

308913 16
24.

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



ENTELEQUIA Y ENERGEIA EN LA CONSIDERACION
DEL VIVIENTE EN EL "DE ANIMA" DE
ARISTOTELES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

DIANA / GAVITO BARAJAS

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ROCIO MIER Y TERAN

MEXICO, D. F.

1997.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mamá

INDICE

	PÁGINA	
INTRODUCCIÓN.....	1	
CAPITULO I		
BREVE ANÁLISIS SOBRE EL CONCEPTO DEL ALMA EN LOS PREARISTOTÉLICOS		6
1. LOS FILÓSOFOS PREARISTOTÉLICOS.....	7	
2. LA RESPUESTA ARISTOTÉLICA A LOS ANTIGUOS.....	20	
CAPITULO II		
ANALOGÍA DE LA NOCIÓN DE ACTO.....		29
1. ACTO COMO ENTELEQUIA.....	33	
2. VIDA COMO ACTO PRIMERO.....	43	
3. ACTO COMO ENERGEIA.....	52	
4. VIDA COMO ACTO SEGUNDO.....	59	
CAPITULO III		
DISTINCIÓN CONCEPTUAL DE LOS MOVIMIENTOS		
1. MOVIMIENTO EN GENERAL.....	63	
2. MOVIMIENTO IMPERFECTO O KINÉTICO.....	73	
-CARÁCTER PROCESUAL Y CONTINUO		
-SEPARACIÓN DEL FIN		

3. MOVIMIENTO PERFECTO O INMANENTE.....	81
-CARÁCTER NO PROCESUAL O CONTINUO	
-SIMULTANEIDAD CON EL FIN	

CAPITULO IV

LA FACULTAD COMO PRINCIPIO DE LA OPERACIÓN INMANENTE..	87
1. FACULTAD ORGÁNICA.....	89
2. FACULTAD INORGÁNICA.....	102
CONCLUSIONES.....	109
BIBLIOGRAFÍA.....	113

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo gira en torno a la *energeia* y la *entelequia* en la consideración del viviente en el "De anima" de Aristóteles. He escogido este tema, ya que tengo un especial interés por lo que a la vida se refiere, en especial a la vida humana. Podría pensarse que lo conveniente hubiese sido abordar un tema ético, siendo que la ética parece ser lo más propio del hombre, sin embargo, me parece que antes de entrar a temas éticos es necesario considerar al hombre desde su estructura y su conocimiento, dicho en otras palabras, desde sus operaciones y sus principios entitativos, pues ello posibilitará en adelante una mejor y más completa explicación y comprensión del hombre en su completud.

He decidido basar la exposición en el "tratado del alma", traducido por Ennis, S. I. (Buenos Aires 1944), ya que es el libro en el que Aristóteles estudia a los seres vivos. Sin embargo constantemente se hacen algunas referencias a la *Metafísica* y algunas otras (aunque en menor grado), a las diferentes obras de Aristóteles, como las éticas o la física. La razón de ello es que algunos pasajes corroboran o aportan algo con referencia a los temas tratados.

Por otra parte se hace mención a algunos comentadores de Aristóteles. En específico a Santo Tomás de Aquino, que en sus comentarios al Tratado del alma aclara algunas cuestiones que en un principio podrían parecer oscuras. En cuanto al estudio propiamente de la *energeia* y de la *entelequia* se toman en consideración a pensadores como Ackrill, Alvira, Chung Hwan,

Etzwiler, Garay, Gómez Cabranes, Mamo, Mansión, Polo, Reale, Yepes, y Yarza, entre otros. Ya que sus comentarios ayudan a enriquecer este trabajo, ya sea a favor o en contra de lo que se trata en esta tesis.

Siendo el terreno de la vida uno de los más complejos, se presentan entonces varias interrogantes. Entre ellas, y partiendo de la concepción aristotélica de que el viviente se define como "aquello a lo que por naturaleza le corresponde moverse a sí mismo", nos preguntamos entonces ¿qué estructura necesita un ser vivo para procurarse el movimiento?, o bien ¿qué es aquello que hace que el ser vivo se mueva desde sí mismo?. Ante esta pregunta y siguiendo a Aristóteles, nos encontramos con la existencia del alma, como el "acto primero de un cuerpo natural organizado" y como "aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos y entendemos".

Pero ¿cómo llegó Aristóteles a dicha conclusión?. En el libro primero del tratado del alma, Aristóteles rebate las opiniones de los filósofos anteriores a él, para dar sus errores y retomar aquello que dijeron acertadamente. Por ello en el capítulo primero de ésta tesis y siguiendo al filósofo, trato del libro primero, para mostrar, siguiendo a Aristóteles, cómo las diferentes concepciones del alma no responden de manera coherente y concisa al problema sobre qué es el alma, debido a una errónea concepción de la naturaleza de la misma, y también a las tesis que admiten la existencia de más de un alma en el mismo individuo. Respecto a esto último parecen encontrarse Platón, los pitagóricos, Filón, etc..

Dentro del mismo capítulo, y en segundo lugar se da la

respuesta del propio Aristóteles que precisa entender los errores en que incurrieron sus antecesores.

Este primer capítulo es importante porque nos da la pauta de lo que será la exposición aristotélica acerca del alma.

Ahora bien, el capítulo segundo lo he dividido en 4 apartados, ya que aunque los dos primeros y los dos restantes podrían haber sido, cada par, una sola unidad, y a su vez las dos unidades formar otra unidad, me pareció que debían tratarse por separado. La razón de esta división por temas estriba en que la primera definición de alma, a la que llamo en el título "vida como acto primero", se entiende mejor desde la perspectiva del acto como entelequia, ya que tiene su base en la teoría hilemórfica de la realidad, aplicada al ser vivo, pues todo ser vivo consta de materia y forma substancial, acto primero, o bien, entelequia. El alma como entelequia es entonces el principio organizador o constitutivo del ser viviente.

Ahora bien, la segunda definición del alma "vida como acto segundo", se entiende mejor desde la perspectiva de la enérgeia, ya que dicha definición hace referencia a las operaciones del viviente en relación con su alma, y la energeia es, por decir así, el acto en su sentido activo, inmanente. Sin embargo la enérgeia admite grados, ya que dentro de ella se engloban tanto las acciones kinéticas como las acciones inmanentes o perfectas. Por ello en el tercer capítulo abordé en primera instancia el tema del movimiento en general y en segunda y tercera instancias, el movimiento imperfecto y el movimiento perfecto o inmanente (ya que el movimiento además del cambio de lugar, es también cualquier mutación cualitativa

o cuantitativa). La razón de este proceder es que abordar el tema del movimiento en general nos permite situar los dos sentidos del acto a un nivel general, para luego aplicarlo a las actividades específicas del ser vivo.

El ente móvil está en acto respecto de lo que ya es (entelequia) y en potencia según lo que puede llegar a ser. El movimiento es a su vez cierto acto (energeia) para el ente móvil, y podríamos situarlo de manera esquemática entre estos lo que ya es y lo que puede llegar a ser. Sin embargo el movimiento es un acto imperfecto, ya que mientras el móvil lo realiza, pero no alcanza el término del movimiento, sigue estando en potencia de realizarlo mientras lo realiza. De una manera análoga esto puede aplicarse al viviente, y con ello entramos en los últimos apartados de este tercer capítulo.

¿Qué tipos de acciones realizan los vivos?, ¿en qué sentido éstas son movimientos?, ¿en qué estriba la superioridad de unas acciones con respecto a otras?. Para responder a estas y otras preguntas semejantes es necesario abordar los movimientos en relación a su separación o unidad con el fin. Tenemos así en primer lugar que el movimiento imperfecto muestra una separación del fin, y que para alcanzarlo necesita recorrer un proceso. Dentro de estos movimientos está por ejemplo el adelgazar.

Sin embargo el ser vivo entre más perfecto es, realiza estas y otras operaciones, que son explicadas en el tercer apartado de este tercer capítulo, a saber, los movimientos perfectos, los cuales no recorren un proceso temporal para alcanzar su fin, sino que uno ve y al mismo tiempo a visto, entiende y ha

entendido. Con el análisis llevado a cabo en este capítulo tenemos entonces que dentro de las energieas, la más perfecta es aquella en que la acción culmina en el mismo sujeto, es decir, que de alguna manera posee el fin, o bien que el fin no queda fuera. Y además que en el momento de realizar la acción el fin es alcanzado, por lo que no necesita de un proceso.

Sin embargo se nos presentan otros aparentes problemas en relación a esto último, es decir, a la posesión del fin. Para esclarecer esto es necesario entrar a lo que es propiamente el sentir y el entender, pues es en estos casos en los que se habla de posesión del fin. Por ello es necesario en el cuarto capítulo entrar al tema de la facultad, ya que aunque previamente dijimos que el alma es aquello por lo que el ser vivo realiza sus operaciones propias, el alma no las realiza inmediatamente, por decir así, sino que las realiza mediante otros instrumentos que son las facultades. Esto es así porque de lo contrario el viviente estaría realizando todas las operaciones de las que es capaz, a la vez y de modo continuo, lo cual evidentemente no es así sino que a veces se ve y a veces no.

Por ello para explicar el conocimiento y la intelección es necesario recurrir a el análisis de estos principios operativos, y así, habiendo explicado el conocimiento y la intelección, tenemos ya un conocimiento bastante completo de el sentido que adquieren las nociones de energiea y entelequia en la consideración del viviente, pues en última instancia la intelección es la energiea más perfecta en cuanto que es praxis teleia.

CAPITULO I
BREVE ANÁLISIS SOBRE EL CONCEPTO DEL ALMA EN LOS FILÓSOFOS
PREARISTOTÉLICOS

Aristóteles en el "De Anima" I analiza las opiniones de los filósofos anteriores a él que han hablado acerca del alma, ya que le interesa retomar lo que dijeron acertadamente y captar y desechar sus errores. Me parece importante comenzar este estudio desde el libro primero, para ver el discurso aristotélico ya que es el libro en el que Aristóteles comienza a dar los indicios en los que se basará su exposición sobre las definiciones del alma y su relación, ya que como veremos los antiguos atribuían al alma movimiento en el sentido de kinesis o proceso, sin hablar todavía de *energeia* ni de *entelequia* como sentidos de acto constitutivos de las realidades vivientes, y en las que en última instancia se basa la doctrina del alma.

Para comenzar la exposición me parece oportuno citar un breve análisis, no de las doctrinas completas de cada uno de los filósofos anteriores a Aristóteles, ya que no es el objeto de este trabajo, sino únicamente de las tesis principales que Aristóteles va a rebatir en torno al problema del alma y que él mismo responde a lo largo de este tratado.

LOS FILÓSOFOS PREARISTOTÉLICOS

"La mayoría de los antiguos filósofos creyeron tan sólo principios a aquellos que se dan bajo la forma de la materia; pues afirman que el elemento y principio primero de todas las cosas es aquel a partir del cual todas las cosas existen y llegan por primera vez al ser y en el que terminan por convertirse en su corrupción, subsistiendo la substancia pero cambiando en sus accidentes; porque tal naturaleza se conserva siempre..., pues es necesario que haya alguna sustancia natural, una o múltiple, de la que nazcan las demás, mientras ésta se conserva. Respecto al número y la forma de tal principio, no todos están de acuerdo..."¹ .

TALES

Tales proponía al agua como el elemento primario de todas las cosas, como el primer principio del cual están formadas todas las cosas, así como el principio en el que se resuelven² .

En cuanto al alma, consideraba que tenía movimiento:

"Parece que también Tales, a juzgar por lo que cuentan, supuso

¹ "των δε πρώτων φιλοσοφησαντων οι πλείστοι τας εν υλης ειδει μονασι ωθησαν αρχας ειναι παντων εξ ου γαρ εσιν ακαντα τα οντα, και εξ ου γινεται πρωτου και εις ο φθιρεται τελευταιον, της μεν ουσιας υπομενουσης τοις δε παθεσι μεταβιβαλλουσης, τωυτο στοιχειον και ταυτην αρχην φασιν ειναι των οντων, και δια τουτου ουτε γινεσθαι ουδεν οιονται ουτ αποκλυσθαι, ος της κοιναυτης ουσιας αιτι σωζομενης... δει γαρ ειναι τινα φυσικη η μιαν η πλειους μιας εξ ων γινεται ταλλα σωζομενης εκεινης. το μεντοι πληθος και το ειδος της κοιναυτης αρχης ου το αυτο παντες λεγουσιν..." *Metafisica* 983 b 8.

² "Θαλης μεν, ο της κοιναυτης αρχηγος φιλοσοφιας, οδωρ ειναι φησιν (αρχην)". *Metafisica* 983 b 20.

que el alma era algo cinético, si es que afirmó que la piedra (magnética) posee alma porque mueve al hierro³ .

Se cree que Tales dijo que el imán poseía vida y alma porque movía al hierro, de donde el alma tendría que ser algo cinético.

**Y algunos afirman que el alma está mezclada con el todo, por eso tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses⁴ .*

Parece que esto deriva de la concepción de Tales acerca de que a través de la unidad elemental (agua) penetra una fuerza divina que la mueve. Por ello todo está lleno de dioses, pues Dios es la mente del mundo⁵ .

HIPÓN

El alma es agua porque el semen de todos los animales es húmedo:

**Algunos pensadores menos rigurosos como Hipón, declararon que el alma era agua. Esta creencia parece tener su origen en el hecho de que el semen de todos los animales es húmedo. Este rebate a los que afirman que el alma es sangre, con el simple*

³ "εἰσακε δὲ καὶ θελήσῃ, εἰ ἀνιπικνεύουσι κινητικῶν ἢ τὴν λίθον εἶη ψυχὴν ἔχειν οὗ τῶν σιδήρων κινεῖ". De anima 405 a 19.

⁴ "καὶ ἐν ταῖς ὅλαις δὲ τινες αὐτῶν μίχθονται φύσιν, ὅθεν ἰσως καὶ θελήσῃ ὡσεὶ πάντα πληρῆ θεῶν εἶναι". De anima 411 a 7.

⁵ Cfr. Los filósofos presocráticos. G.S. Kirk y J. E. Raven. Ed. Gredos. p.138- 143.

*argumento de que el semen no es sangre*⁶ .

PITAGÓRICOS

Los pitagóricos dejaron de lado la materia y se concentraron en la forma, de tal manera que:

*"con que las proposiciones numéricas fueran correctas, no importaba si las notas eran producidas por el movimiento de una cuerda pulsada o por el aire en una flauta: se trataba de las mismas notas"*⁷ .

Sin embargo los pitagóricos creían que también estaban describiendo la naturaleza material de las cosas. Así hablaban de las cosas compuestas totalmente de números:

*"Es evidente que éstos creen también que el número es el principio material de las cosas y el que constituye sus modificaciones y estados permanentes, que los elementos del número son lo par y lo impar, que de estos el primero es ilimitado y el segundo limitado y que la unidad procede de ambos (porque es a la vez par e impar), que el número procede de la unidad y que todos los cielos, como se ha dicho son números"*⁸ .

⁶ "των δε φορτισωτων και υδαρ τινες ακεφηνιντο (την ψυχην) . καθαρη Ιππων πεισθησαι δε εοικασιν εκ της γυνης, οτι παντων υγρα και γαρ ελαχχει τους αιμα φασκοντας την ψυχην, οτι η γωβη ουχ αιμα". De anima 405 b 1.

⁷ Historia de la Filosofía Guñvlio Tomo I p. 230

⁸ " φαινονται δη και ουτοι τον αριθμον νομιζοντες αρχην ειναι και ως υλην τοις ουσι και ως παθη τε και εξεις, του δε αριθμον στοιχεια το τε αρτιον και το περιττον, τουτων δε το μεν ακειρον, το δε πεπερασμενον, το δ εν εξ αμφοτερων ειναι τουτων (και γαρ αρτιον ειναι και περιττον), τον δ αριθμον εκ του ενος, αριθμουσ δε, καθαρη ειρητη, τον ολον ουρκαν". Metaphisica 986 a 15.

En las cosas cabe distinguir un triple aspecto:

1. Unidades aritméticas
2. Puntos geométricos
3. Átomos físicos.

Aristóteles se queja de que sólo tomen en cuenta el aspecto cuantitativo y no el cualitativo, cuando dice: " *Cómo pueden ser realmente números las cualidades -blanco, dulce, caliente**"⁹

Para los pitagóricos las cosas se generan a través de los números:

1. Los números a partir de elementos anteriores: lo limitado y lo ilimitado, lo par y lo impar. La unidad es el punto de partida de la serie numérica, la cual combina en sí misma la paridad y la disparidad (concepción debida a que el cero era desconocido).

*"Los elementos del número son lo par y lo impar, y de ellos el segundo es limitado y el primero ilimitado. El Uno está compuesto de ambos (porque dicen que es par e impar) y el número nace del Uno, y los números como he dicho, constituyen la totalidad el universo"*¹⁰ .

2. Las figuras geométricas a partir de los números: De la

⁹ *Metafísica* 1092 b 15.

¹⁰ *Metafísica* 986 a 17.

unidad-punto surge la línea, de la línea la superficie y de la superficie el sólido, es decir, los sólidos se componen de superficies, las superficies de planos, los planos e líneas, y las líneas de puntos. El uno es el número del punto, el dos de la línea, etc.

"Hay algunos que, debido a que el punto es límite y el fin de una línea, y la línea, de una superficie, y ésta de un sólido, sostienen que es incontrovertible que tales naturalezas poseen existencia"¹¹ .

3. Los objetos físicos a partir de los sólidos geométricos: De las figuras sólidas se generan los cuerpos sensibles.

"Ellos ni siquiera expresan con claridad con qué sentido los números son las causas de las sustancias y del ser. Pudiera ser en el sentido de límites (como los puntos lo son de las magnitudes; es este sentido según Eurito, hay un número para cada cosa, uno para el hombre y otro para el caballo, imitando las formas de las cosas vivas con guijarros, a la manera de los que atribuyen números a formas como el triángulo y el cuadrado)..."¹² .

"Un problema relacionado con lo anterior es si los números, los cuerpos, las superficies y los puntos son sustancias o no, si no lo son, no se puede decir qué es la realidad y qué son las sustancias, porque los atributos, los movimientos, las relaciones, los estados y las proporciones no parece que

¹¹ Metafísica 1090 b 5.

¹² Metafísica 1092 b 8.

indiquen la sustancia de nada; son todos predicados de un sujeto y ninguno de ellos es una cosa determinada. Y en cuanto a lo que con la mayor propiedad parecería indicar una sustancia -el agua, la tierra, el fuego u el aire, de los que están hechos los cuerpos compuestos-, su calor, frialdad y otros son atributos, no sustancias; es el cuerpo que experimenta estos cambios lo que permanece como una cosa real o sustancia.

"Por otra parte, el cuerpo es menos sustancia que la superficie, y ésta menos que la línea, y ésta menos que la unidad o el punto, porque, mediante ellos, se limita el cuerpo, y parece que, mientras ellos pueden existir sin el cuerpo, él no puede existir sin ellos. Por ello, los filósofos primitivos, como el hombre de la calle, igualaron la realidad y la sustancia con el cuerpo, y los principios o elementos del cuerpo con los de las cosas reales; pero pensadores posteriores y considerados más sutiles consideraron que la realidad estaba en los números"¹³ .

Aristóteles dice que: "Las cosas para los pitagóricos incluyen no sólo el mundo físico, sino también su contenido y abstracciones tales como, justicia, matrimonio, etc.." ¹⁴ .

Acerca del movimiento, en contra de los pitagóricos Aristóteles se pregunta "de qué modo habrá movimiento, supuestos sólo el límite y lo ilimitado y lo Impar y lo Par, no lo dicen..."¹⁵ .

¹³ Metafísica 1001 b 26.

¹⁴ Metafísica 985 b 29, 990 a 22, 1078 b 21.

¹⁵ Metafísica 990 a 8.

La naturaleza el alma para los pitagóricos:

Algunos pitagóricos consideraban que las motas que hay en el aire forman el alma, mientras que otros consideraban que el alma es lo que mueve las motas que hay en el aire¹⁶.

**Dado que se ve siempre a las motas en movimiento, incluso cuando el aire está completamente en calma: todos los que definen al alma como lo que se mueve por sí mismo evidencian la misma tendencia¹⁷.*

**Parece que la teoría de los pitagóricos tiene el mismo propósito; pues algunos de ellos dijeron que el alma es las partículas que hay en el aire y otros que es ella la que las mueve. Hablan de partículas porque se encuentran siempre en constante movimiento, aun cuando halla calma completa¹⁸.*

El alma como armonía:

**Los elementos últimos de todo son los números y la totalidad del cosmos debe su carácter de algo perfecto, divino y permanente al hecho de que los números de que se compone, se combinan del mejor modo posible según las reglas de la proporción matemática, tal y como las han revelado los estudios de Pitágoras. En resumen, el cosmos debe todas estas cualidades deseables al hecho de que es una armonía, y esta armonía se*

¹⁶ Cfr. De anima 404 a 16.

¹⁷ De anima 404 a 18.

¹⁸ "εοικε δε το παρτι τον Πυθαγορειων λεγμενον την αυτην εχειν διανοιαν εφασαν γαρ τινες αυτων ψυχην ειναι τα εν τω αερι ζωματα, οι δε το πνευα κινουν, κερι δε τουτων ειρηται, διουι συνεχως φαινεται κινουμενα, κεν η νηνεμια κεντελης". De anima 404 a 18.

encuentra, por ello, sobre todo, en los majestuosos movimientos a escala cósmica del sol, la luna, los planetas y las estrellas fijas. Los cielos no declaran la gloria de Dios, son la gloria de Dios, porque el cosmos es un Dios viviente, engarzado en una unidad única y divina por el poder maravilloso de la armonía matemática y musical¹⁹.

Para los pitagóricos el hombre es un compuesto de dos partes distintas: elementos materiales, y alma. El alma es de procedencia celeste. Las almas son partículas desprendidas de un alma infinita que vagan por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por la respiración.

Además el alma es un número como todas las cosas:

** Parece que Pitágoras le atribuía forma de cuadrado (tetragwnon mhkh), y Arquita, de esfera²⁰.*

ALCMEÓN

Como los seres divinos son inmortales y tienen movimiento constante, el alma, que se asemeja a ellos, deberá ser inmortal y moverse siempre:

** También Alcmeón parece haber sostenido sobre el alma una opinión similar a la de éstos; pues dice que es inmortal debido a su semejanza con los inmortales y que esta cualidad la tiene por estar siempre en movimiento, puesto que todo lo divino, la*

¹⁹ Historia de la filosofía griega I, Guthrie.

²⁰ Historia de la Filosofía, I. Fraile, p. 161.

*luna, el sol, las estrellas y los cielos todos, están siempre en constante movimiento*²¹ .

EMPÉDOCLES

Tanto los elementos son alma, como el alma se compone de todos los elementos.

Los objetos se conocen al ponerse en relación con algo semejante que hay en el alma, es decir, por medio de los elementos corporales:

*"Pues con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el aire el aire brillante y con el fuego, el fuego destructor; con el Amor vemos al Amor y a la Discordia con la funesta Discordia"*²² .

ANAXÁGORAS

Por un lado, el intelecto es la causa de la armonía y el orden. Por otro lado, el alma es la causa de la armonía y el orden, ya que está presente en todos los animales, sean del tipo que sean, grandes y pequeños, nobles y vulgares.

Otras veces el alma y el intelecto se distinguen.

El intelecto es impassible, sin mezcla y puro, es el principio

²¹ "παρεκλήσιως και ἀλλοιωσιων ταικει υπολαβειν πηρο ψυχης φησι γαρ αυτην αδιανειτων ειναι δια το ταικειναι τοις υβανειταις τουτο δ υποσχειν αυτη ος αει κινουμενη κινεισθαι γαρ και τα θεια παντα συνεχως αει, σεληνην, ηλιον, τους αστερας και τον ουρανον ολον". De anima 405 a 29.

²² "γινιν μεν γαρ γινιαν οπωκαμεν, υδατι δ υδαρ, αιθερι δ αιθερι διον, αταρ πυρι πυρ αιδηλον, ατορηνην δε ατορηνην, νεικος δε τε νεικει λυρω". Aristoteles, Metafisica 1000 b 6.

de todas las cosas, tanto del conocer como del mover.

"Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna, sino que ella sola es por sí misma. Pues si no fuera por sí misma, sino que si estuviera mezclada con alguna otra cosa, participaría e las demás, pues en cada cosas hay una porción de todo, como antes dije; las cosas mezcladas con ella le impedirían que pudiera gobernar ninguna de ellas del modo que lo hace al ser ella sola por sí misma. Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas; tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder..."²³ .

DEMÓCRITO

Define al alma como cierto tipo de fuego o elemento de forma esférica, ya que las figuras esféricas son capaces, mejor que ninguna otra, de pasar a través de todo y de mover el resto estando ellas mismas en movimiento, debido a su pequeñez de partículas y a su figura²⁴ .

"Los átomos esféricos arrastran y mueven al cuerpo todo, porque se hallan en movimiento, siéndoles imposible por naturaleza detenerse"²⁵ .

²³ "τα μὲν ἄλλα παντός μοῖραν μετέχει, πῶς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκράτης καὶ μεμικταὶ οὐδὲν χρεματι, ἀλλὰ μόνος αὐτοῦ εἶς ἐαυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ εἶς ἐαυτοῦ ἦν· ἄλλα τῶν ἐμεικτοῦ ἄλλα, μετεῖχεν ἢν ἀπαντῶν χρεματιῶν, εἰ ἐμεικτοῦ τῶν ἐν παντί γὰρ παντός μοῖρα ἐνεστί. ὡς περ ἐν τοῖς προσθεῖν μοι λέλεκται καὶ ἂν ἀκωλύει αὐτὸν τὰ συμμεμειχμένα, ὥστε μηδένος σχηματός κρείται ὁμοίως ὡς καὶ μόνον τῶντα εἶς ἐαυτοῦ ἐστὶ γὰρ λεπτοτάτων τε παντῶν χρεματιῶν καὶ καθήρηστων· καὶ γνώμην γὰρ περὶ παντός ποσῶν ἰσῆμι καὶ ἰσχυρὸν μεμικτῶν καὶ ὅσα γὰρ ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μετῶν καὶ τὰ ἐλασίων, παντῶν νοῦς κρείται..." Fr. 12, Simplicio, Fis. 164, 24.

²⁴ "Demócrito dice que la figura esférica es la más móvil de todas; lo mismo acontece con la mente y el fuego". De anima 405 a 11.

²⁵ De anima 406 b, 23-24.

Por otra parte, parece que tanto la mente como el alma en su conjunto, operan a través de movimientos de átomos, cuando dice: *"En realidad no aprendemos nada con exactitud, sino sólo en sus cambios según la condición de nuestro cuerpo y de las cosas que sobre él percuten o le ofrecen resistencia"*²⁶.

DIÓGENES

El alma es principio de movimiento, y tiene que ser aire, porque el aire es el principio y es lo más ligero:

"Y me parece a mí que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres denominan aire, que todos los hombres son gobernados por él y que domina todas las cosas. El mismo me parece ser un dios, haber llegado a todas las partes, que lo dispone todo y que está en todo. No hay ni una sola cosa que no tenga una parte suya, si bien ninguna participa de él por igual, sino que hay muchos modos de aire y de inteligencia. Pues es multiforme, más caliente y más frío, más seco y más húmedo, más estable y dotado de un movimiento más rápido y de otras muchas diferenciaciones tanto de gusto como de color en número ilimitado. El alma de todos los animales es la misma, aire más caliente que el del exterior en que estamos nosotros, pero

²⁶ "ἡμεῖς δὲ τῆς μὲν οὐκτι οὐδὲν ἀκριβῶς συνίμεν, μετακλιτὸν δὲ κατὰ τὴν σωματικὴν διαθήκην καὶ τῶν ἐκπεσόντων καὶ τῶν ἀντιστηρίζοντων". Demócrito, fr. 9, Sexto, adv. math.VII 135.

mucho más frío que el próximo al sol...²⁷ .

PLATÓN

Construye el alma a partir de los elementos²⁸ , ya que lo semejante se conoce por lo semejante y las cosas se componen de los principios.

El alma está ligada al cuerpo por ello al moverse ella misma, mueve simultáneamente al cuerpo²⁹ . El cuerpo se mueve en virtud de los elementos del alma, ya que el alma está compuesta por los elementos: *"Todas las almas, las de los dioses, las de los demonios y las humanas, son compuestas"*³⁰ .

La composición del alma está en consonancia con los números armónicos:

** Concuerda Platón con los pitagóricos, cuando dice que lo Uno es sustancia y no un predicado de cualquier otra cosa, así como cuando afirma que los números son la causa de la realidad de las demás cosas...³¹ .*

27 * και μοι δοκει το την νοησις εχων ειναι ο αηη κελοιμενος υπο των ανθρωπων, και υπο τουτου παντας και κυβερνησθαι και παντων κρατειν αυτο γαρ μοι τουτο θεος δοκει ειναι και επι παν εφελχθαι και παντα διατιθεναι και εν παντι ενειναι. και εστιν ουδε εν ο τι μη μετρεει τουτου μετρεει δε ουδε εν ομοιος το ετερον τοι ετερω, αλλα πολλοι τροποι και αυτο του ιαρω; και της νοησις; εστιν εστι γαρ πολυτροπος, και θερμωτερος και ψυχρωτερος και ζηρωτερος και υγρωτερος και στασιωτερος και οζυτερην κινήσιν εξίω, και αλλα πολλοι ετερωσιωτες ενεισι και ηθους και προης απευκει". Fr. 5, Simplicio, Fis. 152, 22.

28 Cfr. Timeo, Platón 34 c y ss.

29 αρχη κινήσεως (Fedro 245 c- 246 b) .- την δυναμενην αυτην κινειν κινήσιν (Leyes 896 a).

30 Historia de las Filosofía. G, Fmle, p. 373.

31 * το μεντοι γα εν ουσιαν ειναι, και μη ετερον γα τι αν λεχθαι εν, παρεκλήσεως τοιο ηυθεγαρησις ελεγε, και το τους αριθμους αιτιους ειναι τους αλλοις της υσσιας ωσιουτας εκτινους". Metafisica 987 b 22.

El demiurgo logra la coincidencia de las traslaciones del firmamento con los movimientos del alma, ya que para que los seres vivos puedan vivir es necesario que exista un Alma cósmica que se mueva a sí misma y de la cual participen todos los seres vivientes inferiores (*prwton metaballon*)³² .

Por otra parte el alma está unida al cuerpo de manera accidental, *"como el barquero a la nave, como el músico al instrumento o el caballero al caballo"*³³ .

*"No hay mayor simetría ni disimetría que la del alma con su propio cuerpo"*³⁴ .

³² Fedro 245 d -e; Feudan 72 c- e.

³³ Fedro 246 a -b ss.

³⁴ Timeo 87 d.

LA RESPUESTA ARISTOTÉLICA A LOS ANTIGUOS

El problema central de los filósofos es que de darse cuenta que lo animado se distingue de lo inanimado por dos características esenciales: movimiento y sensación, atribuyeron estas propiedades al alma.

Las dos principales tesis de los antiguos filósofos son las siguientes:

1. Los que definen al alma como el elemento motor:

- Si lo que no se mueve no puede mover,
- si el alma procura el movimiento a las demás cosas,
- entonces el alma se mueve a sí misma y mueve a las demás cosas.

Acerca de esta tesis que toma al alma como el motor por antonomasia, dice Aristóteles que *"no todos los seres dotados de sensibilidad son capaces además de producir movimiento: es obvio, desde luego, que ciertos animales son inmóviles en cuanto al lugar a pesar de que éste es a lo que parece, el único movimiento con que el alma mueve al animal"*³⁵.

2. Los que definen el alma desde el conocimiento:

³⁵ De anima 410 b 19- 21.

- Si lo semejante es conocido por lo semejante,
- si el alma conoce todas las cosas,
- entonces el alma está compuesta de todos los principios (los que afirman la existencia de múltiples elementos), o el alma es el único elemento (los que afirman una única causa o un único elemento), o el alma está construida de contrarios, o es uno sólo de los contrarios (los que ponen contrariedades en los principios).

A esto responde Aristóteles diciendo que *"la misma objeción puede hacerse también a cuantos constituyen el intelecto y la facultad sensitiva a partir de los elementos; pues es obvio que las plantas viven a pesar de que no participan ni del movimiento local ni de la sensación y es igualmente obvio que muchos animales carecen de razonamiento"* ³⁶ .

CONTRA LA TEORÍA DE QUE EL ALMA SE MUEVE

Aristóteles parte de la distinción entre lo que se mueve por sí (aquello que por naturaleza se mueve a sí mismo, como el movimiento de los pies es la marcha) y lo que se mueve por otro (aquello que se mueve por encontrarse dentro de algo que se mueve, como los marineros se mueven junto con el movimiento del navío).

1. Si aceptamos que el alma se mueve a sí misma, no podemos afirmar a la vez que se mueva por otro, a no ser accidentalmente porque *"cabe, en efecto, que el animal sea impulsado violentamente. Pero, en cualquier caso, un ser al que*

³⁶ De anima 410 b 21-25.

*corresponde moverse por sí mismo, no le corresponde ser movido por otro a no ser accidentalmente, del mismo modo que lo que es bueno por sí y para sí no puede serlo ni por otro, ni para otro*³⁷. Este movimiento accidental podría darse, ya que si el alma es la que mueve al cuerpo y además ella misma está en el cuerpo, entonces cuando dicho cuerpo se mueve, se moverá en consecuencia el alma.

2. No es posible que el alma se mueva localmente a no ser por accidente. Para demostrar que no es posible que el alma se mueva por sí, Aristóteles da los siguientes argumentos:

- Todos los tipos de movimiento (traslación, alteración, corrupción, crecimiento) se dan en un lugar. Por tanto, al alma por naturaleza le correspondería un lugar.

- Lo que se mueve con movimiento natural tiene la posibilidad de ser movido violentamente (cuando el objeto se mueve en sentido contrario a su lugar natural³⁸). Por tanto, el alma tendría la posibilidad de ser movida violentamente.

- El movimiento natural tiene como término el reposo. Por tanto el alma tendría también que tener reposo.

- Si el alma mueve al cuerpo con los mismos movimientos con que ella se mueve:

- El movimiento a que está sometido el cuerpo sería el mismo

³⁷ De anima 406 b 5-10.

³⁸ Cfr. Física 215 a, 1; De caelo 300 a, 21 ss.

movimiento que aquí a que está sometida el alma³⁹ .

- El cuerpo se puede trasladar. Por tanto el alma podría salir del cuerpo y regresar a él, con lo que *"los animales podrían resucitar después de muertos"*⁴⁰ .

- Si el movimiento consiste en que lo movido se aleje de sí en cuanto tal, y el alma está moviéndose a sí misma, entonces *"el alma se alejaría de su propia entidad"*⁴¹ , ya que al moverse por sí misma, el movimiento le pertenecería por sí a su misma entidad.

CONTRA LA TEORÍA DEL ALMA COMO ARMONÍA

Aristóteles rebate la tesis siguiente:

*"Otra teoría nos ha sido transmitida sobre el alma. Dicen, en efecto, que es una cierta clase de armonía; la armonía es una mezcla y composición de contrarios, y el cuerpo está compuesto de contrarios"*⁴² .

- El cuerpo resulta de la combinación de contrarios.
- La armonía es una mezcla y combinación de contrarios.
- Por lo tanto, el alma es una armonía.

³⁹ Cfr. De anima 406 b 1-3.

⁴⁰ De anima 406 b 5.

⁴¹ De anima 406 b 12.

⁴² * και αλλη δε τις διξα παραδεδοται περι ψυχης; ... αρμονιαν γαρ τινα αυτην λεγουσι και γαρ την αρμονιαν κρσις και συνθεσιν εναντιων ειναι και το σωφια συγκρισθαι εξ εναντιων". De anima 407 b 27.

Aristóteles presenta al menos tres objeciones:

a) Todos atribuyen movimiento al alma y el mover no es una actividad propia de la armonía.

b) En cuanto al primer sentido de armonía: la armonía es la combinación de las partes del cuerpo:

- *"múltiples y muy variadas son, en efecto, las combinaciones de las partes; ¿cómo y de qué ha de suponerse, entonces, que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa?"* ⁴³ .

c) En cuanto al segundo sentido de armonía: la armonía es la proporción de la mezcla:

- No es la misma la proporción que guardan los elementos en el caso de la carne y en el caso del hueso

- Como consecuencia, multiplicidad de almas *"puesto que todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es, a su vez, armonía y, por tanto, alma"* ⁴⁴ .

d) Podríamos afirmar que el alma fuera algo distinto de la mezcla, pero resulta igualmente absurdo con sólo preguntar *"¿porqué desaparece al desaparecer la mezcla en que consiste la*

⁴³ De anima 408 a 2-4.

⁴⁴ De anima 408 a 15-17.

*esencia de la carne o de cualquier otra parte del animal?*⁴⁵ .

CONTRA LA TEORÍA DEL ALMA COMO NÚMERO QUE SE MUEVE A SI MISMO

- Una unidad es indivisible e indiferenciada y por lo tanto sería imposible que se moviera.

- Si el alma mueve al cuerpo y además se mueve a sí misma entonces sería simultáneamente motor y móvil. Ser motor y móvil significaría que está diferenciada.

- Si así como un punto al moverse genera una línea procede al alma, y así como el punto es una unidad, el alma es una unidad, entonces igual que una unidad ocupa una posición tendríamos que el alma *"está en un sitio y ocupa una posición"*⁴⁶ .

- Cuando a un número se resta otro número, tenemos como resultado un número distinto, *"y, sin embargo, las plantas -al igual que muchos animales- continúan viviendo aún después de divididos y teniendo, al parecer, la misma especie de alma"*⁴⁷.

- Si el alma es el elemento motor en el número, puesto que es el elemento motor en el animal, tendría que ser sólo motor y no móvil, siendo que no es posible que una unidad sea motor.

- Si los puntos que forman el cuerpo son distintos de los que forman el alma y a la vez ambos se dan en el animal, entonces

⁴⁵ De anima 400 a 1-2.

⁴⁶ De anima 409 a 3.

⁴⁷ De anima 409 a 9-10.

tanto los puntos del alma como los puntos del cuerpo ocuparían el mismo sitio, y si esto es posible no habría ningún impedimento para que hubiera infinitos ⁴⁸ .

- Si los puntos que forman el cuerpo son los mismos que constituyen el número del alma, entonces todos los cuerpos tendrían alma, lo cual no es así, aun cuando en todos los cuerpos parece haber puntos e infinitos ⁴⁹ .

- Si el alma es un número:

a) Si el alma es un número diferente a los puntos que forman el cuerpo habría muchos puntos en un mismo lugar.

b) Si el alma no es un número diferente de los puntos que forman el cuerpo, entonces el alma no es más que un punto igual a los demás puntos que pertenecen al cuerpo ⁵⁰ .

- En cuanto a juntar movimiento y número, tenemos que el animal es movido por un número ⁵¹ .

CONTRA LA TEORÍA DEL ALMA COMO CONSTITUIDA DE ELENENTOS

Si, como afirmaron algunos, lo semejante se conoce por lo semejante, y el alma está constituida por los elementos, llegamos a las siguientes consecuencias:

- El alma no podría conocer más que los elementos, y no podría

⁴⁸ Cfr. De anima 409 a 20- 24.

⁴⁹ Cfr. De anima 409 a 26- 28.

⁵⁰ Cfr. De anima 409 b 4- 7.

⁵¹ Cfr. De anima 409 b 8.

conocer ni la proporción, ni la combinación por la cual están compuestos los seres, pues *"¿con qué conocerá o percibirá sensorialmente el conjunto, por ejemplo, qué es Dios o el hombre o la carne o el hueso o cualquier otro compuesto?"* ⁵² .

- Si es verdad que el alma no sólo conoce elementos, entonces el alma estaría constituida por el hueso, la carne o la piedra, lo cual es absurdo⁵³ .

- No todos los elementos son comunes a todas las categorías y el alma conoce cada uno de los entes, entonces parecería que el alma tiene elementos y principios propios de cada género, con lo cual, el alma sería cantidad, cualidad y entidad. *"Pero es imposible que, estando compuesta a partir de los elementos de la cantidad, sea entidad y no cantidad"* ⁵⁴ .

- Si los distintos objetos se conocen por medio de los elementos corporales que están en el alma entonces las partes de los cuerpos de los animales conocerían a cada uno de los objetos formados por el mismo elemento de la parte correspondiente, pero esto no sucede. Por ejemplo, las partes compuestas de tierra (huesos, tendones y pelos) no conocen nada. Supuesto el caso de que sí conocieran, entonces sólo conocerían una cosa, pero desconocerían todas las demás⁵⁵ .

- Si todos los entes o son elementos o están compuestos de

⁵² De anima 409 b 30.

⁵³ Cfr. De anima 410 a 8-10.

⁵⁴ Cfr. 410 a 14-20.

⁵⁵ Cfr. De anima 410 b 1-6.

elementos, entonces no hay razón para que alguno no tenga alma⁵⁶.

- Los elementos son materiales y tienen que estar unidos gracias a algo que tiene que ser superior a ellos, siendo así que tendría que haber algo superior al alma, si es que ella está compuesta de elementos, pues tendría que haber algo que mantuviera unidos también a los elementos del alma. Pero, *"es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza. No obstante estos autores afirman que los elementos son los entes primeros"* ⁵⁷.

Una vez mostrada la opinión del filósofo acerca de las opiniones de sus predecesores, conviene ahora entrar propiamente en materia, ya que aunque el filósofo expuso lo que en definitiva no le corresponde al alma, aún no podemos decir qué sea el alma, ni cómo es que se da el movimiento en los seres, ni menos aún con que tipos de movimiento se mueve el ser vivo, ni si todas las actividades propias del viviente pueden ser llamadas movimientos. Por ello conviene entrar en el siguiente capítulo a la analogía de la noción de acto, la cual nos dará la pauta para entender lo que es el alma en los vivientes.

⁵⁶ 410 b 8-9.
⁵⁷ 410 b 12-16.

CAPITULO II
ANALOGÍA DE LA NOCIÓN DE ACTO

En este segundo capítulo trataré de los dos principales sentidos de acto que utiliza Aristóteles a lo largo de su estudio sobre el alma. Es claro que para Aristóteles los entes son análogos¹ y el acto no se escapa a esta situación, por eso dice que *"estar en acto no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como existe esto en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la sustancia a cierta materia"*². Ahora bien, como toda potencia se corresponde con un acto, es claro que la potencia también es análoga, ya que lo que es en potencia existe en orden a lo que es en acto, de modo que *"también el No- ente tendrá varios sentidos, puesto que los tiene el ente"*³.

Esta distinción es importante para tener una clara interpretación de las dos definiciones del alma que da Aristóteles en el Tratado del alma.

En Met 1048 a 35-1048 b 6, se muestra esto que venimos diciendo: *"...basta contemplar la analogía, pues en la misma*

¹ "Más, puesto que Ente dicho sin más tiene varios sentidos..." Metafísica VI,2, 1026 a, 34-35.

² "λέγεται δε ενεργεῖται οὐ παντὶ ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνελύγον, ὡς ταῦτα ἐν ταῦται ἢ πρὸς ταῦτα, τοῦ ἐν τοῦδε ἢ πρὸς τοῦδε τί μὲν γὰρ ὡς κινήσεως πρὸς δύναμιν τί δ' ὡς οὐσίας πρὸς τινὰ ὑλὴν". Metafísica IX, 6, 1048 b, 6-9.

³ "πολλοῦ γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν". Metafísica XIII, 2, 1089 a 16; "εἰ δὴ τὸ μὴ ὄν λέγεται κληρονομῶς" Metafísica XI, 11, 1067 b 25; Cfr. Phis. V, 1, 225 a 20.

relación de lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero que tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte, y, a la otra, la potencia*.

Este texto es importante ya que los ejemplos nos muestran los diferentes sentidos en los que se puede hablar de acto y sus correspondientes potencias, poniendo al descubierto no sólo que cada potencia se corresponde con un acto, sino además los diferentes sentidos del acto o bien la analogía de este principio.

Tenemos en primer lugar lo que se mueve en acto (lo que edifica), con lo que puede moverse (lo que puede edificar); en segundo lugar, lo que realiza una actividad inmanente (lo despierto y lo que ve), con lo que puede realizar esa actividad inmanente (lo dormido, lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista); en tercer lugar lo inmaterial (lo segregado de la materia) con lo material ; y por último lo que ha alcanzado su plenitud (lo totalmente elaborado) con lo que no la ha alcanzado (lo no elaborado).

Comenzar por la analogía de la noción del acto y en consecuencia de la potencia es importante también porque el acto y la potencia son los primeros principios de todo lo real, es decir, las nociones de acto y potencia engloban a todo lo real. De ahí que Aristóteles diga: *"Los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente esto en acto, y*

otra que lo es en potencia"⁴, y en otro lado: "El género de cada cosa se divide en lo que es un acto y lo que es en potencia"⁵ y "El ser se dice como lo en acto y lo en potencia"⁶. Pero además para entender el movimiento es también necesario recurrir a estas nociones, lo cual se hace necesario para evitar el conflicto parmenídeo según el cual no hay movimiento, precisamente por la falta de la noción de potencia.

Respecto al movimiento dice Aristóteles que "llegan a ser en acto las cosas que existían antes en potencia"⁷.. no menos al hablar de las operaciones inmanentes propias de los vivientes en los cuales el principio de vida es el alma, por ello al preguntarse por la naturaleza del alma Aristóteles dice que "Es necesario mostrar...qué es el alma... y si además está en las cosas que son en potencia o si más bien es una entelequia"⁸. Por ello para pasar al terreno de los seres vivos que son los que realizan las operaciones inmanentes me parece oportuno empezar por comprender estas nociones.

Ahora bien en cuanto a la analogía de la noción de acto, me ceñiré a los dos términos usados por Aristóteles para designar el acto, y en la medida que ello me sea posible trataré de explicar las diferencias entre ambos, así como la estrecha relación que guardan entre sí ambos significados. Así mismo enlazo cada uno de estos términos con las dos definiciones de alma que da Aristóteles al hablar del alma e investigar su

⁴ "Παντων ὅη πρώτη αρχὴ το ἐνεργεῖα κρῖτον τοῦ κτὶ αἰλλο δυνάμει". *Metafísica* 1071 a 10.

⁵ *Metafísica* 1009 a 32.

⁶ *Metafísica* 1026 a 1.

⁷ "ἄνωμνα ἐνεργεῖα ὑπαρχεῖν ὄντα δυνάμει κρῖτερον". *De Gener. Anim.* II, 6, 741 b 14.

⁸ *De anima* 402 a 27. (ἡ μάλλον ἐντελεχεῖα πζ).

naturaleza, ya que el acto como entelequia se corresponde con la primera definición del alma, como el acto de un cuerpo natural orgánico; y el acto como energieia con la segunda definición del alma, aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y entendemos.

Dicho en otras palabras, en la primera parte trato del acto como forma o substancia (entelequia), y en segundo lugar del acto en relación con el movimiento y la operación (nergieia). Así mismo trato de estos dos sentidos del acto en un mismo capítulo ya que guardan una estrecha relación, pues no se puede entender el acto como operación propio de los vivientes sin su acto constitutivo, pues para que haya actividad se necesita de algo en lo que esa actividad se dé, es decir la substancia viviente o móvil, pero además los movimientos (κινήσεις) alcanzan su plenitud en la entelequia.

ACTO COMO ENTELEQUIA

En este primer apartado de la analogía del acto me centraré en el primer sentido de acto correspondiente a la primera definición del alma que da Aristóteles en el "de anima" II, en donde dice que el alma es el "acto primero el cuerpo natural que tiene vida en potencia (*διο η ψυχη εστιν εντελεχεια η προτε σωματος φυσικου δυναμει ζων ηχοντος*)" * 9 .

Esta relación entre el acto como entelequia y la primera definición del alma se entenderá al exponer, lo más claramente posible, el sentido que tiene la entelequia como acto, sin olvidar que estamos tomando analógicamente este principio. En este apartado pretendo centrarme en el acto y la potencia como co-principios de la sustancia, o bien, en cuanto que la forma informa a la materia. Después de esta consideración, en el segundo apartado de este mismo capítulo trataré del acto como *energeia* en general, es decir, en su relación con el movimiento y con la acción inmanente.

Este modo de proceder se basa en que para entender el principio de vida en los vivientes, es menester apoyarse en la concepción metafísica hilemórfica de la realidad, según la cual todos los seres naturales en general son un compuesto de materia y forma, donde la materia es potencia, y la forma es acto o entelequia.

* De anima 412 a 27-28

Aquí estamos ante el doble sentido del ente que mencionábamos con referencia a la analogía, pues el Ente tiene un doble sentido, a saber, en acto y en potencia. Hay que tener presente siempre que para Aristóteles el acto es análogo y se dice de muchas maneras, y por otro lado, que cada potencia se corresponde con un acto, por lo cual también la potencia es análoga. En este momento trataremos de esclarecer un poco más estas nociones haciendo referencia principalmente al acto como entelequia y su potencia correspondiente.

Siguiendo la metodología aristotélica conviene comenzar por lo más conocido, que en el caso de el hilemorfismo, es el compuesto, es decir todo aquello que existe en su composición materia - forma, ya que *"lo que entendemos en definitiva es el compuesto de acto y potencia, el concreto, y no el acto o la potencia aisladamente: captamos el acto como acto de la potencia y la potencia en relación con su acto"*¹⁰.

El siguiente texto es crucial para entender lo que venimos diciendo: *"llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total"*¹¹. En base a esto podemos entonces decir que *"aquello desde lo cual algo se genera es lo que llamamos materia"*¹². Desde el bronce se genera la estatua, pero para que el bronce sea estatua es menester que participe de alguna forma por ejemplo el Quijote, y por eso dice que la estatua es el conjunto total, es decir materia y forma.

¹⁰ Alvira, T. "Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser". Anuario Filosófico, XII-1, 1979, p.30.

¹¹ Metafísica 1029 a, 3-5.

¹² Metafísica 1032 a 17-19.

Este ejemplo es muy esclarecedor: el trozo de bronce hace las veces de materia prima, y la estatua hace las veces de la cosa ya constituida como tal, con una figura determinada, y que justo es tal, en la medida en que se le ha dado la forma por ejemplo del Quijote, y en este sentido, lo que hace tal al Quijote no es el bronce, pues en todo caso cualquier trozo de bronce sería un Quijote. Tenemos entonces que lo que lo hace ser tal es la forma, dicha forma, por supuesto, unida a la materia, y entonces el Quijote es el compuesto de ambas, es decir, un todo concreto.

Hay que tener presente, sin embargo que este ejemplo es de una cosa artificial, mientras que al hablar de materia prima nos estamos refiriendo a lo que atañe a las realidades naturales. La materia es entonces aquello que es determinado por una forma y para serlo necesita tener la capacidad de recibirla, por ello decimos que la realidad de la materia se cifra en su potencialidad. Y en este nivel la actividad de la forma se agota en informar la materia.

Hay que hacer notar que estamos tratando la potencia y el acto al nivel de la generación y la corrupción, y en este sentido la potencia es potencia de la contradicción, en el sentido de que algo puede ser, pero también puede no ser, y por ello dice Aristóteles: *"es necesario que los seres naturales a veces sean y a veces no, pues ellos tienen la misma potencia de la contradicción, y la materia es la causa de ser y no ser"*¹³. Pero además el acto como entelequia tiene prioridad ontológica

¹³ Aristóteles. De Caelo I, 12, 283 b, 3-5.

respecto a la potencia, porque *"de las cosas que no son, algunas son en potencia; pero no son, porque no son en entelequia"*¹⁴.

Por ello el compuesto es el ente en acto, en tanto que ya es, y es que *"la sustancia y la especie son acto"*¹⁵. El compuesto reúne la substancialidad del principio material y del principio formal. *"La materia última y la forma son lo mismo, aquella en potencia y ésta en acto (...); cada cosa, en efecto, es una y tanto lo potencial como lo actual son uno en cierto modo"*¹⁶.

Este texto es importante, ya que en los seres materiales compuestos de materia y forma, la potencia es de algún modo una con el acto, por eso decimos que la materia en sí misma no es algo, pero ya en el compuesto es un principio, por eso no dice Aristóteles materia a secas, sino materia última, es decir la que ya está actualizada por la forma, si bien la materia no es el principio más radical, sí es importante. Esto es fundamental para entender la unidad de los seres naturales en general, más aún para entender la unidad de los seres vivos, pues no se trata de dos principios pegados sino de una unidad real en la que se pueden distinguir partes, por así decir, de las cuales una está en potencia y la otra en acto. Ahora bien el compuesto como tal, no es sino en acto.

Siguiendo con la materia tomemos como punto de partida un texto de la Metafísica: *"entiendo por materia lo que de suyo ni*

¹⁴ Metafísica 1047 b 2.

¹⁵ Metafísica 1050 b, 2.

¹⁶ Metafísica 1045 b, 18-25.

es algo, ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente¹⁷, es decir, que la materia "de suyo" no es algo determinado, y esta es la razón de que la materia sea, "solamente en potencia para ser algo sustante"¹⁸. Y al ser solamente en potencia no es ninguna de las cosas que determinan al ente. Que la materia sólo sea potencia no significa que sea "nada", sino que es un ente en potencia o bien un no-ente en acto (μη οντος ενεργεια), es una realidad intermedia entre no ser y ser¹⁹. Tampoco significa que la potencia sea una pura carencia de acto, sino que es una realidad que es real en la medida en que es una capacidad de recibir una perfección, digamos que su realidad se cifra en su potencialidad, o bien que ente en potencia es un sentido del ser y un principio de todo lo real²⁰. Sin embargo para entender la potencia es necesario recurrir a la noción de acto, pues, "*Sed potentia non potest definiri nisi per actum*"²¹. La razón de esto es que la materia por su misma naturaleza no puede existir separada, sino que requiere de un acto, pues la materia no informada es pura indeterminación, de hecho esta idea de la materia pura o materia prima es extraída del compuesto, pero no por que exista como tal, lo que se conoce es la forma en la materia, es decir, lo que ya está determinado de algún modo. "*La materia prima no puede ser conocida por sí misma, puesto que todo lo que se conoce, se conoce por su forma: y la materia prima es el sujeto*

¹⁷ Metafísica 1029 a 20-25.

¹⁸ Santo Tomás. De anima Lecc. 1, n. 215

¹⁹ el ente en potencia "se mueve como a caballo entre el ente y el no-ente" La aventura de existir, Rodríguez Rosado, EUNSA, Pamplona 1976, p.157.

²⁰ Cfr. Met, V, 7, 1017 a 35 - b 2; VI, 2, 1026 b 1-2; IX, 1, 1045 b 33-34.

²¹ Tomás de Aquino, In IX Metaph; I, VII, n. 1846.

de toda forma²². La materia prima es potencia para todas las formas que pueden ser formas de cuerpos, pero considerada en sí misma es pura potencialidad. Por esta razón no puede existir por sí misma, la materia prima nadie la ha visto, pues lo que existe es en todo caso el compuesto, pues acto y potencia coexisten en la sustancia. La materia entendida como potencia sólo se conoce en el compuesto, en tanto que es actualizada y determinada por la forma. En los seres naturales es necesario que la materia exista, porque es un principio constitutivo de las realidades sensibles, pero aunque es un principio, no es el único ni el más importante, sino que es un co-principio, es decir es un principio que se da con otros, en este caso, con la forma. Esto es así en todos los seres naturales, independientemente de la jerarquía que ocupen. Todos los seres existentes en la realidad física tienen un cuerpo, pero ese cuerpo no es pura indeterminación, sino que justamente la materia de ese cuerpo natural está determinada por la forma, y por eso podemos hablar de cuerpo, que es ya la composición de materia y forma. *"De la unión de la forma y de la materia resulta un compuesto, que es un todo en relación a la forma y a la materia"*²³. Una vez actualizada la materia por la forma se constituye el compuesto. Y el compuesto que está formado por materia y forma, es algo completo en su ser y en su especie.

Me parece importante citar a Monllor, para avanzar en lo que venimos diciendo, : *"Por tanto, si mostramos qué sea la potencia, quedará entonces manifiesto qué sea ser εντελεχεια, y*

²² Santo Tomás, in *Physic*, locc. 13, n.113.

²³ Santo Tomás. C. G., I, 27.

qué sea la propia *entelechia*. Algunos dicen que algo está en potencia cuando todavía no es, pero puede llegar a ser... Ser, por tanto *entelechia* no es otra cosa que ser la propia cosa, no como antes en potencia... de lo cual se deduce que *entelechia* es eso que llena la potencia, de la cual se obtiene que la cosa misma sea ya algo, no en la potencia... Se dice que *entelechia* si atendemos a la fuerza de la palabra, deriva de *entelecs*, que significa perfecto, o de *telos*, que significa fin, y *chein*, que significa tener, como el verbo perfecti había, que de este modo lo interpreta Hermolao Bárbaro, y no mal, pues significa fin y perfección... Toda forma esencial llámase adecuadamente *entelechia*... y por tanto la materia llama a la potencia y la forma a la *entelechia*... El alma se dice *entelechia* porque es forma y razón del cuerpo vivo... Así la *entelechia* de la casa es la casa, y lo mismo en las demás cosas. Por lo cual la definición casi común de *entelechia* podrá ser: aquello por lo cual se dice que cada cosa es tal y eso que es, o el ser propio de cada cosa²⁴.

De lo anterior podemos extraer las principales características del acto como entelequia. Lo primero que habría que decir, es que la forma es el acto que informa, actualiza, determina o realiza la materia y en eso radica su importancia y su cercanía a la substancia, a la unidad y al ser, ya que "el uno

²⁴ Juan Bautista Morfior "Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analiticonum Aristotelis, vel de Ratiocinatione, et graeco Sermone in latinum ab eo nunc denuo conversos. Accesserunt duo libelli eiusdem auctoris, unus de nomine Entelechia, alter de Universis, quod in rebus constet sine mentis opera". Valencia 1959. p.471, 472, 474.

y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la entelequia²⁵, pues la substancia (*ουσια*) es la plenitud de la entelécheia porque "el ente primero, y no un ente con alguna determinación, sino el ente absoluto será la sustancia"²⁶ y el sentido principal del ser, por ello dice Aristóteles que "una cosa en cuanto tal, en cuanto es, se dice más propiamente cuando es en entelécheia que cuando es en potencia"²⁷, y como lo que se conoce es la forma, entonces la forma es lo que constituye la esencia de la cosa, es decir, aquello que cada cosa es, "aquello gracias a lo cual algo es sustante en acto"²⁸.

La forma substancial es el acto primero de la potencia material. La forma es el acto por el que la materia se hace en acto. La forma es el principio que determina la materia, y por lo mismo la forma no debe ser entendida al modo platónico en el que la forma es en sí, sino que debe ser entendida como un elemento constitutivo intrínseco de la cosa misma. La forma en los seres naturales, para Aristóteles, es forma en la materia. Mientras que Platón afirmaba la existencia de las formas aparte y por sí mismas, para Aristóteles las formas siempre están en un todo concreto.

Me parece que de esto podemos inferir que la entelécheia es el sentido fundamental del acto ya que lo que hace a un cuerpo sustante en acto, es decir lo que propiamente lo constituye

²⁵ De anima 412 b. 9.

²⁶ Metafísica 1028 a 30.

²⁷ Phis. 139 b 8.

²⁸ Santo Tomás, De anima lecc I, n. 215

como tal cuerpo es la forma. Por eso podemos decir que, aunque también en distintos grados, la sustancia forma parte de todas las cosas o de todos los seres, incluyendo aquellos que no tienen vida. La piedra tiene un acto constitucional que la hace ser piedra y no pájaro. El hombre también es sustancia igual que el perro en tanto que es un compuesto. Podría parecer que la entelécheia se reduce a sustancia, lo cual no es del todo cierto ya que la sustancia no es sólo entelécheia, pero si tomamos en consideración que a este nivel "el acto es perfecto (εντελεχεια), en cuanto que no está diacronizado, pero no es plenamente porque al ser 'acto de' una materia, pierde actividad: la forma se limita a informar una materia. Respecto a la forma, la potencia es pasiva: es la materia como substrato de contrarios o de contradictorios"²⁹, entonces tenemos que si la forma se limita a informar la materia, pero además, que dentro de los dos principios de la sustancia, se dice que algo es más propiamente cuando es en acto que cuando es en potencia (εκαστον γαρ τοτε λεγεται οταν εντελεχεια η μαλλον η οταν δυναμει)³⁰, entonces de algún modo la entelequia podría decirse sustancia.

La forma es entonces el principio más radical, pues es lo que hace a una cosa ser tal, por ello decimos que aún el compuesto es predominantemente acto, porque si se considera en su forma, la forma es lo que lo hace ser tal cosa y no otra; y si se considera en su materialidad, será mezcla de acto y potencia, pues su materialidad depende de que ésta este informada o actualizada. Podemos concluir que "las sustancias son de

²⁹ "El poder y lo posible", Leonor Gómez Cabranes. Tesis doctoral. p. 136-137.

³⁰ Aristóteles Physic. 139 b 8.

tres clases: la materia, que es algo determinado en apariencia (...); la naturaleza, que es algo determinado y cierta manera de ser hacia la cual tiende la materia; y la tercera, compuesta de estas dos, es la individual, por ejemplo Sócrates o Calias*11 .

³¹ Metafísica 1070 a, 9-13.

VIDA COMO ACTO PRIMERO

Hechas estas aclaraciones conviene seguir el discurso aristotélico en el tratado del alma, para ver cual es el sentido que adquieren estas nociones en los vivientes. He de decir, que tanto el apartado anterior, el presente y los dos siguientes, es decir, el correspondiente a la *enérgeia* y a la segunda definición de alma, están estrechamente relacionados, por lo cual no debe extrañar al lector que se usen ejemplos similares o incluso, ya citados, pues el de *anima* guarda una estrecha relación en estos temas, por lo que, aunque los distinguimos para una mejor comprensión, no deben entenderse como extraños.

Después de que Aristóteles distinguió entre la substancia como materia, como forma y como compuesto, pretende dar la definición del alma. Para ello dice Aristóteles que los seres vivos necesariamente son substancia, y no cualquier tipo de sustancia sino substancia compuesta, ya que *"entre las sustancias se cuentan comúnmente los cuerpos, y esencialmente los cuerpos naturales (...) algunos cuerpos naturales tienen vida, y otros carecen de ella (...) de donde se sigue que todo cuerpo natural que participa de alguna vida, será substancia, y substancia compuesta"*³².

Estas precisiones se hacen necesarias para entender qué es el alma, pues si entendemos el alma como el principio de aquellos seres que tienen vida, entonces habrá que decir que el alma es

³² De anima, 412 a, 15-20.

el acto o determinación de los seres que tienen potencia para la vida, no de cualquier ser, sino sólo de aquellos que tienen potencia para ella, es decir, para la vida. El alma no es materia, sino razón y especie. Al respecto dice que *"el alma debe ser ousía como especie (ως ειδος) de un cuerpo físico que tiene vida en potencia (σωματων φυσικου δυναμει ζωην εχοντος). Y la ousía es entelequia (η δ ουσια εντελεχεια). Entonces el alma es la entelequia de tal cuerpo (τοιουτου αρα σωματος εντελεχεια)"*³³. Ya habíamos mencionado que la sustancia designaba tres cosas: la materia que es potencia, la forma que es acto, y el compuesto de ambas que constituía lo animado. Pero el cuerpo no puede ser acto del alma, como quedo dicho antes, sino que el cuerpo esta en potencia respecto del alma. De tal manera, que si el cuerpo no es especie del alma, el alma tendrá que ser la especie del cuerpo. El alma no es sin el cuerpo, pues son coprincipios, pero tampoco es el cuerpo, pues el alma no es materia, pero es algo del cuerpo, porque es su acto.

Ahora bien, el alma no es acto de cualquier cuerpo, sino de un cuerpo determinado, pues cada acto se da en una materia propia y determinada, y por lo mismo, el alma debe darse en un cuerpo determinado *"no siendo exacta la opinión de los antiguos, que la unían a un cuerpo sin determinar el modo y las características de éste; porque nada hay en el mundo que puede recibir una cosa (forma) cualquiera que ella sea"*³⁴.

La razón de ello es que el acto de un ser se origina

³³ De anima 412 a 20-25.

³⁴ De anima 414 a 23-25.

naturalmente, sólo en lo que esta en potencia respecto de lo mismo, y en su propia materia. El alma es el acto de un ser determinado, a saber, viviente en potencia.

Por tanto el alma que es la forma del cuerpo orgánico de los seres que están dispuestos para vivir, debe definirse poniendo algo que es extrínseco a su esencia, es decir, su sujeto propio o materia. Ya que la materia propia del viviente, es decir, la que es informada por el alma, no puede entenderse como cualquier tipo de materia, sino que se trata de una materia organizada, y en tanto que informada, viva.

Ahora bien, antes de continuar indagando acerca de la materia propia del alma, hay que decir que, es necesario que el alma sea sustancia, en cuanto forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia. El alma *"es una sustancia, en cuanto forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia"*³⁵. Aquí Aristóteles habla del alma como sustancia, y aclara que *"la sustancia es acto"*³⁶. Pero como el acto puede considerarse en un doble sentido -recordemos el sentido de la analogía- hay que pasar a considerar en qué sentido el alma como sustancia es acto. Para ello Aristóteles distingue entre el acto al modo de la ciencia, y el acto al modo de la consideración, del conocer actual. Para ello me parece muy ilustrador el ejemplo del hombre despierto y del hombre dormido. Cuando el hombre está dormido está en potencia de conocer, es decir está en potencia respecto de la *enérgeia* (el sentido de *enérgeia* se aclarará mejor en el siguiente apartado). Dicho hombre está en potencia

³⁵ *"εντελεχεια η πρώτη σεμιατος φυσικου οργανικου"*. De anima, 412 a, 20-23.

³⁶ De anima, 412 a, 23.

de ejercer un acto cognoscitivo. Pero dicho hombre dormido no está en potencia respecto de la entelequia, ya que aunque no esté ejerciendo ninguna operación, sigue estando en acto como hombre. El hombre no deja de ser hombre por no estar ejerciendo sus operaciones propias. Sigue conservando su acto como entelequia, su acto constitutivo que lo hace ser hombre y no otra cosa, y no sólo eso sino que además lo hace ser hombre en acto. Por eso en el apartado anterior decíamos que la entelequia es el acto constitutivo y que es propiamente la substancia, y en este caso la sustancia compuesta, y viva.

A este respecto Aristóteles concluye que *" Es claro que el alma lo es al modo de la ciencia (como posesión del conocimiento), porque el sueño y el despertar son por el existir del alma, y el despertar es análogo al ejercicio del conocimiento (θεωρεῖν), y el sueño a su posesión y no a su actividad (μη ενεργεῖν). En una y la misma persona la posesión (ἐπιστήμη) viene primero. El alma es entonces la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia (διο ψυχη εστιν εντελεχεια η πρωτη σωματος φυσικου δυναμει ζωην εχοντος) ... si se quiere definir lo común de toda alma, ésa sería la entelequia primera de un cuerpo físico orgánico (εντελεχεια η πρωτη σωματος φυσικουοργανικου)."*³⁷

Ahora bien, la ciencia es anterior a la consideración, ya que el hombre no puede considerar sin antes poseer la ciencia. Para ilustrar mejor esto último conviene citar otro texto aristotélico: *" ... y el fin es el acto, y por causa de este se*

³⁷ De anima 412 a 25-30.

da la potencia. Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver (τελος δε η ενεργεια και τουτου χαριν η δυναμις λαμβανεται. Ου γαρ ινα οφιν ε χουσιν οσασι τα ζωα αλλ ποσ ορωσιν οφιν εχουσιν), y de igual modo se tiene el arte de construir para construir, y el de especular para especular...»³⁸, por ello concluye Aristóteles que «el alma es el primer acto del cuerpo natural que tiene vida en potencia»³⁹

Como resultado de las observaciones hechas hasta ahora, podemos extraer, primero, que el alma no es el mismo compuesto que es el cuerpo que tiene vida, ni es materia que es el cuerpo entendido como sujeto de vida, sino que el alma es el acto por el que el cuerpo es.

De la conclusión de que el alma es la forma substancial del viviente podemos inferir también que el alma es lo que da unidad al viviente pues constituye la estructura del viviente co-substancialmente una. La materia es a la vida, lo que la potencia al acto. Al hablar de la materia y decir que la materia sólo se conoce en relación con la forma, lo que se infiere es que toda potencia se corresponde con un acto, y por lo tanto el cuerpo del viviente, requiere de un acto propio y constitutivo, el cual es el alma.

En el animal el cuerpo orgánico es la materia, y el alma es la forma, pero estos principios no se dan separados en los seres

³⁸ Metafísica, 1050 a, 8-10.

³⁹ De anima 412 a, 25-30.

compuestos, por eso dice Aristóteles que "no es necesario inquirir si el alma y el cuerpo son una misma cosa, como no es necesario investigar si son una misma cosa la cera y la figura, y en general la materia de una cosa y esta misma cosa. Porque aunque uno y ente se dicen en varios sentidos (pleonacwV legetai), el principal es la entelequia (ti kuriwV h anteleceia estin)⁴⁰. Y es que el ente en potencia, sólo se dice ente relativamente, no absolutamente, puesto que el ente en sentido estricto debe ser entendido como acto. Y aunque uno y ente se emplean en varios sentidos, es decir, de manera análoga, en sentido riguroso, tanto uno como ente son actos. Pero de cualquier forma lo que importa aquí es decir que la materialidad del viviente no es cualquier tipo de materialidad, sino precisamente aquella que es capaz de vida, por eso hablamos de cuerpo vivo, de órganos, cosa que no se hace al hablar de los inertes. Aquí la materialidad tiene también un estatuto diferente que se hace preciso distinguir para tener una buena comprensión de los seres vivos, más aún del hombre.

Retomando los supuestos del hilemorfismo Aristotélico podemos decir que el cuerpo viviente, es ya la sustancia compuesta. Antes de ser considerado como compuesto, el cuerpo sólo es en potencia, es decir tiene vida en potencia, y de hecho dicho cuerpo no existe en la realidad, pues lo que existe es ya el cuerpo viviente. Ahora bien, el cuerpo vive justamente porque participa del alma que es lo que unifica al ser vivo. Todo ser vivo se entiende como uno, y por lo tanto, cuerpo y alma no son dos principios independientes, pues en los seres vivos el cuerpo no es independiente del alma ni viceversa. Tomemos en

⁴⁰ De anima 412 b, 5-10.

consideración un texto de Santo Tomás que pone de manifiesto la radicalidad de la unidad en el viviente por el alma *"Quien da el ser da la unidad, pues la unidad sigue al ser. Luego, como todas las cosas reciben el ser de la forma, por la forma tendrán unidad"*⁴¹ .

Más adelante Aristóteles dice que el alma es una sustancia en el sentido de la definición de una cosa, o dicho de otro modo, el alma es sustancia en cuanto forma de la que se toma la definición de la cosa.

Para entender esto hay que tomar en cuenta la diferencia que hay entre una forma sustancial y una forma accidental. La primera se dice forma sustancial porque es de la esencia o quiddidad del sujeto. Por el contrario la forma accidental no es de la quiddidad o esencia del sujeto.

Ahora bien, Aristóteles hecha mano de un ejemplo que no es de un cuerpo natural sino de un cuerpo artificial como lo es la "segur", cuando dice *"Supongamos que un instrumento cualquiera, p. e. una segur, fuese un cuerpo natural, y preguntemos ¿qué es la segur? Lo que indica, manifiesta la sustancia y el alma de la segur; porque separada aquella sustancia y alma, ya no existiría la segur más que de nombre"*⁴² . Sin embargo, el alma no es la forma y esencia de un cuerpo artificial como lo es la segur, *"sino de un cuerpo natural determinado que tiene en sí el principio del movimiento y de la quietud"*⁴³ .

La segur no es un cuerpo natural, ni su forma es la quiddidad de

⁴¹ Santo Tomás, *Contra gentiles* II, 58.

⁴² *De anima* 412 b, 12-17.

⁴³ *De anima* 412 b, 15-20.

tal cuerpo, por eso removida la forma de la segur, todavía permanece su sustancia, pues la sustancia de los cuerpos artificiales, a diferencia de la de los cuerpos naturales, es su materia, la cual permanece bajo la forma artificial. En todo caso lo que dejaría de permanecer al quitar la forma, sería el mismo cuerpo en acto. Pero en los cuerpos naturales que tienen en sí mismos el principio del movimiento y de la quietud, es decir, los vivos, cuando el alma se ausenta, el cuerpo vivo ya no permanece, a no ser en sentido equivoco. Para ejemplificar esto Aristóteles recurre al ejemplo del ojo, y dice " *El ojo es la materia de la vista, y pereciendo esta, ya no existe el ojo sino de nombre, como un ojo pintado o de piedra*"⁴⁴ . De igual manera, cuando el alma se separa del cuerpo, el cuerpo vivo ya no existe, a no ser en sentido equivoco.

Ahora bien, esto debe ser aplicado no sólo a las partes, sino a todo el cuerpo viviente, pues en los seres vivos están relacionadas todas las partes o facultades, (no podemos decir que la mano sea algo separado del resto del cuerpo, sino que todas las partes tienen íntima relación, por ello hablemos de viviente, en cuanto él es un conjunto organizado), así como el conjunto de ellas con el cuerpo sensitivo en cuanto tal. Pero esto se aplica al ente que esta en potencia para vivir y no al ente falto de alma, es decir, al inerte.

Aristóteles empieza a unir con lo que será el segundo sentido del acto, así como con la segunda definición del alma, pues aunque el alma en este primer sentido es un acto constitucional, sin embargo no lo es de cualquier cuerpo, sino

⁴⁴ De anima 412 b, 23-25.

de aquél que está en potencia de vivir, es decir, de realizar operaciones.

Antes de pasar a la consideración del segundo sentido del acto, así como de la segunda definición del alma, creo conveniente cerrar este apartado diciendo en resumen que el alma es el primer acto del cuerpo natural orgánico, y que la unidad del compuesto se debe entender con la noción de que el alma es forma del cuerpo.

El sentido propio de vida implica algo a lo que por naturaleza le corresponde moverse a sí mismo. Los seres inertes carentes de alma no se mueven a sí mismos. Así pues, el alma es sustancia como forma o especie del cuerpo físico que tiene vida en potencia. No se trata de un alma que se le añade o pega a un cuerpo, ni de un cuerpo que se le proporciona a un alma, sino de un cuerpo vivo. En este sentido el alma es predicado sustancial y no predicado accidental del ser vivo. Esto es así porque lo accidental no determina al ente en acto absolutamente, sino en grados, como lo blanco y lo grande. Lo accidental adviene al sujeto ya existente en acto. Lo sustancial por el contrario determina en acto absolutamente, y adviene al sujeto ya preexistente en potencia (materia prima), no en acto⁴⁵.

Para mostrar lo que ha dicho, Aristóteles dice que *"así como el ojo consta de la pupila y de la vista, así el animal de cuerpo y alma"* ⁴⁶.

⁴⁵ Cf. Santo Tomás, de anima, lecc. 1, n.224.

⁴⁶ De anima 412 b, 28-30; 413 a 1-2.

ACTO COMO ENERGEIA

Siguiendo con la analogía, trataré ahora del significado del acto como energeia. No hay que olvidar que el tema del acto es un tema que actualmente ha provocado muchos estudios y controversias, dentro de los cuales encontramos a Ackrill, Reale, Etwilzer, Blair, Ghung Hwan, Mamo, Yepes, por mencionar sólo algunos. Mi postura es por decirlo de algún modo, intermedia, ya que considero que tanto la energeia como la entelécheia son dos sentidos de acto que aunque se distinguen, sin embargo guardan una estrecha relación, de tal manera que no me atrevo a decir que sean completamente distintos y separados, como tampoco que son lo mismo, en primer lugar porque no encuentro lógico que Aristóteles haya acuñado dos términos que signifiquen exactamente lo mismo. Sin embargo hay quienes afirman la identidad de significados de los términos ενεργεια y εντελεχεια, como es el caso de Reale que dice que *"podemos afirmar que en el contexto de la metafísica, εντελεχεια y ενεργεια tienen un significado idéntico"*¹. Con una opinión similar se encuentra Blair: *"εντελεχεια y ενεργεια deben significar exactamente la misma cosa, y por eso Aristóteles acuñó dos palabras y las definió de tal modo que se viera que pudo haber acuñado sólo una. Tampoco las palabras tienen aplicaciones diferentes... Cada uso singular de εντελεχεια tiene un uso*

¹ G. Reale, "La dottrina aristotélica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella 'Metafisica'", en Studi di Filosofia e di Storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati, Vita e Pensiero, Milano, 1962; p. 151.

ενεργεια exactamente paralelo² .

Para empezar tomemos en cuenta que "el acto es tomado tanto en el movimiento con relación a la potencia, como en la sustancia formal, con relación a alguna materia"³ . En este texto podemos apreciar que hay dos sentidos a los que se aplica la noción de acto (a diferencia de las opiniones citadas), la primera, es de la que me ocuparé en el presente apartado, la segunda se trató al hablar de la entelequia.

La *enérgeia* es un sentido de acto diferente al de la *entelécheia*, la *enérgeia* es principalmente operación, y en su sentido más pleno es operación cognoscitiva⁴ .

Podemos decir que la *enérgeia* es el acto ejercido, mientras que la *entelécheia* es el acto constitutivo. La *entelécheia* como vimos en el apartado anterior se aplica más propiamente a la sustancia, y la *enérgeia* se aplica más propiamente al movimiento y a la acción inmanente. Por eso Aristóteles llama a la sustancia *entelécheia* y no *enérgeia*. Por ello al hablar de los vivientes se hace necesario tratar de la *energeia*. Con ello no pretendo quitar importancia al acto como entelequia por la misma relación que guardan entre sí, y es que para empezar "todos los entes que existen son en *entelécheia*. La *entelécheia* es el ámbito de las *ousiai* que son, que existen "⁵ . Sin

² G. A. Blair, "The meaning of 'Energeia' and 'Entelechia' in Aristotle". *International Philosophical Quarterly* VII, 1967. p.110.

³ Aristóteles, *Metafísica* IX, 6, 1048 b 1.

⁴ "conocer se dice según la *enérgeia*". *Cfr. Analítica Priora*, 67 b, 3. *Cfr. Parva Naturalia*, 454 a, 9 en donde la *enérgeia* es principalmente aplicada a la sensación. Así como *Parva Naturalia* 418 b, 23 / 447 b, 18; y *Ethica Eudemia*, 1254 b, 24.

⁵ "La doctrina del acto en Aristóteles" Yepes Stork, p.297.

embargo en el caso del viviente abordado a lo largo del de anima la prioridad corre de algún modo a cargo de la *enérgeia*, pero además es curioso que Aristóteles al hablar de Dios lo llama *νοησις νοησας νοησας*⁶ y dice que es *enérgeia*⁷. Por otra parte, como dato meramente histórico, me parece oportuno decir que el acto como *enérgeia* es el primero que aparece en el pensamiento de Aristóteles, y no sólo eso sino que se mantiene a lo largo de todo su pensamiento, pero además, en sus últimos libros, como el Tratado del alma, la *enérgeia* es un dato muy importante⁸. Y es que es empleado básicamente para la vida, y como Dios es vida por excelencia, Dios también es *enérgeia*. No es el lugar para tratar del acto en Dios, pero me parece que es ejemplificativo de la importancia de ésta noción⁹.

Para continuar con el hilo conductor de la exposición creo oportuno retomar el ejemplo del hombre despierto y del hombre dormido que se expuso en el capítulo anterior con motivo de explicar el acto como entelequia en analogía con la ciencia, pero ahora desde la perspectiva de la *enérgeia*.

A este nivel daremos prioridad al acto como *enérgeia* en

⁶ Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1074 d, 34.

⁷ Cfr. Leonardo Polo. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. p. 15

⁸ El Dr. Leonardo Polo dice que la palabra *enérgeia* aparece en el "Protéptico" que es una obra de Aristóteles desde su periodo en la Academia. El Dr. Polo considera (y yo con él) que es el más aristotélico de los sentidos de acto, porque además de ser el primero se mantiene a lo largo de todas sus obras "la palabra *enérgeia* aparece más de 300 veces en los textos aristotélicos y con el mismo sentido; de modo que la consideración evolutiva no tiene nada que decir sobre esta noción central, que se mantiene incólume desde su descubrimiento, hacia los veinte años, hasta el final de la vida del Estagirita". Cfr. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Leonardo Polo. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1993.

⁹ El Dr. Polo hace una distinción laxativa entre estos dos sentidos de acto. Sin embargo aunque en mucho me parece que tiene razón, creo que la distinción no es tan radical. Como se irá viendo a lo largo de la exposición el acto como *enérgeia* es muy importante para entender la vida como praxis, pero en el viviente que es sustancia compuesta, esta distinción no puede ser tan radical.

analogía con la consideración. La consideración debe entenderse como el uso de la ciencia, y analógicamente la vigilia debe entenderse como el uso de los sentidos, de tal manera que el sueño sería el no uso de los sentidos. Sin embargo es claro que cuando el animal está dormido y no está haciendo uso de sus sentidos, no por eso deja de tenerlos, simplemente no los tiene en práctica, pero cuando lo desee puede usarlos.

De acuerdo con esto, los sentidos de acto de *enérgeia* y *entelequia* pueden ser entendidos, el primero al modo como el conocer es acto, y el segundo, al modo como la ciencia es acto.

De estas consideraciones me parece que podemos ahora comprender el motivo por el que Aristóteles al hablar del tema del alma, da dos definiciones de la misma.

En primer lugar habla del alma como el primer acto del cuerpo natural que tiene vida en potencia¹⁰, y en segundo lugar la considera como aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y entendemos, es decir ejercemos la vida como operación. Se puede decir entonces, que la primera definición de alma hace referencia a la sustancia, al acto como *entelequia*; y la segunda hace referencia al alma como operación, es decir, como *enérgeia*.

¹⁰ A este nivel parece que no hay diferencia entre una piedra y un hombre, pues ambos están comprendidos en la realidad hilemórfica. Sin embargo es claro que aún cuando los vivos sean también compuestos de materia y forma, sin embargo son vivos, es decir, las operaciones que realizan desde su cuerpo, ya tiene un estatus diferente a este nivel, pues todo lo que los vivos hacen lo hacen como vivos. Por eso dice el Doctor Polo que si comparamos la estructura hilemórfica de un órgano a saber, de un órgano vivo "con otras estructuras hilemórficas (una piedra, por ejemplo), aparecen diferencias netas. En primer lugar, respecto de influjos exteriores. Cuando se trata de una estructura hilemórfica no viva, el influjo externo estropea la estructura, la modifica deteriorándola e incluso destruyéndola (...).

Lo importante aquí es que la *enérgeia* supone de algún modo el acto como entelequia, ya que como se muestra en el ejemplo anterior primero están los sentidos, y luego se les pone en práctica. Del mismo modo, primero está la ciencia (entelequia) y después la consideración (*enérgeia*). Y esto es así porque el modo de operar sigue al modo de ser, es decir, que según la naturaleza de la cosa, es decir su acto de ser, serán las operaciones que pueda realizar, si es que puede realizar alguna, pues como hemos visto esto sólo es posible en el caso de los vivos, pues tienen potencia para ello. Por ello hicimos hincapié en que el alma es acto de un "cuerpo natural organizado", es decir, de aquel que tiene potencia para la vida. A esto respecto dice Etzweiler : *"El (Aristóteles) necesitaba una palabra que pudiera encapsular el hecho de que lo real (tanto el motor inmóvil en sentido absoluto como las realidades inferiores en sentido relativo) no sólo es la capacidad de poder hacer algo, sino que es también (o puede ser) el hacer actualmente una cosa. En consecuencia Aristóteles acuñó una palabra -enérgeia- para expresar su nueva visión de lo que realmente es lo real"*¹¹ .

La unidad del viviente debe ser tenida en cuenta porque un ser vivo no puede ser considerado sólo por sus operaciones, o sólo por la sustancia que es. El ser vivo es un ser sustancial que realiza operaciones. De ahí que las dos definiciones de alma que trata Aristóteles no están separadas entre sí. Las distinguimos como hace Aristóteles para entender mejor, mas no

¹¹ J. Etzweiler "Being as activity in Aristotle: A process interpretation", *International Philosophical Quarterly* XVIII, 1978. p.316.

porque en la realidad sean dos almas, ni mucho menos porque pueda existir una sin la otra. Mas bien hablamos de una sola alma que es tanto acto primero, sustancia; como acto segundo, principio de operaciones.

"El alma no es sólo el acto o causa formal del cuerpo, sino su causa final y la causa eficiente de todos los cambios que el cuerpo produce, ya sea de lugar, de cualidad o de cantidad"¹² .

Es importante, por tanto, tomar en consideración también que el viviente es un ser capaz de automoción, y la prueba de ello es que el viviente "ejerce" su vida, "siendo eficiente en relación a su vivir"¹³ . La automoción es un tipo de movimiento que es regulado desde dentro del viviente, a diferencia de los movimientos que son ocasionados por un motor extrínseco que hace que algo se mueva. Justo esa es la diferencia principal, por medio de la cual distinguimos a los seres que tiene vida de los que no la tienen. No podemos decir que una piedra sea viviente, ya que la piedra no se mueve a sí misma, no se dirige a nada por sus propios medios, en cambio un vegetal, un animal y el hombre sí tienen esa capacidad aunque en diferentes grados.

Con esto lo que queremos dejar en claro es que aunque el acto como energía y el acto como entelequia se distinguen, sin embargo no hay que llevar la diferencia a tal extremo en que sea difícil entender que ambos se dan unidos en el viviente. Y que justo la correcta interpretación del ser vivo, como aquel

¹² De anima 415 b, 7-28.

¹³ "La articulación del conocimiento sensible"; Riera Malule; p.38.

que vive por el alma, nos llevará a entender estos dos tipos de
acto como unidos en la realidad viva.

VIDA COMO ACTO SEGUNDO

Dice Aristóteles, *"Decimos, pues, para empezar nuestra discusión, que lo animado difiere de lo inanimado por la vida. Y como son muchas las significaciones de vida, decimos que vive el que tiene aunque sea una sola de estas cosas < entendimiento, sensación, movimiento y quietud local, o movimiento de nutrición, decadencia y crecimiento >"*¹⁴. Es decir, decimos que vive aquel que ejerce operaciones, desde las más elementales como la nutrición y el movimiento local, hasta las más perfectas como la intelección. Estamos aquí en el nivel de la *enérgeia* es decir de la operación que diferencia a los seres vivos de los inertes.

Aristóteles distingue cuatro modos de vida. A saber, por el intelecto, por los sentidos, por el movimiento y quietud local, y por el movimiento de alimentación, crecimiento y disminución.

De cualquier ser que manifieste alguno de estos modos de vida, decimos que vive. No es necesario que un ser vivo tenga estos cuatro modos para considerarlo como tal, pero sí que por lo menos tenga uno de ellos. Por eso decimos de las plantas que son seres vivos, pues aunque no tienen el sentido, ni el intelecto, sí tienen el movimiento de alimentación, crecimiento y decaimiento *"Por esto se dice que todas las plantas viven, porque tienen en sí una potencia y principio en virtud del cual*

¹⁴ * τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δὲ οὐκ ἔχει; ζωὴν δὲ λεγομένην τὴν ὁ αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αἰσθησὶν καὶ φθίσιν". De anima 413 a, 22-25.

*crecen en diversas direcciones y decaen*¹⁵ .

Ahora bien, es imposible imaginar a un animal que no tuviera este tipo de vida, mucho menos un hombre, pues ningún animal y ningún hombre podrían vivir si no tuvieran la capacidad de alimentarse, pero el hombre y el animal se diferencian de las plantas, porque los animales poseen además el sentido, y los hombres el sentido y el intelecto. Por eso dice " *este genero de vida (el de la planta) puede estar separado de los demás, pero estos no pueden separarse de él en los mortales. Esto se ve claro en las plantas, las cuales no tienen otra facultad del alma*¹⁶ . Sin embargo aunque las plantas no tienen otra facultad, son seres vivos, y esto es muy importante porque ya a este nivel el acto no es sólo constitutivo sino operativo.

Aristóteles deja ver que el principio de estos modos de vida es el alma y no la naturaleza, porque, la naturaleza no mueve respecto de lugares contrarios, y el aumento y disminución es de lugares contrarios¹⁷ . Y esta es también la razón de que el movimiento kinético que es el movimiento de contrarios que se da en los vivos en cuanto capaces de moverse a sí mismos, tiene también su principio en el alma, por eso se le llama *energeia* a la *kinesis*.

Volviendo al pasaje citado, es claro que el principio de crecimiento y de disminución puede estar separado de otros principios de vida, pero los demás no pueden separarse de éste

¹⁵ De anima, 413 a, 28-28.

¹⁶ De anima, 413 a, 28-30.

¹⁷ Clr. Santo Tomás; lecc III, n. 257.

en los seres mortales, en los que el alma forma una unidad con el cuerpo. No pasa lo mismo con los seres que están separados de la materia, que aunque tienen el intelecto, al estar desposeídos de materia, no necesitan alimentarse, pero de esto no nos ocuparemos porque no es el objeto de este estudio. Podemos inferir de esto que el alma vegetal es aquello por lo que primero se da la vida en los entes mortales.

Ahora bien, dijimos que el animal además de nutrirse tiene la capacidad de sentir o facultad sensitiva, y que en esto radica su diferencia con las plantas. *"Llamamos en efecto, no sólo vivientes, sino animales a los seres que aunque no se mueven ni cambian de lugar, tienen con todo la facultad sensitiva"*¹⁸ .

Aquí surge otra distinción, ahora entre los animales, pues hay unos que se mueven con movimiento local y otros que no. Un ejemplo de los primeros es el caballo, y de los segundos, la ostra. Por otra parte hay animales que tienen todos los sentidos y algunos que sólo tienen el sentido del tacto.

Podemos entonces decir que el tacto puede prescindir de los demás sentidos, lo cual se da en los animales imperfectos, que decimos que son tales, justo porque no tienen los demás sentidos, y por lo mismo padecen de una mayor imperfección en relación a los más perfectos que sí los poseen todos. *"Así como la facultad nutritiva puede separarse del tacto y de cualquier sentido, así mismo el tacto de los otros sentidos"*¹⁹ . Parece ser entonces que los seres vivos, entre más operaciones

¹⁸ De anima 413 b, 3-5.

¹⁹ De anima 413 b, 7-8.

realizan más perfectos son, sin embargo no se trata de una jerarquía en el orden cuantitativo, sino cualitativo, ya que según las operaciones van desde la potencia nutritiva hasta la intelectual, hay mayor perfección en las últimas en relación a las primeras, por eso el animal es más perfecto que la planta, y de los animales, los que además de sentir por el tacto, ven y oyen y se mueven son más perfectos.

Ahora solo diremos que el alma es el principio de estos géneros de vida mencionados, y que se define por ellos; a saber, por la facultad de nutrición, de sensación, de intelección y de movimiento²⁰ . Es decir, que el alma es el acto primero del cual emanan operaciones , es decir actos segundos. Dicho en otras palabras el alma principia actividades, energeías. Aquí se ve la relación entre las dos definiciones del alma, y tenemos que el acto como entelequia, acto primero, es principio de operaciones, actos segundos.

La entelequia es como vimos en el apartado referente a ella, de algún modo el ser, por ello: *"como a toda cosa compete la operación propia según el acto de ser que posee, por aquello que cada uno opera en cuanto es ente, es preciso considerar las operaciones del alma según como se hallen en los vivientes"*²¹ . De tal manera que el ser sensible es según la forma sensible, de la cual se sigue el apetito sensible y por tanto la operación sensible. El ser inteligible es según la forma inteligible, del cual se sigue el apetito intelectual, y en consecuencia dicha operación, es decir, la intelectual.

²⁰ De anima 413 b, 13-15

²¹ Santo Tomás, lecc V, n. 281.

CAPITULO III
DISTINCIÓN CONCEPTUAL DE LOS MOVIMIENTOS
MOVIMIENTO EN GENERAL

Una vez hecha la distinción entre entelequia y energeia me parece oportuno hablar del movimiento, ya que hay que ver ahora qué sentido toman estas nociones dentro de éste ámbito, ya que aunque el movimiento hace referencia a la energeia, sin embargo presupone la referencia al acto como entelequia, del cual parte, y en el cual culmina. Otra razón es que en los vivientes es necesario hablar de movimiento y operación, sin embargo el movimiento transitivo y el kinético tienen diferente connotación, por ello es preciso esclarecer en la segunda y tercera parte de este capítulo, lo referente a la kinesis como movimiento procesual o imperfecto y a la energeia o práxis como movimiento inmanente y perfecto.

Dijimos en el capítulo anterior que la energeia se aplicaba más propiamente al movimiento y a la acción, sin embargo el movimiento presupone la entelequia y tiende a ella. La razón de ello estriba en que para que algo se mueva es necesario que ese algo sea en acto, por eso dice que *"la palabra acto (ενεργεια), puesta junto a la entelécheia ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no son no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser*

*pensables o deseables, aunque no sean, pero ser movidas no, y esto porque no siendo en acto serian en acto. En efecto, de las cosas que no son, algunas son en potencia; pero no son porque no son en entelécheia*¹. Y respecto a lo segundo, a saber que la energeia tiende a la entelequia dice: "...la palabra acto está directamente relacionada con la obra y tiende a la entelequia (διο και τουνομα ενεργεια λεγεται κατι το εργον και συντεινει προς την εντελεχειαν)"². Y en otro lado dice que, lo que se mueve "camina hacia la entelequia (εις εντελεχειαν βαδιζει)"³.

De esta manera enlazamos con lo anterior, a saber, con los sentidos de acto como energeia y como entelequia, ya que están presentes en el movimiento, y por otro lado seguimos el discurso aristotélico para llegar a la noción que nos interesa, a la noción de praxis, pues "se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero estas lo son en dos sentidos: unas para nosotros, otras, en absoluto. Debemos pues, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros"⁴. Ahora bien, cuando hablamos del acto como entelequia y distinguimos entre materia, forma y compuesto, hablamos del acto y la potencia como coprincipios de la substancia, es decir, consideramos el acto y la potencia como anteriores al movimiento, por eso hablamos de una forma que informa a la materia. Sin embargo, conviene ahora tratar del acto y la potencia en relación con el movimiento, es

¹ Ἐλήλουθε δ ενεργεια τουνομα, η προς την εντελεχειαν συντηφμενη, και επι τα αλλα εκ των κινεσεων μάλιστα, δοκει γαρ η ενεργεια μάλιστα η κινησις ειναι, διο και τωζ μη ουσην ουκ αποδιδοσκει τα κινεσθηα, αλλιτς δε τινεζ κατηγοριεζ, ουον διανοητα και επιφωμετα ειναι τα μη οντα, κινουμενα δε ου, ταυτα δε οτι ουκ οντα ενεργεια εσονται ενεργεια των γαρ μη οντων εντι δυναμει εσση, ουκ εση δε, τι ουκ εντελεχεια εστιν". *Metafisica* 1047 a 30- 1047 b 2.

² *Metafisica* 1050 a 22-23.

³ *Phis.* 257 a 6-8.

⁴ *De Anima* II, 2, 413 a 10-13.

decir, como posteriores a la generación, así como del movimiento según las categorías (cualidad, cantidad y lugar), para finalizar con las nociones de acto y potencia en la acción inmanente. Con esto no perdemos de vista la analogía de la noción de acto, y sus correspondientes potencias. En el apartado referente a la kinesis nos centraremos en el acto como movimiento y el el referente a la praxis, en el acto como acción.

Para entender la definición del movimiento que da Aristóteles, a saber, que *"el movimiento es el acto de un ente en potencia en cuanto tal (η του δυναμει οντος ενελεχεια, η τοιουτου, κινεσις εστιν)*⁵, es preciso tener en cuenta los elementos que intervienen en él. Para ello me parece importante el siguiente texto: *"Lo que cambia, cambia en unos casos accidentalmente, como cuando se dice que un músico anda; en otros casos, porque algo del sujeto cambia, por ejemplo, cuando el cambio afecta a una parte (así decimos que se cura el cuerpo porque se cura el ojo); y hay algo que se mueve directamente por sí, y es lo móvil por sí. Y lo mismo sucede también con lo que mueve, pues mueve o bien accidentalmente o bien parcialmente, o bien, por sí. Y hay algo que mueve primariamente y algo que es movido, y todavía un tiempo en que, y algo desde lo que, y algo hacia lo que es movido. Pero las especies y las afecciones y el lugar hacia los que se mueven las cosas movidas son inmóviles, por ejemplo la ciencia y el calor; no es movimiento el calor, sino el calentamiento"*⁶.

⁵ Phis. 201 a 10.

⁶ metafísica 1067 b 1-12.

A modo de esquema me parece que podemos distinguir entre:

1. Motor, aquello desde lo cual se da el movimiento, aquello que primariamente mueve (to kinoun proton).
2. Móvil, aquello en lo que se da el movimiento, aquello que se mueve, aquello que es movido (knoumenon).
3. Tiempo, en el que tiene lugar el movimiento debido a que la actualización de la potencia es sucesiva. El acto recorre un proceso temporalmente hasta que alcanza su límite o término.
4. Algo desde lo que es movido, forma que posee el móvil (kai gignesjai en toutw).
5. Algo hacia lo que es movido, fin del movimiento (telov) .

En cuanto al móvil hay que decir que el móvil debe estar a la vez en acto y en potencia. Está en acto según lo que él mismo es, es decir, su acto consiste en ser lo que es. Pero está en potencia según lo que puede llegar a ser. De dicha potencia el acto será llegar a ser lo que puede ser. El móvil debe ser lo que es pues "aparece el movimiento cuando la entelequia es respecto de sí misma, y no antes ni después (*συμβαίνει τότε κινεῖσθαι όταν εντελεχία η αιτι, και ουτε προτερον ουτε υστερον*)"⁷. Debe pues ser en acto lo que es para poder dejar de ser lo que es, pero además debe poder dejar de ser lo que es (debe estar en potencia de dejar de ser lo que es para ser otra cosa), porque de lo contrario tampoco podría darse el movimiento, y no podría pasar a ser lo que puede ser. Por ello dice Aristóteles que: "si hay movimiento también hay algo que se mueve, y se mueve todo desde algo y hacia algo. Es preciso, por tanto, que el

⁷ Phis.201 b 7.

móvil esté en aquello desde lo cual va a moverse y deje de estar en ello, y se mueva hacia esto otro y llegue a estar en esto, y que lo contradictorio no sea verdad al mismo tiempo como ellos dicen⁸. De esto podemos concluir que el movimiento depende de lo que ya está en acto como entelequia, pero en potencia de otra cosa, y así dice también Aristóteles que "el movimiento es la entelequia de lo que es activo y pasivo en potencia (η του δυναμι ποιητικου και παθητικου), en cuanto tal "⁹. Y en otro texto dice que "puesto que el Ente es doble, todo cambia desde el Ente en potencia hasta el Ente en acto"¹⁰. Y en este texto usa el término Ente en potencia, como distinto del no ser en absoluto, es decir como algo que es, pero en potencia.

En cuanto al motor, hay que decir que está en potencia para mover, de lo contrario no podría mover nada, justo es capaz de mover porque tiene potencia para ello. Ahora bien, para mover es necesario que ejerza su actividad ¹¹. Y es que el movimiento está en aquello de lo cual es acto, es decir, en el móvil, pero el movimiento del móvil es causado por el motor.

Una vez visto en que sentido se dice que el móvil está en potencia y en que sentido se dice que el motor está en potencia, podemos entender porqué Aristóteles habla de dos tipos de potencia, a saber, activa y pasiva, y es importante esta distinción pues nos servirá también al hablar de las

⁸ Met. 1063 a 17-21.

⁹ Phis. 202 b 26-28.

¹⁰ Met 1069 b 13.

¹¹ Cfr. Met. 1066 a 29-30.

facultades, por el momento baste señalar que *"es una misma cosa la potencia de hacer o padecer una acción (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otra para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece la acción, y uno padece la de uno y otro la de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio; así lo grasiento es combustible, y lo que cede de tal o cual modo, rompible, y lo mismo de las demás cosas) y la otra, en el agente; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el primero en lo que calienta, y el segundo en el constructor. Por eso, en cuanto unidad natural, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro"*¹².

Ahora bien, Aristóteles dice que *"el acto de lo capaz de mover no es otro. Debe, en efecto, ser entelequia de ambos"*¹³, con lo cual debo entenderse que es acto del motor en cuanto produce el movimiento, y es acto del móvil en cuanto en él se hace el movimiento. Sin embargo aunque es acto de ambos el ser de ambos no es el mismo, por eso dice que *"es una y la misma distancia la que hay de dos a uno y de uno a dos, pero difieren según ratione..."*¹⁴, es decir, que el acto del motor o aquello desde lo cual, es activo en cuanto se predica de aquello por lo cual se da; en cambio, el acto del motor como aquello en lo cual, es

¹² Met. 1048 a 16-29.

¹³ Met. 1066 a 28-29.

¹⁴ Met. 1066 a 31-34.

pasivo en cuanto se predica de aquello en lo cual se da¹⁵.

En otra parte Aristóteles dice "...que el movimiento tiene lugar cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después, es evidente, pues toda cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable es la edificación; pues o bien el acto es la edificación o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable; el acto por consiguiente, tiene que ser la edificación, y la edificación es un movimiento. Y lo mismo se aplica a los demás movimientos"¹⁶. Con este texto queda claro que la edificación o el ser edificado es el acto del movimiento.

En otro texto Aristóteles dice que el acto del movimiento es algo intermedio o incompleto, ya que el movimiento "no puede ser incluido ni en la potencia de los entes ni en su acto, pues ni lo que puede ser cuanto, se mueve necesariamente, y el movimiento parece ser cierto acto aunque incompleto; y la causa es que lo potencial de lo cual es acto es incompleto. Y por esto es difícil comprender qué es el movimiento: pues necesariamente habrá que incluirlo o bien en la privación, o bien en la potencia, o bien en el puro acto; pero ninguna de estas cosas parece posible. Por consiguiente tiene que ser lo dicho, acto y no acto en el sentido indicado, difícil de ver

¹⁵ "Esta unidad de actos, expresa la regulación que Aristóteles hace del acto a cargo de los entes. En efecto, nos permite ver que lo que hace acto al movimiento es el acto del motor ("ejerce su actividad" -ενεργειν-), es el sentido activo de su operación. El acto del motor señala el paso de la actividad de la entelechia del motor al móvil, que queda actuado, ya que es un solo acto con él. La unidad de ambos actos viene exigida por la necesaria pertenencia de la actividad a la ουσια. Según esa unidad, el movimiento es acto". Yepes, op. cit. p. 276-277.

¹⁶ Met 1065 b 33- 1066 a 7.

pero capaz de existir¹⁷ . En este texto Aristóteles dice que el acto del movimiento es una cosa intermedia, lo cual no resulta extraño si tomamos en consideración que el movimiento es el acto de un ente en potencia, y lo potencial en cuanto tal es incompleto. Por ello dice también que "todo movimiento es imperfecto (*πισσα γαρ κινήσεις ατελες*): así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido"¹⁸ . Con este texto queda claro que el movimiento en cuanto tal no tiene su fin en sí mismo, no lo posee sino que ha de alcanzarlo, ha de recorrer una distancia para llegar a su término, no a su fin, sino a su término, a su límite, y por eso cuando alcanza su término el movimiento cesa. Por eso dice en la Física que "es posible que cada cosa actúe o no; por ejemplo lo edificable y el acto de lo edificable, en cuanto edificable, es la edificación (la edificación es el acto de lo edificable o es la casa). Pero cuando la casa está, ya no es edificable, pues lo edificable se ha edificado. Necesariamente pues la edificación es acto y la edificación es movimiento. Y el mismo razonamiento se aplica a todas las demás clases de movimiento"¹⁹ .

17 * του δε δοκειν αριστον ειναι την κινήσεις αιτιων οτι ουτ εις δυναμιν των οντων ουτ εις ενεργειαν ουτ θειναι αυτην. ουτε γαρ το δυνατον λησιν ειναι κινειται εξ αναγκης. ουτε το ενεργειαν κοσον. η τε κινήσεις ενεργεια μεν ειναι δοκει τις ατελες &c". Met 1066 a 7-26.

18 Met 1048 b 27-33.

19 Phis. 201 b 8-15.

Otro punto importante a destacar en el caso del movimiento es que el movimiento se da siempre hacia una disposición media o contraria "todo movimiento se da de un contrario a otro, pues todo movimiento es un cambio de una cosa a otra"²⁰, como lo caliente pasa a su contrario, es decir, al frío, lo cual nos lleva además a reiterar la necesaria existencia de la sustancia, del móvil o sujeto de cambio. Dichas disposiciones contrarias son contrarias dentro de un mismo orden, como de lo blanco se pasa al negro, y es que "las sustancias sensibles es mudable... el cambio se realiza desde los opuestos o los intermedios, pero no desde toda clase de opuesto (pues la voz es algo no blanco) sino desde lo contrario, es necesario que haya un sujeto que cambie de un contrario a otro, pues lo que cambia no son los contrarios"²¹.

Por último veremos que Aristóteles distingue tres tipos de movimientos, a saber, cualidad, cantidad y lugar.

Tenemos pues en primer lugar al movimiento local. Dicho movimiento es el más elemental que puede tener un cuerpo físico, ya que lo único que se necesita es que exista un cuerpo natural que permanezca idéntico y que sea posible que ocupe otra posición o lugar. Es decir, lo único que se requiere es que sea un cuerpo extenso en el espacio, y que sea capaz de estar en otro espacio. Este tipo de movimiento pueden tenerlo todas las realidades existentes, ya sean inertes o vivos, aunque el modo de tenerlo es distinto en ambos.

²⁰ Met. 1068 b 13-20.

²¹ Metafísica 1069 b 3-6.

El movimiento según la cualidad es un movimiento diferente al de la simple translación. y Aristóteles suele llamarlo alteración. Dicho movimiento consiste en el cambio de cualidades sensibles de un mismo sujeto, que permaneciendo el mismo pasa a ser algo distinto. Aunque diferente del movimiento transitivo es semejante a este en el sentido de que hay que recorrer una distancia o un proceso para llegar de una cualidad a otra.

En tercer lugar tenemos el movimiento según la cantidad, con el cual se pierde una cantidad para ganar otra, y esta muy relacionado con el movimiento según la cualidad.

Por último Aristóteles habla de un cambio, no movimiento, sino cambio según la cualidad, es decir, la generación y la corrupción. Al respecto dice Aristóteles que "se dice que las cosas llegan a ser de varias maneras, y de algunas cosas se dice, no que llegan a ser, sino que llegan a ser algo, mientras que solo de las sustancias se dice que llegan a ser. En otros casos debe, evidentemente, haber algo que subyace y que es lo que llega a ser -pues cuando una cantidad, una cualidad, una relación o un lugar llegan a ser, esto es de una cosa que subyace, ya que solo las sustancias no se dicen de algo otro, subyacente a ellas, mientras que cualquier otra cosa se dice de las sustancias"²² .

²² Phis. 190 a 31-37.

MOVIMIENTO TRANSITIVO O KINÉTICO

En el apartado anterior se tomó en cuenta el movimiento en general, así como la distinción según las categorías, sustancia, cualidad, cantidad, de lugar. Teniendo en cuenta los elementos que intervienen en él como se mostró en el apartado anterior, ahora pretendo ceñirme lo más posible al movimiento en relación con la separación con el fin, así como con el carácter procesual o continuo de la kinesis, en tanto que el fin es algo diferente de ella misma, ya que me parece que en última instancia esto es lo que nos permite distinguir entre kinesis y praxis, ambas energías, pues el término energía aunque designa principalmente la operación y en última instancia la operación cognoscitiva, también se aplica al movimiento imperfecto o kinético¹. Sin embargo lo importante es mostrar que aunque también se aplica al movimiento se escapa de él al hablar de praxis perfecta, en la medida en que se da simultaneidad con el fin. Podemos ver entonces que la energía tiene un uso análogo, pues se aplica tanto a la kinesis como a la acción, aunque de las energías, la más perfecta es la *πραξις τελεια*, en la que se da la simultaneidad con el fin, porque carece de un proceso o continuidad, precisamente porque en ellas la acción es el propio fin.

¹ Es útil confrontar: Ch. Chung Hwan, "Different meanings of the term *enérgeia* in the philosophy of Aristotle", *Philosophical phenomenological Research*, 1956 (17), p. 56-65.; y "The relation between the terms *Energeia* and *Entelécheia* in the philosophy of Aristotle", *Classical Quarterly*, 1954 (52), 12-17. E. Trepanier, "De la impositione seconde du term *en:enérgeia* chez Aristotle", *Actes des XIV Intern. Congr. Philos. Université Wien, Herder*, 1970 (5), p. 462-466; y J.M. Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristotle. Etude sur le recherche des principes dans la physique aristotelicienne*, Vrin, Paris, 1939, 416-431.

En el capítulo anterior dimos algunas nociones base para entender el movimiento, a saber, el sujeto del cambio o móvil, y la potencia y el acto en relación al movimiento. Con ello mostramos en qué sentido el movimiento es la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal. Es conveniente tener presentes dichas nociones, ya que el movimiento kinético las supone. En este estudio en particular de la kinesis, esas nociones son básicas para explicar el proceso que se recorre debido a la separación del fin. Esto es importante porque al entender la kinesis y negar de ella lo que no le compete a la praxis, el apartado siguiente que justo es el referente a la acción perfecta se mostrará más claro.

Hay que empezar por decir que la kinesis en un movimiento en toda la extensión de la palabra, ya que por su separación radical del fin (fin aquí debe ser entendido como límite, ya que el fin en cuanto tal sólo compete a la praxis, de hecho cuando Aristóteles habla del movimiento y de las acciones kinéticas usa el término "περας" que significa límite o término, y no el término "τελος" que significa fin), tiene que recorrer una distancia para llegar a alcanzar su término, y este proceso implica una distancia que se recorre transitivamente.

Para avanzar en esto me parece oportuno citar el texto más relevante de esta exposición debido a que en el siguiente texto se encuentra la diferencia principal entre kinesis y praxis, por ello aunque es un poco extenso, lo cito en su totalidad:

*Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin, por ejemplo, del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así pues, de estos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto movimientos, y por tanto imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A ésto último llamo acto, y a lo anterior movimiento **2.

De este texto se pueden extraer varias cosas. En primer lugar,

2 "Ἐπει δὲ τῶν πρῆξεων ὧν ἐστὶ περὶ αὐτῶν τέλος αἰτῶν αἰτῶν τῶν περὶ τὸ τέλος οὐκ ἔστιν ἡ ἰσχυρία αὐτῶν, αὐτῶν δὲ οὐκ ἔστιν ἰσχυρία οὕτως ἔστιν ἐν κινήσει, μὴ ὑπαρχούσῃ ὧν ἐνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἐστὶ ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελείη γὰρ (οὐ γὰρ τέλος), ἀλλ' ἐκείνη ἡ ἐνυπαρχεῖν τὸ τέλος καὶ ἡ πρῆξις οὐκ ὡραία (καὶ ὡραία) καὶ φρονεῖ (καὶ πεφρονεκε), καὶ νοεῖ καὶ νοησέην, ἀλλ' οὐ μετῴνεται καὶ μεμῴρηκεν οὐδ' ὑραζέται καὶ υρασσει. ἐν ζῆ καὶ ἐν ἐξέκην ὡραία, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμονησέην. εἰ δὲ μὴ εἴδειν ποτε πῶς οὐκ ὡραία ὡστερ οὐκ ἰσχυρία, νυν δ' οὐ αἰτῶν ζῆ καὶ ἐξέκην, ταῦτων δὲ οὐκ ἔστι ταῦς κινήσεις λέγειν, ταῦς δ' ἐνεργείας. Ἦσα γὰρ κινήσεις ἀτελεῖς, ἰσχυρία μῆτις βιῶσις οὐκ ὡραία, αὐτῶν δὲ οὐκ ἔστι κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς δὲ. Οὐ γὰρ ὡραία βιῶσις καὶ βιβῶσκειν, οὐδ' οὐκ ὡραία καὶ ἀκροῦσκειν οὐδὲ γῆρται καὶ γῆρονται ἢ κινεῖται καὶ κτανεῖται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κτανεῖται. ὡραία δὲ καὶ ὡραία τὸ αὐτῶν, καὶ νοεῖ καὶ νοησέην. Τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνεργείαν λέγω, ἐκείνην δὲ κινήσιν". *Metaphisica*, 1048 b, 18-36.

que el movimiento kinético tiene un límite, así como el adelgazar tiene un límite, pues no se puede adelgazar indefinidamente, de hecho, el movimiento transitivo cesa en cuanto se alcanza su fin, por ejemplo cuando ya se está flaco, porque los movimientos transitivos tienen un término. En segundo lugar que la realización del movimiento implica un proceso temporal, pues no se está flaco mientras se adelgaza, sino que paulatinamente el cuerpo va adelgazando y esto es un movimiento que tiene lugar en un proceso temporal, y en tercer lugar es posible adelgazar porque no se está delgado antes de ejercer la acción de adelgazar, sino que justo se adelgaza porque se puede adelgazar, es decir porque se está en potencia respecto de la delgadez.

El movimiento kinético o transitivo, como acto de lo imperfecto está subordinado al fin como *πρας*, es decir, como término, y justamente en tanto que no es propiamente fin, es por lo que Aristóteles lo llama movimiento imperfecto, para explicar un poco más en que sentido no es fin hay que decir que no es fin "porque lo que se está haciendo, aún no es, sino en cuanto se hace sucesivamente, a través del tiempo y del movimiento"³.

Los ejemplos que pone Aristóteles de *kinesis*, son el adelgazar, aprender, curarse, caminar, edificar, moverse y devenir. En la esencia de estos movimientos está el no ser fin (*πασα κινεσις ατελης*), pues mientras se da el movimiento (*μη υπαρχοντα ω ενκα η κνησις*), "no existe aquello a que se ordena el movimiento", es

³ De Principiis Naturae II, n. 343.

decir, el fin.

En relación a estos ejemplos, Ackrill considera que hay una confusión en Aristóteles, ya que considera que los ejemplos aristotélicos no son aplicables a la distinción entre kinesis y entelequia, pues, por ejemplo al 'caminar', se le puede aplicar el pretérito perfecto en cualquier parte del trayecto, pues mientras se está caminando, ya se 'ha caminado'. De tal manera que si el caminar es una kinesis, también el ver, el oír, pensar, serían kinesis. Al respecto dice que *"mientras que en las descripciones de Aristóteles sobre su distinción energeia-kinesis parecen conducir a una distinción útil, su tratamiento de los ejemplos no está de acuerdo con esa distinción"*⁴.

Ante esta aparente aporía, Mamo nos da una clave de utilidad para rechazar esta interpretación, ya que dice que la noción clave para entender la distinción entre estas dos nociones, kinesis y energeia, es el fin (τελος). Contra Ackrill dice que: *"Es, pienso, algo confuso acusar a Aristóteles de haber fallado al señalar lo que es una distinción obvia e importante en su sistema porque los ejemplos lingüísticos a los que apela no hagan evidente por sí mismos para nosotros esa distinción"*⁵.

Para continuar regresemos con el mismo Aristóteles y dejemos que él responda a sus interlocutores. Para ello me parece oportuno citar otro texto que me parece refuerza lo que venimos diciendo:

⁴ Ackrill, J.L.: "Aristotle's distinction between Energeia and Kinesis". New Essays on Plato and Aristotle. Edited by R. Bamborough, Routledge and Kegan Paul, London 1979, p. 135.

⁵ MAMO, "Energeia and kinesis in Metaphysics VI", Apelron, 1970 (4); p. 23.

"Y existiendo en cada género la distinción de lo que está en potencia y lo que está en entelécheia, el acto de lo que está en potencia en cuanto tal lo llamo movimiento. Y que decimos que es verdad se ve por lo siguiente. En efecto, cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y ésta es la edificación; y lo mismo el aprendizaje, la curación, el salto, el andar, el envejecimiento, la maduración. Y tiene lugar el movimiento cuando existe la entelécheia misma, y no antes ni después. Así pues, la del ente en potencia, cuando existiendo en entelécheia, actúa no en cuanto él mismo sino en cuanto móvil, es movimiento. Doy a "en cuanto" el sentido siguiente: el bronce es en efecto una estatua en potencia; sin embargo, la entelécheia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual en potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la entelécheia del bronce sería un movimiento. Pero no es lo mismo. Y esto se ve bien en los contrarios; pues poder estar sano y poder estar enfermo no es lo mismo -de lo contrario, estar sano y estar enfermo serían lo mismo-; pero el sujeto, ora sano, ora enfermo, ya sea la humedad ya la sangre, es uno y el mismo. Y, puesto que no es lo mismo, como tampoco es lo mismo el color y lo visible, la entelécheia de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento. Así pues, que esto es movimiento, y que el movimiento tiene lugar cuando existe la entelécheia misma, y no antes ni después, es evidente (pues toda cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y el acto de lo edificable en cuanto edificable es la edificación; pues o bien el acto es la edificación o bien es la casa; pero, cuando la casa existe,

*ya no es edificable; el acto por consiguiente, tiene que ser la edificación, y la edificación es un movimiento. Y lo mismo se aplica a los demás movimientos*⁶.

De este texto podemos inferir varias cosas, primero lo que he dicho antes, es decir, al realizar la acción de construir, el fin que es lo edificado, no se tiene mientras se edifica, de lo contrario no se edificaría. Justo el movimiento se da para la consecución del fin, es decir, de lo edificado. Lo cual no quiere decir que una acción transitiva nunca alcance su fin, sino que el fin no se alcanza al mismo tiempo de ejercer la operación correspondiente, sino que justo por tener un límite, el movimiento termina en su consecución (por eso dice Aristóteles que cuando se termina de edificar es decir, cuando se ha terminado la acción, entonces ya no se construye más). De aquí podemos extraer que el movimiento kinético tiende a un fin, va hacia algún término y una vez conseguido, ya no hay movimiento. Al ejercer el movimiento kinético, no se posee el fin. En más, la separación del fin, es lo que hace posible la realización del movimiento kinético. Además en este texto se pone de manifiesto lo que ya había señalado en el apartado referente al movimiento en general, a saber, que el movimiento supone un acto como entelequia, a saber, el móvil, (y por eso dice la del ente en potencia, cuando existiendo en entelequia actúa no en cuanto él mismo sino en cuanto móvil es movimiento), y esto lo aclara diciendo que no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual en potencia, como podría ser el bronce que es estatua en potencia. Lo cual nos lleva a entender que el sujeto del cambio es uno y el mismo, pues aunque el

⁶ Metafísica, 1065 b, 15 - 1066 a, 7.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

bronce no es la estatua antes del movimiento, sí lo es después del movimiento, igual con el ejemplo de la delgadez, pues el gordo es el mismo que después se hace flaco.

Como conclusión dice Aristóteles en el mismo texto que el movimiento supone la entelequia misma, es decir el sentido constitucional de acto, pero para que se lleve a cabo el movimiento también es necesaria la noción de potencia. Lo cual nos lleva también a diferenciar entre acto como entelequia y acto como movimiento.

MOVIMIENTO PERFECTO O INMANENTE

Una vez consideradas las principales nociones referentes al movimiento, y en particular a la kinesis conviene entrar en materia. Es útil seguir el procedimiento anterior, ya que será más fácil entender la inmanencia perfecta, pero además como el tema que nos ocupa está enfocado a los vivientes, era necesario tomar en cuenta el movimiento kinético para entender de qué modo los vivientes inferiores realizan las acciones prácticas, pues el grado en que ellas se dan en los vivientes no es perfecto precisamente por estar impregnadas de kinesis, sin embargo, *"todos los seres aspiran a ello (a participar de lo eterno y divino en la medida en que les es posible) y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente"*⁷. Dicho en otras palabras, todos los seres vivos realizan *πραξις*, en cuanto que sus actividades vitales no se pueden reducir a la *κίνησις* precisamente porque *"la actividad de lo viviente supera las condiciones de la materia. El orden de lo viviente, a pesar de ser según las condiciones de la materia, ejerce una actividad que desborda la materia"*⁸.

Comencemos por mostrar la diferencia entre la kinesis y la praxis en orden al fin: *"Acción es aquella en la que se da el*

⁷ De anima 415 b, 1.

⁸ Garay, J. de. "Los sentidos de la forma en Aristóteles": p. 300.

fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprehende y ha aprehendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido⁹ .

Este texto por sí solo pone de manifiesto como la praxis o acto de lo perfecto es aquella acción cuyo fin es intrínseco. Las acciones praxicas son aquellas en las que se da el fin, son aquellas que son fines en sí mismas, el fin se da simultáneamente con el acto, por eso dice que uno piensa y ha pensado. No es que yo esté pensando y luego tenga lo pensado, sino que cuando pienso, el fin que es lo pensado, ya se dio simultánea con la operación.

El Dr. Leonardo Polo en su curso de teoría del conocimiento dice que al acontecer que se ve, o al conocer en cualquier sentido, se tiene "ya". Completamente al revés de lo que sucede en los movimientos físicos, y en otra parte dice que "lo visto es lo que estamos viendo, lo que está en situación de visto. El "telos" es el fin al que no hay que ir"¹⁰ .

La praxis se refiere al fin en cuanto que lo posee o bien, en cuanto que lo tiene. "Perfecto es lo que tiene el fin"¹¹ . Ahora bien, si lo perfecto es lo que tiene el fin y por lo mismo, porque lo tiene, no necesita ir a tenerlo, es decir, no

⁹ Metafísica, 1048 b, 18-28. Cfr. Ética Nic. 1095 a 19-20.

¹⁰ Leonardo Polo, Curso de teoría del conocimiento. Tomo I.

¹¹ Metafísica, 1023 a, 34.

necesita recorrer un proceso o distancia como sucede en las acciones transitivas, entonces se puede decir que en cierta forma, la praxis perfecta supone cierta atemporalidad, "un modo diverso de estar en el tiempo, que permite la aplicación simultánea del tiempo presente y perfecto: <uno ve y ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido>. Una praxis perfecta no tiene término, no termina cuando alcanza su fin"¹²

Decíamos en el apartado anterior que la kinesis implica el tiempo y el movimiento, pero esto no sucede en las acciones inmanentes, ya que el presente (se ve) y el pasado perfecto (se ha visto) se dan en el mismo momento de ejercer la operación. Esto es así por lo que decíamos de que no se recorre un proceso o una distancia, sino que al mismo tiempo, simultáneamente al ejercer la operación se posee el fin. La praxis posee su fin, o dicho de otro modo, en la praxis el fin se da junto con la operación precisamente porque no hay que recorrer una distancia para alcanzar dicho fin.

Las acciones perfectas, inmanentes o prácticas son superiores a las kinéticas, y justo por eso "surge en el ámbito de los seres vivos, y sobre todo en la esfera del conocimiento y la conducta. Esta superioridad es importante destacarla"¹³. Sin embargo, decíamos que también la kinesis es designada como *energeia*, y por otro lado decíamos que en los seres vivos su actividad está impregnada de kinesis, la cual no posee el fin, mientras que en los vivos las actividades inmanentes son tales

¹² J. Yarza. Sobre la praxis aristotélica. P. 137.

¹³ Ricardo Yepes. Los sentidos de *acto* en Aristóteles. Anuario Filosófico, 1992 (25), 493-512.

en la medida en que poseen el fin. La respuesta a esta aparente aporía la podemos superar con la interpretación, muy acertada en mi opinión, de Ricardo Yepes que dice que: *"(...)esta simultaneidad de estar actuando y poseyendo el propio fin constituye el sentido más alto de la energeia, pues unifica los dos anteriores. Kinesis y telos no son ya más, en las praxis en sentido propio, proceso y término, separados por el tiempo, como dos actos distintos. Son un solo y único acto, que 'expande' la entelequia ya poseída por el viviente o cognoscente. La fecundidad eurística y especulativa de esta concepción aristotélica tiene un alcance insospechado: constituye la llave de una explicación dinámica del conocimiento que es del todo irrenunciable. Es corriente que se desconozca este sentido de la actividad, lo cual conduce a aporías insalvables a la hora de explicar el conocimiento"*¹⁴ . Y a continuación cita a Aristóteles: *"Es evidente que lo sensible hace ser de la potencia al acto a lo sensitivo (ἐκ δυναμει οντος του αισθητικου ενεργεια ποιουν); pues no padece ni es alterado; porque (es) otro ειδος que el movimiento (διο αλλο ειδος τουτου κινεσεως), pues el movimiento es la energeia de lo imperfecto o sin telos (η μη κινησις του ατελου ενεργεια ην), la energeia plena (η απλω ενεργεια) es otra (ετερα), la de lo perfecto o finalizado (η του τετελησμενον)"*¹⁵ .

La praxis posee el fin, mientras que la kinesis tiende hacia él. La kinesis es un proceso, que tiene un inicio y un término

¹⁴ Ibid. p.337.

¹⁵ De anima 431 a 3-8.

distintos, mientras que en la praxis no se da un proceso sino que en el mismo momento que se ejerce la operación se da el fin. En la praxis no hay proceso, no se tiende a ver y luego se ve un objeto, sino que en el mismo momento que estoy viendo el objeto, el objeto es visto. El fin del ver es ver y cuando estoy viendo tengo, en el mismo momento, lo visto. De ahí que se diga que al ver se tiene lo visto, es decir, se tiene el fin. Por eso los autores concuerdan en que el criterio de distinción entre las operaciones kinéticas y las práxicas se da en orden al fin: *"La correcta aplicación del criterio temporal presupone una distinción precisa entre actividades que necesitan cumplimiento y las que se bastan a sí mismas. La distinción entre enérgeia y kinesis se basa en ultimo termino en la noción de fin inmanente y en un criterio causal"*¹⁶ .

Ante esto surge el problema de llamar movimientos tanto a la kinesis como a la praxis. Pero hay que tomar en cuenta que dicha denominación no surge del hecho de considerar el movimiento sólo como un proceso, sino que el movimiento es el paso de la potencia al acto. Y en este sentido, la praxis es también un movimiento, pues es claro que se pasa del no ver al ver. Sin embargo aunque movimiento, es distinto de la kinesis porque una vez que se ve, no se mueve nada, porque el objeto y la facultad son uno en acto. Es decir, hay movimiento en tanto que de no realizar la operación se pasa a realizarla, pero en el momento de la operación propiamente dicha la operación es inmanente, es decir, no hay movimiento, o al menos no movimiento transitivo. En relación con esto dice el Dr. Polo: *"Con todo, la operación tiene que ver con el movimiento de lo*

¹⁶ MAMO, "Energeia and kinesis in Metaphysics IX, 8, Apelron, 1970 (4). p.23-34.

*potencial, porque a veces se ve y a veces no se ve, o al revés. Dicho paso no es propio del ver en cuanto tal, pero no se excluye por completo, y ello implica que la operación tiene en el orden óntico un principio*¹⁷ .

Este punto es crucial, pues hablar de movimiento en el conocimiento se puede prestar a malos entendidos. Para evitar esto es muy importante la noción de facultad, pues es lo que da cuentas del movimiento para explicar el conocimiento, es decir, la operación inmanente. En el siguiente apartado trataremos de la facultad para aclarar lo que se ha venido diciendo.

¹⁷ Leonardo Polo. Curso de teoría del conocimiento. Tomo I, p.86.

CAPITULO IV
LA FACULTAD COMO PRINCIPIO DE OPERACIONES

El tema de la facultad es muy importante para nuestro estudio, ya que en el ámbito de la vida, la facultad es principio de operaciones, es decir, aquello por lo que actúa el ser vivo, ya que un viviente no realiza todo el tiempo las operaciones de las que es capaz, y sin embargo tiene la capacidad de ponerlas en marcha. El alma es lo que en última instancia permite la operación, pero la facultad es el principio próximo por el cual se realizan las operaciones. Esto nos permite además justificar el proceso del conocimiento en el cual tiene lugar la praxis o inmanencia perfecta, y es que la noción de energía es eminentemente psicológica, e incluso podríamos decir que es la co-actualidad entre conocer y conocido, y es que *"en Aristóteles lo que significa realmente el acto es acto operativo, acto vital, vida en acto"*¹. Pero para explicar el proceso cognoscitivo o en general, operativo, es necesario recurrir a la facultad, ya que sin la noción de facultad es imposible hablar de operatividad. Para Aristóteles dentro de las facultades hay unas que son orgánicas y otras como el intelecto que son inorgánicas por ello para tener una mejor comprensión las trataremos por separado.

Al hablar del alma como principio de operaciones hicimos referencia a los distintos géneros de potencias, a saber, vegetativa, sensitiva e intelectual. Además vimos que en

¹ Leonardo Polo, "Acto y actualidad en Aristóteles", Universidad de la Sabana, 7, IX, 89 (inédito). cita tomada de Yepes Stork; op. cit.

cuanto a la inclinación hacia los objetos externos también se puede hablar de una distinción entre la facultad de locomoción y la de apetito, la primera que consiste en alcanzar el objeto externo por movimiento propio, y la segunda en la que el objeto es apetecido como fin. Respecto a la última, los animales solo tienen apetito sensitivo llamado también deseo, mientras que los seres intelectuales participan de la volición o apetito intelectual. Tenemos entonces tres géneros de vivientes. El primero correspondiente a la vida vegetativa que comprende las facultades de nutrición, crecimiento y reproducción. El segundo correspondiente a la vida sensitiva perfecta que comprende además de las potencias mencionadas, las facultades de los cinco sentidos externos, de los cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz y el apetito sensitivo. En tercer lugar, tenemos las potencias correspondientes a los seres intelectuales, que además de las mencionadas comprenden el intelecto activo, el intelecto pasivo y el apetito racional o voluntad.

Las distinciones entre cada una de las facultades se dan en orden a los objetos formales, pues no es lo mismo ver que oír, pues es distinto el sonido del color.

Una vez hechas estas aclaraciones pasemos a considerar cómo se realiza el acto cognoscitivo en los vivientes capaces de ellas, pero en este momento no nos ocuparemos del intelecto, por ser una clase diferente de potencia, ya que aunque también es principio de operaciones, no es orgánico.

FACULTAD ORGÁNICA, SENTIDO

Partamos del hecho de que *"es evidente que la facultad sensitiva no es algo que está en acto, sino sólo en potencia. Le pasa pues, lo que al combustible, que no se consume por sí mismo, sino que requiere algo que tenga la virtud de quemar; de lo contrario ardería por sí mismo, y ninguna necesidad tendría del fuego actualmente existente"*².

De este texto podemos extraer en primer lugar que la facultad sensitiva es aquello que está en potencia respecto de lo sensible, y en segundo lugar que necesita de algo que la haga pasar al acto, así como el combustible requiere del fuego para arder en acto, pues mientras no se le da fuego, es sólo ardiente en potencia. Ahora bien, el objeto sensible existe fuera del cognoscente³, y sin embargo se le da al cognoscente como objeto, es decir, en su estatuto intencional o inmaterial, o como forma, o bien, en un estatuto distinto al que le compete como sustancia física real⁴. Por eso Aristóteles dice que *"el sentido es aquello que puede recibir formas sensibles sin su materia, como la cera recibe la imagen del anillo, y no el hierro ni el oro; toma sí la imagen dorada o broncea, pero no en cuanto es de oro o de bronce. Así también el sentido al percibir cualquier cosa, sufre el*

² De anima 417 a 9-12.

³ "los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales". De anima 417 b. 27-28.

⁴ "la cualidad en el órgano es un modo peculiar de ser de lo sensible (objeto) como afección, que no se puede confundir ni con la cualidad física ni con el sensible en cuanto ya conocido". El sensible en el do anima. Dra. Rocío Mier y Terán. "Tópicos" Revista de Filosofía. Univ. Panamericana, Vol.IV, n. 7, 1994, p.72.

*influjo del objeto que tiene color, sabor o sonido, pero no en cuanto es esta o aquella sustancia, sino en cuanto tiene tal cualidad y forma*⁵ .

Cómo es posible que el objeto exterior que es material, pueda estar de modo inmaterial en el cognoscente, es decir, cómo puede estar en un estatuto distinto del que le compete en su radicalidad física, pues *"no son las cosas mismas, porque no es la piedra la que está en el alma como pensaba Empédocles, sino su forma"* . Y es que el objeto exterior asume de alguna manera el modo de ser propio del viviente⁷ . De hecho esta es la razón por la que no podemos hablar de operaciones cognoscitivas en los seres que sólo poseen vida vegetativa, ya que *"las plantas no pueden recibir formas sensibles, sino que sufren el influjo de la materia"*⁸ .

Ahora bien, el decir que el objeto exterior se le da al cognoscente, no debe llevarnos a entender al cognoscente como meramente pasivo, pues si sólo recibiera entonces no se conocería nada. *"El viviente concreto además de las acciones recibidas, es principio de acciones propias, es activo. De modo gráfico se podría decir que su actividad no está completamente pegada a la materia, sino que tiene cierta actividad propia, además de actualizar la materia le sobran fuerzas para obrar. El viviente es principio de sus*

⁵ De anima 424 a 19-24.

⁶ De anima 431 b 29-30.

⁷ "La forma física es recibida, asumida según el carácter propio del órgano, es decir, vitalmente". Dra. Rocio Mer y Terán, art. cit. p. 71.

⁸ De anima 424 a 2-3.

operaciones⁹ .

Para entender este aparente problema es necesario acudir a la distinción entre facultad como potencia activa y facultad como potencia pasiva.

Al hablar de facultades orgánicas podemos pretender que el órgano sin más satura la facultad lo cual parece que no es así. Aristóteles dice a este respecto que *"la facultad y el órgano son una misma cosa realmente, pero su esencia es diversa por que lo que siente debe ser algo extenso. Pero ni la facultad sensitiva, ni la sensación son algo extenso, sino sólo una razón y potencia del sujeto que siente"*¹⁰ . También por ello dice un poco antes que *"así como el ojo consta de pupila y de la vista, así el animal de cuerpo y alma"*¹¹ .

Esta conclusión la extrae Aristóteles en su intento por mostrar el error de Empédocles que decía que lo semejante padece por lo semejante¹² , ya que si eso fuera verdad y la potencia tuviese que estar compuesta por los mismos elementos que sus objetos, a saber, tierra, agua, aire y fuego, entonces el sentido estaría siempre en acto¹³ , o podría conocer en ausencia del objeto externo o bien, habría sensación de la misma sensación lo cual tampoco sucede. Podemos entonces decir siguiendo a Aristóteles en la analogía citada que el ojo es al animal, como la pupila al cuerpo, y la vista al alma, o dicho

⁹ De Garay Suárez Jesús. Los sentidos de la forma en Aristóteles. p.441.

¹⁰ De anima 424 a 25-28.

¹¹ De anima 422 b 29, 423 a 1.

¹² Cfr. De anima 409 b 29, 417 b 1.

¹³ Cfr. Met. IV, 5, 1010 b, ss. y De anima 426 a 25.

de otro modo, que la vista es como el alma del ojo. La pupila constituiría el elemento material como el cuerpo, y la vista el elemento inmaterial, como el alma.

Nos encontramos aquí nuevamente con la noción de hilemorfismo que tratamos en capítulos anteriores. Dicho elemento se encuentra presente también en lo concerniente a las operaciones, ya que como vimos el viviente es una unidad que se entiende desde sus elementos material e inmaterial. En el caso de las operaciones sensitivas es imprescindible tomar en consideración estos dos elementos que forman una unidad. Esto es así ya que ninguna operación puede realizarse sin el elemento corporal, pues aún en el caso de las operaciones propias del intelecto, del cual se hablará más adelante, también hay cierta dependencia del cuerpo. Dichas operaciones tampoco pueden prescindir del alma, pues todas las operaciones se basan en la composición del viviente. Tanto el cuerpo como el alma participan en la producción de las sensaciones.

Tomando lo anterior como punto de partida tenemos que, debe haber un ente en "acto" que esté en "potencia" de ejercer alguna operación. En el ejemplo anterior el ojo está en acto como entelequia, pero en potencia respecto de la enérgeia, es decir, que está capacitado para recibir el influjo de algo externo, y no por no recibirlo deja de ser ojo, y además justo la capacidad natural del ojo para ver, es lo que posibilita la operación de ver *"de modo que el objeto que está en acto, puede poner al órgano en acto, porque éste ya está en potencia"*¹⁴. Siendo así que la facultad en cuanto está en

¹⁴ De anima 424 a 2-4.

potencia debe sufrir algún influjo de algo externo, en cuanto ese algo externo está en acto.

Decíamos que la facultad *"goza de cierta independencia del órgano"*¹⁵. Es decir, que la forma natural del órgano no se agota en informar *"un órgano vivo no puede entenderse exclusivamente con el modelo hilemórfico; tal modelo es incompatible con la noción de especie impresa"*¹⁶. Esto implica que la facultad es de algún modo un sobrante formal *"hay más forma que materia informada"*¹⁷. Sin embargo la distinción entre sobrante formal y órgano no debe ser entendida como un añadido o dos partes pegadas, sino un sobrante formal en tanto que como mencionábamos no se agota en informar. La forma de la facultad no consiste sólo en constituir la materia del órgano en cuanto tal, sino que hay más forma que la que informa la materia, y que posibilita la operación. Por el carácter activo de la facultad, nos damos cuenta de que lo que podría parecer pura recepción e identificarse con el conocer, no lo es, sino que se necesita el elemento activo en la operación. Y es que el conocer es un acto.

Ahora bien, ese sobrante formal pasa al acto cuando el órgano es inmutado al recibir la especie impresa¹⁸ que es la forma informante. Es decir, el objeto inmuta al órgano (facultad pasiva respecto al sensible), esa inmutación es la especie

¹⁵ Riera Matute, La articulación del conocimiento sensible, p. 91.

¹⁶ Leonardo Polo. Curso de teoría del conocimiento Tomo I, p. 216.

¹⁷ Polo. Curso de teoría del conocimiento, p. 216.

¹⁸ Entendiéndose por especie impresa aquello de que el sentido puede recibir "formas sensibles sin su materia". Aunque Aristóteles no emplea el término especie impresa utilizado más bien por los escolásticos, lo decimos así para facilitar la comprensión.

impresa que inmuta al órgano en cuanto orgánico. La especie impresa es *"una presencia previa al conocimiento -inexorable en el caso de un conocer que es acto de una facultad- entonces hay que concluir que dicha presencia es natural, o, lo que es igual, que la especie impresa informa la organicidad de la facultad cognoscitiva. En una aproximación se podría sostener que con relación a la especie impresa la facultad se comporta como materia, en el sentido de que la especie impresa es recibida según la materialidad (potencialidad) de la facultad"*¹⁹. Por ello decimos que la especie impresa es la forma antes de ser objetivada, antes de que se de la operación propia de conocer, antes de que se pueda decir que se posee el objeto, pues es recibida por la facultad en tanto que potencia material o pasiva. Y en este sentido decimos que informa a la facultad, y que es previa a la operación o conocimiento en acto. De hecho este es el modo en que el objeto exterior o físico se comunica con el viviente en el acto de conocer.

La especie impresa que es lo que se recibe, no es objeto conocido sino hasta que se ejerce la operación con el elemento activo de la facultad. La especie impresa en tanto que inmuta al órgano no es todavía la especie expresa o manifiesta, porque mientras no haya operación no es en acto respecto de la operación, sino que sólo es una forma informante que antes de la operación está de algún modo pegada a la materia, y hasta que el conocimiento se realiza propiamente, podemos decir que es despegada de la materia y hecha acto en la operación. Y esto debe ser así porque el objeto en tanto que conocido, no guarda ningún residuo de materialidad, por eso decimos que la

¹⁹ Fiera Matute. La articulación del conocimiento sensible p.88

operación cognoscitiva supone la inmaterialidad del objeto conocido.

Me parece muy ilustrador lo que dice el Dr. Polo a este respecto: *"es cierto que sin ojos no se puede ver; pero si la forma natural de los ojos no es sobrante respecto de la constitución de los ojos (desde cualquier ángulo: anatómico, fisiológico, bioquímico, y los que vengan) tampoco se puede ver. La proposición <veo porque tengo ojos> alude a la especie impresa. La proposición <tengo ojos para ver> alude al sobrante formal, cuya relación a la operación de ver y a su objeto es final. La proposición <veo porque tengo ojos> debe completarse del siguiente modo: Si los ojos no fueran como son, no por tener ojos se vería. Pero justamente los ojos son como son porque su forma no se agota en informar"²⁰.*

Una vez explicado lo referente a la parte activa de la facultad estamos en situación de entender cómo es que conocer y conocido son uno en acto, ya que como veíamos el cognoscente o sujeto de operaciones no está pasivamente respecto al objeto que lo inmuta sino en acto. Y esto se entiende con lo que hemos visto, pues el órgano es inmutado pasivamente, pero gracias al sobrante formal de la facultad se puede estar en acto con lo conocido, y es que de hecho antes no hay tal conocimiento, por eso dice Aristóteles que *"lo oloroso es precisamente el olor"*²¹. Esto va contra la tesis de Platón que pensaba que el conocimiento era anamnesis, es decir, recordar las ideas preexistentes en el alma. De tal modo que más que

²⁰ Leonardo Polo. Curso de teoría del conocimiento, p.220.

²¹ De anima. 424 b, 8.

una operación cognoscitiva se trataba de una intuición. Y esto se puede entender así porque la actividad solo recae en el objeto, desde este punto de vista platónico, ya que el objeto es el que se da y la mente sólo lo intuye²². Y esto va contra toda la tesis que se ha venido desarrollando en torno a la operación inmanente, por que para empezar *"sin acto de conocer no se conoce nada y eso quiere decir que no hay nada conocido"*²³.

Y es que si entendemos el acto de conocer como operación, tal doctrina es falsa, porque en la operación el acto de conocer se corresponde con lo conocido. Y justo esa es la importancia de la noción de inmanencia.

El texto que muestra claramente la distinción entre el acto de lo sensible u objeto sensible y la operación o actividad del sujeto cognoscente, así como la unidad de ambos, o bien, como hemos venido llamándolo, la correspondencia conocer- conocido, es el siguiente:

"El acto de lo sensible (αἰσθητοῦ ἐνεργεῖα) y la de la sensación (καὶ τῆς αἰσθησεως) es uno y el mismo (ἡ αὐτὴ μὴν καὶ μία), aunque su esencia no es la misma. Al decir la misma quiero decir el sonido en acto y el escuchar en acto (ψοφῶσ θ καὶ ἐνεργεῖαν καὶ ἀκοὴ ἢ κατ' ἐνεργεῖαν) , porque es posible para uno que posee el oído no oír, y lo que tiene sonido no siempre suena. Pero

²² Cfr. Taylor, Plato: The Man and his work. London, 1926, p.358 y ss.

²³ Leonardo Polo. Curso de teoría del conocimiento. Tomo I, P.47-48.

cuando lo que es capaz de oír actúa (*ἐνεργη*), y lo que es capaz de sonar suena, entonces se dan juntos el oír en acto (*κατ ἐνεργειαν*) y el sonido en acto (*κατ ἐνεργειαν*); los llamaremos respectivamente audición y sonido²⁴ .

El objeto y el acto de conocer se co-implican. "El objeto (lo conocido) es el acto de la operación del conocer lo conocido, en cuanto que la operación del conocer es aquel aspecto "en" que no es materia y es imprescindible para que haya objeto (conocido)"²⁵ .

Esta perfecta actualidad es precisamente la praxis perfecta. Por el contrario en el movimiento kinético no se da esa perfecta actualidad, ya que como dijimos es un proceso, y al no tener el fin no se da la simultaneidad. "No hay kinesis sin móvil, y no hay móvil sino en virtud de un motor y un fin formalmente distintos"²⁶ . En cambio en la praxis perfecta se da una identificación entre el acto de la facultad y el objeto actualmente entendido. Pero además en la kinesis, la posesión es material. En cambio en el conocimiento dicha posesión es inmaterial.

Todo esto es importante para entender la diferencia entre la posesión natural de la forma por la materia, en la que la materia es sólo potencia respecto de la forma que es actual. Ahora bien, aunque conocer conocido son uno en acto, no

²⁴ De anima 425 b 27- 426 a 18.

²⁵ Cfr. Millán Puelles. "La estructura de la subjetividad". Rialp, Madrid; 1967; p. 196-203.

²⁶ J. Yarza. Sobre la praxis aristotélica. p. 140.

podemos perder de vista que antes de esta perfecta actualidad sí hay un paso de la potencia al acto, porque de lo contrario el cognoscente siempre estaría en acto, es decir, siempre estaría conociendo, lo cual no sucede en la realidad, pues a veces se conoce y a veces no. El paso de la potencia al acto *"exige un sujeto próximo de conocimiento (facultad) que ontológicamente será un accidente de la sustancia cognoscente precisamente porque no lo es por esencia, o si se prefiere, porque entre sujeto de conocimiento y conocer se da composición y no identidad simple"*²⁷. Y es que el hombre no es sólo forma, sino un compuesto de lo formal o anímico y lo corpóreo u orgánico, por ello necesita de un principio próximo (facultad) con el cual pasar al acto, de lo contrario o el hombre no conocería, como la planta a la que le falta las facultades sensitivas, o conocería todo, dado que fuera puro acto, pura forma sin nada de materialidad.

Podemos decir que conocer y conocido son uno en acto. Y esto debe ser entendido a partir de la posesión inmaterial de la forma, de lo contrario sería imposible el conocimiento, y es que el objeto en tanto que conocido es inmaterial, y por eso mismo es objeto, pues objeto hace referencia a lo conocido en tanto que conocido, no en cuanto tal.

Las formas están en el paciente como disposición, es decir, en aquello que es capaz naturalmente de padecer acciones de un agente, y que está dispuesto para conseguir el fin de la pasión, osea, la forma que se alcanza padeciendo²⁸.

²⁷ Riera Matute. "La articulación del conocimiento sensible". P.85-86.

²⁸ Santo Tomás. Lecc IV, 272.

Aristóteles en su reacción a lo que pensaba Empédocles pone de manifiesto esta perfecta correspondencia entre conocer y conocido. Recordemos que Empédocles pensaba que lo semejante padece por lo semejante, y a esto responde Aristóteles que en un principio son desemejantes facultad y objeto *"cuando el sentido se hace en acto por el sensible, es semejante a éste, pero antes no es semejante"*²⁹ por eso dice también *"el agente al actuar hace al paciente semejante a sí mismo"*³⁰.

Y es que ambos son uno en acto, y por lo tanto semejantes pero objeto y facultad, son distintos antes de ejercer la operación. Es decir, el objeto tiene una actualidad natural antes de ser conocido, pero esa actualidad natural que más bien hace referencia a la actualidad propia de la entelequia, no es la misma que tiene el objeto en la operación. Es pues, conveniente distinguir entre el acto propio de la naturaleza y el acto propio del conocimiento, pues son distintos no es lo mismo un perro físicamente móvil, que un perro pensado). Y esto lo digo por que en el momento en el que se conoce, es decir, cuando se realiza la operación cognoscitiva tanto el sentido (potencia o facultad cognoscitiva) como el objeto (lo conocido) se hacen uno en acto, y este acto por parte del objeto, no es el mismo acto propio del ser real.

Ahora bien, todo esto guarda una estrecha relación con nuestro tema ya que como habíamos visto la praxis perfecta supone la simultaneidad entre acto y fin. Por ello hay que tomar en

²⁹ Santo Tomás Lecc X, n.357

³⁰ Santo Tomás. Lecc. X, n.351.

cuenta que el viviente tiende a alcanzar fines y esos fines son posibles de alcanzar gracias a la facultad que posibilita la operación. *"La vida anhela más vida. Ese anhelo se cumple en la posesión del fin y asciende según la jerarquía de operaciones (...) Las funciones vitales son condiciones de paso hacia el fin"*³¹ .

Decíamos también que la praxis muestra cierta atemporalidad, lo cual parece que queda más claro con esto último que venimos diciendo, ya que una vez explicado el proceso del conocimiento y la función de la facultad así como su diferencia con el órgano es fácil ver que es sólo en cuanto al término que la praxis muestra cierta atemporalidad pues es en este momento cuando la pasividad de la facultad queda fuera, justo al momento de ejercer la operación, pues en cuanto al comienzo necesita de una facultad y por lo tanto está dentro del tiempo. Esto se comprende si no olvidamos que la facultad es potencia, pero no potencia sólo pasiva, sino potencia activa, y en el acto de sentir o entender (τέλος) nada queda de potencia o de pasividad, ni del lado del sentido o facultad, ni del lado del objeto. En este sentido es en el que hablamos de que es un modo de estar fuera del tiempo. El estar fuera del tiempo debe entenderse de modo metafórico, para distinguirlo de lo que requiere un proceso temporal.

Para hablar de praxis perfecta es por lo tanto necesario entender la correspondencia conocer-conocido, pues antes lo que hay es una mera recepción física en la que más vale hablar

³¹ Leonardo Polo, Curso de teoría del conocimiento, p.225.

de kinesis³². Sin embargo esto no debe sorprendernos, pues como ya habíamos visto en el capítulo referente a la kinesis y a la praxis, ésta última supone de algún modo la primera. La correspondencia conocer- conocido implica la simultaneidad entre operación y objeto, siendo así que el proceso temporal queda fuera en el momento de ejercer la operación. En todo caso el proceso temporal es un paso previo a la correspondiente operación, pero no en el momento en que esta tiene lugar.

Ahora bien conviene hacer incapié en que las operaciones sensitivas no son kinesis puesto que superan las condiciones materiales y "ejercen una actividad que desborda la materia"³³. Sin embargo, aún cuando en estricto sentido no son *πραξις τελεια*, ya hay cierto proceso, en tanto que de alguna manera tienden al fin, ese proceso es hacia sí mismo³⁴, es decir, hacia la entelequia. Esto no contradice lo que venimos diciendo, ya que además, "en la medida en que los vivientes pueden participar de lo divino, a su modo (ver, pensar, vivir bien), realizan también *πραξις perfectas*, que constituyen su *εργον proprio o τελος*; así, <el ejercicio de la percepción o del pensamiento es el fin más alto para aquellos seres que lo poseen> (De somno, 2, 455 b 22-25; cfr. Eth. Nic; IX, 9, 1170 a 16- 19)³⁵.

³² Para Aristóteles el conocimiento es un acto de índole distinta al acto del movimiento transitivo (...) El conocimiento, también el de los sentidos externos es un acto perfecto en cuanto es simultáneo con el fin. El conocimiento es vida y por lo tanto, actividad inmanente". Dra. Rocío Mier y Terán. op. cit. p. 72-73.

³³ Garay, J. "Los sentidos de la forma en Aristóteles", p. 300.

³⁴ "hacia su actividad natural". De anima 417 b 2-3.

³⁵ Gómez Cabranes, Leonor. "El poder y lo posible", p.280.

FACULTAD INORGÁNICA, INTELLECTO

Para tratar del intelecto Aristóteles parte de la analogía entre lo sensitivo y lo intelectual y dice que *"si la intelección es análoga a la sensación, consistirá en una pasión producida por el influjo de lo inteligible, o en otra cosa semejante. Debe, pues, ser imposible y al mismo tiempo capaz de recibir una forma, y ser tal en potencia cual es la forma en acto, aunque no idéntica a ella, y debe guardar respecto de lo inteligible la misma relación de la sensación frente a lo sensible"*¹. Es decir, que con relación a la sensación la facultad intelectual es capaz de recibir sin perder su forma, por eso es imposible, pero además debe ser en potencia la forma para poder inteligirla, del mismo modo que la facultad sensitiva era en potencia lo sensible y por ello podía conocer.

Ahora bien, habíamos dicho que la facultad sensitiva era de algún modo inmaterial, ya que era una unidad el órgano y la facultad que no se saturaba en informar, también veíamos que la facultad sensitiva necesita un estímulo exterior. Ahora bien, hay que decir acerca de la facultad sensitiva, pues en ello radica la principal diferencia con la intelectual, que el sentido está determinado a lo particular o singular, mientras que el intelecto puede conocerlo todo de modo universal. *"La inteligencia no tiene un <fondo de saco>, un último objeto más allá del cual no pueda objetivar. La sensibilidad sí. Por eso*

¹ De anima 429 b 14.

decía Aristóteles que los objetos sensibles son medios entre extremos, y que la potencia correspondiente es una determinación con extremos. La vista no puede ir más allá del color. La inteligencia, si se encuentra con un telón de fondo, lo salta². El intelecto no está determinado, como sí lo está el sentido, a cierto género de sensibles como sucede con los sentidos externos, pues la vista sólo concierne al color. Los sentidos están determinados a contrarios dentro de un mismo género, por eso dice Aristóteles que el sentido "es como un intermedio entre los dos contrarios propios de los sentidos, por eso puede distinguirlos"³. Pero tampoco está limitado a lo general, como sucede con los sentidos internos, a saber, imaginación, memoria, sentido común, pues el intelecto es capaz de conocer la esencia de las cosas. Por eso dice que "dado que todo puede entender, debe estar libre de toda mezcla, pues al parecer, una forma diversa de la suya lo obstaculizaría o destruiría. De manera que no es otra que esta la naturaleza del entendimiento, estar en potencia (...) Luego no es razonable decir que está mezclado con el cuerpo; porque en tal caso tendría alguna cualidad, o de frialdad o de calor, o algún órgano como lo posee la facultad sensitiva, pero de hecho nada tiene"⁴.

A diferencia del sentido que se corrompe por un sensible muy intenso, como cuando el oído capta un sonido muy fuerte y luego ya no puede oír, o en el caso de la vista cuando se percibe una luz demasiado intensa que corrompe el órgano de la

² Leonardo Polo. Curso de teoría del conocimiento. Tomo II. p.206

³ De anima 424 a 8- 10.

⁴ De anima 329 a 17-26.

vista, no pasa lo mismo con el entendimiento, pues no se corrompe ante un inteligible muy intenso, por eso dice también que *"el sentido no puede sentir después de un sensible demasiado intenso (...) pero el entendimiento, después que ha entendido algo muy inteligible, entiende los inferiores no peor, sino mejor; y esto acontece que mientras la facultad sensitiva no puede estar sin el cuerpo, el entendimiento es separable"*⁵. Es decir, aunque en un principio dijimos que el sentido y el intelecto son impasibles, lo que también es verdad es que el sentido sí es corruptible, aunque por accidente. Es decir, son impasibles en acto que la corrupción no conlleva alteración, pero el sentido puede padecer la corrupción aunque de modo accidental, no así el intelecto que por ser inmaterial o separado no se corrompe, esto es porque el sentido es una facultad orgánica y el intelecto una facultad inorgánica.

Otra prueba de que el entendimiento es separado consiste en que los inteligibles están separados de la materia. Es decir, si el objeto es universal o inmaterial, la facultad que los percibe deberá estar separada de toda materialidad para poder captarlos.

Una prueba más de ello, es que el sentido por ser orgánico no puede entenderse a sí mismo, pero el entendimiento sí puede entenderse a sí mismo, lo cual prueba que es separado. *"El intelecto es inteligible del mismo modo que los demás objetos inteligibles. Porque en lo inmaterial, el que entiende y lo que se entiende son una misma cosa, pues lo mismo es la*

⁵ De anima 429 a 29; 429 b 5.

ciencia teórica y lo que ella comprende. En las cosas que tienen materia, cada inteligible está sólo en potencia. De aquí se sigue que tales cosas no tienen intelecto, pues el intelecto sólo es una facultad de las mismas libres de materia, y que el entendimiento es objeto inteligible⁶. Es decir, que las cosas que son inmateriales son inteligibles por sí mismas, y como ni los animales ni las plantas son inmateriales, no se entienden a sí mismos. Por el contrario, el intelecto puede hacer objeto de conocimiento a su propio acto y a su sujeto, no así el sentido, pues el objeto de la audición no es la audición ni el oído, sino sólo lo sonoro⁷.

Ahora bien, si el entendimiento es enteramente inmaterial y no guarda por tanto ninguna relación con la materialidad de la cosa, se presenta el problema de la inteligibilidad de las cosas que tiene su origen en la experiencia sensible. Dicho problema no está presente de modo tan radical en cuanto a la sensación, pues como vimos, aunque la facultad es en cierta forma inmaterial, sin embargo está unida al órgano. Aristóteles no deja de lado la cuestión y resuelve el problema a partir de la distinción entre entendimiento posible y entendimiento agente, pues *"en cuanto dos cosas tienen algo en común, parece que la una opera y la otra recibe la acción"*⁸. Con esto el problema sigue en pie, pues no resuelve el

⁶ De anima 430 a 2-9; Cf. Met XII, 9. 1075 b 1-5.

⁷ A este respecto me parece ilustrador el comentario de Maurus: "añadamos que, aunque las cosas inmateriales son inteligibles en acto y a la vez intelectivas, también las cosas materiales son inteligibles sólo en potencia y se constituyen inteligibles en acto por la abstracción de la materia, por cuya abstracción adquieren cierto existir inmaterial. Pero puesto que el entendimiento es una potencia sin materia y enteramente inmaterial, por eso aquellas cosas materiales y que sólo son inteligibles en potencia, no son intelectivas; como quiera que la fuerza intelectiva dimana de la inmaterialidad". Cf. Maurus, S. Aristóteles opera. Tomo IV, p.93-94.

⁸ De anima 429 b 22-26.

problema al decir que hay un intelecto que padece, pues en todo caso sigue sin explicación como se da el paso de lo singular a lo universal, pues aunque la sensación tiene su origen en un sujeto que es unidad de cuerpo y alma, el alma racional no puede ser afectada directamente por una cosa material.

Aristóteles dice que el intelecto *"es en potencia los objetos de pensamiento, pero no en acto (αλλ' εντελεχεια ουδεν), antes de pensar. Lo que piensa debe estar en ella como una tablilla en que no existe nada escrito en acto (μεφεν υπαρχαι εντελεχεια)"*⁹.

Es decir, el intelecto posible padece en el sentido de recibir los inteligibles, sin embargo no los inteligibles están en él sólo en potencia, no en acto, pues *"nada es en acto respecto de ellos antes de que entienda"*¹⁰.

En analogía con lo dicho de la sensación, ocurre en el entender que lo inteligible en acto y el intelecto son uno, pues *"la mente en acto es los objetos que piensa (νους εστιν ο και ενεργειαν τα πραγματια νοων) ... El alma es en cierta manera todas las cosas (η ψυχη τα οντα πως εστι παντα)"*¹¹. Y algo será inteligible en acto siempre y cuando esté abstraído de la materia, pues nada es entendido mientras no esté en acto. En analogía con las cosas sensibles *"el intelecto posible que es sólo en potencia respecto de los inteligibles, no entiende ni*

⁹ De anima 429 b 30; 430 a 1.

¹⁰ Santo Tomás. Lecc. IX, n. 722.

¹¹ De anima 431 b 17-21.

*se entiende sino por una especie recibida en él*¹² .

Ahora bien, eso que hace pasar a los inteligibles en potencia a inteligibles en acto, es el intelecto agente, pues como ya vimos, algo padece y algo actúa. El intelecto posible es *"en el que pueden hacerse inteligibles todas las cosas"*¹³ , y el intelecto agente es *"el que puede hacer inteligibles todas las cosas"*¹⁴ . El intelecto agente abstrae los inteligibles de la materia y por eso los hace pasar de la potencia al acto. Al respecto dice Aristóteles que *"(...)la mente en sentido pasivo es tal porque se vuelve todos sus objetos; pero la mente tiene otro aspecto según el cual hace todas las cosas, como un cierto estado semejante a la luz, pues en un sentido la luz hace que los colores que son en potencia sean colores en acto (energeia pragmata)"*¹⁵ .

Para explicar de qué modo los inteligibles están en potencia en el entendimiento posible y de que modo están en potencia respecto del agente dice Santo Tomás que *"el intelecto posible está en potencia respecto de los inteligibles como lo indeterminado respecto de lo determinado, pues el intelecto posible no tiene en forma determinada la naturaleza de ninguna de las cosas sensibles (...) Empero el entendimiento agente no es en acto en este sentido (...) en consecuencia se compara como acto en cuanto es cierta capacidad activa inmaterial, que puede hacer todas las cosas semejantes a sí mismo , es decir,*

¹² Santo Tomás. Lecc. IX, n. 725.

¹³ Santo Tomás. Lecc X, n.728.

¹⁴ Santo Tomás. Lecc X, n. 728.

¹⁵ De anima 430 a 16-19.

*inmateriales*¹⁶ .

Otra diferencia es que el entendimiento pasivo es corruptible, pero esta parte es necesaria porque el entendimiento nada entiende sin la parte corporal del alma, *"pues nada entiende sin los fantasmas (...) por eso, destruido el cuerpo, no permanece en el alma separada la ciencia de las cosas del mismo modo como se la adquirió"*¹⁷ .

Tenemos pues, en conclusión que el entendimiento agente hace inteligibles en acto a los inteligibles en potencia, pues actúa sobre ellos, pues es una *"especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto"*¹⁸ . Es decir, que el entendimiento agente abstrae del fantasma el universal o inteligible. Y una vez pasado al acto el inteligible *"el entendimiento en acto se identifica con los objetos cuando los piensa"*¹⁹ .

¹⁶ Santo Tomás. Lecc. X, n. 738, 739.

¹⁷ Santo Tomás. Lecc X, n. 745.

¹⁸ De anima 430 a, 16-17.

¹⁹ DE anima 431 b, 17-16.

CONCLUSIONES

1-. En el primer capítulo de la presente tesis se mostraron los principales errores de los antiguos, que desde la perspectiva aristotélica consisten principalmente en atribuir movimiento al alma aludiendo a la razón de que si el alma era el elemento motor debía a su vez moverse a sí misma, pues de lo contrario no podría mover. Por otra parte, algunos filósofos tenían una concepción materialista del alma, como compuesta por alguno o por todos los elementos, aludiendo a la razón de que lo semejante se conoce por lo semejante.

2-. En el segundo capítulo se llega a la conclusión de que el acto tiene al menos dos sentidos importantes que son la entelequia y la energeia. El primer sentido consiste principalmente en informar, actualizar o determinar la materia, es decir, es aquello gracias a lo cual algo es sustante en acto. En este sentido el alma es entelequia del cuerpo natural organizado, es acto al modo de la ciencia, como constitutivo, como lo que le da unidad al viviente, es el acto por el que el cuerpo es.

3-. El segundo sentido es acto como actividad, acto operativo, gracias al cual se dan desde los movimientos kinéticos hasta las actividades inmanentes. En este sentido el alma es energeia,

como aquello por lo que primariamente vemos, sentimos y entendemos. Es el acto operativo, al modo del conocer actual, es el acto por el que el cuerpo vive. Es conveniente reiterar que esta distinción es conceptual, pues el ser viviente es una unidad, y el alma es una sola que es tanto sustancia como principio de operaciones.

4-.La distinción del movimiento de acuerdo con las categorías engloba, según la sustancia, la corrupción y la generación; según la cantidad, el aumento y la disminución; según las cualidades sensibles, los cambios cualitativos o alteraciones; y según el lugar, el movimiento local. En estos tipos de movimientos es necesaria la existencia de un móvil que alcance una nueva perfección. A estos movimientos se les aplica correctamente la definición del movimiento que da Aristóteles, a saber, *"acto imperfecto del ente en potencia en tanto que potencia"*, no así al conocimiento. El conocimiento no es el acto del ente en potencia en tanto que potencia, porque no es un acto imperfecto.

Aparece entonces la distinción intrínseca entre un movimiento y otro, es decir, entre transitivos y no transitivos.

5-. A esta nueva distinción se le aplican los términos kinesis (movimiento transitivo) y praxis (movimiento no transitivo). La Kinesis es un movimiento imperfecto debido a su radical separación el fin, que implica un proceso y por lo tanto es medial. Es el movimiento propio del mundo físico. En este nivel vale más hablar de límite o término como lo hace el propio

Aristóteles (Περαις), que de fin en el sentido de τέλος. Dicho de otra manera, los movimientos transitivos se caracterizan porque tienen término. El término es el límite de la acción en acto, que implica el cese de la acción. Por el contrario la praxis es un movimiento no transitivo, inmanente, y es propio del conocimiento. La praxis implica una simultaneidad con el fin, no requiere de un proceso temporal, no es movimiento de contrarios, como lo es la kinesis. En la praxis, no cabe hablar de límite, sino de fin en el sentido de telos, ya que la operación inmanente no termina, pues ella y su objeto son simultáneos. Ahora bien, tanto la kinesis como la praxis son energías ya que ambas tienen su principio en el alma, pues el alma es principio de todos los géneros de vida, desde la vegetal, la animal, hasta la humana.

6-. Ahora bien, en el acto mismo de conocer está ausente la potencia, sin embargo para pasar de un acto a otro acto cognoscitivo se requiere de un principio potencial. Por ello se hizo necesario tratar de la facultad, como principio de operaciones inmanentes, en el cuarto capítulo.

La facultad es el principio potencial respecto del cual la operación es acto, y permite que existan actos después de otro acto, ya que la operación no es acto puro, sino que tiene que ver con el movimiento de lo potencial.

7-. En primer lugar tratamos de la facultad sensitiva en la que vimos que la facultad es razón y potencia y el órgano es algo extenso, pues lo que siente debe serlo. Sin embargo, gracias a

la facultad, aún cuando el órgano es material, el conocimiento es inmaterial; pues no es la piedra la que está en el ojo, sino la especie impresa, con lo cual llegamos a que hay un sobrante formal. En la relación conocer - conocido se da la inmanencia. Por otra parte el intelecto es inmaterial, ya que no se corrompe por un sensible demaniado intenso, no se satura y puede entender tanto lo inmaterial como lo universal, además de que puede entenderse a sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

ARISTÓTELES

ACERCA DEL ALMA, trad; intr; y notas de Ennis, S.I.,
Buenos Aires, 1944.

ARISTÓTELES

METAFÍSICA, Ed. Trilingüe de V. García Yebra,

Madrid, 1990.

ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMAQUEA, Trad; intr; y notas por A. Gómez Robledo,
Ed. Bilingüe, UNAM; México, 1983

ARISTÓTELES

ÉTICA EUDEMIA, Trad; intr; y notas por A. Gómez Robledo,
Ed. Bilingüe, UNAM; México 1994.

ARISTÓTELES

FÍSICA, trad; intr; y notas de W. D. Ross
Oxford Clarendon Press, 1936.

ARISTÓTELES

ANALYTICA PRIORA, H. Treddenick,
Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1961.

ARISTÓTELES

PARVA NATURALIA, per R. Mugnier,
Paris. Belles Lettres, 1953.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ACKRILL, J.

"ARISTOTLE'S DISTINCTION BETWEEN ENERGEIA AND KINESIS", New
Essays on Plato and Aristotle, R. Bamborough (ed.), Routledge
and Kegan Paul, London, 1979, 121-141.

ACKRILL, J.

ARISTOTLE THE PHILOSOPHER, Oxford, Oxford University Press,
1981.

ALVIRA, R.

LA NOCIÓN DE FINALIDAD, Pamplona, 1978.

ALVIRA, T.
"SIGNIFICADO METAFÍSICO DEL ACTO Y LA POTENCIA EN LA FILOSOFIA DEL SER",
Anuario Filosófico, XII- 1, 1979.

ANSCOMBE G.E.M.
THREE PHILOSOPHERS [ARISTOTLE, AQUINAS, FREGE], Oxford, 1973.

AZCÁRATE, P. de.
OBRAS DE PLATÓN, versión española, Buenos Aires, 1946; 4 vols.

AQUINO, TOMAS
COMENTARIOS AL LIBRO "DEL ALMA" DE ARISTÓTELES-, Trad. y notas por María C. Donadío Maggi de Gandofi; Ed. Arche; Buenos Aires, 1959.
SUMMA CONTRA LOS GENTILES, 2 vols;
Católica, Madrid 1952- 1953 (BAC 94 y 102).

BEUCHOT, M.
ENSAYOS MARGINALES SOBRE ARISTÓTELES, México, 1989.

BLAIR, G. A.
"THE MEANING OF 'ENERGEIA' AND 'ENTELECHIA' IN ARISTOTLE"
International Philosophical Quarterly, VII, 1967, p. 101-117.

CHUNG HWAN.
"DIFFERENT MEANINGS OF THE TERM ENERGEIA IN THE PHILOSOPHY OF ARISTOTLE", Philosophical Phenomenological Research, 1956 (17). 56-65.
"THE RELATION BETWEEN THE TERMS ENERGEIA AND ENTELECHIA IN THE PHILOSOPHY OF ARISTOTLE", Classical Quarterly, 1954 (52), 12-17.

DIÓGENES LAERCIO;
VIDAS, OPINIONES Y SENTENCIAS DE LOS FILÓSOFOS MAS ILUSTRES. El Ateneo. Buenos Aires.

DIELS, H; KRANZ, W.
DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, Berlín, 1966, versión cast.: J. D. GARCÍA BACCA, Fragmentos filosóficos de los presocráticos, México 1953.

ETZWILER, J.
"BEING AS ACTIVITY IN ARISTOTLE: PROCESS INTERPRETATION",

International Philosophical Quarterly, 1978, p. 311-334.

FRAILE, G.
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, Biblioteca de autores cristianos,
1971.

GARAY, J. de;
LOS SENTIDOS DE LA FORMA EN ARISTÓTELES, Pamplona, 1987.

GARCÍA LÓPEZ, J.
LA ANALOGÍA EN ARISTÓTELES, Anales de Filosofía, 2, 1984, pp.
61-63.

CÓMEZ CABRANES, L.
EL PODER Y LO POSIBLE (SUS SENTIDOS EN ARISTÓTELES),
Pamplona, EUNSA, 1989.

J.M. LE BLOND
LOGIQUE EL METHODE CHEZ ARISTOTLE. ETUDE SUR LE RECHERCHE DES
PRINCIPLES DANS LA PHYSIQUE ARISTOTELICIENNE, Vrin, París,
1939, 416-431

G. S. KIRK
LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. Ed. Gredos, Madrid, 1974

MANO, P. S.
ENERGEIA AND KINESIS IN METAPHYSICS IX, 6; Apeiron, IV-2,
1970, pp. 24-34.

MANSIÓN
INTRODUCTION A LA PHYSIQUE ARISTOTELICIENNE,
París - Louvaine.Vrin, 1945 (reimpresión),p. 22-34.

MIER Y TERAN, R.
"ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE 'LO SENSIBLE' EN DE ANIMA",
TÓPICOS, revista de filosofía, IV- 7, México,1994. p.67- 74.

MILLAN PUELLES, A.
LA ESTRUCTURA E LA SUBJETIVIDAD, MADRID, 1967.

MONLLOR, J. B.
PARAPHRASIS ET SCHOLIA IN DUOS LIBROS PRIORUM ANALITICORUM
ARISTOTELIS, VEL DEL RATIOINACIONE, E GRAECO SEMONE IN LATINO
AB EO NUNC DE UNO CONVERSOS. ACCESSERUNT DUO LIBELLI EIUSDEM
AUCTORIS, UNUS DE NOMINE ENTELECHIA; ALTER DE UNIVERSIS, QUOD
IN REBUS CONSTET SINE MENTIS OPERA.

VALENCIA, 1569. *(Citas sobre este autor, tomadas de "la doctrina del acto en Aristóteles", de Yepes Stork)

POLO, L.
CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, 3 vols; Pamplona, 1984, 1985 y 1988.

REALE, G.
"LA DOTTRINA ARISTOTÉLICA DELLA POTENZA, DELL' ATTO E DELL' ENTELECHIA NELLA METAFÍSICA"
en Studi di filosofia e di Storia della Filosofia (in onore di Francesco Olgiati, Vita e Pensiero)
Milano 1962, pp. 145- 207.

RIERA MATUTE
LA ARTICULACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE, Pamplona, 1970.

RODRÍGUEZ ROSADO
LA AVENTURA DE EXISTIR; EUNSA, Pamplona, 1976.

ROSS, W. D.
ARISTÓTELES, trad; D. F. Pro, Buenos Aires, 1957.

WARD TERREL, B.
A NEW LOOK AT ARISTOTLE 'S THEORY OF PERCEPTION. History of Philosophy Quarterly, vol. 4, num. 2, April, 1987;

SHELDON, M. COHEN
ST. THOMAS AQUINAS ON THE IMMATERIAL RECEPTION OF SENSIBLE FORMS, The Philosophical Review, XCI, no. 2. April 1982.

TAYLOR.
PLATO: THE MAN AND HIS WORK.
London 1926.

THEODOR EBERT, E.
ARISTOTLE ON WHAT IS DONE IN PERCEIVING, Zeitschrift fur philosophische Forschung 37, 1983, PP. 181-198.

E. TREPANIER
"DE LA IMPOSITIONE SECONDE DU TERME ENERGIEA CHEZ ARISTOTE",
Actes des XIV Intern. Kongr. Philos; Universität Wien, Herder,
1970 (5), 462-66.

YEPES R.
"LOS SENTIDOS DE ACTO EN ARISTÓTELES", Anuario Filosófico,
1992 (25), 493-512.

YARZA, I.
"SOBRE LA PRAXIS ARISTOTÉLICA", Anuario Filosófico, XV-2,
1982. pp. 271-279.