el continuo ($\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho$), o en el continuo; es decir, también la línea sería un compuesto, lo chato es «un esto en un esto» ($\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\delta\epsilon$) y la línea también lo sería. Resulta interesante que Aristóteles compare tanto a la carne y a la línea con lo chato, pero no compare a la carne y a la línea directamente. Mientras que la carne es un esto en un esto porque es una forma en una materia, la línea es un esto en un esto porque es una forma en materia inteligible¹⁵⁴. La comparación de tanto la carne como la línea con lo chato es otra forma de insistir en la distinción necesaria entre una cosa y su esencia, distinción que debe aplicarse tanto a los compuestos hilemórficos como a los llamados «entes abstractos». En ese sentido, podemos leer la mención de la magnitud y el agua al inicio del pasaje como una intención de referirse a estos dos tipos de entes desde el principio. La magnitud sería un ente abstracto, matemático, y el agua un compuesto hilemórfico y en ambos casos (como con la carne y la línea) es posible distinguir una instanciación particular de la esencia. Una cosa es pensar esta magnitud particular de 5cm, que no es la magnitud de objeto alguno, y otra cosa es pensar en la esencia de la magnitud, el ser-magnitud. Asimismo, una cosa es pensar en esta agua que está en el vaso ante mí, o en esta agua que recuerdo o imagino haber bebido ayer, y otra cosa es pensar en la esencia del agua, en el ser-agua. Son estas dos disposiciones del pensar las que estaría tratando de distinguir Aristóteles. Así, la línea la discierno con una cierta potencia»,

objetos improprios o accidentales (las esencias para la potencia sensitiva y los compuestos para la intelectual) están como dobladas o quebradas (2007, p. 450). Sigo en mi interpretación a Jung (2011, pp. 69-72) y a Rodier, para quien «c'est toujours la même faculté qui saisit les formes pures et les formes unies à la matière, amis qu'elle ne se comporte pas de la même façon dans les deux cas. Quand elle saisit la forme pure elle est comme la ligne droite; quand elle saisit la forme avec sa matière elle ressemble à la ligne brisée» (1900, p. 445).

¹⁵⁴ Sobre la materia inteligible ($\nu\omicron\eta\tau\acute{\eta}\ \acute{\upsilon}\lambda\eta$) véase Metafísica VII.11, 1037a4 y ss.

mientras que su esencia, la díada o dualidad (δυάς), la discierno con otra separada o con la misma dispuesta de manera distinta, es decir, con la potencia_y.

El ejemplo de la línea ayuda a dar consistencia a mi interpretación del pasaje por el siguiente motivo. Si las dos potencias que el pasaje estuviese discutiendo fuesen la potencia intelectual y la sensitiva, como sugieren ciertos intérpretes, entonces no habría necesidad de introducir el ejemplo de la línea, bastaría con la carne. Si lo que Aristóteles quisiera decir es que al compuesto se lo capta con la potencia sensitiva y a su esencia con la potencia intelectual, para luego plantearse la pregunta sobre si las dos potencias son distintas o no, entonces no tendría sentido introducir el ejemplo de la línea. Si la línea a la que se refiere Aristóteles es una línea dibujada en una superficie, entonces el ejemplo es idéntico al de la carne, ambos son compuestos hilemórficos, formas manifestadas materialmente. La línea solo es distinta de la carne, y es por ello un ente abstracto, en la medida en que no requiere de materia, propiamente hablando, para ser particular. Mientras que la carne no puede darse sin materia (σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης) la línea no se da sin continuo (συνεχοῦς): lo que diferencia a una carne de otra es una cierta materia, lo que diferencia a una línea de otra en una figura geométrica no es propiamente materia, materia sensible, sino lo que Aristóteles llama materia inteligible. El uso de ambos ejemplos, vinculados por el ejemplo de lo chato, muestra cómo la distinción entre la cosa y su esencia no es una distinción que tenga que ver con la materia sensible necesariamente, pues también se da en el caso de los entes matemáticos que carecen de ella. La línea del ejemplo, entonces, no podría ser discernida por la sensación, porque no es un ente sensible y, sin embargo, también respecto de ella hay dos formas de discernir: la forma en que la discernimos como línea particular y la forma en que discernimos su esencia, la díada. Por tanto, es posible suponer que una disposición de la potencia intelectual es el estar orientada a lo particular y la otra es el estar orientada a lo esencial.

En este mismo sentido es posible interpretar la línea final del pasaje: «Así pues, en general como están separadas las cosas de la materia, de este modo están las cosas en lo que concierne al intelecto» (καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν). Esta no sería una afirmación acerca de la separabilidad del intelecto respecto de la materia —afirmación que estaría de más pues ya se ha demostrado que el intelecto no está vinculado a la materia a diferencia de la potencia sensitiva— sino acerca de los objetos inteligibles. El grado y la forma de separabilidad de la materia que se admita para las cosas se mantiene cuando se trata del intelecto. Esto quiere decir que las maneras en que la forma se relaciona o no con la materia (causando cualidades materialmente manifiestas; como λόγος del compuesto particular material o abstracto; como esencia independiente de la materia) se aplican, tal y como están dadas, también en lo que concierne al intelecto. Dado este contexto ontológico y estas diversas formas de darse la forma, Aristóteles ha intentado identificar a los objetos inteligibles, distinguiéndolos de los αἰσθητά y subdividiéndolos además según se trate o no de esencias. Subdivisión que da lugar a una distinción en la actividad noética que no se ha terminado de aclarar por el momento.

Antes de pasar a examinar la actividad de la intelección, Aristóteles se detiene a considerar dos aporías que surgen de lo planteado hasta el momento. La primera aporía se sigue de la imposibilidad y del carácter sin mezcla del intelecto, y pone de manifiesto el problema de conciliar estas propiedades del intelecto con el hecho de que el inteligir sea un padecimiento que se da entre un ποιητικός y un παθητικός. La segunda aporía, por su parte, se sigue de la inteligibilidad del intelecto y plantea el problema de cómo es posible que el intelecto y todas las cosas que no son ni poseen intelecto sean igualmente inteligibles. Ambas aporías se

resuelven volviendo sobre argumentos previos del mismo capítulo III.4 y permiten afianzar las conclusiones a las que se ha llegado hasta el momento.

Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿cómo entiende si el inteligir es un cierto padecimiento, en el que, puesto que ambos poseen algo en común, parece que uno hace y el otro padece? (429b22-26)¹⁵⁵

La aporía muestra una aparente contradicción: por un lado, se dice del νοῦς que es simple (ἀπλοῦν), impasible (ἀπαθές) y que no tiene nada en común con nada (μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν); por otro lado, se dice que el νοεῖν es un padecimiento (πάσχειν), el cual es posible en virtud de que el que hace (ποιεῖν) y el que padece (πάσχειν) tengan algo en común (τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει). Dentro de los tres atributos del νοῦς que menciona la aporía, solo uno ha sido mencionado antes, el que sea ἀπαθές. Los otros dos (que sea simple y que no tenga nada en común con nada) no son atributos del νοῦς que la analogía inicial haya sacado a la luz y son descritos como mencionados por Anaxágoras¹⁵⁶. Sin embargo, incluso cuando los términos no hayan aparecido con anterioridad, los atributos mencionados son equiparables a la naturaleza sin mezcla del νοῦς que la analogía sí había mostrado. De la naturaleza ἀμιγῆς del νοῦς se pudo deducir que no estaba vinculado a ningún órgano, así como que no era en acto como ninguna de las formas antes de la intelección. Así, es posible leer la resolución de esta aporía como un intento de dar respuesta a un problema que estaba presente ya desde el modo en que Anaxágoras describía al νοῦς y que podría considerarse presente también en la descripción aristotélica. La solución de la aporía muestra que, en realidad, la dificultad no existe en la propuesta aristotélica:

En cuanto al padecimiento según lo común, se ha aclarado ya que el intelecto es los inteligibles en cierta potencia, si bien no es nada en entelequia antes de inteligir. Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está escrito en entelequia: esto es lo que sucede con el intelecto (429b29-430a2)¹⁵⁷.

La resolución de la aporía depende de la teoría del acto y la potencia¹⁵⁸. Para que sea posible el padecimiento (πάσχειν) del νοῦς por la acción de los νοητά, es necesario que tengan algo en común, no puede admitirse el modelo ποιητικός-παθητικός si ambas partes no tienen algo en común y no es posible πάσχειν alguno fuera de dicho modelo. El modo en que el νοῦς y los νοητά tienen algo en común es que el νοῦς es los νοητά en potencia (ὅτι δυνάμει πῶς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς). Esto ya se había propuesto a partir de la analogía con la sensación (429a16, 24): la manera en que el νοῦς recibe todas las formas es llegando a ser los νοητά en acto. En realidad esta oración no hace otra cosa que resumir un primer grupo de

¹⁵⁵ «ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ὁ νοῦς ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθές καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν. ἢ γὰρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν».

¹⁵⁶ La mención de Anaxágoras cae dentro de la pretensión más amplia del tratado (y general de Aristóteles) de recoger las opiniones de los sabios que lo precedieron para mostrar sus aciertos e incorporarlos dentro de la propia teoría aristotélica. En ese sentido, Anaxágoras es reconocido, entre los pensadores presocráticos, tanto por Aristóteles (Metafísica I.4, 985a10 y ss., De anima I.2, 404a25 y ss., 405a13 y ss.) como por Platón (Fedón 97b9 y ss.) por prestar atención al νοῦς como principio, a pesar de que ambos le critican también no haber estudiado y precisado el tema suficientemente.

¹⁵⁷ «ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διήρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ».

¹⁵⁸ En ese sentido, señala Theiler: «Beide Probleme werden erledigt durch den arist[otelischen] Gedanken der Möglichkeit und Verwirklichung» (1966, p. 141).

conclusiones que se siguen de la analogía: la impasibilidad y carácter sin mezcla del *voûs* se siguen de que sea pura potencia, como ya se ha evidenciado.

Para ilustrar la potencialidad del *voûs*, sin embargo, se introduce una imagen nueva que ha marcado la historia de la interpretación de este pasaje y de la teoría aristotélica del intelecto y el conocimiento en general: la *tablilla rasa* (τὸ γραμματεῖον). En la tablilla, nos dice Aristóteles, no hay nada actualmente escrito, no hay escritos en entelequia (δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον). Antes de que se escriba en ella, podríamos decir que la tablilla está vacía, por ello, de acuerdo con el símil, ha habido quienes han interpretado este pasaje como un reconocimiento, de parte de Aristóteles, de que el *voûs* también estaría «vacío» antes de la intelección. El problema con una interpretación de este tipo es que no atribuye la importancia suficiente al ser-en-potencia. Si consideramos que el *voûs* está «vacío» de contenidos, como lo estaría un recipiente vacío, antes de la intelección, cometemos el error de ignorar la afirmación de que el *voûs* es los *νοητά* en potencia (ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ *voûs*). Cuando se dice de algo que es otro algo en potencia, se alude a una eventual «transformación». Así, la semilla es un árbol en potencia o los materiales de construcción son una casa en potencia o un niño es un hombre en potencia. En todos esos casos tiene lugar una transformación (en algunos casos una alteración material, en otros una alteración *sui generis*) en la que la cosa original llega a ser otra cosa. Esta transformación claramente no tiene lugar en el caso de un recipiente que recibe un contenido: la botella que puede estar llena de vino o de agua o vacía (llena de aire) no es ni vino ni agua ni aire en potencia, la botella no se transforma ni cambia al llenarse o vaciarse. El tipo de relación que existe entre un recipiente y su contenido es la relación de contacto entre dos cuerpos, relación que no es en absoluto adecuada para explicar la intelección ni la naturaleza del intelecto¹⁵⁹.

Lo que la imagen de la tablilla busca mostrar acerca del intelecto es lo ilimitado de su intencionalidad. En la tablilla en la que aún no se ha escrito nada se puede escribir todo, no hay *νοητά* alguno al que el *voûs* ofrezca resistencia. Además, la tablilla, aun cuando parece no tener nada en común con lo escrito, puede padecer bajo la acción de lo escrito. La imagen es evidentemente insuficiente para explicar a cabalidad la naturaleza del intelecto, es solo una imagen, pero ilustra en qué sentido debe entenderse la potencia primera del *voûs*. La tablilla es todo lo escrito en potencia en virtud de su materia, la cera. El *voûs* no es material ni tiene vínculo con lo material, no está relacionado con un órgano como otras potencias anímicas, por lo tanto, su potencialidad no le viene de una condición material. Sin embargo, esta imagen nos invita a comprender su potencia primera como una plasticidad material semejante a la de la cera. Lo propio de esta cera es que, como el intelecto, al no manifestar cualidad alguna realizada, al no ser nada en entelequia, es capaz de serlo todo, es todo en potencia. La cera, como el intelecto, es potencia pura¹⁶⁰. Pero ser potencia pura no significa

¹⁵⁹ En este sentido aclara Alejandro de Afrodisia que el intelecto no es como la tablilla, sino como la no-escritura de la tablilla, la cual sería el alma (De anima 84.24-85.1). El *voûs* no es un sustrato material y por eso no tiene sentido que la analogía lo compare con la tablilla, el *voûs* es para Alejandro una «aptitud» (ἐπιτηδεύσις) y no un ὑποκείμενον (85.4).

¹⁶⁰ La afirmación de que el intelecto sea potencia pura no se encuentre como tal en Aristóteles. Sí encontramos, sin embargo, que puesto que lo entiende todo (πάντα νοεῖ), será necesario que su naturaleza no sea otra cosa que potencial (αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν). Esta pura potencialidad del *voûs* invita a pensar en una comparación e incluso en un parentesco entre el *voûs* y la materia primera, por tratarse en ambos casos de naturalezas puramente receptoras de formas y carentes de toda otra determinación propia. En este sentido, ya a Teofrasto le interesaba el problema de cómo distinguir entre *voûs* como potencia pura y la materia primera (Fortenbaugh & otros (eds.), 1993, pp. 65 (308B G), 67 (309A), 69 (309C), 71 (309D)). No es posible discutir plenamente la comparación sin desarrollar qué sea la materia primera y no haré eso aquí. A pesar de ello, es

estar vacío, ser potencia pura significaría más bien estar lleno, pero sin haber realizado aún el contenido que ya se posee. Esa realización del contenido tendrá que ser lo que llamamos intelección. El intelecto en potencia primera, como la tablilla, requiere de un agente externo que lo informe, que escriba en él. A diferencia de la tablilla, sin embargo, una vez que ya se ha escrito en él, el intelecto es capaz de actualizarse por sí solo e inteligir por sí mismo. La imagen de la tablilla sirve para ilustrar la potencia primera del intelecto, pero no ayuda a explicar de qué modo se inteligie una vez que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ya es algo en entelequia. La segunda aporía se ocupa precisamente de este problema.

Añádase a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto se dará en las demás cosas —suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno— o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas (429b26-29)¹⁶¹.

Una de las diferencias principales entre el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y la potencia sensitiva que III.4 ha mostrado es que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ admite dos grados de actualización, mientras que la potencia sensitiva solo uno. En potencia primera, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es puramente receptivo, aspecto en el que es análogo a la sensación y analogable a la tablilla. En potencia segunda, sin embargo, una vez que ya ha recibido $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ luego del aprendizaje, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ puede inteligirse a sí mismo. El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ inteligie a lo inteligible, inteligie $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, por tanto, si ha de inteligirse a sí mismo, es necesario que él mismo sea inteligible ($\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$). El problema que surge al afirmar la inteligibilidad del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es cómo se relacionan su inteligibilidad con la inteligibilidad general de todos los otros $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$. Antes de que el problema se haga evidente, es necesario aceptar dos condiciones: que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no sea inteligible en virtud de otro y que lo inteligible sea específicamente uno. Aunque ninguna de estas dos condiciones o suposiciones son desarrolladas en el texto, tampoco son puestas en duda ni en la presentación de la aporía ni en su solución, por lo que parece razonable aceptar ambas condiciones. Por otra parte, no aceptar tales condiciones llevaría a los mismos u otros problemas.

En el caso de la primera condición, que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no sea inteligible en virtud de otro, si fuese cierto que es otro el que hace que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sea inteligible, entonces habría dos posibilidades, ambas problemáticas. La primera posibilidad sería que aquello que hace al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ inteligible sea a su vez inteligible, en cuyo caso el problema se replica a un nuevo nivel, pues podríamos preguntarnos si este nuevo principio de inteligibilidad es inteligible como lo es el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$. Afirmar, entonces, que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es inteligible en virtud de otro llevaría a duplicar la aporía o a un regreso al infinito en el que siempre sea necesario recurrir a un principio previo de inteligibilidad¹⁶². La segunda alternativa es que aquello que hace al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ inteligible no sea él mismo inteligible, en cuyo caso surge el problema de cómo puede lo

necesario insistir en la potencialidad del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, pues esta es expresamente planteada por Aristóteles. El posible parentesco con la materia primera que de aquella potencialidad podría derivarse no es un contraargumento. Por otra parte, se puede intentar responder a las inquietudes de Teofrasto recordando que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no es para Aristóteles sujeto ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), cualidad característica de la materia en general e incluso de la materia primera (Física I.9, 192a13 y ss.). Asimismo, debido a esta plasticidad material del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ como potencia primera, Alejandro llama a este $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ material ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$), aunque aclara que no es realmente material (De intellectu 106.19 y ss., véase también De anima 81.22 y ss.).

¹⁶¹ «ἔτι δ' εἰ νοητός καὶ αὐτός. ἢ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἐν δέ τι τὸ νοητὸν εἶδει, ἢ μεμιγμένον τι ἔξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τᾶλλα».

¹⁶² Sin embargo, si el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es inteligible en virtud de otro que es inteligible en virtud de sí mismo se evita el regreso al infinito, aunque se desplaza la aporía a un nuevo nivel en el que también sería necesario preguntar cómo es aquel principio inteligible en virtud de sí mismo. De algún modo III.5 vuelve sobre este problema y muestra que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es inteligible en virtud de otro, que sería inteligible en sí mismo, y que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ llega a ser en el acto pleno.

ininteligible ser causa de lo inteligible, así como la pregunta por cuál sería esta curiosa entidad de la que Aristóteles no parece decir nada aquí ni en ningún otro lugar. Por lo tanto, parece razonable aceptar la primera suposición, que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no es inteligible en virtud de otro, sino en virtud de sí mismo.

En el caso de la segunda condición, que lo inteligible sea específicamente uno ($\epsilon\acute{\nu}\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\iota\ \tau\omicron\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota$), hay dos motivos para aceptarla. El primer motivo es que Aristóteles no parece hacer una distinción entre especies de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ en cuanto a su inteligibilidad¹⁶³, mientras que sí distingue, por ejemplo, entre distintos $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omicron}$. Además, si consideramos el caso de los $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omicron}$, de la división de los objetos se sigue una división de la potencia anímica en distintos sentidos, pero no parece existir tal división en lo que respecta al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$. Podría objetarse que en el pasaje anterior al examen de las aporías se han hecho distinciones respecto de los objetos inteligibles y que esto ha llevado también a hacer distinciones respecto de las potencias del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Pero incluso si aceptamos que este sea el caso, parece excesivo considerar esas diferencias como diferencias entre especies de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$, especialmente si reconocemos que la diferencia correspondiente que se da en el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ha sido presentada como la diferencia que guarda una línea quebrada respecto de sí misma una vez enderezada. Difícilmente sería este un modo adecuado de diferenciar entre especies. Por otra parte, incluso si ignoráramos todo esto, surgiría el problema de cuál sería el principio de diferenciación para las especies de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ y de qué modo podría aplicarse ello al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ para explicar que constituya una especie de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ distinta a la de todo el resto de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$. Así que también en este caso parece razonable aceptar la suposición de que lo inteligible sea específicamente uno, es decir, que todo lo inteligible sea inteligible del mismo modo o en virtud de lo mismo.

Aceptadas las dos condiciones, la aporía consiste en que parece necesaria una de dos cosas: (1) que haya $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en todas las cosas; o (2) que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ esté mezclado con lo mismo que están mezcladas las cosas y que eso lo haga inteligible a él como a las cosas. La primera alternativa parece absurda y la segunda se contradice con la impasibilidad y la naturaleza sin mezcla del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ así como con la primera condición, que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sea inteligible en virtud de sí mismo. Lo que estas dos alternativas muestran es la dificultad que surge tanto al afirmar como al negar que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sea su propio principio de inteligibilidad. Si el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es inteligible en virtud de sí mismo, y el principio de inteligibilidad de todo lo inteligible es uno solo, y todos los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ son inteligibles en virtud del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, entonces tendrá que haber $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en todas las cosas inteligibles. La consecuencia es absurda, pues el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es la potencia anímica para la intelección. Afirmar que hay $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en todas las cosas significa afirmar que todas las cosas tienen alma y que además todas pueden inteligir y ambas son falsedades evidentes para Aristóteles. Si entonces todo lo inteligible es inteligible en virtud de lo mismo y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no es aquello en virtud de lo cual las cosas son inteligibles, entonces ellas serán inteligibles en virtud de otra cosa que esté presente en ellas y que ha de estar presente también en el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ para que este sea inteligible. Pero también de esta alternativa se siguen consecuencias inaceptables. En primer lugar, contradice la naturaleza sin mezcla del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. En segundo lugar, si ni el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ni los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ son inteligibles por sí, sino por otro, ¿qué serían por sí? Lo

¹⁶³ La distinción entre dos tipos de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ (los individuales y los universales) planteada a partir de la distinción entre la cosa y su esencia no es una distinción entre especies o tipos de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ en tanto inteligibles. Si lo individual es inteligido por el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en potencia primera y lo universal por el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en potencia segunda, entonces no se trata tanto de $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ distintos, sino de ubicaciones distintas de los mismos $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$. La situación es distinta con los sentidos, pues lo visible no es audible y viceversa. Los sensibles propios son como especies de $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omicron}$ porque son distintos *qua* sensibles; la distinción entre los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}$ es, nuevamente, una distinción entre grados de actualización.

propio de los νοητά parece ser la naturaleza inteligible y Aristóteles ha afirmado que también es propio del νοῦς ser inteligible. Sin embargo, si ambos requieren estar mezclados con otro para poder ser inteligibles, entonces ¿cuál es su naturaleza? Además, ¿quién o qué será ese otro misterioso causante de inteligibilidad? Finalmente, esta alternativa es otro modo de negar que el νοῦς sea causa de su propia inteligibilidad, lo cual —como ya hemos visto— conduce a más y mayores aporías¹⁶⁴.

Puesto que la aporía gira en torno al problema de la inteligibilidad del νοῦς y los νοητά y qué la causa, la solución atenderá directamente estos asuntos:

El intelecto es inteligible como los [objetos] inteligibles. En el caso de los seres sin materia, lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y lo conocido son idénticos. Habrá que analizarse la causa por la cual no se intelige siempre. Mientras que en el caso de seres que tienen materia son individuos inteligibles solo en potencia. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto —ya que el intelecto es la potencia sin materia de estos— mientras que en el intelecto sí se da la inteligibilidad (430a2-9)¹⁶⁵.

La solución de la aporía empieza afirmando que el νοῦς y sus νοητά son inteligibles (νοητός) del mismo modo. Es decir, siguiendo la línea de la segunda condición, solo hay un modo de ser inteligible. Sin embargo, hay dos tipos de seres que son inteligibles, aquellos que se dan en una materia y aquellos que no, lo cual podría reformularse como dos tipos de formas, las que se dan en una materia y las que no. Esta división coincide con la que encontramos en el pasaje sobre la diferencia entre las cosas y sus esencias. Las formas que se dan en una materia, los seres con materia, vendrían a ser las cosas individuales, tanto la carne como la línea (cuyas esencias pueden ser pensadas separadas de la materia, pero no existen separadas). En el caso de los seres sin materia, aquellos en los que la esencia y la cosa son lo mismo, el que intelige y lo inteligido son idénticos, es decir, lo inteligido y el que intelige son intelecto¹⁶⁶. En el caso de los seres con materia (la carne y la línea), estos no son inteligibles en acto sino solo en potencia, solo serían inteligibles en acto si sus esencias pudiesen realmente separarse de la materia. El νοῦς en potencia primera, por su parte, también es estos νοητά en potencia, pero separado de la materia. Al actualizarse, el νοῦς llega a ser los νοητά en acto sin materia, las esencias inteligibles, ya sea en acto primero o segundo. El acto segundo es la intelección de esas esencias inteligibles que el νοῦς es, es el νοῦς que se intelige a sí mismo. En la intelección plena, la inteligibilidad de las esencias y del νοῦς no solo es del mismo tipo, sino que es la misma, porque las esencias inteligidas no son otra cosa que el νοῦς inteligido. En tanto las esencias no se dan en materia alguna, no hay modo en que puedan distinguirse del νοῦς que es también inmaterial. El problema que surge de aquí y cuya resolución permanece pendiente es por qué, en este caso, no hay una intelección permanente, si es que el objeto y el sujeto de intelección son idénticos y están, por

¹⁶⁴ Aunque en un nivel la solución a la aporía ofrecida en III.4 parece suficiente, III.5 mostrará precisamente la necesidad de introducir un principio de intelección para el νοῦς que no sea el νοῦς mismo, véanse infra pp. 119 y ss., 128 y ss.

¹⁶⁵ «καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὡσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν. τοῦ δὲ μὴ αἰεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον. ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἀνευ γὰρ ὕλης δυνάμει ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει».

¹⁶⁶ Como en el pasaje en que se distingue entre las cosas y sus esencias y se afirma que hay cosas en las que no existe esta diferencia, no se aclara cuáles serían los seres sin materia, las formas que existen independientemente de toda materia. Aquí, como en ese otro caso, presumiblemente se trataría del intelecto (o los intelectos) divino(s). Véase supra nota 147. Por otra parte, Theiler relaciona esta identificación entre lo que intelige y lo inteligido con la frase de Parménides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, en la que se identifica lo que puede ser y lo que puede ser pensado o lo que es y lo que es pensado.

tanto, siempre en presencia el uno del otro, una vez que ya se ha alcanzado el acto primero. Este problema, junto con otros, será resuelto al explicar cómo funciona la intelección en III.5.

En el caso de los seres individuales que se dan en materia, ellos no son inteligibles en acto, sino en potencia. La carne como compuesto hilemórfico individual, esta carne, no es un νοητόν en acto, es una forma en un cuerpo, es carne, en acto. Asimismo, la línea como compuesto individual, esta línea de extensión x , no es un νοητόν en acto, es un ente matemático, una línea, en acto. En la medida, sin embargo, que su ser en acto individual está determinado por una forma, son también inteligibles, pero solo en potencia. La forma díada está en acto en la línea individual haciendo a la materia inteligible, la extensión, una línea (y no un círculo, ni un cuadrado, etcétera). La extensión puede ser informada para dar lugar a extensiones, no para dar lugar a νοητά, la extensión no es todos los νοητά en potencia, la extensión solo es extensiones y figuras determinadas en potencia. La forma díada puede causar el objeto inteligible díada, pero no en la extensión, solo en el νοῦς. Por tanto, en la línea no hay un objeto inteligible en acto, solo hay un objeto inteligible en potencia. Los νοητά en potencia en las cosas individuales llegan a ser νοητά en acto en el νοῦς¹⁶⁷. Así, los seres inteligibles que se dan enmateriaados no son inteligibles en acto, son inteligibles en potencia. Esto quiere decir que la inteligibilidad de las cosas no es idéntica a la inteligibilidad del νοῦς, por ello, no es necesario afirmar que hay νοῦς en ellas ni que el νοῦς esté mezclado con alguna otra cosa que, como a ellas, lo haga inteligible.

La oración final de la solución, y de III.4, resume los hallazgos de Aristóteles: ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἀνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνω δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. Mientras que en las cosas individuales no hay intelecto, en el intelecto sí hay inteligibilidad y esto se debe a que el intelecto es la potencia sin materia de aquellas cosas. Lo que esta afirmación muestra es que la inteligibilidad tiene un alcance más amplio que el intelecto, es decir, mientras que se puede decir tanto de los νοητά como del νοῦς que son inteligibles (νοητός), no se puede decir de ambos que son intelecto (νοῦς). Esto se debe a que el νοῦς es los νοητά en potencia y llega a ser νοητά en acto, mientras que los νοητά no son νοῦς en potencia ni en acto. Los νοητά son, según las indicaciones iniciales de III.4, formas (εἶδη). Las εἶδη, cuando se dan en una materia (incluso en materia inteligible), no son νοητά en acto, son νοητά en potencia. Es propio de la naturaleza eidética el ser objeto de intelección, pero la naturaleza eidética no se reduce a ser νοητά. La forma es causa de determinación, es principio frente a una cierta materia. Ser inteligible es un aspecto de su naturaleza, no el único. El único lugar, la única materia en que las formas pueden ser νοητά en acto es en el νοῦς. Las εἶδη, entonces, pueden ser νοητά en potencia o νοητά en acto, pero no pueden ser νοῦς. La forma díada que en acto determina a esta línea y la hace ser lo que es puede ser inteligida, pero no puede ser intelecto, no puede inteligir. El motivo por el que las

¹⁶⁷ Podría objetarse aquí que el trabajo ha venido defendiendo la aplicabilidad del esquema ποιητικός-παθητικός al caso del intelecto afirmando que los objetos estarían en acto y el intelecto en potencia, pero si en el objeto (la carne y la línea) no hay un νοητά en acto, entonces el esquema dejaría de ser válido. A ello tendría que responder, primero, que ni la carne ni la línea son propiamente los objetos inteligibles, sino que las formas lo son, así que estas tendrían que ser las que, en todo caso, estén en acto. Lo segundo es que las formas sí están en acto, pues están informando una materia, lo cual no significa, sin embargo, que sean νοητά en acto, así que el problema persiste. Como solución preliminar al problema habría que recordar que, como lo explica Aristóteles en Metafísica V.12 (véanse supra pp. 14 y ss.), el ποιητικός también está en potencia mientras no se realice el acto, solo que en una potencia activa y no pasiva. Así, las formas serán νοητά en potencia activa en la medida que tengan la capacidad de hacer que el νοῦς intelija, mientras que el νοῦς será los νοητά en potencia pasiva pues padeciendo bajo las formas puede llegar a ser νοητά. Esta solución es preliminar pues no aclara cuál es el fundamento en acto del modo de ser potencial activo de las formas. Como ocurre con el νοῦς, la inteligibilidad de las formas parece remitir, en última instancia, a un principio de intelección anterior y puramente activo.

εἶδη no pueden ser νοῦς es porque, a diferencia del νοῦς, no son pura potencia. La forma díada causa dualidad en virtud de sí misma: si ella fuese νοῦς, tendría que no ser ninguna de las εἶδη en acto, es decir, no podría ser la forma díada en acto y ser νοῦς, tendría que dejar de ser lo que es. Llegar a ser νοῦς sería, para las εἶδη, salir de sí y destruirse, sería cambiar y las εἶδη son inmutables.

En consecuencia, el νοῦς no llega a ser todas las εἶδη, llega a ser todos los νοητά. Todas las εἶδη, por su parte, son νοητά en acto o en potencia, pero no son νοῦς. Solo es νοητά en acto aquello que se da sin materia, es decir, las εἶδη solo son νοητά en acto separadas de la materia¹⁶⁸. El νοῦς, puesto que llega a ser νοητά, es inteligible (νοητός), sin embargo, decimos que no llega a ser las εἶδη porque no llega a ser causa de determinación o principio ante una materia como lo son las εἶδη¹⁶⁹. Cuando el νοῦς entiende una forma, como la forma árbol por ejemplo, el νοῦς no llega a ser la forma inteligida, árbol. De ocurrir esto, el hombre en que se encuentra ese νοῦς (que ha llegado a ser la forma árbol) tendría que convertirse en un árbol, constituyéndose un compuesto hilemórfico cuyo principio sea la forma árbol. Esta transformación no solo sería absurda, sino que implicaría que el νοῦς no sea una potencia perfecta, pues una vez actualizada, en lugar de conservarse la potencia inicial (la potencia de llegar a ser todos los νοητά), esta desaparecería dando lugar a otras potencias (aquellas propias de la forma árbol). La peculiaridad del νοῦς entonces consiste precisamente en ser una potencia perfecta y en ser pura potencia.

Resueltas las aporías, nos encontramos con un panorama aún bastante confuso. La aplicación de la analogía entre νοῦς y potencia sensitiva ha otorgado dos licencias metodológicas al estudio del νοῦς τῆς ψυχῆς. La primera es que se pueda aplicar el modelo ποιητικός-παθητικός para explicar la relación νοητά-νοῦς, aunque teniendo en cuenta que el πάσχειν del νοῦς es distinto al de la potencia sensitiva. La segunda licencia es que se pueda seguir el mismo orden empleado en el estudio de las otras potencias anímicas: empezar examinando el objeto (νοητά), pasar de ahí a la actividad (νοεῖν/νοήσις) y aclarar de este modo finalmente la parte o potencia del alma (νοῦς). En virtud de esta segunda licencia, buena parte de III.4 está dedicada al examen de los νοητά: se empieza identificándolos con las εἶδη, aunque más adelante se revela que el mismo νοῦς es νοητός. Esto introduce una dificultad metodológica, pues si el νοῦς es también νοητός, entonces será necesaria examinarlo en tanto tal en la primera etapa de la investigación, aquella dedicada al objeto. Toda la segunda parte de III.4 (429b10-430a9) se ocupa de esta primera etapa de la investigación, se clasifica a los νοητά (429b10-22) y se considera al νοῦς como νοητόν (429b22-430a9). Esto último deja una serie de problemas por resolver, que solo podrán aclararse luego de estudiar la actividad intelectual, momento en que recién estaremos en condiciones de comprender al νοῦς como potencia anímica. Las características del νοῦς que la analogía y el estudio de los νοητά han

¹⁶⁸ Estrictamente hablando los νοητά solo son νοητά plenamente en el acto segundo, la intelección plena. En ese sentido indica Theiler que, a diferencia de Platón, Aristóteles no postula objetos inteligibles inmateriales (materielose Denkgegenstände) sino inteligencias inmateriales (Denkenden). Los νοητά alcanzan su plena actualidad en tanto objetos inteligibles en la intelección, en la que precisamente dejan de ser objetos (1966, p. 142). Sin embargo, es necesario reconocer que en la potencia segunda o acto primero, los νοητά han alcanzado ya cierto grado de actualidad como objetos inteligibles inmateriales, aún cuando esta no sea suficiente como para implicar una existencia separada.

¹⁶⁹ Más adelante desarrollaré en qué sentido podría decirse que el νοῦς incluso llega a ser las εἶδη qua causas de determinación o principios respecto de una materia. Lo cual no pretende debilitar la propuesta actual, sino insistir en que los νοητά no deban entenderse como entidades independientes, sino como modos de ser de la forma y/o del intelecto.

ido revelando deberán ser consideradas, por ahora, como parte de un esquema más complejo aún por precisar en los capítulos siguientes de De anima III.

III.2. El νοῦς ποιητικός y el νοῦς παθητικός de III.5

Según lo propuesto, III.5¹⁷⁰ debería ocuparse de la actividad intelectual, es decir, de la νοῦσις. Si es correcta la lectura propuesta de III.4 y el νοῦς, a diferencia de la potencia sensitiva, tiene dos estadios de actualización, entonces su actividad será necesariamente doble. Si se acepta que el νοῦς tiene dos modos de estar en potencia, entonces será necesario que tenga también dos modos correspondientes de estar en acto. Cabe esperar que III.5 se ocupe de aclarar esos dos modos de estar en acto, o esas dos modalidades de intelección que el estudio de los νοητά parece exigir. Al leer III.4 del modo propuesto, resulta comprensible que III.5 empiece estableciendo una distinción entre dos modos de ser del νοῦς, pues precisamente III.4 parece conducir a esta conclusión a partir del contraste con la potencia sensitiva y particularmente a partir del examen de los νοητά y los tipos de νοητά que existen. Veamos entonces en qué consiste esta distinción y si es compatible con la lectura ofrecida:

Puesto que en la naturaleza toda hay algo que es materia para cada género —aquello que es en potencia cada una de las cosas [pertenecientes a tal género]— y otro causal y haciente, que todo lo hace —como la técnica se relaciona con la materia—, es necesario que en el alma se den estas diferencias. Así pues, hay un intelecto que llega a ser todas las cosas y otro que las hace todas (430a10-15)¹⁷¹.

Como al inicio de III.4, aquí se intenta precisar al νοῦς en función de aquello que se ha establecido ya respecto de otros ámbitos. En este caso, el punto de partida es una distinción que se da en la naturaleza toda (ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει) y que, por tanto, debe darse también en el alma. Es necesario que esta distinción se dé en el alma pues, como ha indicado Aristóteles desde el inicio del tratado, el estudio del alma pertenece al estudio de la naturaleza, ya que los seres animados son seres naturales. La distinción mencionada, sin embargo, no ha sido empleada antes para explicar ninguna de las otras potencias del alma, o al menos no ha sido empleada del mismo modo. Se sobreentiende por el contexto que la distinción no se aplica al alma en general, sino al intelecto que se está intentando precisar. La oración final del pasaje citado confirma que efectivamente se busca aplicar la distinción al intelecto. Asimismo, la mención del alma como el lugar en donde es necesario que se den estas diferencias permitiría asumir que el texto se ocupa, como III.4, del νοῦς τῆς ψυχῆς.

La distinción que se debe encontrar en el νοῦς es entre un algo que cumple la función de la materia y otro algo que cumple la función de la causa haciente (ποιητικός). Sobre lo primero se dice que es «aquello que es en potencia cada una de las cosas» (ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), que es como la materia respecto de la técnica y que es el «intelecto que llega a ser todas las cosas» (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι). Excepto por la comparación con la materia, estas formas

¹⁷⁰ El texto de III.5 es especialmente breve y oscuro, como señala Theiler (1966, p. 142), y su estructura es menos clara que la de III.4. Se trata de un pasaje de la obra aristotélica que parece ser un esbozo o un fragmento más que una teoría (Jung, 2011, p. 93). Asimismo, Ross considera que el capítulo está escrito con descuido y que es posible que esté incompleto y aduce para ello la incongruencia de describir al νοῦς ποιητικός primero como una ἔξις y luego como una ἐνέργεια (1961, p. 296). Aunque coincido con Ross y otros intérpretes en que el texto es oscuro, no considero que dicha caracterización del νοῦς ποιητικός sea un error, resultado de un descuido, sino una pista importante para la interpretación del texto.

¹⁷¹ «Ἐπει δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλην ἕκαστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν».

de caracterizar al νοῦς estaban ya presentes en III.4, donde se decía del νοῦς que es todas las formas en potencia (429a16, 29) y que llega a ser todos los νοητά (429b6). Según habíamos visto, el νοῦς en potencia primera es todos los νοητά en potencia y su actualización (primera y segunda) consiste en llegar a ser cada uno de ellos. Además, aunque Aristóteles no se refiere en III.4 a este estado de potencia primera como materia, ya se había indicado que el ejemplo de la tábula rasa sugiere la posibilidad de esta comparación¹⁷². Así, hasta el momento no parece haber ningún motivo para poner en duda la continuidad del discurso sobre el νοῦς, por el contrario, esta primera caracterización parece coincidir con lo que ya III.4 plantea acerca del νοῦς en potencia primera¹⁷³.

A este νοῦς «material» (o en potencia primera), comúnmente llamado παθητικός¹⁷⁴, corresponde como contraparte necesaria, en tanto pertenece al alma y esta al ámbito de la naturaleza, un otro que sea «causal y haciente» (ἔτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν), que «todo lo hace» (ποιεῖν πάντα) y que sea como la técnica respecto de la materia (οἶον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην): este es el νοῦς que todo lo hace (ὁ [νοῦς] δὲ τῶ πάντα ποιεῖν). No es una sorpresa que el νοῦς en potencia primera esté relacionado con un agente, con un ποιητικός que lo active. Sin embargo, en III.4 eran los objetos inteligibles, los νοητά, quienes cumplían esta función poiética, mientras que aquí nos encontramos con que esa contraparte poiética no la cumplen los νοητά, sino un νοῦς que πάντα ποιεῖν, un νοῦς ποιητικός. En realidad no es tan problemático, a partir de III.4, comprender cómo puede ser el ποιητικός de la relación también νοῦς (en lugar de los νοητά, aparentemente). Precisamente este era uno de los asuntos tratados en las aporías finales del capítulo: el νοῦς llega a ser νοητά, lo cual implica que ese νοῦς que ha llegado a ser νοητά pueda jugar el rol poiético que le corresponde a los objetos inteligibles, a los νοητά. Ya III.4 preparaba el terreno para afirmar que ambos miembros de la relación ποιητικός-παθητικός fuesen νοῦς, desde que afirmaba que el νοῦς se entiende a sí mismo. La dificultad actual no yace tanto en aceptar esto último, como en aclarar la intelección qua actividad. La pregunta principal que plantean las líneas iniciales de III.5 no es cómo puede haber dos νοῦς, sino qué significa para el νοῦς «llegar a ser todas las cosas» (πάντα γίνεσθαι) y «hacer todas las cosas» (πάντα ποιεῖν).

Así pues, hay un intelecto que llega a ser todas las cosas y otro que las hace todas; este es como un hábito, como la luz: también la luz hace a los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo acto según la entidad. Y es que siempre es más excelso el haciente que el paciente, el principio que la materia (430a14-19)¹⁷⁵.

Afirmada entonces explícitamente la distinción entre los dos νοῦς, Aristóteles pasa a caracterizar al νοῦς que hace todas las cosas. Lo primero que dice sobre él es que es como una ἕξις. Esta afirmación puede ser tomada como evidencia de que la distinción trazada en

¹⁷² Véase supra p. 105, especialmente nota 160.

¹⁷³ Se podría decir que existen tantas interpretaciones de la relación entre III.4 y III.5 como intérpretes. Considero que III.5 desarrolla los puntos que quedaron pendientes en III.4 y coincido con Jung en que en III.5 Aristóteles intenta mostrar que de la pasividad (o mejor potencialidad) del νοῦς de III.4 se sigue necesariamente la existencia de un νοῦς activo. En ese sentido, Jung se refiere a las líneas iniciales del capítulo (430a10-14) como die Deduktion der aktiven Vernunft (2011, pp. 95-96).

¹⁷⁴ Como escribe Hicks, Aristóteles «introduces a distinction between two forms of intellect conventionally known as the passive intellect, ὁ παθητικός νοῦς, and the active intellect, ὁ ποιητικός νοῦς. He does not himself use the latter term and the former is restricted to this chapter, where it occurs but once» (1990, p. 498). Como Hicks, empleo el término παθητικός por convención para referirme al νοῦς que llega a ser todas las cosas.

¹⁷⁵ «καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἶον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνεργεῖα. αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης».

III.5 corresponde con aquella esbozada en III.4. Desde el estudio de las potencias anímicas realizado en el capítulo segundo del presente trabajo (véase supra pp. 56-57), afirmamos que la potencia segunda o acto primero es una ἔξις. Sobre la base de esto, es posible postular una identificación entre este νοῦς que todo lo hace y el νοῦς en potencia segunda. Antes de continuar discutiendo la validez de equiparar el νοῦς como ἔξις de III.5 con el νοῦς en potencia segunda¹⁷⁶, es necesario detenernos sobre la analogía con la luz.

El capítulo segundo de este trabajo se ocupa de De anima II.7 (véanse supra pp. 66 y ss.), donde Aristóteles examina cuidadosamente el caso de la visión y el rol que en ella juegan la luz, lo transparente (el medio) y los colores (lo visible). Dicho examen resulta indispensable para comprender el operar del νοῦς que todo lo hace, pues de entre lo poco que nos dice el filósofo sobre esta actividad, que es una ἔξις, es que es como la luz. Lo primero que llama la atención acerca de esta comparación es que, a diferencia del caso de la analogía entre νοῦς y potencia sensitiva, el νοῦς y la luz parecen ser cosas enteramente de otro orden: la luz no es una potencia anímica, aunque sí es llamada ἔξις (418b19). Lo importante de la comparación parece ser enfatizar que el νοῦς hace a los νοητά como la luz hace a los colores. Es decir, no parecería interesarle a Aristóteles establecer que la luz y el νοῦς sean cosas semejantes, sino que actúan de manera semejante. El νοεῖν del νοῦς ποιητικός debe ser comprendido como el iluminar.

Recordemos qué es, según II.7, la luz y cómo hace a los colores en potencia, colores en acto. La luz fue introducida como condición de posibilidad de la visibilidad del color. Sin luz no es visible ningún color, a pesar de que el color es lo visible. La luz se introduce junto con lo transparente además del color; lo transparente (διαφανές) es aquello que no es visible por sí sino en virtud de un color que le es ajeno que se hace presente en él. Esta transparencia es una potencia de ciertos cuerpos (agua y aire por ejemplo) y su actualización es la luz. El color solo es visible en presencia de la luz, porque el color solo puede mover a lo transparente en acto (ἐνέργειαν διαφανοῦς). Si no hay luz, lo transparente no está en acto y, por ende, el color no puede hacer nada. El problema que surgía entonces era cómo pasa lo transparente de la potencia al acto, para lo cual es necesario otro agente que haga de lo transparente luz. Dicho agente es el fuego y la manera en que actualiza a lo transparente es con su presencia no corporal. La luz es παρουσία del fuego en lo transparente, es la manifestación incorpórea del fuego en el cuerpo transparente. Además, este examen de la luz implica que se den dos relaciones ποιητικός-παθητικός simultáneas: la que se establece entre el color y la vista, y la que se establece entre el fuego y lo transparente. En la medida que esta última relación es

¹⁷⁶ Jung rechaza esta identificación pues el νοῦς ποιητικός al que se alude aquí debe ser pura actividad, mientras que el νοῦς como ἔξις de III.4 es aún potencial y puede ser actualizado como no serlo (2011, nota 224, p. 91, p. 98). Alejandro de Afrodisia, por su parte, tampoco considera que este νοῦς ποιητικός sea el νοῦς como ἔξις (en potencia segunda), más bien lo identifica con un tercer νοῦς cuya función sería actualizar al primero para que pueda llegar a ser el segundo (De intellectu 107.34-108.2, De anima 88.23-89.5). El principal motivo para rechazar la identificación es que luego de compararlo con la luz, se dice de este νοῦς que es ἐνέργεια, lo cual entra en contradicción con que sea ἔξις, o al menos llevaría a un uso muy laxo del término ἔξις (véase Hicks, 1990, p. 501). Por otra parte, las variantes del texto que se encuentran en Alejandro y Temistio sugieren que nuestra versión del pasaje está incompleta, lo cual explicaría la contradicción (véanse Hicks, 1990, p. 501 y Rodier, 1900, pp. 459-460). En todo caso, hay tres modos de resolver la contradicción, los dos primeros son asumir que efectivamente hay una contradicción e interpretar una de las dos caracterizaciones como imprecisa o inclusive ignorarla, el tercero es intentar explicar de qué modo podrían ser válidos ambos términos. Así, el pasaje podría decir que (a) el νοῦς ποιητικός es ἐνέργεια (no ἔξις), (b) que es ἔξις (no ἐνέργεια), (c) que es ἐνέργεια y ἔξις.

condición de posibilidad de la primera, el fuego es en última instancia la causa de la visibilidad de lo visible¹⁷⁷.

Lo primero que habría que señalar es que, si el $\nu\omicron\varsigma$ que llega a ser todas las cosas es como la potencia sensitiva y este otro $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός es como la luz, entonces también para el caso de la intelección Aristóteles estaría pensando en dos relaciones ποιητικός-παθητικός simultáneas. Sin embargo, la analogía empleada aquí no debe ser necesariamente interpretada como complementaria a la analogía con la potencia sensitiva. De todas formas, incluso si no se leen ambas analogías de manera coordinada, la alusión a la luz bastaría para sugerir la posibilidad de dos relaciones ποιητικός-παθητικός simultáneas, pues la luz es una activación (por la acción de un ποιητικός, el fuego, en este sentido es una $\xi\acute{\iota}\varsigma$) que es condición de posibilidad de otra activación, la del color como visible (y en este sentido es una $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$). Si el $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός es como la luz, entonces tendrá que ser la actualización (por la acción de otro ποιητικός) que es condición de posibilidad de la actualización de los νοητά. Por el momento, sin embargo, no discutiré cómo se actualiza el $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός, cuál es ese otro ποιητικός¹⁷⁸, sino principalmente lo segundo, cómo hace a los νοητά en potencia νοητά en acto. Es decir, me ocuparé del sentido en que es $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. En el caso de la luz, la luz entra en relación con el objeto, el color, y no con la potencia anímica, la vista. Así que si la luz ha de servir de paradigma, el $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός debe ser ποιητικός respecto de los objetos inteligibles, los νοητά. Es decir, solo en presencia del $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός podrían ser los νοητά, νοητά en acto, antes de entrar en contacto con él, serían solo νοητά en potencia.

La pregunta entonces es qué son los νοητά en potencia. Según lo visto, puede decirse tanto de las εἶδη como del $\nu\omicron\varsigma$ que son νοητά en potencia. Si el texto se refiere a las εἶδη, entonces lo que el $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός haría sería iluminar las εἶδη (dadas en los compuestos hilemórficos) para convertirlas en νοητά en acto. En otras palabras, el $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός abstraería las εἶδη de la experiencia para convertirlas en objetos inteligibles, objetos del pensamiento. Para poder llevar a cabo dicha abstracción, sería necesaria, además, una materia donde colocar lo abstraído y este sería el rol básicamente de ese otro $\nu\omicron\varsigma$, del material o potencial¹⁷⁹. El problema con esta interpretación es que hace que III.4 y III.5 sean difíciles de conciliar. En primer lugar, la analogía entre $\nu\omicron\varsigma$ y potencia sensitiva no podría aplicarse ya al $\nu\omicron\varsigma$ en general, sino solo al $\nu\omicron\varsigma$ παθητικός, pues el $\nu\omicron\varsigma$ que ilumina a las εἶδη haciéndolas νοητά, por sí solo, no se parece en nada a las potencias sensitivas que no son poiéticas, sino que padecen bajo sus objetos. La posibilidad de que la analogía con la potencia sensitiva, sin embargo, se adecue mejor a un $\nu\omicron\varsigma$ que al otro ya se ha sugerido. Otro problema más complejo parece ser la relación que guardarían ambos $\nu\omicron\varsigma$ entre sí. Si uno de

¹⁷⁷ La analogía con la luz invita a pensar, especialmente si se introduce al fuego, en ciertos paralelos con el símil platónico del sol en República VI, 507a y ss. (también rescata esta vinculación Hicks, 1990, p. 501). También en el símil del sol, la luz es condición de posibilidad de la visibilidad de los objetos y de la visión del sujeto (507e), lo cual es una imagen que sirve para explicar el modo en que el Bien es condición de posibilidad de la inteligibilidad de los objetos y de la inteligencia del sujeto (508b7 y ss.). Además Sócrates advierte que la luz no debe ser confundida con el sol que es su causa, como tampoco debe confundirse al conocimiento y la verdad con su causa, el Bien (508e-5095). El texto de De anima II.7 incluso puede ser leído como refiriéndose al sol como causa última de la luz, lo cual haría a ambos pasajes más cercanos. Esto último no es necesario, sin embargo, para reconocer que al equiparar al $\nu\omicron\varsigma$ ποιητικός con la luz, Aristóteles está abriendo la posibilidad de preguntar por la causa ulterior de la luz y, por ende, por una causa ulterior de la inteligibilidad, la potencia intelectual e incluso el conocimiento y la verdad.

¹⁷⁸ La siguiente sección de este capítulo se ocupa del principio intelectual y por tanto de ese otro ποιητικός que, según la imagen de la luz, sería el sol.

¹⁷⁹ Esta es, a grandes rasgos, la interpretación tomista y en ella se basa la interpretación del intelecto como una potencia para la abstracción. Para una crítica de esta lectura véanse Hamlyn, 1998, p. 141 y Jung, 2011, pp. 102-103.

ellos es completamente pasivo, como la materia, y el otro es un agente que abstrae y coloca, ¿por qué habría de decirse de ambos que son *voûs*? Cuando el artista observa un paisaje y abstrae figuras de él para colocarlas o plasmarlas en una materia, en el lienzo, de ningún modo pensamos que el artista y el lienzo sean el mismo tipo de entidad y no los llamaríamos por el mismo nombre. Por otra parte, resulta difícil de explicar una naturaleza tal cuya única propiedad sea ser como la materia al mismo tiempo que es inmaterial, lo cual podría llevar a suponer que el *voûs παθητικός* no es propiamente inmaterial sino que, en contradicción con lo que Aristóteles afirma explícitamente sobre el intelecto en III.4, está de algún modo asociado al cuerpo o a algún órgano.

Si los *νοητά* en potencia no son las *εἶδη*, sino el *voûs* en tanto es los *νοητά* en potencia, surge una segunda interrogante: ¿se trata del *voûs* en potencia primera o en potencia segunda? Si se trata del *voûs* en potencia primera, entonces el *voûs ποιητικός* actualizaría a este *voûs* dando lugar a los *νοητά* en acto. Una vez actualizado, sin embargo, no podría estar aún en potencia, como afirmaba Aristóteles en III.4. Los *νοητά* en acto son los objetos inteligibles que están siendo pensados, si la primera actualización del *voûs* en potencia primera condujese directamente a que los *νοητά* estén en acto, estén siendo pensados, entonces no sería válida la distinción entre potencia primera y potencia segunda, solo habría una potencia noética. El problema con esto es que contradice el modo en que Aristóteles describe al sabio en potencia en II.5. No sería posible identificar dos modos de ser sabio en potencia (como el hombre en general y como el sabio que sabe, pero que no está pensando en su saber), solo habría el sabio en potencia que luego es sabio en acto, un *voûs* que es los *νοητά* solo en potencia y la actualización de este mismo como *voûs* que ya es los *νοητά* en acto. El problema al que conduce esto es que se tendría que negar uno de los dos estados potenciales antes descritos.

Si no hay una potencia primera, entonces el *voûs* es potencia segunda, es decir, es los *νοητά* en potencia (pues no los está pensando), pero también en algún sentido es ya una *ἐντελέχεια*, como ocurre en el caso de las potencias sensitivas. Esta potencia noética segunda es identificada por Aristóteles con la *ἐπιστήμη*, así que si el *voûs* es potencia segunda, entonces todo hombre, en tanto su alma posee *voûs*, será siempre sabio aunque no esté siempre activamente pensando en su saber. El hombre que es sabio y que no está activamente pensando en su saber, sin embargo, puede actualizar su saber a voluntad, según III.4. Por lo tanto, todo hombre podría pasar del estado potencial de sabiduría en que se encuentra al estado actual de sabiduría, la *θεωρία*, cuando lo desee. Las consecuencias de esta posición son insostenibles pues implican, primero, que se anule el aprendizaje, como en el Menón¹⁸⁰. Ocurriría que todos los hombres son siempre sabios, motivo por el cual no es necesario ni posible el aprendizaje. En segundo lugar, es evidente que este no es el caso de facto, no todos los hombres son sabios y menos aun lo son siempre. En tercer lugar, la defensa de un *voûs* que ya es todos los *νοητά* en un sentido actual (y no meramente potencial) desde siempre y que estos solo requieren ser actualmente pensados para que se dé el conocimiento en acto pleno, llevaría a comprender el aprendizaje en Aristóteles como independiente de la sensación y la experiencia, contradiciendo lo que Aristóteles sostiene en otros lugares¹⁸¹.

La segunda alternativa es que no haya potencia segunda, que el *voûs* pase de ser los *νοητά* solo en pura potencia a ser los *νοητά* en acto. De este modo se evitar caer en la afirmación

¹⁸⁰ Menón 80d6 y ss.

¹⁸¹ Véanse, por ejemplo, Metafísica I.1 y De anima III.8, 432a7 y ss.

aparentemente contrafáctica de que todos los hombres son siempre sabios. Sin embargo, se cae en otro problema: se elimina la *ἐπιστήμη* por completo. La *ἐπιστήμη* quedaría eliminada no solo por ser identificada con la potencia segunda, sino porque se estaría afirmando que los dos únicos estados posibles son el de la ignorancia previa a todo aprendizaje y el de la contemplación plena. Sin la potencia segunda, no hay modo de explicar el estado de reposo de la sabiduría. Nuevamente tendríamos una situación aporética semejante a la presentada en el argumento erístico de Menón: ya no se trata del caso en el que todos son sabios, sino aquel en que todos son ignorantes y el único otro estado epistemológico posible es la contemplación o el conocimiento pleno. Además de eliminarse de este modo la *ἐπιστήμη*, se eliminaría, como en el Menón, toda posibilidad de aprendizaje, pues el aprendizaje supone estados epistemológicos intermedios entre la ignorancia y la contemplación plena. Por otra parte, la *θεωρία* tendría que ser permanente o empezar desde cero cada vez que se interrumpe, de modo tal que el hombre pasaría de un estado de ignorancia, en el que no sabe, directamente a un estado de contemplación de un saber adquirido y luego de regreso al estado inicial de ignorancia, sin capacidad alguna de retener aquellos saberes que no está actualmente contemplando. Esto trae consigo además el problema de cómo explicar la multiplicidad de saberes, ¿sería posible saber varias cosas simultáneamente o acaso la contemplación de un *νοητόν* implicaría siempre la ignorancia de todo el resto?

En consecuencia, parece razonable suponer que la potencia noética debe subdividirse en potencia primera y potencia segunda y que el *νοῦς ποιητικός*, *qua ἐνέργεια*, actúa de algún modo sobre el *νοῦς* en potencia segunda. El *νοῦς* en potencia primera es los *νοητά* en pura potencia, luego del aprendizaje o la investigación, sin embargo, llega a ser los *νοητά* no en acto pleno, sino en acto primero (del modo en que la potencia sensitiva es los *αἰσθητά*). Y este modo de ser en acto primero o potencia segunda del *νοῦς* es una *ἔξις*. Pero puesto que el texto describe al *νοῦς ποιητικός* como una *ἔξις*, surge la contradicción: el *νοῦς ποιητικός* es la *ἐνέργεια* que permite al *νοῦς* como *ἔξις* (que es él mismo) actualizarse. Sin embargo, si volvemos sobre la primera actualización y recordamos como se ha caracterizado anteriormente al *νοῦς* como *ἔξις*, veremos que la contradicción no es necesaria. En su identificación de tres intelectos, Alejandro de Afrodisia caracteriza al segundo como una *ἔξις* que es la actualización del primer intelecto (intelecto material o en potencia primera). Este intelecto, sin embargo, solo está presente para Alejandro en quienes ya están o han estado activamente pensando. La observación de Alejandro es, en realidad, bastante simple y apunta a algo que es evidente: el resultado del aprendizaje o la investigación no puede ser simplemente la potencia segunda/acto primero, debe ser siempre el acto segundo si a este se lo entiende como la puesta en acto de lo que está en reposo en la potencia segunda (véase supra nota 134). No es posible recibir formas, no es posible que el *νοῦς* llegue a ser *νοητά*, sin que piense activamente en aquello que recibe, nadie puede aprender qué es un árbol sin pensar en lo que está aprendiendo. Pero una vez que ya se ha aprendido algo pensándolo, entonces sí es posible dejar de pensar en ello sin desaprenderlo. Así, el *νοῦς* como *ἔξις* no debe ser comprendido como mera potencialidad, sino como potencialidad realizada y, en tanto realizada, reversible. Lo cual quiere decir que el *νοῦς ποιητικός* (que es el *νοῦς* como *ἔξις* realizada) actúa sobre el *νοῦς* en potencia segunda (que es el *νοῦς* como *ἔξις* realizable pues ya ha sido realizada), es decir, el *νοῦς* se entiende a sí mismo. Y es que lo propio de la *ἔξις* es que es una potencia que tiene en sí misma lo necesario para pasar al acto y por ello su paso al acto no es una alteración propiamente, la *ἔξις* es una potencia perfecta, un desarrollo de lo que ya está en sí. Las potencias, sin embargo, necesitan siempre de algo que ya sea en acto lo que ellas son en potencia para poder actualizarse, así, las potencias sensitivas, en tanto *ἔξις*, requieren de objetos sensibles para actualizarse, requieren de un *ποιητικός*. Lo particular del

νοῦς como ἕξις es que él mismo es su ποιητικός. El νοῦς al dirigirse ya no a las εἶδη, sino a los νοητά que él mismo es, hace de estos νοητά en potencia νοητά en acto, los piensa, comportándose respecto de los inteligibles como la luz respecto de los colores¹⁸².

Este νοῦς ποιητικός es, añade Aristóteles «separable, sin mezcla e impasible» (χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής). Las tres características habían sido mencionadas ya en III.4 y atribuidas al νοῦς allí descrito. Pero el texto no solo repite las características, sino que justifica el atribuírselas a este νοῦς que es como la luz aclarando que le corresponde pues es «acto según la entidad. Y es que siempre es más excelso el haciente que el paciente, el principio que la materia» (τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης). Un modo de leer el pasaje es suponer que Aristóteles precisa aquí lo que en III.4 fue una caracterización demasiado general y aclara que las características en cuestión, χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, no deben predicarse en general del νοῦς τῆς ψυχῆς — como parecía ser el caso a partir de III.4— sino tan solo del νοῦς ποιητικός, en la medida que su entidad misma es la ἐνέργεια y por ello es lo más digno. La oración final, «ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης», sería un recordatorio de la superioridad de τὸ ποιοῦν, superioridad que justificaría que atributos tan dignos como la separabilidad, la «pureza» y la impasibilidad le pertenezcan solo a él y no a lo que padece bajo su acción. El problema con esta lectura es que implica que mucho de lo que se afirmaba en III.4 quede en entredicho, pues ya no parecen ser relevantes los argumentos que explicaban la separabilidad, pureza e impasibilidad del νοῦς a partir de su potencialidad.

Para evitar que lo propuesto en III.5 contradiga los argumentos de III.4, resulta más conveniente leer estas líneas del siguiente modo: Aristóteles no estaría planteando una oposición entre un νοῦς separable, sin mezcla e impasible y otro inseparable, mezclado y paciente, simplemente estaría llamando la atención sobre el hecho de que, si ya hemos aceptado en III.4 que el νοῦς como potencia pura, el νοῦς que en este contexto sería análogo a la ὕλη, deber ser separable, sin mezcla e impasible, entonces es necesario que el νοῦς en acto también sea separable, sin mezcla e impasible. Los argumentos empleados para justificar la separabilidad, pureza e impasibilidad del νοῦς empleados en III.4 remiten a la potencialidad del νοῦς. Por lo tanto, si quisiéramos trasladarlos a este νοῦς ποιητικός que es ἐνέργεια, no funcionarían. Sin embargo, es claro que la separabilidad, la pureza y la impasibilidad son atributos positivos del νοῦς, por ello, resultaría absurdo que el νοῦς como ἐνέργεια, que es más digno (τιμιώτερον) que el νοῦς como δύναμις, carezca de aquellos

¹⁸² Aún habría que aclarar por qué, si el νοῦς ποιητικός es una ἕξις, dice Aristóteles de él que es τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια. El asunto es que el νοῦς como ἕξις es δύναμις y ἐνέργεια al mismo tiempo. Lo que III.4 había dejado claro era que el νοῦς tenía dos formas de estar en potencia (primera y segunda) y que la potencia segunda era ya una forma de actualización. Esto no permitía ver, sin embargo, cuán importante era que la potencia segunda fuese también acto, y es que, como muestra el primer capítulo de este trabajo, la ἕξις como modo de ser es un continuo entre la δύναμις y la ἐνέργεια, al interior del cual es posible identificar infinitos polos relativos de δύναμις y ἐνέργεια (véase supra p. 28). Jung lee este τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια como una negación de toda potencialidad en el νοῦς ποιητικός y por eso rechaza la identificación del mismo con el νοῦς como ἕξις de III.4 (2011, p. 99). Si leemos el «τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια» en sentido estricto, como Jung, entonces el νοῦς ποιητικός tiene que ser distinto a la ἕξις de III.4 y solo puede ser un error el que Aristóteles lo llame así. Si por otra parte leemos el ser en acto en un sentido más laxo, es posible nuestra interpretación, pues la ἕξις también es ἐνέργεια (véase al respecto la relación entre ἕξις y εἶδος a la que se refiere Hicks, 1990, p. 501). La pregunta decisiva aquí sería si ser «τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια» se refiere necesariamente a una sustancia que siempre ha sido es y será ἐνέργεια, o si puede también referirse a una que, de acuerdo con su propia esencia, ha llegado a ser ἐνέργεια. Esto último puede ser el νοῦς como ἕξις, lo primero solo podría serlo una sustancia eterna y absolutamente activa: dios.

atributos positivos que reconocemos en el $\nu\omicron\varsigma$ como $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. Así, Aristóteles no estaría tratando de trazar una distinción fuerte entre el $\nu\omicron\varsigma$ como $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ y el $\nu\omicron\varsigma$ como $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ en función de la separabilidad, pureza e impasibilidad, sino que estaría haciendo hincapié en que se conservan en el estadio ontológico superior aquellos atributos positivos que ya se ha demostrado están presentes en el estadio ontológico inferior. En el $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ hay una $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ de la separabilidad, la pureza y la impasibilidad propias del $\nu\omicron\varsigma$ qua $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$.

La imagen que tendríamos entonces del $\nu\omicron\varsigma$ hasta el momento sería la de un única potencia que tiene dos modos de actualización. La actualización, en ambos casos, puede ser expresada en términos de una relación $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ - $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, donde el $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ juega un rol activo análogo al del motor del cambio físico, con la diferencia de que mientras el motor causa algún tipo de destrucción en lo movido, el $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ no causa la destrucción, sino la conservación y desarrollo de lo que se encontraba en potencia. Este tipo de potencia que puede conservarse y desarrollarse es la potencia perfecta. El $\nu\omicron\varsigma$ es una potencia perfecta, como el resto de potencias anímicas, pero con la peculiaridad de admitir dos grados de potencialidad. El primer grado, la potencia primera, es un modo máximamente indeterminado de ser los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$. Esta máxima indeterminación permite que el $\nu\omicron\varsigma$ sea todos los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ en potencia, que sea separado del cuerpo, que sea sin mezcla y que sea impasible, incluso más que el resto de potencias perfectas. El $\nu\omicron\varsigma$ en potencia primera se actualiza en la medida que recibe, o entra en contacto con, las $\acute{\epsilon}\iota\delta\eta$, llamamos a esta actualización aprendizaje. El resultado del aprendizaje es que el $\nu\omicron\varsigma$ llega a ser los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ en acto, pero puesto que este estado es una $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, no es un estado absolutamente realizado, perfecto y eterno. En la medida en que el $\nu\omicron\varsigma$ ha pasado de un estado puramente potencial a estar en acto, es posible decir de él que ya no es en potencia sino acto. Simultáneamente, sin embargo, en la medida en que aún puede actualizarse más, debe decirse del $\nu\omicron\varsigma$ que sigue siendo potencia.

Lo que tenemos es un estado paradójico en el que es posible desdoblar al $\nu\omicron\varsigma$ para verlo desde dos puntos de vista: (1) por un lado es acto, resultado de la actualización del $\nu\omicron\varsigma$ en potencia primera, y como tal tendrá que ser $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$; (2) por otro lado aún es potencia, pues no es los $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ en acto absoluto y pleno, sino que guarda cierto grado de potencialidad que aún puede ser desarrollada. Es decir, en el $\nu\omicron\varsigma$ como $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ encontramos un desdoblamiento entre el aspecto activo que tendrá que fungir de $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ y el aspecto pasivo que tendrá que fungir de $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, pero no son dos $\nu\omicron\varsigma$ distintos. Precisamente porque no son dos $\nu\omicron\varsigma$ distintos, sino el mismo, la segunda actualización del $\nu\omicron\varsigma$, que se da en el encuentro entre el $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ y el $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, es descrita por Aristóteles como el $\nu\omicron\varsigma$ inteligiéndose a sí mismo. Cuando esto ocurre, cuando el aspecto activo del $\nu\omicron\varsigma$ actualiza a lo que aún hay de potencial en sí mismo, decimos que se da el $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, se piensa activamente. En un sentido este $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ es pleno, y es por eso $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, porque no puede actualizarse más, ya que en él la dualidad que de algún modo existía en el $\nu\omicron\varsigma$ como $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ desaparece, desaparece toda posibilidad de distinguir entre $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ y $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, ya no hay $\nu\omicron\varsigma$ ni $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, solo $\nu\omicron\eta\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, en ese sentido la ciencia en acto es idéntica a su objeto. En otro sentido, sin embargo, el $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ que es el acto del $\nu\omicron\varsigma$ no es $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ en sentido absoluto, es $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ como el $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ de una potencia, un $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ que ya ha sido alcanzado, pero que de todas formas está referido a un modo de ser en mayor o menor grado potencial. En función de esto último se podría distinguir entre un $\nu\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ qua $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ alcanzado, cumplimiento, de la $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ y un $\nu\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ qua $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ absoluta. El pasaje que sigue puede ayudar a precisar esta distinción.

La ciencia en acto es lo mismo que su objeto. En el individuo la ciencia en potencia es temporalmente anterior, pero en general no es temporalmente anterior: no ocurre que a veces entienda y a veces no entienda. Separado¹⁸³ es únicamente aquello que propiamente es y únicamente esto es inmortal y eterno. No recordamos, porque él es impasible, mientras que el intelecto que padece es corruptible, y sin él nada entiende (430a19-25)¹⁸⁴.

Que la ciencia en acto (ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπιστήμη) es lo mismo que su objeto ya lo había afirmado Aristóteles antes en III.4 (430a4-5) y lo repite de nuevo en III.7 (431a3-7) y esta identificación se explica en la unidad del acto perfecto que se da entre los dos aspectos del νοῦς¹⁸⁵, como ocurre también en el caso de la potencia sensitiva. Como en la combustión se hacen uno el combustible y el fuego, en la visión se hacen uno la vista y lo visible y en la intelección se hacen uno el intelecto y lo inteligible. La diferencia importante es que mientras que el combustible se consume y destruye en la combustión, dejando de ser lo que es, ni la vista ni el intelecto se destruyen en la visión y la intelección respectivamente, pues son potencias perfectas. En la intelección se conserva la potencia (νοῦς) de algún modo y es por ello que puede pasarse de la intelección a un estado de reposo y viceversa. Y es que «en el individuo la ciencia en potencia es temporalmente anterior» (ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί), el hombre individual pasa de la ciencia en potencia segunda a la ciencia en acto y además antes que ambas tiene que haberse dado la potencia primera. Esta prioridad de la potencia en el individuo se debe a que el νοῦς τῆς ψυχῆς es una potencia, en tanto potencial puede actualizarse y de hecho lo hace, pero no por ello el alma intelectual deja de ser una entidad cuyo modo de ser está marcado por la potencialidad. Si el νοῦς τῆς

¹⁸³ Este es el único caso en que Aristóteles emplea el participio χωρισθεις, en lugar del adjetivo usual χωριστός, para describir al νοῦς. El adjetivo χωριστός significa separable y se ha usado para describir las posibles relaciones entre el νοῦς y las otras partes del alma al inicio de III.4, así como para describir su separabilidad respecto del cuerpo. El participio χωρισθεις significa más bien separado. Para Hicks se trata de todos modos de una separación meramente mental, Aristóteles estaría refiriéndose a qué es lo que podemos decir del intelecto activo si lo consideramos separado del resto del alma (1990, pp. 505-506). Jung, por su parte, considera que el texto debe ser enmendado con la adición del adverbio μόνον antes del participio y traduce la frase como «Nur wenn sie [die aktive Vernunft] aber getrennt ist...», interpretando que el intelecto activo solo es lo que realmente es una vez que está separado del cuerpo (2011, p. 93).

¹⁸⁴ «τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεις δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅσπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ». Este último pasaje del capítulo es especialmente controvertido. Ross propone eliminar toda la primera parte («τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ») por hallarse repetida en III.7, 431a3-7 (1961, p. 296), mientras que Hamlyn sostiene que «the text of this passage is probably corrupt» (1998, p. 141). Jung critica estas posiciones y defiende la importancia de interpretar el pasaje en su totalidad, no selectivamente (2011, p. 109, asimismo Rodier, 1900, p. 463).

¹⁸⁵ Jung también considera que la identificación entre lo inteligido y lo que entiende en este pasaje se refiere a la identidad del νοῦς activo y del νοῦς pasivo en el acto perfecto. Aunque Jung invierte la figura: «Sowohl die passive als auch die aktive Vernunft haben einen Gegenstand. Doch ist die Bedeutung des Begriffs „Gegenstand“ in beiden Fällen durchaus verschieden: Im Gegensatz zur passiven Vernunft hat die Aktive nicht die realen Dinge in der Welt zum Gegenstand, sondern deren von der passiven Vernunft aufgenommenen und in ihr bereitliegenden Wesensformen. Die aktive Vernunft richtet sich in ihrer Aktualisierungstätigkeit auf den Formenschatz der passiven Vernunft und wird so mit der passiven Vernunft identisch. Insofern aktive und passive Vernunft nicht wesensmäßig geschieden sind, sondern eine menschliche Vernunft bilden, kann man auch sagen, dass die Vernunft sich selbst aktualisiert, indem sie sich selbst denkt» (2011, p. 108). El motivo por el cual yo propongo que los νοητά interiores corresponden con el νοῦς activo, en lugar de con el pasivo, es que ellos son precisamente lo que se ha actualizado, aquello que ha pasado de ser al modo de la potencia primera a una forma de acto. Por otra parte, el esquema que Aristóteles plantea a lo largo del De anima y que se ha estudiado y descrito en este trabajo supone que los objetos representen la parte activa de la ecuación y el sujeto (el alma o su potencia) la parte pasiva. No considero que sea necesario invertir el esquema en este punto, también aquí sería el νοῦς qua objeto el activo y el νοῦς qua sujeto el pasivo.

ψυχῆς es una potencia, entonces no es posible que sea lo primero en general, aun cuando sea lo primero en el individuo, por eso afirma Aristóteles que «en general [la ciencia en potencia] no es temporalmente anterior».

Este «en general» (ὄλως) puede referirse a tres cosas distintas: (a) al hecho ya señalado de que el νοῦς como ἐξίς se desarrolla siempre a partir de un acto (el aprendizaje conduce a un acto, un νοεῖν, a partir del cual se desarrolla una ἐξίς perfectible); (b) a la anterioridad temporal de la ciencia en acto en la especie y los maestros (incluso si en el individuo la contemplación se da después de que la ἐξίς es cabalmente desarrollada, este desarrollo solo es posible porque ya había ciencia en acto en los predecesores y maestros a lo largo de la historia de la especie) (Polansky, 2007, p. 466). Por último, puede referirse (c) al νοῦς ποιητικός no qua τέλος alcanzado, sino como entidad absolutamente activa. Aunque las dos primeras lecturas son válidas respecto de lo anterior, dificultan la comprensión de las líneas que siguen: «No ocurre que a veces entienda y a veces no entienda. Separado es únicamente aquello que propiamente es y únicamente esto es inmortal y eterno. No recordamos, porque él es impasible, mientras que el intelecto que padece es corruptible, y sin él nada entiende». La tercera alternativa nos permite interpretar las líneas finales de III.5 como una descripción de un νοῦς ποιητικός que sea ἐνέργεια pura y que, como tal, entienda siempre, sea inmortal y eterno. La diferencia entre este νοῦς ποιητικός absoluto y el νοῦς τῆς ψυχῆς (que respecto de este ποιητικός total puede ser descrito como παθητικός a pesar de que en él también se distinguen un ποιητικός y un παθητικός¹⁸⁶) es que el primero es inmortal y eterno y el segundo corruptible, es decir, uno es divino y el otro humano¹⁸⁷. Lo cual es otra forma de decir que se diferencian por su origen y su duración, pero no necesariamente en otro sentido. El νοῦς ποιητικός que es ἐνέργεια alcanzada y el νοῦς ποιητικός que es ἐνέργεια eterna tienen orígenes y duraciones diferentes, pero qua ἐνέργεια tendrían que ser iguales (o casi iguales), pues ¿de qué modo podría diferenciarse un acto pleno de otro acto pleno?¹⁸⁸

Interpretadas las líneas finales de III.5 de este modo, el sentido de la oscurísima oración final del capítulo será que mientras el νοῦς ποιητικός divino es impasible (incluso en el sentido sui generis), el νοῦς humano —que reúne los tres estadios epistemológicos, así como los aspectos ποιητικός y παθητικός— padece (en el sentido sui generis que es el único posible) y se destruye con la muerte del individuo, pues es una potencia del alma de dicho individuo. Así, inclusive en el caso del hombre sabio en acto inmerso en la contemplación, cuyo νοῦς ποιητικός es el acto más pleno humanamente posible, por su origen y su destino este νοῦς no

¹⁸⁶ Véase en este mismo sentido Theiler: «Da ist also eine höhere Instanz nötig, um das Denken anzutreiben, ein Wirkendes, Tätiges (ποιητικόν), eben der später sogenannte νοῦς ποιητικός, demgegenüber nun der ganze zugrunde liegende dreigestufte Geist νοῦς παθητικός ist» (1966, p. 142); con la diferencia importante de que Theiler no identifica ninguno de los tres niveles del νοῦς παθητικός con una forma mortal de νοῦς ποιητικός.

¹⁸⁷ Para Rodier una lectura que ve en este νοῦς ποιητικός (que es en general anterior, que entiende siempre y es eterno) al pensamiento divino no está suficientemente justificada por el texto (1900, p. 464), él considera que se trata simplemente de la afirmación de la anterioridad, en general, del acto frente a la potencia. Para Polansky, lo que en general es anterior a la ciencia en potencia y respecto de lo cual se dice que no ocurre que a veces entienda y a veces no es el conocimiento humano en acto (2007, p. 466), el cual también sería separado, inmortal y eterno. Considero que la manera en que Polansky interpreta el que «no ocurre que a veces entienda y a veces no» es inaceptable. No es una alusión a aquello que nunca entiende por ser objeto de intelección y no sujeto, es una descripción de la permanencia de la actividad que solo puede remitir a dios. Así, Polansky sería uno de aquellos sordos a los que se refiere Temistio: «Those who believe it to be the premises, that is, have gone completely deaf, and do not even hear the philosopher crying aloud that this intellect is divine, unaffected, and has its activity identical with its essence, and that alone is immortal, eternal and separate» (De intellectu 102.33-36).

¹⁸⁸ Si efectivamente se trata de la contemplación divina y la humana, aunque ambos actos serán casi iguales, se diferencian, como indica Metafísica XII.7, 1072b24-26, en que dios se encuentra siempre en ese estado al que nosotros llegamos solo a veces, y además el suyo es un bienestar superior.

es realmente uno con el νοῦς inmortal y eterno. Por tanto, no es adecuado describir el cumplimiento de la ἐξίς noética como un recordar, pues no es un llegar a aquello que activamente ya se tuvo. El hombre en plena θεωρία llega a un territorio que no es suyo pero al que naturalmente le corresponde llegar a pesar de que no pueda permanecer en él¹⁸⁹. Por último, puesto que es obvio que los seres sin νοῦς no inteligen, parece más sugerente que el «sin él nada entiende» se refiera, en consonancia con lo propuesto, a la necesidad de postular un principio divino de intelección.

III.3. El νοῦς humano y el principio de intelección

La más importante característica del νοῦς humano que revela el estudio del *De anima* es que es una δύναμις. Una δύναμις de un alma que necesariamente está vinculada a un cuerpo. Al afirmar, sin embargo, que es la δύναμις de un alma, diera la impresión de que el alma posee νοῦς como una cualidad, pero según lo que se ha visto acerca de la naturaleza del alma, no sería preciso considerar el νοῦς como una cualidad o atributo del alma. En el texto se lo presenta como una parte del alma, aunque en otros pasajes Aristóteles aclara que hay que tomar el término partes con cuidado cuando se lo emplea para referirse al alma¹⁹⁰. En todo caso, el alma misma es para Aristóteles una δύναμις y una ἐντελέχεια, una sustancia, a la manera de la forma, intrínsecamente vinculada a un cuerpo que funge de materia. Esta forma es ya una realización, una perfección, una ἐντελέχεια, pero su realización consiste precisamente en ser la potencialidad de realizar una cierta vida. La vida es el τέλος que determina al alma y aquello que permite distinguir entre distintos tipos de almas en función de los distintos tipos de vida que existen. La forma suprema de vida es la vida intelectual, por lo que es necesario que exista un alma intelectual. Esta alma intelectual es, en tanto alma,

¹⁸⁹ La mención del recuerdo al final del pasaje nos remite nuevamente a Platón y a la teoría de la reminiscencia que de algún modo está presente en el trasfondo de toda la discusión aristotélica. Parece importante para Aristóteles que el conocimiento no sea el resultado de un mero recordar. La sensación y la experiencia, el contacto con el mundo, deben jugar un rol en la adquisición de conocimiento. De hecho, según lo propuesto, las formas en el mundo son el motor y la causa más inmediata del aprendizaje y de la primera actualización del νοῦς. Sin embargo, una vez que el νοῦς alcanza un cierto grado de actualización, él es capaz de actualizarse a sí mismo. Además, tanto lo que el νοῦς llega a ser por la acción de las formas como por la acción de sí mismo sobre sí es propio de su naturaleza y es algo que él ya era en potencia. La pregunta que surge entonces es cuál es la diferencia entre este estar en potencia de las formas en el νοῦς y el modo en que el alma ya conoce las Ideas en la teoría platónica de la reminiscencia. No entraré aquí en un análisis detallado ni suficiente de la reminiscencia platónica, simplemente quisiera sugerir que la propuesta aristotélica parece más cercana al tono de la alegoría de la caverna que al de los discursos míticos sobre la reminiscencia del Menón, el Fedro y el Fedón. En estos discursos, el alma intelectual parece destinada a recuperar lo que alguna vez tuvo, lo cual sugiere que el conocimiento como estado epistemológico que se alcanza (como resultado del aprendizaje y perfeccionamiento del alma) es un estado en el que el alma ya ha estado antes del mismo modo. En el caso de la alegoría de la caverna, más bien, el prisionero que abandona la caverna sale a un mundo exterior en el que le corresponde estar, pero en el que nunca había estado antes, el estado que alcanza le es natural pero también nuevo. Además, mientras que en los discursos sobre la reminiscencia (especialmente en el mito escatológico del Fedón) parece posible que el alma eventualmente pase a residir en el plano inteligible, el prisionero que sale de la caverna y que llega incluso a contemplar el sol debe volver a la caverna: le corresponde a lo mejor de su naturaleza visitar ese nuevo mundo, pero no es suyo. Me parece que el tono aristotélico aquí en estos pasajes del *De anima* como en *Metafísica* XII.7 coincide con el tono de la alegoría de la caverna y está muy bien expresado en la *Ética nicomáquea*: «Tal vida [la contemplativa], sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, el intelecto es divino respecto del hombre, también la vida según él será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros [...]. Y esta vida será también la más feliz» (X, 1177b26-1178a8).

¹⁹⁰ Véanse *De anima* III.9, 432a22 y ss., supra nota 74.

una οὐσία entendida como ἐντελέχεια de un cuerpo y vida intelectual en potencia. El νοῦς es la parte en virtud de la cual el alma intelectual es vida intelectual en potencia, una parte que no se da en las almas de los otros animales y las plantas. Además, las potencias anímicas son perfectas, sus actualizaciones no son cambios ni movimientos, sino perfeccionamientos, por tanto, el νοῦς es una τελῆς δύναμις.

Según Metafísica V, δύναμις se dice en tres sentidos: a) en relación con el ποιεῖν de un ποιητικός y el πάσχειν de un παθητικός, b) como perfeccionamiento deliberado o ἐντελέχεια, c) como una disposición (ἔξις) de resistencia ante el cambio para peor o el πάσχειν. En De anima el alma y sus partes (entendidas como potencias) cumplen con estos tres sentidos, con el reparo hecho en II.5 de que el πάσχειν en el alma se entienda de un modo sui generis. Por tanto, también para el νοῦς tendría que haber a) un ποιητικός y un παθητικός, b) un perfeccionamiento deliberado o ἐντελέχεια y c) una ἔξις entendida como resistencia ante el cambio para peor. Además, en Metafísica IX se distinguen potencias racionales (μετὰ λόγου) e irracionales, así como potencias innatas y adquiridas, estas últimas pueden ser adquiridas por el estudio o el hábito, pero requieren siempre ser puestas en acto (προενεργήσαντας), ejercitación. A este respecto, es evidente que el νοῦς tendrá que ser una δύναμις μετὰ λόγου, no resulta evidente, sin embargo, si es una potencia innata o adquirida. Mientras que la potencia sensitiva es claramente innata y no adquirida, en el caso del νοῦς hay un sentido en que parece innato y otro en el que parece adquirido.

El νοῦς parece ser innato y adquirido porque, a diferencia del resto de potencias anímicas, tiene dos grados distintos de potencialidad: potencia primera y potencia segunda, lo cual implica que sea una potencia que se desarrolla a lo largo de la vida, mientras que las potencias nutritiva y sensitiva se encuentran ya desarrolladas desde el nacimiento. El νοῦς como potencia primera es innato en el ser humano: todo hombre, desde el nacimiento, tiene la posibilidad general de recibir todos los νοητά y de aprender o investigar cualquier cosa. En virtud de esta potencia primera puede decirse de todos los niños por igual que son generales, médicos, artesanos o filósofos en potencia. El νοῦς como potencia segunda/acto primero, por otra parte, no es estrictamente innato sino que en algún sentido se adquiere. Se adquiere en algún sentido, pues realmente no se adquiere nada ajeno sino que se desarrolla algo propio, aquello que ya está en potencia en el νοῦς como potencia primera. Es posible, de todas formas, hablar de una adquisición, porque llega a darse en acto primero/potencia segunda, algo que antes solo se daba en potencia pura. Este nuevo modo de darse que se alcanza como resultado del aprendizaje o la investigación es un modo de ser, una ἔξις. Así, de entre todos los niños que en potencia podían ser médicos, solo adquiere la medicina aquel que aprende este arte. Ciertamente el niño que llega a ser hombre y además médico, adquiere la medicina, pero no la humanidad¹⁹¹. Pero a pesar de que ha adquirido la medicina, no la adquiere como adquiere la casa en la que vive o la ropa que viste, las ἔξεις (como las potencias racionales) se adquieren como una segunda naturaleza no como una posesión material. Se trata de una adquisición de la que no es posible deshacerse una vez adquirida y que solo puede considerarse como realmente adquirida en la medida que activamente se la

¹⁹¹ Entendido el llegar a ser hombre como el resultado de la maduración biológica automática análoga a la maduración de la semilla que llega a ser árbol. El ejemplo es, sin embargo, una simplificación, pues llegar a ser hombre implica más que la mera maduración biológica del organismo, en la medida que el hombre no es simplemente una planta o un animal sino un viviente inteligente, el llegar a ser hombre implica también el despliegue de potencias racionales y virtudes que también se adquieren. Puesto que el hombre necesita adquirir una serie de potencias para efectivamente llegar a ser hombre, requiere, a diferencia de los animales y las plantas, de un proceso formativo, de una παιδεία. Lo que el ejemplo busca mostrar es la diferencia entre el desarrollo automático de maduración y el desarrollo deliberado de las potencias racionales.

practique. El hombre no tiene que vivir en la casa que ha adquirido para que se reconozca su adquisición, pero solo se reconocerá como médico al hombre que realmente practique la medicina. Sin embargo, no se sigue necesariamente del hecho de que se adquiriera o aprenda la medicina (o cualquier otro arte o ciencia), que se adquiriera el νοῦς, a pesar de que las ciencias y artes son potencias racionales. Esto revela la necesidad de aclarar la relación entre el νοῦς y las artes y ciencias.

Las ciencias (productivas, prácticas y teoréticas) son potencias racionales (δυνάμεις μετὰ λόγου) (Metafísica 1046b1-3)¹⁹². Su potencialidad, sin embargo, no puede entenderse como la potencia primera del νοῦς de llegar a ser todos los νοητά. La ciencia es potencia segunda, ἕξις (De anima II.5, 417a21 y ss.), un modo de ser que ya implica un alto grado de realización a pesar de que aún admite un grado más de actualización en la puesta en acto (προενεργήσαντας). Por otra parte, en De anima III.4 se afirma que el νοῦς está en potencia segunda una vez que ha llegado a ser (γέννηται) todos los νοητά. El νοῦς alcanza un primer grado de realización (acto primero) como producto del aprendizaje, al llegar a ser los νοητά. Pero, ¿cuál es la relación entre νοητά y ἐπιστήμη? Según la Ética nicomáquea, la ἐπιστήμη es una de las cinco disposiciones para la posesión de la verdad (ἕξεις ἀληθεύσει) (1139b13) y se distingue del resto por ser demostrativa (ἕξις ἀποδεικτική) (1139b31-32). Al margen de las diferencias específicas que existen entre las distintas ciencias y artes, interesa aquí comprender qué significa que sean ἕξεις. Según la Metafísica, la ἕξις es «de algún modo un cierto acto del poseedor y lo poseído» (τρόπον οἶον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἔχομένου), así como la producción (ποίησις) es la relación entre el productor y lo producido (1022b20-22). Las ἕξεις ἀληθεύσει serán entonces las relaciones de posesión entre el alma y lo verdadero¹⁹³: actos anímicos de posesión de lo verdadero. La potencia anímica en virtud de la cual el alma puede actuar respecto de lo verdadero es claramente el νοῦς, solo el alma con νοῦς tiene δυνάμεις y ἕξεις racionales. Si la primera actualización del νοῦς es el llegar a ser νοητά y la ciencia es la posesión de lo verdadero, puede deducirse que el modo en que el alma posee lo verdadero es que el νοῦς llegue a ser los νοητά, es decir, la ciencia es el νοῦς en acto primero/potencia segunda. Pero puesto que existen múltiples ciencias y artes, es necesario distinguir entre múltiples actos primeros/potencias segundas en los que es posible subdividir al νοῦς una vez que se actualiza.

¹⁹² En el De anima la ciencia (ἐπιστήμη) es presentada, como ya se ha mostrado, como ejemplo de la potencia segunda frente a la contemplación (θεωρία) para explicar las dos modalidades de potencia (primera y segunda). El tratado no se ocupa, sin embargo, de la ἐπιστήμη desde un punto de vista epistemológico. Desde el punto de vista anímico basta para describirla decir que es una potencia segunda, una ἕξις racional, pero desde el punto de vista epistemológico, una ciencia es no solo un modo de ser del alma, sino que implica el ordenamiento y la relación de una serie de conocimientos. La ciencia está referida a causas y principios que pueden ser jerarquizados (Metafísica I.1-2). Además, según las distinciones de la Ética nicomáquea, la ἐπιστήμη debe ser demostrativa. Aunque no desarrollaré un análisis de las distintas potencias racionales desde un punto de vista epistemológico, es importante hacer algunos comentarios a este respecto. En De anima III.6, Aristóteles distingue entre la intelección (νόησις) de lo divisible y de lo indivisible (διααιρετόν y ἀδιααιρετόν). La distinción le interesa en relación con el origen de la falsedad o el error y la relación que existe entre la divisibilidad de los objetos inteligibles y del tiempo de intelección. Lo que me importa resaltar en este asunto es que se identifica una cierta operación intelectual, la síntesis (σύνθεσις), que es la reunión de distintos objetos inteligibles en uno solo. Esta unidad inteligible la produce siempre el νοῦς (τὸ δὲ ἐν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον) (III.6, 430b5-6). El νοῦς ποιητικός, entonces, al hacer los νοητά hace unidades y esta ποίησις de unidades evidentemente jugará un rol importante en el desarrollo de la ciencia desde un punto de vista epistemológico.

¹⁹³ En la Física también se refiere Aristóteles a las distintas ἕξεις como modos de ser relacionales (ἐν τῷ πρός τι πῶς ἔχειν) (246b y ss.). Para el significado de ἕξις en general y una breve revisión del sentido del término en Aristóteles, véase supra nota 17.

Apliquemos este razonamiento a un ejemplo: la astronomía¹⁹⁴ es la posesión anímica de los entes astronómicos. Los entes astronómicos son objetos de posesión para el alma de dos modos distintos. Por un lado, el alma puede percibirlos, en este sentido, la visión de un astro es la posesión anímica de las cualidades sensibles que el astro exhibe (su color y accidentalmente su movimiento y su figura). Pero además de percibirlos, el alma puede entender a los entes astronómicos, es decir, puede poseerlos de otro modo, intelectualmente. La posesión intelectual de los entes se diferencia también en la medida que el individuo y su esencia son diferenciables. Así como la carne se puede diferenciar de la esencia de la carne y a cada una se la discierne de un modo distinto (véanse supra pp. 96 y ss.), también el planeta y la esencia del planeta son diferenciables. El alma entonces podría poseer intelectualmente al planeta individual así como a la esencia universal del planeta. Cuando el alma posee intelectualmente al planeta, no posee al compuesto hilemórfico sino la forma, pues el *voûs* es receptivo de las *εἶδη*, pero la forma planeta poseída por el alma no puede estar en el alma como está en el planeta concreto, pues haría que el hombre se convierta en un planeta. Estrictamente la forma no está en ninguna parte, es una entidad inmaterial y como tal no tiene extensión ni ubicación posible, por ello, lo más correcto sería decir que la forma se relaciona con (e inclusive se manifiesta en) la materia del planeta concreto y con el alma intelectual de modos distintos. Con la materia del planeta se relaciona como causa formal de determinaciones que han de manifestarse materialmente. Con el alma intelectual tendrá que relacionarse también como causa formal de determinaciones, pero estas no han de manifestarse materialmente sino solo noéticamente. Con el ejemplo se aclara la analogía entre el *voûs παθητικός* y la materia: en algún sentido el *voûs* funge de materia para la forma que ha de recibir. Esta relación que establece la forma planeta con el *voûs* es el conocimiento y si queremos referirnos a la forma en tanto se relaciona con el *voûs* es más adecuado llamarla *νοητόν* que *εἶδος*, a pesar de que la forma como entidad es una sola.

Adicionalmente, el *νοητόν* puede distinguirse siguiendo las indicaciones de III.4, según se trate de la posesión de la forma en tanto se da en el compuesto o de la forma separada, en sí. El alma puede poseer la forma en virtud de su manifestación particular o en virtud de su esencia, aún cuando esta no exista separada como tal. En consecuencia, el astrónomo, además de poder ver al planeta, puede conocerlo y esto lo puede hacer de dos modos: a) puede conocer este planeta (su nombre, su trayectoria, sus dimensiones, sus cualidades y las causas de las mismas, etcétera); b) puede conocer qué es ser planeta, su esencia que es eterna, universal e inmutable. La astronomía, como ciencia, será el conjunto de conocimientos (*νοητά*) sobre los astros, tanto los particulares como los universales, pues ambos son necesarios para la demostración y la precisión propias de la *ἐπιστήμη*. Es decir, la ciencia será una parte del *voûs* en tanto potencia segunda que puede actualizarse al ejercitarse la ciencia. Cuando el astrónomo se dedica a cualquier otra actividad que no sea la astronomía, posee los *νοητά* astronómicos aunque no esté pensando en ellos; cuando astronomiza alcanza el grado más alto de actualización, la *θεωρία*, respecto de esos *νοητά*. Nótese que no contempla todos los *νοητά*, a pesar de que el *voûs* es todos los *νοητά* en potencia, sino solo

¹⁹⁴ La astronomía es un ejemplo de una ciencia teórica, como la física, las matemáticas y la filosofía, por tanto, lo que ocurre en el caso de la astronomía no se aplica necesariamente a las ciencias prácticas y productivas. Mientras que el fin de las teóricas es la *θεωρία*, el fin de las ciencias prácticas es la *πρᾶξις* y el de las productivas (o artes) es la *ποίησις*, por ello su realización no funcionará del mismo modo que la de las ciencias teóricas. Nuevamente, puesto que el *De anima* no es un tratado planteado desde un punto de vista epistemológico, no se presta atención a este asunto. En cualquier caso, es viable usar el modelo de las ciencias teóricas como paradigma de la actividad intelectual, pues es en ellas en donde el *voûs* se realiza plenamente, para deducir de qué manera se ejercitaría el *voûs* en los otros casos (véase infra p. 125).

los astronómicos, el físico contemplará los físicos y el matemático los matemáticos. Incluso si hay un hombre sabio en astronomía, física y matemática, no contemplará todos los νοητά de cada una de estas ciencias al mismo tiempo, sino que siempre acompañará a la plena actualización de una parte del νοῦς la potencialidad del resto. De lo contrario, el νοῦς se actualizaría plena y completamente y dejaría de ser potencial por completo. Por otra parte, parece necesario también para alcanzar el grado intermedio de actualización se haya alcanzado también el grado supremo. En el caso del astrónomo los tres estados epistemológicos posibles son los siguientes: a) que posea la forma en potencia primera, b) que la posea en potencia segunda/acto primero y c) que la posea en acto segundo. En (a) el «astrónomo» (no es astrónomo aún) puede adquirir y pensar νοητά astronómicos, en (b) el «astrónomo» posee νοητά astronómicos en los que puede o no pensar, en (c) está pensando sus νοητά astronómicos. No parece posible que alguien se encuentre en (b) sin haber estado ya en (c), si no ha pensado nunca los νοητά astronómicos no podría decirse que realmente los posee y por tanto no podría decirse de él que es un astrónomo, así el estado intermedio de la potencia segunda/acto primero es un estado al que se regresa luego de haber alcanzado el acto pleno.

Si las ἔξεις racionales son la posesión de ciertas formas y esto no es otra cosa que la actualización primera del νοῦς, entonces las distintas ciencias y artes podrían ser descritas como subespecies del νοῦς en potencia segunda. En todos los casos, la receptividad general e ilimitada del alma tendrá que haber alcanzado un grado de determinación que llamamos acto primero y que es producto de alguna forma de aprendizaje. Sin embargo, no todas las ἔξεις racionales conducen en última instancia a la θεωρία. Las ciencias prácticas conducen a acciones, las ciencias productivas o artes conducen a obras o producciones y la φρόνησις, que es también una ἔξις racional según la Ética nicomáquea (1139b15 y ss.), conduce a acciones orientadas a la vida buena particular. En el ejemplo de la astronomía, el νοῦς alcanza un primer grado de actualización al llegar a ser los νοητά astronómicos particulares y universales (la definición de este planeta y la esencia planeta), pero el astrónomo está aún en potencia y esta potencia la actualiza solo cuando está actualmente pensando en esos νοητά, cuando está astronomizando. La θεωρία es el fin que determina a la ciencia y al proceso de aprendizaje que a ella conduce. Mientras que en el caso de la política o la medicina, por mencionar algunos ejemplos, aunque el proceso inicial de aprendizaje puede ser semejante al de la astronomía, el ejercicio (o la puesta en acto) respectivo de cada una será distinto y no será θεωρία. Quien quiera llegar a ser político o médico tendrá que familiarizarse con ciertas formas, poseerlas, tanto qua νοητά particulares como qua universales. El estudiante de medicina estudia ejemplos y casos concretos en los que capta manifestaciones particulares de la forma salud, eventualmente llegará incluso a conocer la esencia de la salud y podrá decirse de él que es médico cuando posea los νοητά médicos y los ponga en acto¹⁹⁵.

La diferencia importante frente al astrónomo está en el poner en acto (προενεργήσαντας). Mientras que el astrónomo pone en acto sus νοητά pensándolos, la puesta en acto de la medicina no es la contemplación de la salud, sino la sanación del enfermo (nadie sana de la

¹⁹⁵ Además, al poseer la forma salud, el médico conoce también por privación su contrario, la enfermedad. No se posee la forma enfermedad (De anima III.6, 430b21-26). También del estudiante de política podría decirse que estudia casos concretos, una polis en particular, a partir de los cuales recibe las formas. Así, en el estudio de las formas de justicia que se manifiestan en Atenas, el político puede llegar incluso a conocer la esencia de la justicia. Puesto que la política es una ciencia orientada a la πράξις, solo podrá decirse de dicho estudiante que es sabio en política o que conoce la justicia cuando la ponga en práctica en casos concretos a menor o mayor escala.

enfermedad ni evita enfermarse por pensar en la salud). Así, el aprendizaje y el ejercicio de la medicina implicarán la posesión noética de ciertas formas, pero también la producción de cierto estado de cosas (el de la salud) en cuerpos concretos. En algún sentido el médico que no está ejerciendo la medicina está también en potencia segunda, pues la medicina es una ἔξις racional, sin embargo, esta no es la potencia segunda del νοῦς de inteligirse a sí mismo, sino la potencia segunda de iniciar ciertos movimientos en otro, en este caso movimientos conducentes a la salud. Asimismo, las distintas ἔξεις racionales cuya actualización plena no sea la θεωρία conducirán a acciones y producciones que dependen de circunstancias variadas que son ajenas al νοῦς, aún cuando la potencia misma sea noética y surja de la posesión de ciertos νοητά. Por este motivo, la θεωρία es la más autárquica de las actividades humanas (Ética nicomáquea X.7, 1177a27-1177b) y la filosofía primera la más libre e inútil de las ciencias (Metafísica I.2, 982b10 y ss.). Pero si la superioridad de la θεωρία frente a los otros modos de poner en acto los νοητά es tan grande, cabría preguntarse por la utilidad y la razón de ser de todas aquellas disciplinas racionales no teóricas. La pregunta por su utilidad es fácil de responder: todas aquellas disciplinas contribuyen de un modo u otro al buen vivir y procuran formas de placer (véase Ética nicomáquea VI, especialmente VI.12, 1143b20 y ss.). La pregunta por su razón de ser, sin embargo, parece más difícil de responder. Por un lado, podría argumentarse que su utilidad es justificación suficiente, lo cual es cierto. Sin embargo, también puede añadirse una justificación interesante desde el punto de vista noético. Según lo visto en las secciones previas de este capítulo, los νοητά serían la posesión anímica de las formas y estos pueden distinguirse según se posea a las formas qua principios respecto del compuesto o en sí mismas, qua esencias. Pero esta distinción entre νοητά particulares y universales no responde a una distinción propia de la forma (la forma es una sola entidad), responde a modalidades noéticas que la forma misma produce en el νοῦς en virtud de su propia riqueza ontológica. La forma produce νοητά particulares y universales en virtud de que ella es una entidad universal en sí misma que se manifiesta como particular en los compuestos materiales. Al analizar las formas habíamos observado también que ellas son causa de determinaciones materiales. Este es el modo en que informan al compuesto, pero este aspecto de su ser no se traslada a su ser como νοητά porque no hay materia en el intelecto que pueda ser determinada de ese modo: la recepción de la forma árbol no hace que al νοῦς le salgan raíces. Sin embargo, si el ser causa de determinaciones materiales es un aspecto del ser de la forma y la intelección es una posesión de la forma, entonces no hay cómo justificar que esa posesión no recoja dicho aspecto¹⁹⁶. Si el νοῦς realmente recibe a las

¹⁹⁶ El modo en que el νοῦς posee las formas o llega a ser las formas o νοητά es un asunto problemático. De un extremo tenemos la posibilidad de interpretar esta posesión en el sentido más materialista posible y suponer que las formas informan el νοῦς prácticamente del mismo modo en que informan la materia. Del otro extremo tenemos la posibilidad de que dicha posesión sea una forma de representación, en la que la forma juega un rol bastante pasivo y el νοῦς extrae de ella cierto contenido con el que fabrica una imagen o entidad mental que remite a la forma, pero no es la forma misma (Wedin, 1988). Ambos extremos resultan problemáticos. El primero, por atribuir una función demasiado pasiva al νοῦς y por dar lugar a la pregunta que se hacía Teofrasto, ¿qué diferenciaría al νοῦς de la materia primera? (véase supra nota 160). Lo problemático del otro extremo, el representacionalista, es que atribuye a Aristóteles una noción de mente que, a mi parecer, el texto del De anima no justifica. Aristóteles parece ser bastante más realista de lo que una lectura representacionalista de su psicología permite. El νοῦς no recibe la verdad de las formas o alguna otra forma de contenido encriptado, el νοῦς recibe directamente las formas, el νοῦς es el lugar de las formas y él llega a ser los νοητά. Evidentemente lo problemático es el estatuto ontológico de los νοητά. Si son entidades mentales, entonces sería legítimo hablar de una mente que posee representaciones del mundo, si son apariciones o manifestaciones de la mente en la materia noética, entonces el νοῦς es pura pasividad. Considero que mi lectura del texto opta por una solución intermedia, aunque más cercana al realismo que al representacionalismo, en la que aunque el νοῦς efectivamente recibe a las formas, aunque su rol no es enteramente pasivo. En un primer momento, cuando está en potencia primera, la pasividad frente a las formas parece absoluta, sin embargo, una vez que se actualiza recibiendo las formas, recibe

formas, deberá recibirlas también en cuanto causas de determinaciones materiales concretas, lo cual demuestra la necesidad de las ciencias prácticas y productivas. En la puesta en acto de estas ciencias, el aspecto de las formas que es responsable por informar al compuesto se actualiza cuando el hombre, en virtud de los νοητά que posee, informa compuestos concretos en la forma de acciones u obras individualmente existentes. Así, la existencia de las ciencias no teóricas no es una concesión por parte de Aristóteles a las formas inferiores de vida, sino una parte necesaria de la realización plena del νοῦς como potencia para recibir todas las formas.

Por otra parte, en la autointelección de la θεωρία ocurre algo curioso: la dualidad ποιητικός-παθητικός o νοητά-νοῦς desaparece, pues el ποιητικός y el παθητικός son el mismo νοῦς, el sujeto y el objeto de intelección son uno en el νοεῖν. También cuando la ciencia no está siendo ejercitada, el νοῦς que es los νοητά y el νοῦς como potencia segunda para un grado más alto de actualización son el mismo νοῦς, la potencia intelectual del alma. Pero mientras que cuando el astrónomo no está astronomizando podemos distinguir al menos nominalmente entre su νοῦς como νοητά (conocimientos astronómicos adquiridos) y su νοῦς como potencia intelectual segunda para alcanzar un grado más alto de intelección, en la θεωρία ya no es posible hacer esta distinción ni siquiera nominalmente. En la θεωρία la potencia intelectual ha dejado de ser potencia y el νοητόν ha dejado de ser objeto y lo único que hay es νόησις, pensamiento en acto. Esta disolución de la dualidad ποιητικός-παθητικός en la θεωρία revela dos problemas que invitan a dirigir la mirada a un ámbito ontológico superior al del νοῦς humano.

Aristóteles anticipa el primer problema sutilmente desde el libro II, en el que declara respecto del combustible y de la potencia sensitiva que no están en acto, pues si el combustible estuviese ya en acto se quemaría a sí mismo y no necesitaría de algo que fuese fuego en acto (417a1-10). Podría llamarse a este problema el problema de la autarquía del νοῦς. Como se acaba de explicar, el νοῦς es autárquico en la medida que una vez que está en potencia segunda no necesita de nada más que de sí mismo para pasar al acto segundo. Esto no es un problema para Aristóteles, al contrario, es una de las virtudes del νοῦς y una de las características que lo distingue de todas las otras potencias anímicas que siempre requieren de un ποιητικός externo o ajeno a ellas mismas. El problema consiste en explicar, como explícitamente declara Aristóteles en III.4, «la causa por la cual no entiende siempre» (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον) (430a5-6). En otras palabras, podría preguntarse por qué no es el νοῦς humano absolutamente autárquico. Es claro que antes del aprendizaje el νοῦς no habría alcanzado el grado de actualización suficiente para entenderse a sí mismo, sin embargo, no resulta tan evidente por qué una vez alcanzada la potencia segunda no se

con ellas también el principio activo que estaba presente en ellas y surge en el mismo νοῦς una dimensión poética que posibilita la autoactualización. La forma recibida por el νοῦς, el νοητόν, es algo que se parece a una entidad mental, pero no llega a serlo, es un aspecto de la actualización de la potencia intelectual del alma. El alma es una entidad, una οὐσία, el νοῦς es una potencia de dicha entidad (una de las capacidades para actuar de esa entidad) y los νοητά son actos de esa entidad que están referidos a las formas. Así, tiene sentido la comparación que establece Aristóteles entre el νοῦς y la mano: «el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles» (III.8, 432a1-3). La mano es ὄργανόν ὀργάνων porque su instrumentalidad es poder ser todos los instrumentos al asirlos (De partibus animalium IV.10, 687a y ss.), asimismo, el νοῦς es εἶδος εἰδῶν porque puede ser todas las εἶδη al asirlas.

actualiza siempre. La pregunta básicamente es ¿por qué el sabio no está siempre dedicado a la θεωρία?¹⁹⁷.

El segundo problema, vinculado con el primero, es cómo se explica la disolución de la dualidad ποιητικός-παθητικός en el acto pleno del νοεῖν. En el combustible que arde y en la potencia sensitiva en acto también se disuelve en alguna medida la dualidad ποιητικός-παθητικός. En el primer caso, fuego y combustible se hacen uno en el acto de arder. Este acto es un ejemplo de cambio y por ello aquello que estaba en potencia se consume en dicho acto, dejando de existir como tal. Una vez que ha ardido todo el combustible, ya no hay dualidad pues el παθητικός ha desaparecido del todo y sin él no puede haber tampoco ποιητικός. Durante el tiempo que dura el acto mismo, sin embargo, podría decirse que también se anula la dualidad en el acto (véanse supra pp. 14, 19-20). Asimismo, en la visión en acto se anula la dualidad y la vista no es otra cosa que lo actualmente visto (De anima II.5, 417a20). En todos los casos la anulación de la dualidad se explica por la anterioridad ontológica del acto frente a la potencia, como en Metafísica IX, la teoría del acto y de la potencia permite resolver la dualidad en una unidad: de modos distintos tanto el ποιητικός como el παθητικός son potencias respecto del acto en cuestión (el arder, la visión y la intelección). Aunque sea posible distinguir dos potencias (una activa en el agente y otra pasiva en el paciente), el acto es uno solo.

Ambos problemas pueden solucionarse si se desarrollan el sentido y las consecuencias de la prioridad ontológica del acto. En tanto el acto es ontológicamente anterior a la potencia, es aquello que la determina como tal, a pesar de que individualmente la potencia sea cronológicamente anterior. A primera vista parecería haber un círculo vicioso: para que pueda darse el arder, antes tienen que existir el combustible y el fuego y luego estos deben entrar en contacto, sin embargo, si el acto es ontológicamente anterior, entonces el combustible y el fuego son lo que son en virtud del arder que aún no existe y que ellos mismos han de causar. Este problema de anterioridad cronológica tiene una primera solución que es también cronológica. En el caso del arder, por ejemplo, suponiendo que el universo es eterno (como postula la física aristotélica), entonces siempre habrá existido un arder previo a este fuego y a este combustible que tengo ante mí en este momento. Individualmente las potencias son cronológicamente anteriores, pero en términos de la especie o la eternidad del cosmos, siempre habrá un acto previo a las potencias individuales. Esta solución cronológica puede aplicarse también a las sensaciones y a la intelección, pues siempre habrá un hombre previo en la especie en el que se haya dado la visión o la intelección en acto¹⁹⁸. Aunque esta solución resuelve en cierta medida el problema

¹⁹⁷ En algún sentido, es la misma pregunta que encontramos en la alegoría de la caverna, ¿por qué vuelve el filósofo a la caverna? Aristóteles ofrece una respuesta a esta pregunta en la Ética nicomáquea que puede entenderse de manera semejante a como frecuentemente se responde la pregunta para el caso de Platón: el alma del filósofo está atada a un cuerpo que lo esclaviza obligándolo a ocuparse de necesidades menores y menos dignas necesarias para la supervivencia, como la alimentación o la necesidad de retribuir a la polis. Creo que en ambos casos explicar la interrupción de la vida contemplativa como un sacrificio o un daño es un error y que se basa en una pobre comprensión de lo que significa la realización de la vida contemplativa en el hombre. Sobre la caverna y los motivos por los que el filósofo vuelve a la caverna, véase Gutiérrez (2012). En el caso de Aristóteles, no discutiré aquí los argumentos de la Ética, pero sí intentaré mostrar que existen causas estrictamente noéticas que explican por qué no es posible la contemplación perpetua para el νοῦς humano (véase infra nota 210).

¹⁹⁸ En el caso de la visión, el hombre nace con las determinaciones materiales y anímicas necesarias para poder ver, no nace viendo pero sí con vista, la potencia para ver. Si a esta potencia debe ser anterior el acto, sencillamente puede identificarse en el padre el acto de la visión: puesto que en el padre se da la visión en acto, cuando este engendra al hijo puede causar en el la potencia de ver. El caso de la intelección, sin embargo, resulta un poco más complejo. El νοῦς en potencia primera, siendo innato, puede explicarse del mismo modo que la vista, el padre

cronológico, no es una respuesta plenamente satisfactoria, pues nos ofrece un regreso al infinito. En el contexto de un cosmos eterno, un regreso al infinito no es un problema per se, pero tampoco ofrece una justificación causal suficiente, no explica por qué ha ocurrido siempre aquello en cuestión¹⁹⁹.

Entonces, para que la dualidad νοῦς ποιητικός-νοῦς παθητικός pueda resolverse en la unidad del νοεῖν es necesario un principio previo. La dualidad puede resolverse en la medida que el acto (νοεῖν) sea siempre previo a las potencias en cuestión. Las líneas finales de III.5 parecen referirse a esta anterioridad del acto, respecto del cual «no ocurre que a veces intelija y a veces no intelija» (ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ), porque es acto, no potencia de actuar. Un acto que es «separado» (χωρισθεῖς), que es «aquello que propiamente es y únicamente esto es inmortal y eterno» (δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅσπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον). El pasaje es oscuro y no aclara explícitamente quién sea el sujeto de todos estos atributos, pero la interpretación usual es que se trata del νοῦς ποιητικός presentado líneas más arriba, el νοῦς humano en tanto activo²⁰⁰. Aunque no niego esta posibilidad interpretativa, quisiera llamar la atención sobre dos particularidades del texto. La primera es que introduce una aparente oposición entre el ámbito del individuo y un ámbito general que también podría ser llamado ámbito del ὅλως, del todo (ἢ δὲ [...] χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ). A pesar de que no se trata de un giro explícito en la temática o el objeto del discurso, la contraposición entre dichos ámbitos es sugerente, especialmente a la luz de la expresión νοῦς τῆς ψυχῆς que encontramos en III.4 y que puede asociarse al ámbito del individuo. La segunda particularidad que quisiera destacar es que en estas líneas se emplean términos que no han sido empleados para referirse al νοῦς antes en ningún otro lugar del De anima. Mientras que pocas líneas más arriba se describe al νοῦς ποιητικός con los mismos términos con que se ha descrito al νοῦς τῆς ψυχῆς en III.4 (χωριστός, ἀπαθής y ἀμιγής), aquí se habla de algo único (μόνον) separado (χωρισθεῖς), inmortal y eterno (ἀθάνατον καὶ αἰδῖον). Y se dice del mismo que no ocurre que intelija a veces y a veces no (ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ), lo cual quiere decir que entienda siempre, cosa que también parece contradecir lo que se dice acerca del νοῦς en el resto del De anima e incluso en otros textos²⁰¹. Estas particularidades sugieren que hay aquí una alusión a

que está en acto puede causar la potencia en el hijo. En cuanto al νοῦς en potencia segunda, sin embargo, este debe desarrollarse durante la vida, el padre no puede transmitir al hijo los conocimientos que posee al engendrarlo. Pero ya que el νοῦς en potencia segunda está de todos modos en potencia, es necesario que haya un acto que le preceda cronológicamente en la especie y que lo fundamente. Este acto tendrá que ser la ciencia como conocimiento en acto que se da en los maestros. En ellos ya hay νοητά en acto primero que explican cómo se transmite el νοῦς en potencia segunda de generación en generación.

¹⁹⁹ En otras ocasiones rechaza Aristóteles el recurso a argumentos de regreso al infinito para explicar causalmente, por ejemplo, en el caso del movimiento es necesario recurrir a un primer motor y este debe ser inmóvil, no basta con suponer una secuencia infinita de sucesivos motores (Física VII.1; VIII.5, Metafísica XII.6). Se puede resumir esta exigencia explicativa con palabras de Aristóteles: «En general, pensar que tenemos un principio suficiente por el hecho de que algo siempre es así o siempre ocurre así, es una suposición errónea. Sin embargo, esto es lo que hace Demócrito al reducir las causas que explican la naturaleza al hecho de que las cosas han ocurrido en el pasado tal como ocurren en el presente, sin pensar que haya que buscar un principio que explique este “siempre”; así, mientras su teoría es verdadera en lo que se refiere a casos particulares, es errónea cuando le da un alcance universal. Los ángulos de un triángulo son siempre iguales a dos rectos, pero hay otra causa de la eternidad de esta verdad, mientras que los principios tienen en sí mismos la causa de su propia eternidad» (Física VIII.1, 252a32-252b5). Es necesario encontrar un principio suficiente (ικανὴ ἀρχή) que explique ese «siempre».

²⁰⁰ Véanse Jung (2011, pp. 116-117), Hicks (1990, pp. 505-506), Ross (1961, pp. 47-48). Para una interpretación contraria a estas y más cercana a la aquí propuesta, véase Schmitz (1985, pp. 234-239).

²⁰¹ Metafísica XII.7, 1072b15 y ss., Ética nicomáquea X.8, 1178b20 y ss.

un principio intelectual fuera del alma, el cual debe ser cuidadosamente diferenciado del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ τῆς ψυχῆς del que se ocupa el *De anima*²⁰².

El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ τῆς ψυχῆς es siempre potencial en algún grado. Incluso cuando está en acto segundo, su potencialidad no desaparece del todo, es ella la que permite que se pase del ejercicio de la ciencia en la *θεωρία* al reposo, así como que eventualmente se aprendan cosas nuevas y se ejercite también esos conocimientos. Así, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ τῆς ψυχῆς es siempre poder-inteligir, incluso en la intelección. Esto no quiere decir que cuando se da la intelección esta no sea verdadera intelección, todo lo contrario, si el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no llegara nunca a inteligir realmente, entonces su poder no sería real²⁰³. Por otro lado, si una vez que llegase a inteligir, no dejara nunca de hacerlo, entonces dejaría de ser poder-inteligir y sería pura intelección. Pero el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ τῆς ψυχῆς no es pura intelección, ni parece convertirse en pura intelección, alcanza la intelección, pero luego debe volver al estado potencial de la *ἐπιστήμη κατὰ δύναμιν*. Es decir, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ no es una entidad necesaria sino meramente posible, pero aquello que inteligie siempre es necesario, no meramente posible y, por tanto, no puede ser una potencia. En consecuencia, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ τῆς ψυχῆς tendrá que ser la potencia perfecta del alma intelectual que admite dos grados de potencialidad y de actualización. En su más plena actualización el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ alcanza la intelección (*νοεῖν*), la cual es su fin y principio de determinación, pero no desaparece toda dimensión potencial, al contrario, la potencia perfecta se conserva. Este *νοεῖν*, sin embargo, debe ser ontológicamente —y no solo cronológicamente— anterior al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y «separado es únicamente aquello que propiamente es y únicamente esto es inmortal y eterno» (*ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅσπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον*) (430a22-23). Si se distingue de este modo al *νοεῖν* como principio del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός que se describe también en III.5, es posible identificar al primero con el dios de *Metafísica* XII.7 en tanto entidad necesaria que no es otra cosa que permanente actividad intelectual:

Así pues, si dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del intelecto es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida excelente y

²⁰² Al postular un principio intelectual que se identifica con dios como actividad intelectual, se estaría también respondiendo a la aporía sobre la inteligibilidad del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Tanto el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ como las formas son inteligibles en sí, sin embargo, ambos son inteligibles en potencia (en las formas la potencia es activa y en el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ inicialmente solo pasiva) y solo llegan a ser inteligibles en acto en la intelección. En la intelección se identifican lo inteligido y lo que inteligie y, por tanto, su inteligibilidad es idéntica. Sin embargo, esto no explica cuál es el principio activo de permanente inteligibilidad que fundamenta la inteligibilidad potencial de tanto el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ como las formas. Pero si dios es intelección eterna, entonces él es la actividad que sirve de principio de inteligibilidad a las formas y al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Esta observación es importante porque si se considera que III.5 solo presenta al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός que es el aspecto activo del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humano en potencia segunda/acto primero, III.5 ofrecería un principio ontológico para la inteligibilidad y la inteligencia del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, pero no serviría de fundamento para la inteligibilidad de las formas, la cual debe ser una potencia que exista en ellas independientemente del alma humana. Sin embargo, si III.5 termina con una alusión a un principio ontológico superior de inteligibilidad, este puede servir de principio, como el sol, tanto para las formas como para el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

²⁰³ Lo posible puede-ser y puede-no-ser, lo necesario es siempre y lo imposible no puede ser nunca. Si lo posible no llega a ser nunca, entonces nada lo distingue de lo imposible que tampoco llega a ser nunca, por otro lado, si lo posible es siempre, entonces nada lo distingue de lo necesario. El lugar de lo posible o potencial es precisamente el ámbito entre el ser siempre y el no-ser nunca. Si el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humano inteligiese siempre, entonces dejaría de ser potencial y sería acto puro, volviéndose indistinguible respecto de dios. Esto es imposible no solo por ser contrafáctico, sino precisamente porque dios es una entidad necesaria y lo necesario no puede ser resultado de un llegar a ser, pues entonces no sería necesario (véanse *Metafísica* IX.4, 1047b3 y ss., Stallmach, 1959, pp. 58 y ss.).

eterna. Afirmamos, pues, que dios es un viviente eterno y excelente. Así pues, a dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es pues dios (1072b24-30)²⁰⁴.

En primer lugar, el pasaje indica que dios se encuentra siempre como nosotros a veces (εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ), refiriéndose a la contemplación, dios se encuentra en permanente contemplación (θεωρία). En esto coincide con el modo en que propongo interpretar el De anima, la θεωρία como forma plena de actualización del νοῦς es un estado que el νοῦς humano alcanza. La diferencia está en que el νοῦς humano alcanza la θεωρία pero vuelve luego a un estado potencial en el que no hay contemplación sino solo ἐπιστήμη κατὰ δύναμιν, mientras que en el caso de dios, «no ocurre que a veces intelija y a veces no intelija». Lo que para el νοῦς humano es un fin (τέλος) que se puede alcanzar, la intelección de sí mismo (αὐτὸς δὲ αὐτὸν νοεῖν), para dios es su realidad misma. Por ello se identifican la «actividad del intelecto» (νοῦ ἐνέργεια) y dios. Es importante que la identificación no se dé entre el νοῦς y dios, sino entre la νοῦ ἐνέργεια y dios, interpolando además la importante noción de vida (ζωή)²⁰⁵. El νοῦς, en tanto potencia anímica, es la posibilidad para una cierta forma de vida, es la posibilidad para la vida intelectual. La vida es la realización efectiva de lo posible, el despliegue de lo potencial, lo cual implica que la vida intelectual es la intelección en acto o la actividad del intelecto, ἡ νοῦ ἐνέργεια. En el alma intelectual está presente la vida intelectual como posibilidad a ser realizada, dios es la vida intelectual en acto eterno. No se trata aquí de una identificación entre dos sujetos (el intelecto humano y dios) en virtud de una actividad que ambos realizan, además, ni el intelecto humano ni dios son estrictamente sujetos. El νοῦς es una potencia del alma intelectual (y más precisamente del hombre), es la posibilidad que tiene el hombre, en tanto racional y animado, de vivir de un cierto modo, intelectivamente. Dios, por su parte, no es tampoco un sujeto que realiza una actividad: la intelección. La entidad misma de dios es actividad intelectual (ἡ νοῦ ἐνέργεια), vida excelente y eterna (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος).

La identificación del principio de intelección con el dios que Aristóteles presenta en Metafísica XII permite entonces resolver los dos problemas que se plantearon anteriormente. Respecto de la disolución de la dualidad en el acto de intelección, esta se explica por el hecho de que la unidad de la intelección divina sea el principio general de intelección. Si el νοῦς en general es una potencialidad referida en última instancia al acto pleno de la intelección divina, entonces su fin es dicha intelección. La unidad absoluta es característica de la intelección divina, por tanto, el νοῦς es una potencia cuyo fin es la resolución de la dualidad ποιητικός-παθητικός en la unidad de la νόησις νοήσεως, con lo cual no es extraño que su plena actualización sea también la disolución de su dualidad. Respecto de la limitación de la autarquía de la θεωρία, queda claro que esta limitación no es algo propio de la θεωρία per se, pues no se da en el caso de la contemplación divina. En el caso de dios la autarquía es absoluta y la contemplación eterna. Recurrir a Metafísica XII permite colocar al hombre y a todos los vivientes en general en una jerarquía de seres que incluye a dios. Si dios también es un viviente, entonces tendrá que haber en dios en grado sumo algo que en los vivientes inferiores se da solo parcialmente: vida. Así, la vida intelectual no se da en el hombre

²⁰⁴ «εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ᾧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός».

²⁰⁵ En este sentido señala acertadamente Polansky que dios no podría ser νοῦς porque el νοῦς es potencia y dios es acto puro, νόησις (2007, p. 5).

exactamente como se da en dios, mientras que en dios es eterna, en el hombre no²⁰⁶. Si el *voûs* en el hombre es potencia, entonces será necesario tanto que llegue a actualizarse alguna vez, como que no esté en acto siempre, de lo contrario no sería potencia, lo cual implica que el *voûs* humano no puede inteligir siempre.

No es posible desarrollar aquí las características que tendría el dios aristotélico como principio intelectual, ni cuáles son las consecuencias teológicas que de ello se derivarían. Este trabajo no pretende presentar una propuesta acerca de la teología aristotélica per se sino tan solo referirse a ella en la medida en que la psicología aristotélica refiere a su teología. En este sentido, es importante intentar explicar el vínculo que tendría que existir entre dios como principio intelectual en general y el *voûs* humano como potencia intelectual del alma. Semejante explicación estaría planteada desde el punto de vista de lo principiado, el *voûs*, y no del principio, por lo que sus resultados serán parciales en lo que a la teología refiere, pero útiles para fundamentar la psicología o al menos la dimensión noética de la misma. Puesto que según este trabajo se introduce en III.5 una distinción entre el *voûs* humano en su dualidad (*ποιητικός-παθητικός*) y el principio noético divino, también en esta sección del texto tendríamos que encontrar alguna pista respecto de la relación entre el *voûs* humano y dios.

De anima III.5 empieza distinguiendo al interior del alma entre un *voûs* que todo lo hace (*ποιητικός*) y otro que llega a ser todas las cosas (*παθητικός*), el primero es una *ἔξις* como la luz. Ya se han explorado las diferencias entre el *voûs* *ποιητικός* y el *παθητικός* y se ha intentado explicar en qué sentido el primero es una *ἔξις*. Se ha analizado también la analogía con la luz, con la intención de mostrar qué roles juegan los distintos tipos de *voûs*, los *νοητά* y las *εἶδη*. Pero ahora me gustaría detenerme sobre otro aspecto de la analogía. La luz es una imagen que puede ser interesante desde dos puntos de vista. El primero es el de lo que ella produce: la analogía se lee desde este punto de vista cuando se presta atención al modo en que la luz hace a los colores colores en acto²⁰⁷. Sin embargo, también puede considerarse a la luz como efecto del fuego. En De anima II.7, en que se discute ampliamente el caso de la visión y el rol de la luz, se discuten ambos aspectos de la luz, la luz en tanto se relaciona con los colores y es causa de visibilidad, pero también la naturaleza misma de la luz y cómo se relaciona con el fuego. El texto describe a la luz así:

²⁰⁶ En la medida que en el hombre hay una potencia intelectual (y no está dado de inicio el acto intelectual), es posible la fatiga, el hombre no puede contemplar eternamente no solo porque él no es eterno, sino porque lo intelectual se da en él potencialmente. La potencia intelectual es potencia de un alma, la cual no puede darse sin un cuerpo. En consecuencia, a pesar de que el *voûs* mismo qua potencia es separado del cuerpo, no puede darse sin un alma, la cual está a su vez vinculada a un cuerpo. Por este motivo, la actividad intelectual está indirectamente también vinculada a un cuerpo y sus alteraciones, así como a las otras potencias anímicas (sobre la vinculación de las potencias anímicas con el cuerpo véanse De anima I.1, II.1 y Física VII.3, además, sobre la fatiga de la actividad véase Ética nicomáquea X, 1175a5 y ss., 1177b20 y ss.). Esta vinculación con lo corpóreo es una vinculación con el ámbito de lo que cambia y se mueve que aleja a la potencia intelectual de la eternidad y simplicidad de la *νοήσις νοήσεως*. Pero además, según Aristóteles, «si no es intelección, sino potencia, es lógico que le resulte fatigosa la continuidad del inteligir» (*εἰ μὴ νοήσις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως*) (Metafísica 1074b28). Es decir, independientemente de los procesos, alteraciones y necesidades corporales que puedan restringir o limitar a la actividad contemplativa en el hombre, puesto que el intelecto en el hombre es una potencia, esta siempre tendrá que actualizarse y esa actualización implicará un esfuerzo y una fatiga que no existe en aquel cuya entidad misma es la actividad intelectual eterna. Independientemente de las necesidades del cuerpo, el *voûs* en sí mismo no es capaz de intelección ininterrumpida.

²⁰⁷ Jung lee la analogía con la luz solo desde la consideración de lo que la luz hace, considerándola como una *ἐνέργεια* y no como una *ἔξις* que remite a otra *ἐνέργεια* superior (2011, pp. 98-103).

Queda dicho, por tanto, qué es lo transparente y qué es la luz, y cómo esta no es ni fuego ni cuerpo alguno ni efluvio de cuerpo alguno —ya que en este caso sería también un cuerpo—, sino la presencia del fuego o cualquier otro agente similar en lo transparente, toda vez que es imposible que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo lugar. Parece, además, que la luz es lo contrario de la oscuridad (418b13-18).

Según el texto, la luz es «presencia del fuego [...] en lo transparente» (παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ), presencia que no debe comprenderse corporalmente, pues no es posible que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo lugar. Si el νοῦς en potencia segunda es como la luz, que hace a los νοητά νοητά en acto, ¿quién o qué es el fuego? Recordando el ejemplo de lo transparente, los colores y la luz, se podría identificar a lo transparente capaz de recibir todos los colores con el νοῦς en potencia primera capaz de recibir todas las formas, por consiguiente, las formas serían los colores y la luz, que es la ἐντελέχεια de la transparencia, sería la ἐντελέχεια del νοῦς en potencia primera, es decir, el νοῦς en potencia segunda/acto primero. Aplicada de esta manera la analogía, sigue sin quedar claro a qué corresponde el fuego. Si el fuego es la causa de que la transparencia llegue a ser ἐντελέχεια, llegue a ser luz, entonces el fuego noético tendría que ser la causa de que el νοῦς en potencia primera se realice y llegue a potencia segunda, en otras palabras, la causa del aprendizaje.

Si investigamos cuáles son las causas del aprendizaje o la investigación, encontramos dos posibilidades: a) las formas mismas o b) el maestro. Las formas mismas son la causa del aprendizaje en la medida que ellas están en acto siendo lo que son y entran en contacto con el νοῦς en potencia. Este sería el caso de la investigación, el alma con la mediación de los sentidos y en virtud de su potencia intelectual adquiere un νοητόν al entrar en contacto con las formas que en acto informan a los compuestos individuales que son los entes del mundo. Sin embargo, en la analogía presentada, las formas no pueden ser el fuego porque ya son los colores. Como los colores, son el ποιητικός inicial que activa al παθητικός y, por tanto, son causa de la primera actualización del νοῦς, pero no como el fuego es causa de la luz. En cuanto al maestro, él es causa del aprendizaje en la medida que en él están en acto los νοητά que el alumno llegará a poseer como resultado del aprendizaje. Pero entonces tampoco aquí es posible que el maestro sea el fuego, porque lo que hay de maestro en el maestro son los νοητά y estos son los colores, no el fuego.

Las formas en los compuestos o los νοητά en el maestro (los colores) causan el aprendizaje en tanto son el objeto que ha de ser poseído, pero el fuego es causa respecto de la luz no como objeto ha de ser iluminado sino como causa de la luminosidad de la luz. Cuando buscamos el fuego noético buscamos entonces no el objeto noético (este ya lo hemos identificado), sino la causa de la noeticidad del νοῦς mismo. Así, lo transparente es luz en potencia, la luz es la actualización de la transparencia, pero su ser no proviene de ella misma, sino de un fuego respecto del cual ella es una παρουσία. Si trasladamos la imagen al caso del νοῦς, el νοῦς en potencia primera (la transparencia) está determinado por su ἐντελέχεια, el νοῦς en potencia segunda (la luz), pero el ser de esta ἔξις no proviene de ella misma, sino de un fuego respecto del cual ella es una παρουσία. Puesto que la actualización plena de esa potencia segunda es la νοήσις (pensamiento en acto), el fuego noético será aquello cuyo ser mismo es νοήσις, dios²⁰⁸.

²⁰⁸ Schmitz interpreta la mención de la luz de una manera semejante para defender que el νοῦς ποιητικός es dios (1985, p. 223-225), aunque prefiere establecer una comparación con las funciones que juegan lo femenino y lo masculino en la generación para explicar la relación entre el νοῦς humano y dios (pp. 229 y ss.).

A pesar de que los pasajes citados de III.5 y II.7 son breves y no refieren explícitamente a una identificación entre el fuego y dios, la figura de la luz como παρουσία del fuego resulta particularmente útil para intentar explicar la relación entre dios como principio noético que es pura νοήσις y el νοῦς humano como una potencialidad referida a, y determinada por, la νοήσις. La figura es útil porque explícitamente pretende describir una presencia no física. Ya sea que se acepte o no la identificación del fuego en la imagen con dios como principio intelectual, es difícil negar que la teoría aristotélica del intelecto y su epistemología en general remite a formas de presencia y posesión no corporales. La noción misma de ἕξις, que juega un rol tan importante como la noción de δύναμις e incluso de ἐντελέχεια, remite a presencias de cosas no corporales en otras cosas no corporales. Por otra parte, el νοῦς es descrito por el propio Aristóteles como lo divino o lo más divino en el hombre (Ética nicomáquea 1177a y ss.) e incluso como único aquello que viene de fuera y es divino²⁰⁹. Este es un punto álgido de la interpretación de Aristóteles y su teoría del intelecto, las caracterizaciones del νοῦς como algo divino o como algo que viene de fuera han dado pie a múltiples discusiones sobre la separabilidad del νοῦς y la inmortalidad del alma intelectual²¹⁰. No es mi intención resolver esos problemas aquí, ni siquiera será posible discutirlos adecuadamente. Simplemente quisiera ofrecer una interpretación posible de la problemática relación entre el νοῦς humano y dios que sea compatible con lo que encontramos en el texto aristotélico, que guarde coherencia con la interpretación que he ofrecido del De anima y de la teoría del intelecto que allí se presenta y en general con lo que en otros textos como la Metafísica o la Ética nicomáquea se dice también a este respecto.

III.4. Conclusiones

1. El νοῦς es la parte o potencia del alma en virtud de la cual el hombre piensa (φρονεῖ) y conoce (γινώσκει) y es necesario investigar cuál es su característica diferencial y cómo se da su actividad, el νοεῖν.
2. La investigación sobre el νοῦς que empieza en III.4 está referida al νοῦς en general como potencia intelectual. Aunque más adelante se desarrollaran distinciones, la analogía planteada inicialmente entre las potencias intelectual y sensitiva así como las características que de ella se derivan deben estar referidas también al νοῦς en general.

²⁰⁹ Véanse De generatione animalium II.3, 736b25-29, De anima I.4, 408b18-29. Sobre la base de esta descripción del νοῦς como aquello que viene de fuera y que es divino, Alejandro afirma que «It is the intellect said to be “from without” (θύραθεν), the productive [intellect], not being a part or power (δύναμις) of our soul, but coming to be in us from outside (ἀλλ’ ἕξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν), whenever we think of it, if indeed thought comes about in the apprehending of the form, and (if indeed) it is itself immaterial form, never being accompanied by matter nor being separated from matter when it is thought» (De intellectu 108.1 22-26). Alejandro identifica a este intelecto con el νοῦς ποιητικός, que para él es distinto del νοῦς como ἕξις, pues las características que Aristóteles le atribuye parecen contradecir todo lo que ha dicho anteriormente acerca del νοῦς τῆς ψυχῆς. Sin embargo, creo que es posible concebir este νοῦς ποιητικός que viene de fuera (θύραθεν), pero que se da o genera en nosotros (ἐγγίνεσθαι) como el mismo y no el mismo que el νοῦς ποιητικός qua aspecto activo del νοῦς humano. En tanto τέλος que determina al νοῦς humano y que este eventualmente alcanza, es el νοῦς humano plenamente realizado. Al mismo tiempo, sin embargo, esta actividad en que consiste la plena realización del νοῦς no es propia del hombre a pesar de ser el fin de la potencia intelectual. Por eso, aún cuando este νοῦς ποιητικός divino se da en el alma, no es del alma. Considerado en sí, no es el mismo νοῦς que el νοῦς ποιητικός del alma, porque es mucho más, es actividad pura y eterna.

²¹⁰ A mi parecer no se sigue de ninguno de estos pasajes la inmortalidad del alma ni de parte de ella. El alma, mientras dure la vida del viviente, tiene la potencia de alcanzar el modo de vida de lo inmortal y vivir temporalmente así, pero eso no implica que ella misma se vuelva inmortal, solo participa de lo inmortal en la medida en que le es posible.

3. Al aplicar al νοῦς el esquema ποιητικός-παθητικός, resulta que este es παθητικός y sus ἀντικείμενα (los νοητά) ποιητικός, los νοητά están en acto y el νοῦς en potencia y antes de entrar en contacto νοῦς y νοητά son desemejantes, pero luego que el νοῦς padece bajo la acción de los νοητά son semejantes.
4. El νοῦς, como la potencia sensitiva, no padece en el sentido de una alteración ordinaria, su padecer es un perfeccionamiento o σωτηρία de lo que él mismo es en potencia, por tanto, es una potencia perfecta (τελής δύναμις).
5. Los νοητά son las formas, el νοῦς es todas las formas en potencia, lo cual implica que su intencionalidad es universal y por tanto debe ser completamente sin mezcla (ἀμυγῆς), tanto respecto del cuerpo como respecto de formas determinadas, a diferencia de la sensación que está vinculada a un órgano y mezclada con ciertas determinaciones formales que justifican la diferenciación de los sentidos.
6. La impasibilidad (ἀπάθεια) del νοῦς es mayor que la de la potencia sensitiva. La potencia sensitiva es una potencia segunda (ἔξις) innata que guarda relación directa con potencias corpóreas y órganos específicos. Esto implica que ella posea un cierto grado de determinación mínima del que depende su funcionamiento y que se manifiesta en la especificidad de su función y en el órgano sensible. La potencia sensitiva es impasible en la medida que no se altere dicha determinación. Mientras tanto, para que el νοῦς pueda entenderlo todo, tiene que ser pura potencia y esto exige que sea potencia primera y no segunda, pues la potencia segunda no es pura potencia sino que ya es acto o entelequia en algún grado. Al ser potencia primera, la impasibilidad del νοῦς es absoluta.
7. En tanto potencia primera, el νοῦς es una potencia que no se debilita ni se ve impedida por la intensidad de la acción del objeto inteligible, al contrario, avanza en su desarrollo y se vuelve más potente. No hay ningún νοητόν que le resulte ajeno ni recepción violenta, toda recepción noética le es natural y propia de su desarrollo. Puesto que está en potencia primera, no hay nada ya en acto en el νοῦς que restrinja su receptividad noética y ya que lo propio de las potencias perfectas es que su actualización sea una σωτηρία y el νοῦς es una potencia perfecta, la potencia primera debe conservarse de algún modo incluso cuando el νοῦς se actualiza y pasa a potencia segunda.
8. El νοῦς es la única potencia que tiene dos grados o modalidades de ser: la potencia primera previa al aprendizaje y la investigación y la potencia segunda posterior a estos. El aprendizaje es una alteración sui generis y el paso del νοῦς a la potencia segunda es un perfeccionamiento en el que se conserva la potencia primera. La actualización de esta potencia no implica desgaste o disminución para la misma. Al mismo tiempo, sin embargo, la recepción de cada forma es una forma de perfeccionamiento de la potencia y un paso a la potencia segunda, la cual es una ἔξις que se practica, desarrolla y perfecciona en el ejercicio.
9. El aprendizaje o la investigación debe ser un largo proceso en que el hombre vaya adquiriendo una serie de νοητά y vaya pensando en ellos una y otra vez, moviéndose entre los tres estados epistemológicos posibles (potencia primera, potencia segunda/acto primero, acto segundo) para que el aprendizaje pueda progresar.
10. De los tres estados epistemológicos posibles, el estado final de plena actualidad es el más importante porque determina ontológicamente a los otros dos. Este estado final se alcanza cuando el intelecto se entiende a sí mismo. Esto ocurre una vez que el intelecto ha

llegado a ser los νοητά y los intelige, al inteligir lo que él mismo ha llegado a ser, se intelige a sí mismo (αὐτὸς δὲ αὐτὸν νοεῖν). En este νοεῖν, el νοῦς, en su doble potencialidad (activa y pasiva), alcanza el punto más alto posible de actualización: es todos los νοητά en acto, en la intelección tanto lo inteligente como lo inteligible son más plenamente lo que son.

11. La intelección es un acto complejo que puede ser subdividido en aprendizaje y contemplación. El verbo νοεῖν puede referirse tanto al acto en su totalidad como a actos parciales. En el aprendizaje νοῦς y νοητά están separados y necesitan entrar en contacto para que se actualice la potencia, una vez actualizado, el νοῦς en potencia segunda no está separado de los νοητά, porque él mismo es νοητά, por eso puede inteligirse a sí mismo, alcanzando un grado de autarquía que no posee ninguna otra actividad.
12. En cuanto a los νοητά, los objetos inteligibles, Aristóteles distingue entre los νοητά particulares (la cosa) y los universales (la esencia). Ambos tipos de νοητά se disciernen con una sola potencia, el νοῦς, aunque dispuesto de formas distintas y se distinguen de los objetos sensibles que la potencia sensitiva discierne. Las distinciones son problemáticas pues todos los objetos (sensibles propios, sensibles comunes, inteligibles particulares e inteligibles universales) están en una sola entidad, la forma que informa al compuesto hilemórfico concreto. Los sensibles (comunes y propios) son las manifestaciones materiales de las determinaciones formales, los inteligibles particulares son las formas en tanto causas de determinación de individuos particulares y los inteligibles universales son las formas en sí, en tanto esencias universales, eternas e inmutables. La distinción entre dos tipos de inteligibles justifica la distinción entre dos disposiciones del νοῦς que corresponden a las dos formas de actualización del νοῦς, el acto primero es el discernimiento de los inteligibles particulares y el acto segundo el de los inteligibles universales.
13. La inteligibilidad tiene un alcance más amplio que el intelecto, mientras que los νοητά como el νοῦς son inteligibles (νοητός), no son ambos intelecto (νοῦς). Esto se debe a que el νοῦς es los νοητά en potencia y llega a ser νοητά en acto, mientras que los νοητά no son νοῦς en potencia ni en acto. Los νοητά son formas que al darse en una materia (sensible o inteligible) no son νοητά en acto sino en potencia, tienen la potencia activa del ποιητικός que no se ha encontrado aún con su παθητικός, solo cuando se encuentran con el νοῦς pueden las formas ser νοητά en acto, ser actualmente inteligidas. Las εἶδη pueden ser νοητά en potencia o en acto, pero no pueden ser νοῦς, porque el νοῦς es pura potencia y las εἶδη no. Llegar a ser νοῦς sería para ellas salir de sí y destruirse, cambiar, pero ellas son inmutables.
14. El νοῦς no llega a ser todas las εἶδη, llega a ser todos los νοητά. Todas las εἶδη son νοητά en acto o en potencia, pero no son νοῦς. Solo es νοητά en acto aquello que se da sin materia, por eso las εἶδη solo son νοητά en acto separadas de la materia en el νοῦς. El νοῦς que llega a ser los νοητά es inteligible (νοητός), pero no llega a ser propiamente las εἶδη porque no llega a ser causa de determinación o principio ante una materia como lo son las εἶδη. En la puesta en acto de las ciencias prácticas y productivas, sin embargo, el νοῦς asume a su modo también esta función de las εἶδη como causas formales ante una materia o una acción.
15. Mientras III.4 se ocupa de los objetos inteligibles (τὰ νοητά) y del modo problemático en que el propio νοῦς es inteligible (νοητός), III.5 se ocupa de la actividad noética

(νοεῖν/νοήσις), la cual debe ser doble pues a los dos modos de estar en potencia del νοῦς deben corresponder dos modos de estar en acto.

16. En el νοῦς τῆς ψυχῆς hay, como en toda la naturaleza, algo que como la materia, es en potencia y llega a ser cada una de las cosas y otro algo ποιητικός que hace todas las cosas. Mientras que en III.4 el ποιητικός son los νοητά, en III.5 es un νοῦς el que cumple la función ποιética, un νοῦς ποιητικός. Ya en III.4 se ha mostrado que el νοῦς en acto primero/potencia segunda es νοῦς y νοητά, así que no resulta problemático que haya dos νοῦς. Lo importante en III.5 es precisar la actividad noética qua actividad, precisar qué significa para el νοῦς «llegar a ser todas las cosas» (πάντα γίνεσθαι) y «hacer todas las cosas» (πάντα ποιεῖν).
17. El νοῦς ποιητικός es un aspecto del νοῦς en potencia segunda/acto primero, del νοῦς como ἕξις. En tanto tal se lo compara con la luz y su actuar en relación con los colores. El νοεῖν del νοῦς ποιητικός es como el iluminar, solo en presencia del νοῦς ποιητικός puede entenderse a sí mismo el νοῦς en potencia segunda. Los νοητά, como se ha establecido desde III.4, son el ποιητικός, solo que ya no son externos sino que ahora son internos, son el aspecto activo del νοῦς que mueve al aspecto pasivo para que se dé la intelección en acto. Como el νοῦς en potencia de III.4 es separable, sin mezcla e impasible, es necesario que el νοῦς ποιητικός que es ἐνέργεια y por tanto más digno que el νοῦς en potencia posea esos mismos atributos positivos. No se trata de trazar una distinción fuerte entre el νοῦς como δύναμις y como ἐνέργεια en función de su separabilidad, pureza e impasibilidad, sino de enfatizar que en el estadio ontológico superior se preservan los atributos positivos del inferior. En el νοῦς ποιητικός hay una σωτηρία de la separabilidad, la pureza y la impasibilidad propias del νοῦς qua δύναμις.
18. En el aprendizaje el νοῦς pasa de una potencia pura (o primera) a estar en acto primero, pero ya que aún puede actualizarse más, sigue estando en potencia (segunda). El νοῦς se desdobra: (1) como νοητόν es acto de la potencia primera y, por tanto, ποιητικός, (2) es potencia que puede ser desarrollada, un νοῦς que todavía puede entender a los νοητά ahora interiores. En el νοῦς como ἕξις hay un aspecto activo (ποιητικός) y otro pasivo (παθητικός), pero no son dos νοῦς distintos. El encuentro entre estos aspectos (ποιητικός y παθητικός) es la autointelección y es un volver sobre sí que es pleno o completo porque no puede actualizarse más. En la θεωρία, la forma más plena de esta autointelección, la dualidad del νοῦς como ἕξις desaparece junto con las distinciones ποιητικός-παθητικός y νοητά-νοῦς, la ciencia y su objeto se identifican y solo queda la unidad del acto perfecto, la νόησις.
19. La νόησις es el acto intelectual que determina a toda forma de potencia intelectual, dicho acto es ontológicamente anterior, pues determina el ser mismo de la potencia y temporalmente anterior para que sea posible el paso de la potencia al acto.
20. La forma suprema de vida es la vida intelectual y esta se manifiesta en las entidades materiales en virtud del alma intelectual, una οὐσία que es ἐντελέχεια de un cuerpo y vida intelectual en potencia. El νοῦς es la potencialidad intelectual de dicha alma y es una τελῆς δύναμις.
21. Como δύναμις, el νοῦς es un ποιητικός y un παθητικός, un perfeccionamiento (ἐντελέχεια) y una ἕξις. Además es una δύναμις μετὰ λόγου innata (qua potencia primera) y adquirida (qua ἕξις), tanto por estudio (ciencias teóricas) como por hábito

(ciencias prácticas, productivas y otras ἐξεις racionales), que se pone en acto. El νοῦς es δύναμις en todos los sentidos posibles, es la δύναμις suprema.

22. El De anima se ocupa del νοῦς en general, sin embargo, puesto que las ἐξεις racionales son el νοῦς en acto primero/potencia segunda y ellas son múltiples ciencias, es necesario distinguir entre múltiples actos primeros/potencias segundas en los que se subdivide el νοῦς como potencia primera innata una vez que se actualiza.
23. El νοῦς es la potencia del alma intelectual para relacionarse con las formas como son en sí mismas y no solo como se manifiestan sensiblemente, con dichas manifestaciones se relacionan los vivientes en virtud de la potencia sensitiva. Las distintas relaciones que el alma entabla con diferentes formas son las ciencias y artes y puesto que estas son ἐξεις racionales, puede decirse que se trata de relaciones de posesión.
24. El νοητόν, lo inteligible, es el modo en que está la forma en el alma intelectual, un modo de estar en que debe ser distinto al estar en la materia, pues los efectos son distintos. Cuando la forma está en el alma intelectual se da el conocimiento o la intelección, cuando la forma está en la materia (sea esta sensible o inteligible) lo que se da es un individual concreto, un compuesto hilemórfico. Adicionalmente, el νοητόν puede distinguirse según se trate de la posesión de la forma como miembro del compuesto o de la forma en sí, separada.
25. El νοῦς se actualiza plenamente en la θεωρία, por tanto, el caso de las ciencias teóricas sirve como paradigma para las distintas ἐξεις racionales. Sin embargo, no todas ellas ponen en acto al modo de la θεωρία, sino que su puesta en acto puede ser la πράξις o la ποιήσις. Estas diferencias en la puesta en acto conducirán a una clasificación y jerarquización de las ἐξεις racionales, de la que encontramos ejemplos en la Metafísica y en la Ética nicomáquea. De entre todas ellas la θεωρία es la más libre y autárquica, pues su puesta en acto no requiere de nada más que el νοῦς mismo.
26. La desaparición de la dualidad ποιητικός-παθητικός o νοητά-νοῦς en la θεωρία invita a suponer un principio noético superior al νοῦς humano. Esta anulación de la dualidad se explica por la anterioridad ontológica del acto frente a la potencia: ποιητικός y παθητικός son potencias respecto de un solo acto. Este acto es ontológicamente anterior y determina a ambas potencias, así la dualidad depende de la unidad anterior.
27. Aunque es posible encontrar la unidad del acto en actos cronológicamente anteriores, la anterioridad cronológica no ofrece una fundamentación adecuada. Es necesario un principio unitario y actual absolutamente previo a todos los casos de dualidad potencial. Si el fin de la dualidad νοῦς ποιητικός-νοῦς παθητικός es el νοεῖν, es necesario un νοεῖν absolutamente previo, respecto del cual «no ocurre que a veces intelija y a veces no intelija», que sea puro acto.
28. Un νοεῖν que sea acto puro no puede encontrarse en el νοῦς humano pues este es siempre potencia en algún sentido, por lo que parece necesario buscarlo fuera del ámbito anímico. Es posible encontrar un νοεῖν tal en el dios de Metafísica XII, una entidad necesaria que es puro acto intelectual (νόησις νοήσεως) y cuya vida perfecta es plenamente lo que todos los otros vivientes solo son parcialmente: conservación de la actividad propia.

29. Si el νοῦς ποιητικός en el hombre es como la luz y esta es παρουσία del fuego en lo transparente, el νοῦς ποιητικός humano es παρουσία de aquello cuyo ser mismo es νοήσις: dios. El νοῦς como potencia primera (transparencia) y como potencia segunda (luz) está referido a, y determinado por, la νόησις νοήσεως.



Conclusiones





La física estudia a los seres naturales, las entidades separadas que poseen su propio principio de movimiento. Puesto que los seres naturales son móviles en sí, la física estudia el movimiento y sus principios, y define al movimiento como ἀτελής ἐνέργεια, un acto imperfecto que proviene de una potencia imperfecta (ἀτελής δύναμις). Esta es imperfecta porque su fin no le es propio, sino ajeno y para alcanzarlo tiene que salir de sí misma en pos de otro. Es una potencia autosaboteadora y se manifiesta plenamente en tanto tal en el movimiento, en que se actualiza aniquilándose.

Pero la ἐνέργεια y la δύναμις no se reducen a las formas imperfectas de estas que encontramos en el movimiento y que la física estudia. También es posible estudiar estos conceptos desde la metafísica, más allá del movimiento, a propósito de la οὐσία. Desde un punto de vista metafísico, ἐνέργεια y δύναμις son modos de ser relacionales que explican la unidad de la οὐσία. En este contexto, la δύναμις se entiende como principio del movimiento, capacidad para el perfeccionamiento (que incluye a las potencias racionales) y resistencia a la degeneración, sentidos de potencialidad que pueden expresarse activa (ποιητικός) o pasivamente (παθητικός). Todos estos sentidos de δύναμις pueden resumirse como formas de poder-ser. Este poder-ser se dice con relación a un ser que lo determina y cuyo contrario es la privación de ser, el no-ser; este ser es la ἐνέργεια. ἐνέργεια y δύναμις son términos mutuamente relativos que explican la naturaleza misma de la οὐσία: posibilidad de ser que se realiza siendo. Así, la vida de la οὐσία es la transición desde la posibilidad de sí misma a la realidad de sí, la plenificación de lo que la cosa es en sí misma. Esta plenificación total se da por grados y está referida a la posibilidad absoluta y la realidad absoluta como polos extremos. Los múltiples grados de plenificación pueden, a su vez, ser analizados en términos de posibilidad y realidad relativas, δύναμις y ἐνέργεια. Mientras que en el movimiento la δύναμις persigue un fin distinto a ella; en la actividad que es acto perfecto, su τέλος es ella misma solo que como realidad (ἐνέργεια) en lugar de como mera posibilidad. Puesto que el acto es el fin de la potencia, es necesario que este sea anterior a aquella.

El alma es el principio de movimiento de los seres vivos y como tal es objeto de estudio de la física. Ella misma, sin embargo, no es móvil, es una entidad inmóvil e inmaterial y como tal podría ser más bien objeto de estudio de la metafísica. Pero además de ser principio de movimiento de los vivientes, es también principio de conocimiento o discernimiento. Tras discutir las opiniones de los antiguos acerca del alma, Aristóteles la define como ἐντελέχεια primera de un cuerpo que en potencia tiene vida, definición que presupone a la teoría del acto y la potencia y de la que se sigue que la vida está presente en el cuerpo solo en potencia, mientras que en el alma como ἐντελέχεια, y que el alma no es separable del cuerpo, aunque tampoco está subordinada a él. Al contrario, el alma es entelequia respecto del cuerpo, pero al mismo tiempo es δύναμις respecto de la actualización plena, la vida. El cuerpo, en tanto material, es un todo de potencias imperfectas para la vida asociadas al movimiento; el alma es un todo de potencias perfectas para la vida cuyas actualizaciones no conducen a su autoaniquilación, sino a su conservación. La vida es el todo de actualizaciones plenas y como tal determina a ambas potencias, la corporal y la anímica. Por tanto, el alma como ἐντελέχεια no es acto puro, conserva cierta potencialidad. Es ἐντελέχεια porque ya es una realización, pero puesto que aún puede ser perfeccionada, sigue siendo δύναμις. El cuerpo es lo que está en potencia; el alma es la potencia/entelequia de ese cuerpo y pasa del reposo a la actividad; el viviente es el compuesto de cuerpo y alma; y la vida es la realización plena y efectiva de todas las potencialidades.

Pero vivir se dice en muchos sentidos, lo cual implica que existen distintos tipos de almas que corresponden a distintas formas de vida y que se ordenan jerárquicamente. Lo peculiar de

este ordenamiento es que los niveles superiores incluyen a los inferiores, así, la potencia vegetativa (la más básica) está incluida en las potencias sensitiva e intelectual que son superiores. Para todas las almas, sin embargo, puesto que son potencias, es necesario un ἀντικείμενον que active a las potencias anímicas. El ἀντικείμενον no es el principio de la actividad, pues no basta él para que se dé la actualización, es una concausa o una condición de posibilidad para la actualización, pero el poder de actualización proviene del alma, no del objeto. De lo contrario, el fin de la potencia anímica estaría en el objeto, no en ella misma, y sería una potencia imperfecta autosaboteadora. Pero aunque la potencia anímica tiene su fin en sí misma, ella no está en acto, sino en potencia y por eso requiere de un objeto en acto para actualizarse. La relación entre el objeto y la potencia es la de un ποιητικός y un παθητικός, la potencia anímica es el παθητικός y el objeto el ποιητικός. El objeto es en acto lo que el alma es solo en potencia, por eso, antes de entrar en contacto ποιητικός y παθητικός son desemejantes, pero luego de encontrarse, el παθητικός se actualiza y asemeja al ποιητικός. El ποιητικός no provoca un cambio ni una alteración en el παθητικός sino una activación. El padecer de las potencias anímicas no es físico (no implica movimiento), es un perfeccionamiento de la propia naturaleza. Por ejemplo, la potencia sensitiva se actualiza por la acción de los sensibles al ser detonada por el movimiento que estos producen en la potencia corpórea imperfecta. El acto de la potencia sensitiva es la sensación y esta es la recepción de las formas sensibles sin la materia, del objeto sensible. Pero este objeto sensible es precisamente aquello que ella ya era en potencia, la manifestación sensible inmaterial de la forma (el color rojo visto, la nota do oída, cierta temperatura sentida, etcétera). La forma por su propia naturaleza activa busca actuar, realizarse, lo hace de un modo al informar la materia y de otro al informar el alma.

De entre las diversas potencias del alma, el νοῦς es aquella en virtud de la cual el hombre piensa (φρονεῖ) y conoce (γινώσκει). Sobre el νοῦς en general, se puede decir que es como la potencia sensitiva. También en el caso del νοῦς se da una relación entre un ποιητικός y un παθητικός, y él es el παθητικός y sus ἀντικείμενα (los νοητά) el ποιητικός. Antes de entrar en contacto el νοῦς y los νοητά son desemejantes, pero luego que el νοῦς padece bajo la acción de los νοητά son semejantes. El νοῦς tampoco padece en el sentido de una alteración ordinaria, su πάσχειν es un perfeccionamiento y σωτηρία de lo que él mismo es en potencia. También el νοῦς es una potencia perfecta (τελής δύναμις). Los objetos inteligibles son las formas y el νοῦς es todas las formas en potencia. Esta intencionalidad universal es posible porque es pura potencialidad, no está determinado de ningún modo que pueda restringir su receptividad. Por ser pura potencialidad es también absolutamente imposible, pues toda recepción le es natural. Esta pura potencialidad es la llamada potencia primera, una forma de potencialidad que solo se encuentra en el νοῦς y que por su máxima indeterminación no se debilita ni se ve impedida por la intensidad de la acción del objeto inteligible. Al contrario, avanza en su desarrollo y se vuelve potente en un segundo sentido. No hay ningún νοητόν que le resulte ajeno ni recepción violenta; toda recepción noética le es natural y propia de su desarrollo, toda relación con otro es para el νοῦς un volver sobre sí. Además, ya que el νοῦς es una potencia perfecta, toda actualización suya es una σωτηρία de esta potencia primera que debe conservarse incluso en la potencia segunda. Aún cuando la potencia primera no se desgasta, la recepción de cada forma constituye un grado de realización de la potencia y un paso a la potencia segunda, una ἔξις que se practica, desarrolla y perfecciona en el ejercicio. El aprendizaje, o investigación, es el largo proceso de adquisición sucesiva de νοητά que son entendidos una y otra vez, un proceso en el que el aprendiz se debe mover entre los tres estados epistemológicos posibles (potencia primera, potencia segunda/acto primero, acto segundo) para que el aprendizaje pueda darse realmente.

A pesar de la complejidad y universalidad de los estados epistemológicos potenciales (las potencias primera y segunda), el estado final, el de plena actualidad, es el más importante porque determina ontológicamente a los otros dos. Es el estado que se alcanza cuando el intelecto se entienda a sí mismo, lo cual ocurre una vez que el intelecto ha llegado a ser los νοητά y los entienda, entendiéndose a sí mismo (αὐτὸς δὲ αὐτὸν νοεῖν). En este νοεῖν el νοῦς, en su doble potencialidad (activa y pasiva), alcanza el punto más alto posible de actualización: es los νοητά en acto y es νοῦς en acto. En la intelección lo inteligente (νοῦς) es realmente inteligente y lo inteligible (νοητά) es realmente inteligido, se realizan la potencia primera de llegar a ser νοητά en acto y la potencia segunda de entender a los νοητά (que son él mismo). El verbo νοεῖν puede referirse tanto al acto intelectual en su totalidad como a actos parciales. El aprendizaje es νοεῖν, pero en él νοῦς y νοητά están separados y necesitan entrar en contacto para que se actualice la potencia. La contemplación también es νοεῖν y en ella el νοῦς actualizado en potencia segunda no está separado de los νοητά, porque él mismo es νοητά, por eso puede entenderse a sí mismo. Una vez que el νοῦς ha alcanzado el grado de actualización necesaria para que se pueda dar la contemplación, solo hace falta que desee contemplar para realmente contemplar, por eso la θεωρία es la más autárquica actividad. Pero no toda actualización del νοῦς conduce a la θεωρία, porque no todos los νοητά son adecuados para la contemplación. Hay νοητά particulares y universales y ambos se discernen con una sola potencia, el νοῦς, lo cual quiere decir que el νοῦς puede llegar a ser νοητά particulares o universales. Esta distinción entre dos tipos de inteligibles justifica la distinción entre dos actualizaciones del νοῦς, solo los inteligibles universales pueden ser objeto de contemplación. El acto segundo, entonces, no puede ser siempre θεωρία, pero no porque no pueda darse la θεωρία ha de negarse que se dé una segunda actualización cuando se ejercita el saber adquirido. Lo importante está en que esta segunda actualización del νοῦς que no es la θεωρία no llega a ser un acto absolutamente pleno, sino que sigue siendo un perfeccionamiento parcial. La actividad noética por excelencia, la θεωρία, es la actividad del νοῦς como ἕξις, del νοῦς ποιητικός y es el acto en el que los νοητά son νοητά en acto y no en potencia. En esta ἐνέργεια noética, que es separable, sin mezcla e impasible como la δύναμις noética, desaparece la dualidad del νοῦς como ἕξις junto con las distinciones ποιητικός-παθητικός y νοητά-νοῦς, la ciencia y su objeto se identifican y solo queda la unidad del acto perfecto, la νοήσις.

La νοήσις, como acto intelectual que determina a toda forma de potencia intelectual, debe ser absolutamente anterior, lo cual implica que no basta con que sea cronológicamente anterior en la especie. El νοῦς es δύναμις en todos los sentidos posibles y esto se manifiesta en múltiples modos y grados de potencialidad y actualización, pero en tanto su naturaleza misma es la potencialidad, él no puede ser su propio fundamento. Toda potencia depende ontológicamente de un acto pleno que la determina. Esta δύναμις permite al hombre relacionarse con las formas como son en sí mismas y las distintas relaciones que él entabla con diferentes formas son las ciencias y artes, pero aún cuando las formas estén en acto, ellas no pueden ser el acto que fundamente al νοῦς. Las formas son el objeto del νοῦς, su contraparte necesaria, pero no su fundamento, entre otros motivos porque lo que no es inteligente sino solo inteligible no podría nunca ser fundamento de lo inteligente (el νοῦς). Tanto lo inteligente (νοῦς) como lo inteligible (νοητά) requieren de un fundamento para su inteligencia e inteligibilidad respectivamente, el acto respecto del cual tanto el ποιητικός como el παθητικός están en potencia. Este acto noético puro en el que se disuelve la dualidad ποιητικός-παθητικός o νοητά-νοῦς es la νόησις νοήσεως, dios. La νόησις νοήσεως es vida perfecta y plena, conservación de la actividad, y su brillo en el alma intelectual, su παρουσία, es el νοῦς, potencia ilimitada para el perfeccionamiento.

Bibliografía





1. Aristóteles

Ediciones del De anima

Acerca del alma (2011). Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

De anima (1961). Edición, introducción y comentario de Sir David Ross. Oxford: Oxford University Press.

De anima (1990). Traducción, introducción y notas de Robert Drew Hicks. Hildesheim: Georg Olms.

De anima. Books 2 and 3 (with passages from book 1) (1998). Traducción, introducción y notas de D.W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press.

De l'âme (1966). Edición del griego de Antonio Jannone, traducción y notas de Edmond Barbotin. París: Les Belles Lettres.

Traité de l'âme (1900). Tomo II. Traducción y notas de Georges Rodier. París: Ernest Leroux.

Über die Seele (1966). Traducción y notas de Willy Theiler. Werke in deutscher Übersetzung. Volumen 13. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Über die Seele (1995). Edición, traducción (siguiendo a W. Theiler) y comentario de Horst Seidl. Texto griego según la edición de Wilhelm Biehl y Otto Appelt. Hamburgo: Felix Meiner.

Über die Seele (2011). Edición bilingüe. Traducción y edición de Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.

Otros textos

Aristotelis Opera (1831). Edición de Immanuel Bekker. Volúmenes 1-2. Reimer: Academia Regia Borussica.

Ética nicomáquea (2008). Introducción de Teresa Martínez Manzano. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Barcelona: RBA Libros.

Física (2011). Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.

Metafísica (2011). Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Metaphysics (1924). Edición, introducción y comentario de Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Parts of Animals (1961). Edición bilingüe, traducción al inglés de A.L. Peck. Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Physics (1955). Edición, introducción y comentario de Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press.

The Works of Aristotle (1908-1952). Traducción al inglés bajo la dirección de W.D. Ross y J.A. Smith. 12 volúmenes. Oxford: Clarendon Press.

2. Bibliografía secundaria (autores clásicos)

Alejandro de Afrodisia (1887). De anima liber cum mantissa. Edición de I. Bruns, Supplementum aristotelicum, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. II, tomo I. Berlín: Reimer.

- Alejandro de Afrodisia (1979). *De anima*. Traducción y comentario de Athanasios P. Fotinis. Washington: University Press of America.
- Alejandro de Afrodisia (1990). *De Intellectu*. Introducción, traducción, comentario y notas de Frederic M. Schroeder y Robert B. Todd. En Frederic M. Schroeder y Robert B. Todd (eds.), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* (pp. 44-58), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Alejandro de Afrodisia (2004). *Supplement to On the Soul*. Traducción de R.W. Sharples. Nueva York: Cornell University Press.
- Alejandro de Afrodisia (2008). *De l'âme*. Introducción, traducción y anotaciones de Martin Bergeron y Richard Dufour. Edición bilingüe. Texto griego de la edición de I. Bruns. París: Vrin.
- Averroes (2004). *Sobre el intelecto*. Edición e introducción de Andrés Martínez Lorca. Madrid: Trotta.
- Filopón, Juan (1991). *On Aristotle on the Intellect (On the soul 3.4-8)*. Introducción y traducción de William Charlton. Prefacio y apéndice de Richard Sorabji. Londres: Duckworth.
- Filopón, Juan (pseudo) (2000). *On Aristotle On the Soul 3.1-8*. Introducción, traducción y notas de William Charlton. Prefacio de Richard Sorabji. Londres: Duckworth.
- Platón (1977). *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. Edición de Gunther Eigler. Texto griego de la edición de las obras completas de Les Belles Lettres y traducción al alemán de Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Tímeo, Critias*. Introducción, traducción y notas de María Ángeles Durand y Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Plotino (2002). *Enéadas*. Introducción general, traducción y notas de Jesús Igal. 3 volúmenes. Madrid: Gredos.
- Temistio (1990). *De Anima 3.4-8*. Introducción, traducción, comentario y notas de Frederic M. Schroeder y Robert B. Todd. En Schroeder, Frederic M. y Robert B. Todd (Eds.). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Tomás de Aquino (2005). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- Tomás de Aquino (1951). *Commentary on Aristotle's De anima*. Traducción de Kenelm Foster, O.P. y Sylvester Humphries, O.P. New Haven: Yale University Press.
- Tomás de Aquino (1987). *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten*. Traducción, introducción y anotaciones de Wolf-Ulrich Klünker. Stuttgart: Freies Geistesleben.

3. Bibliografía secundaria contemporánea

- Ackrill, John L. (2013). Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis. En Renford Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (pp. 121-141), Nueva York: Routledge.
- Blumenthal, H.J. (1996). *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretation of the De anima*. New York: Cornell University Press.
- Bonitz, Hermann (1960 [1870]). *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Burnyeat, Myles (2002). *De Anima II 5. Phronesis*, 47(1), 28-90.
- Coope, Ursula (2009). Change and its Relation to Actuality and Potentiality. En Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle* (pp. 277-291), Blackwell: West Sussex.
- Dillon, John (1997). The Old Academy and the Themes of Middle Platonism. En *The Middle Platonists* (pp. 1-51), Nueva York: Cornell University Press.
- Falcon, Andrea (2009). The Scope and Unity of Aristotle's Investigation of the Soul. En Gerd van Riel y Pierre Destrée (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* (pp. 167-181), Lovaina: Leuven University Press.
- Gutiérrez, Raúl (2012). El retorno a la caverna y el conocimiento de sí mismo. *Hypnos*, 29(2), 289-298.
- Heinaman, R. (1994). Is Aristotle's Definition of Change Circular?. *Apeiron*, 27, 25-37.
- Horn, Hans-Jürgen (1994). *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Höffe, Otfried (ed.) (2005). *Aristoteles-Lexicon*. Stuttgart: Kröner.
- Jung, Christian (2011). Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kosman, Aryeh (1969). Aristotle's Definition of Motion. *Phronesis*, 14, 40-62
- Kosman, Aryeh (1992). What Does the Maker Mind Make?. En Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (pp. 343-358). Oxford: Clarendon Press.
- Kosman, Aryeh (2013). *The Activity of Being. An Essay on Aristotle's Ontology*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Kostman, J. (1987). Aristotle's Definition of Change. *History of Philosophy Quarterly*, 4(1), 3-16.
- Krämer, Hans Joachim (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte der Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Ámsterdam: Schippers.
- Liddell, Henry George & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Sir Henry Stuart Jones con las asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha C. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha C. & Amélie Oksenberg Rorty (eds.) (1992). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha C. & Hilary Putnam (1992). Changing Aristotle's Mind. En Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (pp. 27-56), Oxford: Clarendon Press.

- Polansky, Ronald (2007). Aristotle's De anima. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1975). Philosophy and our Mental Life. En *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers* (pp. 291-303), II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapp, Christof (ed.) (1996). *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlín: Akademie.
- Ross, David (1995). Aristotle. With a New Introduction by John L. Ackrill. Londres-Nueva York: Routledge.
- Schmitz, Hermann (1985). Der Geist. En *Die Ideenlehre des Aristoteles. Erster Band: Aristoteles. Zweiter Teil: Ontologie, Noologie, Theologie* (pp. 173-258). Bonn: Bouvier.
- Sorabji, Richard (1992). Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception. En Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (pp. 195-225), Oxford: Clarendon Press.
- Stallmach, Josef (1959). Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit. Meisenheim a. Glan: Anton Hain K.G.
- Wedin, Michael (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press.
- Wisnovsky, Robert (2003). *Avicenna's Metaphysics in Context*. London: Duckworth.
- Zingano, Marco (2009). Considérations sur l'Argumentation d'Aristote dans De anima III 4. En Gerd van Riel y Pierre Destrée (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* (pp. 89-106), Lovaina: Leuven University Press.

