

Philosophica

Revista del
Instituto de Filosofía
de la Universidad Católica
de Valparaíso (Chile)
Ediciones Universitarias de Valparaíso

11

EL CONOCIMIENTO COMO ACTO

GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI

Como es sabido, la noción de *ἐνέργεια* —y su correlativo de *δύναμις*— comparece en Aristóteles especialmente como una noción destinada a esclarecer el problema del movimiento. La centralidad de la pregunta por el movimiento en Aristóteles es ya un “tópico” de la hermenéutica contemporánea. De allí que con frecuencia la filosofía de Aristóteles haya sido interpretada como constituyéndose especialmente en torno a tal pregunta. Organizar, pues, la totalidad de la temática aristotélica en torno a tal pregunta no pareciera, ni mucho menos, una tarea artificiosa o contrariante, antes al contrario, se manifiesta como expresión perfectamente natural a la índole propia del filosofar aristotélico. Sin embargo, si bien es efectivo que la totalidad de la filosofía de Aristóteles se nos muestra como susceptible de ser organizada temática e interpretativamente en torno a la pregunta por el movimiento, también lo es que no todas las cuestiones Aristotélicas quedan directa y expresamente ínsitas en derredor de tal pregunta. Sin embargo, el problema del conocimiento es de aquellas cuestiones que quedan expresa y directamente comprendidas en torno a la pregunta por el movimiento. Preguntarse por el conocimiento representa para Aristóteles preguntarse por el movimiento, o más exactamente, preguntarse por aquel tipo peculiarísimo de moción que denominamos conocer. Para Aristóteles, como sabemos, el movimiento es, en un sentido fundamental, *ἐνέργεια*. Por ende si, como veremos posteriormente con mayor precisión, el conocimiento es cierto tipo de movimiento, no queda sino que el conocimiento mismo encuentre su esencial determinación en cierto tipo de *ἐνέργεια*. Interpretar, pues, el conocimiento como *ἐνέργεια* responde, según creemos, cumplidamente a la signatura fundamental de la filosofía de Aristóteles.

La formulación antedicha del problema del conocimiento encuentra su desarrollo principal en el Libro II, Cap. V del “De Anima”. Allí el discurso se desarrolla en torno a la pregunta por la sensación. Sin embargo, tales determinaciones dichas a propósito de la sensación son también referibles —mutatis mutandi— al conocimiento en cuanto tal. Detengámonos, pues, en primer lugar, en la formulación propiamente aristotélica del problema del conocimiento¹:

¹ De Anima 416b 32.

“Definidos ya estos puntos, hablaremos en común (λέγωμεν κοινή) acerca de toda sensación. La sensación, viene a ser, según lo dicho, conforme a un movimiento (κωεῖσθαι) y pasión (πάσχειν), pues parece cierta alteración (ἀλλοιώσις τις). Algunos dicen también que lo mismo padece por lo mismo (τὸ ὁμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν)”.

Importa destacar aquí, en primer lugar, la índole propia de la pregunta Aristotélica. Ello es particularmente relevante si consideramos que el inicio interrogativo mismo es principio determinante en la constitución del decurso total del investigar. El interrogar abre y, a la par, deslinda el propio enderezo de la investigación. Aristóteles busca aquí un “decir común” acerca de toda sensación. Tal decir común encuentra su inicio interrogativo en la pregunta *τι ἔστω*. El interrogar “qué es” endereza el investigar hacia una determinación esencial del conocer. Bajo tal asunción “quiditativa” o “esencial” Aristóteles aprehende inicialmente el conocer conforme a tres determinaciones estrechamente ligadas: *κῆσις*, *πάσχειν* y *ἀλλοιώσις*. En el inicio mismo, por consiguiente, de la interpretación Aristotélica del conocimiento comparece el movimiento en toda su centralidad. El movimiento, por cierto, comporta *πάσχειν* y *ἀλλοιώσις*. Moverse es padecer, sufrir una acción, recibir, ser llevado o arrastrado por . . . y, al mismo tiempo, es devenir otro, hacerse otro. Con todo, la cuestión reside en saber qué tipo de movimiento y, por ende, qué tipo de padecer y alteración se produce allí. Aristóteles dice *ἀλλοιώσις τις*, cierta alteración, no cualquier alteración.

La determinación de la índole propia de la alteración cognoscitiva se lleva a cabo al hilo de una afirmación ya tradicional en los tiempos de Aristóteles²: *γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον* (lo mismo es conocido por lo mismo). Demócrito, Empédocles y el propio Platón interpretan el conocer en términos de *συμμετρία* u *ὁμοιότης*. Para todos estos autores la condición del conocer —esto es, la condición de relación entre sentido y sensible— es la existencia de cierta simetría o igualdad entre el órgano percipiente y el objeto perceptible. Sólo por virtud de tal semejanza o simetría es que el alma es susceptible de habérselas cognoscitivamente con el objeto. Por ello, los órganos han de estar especialmente cualificados para la recepción de sus sensibles simétricos. No cualquier órgano responde a cualquier sentido, antes bien, sólo al sensible que le es semejante o simétrico. Desde tal tradición y principio tradicional es que Aristóteles funda su determinación del conocer. La determinación precisa de este principio —lo mismo se conoce por lo mismo— y también del principio inverso especialmente atribuido a Anáxagoras —lo contrario se conoce por lo contrario— se lleva a cabo bajo el horizonte de dos nociones Aristotélicas fundamentales: *δύναμις* y *ἐνέργεια*. Ahora bien, en Empédocles la asunción del principio de la *ὁμοιότης* se resuelve en una identidad elemental entre el sentido y el sensible. El sentido está compuesto de los mismos elementos que el sensible. Por virtud de tal “simetría elemental” —la cual, por lo demás, se resuelve en Aristóteles en una “simetría física” o material —es que se genera la relación cognoscitiva entre el sentido y el sensible. Puesto que el sentido posee la misma constitución

² *De Anima*, 417a2.

elemental que el sensible se sigue, entonces, que el sentido es en acto el sensible. En consecuencia, para Aristóteles la doctrina tradicional de la *ὁμοίτης* —tal como es entendida desde la “simetría elemental”— se resuelve finalmente en la siguiente aserción: el sentido es en acto los mismos sensibles. Tal asunción de la *ὁμοίτης* —según la cual el sentido es en acto los mismos sensibles— es problematizada por Aristóteles en los siguientes términos³:

“Pero aquí surge un problema (*ἀπορίαν*)” ¿por qué de los sentidos mismos (*τῶν αἰσθησέωμ αἰτῶν*) no se genera sensación (*αἰσθησις*) y por qué no se produce sensación sin algo externo (*ἄνευ τῶν ἔξω*), si bien ellos contienen, no obstante, fuego, tierra y otros elementos, los cuales son, ya por sí (*καθ' αὐτὰ*), ya accidentalmente (*συμβηκότα*), objeto de sensación?”.

Aristóteles, a la tesis según la cual los sentidos son en acto los mismos sensibles, aduce fundamentalmente dos imposibilidades de hecho. En primer lugar, los sentidos no se sienten a sí propios, esto es, no hay de hecho sensación de la misma sensación. Sin duda, —y esto no está en cuestión— se tiene conciencia de la sensación. Pero saber que se siente no es lo mismo que afirmar la capacidad del sentido para volverse sobre sí mismo y su propio acto. Sin duda, de algún modo, siento que veo, siento que oigo, siento que toco, pero no veo que veo, no oigo que oigo, ni toco que toco. De hecho, pues, el sentido es incapaz de reflexión —de volverse o girar completamente sobre sí propio. Pues bien, si el sentido fuese en acto los mismos sensibles —esto es, si el sentido tuviese la misma constitución elemental que el sensible— y dado que los mismos sensibles en acto pueden sentirse, se seguiría de allí que los mismos sentidos pueden sentirse. Dicho más simplemente, de la hipótesis de que el sentido es en acto los mismos sensibles se sigue necesariamente la capacidad del sentido para volverse sobre sí propio. Ello, sin embargo, de hecho no es así. Luego, el sentido no puede ser en acto los mismos sensibles. En segundo lugar, Aristóteles consigna otra imposibilidad que es menester recoger con más atención aún. Si el sentido fuese en acto los mismos sensibles —dado que tiene la misma constitución elemental que ellos— de ello se seguiría que los sentidos pueden sentir sin los sensibles externos. Sin embargo, de hecho sucede que el sentido no siente en ausencia de la determinación extrínseca del sensible. Luego, el sentido no puede ser en acto los mismos sensibles. Aristóteles, para explicitar aún más la dependencia del sentido respecto del sensible analoga tal dependencia a la del combustible respecto del comburente. El combustible, en efecto, no arde sino por la acción del comburente. Si, por consiguiente, el combustible fuese en acto fuego entraría en combustión por sí mismo y no requeriría, entonces, para ello del fuego exterior en acto. Puesto, sin embargo, que el sentido no es en acto los mismos sensibles no resta sino que se verifique bajo la modalidad de la potencia. ¿Cómo, pues, se realiza aquí —en este primer momento del conocer— el principio de la *ὁμοίτης*? Simplemente así: el sentido es idéntico sólo potencialmente al sensible, o dicho en forma negativa, el sentido no es en acto semejante al sensible.

3 De Anima, 417 al 7.

El conocer, por tanto, conforme a este primer momento, indudablemente comporta un *πάσχειν*. La expresión *πάσχειν* significa sin duda, padecer, sufrir, soportar, pero también significa ser llevado o arrastrado por. Tal “ser llevado” o “arrastrado por” comporta la necesaria determinación del agente en el paciente. En este caso la determinación del sentido por el sensible. Por virtud de tal determinación es precisamente que el sentido pasa de la potencia al acto. Para Aristóteles, por consiguiente, es esencial distinguir en la expresión *αἰσθησις* —de hecho, el término significa en griego tanto el “sentido” como la “sensación”— dos modos de decirse: como *δύναμις* y como *ἐνέργεια*. En efecto, decimos que alguien siente —ve u oye, por ejemplo— no sólo cuando está sintiendo —en el sentido activo del gerundio “estar sintiendo” —sino también cuando “puede” sentir, aún cuando no “esté sintiendo”. La distinción del conocer como *δύναμις* y *ἐνέργεια* constituye, pues, una distinción del todo determinante para una asunción correcta y originaria del mismo. Tal distinción constituye la clave para solución de la tradicional *ἀπορία*: ¿lo mismo se conoce por lo mismo o lo contrario por lo contrario? Escuchemos al propio Aristóteles ⁴.

“Todas las cosas padecen y son movidas (*πάσχει καὶ κινεῖται*) por un agente que está en acto (*ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος*). De ahí que —como dijimos— en cierto sentido se padezca por lo desemejante (*ὑπὸ τοῦ ἀνόμοιου*). Padece, en efecto, lo desemejante (*πάσχει τὸ ἀνόμοιον*), pero una vez afectado es semejante (*πεπονηθὸς δ' ὁμοίον ἔστω*)”

Para Aristóteles, como es evidente, la *ἀπορία* tradicional —lo mismo se conoce por lo mismo o lo contrario se conoce por lo contrario— encuentra su resolución conforme se consideren los diversos respectos de la sensación misma, esto es, conforme se considere la sensación ya en su principio, ya se la considere en su término o fin. De esta suerte, aparece como del todo válido afirmar que en cierto modo se padece por lo semejante y en cierto modo se padece también por lo desemejante. Ello es posible puesto que no se padece por lo semejante y desemejante bajo un mismo respecto, antes bien, precisamente bajo diversos respectos. En efecto, al principio cuando el sentido “puede” ser movido y padecer es desemejante; al final, sin embargo, una vez que “ha sido” movido y padecido es semejante. Por consiguiente, después que el sentido se hace en acto por la acción del sensible es semejante a éste, antes de tal hacerse en acto es desemejante.

Aristóteles en el texto recién citado remite al tratamiento que hizo del tema a propósito de la asimilación nutritiva⁵. Allí la formulación del problema es similar: ¿lo mismo se nutre por lo mismo o lo contrario se nutre por lo contrario? Depende nuevamente del respecto bajo el cual se considere el alimento. En el caso del alimento, en tanto no es digerido, lo contrario se nutre por lo contrario, pero si consideramos el alimento en cuanto digerido, entonces lo mismo se nutre por lo mismo. Si atendemos, pues, al proceso de asimilación nutritiva es manifiesto que la diversidad sólo se constituye en tanto precisamente el alimento no es digerido. El alimento, en

⁴ *De Anima*, 416a29.

⁵ *De Anima*, 425b26.

cambio, en tanto digerido —esto es, en tanto incorporado a la propia sustancia del alimentado— no comporta diversidad alguna; allí alimento y alimentado son “lo mismo”. De modo análogo el sentido antes de sentir —esto es, el sentido en tanto siendo sólo potencialmente el sensible— es desemejante al sensible. No obstante, el sentido una vez afectado por el sensible es semejante a él, allí sentido y sensible son “lo mismo”. Es menester, sin embargo, precisar aún más el momento preciso de la *δμοιότης*. Pudiese interpretarse, en efecto, que la *δμοιότης* se realiza como *πάσχειν*. Conforme a tal interpretación conocer sería “padecer”. En tal sentido, la desemejanza correspondería a un mero “antes” respecto del *πάσχειν*. El sentido sería desemejante “antes” de padecer, de tal suerte que en el padecer mismo —en el hecho mismo de “estar-padeciendo”— se verificaría la “mismidad” del sentido y el sensible. Tal interpretación es menester descartarla. Sin duda, el sentido “antes” de padecer es desemejante al sensible, pero en el padecer mismo —en la misma medida en que es padecer— también lo es. El texto aristotélico es claro: “padece (*πάσχει*) lo desemejante”. ¿Cuando, pues, es semejante? El texto es también aquí claro: “una vez afectado (*πεπονθός*), es semejante”. Notemos que no se señala aquí “padece” (*πάσχει*), sino una vez “padecido” (*πεπονθός*), en pretérito perfecto. Pues bien, cuando la facultad sensitiva “ha padecido”, justamente no padece, esto es, no “está padeciendo”. La “mismidad”, por consiguiente, entre el sentido y el sensible no se verifica como *πάσχειν*. El conocimiento como tal no comporta ningún momento de pasividad. Ciertamente la “facultad” de conocer comporta pasividad, pero la facultad no es conocer. La facultad de conocer es precisamente eso, facultad, disponibilidad para conocer (*δύναμις*), no conocer (*ἐνέργεια*). Determinar el conocimiento —“qua” conocimiento— como *πάσχειν* es lo mismo que decir que el conocimiento no conoce. Por tanto, o el conocimiento es *ἐνέργεια* o simplemente no es conocimiento. No hay duda que el conocimiento requiere de la determinabilidad —esto es, de la pasividad— de la facultad. Sin embargo, el conocimiento no se constituye allí, sino una vez que la facultad es llevada o educada al acto por un agente en acto. La “mismidad” entre sentido y sensible surge “después”, por así decirlo, que el sentido se hace acto por la determinación del sensible en acto. En la sensación en cuanto tal —esto es, en el sentir en el sentido fuerte del gerundio “estar sintiendo”— no hay paso alguno de la potencia al acto —y, por ende, relación de potencia y acto— sino pura “mismidad-acto-acto”. Con ello se dice que la *δμοιότης*, a la que hace referencia el conocimiento, no puede sino ser “mismidad” de acto. Conocer no significa nada otro que devenir un mismo acto el cognoscente con lo conocido. La “mismidad” de cognoscente y conocido debe interpretarse, pues, en términos de “acto común” o “co-actualidad”. Consignemos el modo como Aristóteles expresa dicha “actualidad común”⁶:

“El acto (*ἐνέργεια*) del sensible y el sentido es uno y el mismo (*ἡ αὐτὴ ἐστὶ καὶ μία*), aunque su esencia no es la misma. Digo, por ejemplo, el sonido en acto y el oído en acto (*κατ’ ἐνέργειαν*); cabe que quien no posea oído no oiga y que aquello que tiene sonido no siempre

resuene. Más cuando lo que puede oír (*τὸ δυνάμενον ἀκούειν*) pasa al acto y resuena lo que puede sonar, entonces vienen a ser simultáneamente (*ἅμα γίνεται*) el oído en acto y el sonido en acto (*κατ' ἐνεργείαν*); se dirá que de una parte hay audición y de la otra hay sonación".

En este texto se expresa, sin duda, con singular fuerza y claridad originaria la unidad propia del conocimiento. La tesis central dice: "el acto del sensible y el sentido son uno y el mismo" (*ἡ αὐτὴ καὶ μία*). Notemos que no se dice que lo que tiene sonido siempre suene y lo que tiene oído siempre oiga. Lo que tiene sonido puede no sonar, lo que tiene oído puede no oír. Pero en la misma medida en que lo sonoro suena y el oído oye, entonces, en esa misma medida, generan un solo y mismo acto: sonación y audición son allí "lo mismo". Conocer —en el sentido fuerte del gerundio "estar conociendo"— no dice, pues sino "co-actualidad". La expresión "co" (*cum*) señala justamente que el conocimiento no se constituye según un modo de posesión exclusiva —ya el cognoscente ya a lo conocido— sino según un peculiar modo de posesión que no puede sino ser posesión "co-actual". Dicha "actualidad común" no debe interpretarse como "coincidencia" —el mero "calzar" de dos diversos— o como mera duplicación o iteración —el mero "calcar o copiar"— sino como mismidad del acto del cognoscente y el acto de lo conocido. No es posible atribuir a Aristóteles una concepción representativa del conocimiento. Conocer no significa un mero representar o copiar lo real a través del concurso de ciertas imágenes correspondientes o coincidentes. Si por tal se entendiesen las expresiones Aristotélicas *μορφή* y *εἶδος*, es menester afirmar de inmediato, como por lo demás el propio Aristóteles lo hace, que tales nociones deben ser interpretadas en la línea del acto, pero jamás en el sentido débil de simple representación o iteración de lo real a través de meras "imágenes vicarias". Tampoco es pertinente interpretar el conocimiento —"qua" conocimiento— como mera relación de cognoscente y conocido. Sin duda, la facultad dice relación al acto, pero el conocimiento en cuanto tal no dice, por el contrario, sino "mismidad —acto— acto". Conforme a lo señalado es manifiesto, entonces, que en el conocimiento no se da propiamente una separación del acto del cognoscente y el acto de lo conocido —no hay algo así como un "cada cual por su lado"—, antes bien, el cognoscente en acto y lo conocido en acto vienen a ser simultáneamente, se generan al mismo tiempo (*ἅμα γίνεται*, dice Aristóteles). Por virtud de tal "con-surgir" —y puesto que el acto del cognoscente y el acto de lo conocido constituyen un mismo acto— habrá, por consiguiente, persistencia o desaparición simultánea del cognoscente y lo conocido considerados en acto, no así considerados en potencia⁷. En el conocer, por ende, la "mismidad" —entendida como "co-actualidad"— es la condición absolutamente necesaria e insoslayable de su constitución. Sin embargo, aún cuando sea menester entender el conocimiento como "co-actualidad", es evidente que tal "co" no se puede determinar como una suerte de "reparto" de actualidades. Dicho de otra forma, el "acto común" no puede entenderse como cierto "reparto" de actualidades entre el cognoscente y lo conocido, antes bien, dicho "acto común" ha de pertenecer a un sujeto como per se.

ción suya. La pregunta es, pues ¿dónde se realiza dicha “mismidad” o “co-actualidad” de cognoscente y conocido?, ¿cuál es, digamos, el *τόπος* propio de tal “mismidad”? Así responde Aristóteles:

“Del mismo modo que la acción y la pasión (*ποιήσεις και πάθειεις*) residen en el paciente (*εν τῷ πάσχοντι*) y no en el agente, asimismo el acto del sensible y el sentido residen en el percipiente (*εν τῷ αἰσθητικῷ*).”

Para entender esta afirmación es menester tener en cuenta que la acción y la pasión no difieren realmente, aún cuando su razón formal sea diversa. La pasión, en efecto, es la misma acción en cuanto recibida “en” el paciente, la acción, en cambio, es la misma pasión en cuanto fluyendo “desde” el agente. De este modo, el mismo acto que está en el agente como “a quo” está en el paciente como “in quo”. Sin embargo, la acción en cuanto tal no dice sino “fluencia” a partir del agente, la pasión, en cambio, dice de suyo “residencia” en el paciente. No hay, pues, en la acción —en tanto que acción— razón alguna de inhesión, sino sólo fluencia a partir del agente. La pasión, por el contrario, dice de suyo inhesión en el paciente. De ello se sigue —puesto que la acción dice sólo fluencia del agente al paciente— que la acción encuentra su residencia más propia y plena en el paciente que en el agente. El acto del sentido y el sensible, por consiguiente, no es acto del perceptible, sino del percipiente. El *τόπος* propio, la residencia propia del “acto común” del que siente y lo sentido es, pues el sentiente mismo. El conocimiento es, ciertamente, “co-actualidad” —esto es, es acto tanto del sentido como del sensible—. Dicha “co-actualidad”, no obstante, se verifica en el percipiente, no en el perceptible. No obstante, es menester reparar e insistir cuidadosamente en que las nociones de *ποιήσεις* y *πάθειεις* postteriormente no apuntan sino a una misma e idéntica realidad: la realidad fundamental de la *ἐνέργεια*. La *ἐνέργεια*, en efecto, es *ποιήσεις* considerada sólo respecto de su principio y *πάθειεις* respecto de su término. El *τέλος*, pues, de este proceso no es sino la actualización del paciente en el acto hacia el cual lo ha movido el agente. Acción y pasión, en el conocer, se consuman así en el acto, en este peculiar acto que no puede sino ser, a la vez, acto del cognoscente y lo conocido —co-actualidad—.

Con todo, aun cuando el conocimiento —“qua” conocimiento— no comporta sino *ἐνέργεια*, sin embargo, es obvio también que el proceso genético del conocer —no el conocer en cuanto tal, insistimos— implica necesariamente cierto *πάσχειν*. Con ello no se dice que el conocimiento implique cualquier *πάσχειν*. Ciertamente toda pasión comporta alteración. Sin embargo, la alteración en el conocimiento reviste notas tan singulares que cabe dudar, como de hecho lo hace Aristóteles, si cabe aún llamarlo alteración y pasión. Aristóteles no dice simplemente *αλλοίωσις*, dice *ἀλλοίωσις τις*, cierta alteración. Por ende, puesto que la acción y la pasión revisten en el conocimiento características del todo inéditas, es menester determinar el preciso alcance de tales expresiones en cuanto dichas del conocimiento en cuanto tal.

Aristóteles, según lo ya referido, determina el fenómeno de la sensación conforme a tres nociones estrechamente vinculadas: movimiento, pasión y alteración. Es necesario, pues, determinar con claridad el alcance de tal asunción del problema del conocimiento. Para tal efecto, Aristóteles no sólo distingue entre *δύναμις* y *ἐνέργεια*, sino además, establece diversos niveles o grados entre estas dos nociones, conforme a su cercanía respecto de la misma *ἐνέργεια*. Con el fin de ejemplificar esta gradación Aristóteles considera aquella *ἀλλοίωσις* que es la adquisición de la ciencia⁸. En primer lugar, se dice que alguien es sabio en cuanto pertenece al género (*γένος*) de los seres “capaces” de ser sabios. En segundo lugar, decimos que alguien es sabio en cuanto posee el hábito (*ἔξις*) de la ciencia por ejemplo, el hábito de la ciencia gramática. En tercer lugar, decimos que alguien es sabio no ya simplemente en cuanto está puesto en tal género o hábito, sino en cuanto ejerce actualmente (*ἐνέργεια*) su ciencia, por ejemplo, dice Aristóteles, cuando el gramático considera actualmente esta A. Sólo este último es, en sentido estricto, sabio en *ἐπιτέλεια*. Tres son, pues, los grados que van desde la potencia al acto: del género al hábito y del hábito al acto propiamente tal. Ahora bien, de estos tres sólo el tercero se dice exclusivamente en acto, exclusivamente en potencia se dice solamente el primero, al tanto que el segundo está en acto respecto del primero y en potencia respecto del segundo. De lo cual se sigue que ser en potencia, se dice de dos modos, estos es, como género y como hábito; y ser en acto se dice también doblemente, esto es, como hábito y como ejercicio actual del hábito. Con todo es menester destacar que el problema propiamente gnoseológico radica no en el paso de *γένος* a *ἔξις*, sino en el paso de *ἔξις* a *ἐνέργεια* propiamente tal. Ello es patente si atendemos que así como el *γένος* se realiza exclusivamente conforme a *δύναμις* —es decir, no es en ningún momento acto respecto de un anterior, al modo como el hábito es acto respecto del género— así también el ejercicio actual del hábito se realiza exclusivamente conforme a *ἐνέργεια* —y no es, por ende, tampoco en ningún momento potencia respecto de un posterior, al modo como el hábito es potencia respecto de su ejercicio actual—. El problema del conocimiento, por consiguiente, no reside en sus momentos facultativos, sino en el estricto acto de conocer. Ello no difiere de afirmar que el problema del conocimiento reside en el conocimiento en cuanto tal, a saber, en el hecho mismo de “estar conociendo”. Tal es la delimitación originaria del problema propiamente gnoseológico.

Determinar, en consecuencia, el alcance de una eventual *ἀλλοίωσις* en el conocimiento, no significa sino procurar determinar si en el paso del hábito de conocer a su ejercicio actual hay o no estricta alteración. Para ello nada más apropiado que comparar el paso desde *γένος* a *ἔξις* con el paso de *ἔξις* a *ἐνέργεια* propiamente tal. Si consideramos, en efecto, el paso de quien está puesto en el género de los sapientes —esto es, de quien tiene la *φύσις* de sapiente; por ejemplo, un niño— nos percatamos de inmediato que no sólo puede comportar pasos de la

8 *De Anima*, 417a21.

privación al hábito, sino también efectiva alteración entre contrarios; como cuando alguien deviene, por ejemplo, del error a la verdad e inversamente. Sin duda, es posible que tal devenir se realice tan solo bajo la forma de un paso de la privación al hábito. Tal sucede cuando se deviene de la ignorancia al conocimiento bajo la forma de una simple negación, a saber, cuando alguien ni conoce una verdad, ni sustenta el error contrario. En tal caso, —y aún cuando se trate de un paso de la privación al hábito— es obvio que no hay estricta alteración desde un contrario, sino simple progreso en la adquisición del saber. Sin embargo, aquí también es posible no tan sólo un paso de la privación al hábito, sino también verdadera y estricta alteración; como cuando alguien deviene, como hemos dicho, desde el error a la verdad o inversamente. Allí hay estricta alteración, en la misma medida en que no es posible una conservación de la disposición precedente, antes al contrario, la generación de la nueva forma comporta necesariamente la corrupción de la forma anterior.

Ahora bien, importa sobre todo destacar —puesto que es justamente allí donde reside la esencia del problema gnoseológico— que el paso de la posesión habitual (*ἔξις*) del saber a su ejercicio actual (*ἐνέργεια*) no puede decirse nunca alteración como mutación desde un contrario y, por consiguiente, como comportando la corrupción de la disposición precedente. Tal originalidad del devenir cognoscitivo la expresa Aristóteles del siguiente modo⁹:

“El término “sufrir” (*πάσχειν*) no significa siempre lo mismo: significa a veces cierta corrupción desde lo opuesto (*ὑπὸ τοῦ ἐναντίου*), mientras en otros casos es más bien la conservación (*σωτηρία*) del ser en potencia (*δυνάμει ὄντος*) por el ser en entelequia (*ἐντελεσειά ὄντος*), cuya semejanza con él es del mismo orden que la relación de la potencia con la entelequia. En efecto, el que posee el hábito pasa a ejercitarla, lo cual o no es alteración —pues es un progreso hacia sí mismo y hacia entelequia (*εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπιδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν*)— o bien es otro género de alteración. Así entonces, no es correcto hablar de un sabio como alterado cuando piensa, así como tampoco cabe hablar que el arquitecto sufre una alteración cuando edifica”.

Para Aristóteles, según es evidente por el texto, es menester distinguir claramente los diversos modos según los cuales significa la expresión *πάσχειν*. En primer lugar, se dice que algo padece conforme a cierta corrupción desde lo opuesto (*ὑπὸ τοῦ ἐναντίου*). Tal modo de decirse la pasión no sólo comporta un paso de contrario, sino además, comporta necesariamente la corrupción de la forma anterior. Si decimos, por ejemplo, que el “enfriarse” comporta un paso del calor al frío, es obvio que allí no sólo hay paso de opuesto a opuesto, sino además, tal paso exige necesariamente la corrupción o pérdida de la forma anterior. El “enfriarse” sin duda, implica un “todavía no” ser frío. Pero también implica —precisamente por ser un “estar enfriándose”— un “ya no” ser simplemente calor. Por ello, en la misma medida en que algo se enfría— esto es, en la misma medida en que el movi-

miento de enfriamiento se acerca a su τέλος— en esa misma medida “pierde” en calor. En consecuencia, la pasión propiamente dicha comporta necesariamente cierto decremento o disminución del paciente por la acción del agente. Dicho decremento asume propiamente la forma de un “rechazo” de la disposición precedente. Y ello no significa, a su vez, sino la corrupción de la forma contraria por la acción de un agente contrario.

En segundo lugar, se dice πάσχειν —menos propiamente— no ya en cuanto se produce una corrupción desde lo contrario —y, por ende, como un paso de opuesto a opuesto— sino en cuanto se produce cierta “conservación” (σωτηρία) del ser en potencia por el ser en acto (ἐντελέχεια). Aquí cabe hablar de pasión sólo en cuanto todo padecer implica de suyo cierta recepción, mas no en cuanto tal recepción conlleve la corrupción de la disposición precedente. Aristóteles afirma que el ser en potencia se “conserva” por el ser en acto. La expresión utilizada para designar lo que el acto hace en la potencia es la expresión σωτηρία. La voz σωτηρία significa salvación, guarda, conservación, liberación. La δύναμις se “libera”, por cierto, por el ser en ἐντελέχεια, pero tal liberación es, a la par, conservación y guarda de la misma potencia. De lo señalado se sigue que el paso que va desde la posesión habitual (ἔξις) de la ciencia a su ejercicio (ἐνέργεια), no puede decirse nunca propiamente πάσχειν y ἀλλοίωσις; precisamente porque allí más que rechazo y corrupción se da, por el contrario, efectiva guarda o conservación de la potencia habitual. Allí, pues, más que pasión y alteración hay, como afirma Aristóteles, un “progreso hacia sí mismo y hacia entelequia” (εἰς αὐτὸ ἢ ἐπίδοις καὶ εἰς ἐντελέχειαν). El conocimiento es, por cierto, verdadera y estricta ἐπίδοις —esto es, un efectivo crecimiento y aumento—. Sin embargo, dicha ἐπίδοις no es, en sentido estricto, un progreso “hacia-otro”, sino un progreso que se realiza, en cierto sentido, conforme a un “permanecer — en — lo — mismo”. Aristóteles, no obstante, señala que el conocimiento no sólo es un progreso “hacia sí mismo” (εἰς αὐτὸ), sino también un progreso “hacia entelequia” (εἰς ἐντελέχειαν). La expresión ἐντελέχεια puede ciertamente vertirse por acto. Sin embargo, etimológicamente designa más bien (ἐν-τέλος-ἔχειν) un “tener — el — cumplimiento — dentro”. De allí que sea pertinente afirmar que es justamente en el conocimiento— como “permanecer — en — lo — mismo”— donde se verifica de un modo eminente lo que Aristóteles intenta designar con la expresión ἐντελέχεια. De ello se sigue que la propia noción de acto —y, por ende, la misma metafísica— encuentra su resolución plena en la singular índole del acto de conocer.

Ahora bien, los actos cognoscitivos no sólo comportan la “salvación” o “guarda” de las disposiciones precedentes —con lo cual se distinguen netamente del devenir “físico-corrutivo”—, sino además, tales actos son a tal punto “mismos” que ni siquiera actúan en mor de algo diverso de sí. Tal carácter de los actos cognoscitivos nos induce a procurar precisar aún más la noción de ἐνέργεια en cuanto dicha del conocimiento. Una determinación del acto en el sentido señalado la encontramos en el siguiente texto de la Metafísica¹⁰:

¹⁰ *Metafísica*, 1048b18.

“Ninguna de las acciones (*πράξεων*) para las que hay un límite (*πέρας*) es ella misma cumplimiento (*τέλος*), sino que ellas son el mor del cumplimiento (*περὶ τὸ τέλος*), así lo es, por ejemplo, la delgadez para el adelgazar, al tanto que el adelgazar mismo es un movimiento de éstos, pues el adelgazar no es aquello en mor de lo cual es el movimiento (*ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἡ κίνεσις*), de tal modo que todos estos no son una acción o al menos una acción perfecta (*τελεία*), puesto que no son un cumplimiento. Acción (*πρᾶξις*) es aquella que tiene en sí misma el cumplimiento (*ἐνυπάρχει τὸ τέλος*). Por ejemplo, se ve y simultáneamente (*ἅμα*) se ha visto, se entiende y se ha entendido, pero no se aprende y se ha aprendido, ni se cura y se ha curado ya; se vive bien y simultáneamente (*ἅμα*) se ha vivido bien, se es feliz y se ha sido feliz. Si no fuese así sería preciso que hubiese cesación (*παύεσθαι*), como en el adelgazar; pero ahora no, sino que se vive y se ha vivido. Así, pues, de éstos es necesario llamar a unos movimientos (*κινήσεις*), y otros, actos (*ἐνεργείας*)”.

En este texto Aristóteles distingue claramente entre *κίνησις* y *ἐνέργεια* o bien, según también lo denomina, *πρᾶξις*. ¿Cuál es la diferencia entre *κίνησις* y *ἐνέργεια*? El movimiento (*κίνησις*) estrictamente dicho comparece siempre como siendo *περὶ τὸ τέλος*, como siendo “en mor”, “en vistas de” el *τέλος*. Tal ser “en-vistas-de” comporta un constituirse el movimiento como mera “tensión” de cumplimiento, pero no en cuanto teniendo o poseyendo el cumplimiento mismo. El ejemplo que Aristóteles consigna es claro: el adelgazar es “en vistas” de la delgadez, no el adelgazar “en vistas” del mismo adelgazar. Por virtud de tal ser “en-vistas-de” (*περὶ*) no resta sino que el *τέλος* —el acabamiento, el cumplimiento— no sea posesión nunca del movimiento en cuanto tal, antes bien, ha de estar precisamente conforme a un “fuera” respecto del propio movimiento. El movimiento —“qua” movimiento— nunca “posee” el fin. En efecto, cuando hay posesión ya no hay movimiento. Cuando se adelgaza no se posee la delgadez, cuando se posee la delgadez ya no se adelgaza; cuando se construye no se posee lo construido, cuando se posee lo construido ya no se construye. El movimiento, pues, nunca es “posesivo”. Y no lo es porque, como afirma Aristóteles, el movimiento comporta siempre *πέρας*. Es decir, comporta siempre cierto extremo que es término y, en definitiva, límite del propio acto de moverse. Por tal índole esencialmente limitada es que el movimiento comporta, a su vez, la necesaria cesación o supresión (*παύεσθαι*) del propio acto de moverse. El movimiento dice siempre limitación precisamente porque su esencia se consuma en un mero “en-vistas-del-fin” (*περὶ τὸ τέλος*). Lo cual equivale a afirmar que la consumación (*τέλος*) siempre está “fuera” del movimiento mismo, nunca “dentro” de él.

Ahora bien, la *πρᾶξις* o *ἐνέργεια* propiamente dicha se constituye en su formalidad, por el contrario, precisamente en cuanto “tiene en sí el cumplimiento” (*ἐνυπάρχει τὸ τέλος*). Allí no hay ningún “fuera” respecto del acto mismo, antes al contrario, el acto mismo es *τέλος*, o lo que es igual, el *τέλος* está “dentro” del propio acto. Por tal razón el acto allí no acontece conforme a algo diverso de sí, sino justamente actúa en virtud de su propia actuación. Sólo el acto o la

acción —y no el movimiento— son, por consiguiente, estrictamente “posesivos”. Dicho carácter estrictamente posesivo hace que el *τέλος* se logre, en verdad, desde el inicio de la actividad misma. Más exactamente, *ἐνέργεια* y *τέλος* —el acto y el cumplimiento— son allí simultáneos (*ἅνα*). Se ve y se ha visto ya, se piensa y se ha pensado ya; pero no se adelgaza y se ha adelgazado ya, ni se construye y se ha construido ya. La índole, pues, de los actos cognoscitivos es la de estricto “acto perfecto” (*ἐνέργεια τελεία*). Ello comporta, como hemos dicho, la plena posesión del *τέλος*, esto es, una “posesión perfecta”. Esta “posesividad perfecta” determina que el acto de conocer no conlleve necesariamente, por la posesión del fin, su propia cesación o desistimiento. No sólo, pues, el acto de conocer comporta un *ἅμα* respecto del *τέλος* —se conoce y se ha conocido “ya”— sino además, tal perfecta posesión del *τέλος* no exige la cesación del acto. En los imperfectos (*ἐνέργεια ἀτελής*), en cambio, el acto no sólo no es posesivo —no se construye y se ha construido— sino además, cuando se posee el *τέλος* ya no hay más acto, hay cesación —cuando se ha construido ya no se construye—. Es manifiesto, pues, que el movimiento nunca posee el fin, o lo que es lo mismo, el movimiento es en todo momento “acto incumplido” (*ἐνεργεια ἀτελής*). El “blanquear”, por ejemplo, no es sino “ser-hacia-lo-blanco”, pero por lo mismo que es un mero “ser-hacia-lo-blanco” el blanquear mismo nunca “tiene”, nunca “posee” lo blanco —al “blanquear” no se ha blanqueado ya—. Más aún, cuando se ha blanqueado ya, no hay ya “blanquear”. El *τέλος* es, pues, aquí *πέρας* del propio acto. Insistimos, el acto propio del movimiento nunca posee el fin. Alguien podría alegar que sí hay posesión del fin, puesto que efectivamente se logra el fin. No decimos aquí simplemente que nunca se alcance el fin, decimos más bien que el acto “por el cual” se va hacia el fin nunca posee, estrictamente considerado, el fin. Ello no difiere de afirmar que el movimiento —en el preciso sentido en que es movimiento— nunca posee el fin. Ciertamente se posee lo blanco en la misma medida en que se ha blanqueado ya. Pero, ¿el “blanquear” mismo posee lo blanco? En ningún momento. Ciertamente, por ende, hay posesión del *τέλος*, pero tal posesión no es nunca posesión del acto mismo. Por “el blanquear” ciertamente se posee lo blanco, pero el “blanquear” mismo nunca posee lo blanco. Hay, en efecto, mucha diferencia en afirmar que “por” el “blanquear” se posea lo blanco, a afirmar que el “blanquear” posea lo blanco. ¿Quién o qué, entonces, posee lo blanco? Por lo pronto no el “blanquear”, lo cual significa “algo otro” que el “blanquear” mismo. Con ello estamos diciendo que el acto allí acontece, actúa, por mor de algo diverso de sí. El “por”, pues, indica el carácter estrictamente “medial” —y no final— del acto.

Ahora bien, el conocimiento en cuanto tal —esto es, el acto de conocer— no comporta ningún “por” respecto de su cumplimiento. No se puede afirmar que “por” el conocer se posea lo conocido, antes bien, lo conocido se posee “en” el conocer. El “por” sólo tiene sentido para la facultad, pero la facultad no es conocer. “Por” la facultad conozco, “por medio” de la facultad posee lo conocido, pero no conozco “por medio” del conocer. El conocimiento en cuanto tal no posee nunca carácter de medio. Interpretar el conocimiento desde un “por” —esto es, medialmente— implica otorgarle un carácter esencialmente “poiético”. El conocimiento no es *ποίησις*, de tal suerte que el “resultado” sea un *ποίημα*, un producto. En el conocimiento no hay *τιδίησις*, ni *ποίημα*. En efecto, lo propio del

acto "poiético" es justamente su "ir hacia", su tránsito hacia el producto. Con ello se dice que el producir encuentra su *τέλος* no en el producir mismo, sino en lo producido. El tejer, en efecto, no encuentra su cumplimiento en el tejer mismo, sino en la "puesta" efectiva del paño tejido. Ello significa que, en sentido estricto, cuando hay *ποίησις* no hay *ποίημα* y cuando hay *ποίημα* ya no hay *ποίησις* —cuando se teje no se "tiene" el paño tejido y cuando se "tiene" el paño tejido ya no se teje—. El acto "poiético", por consiguiente, no es nunca posesivo del *τέλος*. La *ποίησις*, como se dijo, es simple "medio" respecto del *ποίημα*.

Obviamente esta concepción del fenómeno del conocimiento —refractaria a toda asimilación con el acto estrictamente "poiético"— es una concepción que contradice una de las convicciones de más hondo arraigo en la modernidad. Esta convicción no es otra que la de asumir toda forma de actualidad desde la efectividad, desde el producir efectos. Lo real, lo actual, se conmensura aquí con su capacidad de "poner" algo real en el orden de lo real. Dicho de otro modo, activo es aquello que se ordena a la constitución de un producto. Desde tal asunción de lo actual es natural, entonces, que el modelo preferentemente empleado para interpretar la actividad cognoscitiva sea justamente un modelo eminentemente "poiético", a saber, el modelo "hylemórfico". En efecto, si se entiende la actividad cognoscitiva desde un modelo "poiético" no resta sino que conocer signifique la introducción determinativa de una forma en una materia, materia ésta meramente susceptible o dispuesta para tal determinación, pero de suyo indeterminada. Por virtud de tal proceso "genético-conformativo" conocer finalmente no podrá sino significar más que la propia "autoposición" del sujeto. El sujeto no conoce sino lo que el mismo pone, de modo análogo a como el artífice no produce sino lo que el mismo ha ideado previamente. Tal es la resolución gnoseológica del modelo "hylemórfico". La perspectiva de Aristóteles es, sin embargo, muy diferente. Para Aristóteles lo eminentemente activo, lejos de ser aquello que pasa a la ulterioridad del producto, es, por el contrario, precisamente aquello que, quedando en sí, no requiere para su completud de la ordenación a algo ulterior. El tránsito del acto "poiético" a la ulterioridad del producto evidencia, pues, justamente su carácter de acto incompleto o imperfecto, esto es, su carácter de actividad nunca plenamente activa. Para nuestro propósito, sin embargo, importa sobre todo destacar que tal resolución del modelo "poiético hylemórfico" comporta necesariamente negar la naturaleza "posesiva" del conocimiento. En efecto, si le otorgamos al conocimiento un carácter "poiético" se sigue que lo conocido es "posterior" al conocer, al modo como el paño tejido es "posterior" al tejer. Mas en tal caso, entonces, es obvio que dicha anterioridad no es "todavía" conocer, de modo análogo a como producir no es "todavía" tener lo producido. Si lo conocido es "posterior" al conocer, entonces conocer no es, estrictamente hablando, "todavía" conocer. Si voy a conocer —esto es, si el conocimiento se realiza bajo la forma de un proceso genético— entonces tal "ir a" no es "todavía" conocer. Sin embargo, ocurre que para Aristóteles, como hemos dicho, el conocimiento no es *ποίησις* y, por ende, no hay ninguna posterioridad de lo conocido respecto del conocer, al modo, reiteramos, como el producto es posterior al producir. Aristóteles dice: "Se ve y simultáneamente (*ἅμα*) se ha visto, se piensa y se ha pensado, se entiende y se ha entendido". Lo cual significa que no hay ningún "tramo", por así decirlo, de nuestro conocer que no sea "ya" conocer. Aristóteles afirma *ἅμα*, juntamente,

a una con, simultáneamente. No hay, pues, ningún “ir a” conocer. Si se conoce se conoce, si no se conoce no se conoce, pero “ir a” conocer, en ningún caso. No confundamos. Ciertamente el sujeto puede “ir a” conocer, pero el conocer en cuanto tal nunca —el conocer, el acto de conocer, no es el sujeto, aún cuando no pueda ser sino “de” un sujeto—.

De la anterior determinación de los actos cognoscitivos se sigue que el conocimiento impone una definición diversa del movimiento (*κίνησις*). Aristóteles ha definido el movimiento en la física como “acto de lo que está en potencia, en tanto que tal (*ἢ δυνέμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιούτου*)¹¹. Conforme a esta definición el movimiento dice ciertamente acto, pero acto de una potencia justamente “a modo”, “a manera” de potencia. Ello significa que hay propiamente movimiento en la medida en que se da un acto de una potencia no efectuada perfectamente, no actualizada plenamente, esto es, en la medida en que se da un acto que no agota aún toda la virtud de la potencia. En el “balnear”, por ejemplo, no hay movimiento en el “estar-en-negro”, pero tampoco lo hay en el “estar-en-blanco”. Con ello se dice que no hay movimiento ni en la pura potencia —porque “todavía” no se mueve— ni en el acto cumplido —puesto que “ya” no se mueve—. Sólo, pues, hay movimiento en la medida en que algo está en parte en potencia y en parte en acto. El acontecer que define el movimiento es, por consiguiente, *ἐνέργεια*, pero *ἐνέργεια ἀτελής*, justamente en cuanto se ordena “todavía” a una actualización ulterior. Dicha ordenación a una actualización ulterior no significa sino un mantener “todavía” razón de potencia. De donde se sigue que el movimiento no dice ni potencia de lo que es en potencia, ni acto de lo que es en acto, sino acto de lo que es en potencia en tanto que tal. Si se tiene presente lo anteriormente señalado respecto del acto de conocer, es obvio que éste no cumple en modo alguno esta determinación del movimiento. El acto de conocer no es “acto de lo que está en potencia, en cuanto tal”. Sin duda, la facultad —y en esto hemos ya insistido suficientemente— comporta un paso de la potencia al acto, pero el conocimiento “qua” conocimiento nunca. No hay allí, según hemos dicho, estrictamente ningún “ir”, ningún acto que se ordene aún a una actualización ulterior, o lo que es lo mismo, ningún acto que mantenga aún razón de potencia. Si ello es así —y en virtud de la precisa “co-actualidad” que constituye al conocer— el conocimiento no puede ya ser definido como acto de lo que está en potencia, sino como acto de lo que está “ya” en acto. El conocer mienta estricta “mismidad-acto-acto”. El conocimiento, por tanto, comparado con el movimiento, es inmóvil. Es, como el propio Aristóteles lo afirma, *ἐνέργεια ἀκινήσις*, actividad de lo inmóvil¹².

Ahora bien, con el fin de precisar aún más la naturaleza propia del acto de conocer es pertinente detenernos en un texto, no muy atendido, de la *Ética* a Nicómaco. Allí Aristóteles, a propósito del tema del placer, determina del siguiente modo la noción de “acto perfecto”¹³ :

¹¹ *Física*, 202a10.

¹² *Ética a Nicómaco*, 1154b27.

¹³ *Ética a Nicómaco*, 1174a13.

“La visión parece ser, en cualquier momento, perfecta (*τελειά*): no carece, en efecto, de nada que generándose después (*ὑστερον γωδμενον*), perfeccione su misma especie (*τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος*). En esto se parece el placer, que es también un todo (*ὅλον*), y en ningún momento podría tomarse un placer tal que prolongándose en el tiempo (*πλείω χρόνον*), se perfeccione en cuanto a su especie (*τὸ εἶδος*). Por eso el placer no es movimiento (*κίνησις*), ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y tiende a algún fin, por ejemplo, la edificación, y es perfecto (*τελειά*) cuando ha alcanzado la obra a que tendía (*ποίησις οὐ ἐφίεται*), es decir en la totalidad del tiempo o en ese momento determinado. En sus partes (*μέρησι*), y en el tiempo en que éstas duran, todos son imperfectos (*ἀτελεῖς*), y diversos en especie (*ἕτεραι τῶ εἶδει*) del todo y entre sí. Así la colocación de las piedras es diversa de la estriación de la columna, y ambas cosas lo son de la construcción del templo, y la construcción del templo es perfecta (*τελειά*) (pues no le falta nada para el fin propuesto), pero la colocación de los cimientos o la de los triglifos es imperfecta (*ἀτελής*), porque una y otra son parciales (*μέρους*), y no es posible, en un tiempo cualquiera, encontrar un movimiento perfecto en cuanto a su especie (*κίνησιν τελείαν τῶ εἶδει*), a no ser en la totalidad”.

Aristóteles en este texto, desde una asunción diversa de la misma cuestión, reafirma lo ya señalado: el conocimiento no es ni *ίνησις*, ni *ποίησις*, ni *γένεσις*. Dicho de otra forma, no es posible dar una interpretación “genético-poiética” del conocer. Lo propio, en efecto, del movimiento o la generación es que no se perfecciona, no encuentra su *τέλος* en un tiempo cualquiera, sino que requiere de una determinada “prolongación” o extensión temporal para que ello suceda —al modo, por ejemplo, como la generación perfecta del hijo requiere de los precisos nueve meses de gestación—. Tal requerir de una determinada “prolongación” temporal se debe a que ningún momento o parte del proceso genético puede considerarse perfecto o cumplido conforme a su *εἶδος* propio. Sin duda, por ejemplo, el templo construido es un templo cumplido en su *εἶδος* propio, pero la colocación de los cimientos o la estriación de las columnas —y, en definitiva, el proceso genético mismo— es incompleto, imperfecto. Más aún, no sólo los diversos momentos o partes del proceso genético son imperfectos, sino además, tales partes son diversas en *εἶδος* tanto de la generación completa como entre sí —la colocación de los cimientos no sólo difiere en especie del levantamiento de las paredes, sino además, ambos momentos difieren específicamente del templo construido—. De ello se sigue que el proceso generativo mismo no sólo requiere de una adición paulatina y posterior de algo que lo cumpla en su *εἶδος* propio, sino además, tal *εἶδος* ha de completarse en la totalidad determinada del tiempo que es menester para ello y no, por tanto, en cualquier tiempo.

El conocimiento, sin embargo, no es perfecto conforme a una totalidad temporal determinada, antes bien, es perfecto en cualquier tiempo, en cualquier momento. Ello se debe a que el acto de conocer no requiere, para su completud, de la adición de algo posterior que lo cumpla en su *εἶδος* propio. Aristóteles dice:

“Se ve y simultáneamente (*ἅμα*) se ha visto, se piensa y se ha pensado, se entiende y se ha entendido”. El conocer, pues, es *ἅμα* (simul) perfecto. No hay allí “prolongación” o “extensión” temporal alguna como requisito de completud, antes al contrario, su completud es inmediata, simultánea con su acto. Puesto que el conocer es un todo completo (*ὅλος*) —que no requiere de ningún “después” perficiente— se sigue que no es posible discernir aquí tanto partes o momentos diversos en *εἶδος* entre sí, cuanto partes o momentos diversos en *εἶδος* de una generación completa— al modo como la estriación de las columnas difiere específicamente del templo construido—. En efecto, ¿cómo la relación parte a parte o parte a todo podrían diferir específicamente, si justamente el conocimiento es un todo perfecto, acabado, desde el primer instante? Insistamos aún en lo ya señalado. No hay ninguna parte o momento de nuestro conocer que no sea “ya” conocer. En los procesos productivos o generativos las diversas partes difieren específicamente entre sí y respecto de todo; en el conocimiento, en cambio, no hay tal diversidad. En el conocer —y aquí el lenguaje empieza a resbalar— todo en él es conocer. Lo cual significa que no hay ningún momento o parte que no sea ya “ab initio” posesión plena de su *τέλος*. Hay allí perfecta “mismidad”. Por tratarse de una “perfecta mismidad” —expresada en la propia “mismidad” del acto del cognoscente y el acto de lo conocido— es que el conocimiento no se verifica, por consiguiente, conforme a una determinada “extensión” o “prolongación” temporal, sino en la peculiar inmediatez de un “ya” que no hace sino expresar la plena posesión del acto respecto de sí propio. Mas si tal es la realidad del acto de conocer, ¿cuál es, en definitiva, su precisa relación con el tiempo?, ¿qué significa más exactamente que el acto de conocer no requiera para su perfección de una determinada extensión temporal? ¿significa acaso ello que el conocer en cuanto tal se sustrae a una determinación temporal?

Aristóteles, como es sabido, define el tiempo como “medida del movimiento según lo anterior y lo posterior” (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*)¹⁴. Lo primero que es menester destacar en esta definición es que el tiempo no comparece como una realidad primitiva, sino derivada. El tiempo, en efecto, supone y se constituye sobre el sustrato del movimiento. El tiempo no es movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento. El tiempo es, por ende, algo “del” movimiento. Más precisamente, el tiempo no designa sino aquello “del” movimiento susceptible de medida (*ἀριθμὸς*). De ello se sigue que el tiempo es medida no en el sentido de que sea por él que medimos, sino en el sentido de lo que es medido, es decir, el tiempo es aquello de medible que hay en el propio movimiento. Dicho de otro modo, el tiempo no es sino aquel *ῥυθμὸς* —aquella cadencia o proporción— que precisamente faculta su medición. Es, por así decirlo, el propio movimiento “rítmicamente” considerado. Para nuestro itinerario, sin embargo, importa sobre todo destacar lo siguiente: si el tiempo no se define sino sobre la base del movimiento, de ello se sigue que las realidades no sujetas a movimiento, tampoco podrán estar sujetas al tiempo. Tal es el caso del conocimiento, el cual, como dijimos, no cabe inscribirlo en la categoría del movimiento. El acto de conocer, por consiguiente, se sustrae a la índole propia de lo medible, precisamente porque medible o numerable es solamente aquello que se realiza bajo el “modus” del movimiento. Con lo

14 *Física*, 220 a 24.

cual se dice, en definitiva, que el conocimiento, en cuanto tal, se escapa a una determinación o modalidad estrictamente temporal.

El tiempo, por otro lado, no sólo es determinado por Aristóteles como algo “del” movimiento, sino además, tal “del” movimiento contiene un preciso respecto bajo el cual se constituye, a saber, en relación a (*κατά*) un “antes” y un “después”. Es el movimiento considerado en tal relación o respecto lo que permite la verificación efectiva del tiempo. Tal respectividad del movimiento es, sin embargo, doble: el movimiento es respectivo tanto a algo anterior, como a algo posterior. Es esta doble relación del movimiento justamente la que faculta la distinción, en el transcurrir temporal, de una pluralidad de fases específicamente diversas. Sin esta pluralidad de fases diversas —y aún cuando el tiempo sea de suyo un continuo— no es posible que se verifique dimensión temporal alguna. Así advertimos la temporalidad de un móvil, por ejemplo, en la medida en que reconocemos que éste pasa sucesivamente por una pluralidad de puntos espaciales específicamente diferenciados. El tiempo es así, bajo este respecto, aquel aspecto del movimiento que permite la advertencia de una pluralidad de fases diferenciadas. El propio cambio hacia algo otro y la propia distinción de su “otridad” son, por consiguiente, elementos esenciales para la constitución del tiempo. Por tal razón, por el contrario, la “mismidad” no puede sino ser absolutamente refractaria al movimiento y al tiempo. Si, por tanto, el acto de conocer —y tal es la necesaria conclusión que se sigue de lo anterior— no dice sino perfecta “mismidad”, por lo mismo no podrá verificarse, entonces, conforme a una dimensión temporal. El conocimiento es —tal como lo señala el citado texto de la *Ética* a Nicómaco— un todo completo, es decir, es una totalidad que no requiere para su completud de una adición posterior que lo perfeccione en su *εἶδος* propio. Más aún, por lo mismo que es un todo completo o un acto perfecto, las diversas partes que lo integran no difieren específicamente entre sí, ni respecto de una eventual generación cumplida. De tal determinación de los actos cognoscitivos se sigue que no es posible discernir una pluralidad de fases diversas, precisamente porque su “mismidad” es tal que así lo impide. En efecto, ¿qué diversidad de fases o qué “antes” y qué “después” sería posible discernir, en el conocer mismo, si éste es un acto perfecto, cumplido desde el primer momento? El acto de conocer es, digámoslo así, “presencia pura”. Dicha índole de “presencia pura” denota la realidad de algo cuyo “momentum” es absoluto, esto es, la realidad de un puro “ahora”, desligado de toda relación a un “antes” o un “después” estrictamente temporal. El acto de conocer, en definitiva, no sólo es un acto inmóvil, sino además —no dudemos en afirmarlo— un acto atemporal. Tal es la inevitable conclusión a la que hemos sido conducidos; mas no por inevitable, ciertamente, menos sorprendente.