

Las *Quaestiones* III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva*

The *Quaestiones* III 2 and 3 of Alexander of Aphrodisias and the problem of the sensitive alteration

Por: Marco Zingano

Departamento de Filosofía
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil
mzingano@usp.br

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 20 de octubre de 2009

Resumen: cuando Alejandro examina *De anima* II 5 de Aristóteles, se enfrenta al problema de explicar qué tipo de alteración es la sensación. Su respuesta fue muy influyente, especialmente después de la *Quaestio* III 3 que había sido traducida al latín por Gerardo de Cremona basada en una versión árabe. De hecho, aún es muy influyente, pues en general es tomada en cuenta por los comentaristas modernos del *De anima*. Pero un examen detallado de *De anima* II 5 puede generar dudas acerca de las teorías que Alejandro adscribió a Aristóteles acerca de la relación entre ser afectado o alterado y senso-percepción. Zingano se propone mostrar que mostrar cómo la lectura que Alejandro hace de *De anima* II 5 de Aristóteles contiene un elemento crucial para la adopción de la tesis, según la cual el ser afectado tiene poca o ninguna relevancia en la explicación de la sensación como facultad discriminadora.

Palabras clave: Aristóteles, Alejandro, sensación, alteración

Abstract: as Alexander examines Aristotle's *De anima* II 5, he is confronted with the problem of explaining what sort of alteration sensation is. His answer was very influential, especially after *Quaestio* III 3 had been translated into Latin by Gerard of Cremona, based on an Arabic version of it. In fact, it is still very influential, for it is generally considered by modern commentators of the *De anima*. But a close scrutiny of *De anima* II 5 can raise doubts about some theories Alexander ascribed to Aristotle concerning the relationship between being affected or altered and sense-perception. In his paper Zingano intends to show how Alexander's reading of Aristotle's *De anima* II 5 contains a crucial element for the thesis according to which 'being affected' has little or no relevancy in the explanation of perception as a discriminating faculty.

Key words: Aristotle, Alexander, perception, alteration

* Traducción del portugués (revisada por el autor) de Marcelo D. Boeri.

Entre los escritos atribuidos a Alejandro de Afrodisia y agrupados en la recopilación titulada *Quaestiones*, nos fueron transmitidos dos estudios sobre el capítulo II 5 del *De anima* de Aristóteles. Se trata de *Quaestiones* III 2 y 3. Ambas son presentadas como explicaciones (ἐξηγήσεις), pero de hecho la primera, III 2, parece más como el examen de un problema, al paso que la segunda, III 3, toma más bien la forma de un sumario. Ya por eso el estudio de estos dos textos sería recompensador, pues nos pone frente a las estrategias de análisis del texto que adoptaba el que en la antigüedad era conocido como el comentador por excelencia de Aristóteles. Pero además de eso y sobre todo, está en juego un problema de interpretación y apropiación del texto en lo concerniente a un punto decisivo en la teoría aristotélica de la percepción, lo que vuelve el análisis de estas dos *Quaestiones* particularmente interesante y fructífero.

Como se sabe, Alejandro escribió él mismo un tratado sobre el alma, e incluso dos: además de su *De anima*, tenemos de él también lo que convencionalmente se llamó *Mantissa*, un segundo estudio sobre el alma, dividido en 25 ensayos. En ambos Alejandro está fuertemente influenciado por las doctrinas aristotélicas y reivindica abiertamente la perspectiva peripatética; sin embargo, no es menos cierto que, respecto de ciertos puntos, termina distanciándose de su maestro, a veces más, a veces menos, pero de todos modos se distancia. Uno de estos puntos dice precisamente respecto de la naturaleza de la sensación: ¿es ella, en algún sentido relevante, aunque no en sentido canónico, una afección (lo que Aristóteles denominaba πάθος τι, una cierta afección), y por consiguiente una (cierta) alteración, o bien la sensación es meramente una discriminación (en el vocabulario técnico una κρίσις), exenta de alteración, distinguiéndose así de toda afección de base corpórea y pasiva? En la perspectiva de Alejandro, como veremos, la sensación será pensada a título de un juicio que enunciamos como modo de discriminar los objetos, distanciándose tanto cuanto es posible de la base corpórea e pasiva que caracteriza a cualquier alteración.

En la perspectiva aristotélica, sin embargo, ser una cierta afección puede ser uno de los modos de discriminar los objetos unos de otros, e incluso es de hecho el modo sensitivo como el Estagirita concibe la función de discriminar objetos por la percepción. En la perspectiva hilemórfica, además, se espera que la sensación sea una mezcla indisoluble con dos facetas: una base orgánica, de naturaleza fisicalista (la afección en el órgano sensitivo), y una faceta típicamente mental (la aprehensión de formas sensibles sin la materia por parte de la facultad sensitiva). Sin embargo, a título de afección Alejandro ve aquí una dificultad considerable para la doctrina aristotélica de la sensación, en particular en relación con la simultaneidad de las percepciones en el interior de de una misma facultad sensitiva propia. En efecto,

los sensibles propios son constituidos por un par de contrarios (con excepción del tacto, cuyo sensible se constituye en la intersección de dos pares de contrarios seco – húmedo y caliente – frío); ahora bien, ¿cómo es entonces posible percibir al mismo tiempo, por ejemplo, el blanco y el negro de una cebra? No se puede decir que una sensación ocurre una después de la otra, pues precisamente lo que hay que explicar es su simultaneidad. Tampoco se puede decir que blanco y negro se mezclan, ocurriendo así una única sensación, similar a la ceniza: no es eso lo que percibimos, sino, al contrario, vemos distinta y simultáneamente el blanco y el negro. Tampoco se puede alegar todavía que una parte del ojo ve el negro y otra parte el blanco; eso no hace sino postergar el problema de la unidad de la percepción que está en cuestión. Tampoco, por último, es posible afirmar simplemente que los contrarios afectan simultáneamente la misma facultad: ¿cómo podrían, a título de contrarios, actuar al mismo tiempo sobre lo mismo? En efecto, suponer que el mismo órgano sea simultáneamente afectado por contrarios contraría un principio básico de la reflexión antigua sobre el mundo: los contrarios se oponen y destruyen uno a otro, y no pueden actuar simultáneamente en un mismo elemento.

La solución no es clara en Aristóteles, o al menos no es expuesta con claridad¹. En el *De anima* Aristóteles toma como modelo para el estudio de la percepción las sensaciones propias; en función de eso, todo el análisis es gobernado por las propiedades descubiertas mediante el examen de los objetos sobre los cuales inciden

1 Sin embargo, cuando Aristóteles examina el fenómeno de la percepción en los *Parva Naturalia*, el modelo de análisis de la sensación es ahora la sensación común, que naturalmente involucra diferentes sensibles (propios y comunes, visto que el sensible común acompaña siempre al sensible propio), y requiere una sede de la facultad sensitiva general en el corazón, tornando los órganos sensitivos clásicos apéndices periféricos suyos. Eso requiere una explicación de cómo el corazón puede ser afectado, lo que implica recurrir al $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ congénito y a su transporte por la sangre. Nada de eso es, por cierto, muy claro, pero por lo menos el problema de la aperccepción, así como el de la simultaneidad de las sensaciones propias contrarias pierden la agresividad conceptual que todavía tenían en el *De anima*. Por un lado, percibir que se percibe no es más ver que se ve u oír que se oye, sino sí percibir (por el órgano central) que se ve o se oye (por los órganos periféricos); por otro lado, tal como una sensación común acompaña a una sensación propia, sucediendo simultáneamente con ella, así también diferentes sensaciones propias suceden en igual tiempo, inclusive internas al mismo sentido (supuestamente por el hecho de que el órgano central sea naturalmente un órgano de unificación de diferentes sensaciones). En ninguno de los dos casos, ni para el fenómeno de la aperccepción y menos aún para el de la simultaneidad de las percepciones propias contrarias, hay una explicación suficiente o clara, pero al menos están desarmadas en su agresividad las dificultades que obviamente se ponían en la perspectiva que Aristóteles ha seguido en su *De anima* de explicar los fenómenos perceptivos con base en la sensación propia. He desarrollado con más detalle el problema de la simultaneidad de las percepciones en: Zingano, M. “La simultaneità delle percezioni in Aristotele”, en: *Elenchos* Vol. XXIII, No. 1. Napoli, 2002, pp. 33-49, al cual me tomo la libertad de enviar al lector.

los actos de las facultades sensitivas a título de sensación propia. Esto provoca algunas dificultades: por ejemplo, explicar en qué sentido se percibe que se percibe redundando en explicar en qué sentido se ve que se ve, o se oye que se oye, lo que tiene por efecto tornar una cuestión poco clara aún más oscura. Ante ésta y otras dificultades Aristóteles apela en el *De anima* a una noción de unidad análoga al punto en una línea, que es simultáneamente comienzo y fin en una posición dada. Esto, en cierto sentido, podría explicar cómo percibimos simultáneamente el blanco y el negro (se percibiría, en efecto, el blanco y el negro por la misma facultad operando como doble, así como el objeto curvo es uno y, al mismo tiempo, cóncavo y convexo), pero la analogía es claramente insuficiente, pues recurre a un dato matemático allí donde necesariamente la explicación precisa dar cuenta al mismo tiempo de elementos formales y materiales (por lo menos así había determinado Aristóteles que debía ser una buena explicación en *De anima* I 1). Alejandro, a su vez, tanto en su *De anima* como en el comentario que hace al capítulo 7 del *De sensu* de Aristóteles (en el cual el Estagirita vuelve a discutir el problema de la simultaneidad de las percepciones, sólo que ahora, en contraste con lo que hiciera en su *De anima*, examina este problema ya no desde la perspectiva de de las sensaciones propias, sino que toma como paradigma de análisis la sensación común), opta por poner de relieve la naturaleza judicativa o crítica de la facultad, dejando a la sombra el hecho de ser una cierta afección, y prefiriendo negar que la sensación sea, en un sentido relevante, una alteración, para poder dar lugar conceptual a la posibilidad de la sensación simultánea de contrarios².

Ahora bien, el capítulo II 5 del *De anima* de Aristóteles tiene un papel importante en la determinación del tipo de alteración que caracteriza a la sensación. Funcionando como introducción general al análisis de la función discriminadora del alma, II 5 tiene por objetivo precisamente dilucidar cómo comprender la sensación desde el punto de vista del tipo de movimiento por el cual es afectada. Por consiguiente, la interpretación que Alejandro suministra de ese capítulo contiene elementos decisivos que lo llevaron a una posición que, al final de cuentas, lo distancia de la tesis propiamente aristotélica. Por otro lado, existe una versión árabe de la *Quaestio* III 3, hecha por Hunayn ibn Ishaq, titulada *Tratado de Alejandro de Afrodisia con respecto a la sensación y a cómo se produce, según la enseñanza de*

2 Para proporcionar una sola cita: “la sensación, aunque parezca engendrarse por medio de una cierta afección, es ella una discriminación” (κρίσις; in de sens. 167, 21-22). Alejandro trata nuestra discriminación perceptiva en términos judicativos: percibir simultáneamente el blanco y el negro consiste en juzgar simultáneamente que “X es blanco” y “X es negro”, o que no es contradictorio. Para evitar hablar de juicios en el caso de los otros animales, no obstante, es preferible hablar de “estar conciente de que X es blanco” y “estar conciente de que X es negro”. Sobre la simultaneidad de las percepciones, ver en especial *Quaestio* III 9.

*Aristóteles*³. Esta versión árabe fue traducida al latín por Geraldo de Cremona y, por esta vía, pasó a ser un texto de referencia en los estudios respecto de la naturaleza de la sensación⁴. De este modo, además de ser un comentario importante para comprender la curvatura conceptual que adquiere la interpretación de Alejandro de la naturaleza receptiva de la percepción, también tiene un papel decisivo por medio de su difusión en latín gracias a la traducción hecha con base en la versión árabe, en los debates medievales sobre el tema⁵.

El problema de la naturaleza de la sensación – la afección del rojo de un objeto que ocurre en la facultad sensitiva o el mero juicio o conciencia de que el objeto es rojo – encuentra en el fenómeno de la simultaneidad uno de sus momentos cruciales, pero ciertamente no se limita a él. Todavía hoy es objeto de controversia si la sensación debe, en la perspectiva aristotélica, ser vista desde una óptica fiscalista, sin involucrar en un sentido relevante el ser afectado por el rojo de un objeto, o si más bien es, siguiendo la interpretación de Alejandro, la conciencia del rojo de un objeto⁶. No es posible aquí, dadas las limitaciones de este ensayo, examinar esta cuestión en su complejidad. Lo que pretendo hacer es mostrar cómo la lectura que

3 La versión árabe fue traducida al alemán por H.-J. Ruland. *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*. Nachrichten der Akademie von der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 5, 1978, pp. 159-225.

4 El texto latino fue editado por Théry, G. *Autour du décret de 1210: II Alexandre d'Aphrodise*. Paris, Le Saulchoir Kain, 1926, pp. 86-91. Théry lo considera “un comentario literal del texto de Aristóteles. Podría ser entonces que en este *De sensu* tengamos un fragmento del comentario de Alejandro al *De anima* de Aristóteles. Este fragmento habría sido traducido por Gerardo de Cremona” (p. 91; Théry correctamente lo distingue de la traducción latina del comentario de Alejandro al *De sensu et sensato*, con el cual era frecuentemente confundido).

5 El juicio de Robert Sharples es bastante severo: “it is strange that this turgid and repetitive summary of Aristotle’s argument, which it is difficult to believe can have been written by Alexander himself, enjoyed such subsequent popularity” (Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias Quaestiones 2.16 – 3.15*. Londres, Duckworth, 1994, p. 129, n.206). Sin embargo, como atenuante, si se puede usar aquí esta expresión jurídica, se debe recordar el exiguo número de obras de estudio y comentarios en lengua latina en el siglo XII. Tal vez, con todo, sea más importante hacer notar que, a despecho de ser más bien un sumario que una explicación del texto, III 3 contiene una lección importante para la exégesis de un punto difícil y crucial de la teoría aristotélica de la percepción, como intentaré mostrar a continuación, a saber, el modo de ser afectado de la percepción. Además, la importancia del alejandrismo en el final del siglo XII y comienzos del XIII no debe ser subestimada.

6 Modernamente la controversia giró en torno a los escritos de Richard Sorabji, quien adoptó una posición francamente fiscalista, y los de Myles Burnyeat, quien tomó la sensación de algo rojo como meramente la conciencia del rojo del objeto, en una lectura, como veremos, fuertemente influenciada por Alejandro. M. Burnyeat propone también una lectura minuciosa del capítulo II 5 en su “De anima II 5” (*Phronesis* 47, 2002, pp. 29-90); allí, en las páginas 88-90 se encuentra una amplia bibliografía que menciona los principales trabajos involucrados en el debate reciente.

Alejandro hace de *De anima* II 5 de Aristóteles contiene un elemento crucial para la adopción de la tesis, según la cual el ser afectado tiene poca o ninguna relevancia en la explicación de la sensación como facultad discriminadora.

I

Entretanto, sin embargo, conviene primero esbozar lo que está en juego en *De anima* II 5, para entonces evaluar la estrategia interpretativa de Alejandro de este capítulo en la *Quaestio* III 2 y, sobre todo, en la *Quaestio* III 3. El capítulo II 5 del *De anima* de Aristóteles ocupa una posición privilegiada en la arquitectura de esta obra. En efecto, después de haber pasado revista en el libro I a las diversas opiniones respecto de la naturaleza del alma, Aristóteles abre el libro II sin remover de las posiciones precedentes sino grandes líneas, como el hecho de que el alma es vista sobre todo como lo que es capaz de conocer y lo que da movimiento al animal. Para una determinación más precisa de la naturaleza del alma, sin embargo, investigada ahora resueltamente desde el punto de vista del fenómeno de la vida (esto es, como equivalente a aquello que explica por qué tales seres naturales son seres animados, incluyendo, por tanto, a plantas y animales), Aristóteles se basa en el comienzo de II 1 a las lecciones que desarrolla en particular en los libros VII y VIII de la *Metafísica*: la sustancia se divide en materia, forma y compuesto, el alma siendo la forma de una determinada materia. A lo largo de los tres primeros capítulos del libro II Aristóteles presenta una fórmula más general que puede darse al alma, a saber, que ella es la entelequia primera de un cuerpo orgánico. Como entelequia primera de un determinado cuerpo el alma es causa, en el caso del animal, en el caso del alma animal o sensitiva, de las capacidades de discriminación de objetos y de movimiento del animal, además, claro está, de las funciones nutritiva y reproductiva, que posee en potencia de alma vegetativa (examinada esta última en II 4). Una vez hecho esto, Aristóteles dedicará el resto de su obra para analizar estas dos funciones básicas, la discriminación de objetos y la función motora. De II 5 a III 8 investiga la función de discriminación; de III 9 a 11 aborda el alma como causa del movimiento animal; finalmente, en II 12 y 13 vuelve a tratar sobre el tacto como sensación primera (al cual está directamente ligado el gusto, como un tipo de tacto) y explica esta posición primera como base en su función de garantizar la supervivencia del animal, al paso que cabe a las otras funciones de discriminación la sofisticación de la vida así como la búsqueda del vivir bien para el ser vivo.

El capítulo II 5 abre, por tanto, la gran sección en que Aristóteles analiza la facultad de discriminación de los objetos, pero la abre sirviendo de introducción general al examen de la sensación; él es seguido por la distinción entre sensible

propios, comunes y accidentales, hecha en II 6, visto que, metodológicamente, Aristóteles se propone estudiar las facultades del alma mediante el estudio de los objetos sobre los cuales inciden los actos de estas facultades. La función de discriminación se realiza, las más de las veces, únicamente en el campo sensitivo, como ocurre con la mayoría de los animales, pero puede ocurrir también de un modo complejo, exigiendo la cooperación de dos facultades distintas, la sensación y la intelección, como ocurre en el caso de restringido de los hombres, para los cuales la discriminación de objetos se hace guiada por conceptos. De II 7 a 11, Aristóteles examina, en este orden, las sensaciones propias: la visión, la audición, el olfato, el gusto y el tacto; en II 12 presenta lo que caracteriza en general a la sensación, a la luz de los estudios particulares sobre las cinco sensaciones propias. Una vez hecho eso, pasa, en el tercer libro, a estudiar la sensación común y sus características (III 1 y 2), para luego completar este estudio con el análisis de la facultad de la imaginación (III 3), facultad directamente dependiente de la sensación, pero que no puede ser asimilada a una sensación. Todo eso, de II 7 a III 3, constituye el campo sensitivo en la función de la discriminación. Como en el caso del hombre la discriminación es gobernada por conceptos, Aristóteles examina, de III 4 a 7, la naturaleza del entendimiento. Una vez hecho eso, añade un capítulo general con respecto a la función discriminadora en su doble aspecto, sensitivo e intelectual (III 8), completando de este modo el gran estudio del alma en su función discriminadora, de acuerdo con sus dos operaciones, la sensación y la intelección.

El capítulo II 5 tiene así por función servir de introducción al estudio de la sensación y, de este modo, al estudio general de la facultad de discriminación de objetos, relativamente a la cual la sensación es primera en el sentido fuerte de la relación de consecución introducida por Aristóteles para el estudio de las funciones anímicas. Esta introducción, sin embargo, aparece perturbada por el problema de determinar la exacta naturaleza de ser alterado para un episodio de sensación. En la epistemología aristotélica el mundo debe ser dado para que el animal lo aprehenda, ya sea de manera únicamente sensitiva, como ocurre con los demás animales, ya sea también gobernado por conceptos, como ocurre con el hombre. Eso quiere decir que, en un sentido relevante, el alma debe ser afectada, esto es, debe recibir un movimiento por parte de los objetos sensibles que pueblan el mundo. Por esta razón, Aristóteles declara, luego de abrir II 5, que “la sensación reside en el ser movido y el ser afectado, como fue dicho; en efecto, parece ser una cierta alteración” (416b33-34)⁷. La explicación canónica que Aristóteles nos da de este ser movido

7 Se puede dudar respecto de a qué pasaje remite aquí la referencia *καθάπερ εἴρηται*. Puede ser II 4 415b24 ou a I 5 410a23-26. Si fuera a I 5, la referencia se encontraría en medio del análisis de las opiniones de los filósofos que precedieron a Aristóteles; pero éste observa aquí que es incoherente mantener la siguiente tríada de tesis, como hicieron ciertos filósofos: (i) lo semejante no es afectado por lo semejante, (ii) se percibe y se conoce lo semejante por lo semejante, y (iii)

y ser afectado es que el objeto sensible allí fuera en el mundo torna la facultad sensitiva tal como él es. El objeto sensible que está en acto y, satisfechas ciertas condiciones ligadas al intermediario de cada sensación (por ejemplo, en el caso de la visión, estando lo traslúcido en acto y el objeto visible en el interior del campo de la percepción del sujeto), el objeto sensible torna la facultad sensitiva en acto tal como él es, siendo la facultad sensitiva en potencia tal como el objeto sensible es en acto. Aristóteles enfatiza este ser movido o ser afectado en sus análisis de las sensaciones, de II 7 a II 11 (siempre con la sofisticación de hacer intervenir un intermediario entre el objeto sensible y el órgano de sensación): el color pone en movimiento lo traslúcido y el órgano de la visión es movido por él, que le es continuo (II 7 419a13-15: τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανές, οἶον τὸν ἀέρα, ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον); bajo la acción del olor y el sonido el intermediario es movido, y bajo la acción de éste el órgano sensitivo de cada uno de ellos es movido (II 7 419a27-28: ὑπὸ μὲν ὁσμῆς καὶ ψόφου τὸ μεταχὺ κινεῖται, ὑπὸ δὲ τούτου τῶν αἰσθητηρίων ἐκάτερον), la facultad del gusto es afectada de cierto modo⁸ por el objeto del gusto en cuanto objeto del gusto (II 10 422b2-3: πάσχει γὰρ τι ἢ γεῦσις ὑπὸ τοῦ γευστοῦ, ἢ γευστόν); percibir es un cierto ser afectado, de modo que el agente torna como él es

percibir y pensar son un tipo de ser afectado y ser puesto en movimiento. En este caso, el *δοκεῖ* en *δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι* de II 5 416b34, asume típicamente el sentido de “se es de la opinión que”, lo que puede corregirse y se espera que sea corregido por Aristóteles, visto que el Estagirita fue extremadamente crítico en relación a las ideas de sus predecesores con respecto a la naturaleza del alma. Quien defienda que Aristóteles va a corregir fuertemente la tesis de la sensación como una cierta alteración, tiene todo el interés de ver aquí, por tanto, una remisión a I 5. Sin embargo, si la referencia fuera a II 4 415b24, estaríamos en plena doctrina aristotélica (en este caso, en su estudio de función nutritiva del alma). En este pasaje de II 4, Aristóteles también introduce un *δοκεῖ*, matizando la afirmación de que la sensación es una cierta alteración, pues aquí igualmente nos dice que la sensación parece ser una cierta alteración (415b24: μὲν γὰρ αἰσθησις ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ), pero lo hace a la luz de su propia teoría. En este caso *δοκεῖ* asume más propiamente el valor de una primera evidencia, de un primer grado de convicción, que todavía precisa ser demostrado o asegurado por un argumento (lo que justamente II 5 debe proporcionar), desvinculándose, sin embargo, del enmarañado de opiniones confusas y poco precisas que Aristóteles se prepara a corregir. Pienso que la referencia es a II 4; por consiguiente, tomo *δοκεῖ* como indicio de un primer grado de evidencia, que debe ser todavía asegurado por un análisis más detallado, y que es hecho a lo largo de II 5, después del cual el ser afectado, alterado y movido se afirma directamente de los actos de sensación, sin que precise más ser matizado por un *δοκεῖ* (Cf. II 7 419a13-15, a27-28 e 10 422b2-3, citados a continuación, así como II 12 424a18).

- 8 En la expresión *πάσχει γὰρ τι* el *τι* puede tomarse como objeto interno, lo que daría algo como: “la facultad del gusto es afectada en algo, sufre una afección”; lo mismo vale para la expresión siguiente. No obstante, lo tomo como un *τι alienans*: es una afección, pero no es canónicamente una afección; la razón de esto se explicará en los párrafos siguientes.

en acto lo que es en potencia tal como él (II 11 424b31-a2: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν· ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ ἐνεργεῖα, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὄν).

Por *Física* III 1 sabemos que el movimiento es el acto de lo que es en potencia en cuanto en potencia, lo cual vale para los cuatro tipos de movimiento: generación, alteración, crecimiento y desplazamiento en el espacio. Ahora bien, en el caso de la sensación tenemos que la facultad sensitiva, que es potencia tal como el objeto sensible es en acto, pasa de la potencia al acto en función del objeto sensible que, exterior a ella, la hace pasar de potencia a acto. Aparentemente, Aristóteles podría aplicar de modo directo el esquema de ser movido, tal como es definido en *Física* III 1, sin mayores dificultades para la sensación, como movimiento a título de alteración. Sin embargo, no lo hace; por el contrario, Aristóteles se sirve de *De anima* II 5 precisamente para matizar, y fuertemente, esta aplicación de ser movido al fenómeno general de la percepción. ¿Por qué? Porque precisa distinguir, en el caso de la sensación, entre potencia₁ y potencia₂, al paso que, para la teoría general del movimiento le basta a Aristóteles con apelar a una noción general de potencia. En efecto, al ser generado el animal (de ahora en adelante: el hombre), el feto, que resulta de la unión de la forma transmitida por el hombre y de la materia por la mujer, al desarrollarse, a medida que los órganos son engendrados, el nuevo ser pasa del estado de privación de la sensación al estado de tenerla en potencia₂. Por ejemplo, a medida que los ojos se forman en el feto, él pasa de la privación de la facultad sensitiva al estado de tener la visión en potencia: teniéndola en potencia, tanto como nacer, al abrir los ojos, en caso de que ciertas condiciones estuvieran satisfechas, él pasa a ejercer la visión en acto. Es por acción de un ser exterior (su generador) que él adquiere, de la privación, el estado potencial₂ de ver. Al estar siendo generado, él tenía la potencia₁ de la sensación (en este caso, de la visión); ahora, habiendo nacido, el posee en potencia₂ la facultad de la visión, pudiéndola ejercer siempre que las condiciones exteriores estuvieran satisfechas: (a) el intermediario (en este caso, lo diáfano) está en acto y (b) tiene un objeto sensible en el campo de su visión que torna su facultad tal como él es. Cuando está viendo algo, cuando tiene un episodio de la facultad sensitiva de la visión, entonces ella pasa de la potencia₂ al acto de la visión.

Hay algunas peculiaridades del pasaje de la potencia₂ al acto que conviene resaltar. En primer lugar, un objeto *externo* pone en acto la facultad sensitiva, tornándola tal como es. En segundo lugar, la facultad sensitiva *preserva* la capacidad de ser, en potencia, tal cual el objeto sensible es en acto en un sentido muy especial. En una alteración canónica una cualidad *a*, que el objeto *x* no posee a no ser en

potencia (o, en otros términos, que comparece como privación, $\sim a$), afecta x de modo de pasar a ser una propiedad de x . El objeto x queda entonces cualificado como a y permanecerá como tal hasta sufrir una nueva alteración relativamente a esta cualidad, digamos b : el muro fue pintado de verde (a), permaneció verde por un tiempo, pero entonces fue pintado de rojo (b): en caso de que no hubiese sido pintado de rojo, con todo, habría permanecido verde (a). En el caso de una sensación, como la visión, cuando el sujeto ve un objeto verde, la facultad sensitiva se ha tornado tal como el objeto sensible es en acto *al lo largo del* episodio de sensación; sin embargo, una vez terminado el episodio (el objeto está ausente, lo traslúcido no es más en acto, etc.), la facultad sensitiva vuelve a su estado potencial, el de poder tornarse tal cual cada objeto sensible es, sin permanecer, no obstante, tal como fue tomada en el episodio inmediatamente anterior de sensación. En el caso del muro, él permanece verde después de la acción de pintarlo de verde; en el caso de la visión, la facultad vuelve a su estado puramente potencial una vez acabado el episodio de percepción, sin tener ella misma ninguna coloración. En tercer lugar, la facultad perceptiva vuelve a su estado natural potencial después de cada episodio de percepción, *sin que ocurra en ella ningún perfeccionamiento*: según Aristóteles, por más actos de percepción que un sujeto ejecute, su facultad sensitiva será operacional de modo exacto como lo era en el momento del primer acto de percepción. No hay, para la visión o para toda facultad sensitiva, ningún perfeccionamiento posible, según Aristóteles; obviamente, el órgano sensitivo puede sufrir daño y, por eso, la capacidad de percibir puede quedar disminuida o incluso impedida, pero eso habla de un problema del cuerpo en el cual opera la facultad sensitiva y no la propia facultad. En un pasaje bien conocido de *Ética Nicomaquea* Aristóteles contrasta expresamente las disposiciones como la virtud o el vicio con facultades o potencias como la sensación: en cuanto las primeras son pasibles de perfeccionamiento o su contrario, las últimas permanecen siempre como eran, por más que sean ejercitadas por el sujeto que las posee (*EN* II 1 1103a26-b1).

Aristóteles tiene, por consiguiente, buenas razones para insistir en la distinción entre potencia₁ y potencia₂ frente al acto, frente al episodio de sensación. En efecto, el pasaje de potencia₁ a potencia₂ se da según el procedimiento canónico de alteración: el sujeto S (en este caso, el individuo en gestación) pasa del estado privativo (potencia₁) de la percepción al estado de potencia₂ a medida que sus órganos se desarrollan. En el caso de la visión, a medida que dispusiera de ojos completamente formados, el sujeto ya no tiene esta facultad como potencia₁ (como ocurría en el inicio de su evolución fetal), pero ahora a título de potencia₂. El estado de potencia₂ lo acompañará como tal a lo largo de su existencia; no será perfeccionado y su destrucción sólo se dará a través de la mutilación o deterioro del órgano que opera

como sede de la facultad sensitiva. Por otro lado, el pasaje de potencia₂ al acto de percepción ocurre bajo la forma de una alteración no canónica: el objeto sensible se convierte en la facultad sensitiva tal como él es, pero ésta conserva su estado potencial₂ a lo largo de todos los episodios de sensación. En el caso de la visión, la facultad de ver conserva siempre la potencia de ser cualquier color, sin que ella misma tenga ningún color, a lo largo de los episodios de visión.

Las expresiones de Aristóteles no son completamente claras a este respecto, sin embargo, y se puede dudar entre dos extremos: ¿hay una alteración propiamente dicha en el ojo o no hay ninguna alteración? La solución se encuentra en el medio. El objeto sensible – digamos el rojo de un muro – vuelve a la facultad tal como él es: por tanto, la vuelve roja. Eso implica en algún sentido que el ojo *quedó* o *está* rojo, sin *ser* rojo (como un muro blanco pintado de rojo es ahora rojo). No obstante, si nos fijamos en el órgano sensitivo en este momento, él no *es* rojo en absoluto *en cuanto órgano sensitivo*. Obviamente, vemos el reflejo del objeto rojo en la pupila, pero el reflejo se produce en función de otros motivos, ajenos a los que gobiernan la función sensitiva de ver⁹.

En algún sentido relevante, sin embargo, la facultad sensitiva, en un episodio de sensación, se vuelve tal como el objeto visible es en acto, esto es, ella es *receptiva* del color del objeto. Para Aristóteles es fundamental acentuar este papel pasivo y receptivo de la facultad sensitiva en relación al objeto, polo activo de esta relación: a título de percepción, el sujeto recibe el mundo, y lo recibe bajo una forma verdadera, de la cual el error está ausente, a título de percepción propia. Además de esto, sin embargo, la explicación que Aristóteles provee de un acto de sensación no dice nada: en el caso de la visión, el color que está en la superficie de los objetos pone en movimiento (κινεῖ) lo diáfano en acto (que es el intermedio en el caso de la visión) y por medio de ello el órgano sensitivo es afectado o puesto en movimiento

9 Sin duda está el reflejo del objeto en la pupila, pero eso se da en función de las propiedades físicas de la pupila y no con base en las funciones sensitivas del órgano de la visión. Una superficie lisa, como un espejo, también refleja imágenes, pero obviamente no las ve. Igualmente, todo ojo tiene un color – y en el caso humano puede poseer diferentes colores –, pero el color de los ojos tampoco tiene relación con la función sensitiva de ver: ella depende de la cualidad, de la cantidad y del modo cómo el elemento acuoso está contenido y delimitado en el ojo, respondiendo también a una propiedad meramente física (una cantidad cualquiera de agua, al estar contenida por ciertos límites, responde a estas características de coloración). En cuanto es relevante para la función sensitiva, el elemento acuoso presente en los ojos es simplemente transparente o traslúcido, como lo es el aire que está entre el sujeto que percibe y el objeto percibido: quien mira la masa de aire que transmite a otra persona el color, no verá ningún color. Sobre este punto, ver el instructivo libro de Thomas Johansen: *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

(κινεῖται). ¿Cómo se da esta transmisión, dónde está en el órgano sensitivo el trazo de la afección? Sobre eso Aristóteles guarda silencio, pues piensa que su explicación es suficiente en aquello que es esencial, a saber, explica cómo se da la visión por un intermediario (en este caso la distancia por lo diáfano en acto) con base en un esquema que se aplica a todas las otras sensaciones¹⁰; y que, por lo menos para él, combate adecuadamente toda teoría de la visión basada en efluvios o corpúsculos, pues tales teorías son incompatibles con los principios generales de su física.

Por esta razón Aristóteles insiste en que la percepción es *una cierta afección*, πάθος τι: no es exacta o canónicamente una alteración, pero aún es una alteración, un ser afectado por el mundo, sin que esa afección pueda ser comprendida bajo una forma normal o canónica de una alteración cualitativa. La alteración canónica puede ser vista como una cierta corrupción: el objeto *O* tiene la propiedad *A* en acto y, en potencia solamente, bajo la forma privativa, su contrario, $\sim A$; al pasar, bajo la acción de un agente exterior *E*, de *A* a $\sim A$, la propiedad *A* sufre una degradación, pues es substituida por $\sim A$, su contrario. En *De anima* II 5 417b3, Aristóteles describe este tipo de alteración, la alteración canónica, como φθορά τις, una cierta corrupción; ella no es una corrupción propiamente dicha (el sujeto no desaparece), sino que puede ser tomada como una cierta corrupción en la medida en que una cualidad deja de existir en provecho de su contrario. Por otro lado, lo que ocurre en un episodio de sensación, esto es, en un pasaje de potencia₂ al acto de sentir, es descrito no como una cierta corrupción, sino *más bien como una preservación o conservación de lo que es en potencia* (la facultad sensitiva) *por lo que es en acto* (el objeto sensible que la toma tal como él es). En griego τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεξείᾳ ὄντος (417b3-4). Eso es fundamental para su epistemología: en algún sentido importante, el mundo nos debe ser dado; además, nos debe ser dado con un grado de veracidad capaz de asegurar el descubrimiento de una verdad que no es nuestra, sino del mundo, que acogemos y reproducimos en nuestros conceptos y proposiciones, cuyo comienzo, sin embargo, depende del

10 El esquema general es: toda sensación se da por un intermediario, puesto en movimiento por el objeto sensible correspondiente, siendo este objeto determinado por un par de contrarios. Para la visión, la audición y el olfato el intermediario procede a distancia pero en el caso del tacto y del gusto el intermediario es simultáneo a la sensación, que se da por contacto (por eso es menos visible en estos dos casos). Además, en el caso del tacto el objeto sensible no se define por un par de contrarios, como en los otros casos, sino por dos: seco – húmedo y frío – caliente, lo que, sin embargo, encuentra una explicación por la función básica de supervivencia del animal que incumbe al tacto. Hechos estos resguardos, el mismo esquema se aplica a todas las sensaciones, y eso es fundamental para que Aristóteles adopte tal explicación como científicamente plausible. Su principal objeción a la tesis rival de que toda sensación se da por contacto es que eso es obviamente falso en por lo menos un tipo de sensación, a saber, en el caso de la visión; en cuanto a los efluvios, átomos o corpúsculos, cabe a su física mostrar la imposibilidad de estas explicaciones.

acto de darse el mundo en nuestros sentidos. El polo puramente receptivo (y veraz, en el caso de la sensación propia) es la base de esta garantía¹¹; aquí el mundo nos es dado en una desnudez primaria y la facultad que lo acoge permanece siempre lo que es, en su estado potencial, a lo largo de los innumerables episodios en los cuales el mundo la vuelve tal como él es, sin interferir con lo que es dado, sino siendo meramente receptiva de lo que él es en acto.

¿Pero cómo obtiene Aristóteles el desprendimiento entre potencia₁ y potencia₂, en el examen de la sensación en general hecho en *De anima* II 5? Aquí está, por así decir el secreto de este capítulo, su interés y, al mismo tiempo, su dificultad. Para distinguir los dos casos de alteración, uno que vale para el pasaje de la potencia₁ a la potencia₂, y el otro para el pasaje de la potencia₂ al acto de la sensación, Aristóteles recurre a la intelección o pensamiento. En efecto, en el caso del pensamiento, el pasaje de la potencia₂ al acto de la reflexión – que ocurre cuando el sujeto sabe ya reconocer las letras, por ejemplo, y está ahora en acto de reconocer la letra *a* – no se trata en ningún sentido de una alteración, sino más bien de un perfeccionamiento o progreso del ser en dirección a su propia naturaleza. En el *De anima* Aristóteles usa el último vocabulario: cuando alguien tiene una ciencia y se pone a pensar con base en ella, se trata propiamente de un progreso, ἐπίδοσις (417b7); en la *Física* el Estagirita se sirve de la noción de perfeccionamiento, τελείωσις, que, típicamente, ocurre en el caso de las disposiciones morales e intelectuales, y la contrasta expresamente con la sensación, la cual es una alteración (ἀλλοίωσις). Ambas nociones, perfeccionamiento o progreso, captan muy bien el fenómeno típico del conocimiento, que es su acumulación: la ciencia progresa y se perfecciona acumulando sus objetos de conocimiento. La sensación, en cambio, como vimos, es para Aristóteles típicamente no acumulativa: para él, la facultad sensitiva no progresa ni se perfecciona a lo largo de sus innumerables actos de sensación, sino que pasa de uno a otro exactamente tal como era en su comienzo. En *Física* VII 3 proporciona un ejemplo particularmente esclarecedor¹²: cuando alguien termina la construcción de una casa poniéndole los frisos y el techo, no se dice que la casa fue alterada, sino que se ha vuelto perfecta o completa (τέλειον, como se sabe, tiene ambos sentidos; Cf. *Metaphysica* Δ 16). Sin embargo, en caso de que alguien quiera mantener el discurso de la alteración y del cambio, se trata entonces de otro género

11 No es, sin embargo, la única: también el intelecto, cuando aprehende los simples (los términos de una proposición), no puede engañarse (las articulaciones del mundo son puestas en el concepto tales y como son); el error para el intelecto ocurre cuando él pasa a combinar esos términos en proposiciones (o cuando combina los términos entre sí, en el caso de la construcción de objetos imaginarios, como el centauro: el medio-caballo, el medio-hombre).

12 *Fis.* VII 3, en especial 246a10-b3.

de alteración (*De anima* II 5 417b7: ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως), en un sentido fuertemente *alienans*: algo completamente distinto de la alteración, algo como un cambio en dirección de las disposiciones y a la naturaleza del objeto (417b16: τὴν <μεταβολὴν> καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν)¹³. Queda así mostrado que el pasaje de la potencia₂ al acto, en lo que se refiere al pensamiento, está lejos del fenómeno de la alteración, de suerte que el pasaje similar de la potencia₂ al acto de sensación no debe ser visto como un caso canónico de alteración, sino más bien como una cierta alteración, aquella en la cual ocurre la preservación o conservación de la facultad sensitiva bajo el efecto del objeto en acto como agente de la sensación.

Hay, sin embargo, un detalle que, de manera singular, complica esta demostración. Para distinguir los dos tipos de alteración en el caso de la sensación Aristóteles recurre al fenómeno del pensamiento, en el cual en ningún sentido se trata de una alteración. Al contrario, se trata de una ἐπίδοσις ο, para quien todavía quisiera mantener el vocabulario del cambio, otro género de cambio, vale decir, un cambio para su propia naturaleza. Con todo, hay dos sentidos para este avance o progreso en dirección de la propia naturaleza. En un sentido más amplio el pasaje de la potencia (en general) a un acto de reflexión satisface esta situación de avance en los siguientes términos: el sujeto va en dirección a su naturaleza, poniéndose en estado de reflexión, dado que su naturaleza es la de un animal racional. Sin embargo, en sentido estricto, el pasaje de la potencia₂ al acto de reflexión no es exactamente un progreso o avance en dirección a la naturaleza pensante del hombre, sino más bien es un acto de solidificación o reanudación del conocimiento: aprendí a reconocer la letra *a* y la voy a reconocer en este momento. Obviamente, se aprende a reconocer tal letra ejercitando el reconocimiento, pero cuando se considera que se tiene en potencia la ciencia gramática de reconocer la letra *a*, entonces no se perfecciona más

13 Aristóteles reconoce que el uso común del lenguaje toma el acto de aprender como un cambio o alteración típicos. Él mismo menciona el aprender entre los casos de alteración (como en *Fís.* III 3 202a32-33) y aquí, en *De anima*, visualiza la posibilidad de mantener tal discurso tras comprender que se trata de otro tipo de cambio, de género distinto, un cambio --si fuera un cambio-- que iría en dirección de las disposiciones y la naturaleza del que piensa. No obstante, cuando examina *ex professo* la intelección, toma el pensamiento no como una alteración, sino propiamente como una actividad del sujeto que lo perfecciona en dirección de su naturaleza: el hombre, cuando piensa, perfecciona y se dirige a su propia naturaleza, a la naturaleza de sujeto pensante. Esto no es ser alterado, sino perfeccionarse, lo que, como tal, está en contraste con la alteración o cambio. En *De anima* III 4, Aristóteles dirá que el sujeto pensante no puede volverse en acto un objeto de pensamiento *antes de pensar* (III 4 429a24: πρὶν νοεῖν), vale decir, sólo tiene un objeto de pensamiento cuando él mismo se pone en la actividad de pensar: la función de *ser activo* como condición de la operación de pensamiento se contrapone explícitamente a la función de *ser receptivo* como característica de episodios de sensación.

tal reconocimiento, sino que él es meramente empleado en repetidas ocasiones. Por otro lado, hay claramente un avance, en sentido estricto, cuando el sujeto *descubre* y pasa así a poseer una ciencia dada estando antes privado de ella, esto es, cuando pasa de la potencia₁ al conocimiento. En sentido amplio, el progreso o la marcha hacia su propia naturaleza vale para el pasaje de la potencia₂ al acto de reflexión (tanto como vale para el pasaje de la potencia₁ al conocimiento); en sentido estricto, sin embargo, ya no vale para el pasaje de la potencia₂ al acto de reflexión, sino que solamente vale para el pasaje de la potencia₁ a la adquisición de un (nuevo) saber. No es claro a exactamente cuál de estos dos pasajes Aristóteles está haciendo referencia: al de la potencia₂ al acto, o al de la potencia₁ a la adquisición de un saber. En lo que sigue volveremos a este respecto; por el momento cabe señalar que, cualquiera que sea la referencia básica, el hecho es que Aristóteles recurre al fenómeno del pensamiento, en el cual en ningún sentido se trata de una alteración, para distinguir los dos tipos de alteración en el caso de la sensación. El secreto de la interpretación de *De anima* II 5 reside con mucho en el arte de distinguir los dos sentidos de alteración de la sensación recurriendo a algo, el pensamiento, que no es en ningún sentido una alteración, sin amalgamar estos dos esquemas, el de la intelección y el de la sensación, en una sola perspectiva.

II

Provistos de estos elementos, podemos ahora regresar al texto de Alejandro y examinar cómo interpreta este problema en Aristóteles. Veamos primero la *Quaestio* III 2, que se propone interpretar II 5 417b5-12, el pasaje en el cual, precisamente, Aristóteles se pone en la perspectiva del pensamiento y argumenta que aquí, en el pensamiento, no hay ninguna alteración, de suerte que, en lo que se refiere a la sensación, el pasaje de la potencia₂ al acto no debe tomarse como una alteración en el sentido canónico del término.

El pasaje relativo al pensamiento es, en verdad, un poco más largo: va de 417b5 a b16, en tanto que Alejandro limita su exégesis a 417b5-12. Esto tendrá, como veremos, una consecuencia importante para la interpretación del pasaje. Por el momento veamos, sin embargo, la frase con que comienza el pasaje y que introduce esto que es considerado como no consistiendo en una alteración. La frase dice *θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην*. Un modo de leer la frase consiste en tomar *θεωροῦν* como complemento de *γίνεται*: “quien posee la ciencia pasa a conocer (contemplar)”, y es eso lo que enseguida es considerado como no siendo una alteración. Hicks, sin embargo, subentiende *ἐπιστήμον* después de *γίνεται*, y el participio *θεωροῦν* denotando el modo como llega a

ser. La traducción sería algo así como “por el ejercicio de la ciencia el que tiene la ciencia pasa al acto de la ciencia”¹⁴. La razón alegada por Hicks es que el verbo γίνεται sería extraño si el participio θεωροῦν funcionase directamente como su predicado; Barbotin concuera con Hicks y traduce el pasaje subentendiendo, consecuentemente, ἐπιστήμουν como predicado¹⁵. Sin embargo, de cualquier modo que se tome la frase el hecho es que ambas lecturas suponen que lo que está en cuestión aquí es el pasaje de la potencia₂ al acto de reflexión. Ésta es, además, la lectura de Alejandro, para quien se trata, expresamente, del problema del pasaje al acto de pensar de la *disposición intelectual* (81, 19-20: τὸ γὰρ ἀπὸ τῆς νοητικῆς ἕξιως), a la cual claramente remite a su doctrina del intelecto ὡς ἕξις ὁ καθ’ ἕξις, que designa el conocimiento adquirido que, en todo momento, podemos poner en acto¹⁶. Todo el problema se resume entonces en saber lo que está ocurriendo, dado que no está ocurriendo ninguna alteración. La respuesta, que comienza en la línea 82, 8 de la *Quaestio* III 2, provee como solución, según Alejandro, que se trata de un llegar a ser a título de perfeccionamiento del hombre, cuya naturaleza consiste precisamente en ser un animal racional.

Esta respuesta es muy plausible. El pasaje, sin embargo, es más largo, como observé, y va de 417b5 a b16. Alejandro limita su exégesis a 417b5-12, lo que lo exime de analizar las últimas líneas. Ahora bien, precisamente en b12-14, Aristóteles alega que tampoco el caso del que aprende una ciencia bajo la tutela de un maestro debe considerarse como habiendo sido alterado o como sufriendo una afección, y agrega: *como fue dicho* (417b14: ὥσπερ εἴρηται). El problema es que si tomamos b5-6 θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην como refiriéndose al pasaje potencia₂ al acto de reflexión, no hay ningún pasaje al cual este *como fue dicho* pueda referirse. Él es, consecuentemente, eliminado por algunos editores¹⁷. Sin embargo, aunque se lo pueda eliminar, es preciso aún mostrar cómo resulta del hecho de que el pasaje de la potencia₂ al acto de reflexión no es una alteración, que tampoco lo es lo que alguien ha aprendido bajo la tutela de un maestro. Ahora bien, esto no sucede; al contrario, como sabemos, la idea de que aprender es en algún sentido ser alterado es bastante difundida y tiene acogida en la lengua común griega, inclusive en Aristóteles (*Cf.* nota 13). Por otro lado, nada impide que tomemos b5-6 θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην como

14 Hicks, R. D. *Aristoteles. De Anima*. Olms, 1990, p. 356; *Cf.* Burnyeat, M. “*De anima* II 5”, *Op. cit.*, pp. 87-88.

15 Barbotin, E. *Aristote. De l’âme*. Belles Lettres, 1995.

16 Doctrina expuesta en su propio *De anima* 85, 11 – 86,6 y en la *Mantissa* 107, 21-8.

17 Como Ross y Hicks. Algunos manuscritos de hecho no tienen la expresión ὥσπερ εἴρηται. Una alternativa consistiría en pasar a la frase siguiente, ἢ ὥσπερ εἴρηται κτλ, pero no hay ningún manuscrito que proponga esta transposición.

refiriéndose al pasaje de la potencia₁ a la adquisición de una ciencia; en efecto, la noción de ἐπίδοσις, que no es una alteración, contempla esta posibilidad bajo la forma de una lectura estricta o fuerte de avance o progreso. La frase debe entonces traducirse por algo como “lo que tiene ciencia viene a ser (surge, se origina) por el acto de pensar (de contemplar)”. En este caso, tenemos que el *descubrimiento* de una verdad no es alteración; ahora bien, si el acto primero de adquirir un saber no es una alteración, entonces tampoco lo será el pasaje de la potencia₂ a un acto de reflexión, que es menos que un descubrimiento propiamente dicho, pues solamente es la reanudación de lo que ya se descubrió. El argumento opera así *a fortiori*: si el pasaje de la potencia₁ a la adquisición de un saber no es una alteración, entonces menos aún lo será el pasaje de la potencia₂ a un acto de reflexión. Y de aquí *sucede* también que tampoco es una alteración el hecho de que alguien aprenda algo de otra persona y, de este modo, pase de la potencia₁ a la potencia₂ bajo la tutela de un agente exterior: en verdad, como se dijo, sólo se aprende por un acto propio de ponerse a pensar. El profesor tiene muchos méritos, pero no todos: en especial, no tiene el mérito de alterar a su alumno de la potencia₁ a la potencia₂, pues, en sentido propio, es el alumno mismo el que pasa de la potencia₁ a la potencia₂, dado que efectúa este pasaje poniendo en actividad su propia reflexión, descubriendo finalmente lo que su maestro quiere enseñar.

Si leemos b5-6 θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἕξον τὴν ἐπιστήμην de este modo, refiriéndose al pasaje de la potencia₁ a la adquisición de un saber, entonces tenemos, *a fortiori*, que el pasaje de la potencia₂ al acto de reflexión en lo concerniente al pensamiento tampoco será una alteración, y resulta de nuevo de aquí que el fenómeno del aprendizaje contiene esencialmente la actividad del alumno mismo a descubrir lo que se le enseña. Si es así, entonces podemos conservar ὥσπερ εἴρηται en la línea 14: en efecto, se ha dicho que descubrir (aprender) se da por un acto propio, lo cual no es una alteración, sino un progreso en dirección a su propia naturaleza (en sentido estricto), y esto nos permite ver que aprender (descubrir) tampoco es una alteración, a pesar del lenguaje común de identificar en este pasaje una alteración del alumno a manos del instructor. Además, somos entonces invitados a tomar γίνεται en b5 de modo intransitivo: se llega a tener ciencia por el acto mismo de pensar, lo que hace desaparecer el aspecto bizarro de la construcción, que ya había inquietado a Hicks.

Pasemos ahora a la *Quaestio* III 3. Se trata de un texto más largo, que se propone ser una exégesis del capítulo II 5 completo del *De anima* de Aristóteles. La exégesis es un poco decepcionante, asemejándose más a un resumen; además el mismo texto de Alejandro concluye con un resumen, expresamente presentado como tal en 86, 4-35. Sin embargo, la *Quaestio* III 3 contiene una lección importante. En efecto, Alejandro pone en evidencia los dos tipos de alteración: en uno de ellos tiene

una cierta corrupción, en otro no. Es este segundo tipo el que importa describir, pues es él el que se atribuirá al pasaje de la potencia₂ al acto de la *sensación*. Ahora bien, a este respecto, para Alejandro se trata de un ser afectado que se caracteriza por una conservación y *por un avance*. La lección es bien clara: en 83, 35-84, 1 leemos que la afección sensitiva se da τῷ σώζεσθαι καὶ ἐν ἐπιδόσει γενέσθαι, *por conservarse y estar en progreso*. En el resumen que presenta al final del texto Alejandro vuelve a la carga: la afección que caracteriza a la sensación es también *una conservación y un progreso a su propia perfección* (86, 21: σωζόμενον καὶ ἐπιδιδὸν εἰς τὴν αὐτοῦ τελειότητα). Es en base a esto que Alejandro concluirá entonces que este ser afectado, este πάσχειν que caracteriza a la sensación, *no es una alteración* (86, 23: ὁ πάσχειν οὐκ ἀλλοίωσις ἄν εἴη). Ahora bien, en el texto de Aristóteles hay, de hecho, dos tipos de alteración: una cierta corrupción y lo que antes es una conservación. Aristóteles quiere atribuir al acto de la sensación, en cuanto pasaje de la potencia₂ al acto de la percepción, únicamente la alteración que antes es una conservación o preservación, σωτηρία μᾶλλον (417b3), excluyendo, por tanto, el caso de ser una cierta corrupción (que vale, en cuanto a la sensación, solamente para el pasaje de la potencia₁ a la adquisición de las facultades sensitiva). Para obtener esta distinción, sin embargo, Aristóteles recurre al pensamiento, para el cual tanto en el pasaje de la potencia₁ a la adquisición de un saber, como en el pasaje de la potencia₂ a un ejercicio de reflexión, no hay ninguna alteración, pues se trata de un progreso en dirección de sí mismo a su entelequia, εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν (417b6-7). Como vimos, se trataba de dos esquemas, el de sentir y el de pensar, que son distintos en sus propiedades, pero gracias al último Aristóteles puede introducir una distinción relevante en cuanto al modo de ser alterado de la sensación. Lo que Alejandro está haciendo, no obstante, es amalgamar estos dos esquemas y obtener un solo proceso, algo que sería una conservación o preservación de sí que avanza o progresa en dirección de sí mismo. Pero esto es un hipogrifo.

III

En su comentario a *De anima* II 5 Hicks escribe lo siguiente con respecto a los actos de sensación en general:

They are no alterations for the worse, impairing and destroying; they tend to preserve, develop and perfect the sentient being, which is thus enabled to realise itself in act. In short, sensation is *alteratio non corruptiva, sed perfectiva*, an ἐνέργεια, and not properly speaking an ἀλλοίωσις or κίνησις, though the use of these terms in reference to it can hardly be avoided. <...> The present chapter forms the subject of a valuable essay by Alex. Aphr. In ἀπ. καὶ λύσ. III 3, pp. 82-86¹⁸.

18 Hicks, R. D. *Aristoteles. De Anima, Op. cit.*, p. 350.

Hicks está buscando en la Quaestio III 3 precisamente la jugada de Alejandro, que hace una amalgama entre lo que vale para la sensación y lo que vale para el pensamiento. En lo referente al pensar, no hay alteración ninguna, ni en el pasaje de la potencia₁ a la adquisición del saber, ni en el pasaje de la potencia₂ al uso del saber. En la sensación, sin embargo, las cosas son diferentes: el pasaje de la potencia₁ a la adquisición de las facultades sensitivas se hace por alteración canónica; no obstante, el pasaje de la potencia₂ al acto de la sensación, aunque sea una alteración, no es cualquier alteración, pero sí es una cierta alteración, la caracterizada por Aristóteles como una preservación de la facultad sensitiva por el objeto de sensación. Para distinguir estos dos sentidos de ser alterado en lo referente a la sensación, Aristóteles recurre al pensamiento, en el cual no hay ninguna alteración, sino solamente un perfeccionamiento. Alejandro, a su vez, amalgamó estos dos esquemas y obtuvo así un solo resultado, que vale al mismo tiempo para la sensación y para el pensamiento. Alejandro se distanció de este modo de la lección aristotélica. Con todo, Alejandro tiene otros intereses al tomar esta distancia: en particular, está interesado en debilitar al máximo la naturaleza sensitiva de la percepción para poder tener una respuesta más satisfactoria, a sus ojos, para ciertos fenómenos de conciencia sensitiva, entre los cuales se encuentra la simultaneidad de las percepciones propias contrarias. Hacer confluir estos dos esquemas en una sola pieza argumentativa –esto es lo que Hicks presenta bajo la forma de una *alteratio non corruptiva, sed perfectiva*– es un primer paso en la dirección de la propia tesis de Alejandro sobre la naturaleza de la cognición humana. No obstante, en la estricta letra aristotélica, si fuera una alteración, no es un perfeccionamiento; si se perfecciona, entonces no es una alteración.

A modo de conclusión, una última observación sobre *De anima* II 5, más precisamente sobre 417b32-418a3. Aristóteles escribe en estas líneas casi finales de su capítulo que, aunque se reconozca la distinción entre la alteración del pasaje de la potencia₁ a la adquisición de la facultad y a la del pasaje de la potencia₂ a un episodio de sensación, como no hay dos nombres para marcar esta diferencia, “urge que nos sirvamos de *ser afectado* y *ser alterado* como si fuesen nombres usuales” (418a2-3). La expresión ὡς κυρίως ὀνόμασιν muy probablemente quiere decir que debemos tomar estos términos, cuando se los aplica a la sensación, en su uso normal, inclusive para el pasaje de la potencia₂ a un episodio de sensación, sin vernos obligados a introducir una explicación o a usarlos en sentido metafórico¹⁹. Sabemos que, cuando Aristóteles descubre una distinción relevante que pasa desapercibida en el lenguaje de su tiempo, no tiene mayores pudores en crear nuevos términos de modo de mantener esta diferencia en nombres precisos y distintos. ¿Por qué no

19 Sobre la expresión κύριον ὄνομα, ver las observaciones de M. Burnyeat (“*De anima* II 5”, *Op. cit.*, p. 73, n. 117).

lo hace aquí? Alejandro nos explica que no lo hace “por falta de términos propios pues se mostró que el pasaje al acto de lo que es así en potencia no es afección ni alteración ni movimiento” (85, 35-86, 2). Esto sería extraordinario: ¡Aristóteles habría reconocido que la sensación no es afección ni alteración ni movimiento, pero habría preferido mantener el uso tradicional de estos términos antes que inventar uno nuevo para poner en evidencia la diferencia! Sin embargo, cuando vemos que la sensación, en su pasaje de potencia₂ a un episodio de sensación, es una afección, alteración o movimiento, aun cuando no sea cualquier afección, alteración o movimiento, entonces comprendemos por qué Aristóteles no se sintió obligado a acuñar un término nuevo para designar este pasaje en contraste con la alteración canónica. En efecto, se trata de una alteración, no de cualquier alteración, ciertamente, pero de todos modos de una alteración: basta, por tanto, decir que es *una cierta afección*, πάθος τι, para evitar todo malentendido. Y es extacmanete esto lo que hizo Aristóteles.

Bibliografía

1. BARBOTIN, E. *Aristote. De l'âme*. Belles Lettres, 1995.
2. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora. De Anima liber cum Mantissa (Supplementum Aristotelicum 2.1)*. Berlin, 1887.
3. BRUNS, I. *Alexandri Aphrodisiensis Scripta Minora. Quaestiones, De Fato, De Mixtione (Supplementum Aristotelicum 2.2)*. Berlin, 1892.
4. BURNYEAT, M. “De anima II 5”, en: *Phronesis* 47, 2002, pp. 29-90.
5. HICKS, R. D. *Aristoteles. De Anima*. Olms, 1990.
6. JOHANSEN, T. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
7. RULAND, H.-J. *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*. Göttingen, 1978.
8. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias Quaestiones 2.16 – 3.15*. Londres, Duckworth, 1994.
9. THÉRY, G. *Autour du décret de 1210: II Alexandre d'Aphrodise*. Paris, Le Saulchoir Kain, 1926.
10. ZINGANO, M. “La simultaneità delle percezioni in Aristotele”, en: *Elenchos* Vol. 23, No. 1. Napoli, 2002, pp. 33-49.