

El movimiento del alma: sobre la noción aristotélica de la percepción como una cierta alteración

Claudio Vera

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Correo: claudio.vdelc@filosoficas.unam.mx

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-2126-0039>.

Recibido: 20.03.2023 - **Aceptado:** 30.09.2023

Resumen: Argumento que la actualidad en que consiste la percepción puede ser descrita como un cierto tipo de movimiento y alteración formalmente entendida que, desde el punto de vista de su contenido, se configura como una continua sucesión de formas sensibles. Para ello realizo un análisis de la experiencia perceptiva, mostrando así su estructura interna y las determinaciones relevantes que especifican la manera en que ésta se conforma temporalmente. A la luz de dicho análisis temporalmente orientado de la experiencia perceptiva, precisamente la conciencia del tiempo se revela como un momento fundamental de la teoría psicológica de la percepción en Aristóteles.

Palabras claves: Aristóteles – alma – movimiento – alteración – percepción – tiempo.

THE MOVEMENT OF THE SOUL: ON THE ARISTOTELIAN NOTION OF PERCEPTION AS A CERTAIN ALTERATION

Summary: I argue that the actuality perception consists of can be described as a certain type of movement and alteration, formally understood, which from the viewpoint of its content, obtains the configuration of a continuous succession of

sensible forms. To show that, an analysis of perceptive experience is carried out, thus exhibiting its internal structure and the relevant determinations that specify the way in which this is temporally conformed. At the light of such temporally oriented analysis of perceptive experience, precisely awareness of time reveals itself as a fundamental moment in the psychological theory of perception in Aristotle.

Keywords: Aristotle – soul – movement – alteration – perception – time.

1.- Introducción

Conocida es la postura de Aristóteles según la cual el alma es inmóvil (*De An.* 408b30-31; 411a24-26) o, a lo sumo, como dice en *De An.* 408a29ss., se mueve moviéndose a sí misma sólo accidentalmente, al ser principio del movimiento del ser vivo y al “moverse” cuando se mueve aquello en lo que está (ἐν ᾧ ἔσσι), a saber, el propio ser vivo.¹ Plantear explícitamente dicha tesis es relevante en el contexto de su estudio acerca del alma, pues numerosos predecesores de Aristóteles sostuvieron que el alma se movía y el propio Platón, más específicamente, inclusive considera la posibilidad de que el alma se mueva a sí misma (*Phaedr.* 245c). Aristóteles, empero, niega que el alma sea una entidad sujeta a cambio o movimiento².

¹ Las obras de autores antiguos estarán abreviadas del siguiente modo: *De An.* (Aristóteles, *De Anima*); *De somno* (*De somno et vigilia*); *De ins.* (*De insomniis*) *De gen. cor.* (*De generatione et corruptione*); *Phys.* (*Physica*); *Met.* (*Metaphysica*); *Cat.* (*Categoriae*); *Phaedr.* (Platón, *Phaedrus*); *Theae.* (*Theaetetus*); *In de An.* (Temistio, *In libros Aristotelis de anima Paraphrasis*); *De Ani.* (Alejandro de Afrodisias, *De Anima*); *In De sensu* (*In librum de sensu commentarium*); *In Ar. De An.* (Filópono, *In Aristotelis de anima libros commentaria*); *De aud.* (*De audibilibus*); *In Arist. phys* (Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*). Las traducciones de textos griegos son de mi autoría.

² Véase *De An.* I 2. Allí Aristóteles hace referencia a lo que para él es el error de sus predecesores. Partiendo de un principio observacional que el propio Aristóteles acepta: “lo animado parece diferenciarse de lo inanimado sobre todo por dos cosas, por el moverse y por el percibir” (*cf.* 403b25-27), estos llegan a la conclusión de que el alma es algo sujeto a cambio. Dice Aristóteles

No obstante, hay múltiples pasajes en el *corpus* que, al menos, podrían llamar la atención si uno supone que la negación del movimiento respecto del alma es absoluta y abarca todos los sentidos posibles en que algo puede ser inmutable. Así, por ejemplo, dice Aristóteles en *De sensu* 6: “estas [percepciones] no son cuerpos, sino una afección y un cierto movimiento” (cf. 446b25-26: ἔστι δ’ οὔτε σώματα ταῦτα, ἀλλὰ πάθος καὶ κίνησις τις); en *De somno* I: “y la llamada senso-percepción, en cuanto actividad, es un cierto movimiento del alma [que se da] a través del cuerpo” (cf. 454a9-10: ἡ δὲ λεγομένη αἴσθησις ὡς ἐνέργεια κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστι); en *De ins.* 459b4-5: “la percepción según la actualidad es una cierta alteración” (cf. 459b4-5: ἐστὶν ἀλλοίωσις τις ἢ κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις); asimismo, en *De An.* II 5 se plantea que la percepción parece ser una cierta alteración (cf. 416b34: δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι), pues se da en el ser afectado y el moverse. Lo que es más, Aristóteles incluso llega a referirse a movimientos que tienen lugar “en el alma” sin la mediación del cuerpo. En efecto, en *Phys.* IV 11, en el así llamado tratado aristotélico del tiempo, y en el contexto de un intento por argumentar en favor de la dependencia ontológica del tiempo respecto del movimiento, dice: “pues a la vez percibimos movimiento y tiempo; en efecto, incluso si está oscuro y nada nos afecta a través del cuerpo, pero se produce algún movimiento en el alma, en ese momento parece a la vez que ha transcurrido cierto tiempo” (cf. 219a4-6: ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου· καὶ γὰρ ἐὰν ᾗ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δὲ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῆ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγενημένη καὶ χρόνος). Dicho esto, una vez

en 403b28-31: “En efecto, algunos dicen que lo que mueve es sobre todo y primariamente el alma, y habiendo supuesto que no es posible que lo que no se mueve a sí mismo mueva [algo] diferente, asumieron que el alma es algo de entre las cosas que se mueven” (φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινεῖν, οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχασθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι). Aunque en el pasaje el asunto explícito trata del movimiento locativo, como es sabido, Aristóteles niega todo tipo de movimiento natural al alma: traslación; alteración; decrecimiento y crecimiento (cf. 406a12-13).

asumida la tesis de la inmovilidad del alma, cabría preguntarse qué quiere decir que la percepción “es un cierto movimiento del alma”, pues parecería contradecirse una tesis fundamental de la teoría. O en términos más generales, surge por tanto la duda ¿es compatible la tesis de la inmovilidad del alma con la aseveración de que hay ciertos movimientos que se dan en ella y son de ella?, ¿cómo es posible que el alma, siendo inmóvil, sea el *locus* de ciertos movimientos? Y en general ¿qué sentido tiene hablar de movimientos o alteraciones cuando aplicamos estos términos a sucesos de orden anímico?³

A la luz de esto, mi objetivo, por decirlo así, doctrinal, tiene un carácter primariamente desambiguador, pues busco compatibilizar las referencias a los movimientos anímicos con la tesis de que el alma es inmóvil al desambiguar el sentido de los términos “movimiento” y “alteración” en pasajes como los recién citados, o sea, evaluar en qué sentido es plausible para Aristóteles decir que hay movimientos que se dan en el alma. El cumplimiento de dicho objetivo va de la mano con la defensa de su hipótesis correspondiente: que la percepción puede comprenderse como un movimiento y un cierto tipo de alteración, no sólo en cuanto una “actualización”, *i.e.* el paso de la potencia al acto, que es como usualmente se ha interpretado, sino también atendiendo al tipo de “actualidad” en que consiste *i.e.* la configuración de la actividad en el “mientras” o “durante” de su despliegue⁴. Ello permitirá, por un lado, preservar la tesis de la inmovilidad

³ Asumiré a lo largo del trabajo que cuando Aristóteles se refiere a la percepción como un movimiento o una alteración, ambos términos pueden funcionar de manera intercambiable.

⁴ Esta diferencia que establezco en la utilización de los términos “actualización” y “actualidad” en español no tiene un correlato en el griego, donde la única diferencia terminológica en las fuentes se da entre el uso de ἐνέργεια y ἐντελέχεια, que no se diferencian del mismo modo en que yo estoy distinguiendo aquí entre actualización y actualidad. En el contexto de este trabajo no supondré ninguna diferencia relevante entre los términos griegos, sino únicamente la distinción entre los usos de los términos españoles que ahora menciono. Esta distinción es fundamental para el trabajo. Es ese ámbito del ser en acto de la percepción (al que a veces Aristóteles se

del alma en su sentido tradicional, en la que el movimiento se mienta en su sentido canónico⁵ y es por tanto únicamente aplicable a los cuerpos; y, por otro lado, afirmar que la actualidad de la percepción se configura formal y temporalmente como un cierto movimiento, esto es, como un fenómeno sucesivo y continuo.

Ahora bien, el desarrollo de mi argumento comenzará por hacer una breve reconstrucción de la noción aristotélica de cambio y movimiento en general. Ello dado que, precisamente, a pesar de que el tipo de movimiento y alteración con el que se tratará (*i.e.* la percepción) es de una índole peculiarísima, ésta conserva algunos atributos que pertenecen indistintamente a cualquier tipo de cambio en general, a saber, sucesión y continuidad. En lo que sigue, se tomará como hilo conductor la tematización formal de la experiencia perceptiva, a propósito de la cual lo relevante será poner de manifiesto tanto la estructura como algunas de las determinaciones fundamentales de carácter temporal que especifican y dan cuenta del modo en que la percepción tiene lugar en la experiencia del mundo sensible. En primer lugar, mostraré el carácter sucesivo de la percepción, para lo cual el punto estratégico principal es precisamente poner ciertas descripciones ofrecidas por Aristóteles —i) que en la percepción hay preservación de lo que es en potencia por parte de lo que es en acto; ii) que al percibir somos afectados por una forma sensible sin su materia— en una perspectiva temporal; perspectiva que no es explicitada en los pasajes en que se dan dichas descripciones, pero que debieran poder ser asumidas de manera legítima dentro del contexto y la tematización aristotélica. Y, en segundo lugar, argumentaré a favor del carácter continuo de la sucesión perceptiva

refiere como αἴσθησις ὡς ἐνέργεια ο κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις), en sentido estricto, el terreno en el que nos estaremos moviendo, con tal de dar cuenta de su dimensión temporal. En efecto, es dicha dimensión temporal, descrita a propósito de su sucesividad y continuidad, lo que permite eventualmente dar cuenta de la percepción en acto en cuanto movimiento o alteración.

⁵ Así les llama Zingano (2009: 285-288). En adelante lo seguiré en este uso terminológico.

y su relevancia para dar cuenta del carácter consciente de la experiencia perceptiva.

Por medio de lo anterior espero mostrar lo que viene a ser mi objetivo de carácter más bien programático, a saber, que ya en Aristóteles es posible reconstruir una tematización de algo no tan lejano a lo que, en jerga contemporánea, algunos denominan flujo de conciencia. En efecto, la tesis programática de fondo que se busca poner de relieve es que la dimensión temporal de la percepción, expresada en la descripción de su ser en acto en cuanto una cierta alteración, constituye un momento fundamental de la teoría psicológica aristotélica, por cuanto es una *conditio* para que la actividad anímica sea una actividad consciente y, por tanto, haya genuina experiencia perceptiva. Hacerse cargo de la dimensión temporal de la experiencia perceptiva no sólo es un momento ineludible para cualquier teoría de la percepción que tenga la pretensión de adecuarse a su objeto, sino que también es un área a la cual no se le ha prestado la atención suficiente dentro de la psicología aristotélica⁶. Léase lo que viene a continuación como un intento de contribuir a ese ámbito de estudio.

2. Movimiento, alteración, percepción

Como anticipé, la percepción es un tipo de movimiento y, en particular, un tipo peculiar de alteración que difiere de los movimientos y alteraciones habituales (las que padecen los cuerpos). Ello, no obstante, no significa que sea algo que guarde únicamente diferencia, pues de ser ése el caso sería absurdo llamarle movimiento o alteración. A este respecto, es

⁶ Un trabajo que se hace cargo de este asunto, y que por el mismo descuido del ámbito de estudio, no es tan citado como probablemente ameritaría serlo, es *Alma y tiempo en Aristóteles* de Aoiz (2007).

sabido, por una parte, que el fenómeno del movimiento tiene una relevancia capital en la filosofía aristotélica, y resulta especialmente fundamental en lo que para el filósofo es el ámbito de estudio de la filosofía de la naturaleza, pues la naturaleza misma es comprendida primariamente como principio del movimiento (*Met.* V 4, 1015a13-15) —y de su contrario, *i.e.* el reposo; y, por otra parte, que el fenómeno del movimiento, y en un sentido un tanto más general e irrestricto, el fenómeno del cambio, puede ser visto desde diferentes perspectivas incluso dentro del mismo marco ontológico de Aristóteles.

Así, uno puede dar cuenta de su estatus y estructura ontológico-modal si toma como referencia *Phys.* III, 1-3, donde el movimiento como tal es analizado y descrito bajo la perspectiva de la dualidad potencialidad-actualidad. En efecto, a propósito de esta distinción, dirá Aristóteles allí que el movimiento no puede clasificarse bajo ninguno de esos sentidos de ser sin más, pues parece ser algo inacabado⁷: “por una parte, el movimiento parece ser una cierta actualidad, pero inacabada; y, por otra parte, causa [de ello es] que lo potencial, aquello de lo que es actualidad [el movimiento], es inacabado” (*cf.* 201b31-33: κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελὴς δὲ αἴτιον δ’ ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια). Ciertamente es que el movimiento no puede clasificarse sin más como un tipo de actualidad ni como una cierta potencialidad. Parafraseando un ejemplo favorito de Aristóteles, las piedras y las maderas son potencialmente una casa, pero dicho ser potencial no es un movimiento, ni tampoco lo es la casa ya terminada (pues eso es la actualidad de lo que antes era potencialmente), sino que lo es el proceso de construcción de la casa.

⁷ Más adelante, en *Phys.* 201b27-29 se dice: “la causa de que el movimiento parezca ser algo indefinido es que, de entre las cosas que son, no puede ubicársele ni entre las que son una potencialidad ni entre las que son una actualidad” (δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστιν θεῖναι αὐτήν).

En efecto, dicho tercero, *i.e.* el proceso, que no es mera potencialidad, pero tampoco pura actualidad, es el movimiento. De allí la célebre y en apariencia oscura definición del fenómeno en cuestión: “la actualidad de lo que es potencialmente, en cuanto tal, es movimiento, por ejemplo, [la actualidad] de lo alterable, en cuanto alterable, es alteración” (*cf.* 201a10-12: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἣ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις). En dicho pasaje, la cláusula que constituye la dificultad de la fórmula es el “en cuanto tal” (ἣ τοιοῦτον), que busca enfatizar que no se trata aquí solamente de la actualidad de lo que es potencialmente, pues en el caso de la construcción de la casa eso es la casa ya construida, ya acabada, sino que se trata además de la actualidad inacabada del proceso, que es el movimiento mismo. Puesto de manera más precisa, en el proceso de ordenación de los materiales (*v.g.*: piedras, palos, etc.) que lleva a cabo el constructor, o sea, en el proceso que conduce hacia la completitud de lo potencial-construible, la casa no es aún plenamente en acto, pues está llegando a ser, pero tampoco es mera potencialidad, pues el proceso como tal ya está dirigido hacia una finalidad específica, que es la casa⁸. El sentido del “en cuanto tal”, que modifica el “potencialmente” que le antecede, busca por tanto poner de relieve que el tipo de actualidad que es el movimiento consiste en una actualización progresiva, esto es, un

⁸ Es relevante tomar en cuenta que el propio Aristóteles no considera el proceso en abstracto, sino que su propia concepción del movimiento en estos pasajes de la *Phys.* está anclada a los factores que posibilitan el proceso mismo, roles que en el ejemplo cumplen el constructor y los materiales. De ahí que más adelante en el mismo capítulo Aristóteles reformule el enunciado del movimiento en términos de actuar y padecer: “El movimiento es la actualidad del móvil, en cuanto móvil, y esto ocurre por medio del contacto con lo que es capaz de mover” (*cf.* 202a7-8: ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ἣ κινητόν, συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινητικοῦ); y líneas más adelante en 202a13-15, dice: “el movimiento está en el móvil; en efecto, la actualidad de éste (*i.e.* del móvil en cuanto móvil) es producida por lo que es capaz de mover. Y la actualidad de lo que es capaz de mover no es otra [actualidad distinta que la del móvil]” (ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τοῦτου ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. Καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν·).

“paso” de carácter procesual, desde lo potencial hacia lo actual, que está de hecho ocurriendo sin haber alcanzado aún su finalidad.

Por su parte, si uno presta más atención a textos como *Cat. 5* y *Phys. I*, 4-7 podrá ver cómo allí se da cuenta del fenómeno del movimiento en el contexto de una discusión (que halla su origen en la tradición filosófica que se dedicó al estudio de la naturaleza y que precedió a Aristóteles) sobre los principios de éste. Así, la tesis que sirve a Aristóteles como campo de disputa en *Phys. I* es aquella según la cual los principios del movimiento son pares de contrarios; ello implica al menos una cosa que el propio Aristóteles está dispuesto a aceptar y que es la fundamental. A saber, que en la realidad natural el fenómeno del movimiento tiene lugar a propósito de la relación entre determinaciones opuestas: claro-oscuro, agudo-grave, dulce-amargo, grande-pequeño, aquí-allá, etc.⁹; y, específicamente, como el proceso a través del cual eventualmente resulta que se da, por ejemplo, el devenir “acá” habiendo antes estado “allá”. Ahora bien, como deja verse en *Phys. I* 189a27ss., Aristóteles considera necesaria la presencia de un tercero, añadido a los pares de contrarios, que sirva de sustrato para los contrarios que no son sino determinaciones que se dan en ese sustrato y que se van sucediendo en el tiempo: en siguiendo el ejemplo, estar allá y luego estar aquí son determinaciones del dónde en que está un cierto cuerpo, pero es el cuerpo el que, al moverse, pasa de una determinación a la otra, nótese, sin cambiar por ello su naturaleza en tanto un cierto tipo de cosa, el algo determinado que es *v.gr.* Sócrates¹⁰. Esa triada, como es sabido, se traduce en *Phys. I* para Aristóteles en los principios materia-forma-privación. El cambio, por tanto, podría describirse como el continuo proceso a través

⁹ Véase *Phys. I* 7, 190b27ss

¹⁰ Esto puede verse ya en *Cat. 5*; allí, en efecto, la sustancia se perfila como un tipo de cosa que no posee contrarios u opuestos (*cf.* 3b24-5) del tipo claro-oscuro, grave-agudo, dulce-amargo, etc. (pues nada es contrario en sentido análogo a “humano” o “Sócrates”), sino que es más bien capaz de recibirlos (*cf.* 4a10-13).

del cual una entidad sustancial que tiene materia sensible se ve progresivamente privada de un accidente particular, en favor de otra determinación, que no constituye sino el reemplazo de una forma sensible por otra forma sensible. O sea, en el sustrato material, la privación de una forma sensible que se tuvo en un momento tiene como correlato la adquisición de una nueva forma sensible en un momento posterior; el cambio es el proceso en que se da la privación de una al mismo tiempo que la adquisición de la otra.

Como puede verse, desde uno u otro marco de comprensión, en ambos casos el movimiento puede caracterizarse como algo procesual e inacabado. Es este aspecto del fenómeno del movimiento el que interesará en adelante, pues dicho carácter procesual constituye, en un nivel formal, la manera en que se da, desde el punto de vista de su contenido, el tipo de alteración que es, no la actualización, sino la actualidad de la percepción.

No obstante, valga una precaución ante la interpretación que aquí se ofrece, pues cierto es que esta opción de tomar la percepción como una actualidad más que como una actualización no ha sido la tendencia de las interpretaciones que más han proliferado, ni en la antigüedad ni tampoco en nuestra época. Así, por ejemplo, Alejandro de Afrodiasias enfatiza el aspecto “discernidor” (κριτική) de la capacidad perceptiva, y considera la referencia a la alteración como un señalamiento del medio a través del cual, en la percepción, se da la asimilación entre lo perceptible y la capacidad perceptiva. Así, en su comentario a *De An.* II 5, dice Alejandro: “[la capacidad perceptiva] es una potencia del alma, conforme a la cual lo que la posee puede volverse semejante a los perceptibles recibidos a través de una cierta alteración, en una actividad relacionada con ellos, para discernirlos” (*De Ani.* 38, 21 – 39, 2: δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ’ ἣν τὸ ἔχον αὐτὴν οἶόν τε ἐστὶν ὁμοιούμενον τοῖς δεκτοῖς αἰσθητοῖς διὰ τινος ἀλλοιώσεως τῆ

πρὸς αὐτὰ ἐνεργεία κρίνειν αὐτά)¹¹. Por su parte, Filópono se restringe a constatar que la αἴσθησις, al disponerse de cierta manera en la captación de lo perceptible, parece alterarse, a lo que añade: “y si se altera, también padece [una cierta afección]; pues la alteración es una afección; y si padece [una cierta afección], también se mueve” (*In Ar. De An.* 289, 28-29: εἰ δὲ ἀλλοιοῦται, καὶ πάσχει· πάθος γὰρ ἢ ἀλλοίωσις· εἰ δὲ πάσχει, καὶ κινεῖται), acotando que en realidad Aristóteles no sostiene esto en sentido estricto, motivo por el cual en el texto añade el “parece” (δοκεῖ). Algo cercano a ello es el énfasis que Temistio (*In de An.* 55, 15 ss.) a su vez hace en su paráfrasis al texto aristotélico (*De An.* 417a9-b8); en efecto, puntualiza que toda alteración requiere la transición de una disposición a su ἔξις opuesta (v.gr. de la ignorancia al saber), donde la primera, al ser reemplazada, no es preservada por aquello de lo cual era una afección, mas, en el caso de la percepción, como en el de quien ya tiene un cierto saber, ya se posee la ἔξις y solamente hace falta entrar en actividad (cf. 55, 28-29: δεῖται δὲ μόνου τοῦ ἐνεργῆσαι)¹². En otras palabras, la percepción en cuanto potencialidad

¹¹ Véase también líneas más adelante en la misma obra (39, 10-15): “y lo perceptible y la percepción son disímiles antes de la actividad, pero en la actividad se vuelven similares. Pues el percibir se da conforme a una cierta asimilación que se produce a través de [una] alteración. Pues la percepción en acto se da al producirse, en lo que percibe, la forma de lo perceptible separada de la materia. Pero, si la asimilación se da a través de la alteración, es evidente como antes de la alteración [lo que percibe y lo perceptible] eran diferentes y disímiles” (ἔστι δὲ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἡ αἴσθησις πρὸ μὲν τῆς ἐνεργείας ἀνόμοια, ἐν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ ὁμοία γίνεται. κατὰ ὁμοίωσιν γὰρ τινα γινομένην δι’ ἀλλοιώσεως τὸ αἰσθάνεσθαι. τὸ γὰρ εἶδος τοῦ αἰσθητοῦ χωρὶς τῆς ὕλης γινόμενον ἐν τῷ αἰσθητικῷ ἢ κατ’ ἐνεργείαν ἐστὶν αἴσθησις. εἰ δὲ δι’ ἀλλοιώσεως ἢ ὁμοίωσις, δῆλον ὡς πρὸ τῆς ἀλλοιώσεως ἕτερα ἢ ἀνόμοια ἦν).

¹² Por ello es que luego, a propósito del ejemplo de la actualización de un saber que ya se tiene, concluye Temistio: “Ahora bien, por estas cosas es que esto no ha de considerarse como una alteración, si efectivamente toda alteración desplaza lo que preexiste, pero ahí el proceso [se da] hacia sí mismo y hacia la perfección de lo que preexiste” (cf. 55, 37 – 56, 1: διὰ ταῦτα οὐδὲ ἀλλοίωσιν τοῦτο θετέον, εἴπερ ἀλλοίωσις πᾶσα ἐξίστησι τοῦ προϋπάρχοντος, ἐνταῦθα δὲ εἰς αὐτὸ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς τὴν τελειότητα τοῦ προϋπάρχοντος); nótese que el “ahí” (ἐνταῦθα) se refiere al caso de la actualización de la capacidad cognoscitiva.

no es desplazada por la actualización de la capacidad de percibir, sino que ésta en cuanto potencialidad es preservada en su propia realización.

Como puede verse, la mayoría de los comentaristas antiguos considera la mención a la alteración como una referencia, bajo términos propios de la física aristotélica, a la actualización de la potencialidad de percibir. Cabe subrayar que ello no es una tendencia privativa de estos comentaristas, sino que también es una opinión frecuente en los comentarios clásicos del último tiempo¹³. Esta tendencia, valga acotar, está justificada por el desarrollo que tiene *De An.* II 5¹⁴. No obstante, hay dos aspectos que con justicia podrían problematizarse y sobre los cuales no parece haber completo acuerdo.

En primer lugar, desde los comentaristas antiguos y hasta nuestro tiempo, es común encontrarse con diferentes énfasis respecto a qué es lo

¹³ Así, por ejemplo, Burnyeat (2002: 53 ss.) y Polansky (2007: 238-240).

¹⁴ Nótese que la propia sentencia al comienzo de *De An.* II 5 dice que la percepción parece ser una cierta alteración, ya que la percepción se da en el ser movido y en el ser afectado (cf. 416b33). Allí el sentido de lo dicho se refiere a la manera en que se produce la percepción. En efecto, el propio Aristóteles aclarará que la percepción por sí misma no es una actualidad, sino una potencialidad que, como tal, requiere de algo que ya es en acto para actualizarse (cf. 417a2-8). De ahí que líneas más adelante diga: “Ahora bien, primero hablemos del ser afectado y del ser movido y del ser en acto como si [habláramos] de lo mismo; en efecto, también el movimiento es una cierta actualidad, pero incompleta, como se ha dicho en otros lugares. Y todas las cosas son afectadas y movidas por lo activo, a saber, por lo que es en acto” (cf. 417a14-18: *πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν· καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργεια τις, ἀτελής μέντοι, καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται. πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος*). La explicación del darse de la percepción es estructuralmente análoga a la explicación del darse del movimiento (ver *supra* n. 8); ambas son explicadas por Aristóteles como actualizaciones que se dan en la conjunción de un agente y un paciente, con la salvedad de que en el caso del movimiento natural canónico (v.g. traslación) estamos en presencia de una *ἐνέργεια ἀτελής*, mientras que en el caso de la percepción tenemos un caso de *ἐνέργεια τελεία*. En la siguiente sección volveré a referirme a esta distinción. Por ahora, baste enfatizar que la relación entre movimiento y percepción no sólo concierne a algunos pasajes en que Aristóteles establece la relación de manera terminológicamente explícita, sino que también remite a que ambas actividades son explicadas por una estructura formalmente idéntica.

alterado en el acto perceptivo. Contrástese, por ejemplo, el modo en que ya se refería a ello Hicks: “Perception is an alteration in the soul. It consists in the production by an external object of an effect in the sensitive faculty. This effect is the reception of the form, without the matter, of the external thing perceived”¹⁵; y la manera en que lo hace alguien como Marmodoro: “Perception takes place when the perceiver and the object of perception causally interact, and is an alteration of the perceiver’s sense organ by the object of perception”¹⁶. Dicho brevemente, la alteración ¿es del alma o es del órgano sensorio? Probablemente dicha oposición entre una línea de corte más bien “animista” y una “corporalista” habría de reconducirse, para hacer justicia al texto aristotélico, por un camino que indicase un término medio¹⁷. Como ya el propio Hicks¹⁸ bien notara, la noción aristotélica de alteración no presenta problemas cuando se la concibe como la alteración de cuerpos, pero es difícil considerar cuál sea su sentido cuando se aplica al alma.

¹⁵ Hicks (1907: xlviij).

¹⁶ Marmodoro (2014: 83). A quien está familiarizado con los debates sobre psicología aristotélica, esto le habrá de retrotraer a la discusión Sorabji (1979) – Burnyeat (1992) en torno a la naturaleza de la percepción en el *De An.* de Aristóteles; esto es, si lo fundamental de la percepción reside en un proceso fisiológico ocurrido en el órgano sensorio del percipiente, o bien en un proceso de carácter anímico. Para una reconstrucción de ese debate, véanse Marmodoro (2014: 112 ss.) y Boeri (2015: cxxxvii ss.).

¹⁷ Así por ejemplo lo ve Boeri (2015: cxliii ss.). Asimismo, Movia (2018: 272, n. 214) considera que en Aristóteles hay una alteración material, y una alteración que concierne a los procesos cognitivos. Nótese también que, a pesar de que su referencia general al asunto enfatiza la alteración en el alma, el propio Hicks (1907: 350) es consciente de que la percepción es un fenómeno común a alma y cuerpo, por lo que su semejanza con las alteraciones que lo son en sentido estricto ha de poder evaluarse desde una y otra perspectiva. Cabría también tener en cuenta que, en un artículo posterior, el propio Sorabji (1992: 208) ha considerado más apropiada una interpretación que sea compatibilista entre ambas posturas y, por tanto, no tienda a ser ni material ni formalmente reduccionista.

¹⁸ Hicks (1907: 350).

En segundo lugar —y ello es algo que no todos los comentaristas han apuntalado—, vale la pena notar junto con Burnyeat algo que ya veníamos mencionando, a saber, que una cosa es la “transition to seeing” y otra el “seeing as such”¹⁹, esto es, en los términos que venimos manejando aquí, la actualización de la vista en cuanto el paso de la potencia al acto, por un lado, y la actualidad en que de hecho consiste el ver durante el transcurso de su realización, por otro lado. O sea, cuando Aristóteles dice que la percepción parece ser un cierto tipo de alteración, ¿puede estar refiriéndose en algún sentido a la actualidad perceptiva como tal, o sea, a la αἴσθησις ὡς ἐνέργεια ο κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις, y no solamente a la actualización comprendida como el paso de potencia a acto? o, en otras palabras: el acto perceptivo como tal, en ese “durante” o “mientras” de su realización y completitud, ¿es o parece ser él mismo un cierto tipo de alteración, o la alteración es siempre su actualización, y una vez que se está percibiendo, esa percepción en acto ya no parece ser una alteración en sentido alguno?

Respecto a estos dos asuntos, asumiré en el trabajo las siguientes posturas. Por una parte, dado que Aristóteles comprende el fenómeno de la percepción como un fenómeno hilemórfico, es válido intentar proveer descripciones que especifiquen el funcionamiento tanto del ámbito fisiológico-material que subyace a la percepción, como del funcionamiento anímico-formal que da lugar al acto perceptivo²⁰. A la luz de esta distinción, me

¹⁹ Burnyeat (2002: 67 & 72).

²⁰ Un lugar donde Aristóteles enfatiza la dimensión formal a propósito de la percepción en acto es *Phys.* VII, donde se dice sobre la ἀλλοίωσις que en ella se da una relación de contacto entre el causante y el paciente de la afección, y se añade en 244b8-12: “De manera similar lo que decimos [ocurre] tanto con lo inanimado como con lo animado y, a su vez, entre los seres animados, [ocurre] tanto con las partes no perceptivas como en los sentidos mismos. En efecto, en algún modo también los sentidos se alteran; pues la percepción según la actualidad es un movimiento que se da a través del cuerpo, cuando el sentido padece alguna [afección]” (ὁμοίως τό τε ἄψυχον καί τὸ ἔμψυχον λέγοντες, καί πάλιν τῶν ἐμψύχων τά τε μὴ αἰσθητικὰ τῶν μερῶν καί αὐτὰς τὰς αἰσθήσεις. ἀλλοιοῦνται γάρ πως καί αἱ αἰσθήσεις· ἢ γὰρ αἴσθησις ἢ κατ’ ἐνέργειαν κίνησις ἐστὶ διὰ τοῦ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως).

enfocaré en adelante principalmente en lo que ocurre en el nivel anímico-formal. Por otra parte, mi argumento asume, y espera mostrar en qué medida, el ser un cierto movimiento y alteración, en el caso de la percepción, no concierne solamente al momento de la actualización de la capacidad perceptiva, sino también al tipo de actualidad que es la percepción cuando ésta de hecho está llevándose a cabo. A eso apuntan explícitamente no sólo el pasaje recién citado (ver n. 20 en esta página), sino también los citados al comienzo, de *De somno* I, donde se dice: “y la llamada senso-percepción, en cuanto actividad, es un cierto movimiento del alma [que se da] a través del cuerpo” (cf. 454a9-10: ἡ δὲ λεγομένη αἴσθησις ὡς ἐνέργεια κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστὶ); y *De ins.* 459b4-5: “la percepción según la actualidad es una cierta alteración” (cf. 459b4-5: ἐστὶν ἀλλοίωσις τις ἢ κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις).

En síntesis, importa aquí la percepción en acto, la cual es mejor considerada como movimiento y alteración del alma. Ése es, en efecto, nuestro objeto de estudio. Consecuencia de ello es que, en lo que sigue, la tarea presente consiste en mostrar que, a pesar de que en *De An.* II 5 el fenómeno perceptivo no esté desarrollado en estos términos: i) éste ha de poder describirse a la manera de un movimiento o alteración, más allá de los elementos que configuran la explicación de cómo se produce su actualización; y ii) que dicha descripción exhibe una estructura temporal que es sistemáticamente relevante para la fundamentación de una teoría de la percepción. Con todo, valga señalar —a modo de especificación de nuestro objetivo doctrinal— que no se busca aquí refutar la tendencia tradicional a interpretar *De An.* II 5 en términos de actualización, sino más bien poner de relieve que, no porque allí el desarrollo del argumento se oriente en esa dirección, hay que concluir que, en general, la tesis de Aristóteles se restringe únicamente a ese sentido. En efecto, ni es ése el único lugar en que se trata la percepción como una alteración o movimiento, ni tampoco es un lugar en que se aborde específicamente un tratamiento de la estructura interna de la percepción en acto, como hemos visto es algo

que Aristóteles hace en múltiples otros pasajes. Allí donde el asunto es la actualidad de la percepción no basta aplicar una explicación mentada para dar cuenta de la actualización de la percepción. Buscamos, por ende, llenar el vacío que intenta tapar esa transposición de explicaciones. En vistas a esto, en la siguiente sección ofreceré una descripción de la percepción en acto que busca explicitar específicamente su dimensión temporal, como se dijo, poniendo en esa perspectiva el fenómeno perceptivo a propósito de dos factores que para Aristóteles son fundamentales en la explicación de la percepción: i) que en la percepción en acto no se destruye, sino que se preserva, la capacidad de percibir; y ii) que al percibir somos afectados por una forma sensible sin su materia. Esto nos permitirá exhibir el carácter “procesual” de la actividad perceptiva, imprescindible para fundamentar la legitimidad del trato de la percepción en acto como un cierto movimiento. Dicho carácter procesual quedará expresado, como veremos, a propósito de los contenidos de la percepción en acto. Así, una vez mostrada la sucesividad interna a la actualidad del fenómeno perceptivo, podremos pasar a la sección dedicada a mostrar su carácter continuo y junto con ello el lugar que, dentro de la teoría psicológico-perceptiva aristotélica, ocupa un análisis de la dimensión temporal de la actividad perceptiva.

3. Preservación y afección: el acto perceptivo como una cierta alteración

Mostrar la dimensión temporal de la percepción, como se anticipaba, puede hacerse al conjugar algunos puntos que son señalados por el propio Aristóteles, a la vez que al aplicar ciertas preguntas que permitan situarnos en una perspectiva temporal: i) que la percepción en acto no destruye la potencialidad perceptiva, sino que la preserva; ii) que el percibir tiene lugar cuando la capacidad perceptiva es afectada por alguna forma sensible inherente a un sustrato; iii) que la experiencia perceptiva se da de manera continua en el tiempo. De los tres, el último punto resultará menos

familiar a un lector de *De An.*, pues se trata de una tesis establecida en *De sensu* 7. A este último punto volveremos luego; por ahora, baste enfatizar que los primeros dos puntos son tesis que el propio Aristóteles presenta en *De An.* II 5 & 12 respectivamente. En lo que sigue por tanto daré una breve reconstrucción del sentido de (i) y (ii) para luego, en la sección siguiente, dar cuenta de (iii). Nuestro interés en (i) y (ii), como se dijo, no está enfocado en lo que explícitamente dicen los pasajes, sino más bien en los factores temporalmente relevantes implícitos en las aseveraciones de Aristóteles, pues estos nos proveerán un trasfondo que funcionará luego como contexto sistemático para dar cuenta de (iii). Con ello, y de estar en lo cierto, habré mostrado el carácter procesual y continuo de la percepción, un carácter cuya descripción expresa la respuesta a la pregunta de qué tipo de alteración puede ser la percepción cuando es comprendida a propósito del despliegue de su actualidad y respecto a su dimensión anímico-formal.

Permítaseme, entonces, comenzar por hacer unas cuantas precisiones sobre (i) a propósito de algunos pasajes tomados también de *De An.* II 5 y que conciernen a cómo hay que comprender las nociones de potencia y acto, así como su relación, en el contexto de esta tesis.

Un punto relevante en este sentido es tener presente aquello a lo que Aristóteles contrapone (i). Dicho de otro modo, el tipo de actualización involucrada en la alteración que es la percepción no tiene una estructura explicativa en que el paso de “no percibir” a “percibir” suponga la corrupción de un estado anterior en pro de la generación de otro estado posterior, como de hecho ocurre en el caso de la alteración como proceso de cambio entendido en sentido canónico, que vimos antes. Al contrario, Aristóteles comprende de manera tal la actualización que da paso a la actividad perceptiva (*i.e.* el ser afectado: τὸ πάσχειν), que en ésta no hay corrupción de lo anterior y generación de lo posterior, sino que se da una preservación (σωτηρία) del estado anterior en el estado posterior; o sea, que la potencialidad de percibir es preservada en la actualidad que es el

acto perceptivo²¹. En otras palabras, al percibir no se ha perdido la potencialidad de percibir, sino que ésta se conserva también mientras de hecho uno percibe; y, no obstante, al dejar de percibir, *v.gr.* al dormirse, la capacidad perceptiva —por decirlo así— se retrotrae sobre sí misma, y la actividad consciente en que consiste la vigilia cesa: se vuelve a ser percipiente en ese sentido sólo potencialmente hasta que uno se despierte nuevamente. O más bien, sólo potencialmente en cierto sentido. Permítaseme hacer una aclaración, precisamente, sobre el modo en que Aristóteles comprende la distinción potencia-acto en estos pasajes, pues no sólo es por sí misma una distinción relevante, sino que también es aquí útil para aclarar una diferencia importante entre el tipo de actualización que concierne a la percepción, y el tipo de actualización propio de los cambios físicos en general.

En efecto, Aristóteles señala, por una parte, que tanto el percibir, la percepción y lo perceptible (τὸ αἰσθάνεσθαι; αἴσθησις; τὸ αἰσθητόν) son en potencia y en acto (τό τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ) (*cf.* 417a10-14), y acota luego que según estos últimos se debe también establecer una diferencia, pues hasta el momento se ha estado hablando de ellas en sentido absoluto (ἀπλῶς) (*cf.* 417a21-22). Por espacio, me permito sólo parafrasear el argumento de Aristóteles, que se halla principalmente en 417a21-29, valiéndome para ello de un ejemplo: podemos decir, por un lado, que poder conducir un auto es una capacidad de la que los humanos somos capaces, y también, por otro lado, decir que es una capacidad que mucha gente ha adquirido en virtud de la práctica. Ahora bien, quien ha adquirido la capacidad por medio de la práctica, y un niño de unos seis años, ambos poseen la capacidad de conducir un auto, pero no en el mismo sentido.

²¹ Véase especialmente *De An.* II 5, 417b2-4: “pero tampoco el ser afectado se da en sentido absoluto, sino que en un sentido es una cierta corrupción y, en otro sentido, más bien la preservación, por obra de lo que es en acto, de lo que es en potencia” (οὐκ ἔστι δ’ ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος).

El niño, por un lado, es capaz de conducir un auto en la medida en que es un humano, y esa es una capacidad que los humanos, por el hecho de ser humanos, poseen en el sentido de que pueden llegar a desarrollarla. Quien ya sabe conducir, por otro lado, también es capaz de conducir, pero ya no solamente por su género o tipo de entidad que es, sino porque posee un saber que, aunque no esté siendo actualmente ejecutado, es algo ya actualmente tenido. Así, quien tiene potencialmente el saber por su género, tiene una potencialidad de primer grado (*p1*); quien ya ha adquirido y posee el saber, pero no lo está ejerciendo, tiene una potencialidad de segundo grado (*p2*), o bien, una actualidad de primer grado (*a1*), en la medida en que el saber en cuestión es algo de hecho ya actualmente poseído; y, por su parte, quien ejecuta el saber, *v.gr.* quien está de hecho conduciendo, es conocedor en sentido estricto (*a2*), pues se encuentra ejecutando la actividad propia de la capacidad mentada. La diferencia que a propósito de este esquema me gustaría poner de relieve es la siguiente: los cambios de carácter procesual, como el aprendizaje de una técnica, pero también como el movimiento locativo, las modificaciones cuantitativas, etc. son todos tipos de cambio que para producirse toman tiempo: llegar de aquí hasta allá toma tiempo, como también el cambio de color del metal expuesto al fuego hasta llegar al rojo vivo, etc. En cambio, cuando se dan modificaciones como el paso de estar inmóvil a moverse, o de no oír nada a escuchar un sonido, dicho paso es instantáneo. En efecto, en *De sensu* 6, y a propósito de una discusión en torno a si al sensible le toma tiempo llegar hasta el percipiente afectado por él (*v.gr.* el sonido), Aristóteles sostiene que sí le toma tiempo, pero que, no obstante ello, las percepciones se dan sin llegar a ser, *i.e.* no hay un proceso de generación que describa el paso del no escuchar nada a escuchar un sonido o, en general, el paso de no percibir a percibir. Nótese, y esto es lo relevante, que la distinción entre modificaciones que toman tiempo, por un lado, y modificaciones instantáneas, por otro lado, puede de hecho

distribuirse entre los casos de actualización desde $p1$ a $p2(a1)$ y desde $p2(a1)$ a $a2$ respectivamente²².

En este momento cabría interrogar el esquema que hemos obtenido a propósito de su trasfondo temporal. Resumamos, entonces, lo dicho: al darse en cuanto actualización de una cierta potencialidad, la actualidad en que consiste la percepción preserva dicha potencialidad en su despliegue. A ello cabe añadir que dicha actualización ocurre de manera instantánea, o sea, no supone un proceso temporalmente extenso que lleve desde la potencia al acto, sino que este último se da de manera completa a partir de un solo momento, y no supone dicho proceso porque sus contrarios no cuentan con algún estadio intermedio que deba ser atravesado para llegar del uno al otro. Ahora bien, sobre la preservación de la potencialidad en la actualidad, puede preguntarse: si la potencia es preservada en el acto, ¿por cuánto tiempo es preservada? A lo que no cabría responder sino diciendo que por el tiempo que dure el acto de estar percibiendo *i.e.* la $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ $\acute{\alpha}\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$.

Un lugar en que es explícita tanto la completitud inmediata como la duración de la percepción es *EN X*. Allí, en efecto, Aristóteles dice que la visión ($\delta\omicron\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$) —o sea, el acto de ver— parece ser completa ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$) respecto de su forma específica ($\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$) en cualquier momento del tiempo (*EN*. 1174a14-23). Dice enfáticamente sobre la visión allí Aristóteles

²² La instantaneidad de la actualización de la percepción está anclada a la configuración de su acontecer. En efecto, en *Cat.* 10 (*cf.* 11b38-12a11) Aristóteles señala que hay contrarios entre los cuales hay algo intermedio (*cf.* a3: $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\tau\iota$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$), y otros entre los que no hay nada intermedio (*cf.* a2: $\omicron\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$). Los primeros son contrarios en que no es necesario que uno de los dos se dé en aquello en que se generan (*v.gr.* una superficie puede ser azul o roja, pero no es necesario que tenga actualmente uno de esos colores, pues puede ser verde, amarilla, etc.), mientras que aquellos entre los cuales no hay nada intermedio resulta necesario que uno de ellos siempre se dé (*v.gr.* encontrarse uno en movimiento o en reposo). Cuando toma tiempo pasar de un extremo a otro, es porque hay un intermedio que debe ser atravesado, y atravesarlo precisamente toma tiempo; cuando no lo hay, por su parte, el paso de un extremo a otro es instantáneo.

(*cf.* 1174a15-16): “En efecto, no es carente de nada lo cual, al generarse posteriormente, fuese a perfeccionar su forma específica” (οὐ γὰρ ἔστιν ἐνδεὴς οὐδενὸς ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος). De inmediato Aristóteles señala que el placer es algo así (*cf.* 1174a17-19): “pues es una cierta totalidad, y en ningún momento alguien podría verificar un placer el cual, al generarse durante más tiempo, se perfeccionara su forma específica” (ὅλον γὰρ τι ἔστί, καὶ κατ’ οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος). Dicha completitud a lo largo de toda su duración no es sólo relevante como caracterización de la actividad sensitiva, sino también permite establecer un punto importante de nuestro argumento, pues dicha completitud es contrapuesta a la situación del movimiento canónico, cuya identidad con el placer Aristóteles está tratando de refutar en estos capítulos de *EN*. Nótese, de hecho, lo que dice Aristóteles a continuación: “por eso tampoco es movimiento [el placer]. En efecto, todo movimiento se da en el tiempo y tiende a alguna finalidad, por ejemplo el arte de la construcción, y está completo cuando produce aquello a lo que tiende. Ahora bien, [todo movimiento es completo] o en todo tiempo o en ese momento (*i.e.* cuando alcanza su fin). Pero todos [los movimientos] son incompletos en sus partes y en el tiempo, y son diferentes en especie respecto del todo y entre sí”²³. O sea, si dividimos

²³ El paréntesis es mío. *Cf.* 1174a19-23: διόπερ οὐδὲ κινήσις ἔστιν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἢ οἰκοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεται. ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι καὶ τῷ χρόνῳ πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεραι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. Dicha tesis vuelve a ser mencionada por Aristóteles líneas después, donde se señala: “Parece que [el movimiento] no es completo en todo tiempo, sino muchos incompletos y que difieren en especie, si acaso el desde dónde y hacia dónde son constitutivos de la forma específica” (*cf.* 1174b3-5: εἴκοι δ’ οὐκ ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ’ αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἶδει, εἴπερ τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν). Como han comentado Gauthier-Jolif (1959: 835), al contrario de lo que pasa con las actividades completas como la percepción y el placer: “les multiples mouvements partiels qui remplissent les fractions de la durée du mouvement total sont inachevés et différent spécifiquement du mouvement total et l’un de l’autre”. Véase también el comentario de Reeve (2014) p. 342 n. 810.

la extensión temporal o duración de un movimiento canónico y de una percepción, tendremos en el primer caso que sus distintas fases no tienen en sí mismas su propia finalidad, y que sus diferentes fases son específicamente distintas, pues es diferente, por ejemplo, en un proceso de construcción, hacer el piso, enganchar el techo en los pilares, etc.; mas, si dividimos la duración de la percepción, hallamos no sólo que ella a cada momento tiene en su propia actividad el fin al que tiende, sino que sus diferentes fases presentan una homogeneidad ajena al movimiento canónico: a cada momento, a cada fase de la duración de la visión, lo que hay es el mismo tipo de actividad, a saber, ver.

Esto nos deja en la siguiente situación a propósito del primer giro temporal en nuestra perspectiva. La percepción es una actividad de naturaleza completa y duradera. O sea, es una actividad que tiene en sí misma su fin desde el momento en que se actualiza, y que por tanto tiene una actualización instantánea, no procesual; y es una actividad que tiene extensión, si bien no espacial, sí al menos temporal, esto es, la percepción en acto tiene duración, lo que impone la tarea de dar cuenta de su configuración precisamente en cuanto actividad anímica duradera. Ahora bien, lo último que se argumentó deja también una pregunta que nos guía hacia la evaluación de (ii). En efecto, si el carácter procesual de los movimientos canónicos es incompatible con la naturaleza de la actividad perceptiva, cabe preguntarse todavía en qué sentido la duración de la percepción en acto guarda en sí misma procesualidad o sucesividad. Para aclarar esto debemos dirigirnos al inicio del capítulo 12 del libro II, donde Aristóteles señala que: “la percepción es lo que es capaz de recibir las formas sensibles sin la materia” (*cf.* 424a18-19: ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης), y que constituye una tesis clásica de la psicología aristotélica. La cláusula negativa “sin la materia”, como es sabido, mienta el hecho de que no porque veamos, por ejemplo, una mesa de madera, nuestro ojo, ni mucho menos nuestra vista en cuanto capacidad perceptiva, se volverán a su vez de madera. Es solamente la forma sensible en cuanto contenido

puramente aspectual del objeto lo que nos afecta directamente, *v.gr.* el rojo cualitativamente manifiesto de esta cosa particular que veo en este momento.

Ahora bien, ante esta situación, cabe plantearse la pregunta: si el percibir se da a propósito de la afección que una cierta forma sensible produce en el alma, mientras la percepción en acto se da en su duración ¿es ésta siempre una y la misma forma sensible, o se trata siempre de diferentes formas sensibles que nos afectan? En primer lugar, es importante notar a propósito de la pregunta misma, que ésta nos ubica y concierne ya a la descripción del tipo de actualidad en que consiste la percepción: es una pregunta que atañe a la percepción a propósito del “mientras” durante el cual transcurre el *πάθος* que ella misma es. En segundo lugar, y como respuesta a la pregunta, cabría decir que para Aristóteles la descripción del caso más apropiada consistiría en decir que la forma sensible es siempre diferente. Ello no sólo porque de hecho suele ser el caso que percibimos diferentes formas sensibles que se suceden las unas a las otras (*v.gr.* como al oír distintas notas musicales cuando escuchamos una melodía), sino también porque incluso ante la quietud o inmovilidad de todos los correlatos externos, incluso allí en nuestra experiencia perceptiva se suele dar la sucesión. Supóngase, en efecto, que el caso es “percibir rojo”; allí efectivamente el correlato sensible por sí mismo no ofrece una modificación evidente, mas, ello, esto es, el caso en que la experiencia perceptiva es “percibir rojo” no es sino una mera abstracción —muy útil pedagógicamente para la exposición—, mientras que, en realidad, para Aristóteles somos afectados simultáneamente a propósito de múltiples sentidos (como ahora que percibo a la vez la textura de la silla de mi escritorio, los colores de la pantalla y el sabor del café que estoy bebiendo), lo que hace la situación simultáneamente estática de todos los sentidos algo altamente improbable. O sea, el mero “percibir rojo” por sí mismo, aislado de todo otro estímulo perceptible, no es un momento real de nuestra experiencia perceptiva, lo cual vale para todo hipotético aislamiento de cualquiera de los otros sentidos. De hecho,

si el cambio es descrito en general, como lo es, en cuanto el reemplazo de diferentes formas sensibles que yacen sucesivamente como determinaciones de un sustrato subyacente a ellas mismas, y son esas determinaciones las que nos afectan en cuanto formas sensibles; entonces, la experiencia senso-perceptiva del cambio puede concebirse en general como la captación de una constante sucesión de diferentes formas sensibles que nos afectan perceptivamente durante el tiempo que dura nuestra percepción, *i.e.* la actualidad en que ella consiste.

Siguiendo esa breve indicación podemos hallar lo que cumplimenta la duración de la percepción en acto, que es lo que fundamenta su carácter procesual y sucesivo. No es el caso, como con el movimiento canónico, que la extensión temporal de la percepción cambie específicamente, sino que sus contenidos (*i.e.* las formas sensibles) son los que se suceden unos a otros, sea porque la sucesión viene dada por un origen externo (*v.gr.* como las notas musicales en la melodía), sea porque es provocada por el ser sentiente (*v.gr.* como al cambiar la dirección de la mirada paso a ver otra cosa sin que las cosas estén cambiando). Nótese, no obstante, que los contenidos de la percepción en acto, y la percepción en acto misma, no son separables el uno del otro. En efecto, hemos comentado ya cómo el modelo explicativo de la percepción es análogo al del movimiento canónico en la medida en que su acontecer se explica por la interacción entre agente y paciente, y su actividad se concibe como perdurable sólo en la medida en que se da de hecho el contacto *i.e.* la interacción entre ambos polos²⁴. O sea, al darse sus contenidos de manera sucesiva, y al ser ella misma inseparable

²⁴ Sobre esto se ha pronunciado Vigo (2006: 261), a quien sigo en esto al ver este fenómeno interactivo como estructuras triangulares de actualización *i.e.* actualidades cuyas estructuras se forman en la convergencia de dos potencialidades distintas y opuestas que comparten una y la misma actualización, motivo por el cual ninguna puede actualizarse con independencia de la actualización de la otra. Para pasajes en que Aristóteles enfatiza que la actualidad de lo perceptivo (*i.e.* un sentido) y lo perceptible (*i.e.* una cualidad perceptible) son una y la misma, véase por ejemplo *De An.* 425b26-27; 426a15-17.

de sus contenidos, en cierto sentido a la percepción en acto le pertenece también dicho carácter de sucesión, mas no en un sentido que altere su identidad específica.

En resumen, la aplicación de la perspectiva temporal a lo dicho por Aristóteles en *De An.* II 5 & 12 ofrece la siguiente descripción del fenómeno perceptivo: la percepción en acto (*a2*) se actualiza por completo instantáneamente y se da a la manera de una cierta actualidad duradera que, respecto de sus contenidos, se configura como la sucesión de diferentes formas sensibles cuya actualidad es inseparable del ser en acto de la percepción misma; de ahí que la percepción en acto tome ella también la configuración de un flujo o corriente. Con esto se ha mostrado en qué sentido la percepción en acto es ella también un cierto movimiento y una cierta alteración. Ella es una actividad temporalmente extensa *i.e.* duradera, en la que si bien hay homogeneidad respecto del tipo de actividad en que consiste cada una de sus fases, éstas pueden distinguirse a propósito de sus contenidos. Es un fenómeno espacialmente inextenso y duradero de contenidos cualitativos sucesivos, y por ende, en alguna medida, un movimiento que se especifica como una alteración.

Mostrado ello, resta ahora considerar lo que añade el pasaje de *De sensu* 7, que es nuestro punto (iii), y que establece que dicha extensión temporal de la percepción tiene un carácter continuo. Ello no sólo constituye una tesis relevante para robustecer más la descripción del fenómeno perceptivo como un cierto tipo de movimiento, por ser la continuidad un atributo fundamental del movimiento en general, sino que también, como se verá, es una tesis cuya defensa es relevante para la teoría psicológica en general, si por ella se ha de dar cuenta de los fundamentos de la experiencia perceptiva.

4. La continuidad del tiempo y de la percepción

La pregunta de si la percepción se da de manera continua o discontinua (en adelante usaré “discontinuo” y “discreto” de manera intercambiable), al menos para ser evaluada a la luz de los pasajes que aquí nos interesan fundamentalmente, nos obliga a remitirnos a *De sensu* 7, a lo que constituye un momento del argumento aristotélico a favor de la posibilidad de que haya percepciones simultáneas. Allí, para probar su punto a favor de las percepciones simultáneas, Aristóteles recurrirá de hecho a un argumento que busca fundamentar la continuidad de la percepción so pena de admitir un absurdo.

Por su relevancia, cito a continuación el pasaje completo.

Ahora bien, lo que dicen algunos acerca de las armonías, que los sonidos no llegan simultáneamente, sino que parecen [hacerlo], y [ello] pasa desapercibido cuando el tiempo es imperceptible, ¿acaso [esto] se dice correctamente o no? Pues tal vez alguien también afirmaría ahora, a partir de esto, que parece ver y oír simultáneamente, ya que los tiempos intermedios pasan desapercibidos; ¿o esto no es verdad, ni es posible que haya un tiempo imperceptible, ni tampoco que ninguno nos pase inadvertido, sino que todo [tiempo] puede percibirse? Pues si, cuando alguien se percibe a sí mismo o algo otro en un tiempo continuo, no es posible que en ese momento le pase inadvertido que existe, y [si] hay algún [lapso de tiempo] en el continuo de un tamaño tal que es totalmente imperceptible, resulta evidente que en ese momento le pasaría inadvertido si él mismo existe, y si ve y percibe²⁵.

²⁵ *De sensu* 448a19-30: ὁ δὲ λέγουσιν τινες τῶν περὶ τὰς συμφωνίας, ὅτι οὐχ ἅμα μὲν ἀφικνοῦνται οἱ ψόφοι, φαίνονται δέ, καὶ λανθάνει, ὅταν ὁ χρόνος ἢ ἀναίσθητος, πότερον ὀρθῶς λέγεται ἢ οὐ; τάχα γὰρ ἂν φαίη τις καὶ νῦν παρὰ τοῦτο δοκεῖν ἅμα ὄραν καὶ ἀκούειν, ὅτι οἱ μεταξύ χρόνοι λανθάνουσιν. ἢ τοῦτ' οὐκ ἀληθές, οὐδ' ἐνδέχεται χρόνον εἶναι ἀναίσθητον οὐδένα οὐδὲ λανθάνειν,

Dada su extensión, permítaseme en primer lugar hacer una división del pasaje: Aristóteles comienza haciendo referencia a algunos teóricos de los acordes que habrían sostenido que la percepción simultánea de distintos sonidos al oír un acorde es una mera apariencia provocada por la existencia de tiempos imperceptibles (*i.e.* lapsos de tiempo imperceptibles)²⁶ y que, en realidad, los sonidos siempre nos llegan en momentos diferentes los unos respecto de los otros. Luego, Aristóteles señala que, por los mismos motivos, alguien podría argumentar que tampoco se ve y se oye simultáneamente, sino que eso también es una apariencia provocada por los tiempos imperceptibles. En tercer lugar, Aristóteles introduce el asunto nuclear del argumento, esto es, si existen o no dichos tiempos imperceptibles, pues, de haberlos, la tesis de los teóricos resultaría en principio plausible, mas, de no haberlos, la tesis quedaría refutada por haber sido negada la existencia de aquello que la tesis supone como existente. A continuación,

ἀλλὰ παντὸς ἐνδέχεται αἰσθάνεσθαι; εἰ γάρ, ὅτε αὐτὸς αὐτοῦ τις αἰσθάνεται ἢ ἄλλου ἐν συνεχεῖ χρόνῳ, μὴ ἐνδέχεται τότε λανθάνειν ὅτι ἔστιν, ἔστι δέ τις ἐν τῷ συνεχεῖ καὶ τοσοῦτος ὅσος ὅλως ἀναίσθητός ἐστι, δῆλον ὅτι τότε λανθάνοι ἂν εἰ ἔστιν αὐτὸς αὐτόν, καὶ εἰ ὄρα καὶ αἰσθάνεται.

²⁶ Como aclaración de qué sería aquí un tiempo imperceptible me permito referir a un texto —considerado espurio por la mayoría de los estudiosos— del *corpus* (*De aud.*), donde se ilustra más precisamente el fenómeno, *De aud.* 803b34-804a1: “Ahora bien, por las cuerdas se producen en el aire golpes múltiples y separados, pero por la pequeñez del tiempo intermedio, el oído no es capaz de percatarse de los intervalos y el sonido nos parece [ser] uno y continuo, tal como en el caso de los colores. Pues estos [golpes], los que son discretos, nos parece a menudo que se unen unos con otros. Y lo mismo ocurre con las armonías”. (αἰ δὲ πληγαὶ γίνονται μὲν τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῶν χορδῶν πολλαὶ καὶ κεχωρισμέναι, διὰ δὲ μικρότητα τοῦ μεταξὺ χρόνου τῆς ἀκοῆς οὐ δυναμένης συναισθάνεσθαι τὰς διαλείψεις, μία καὶ συνεχῆς ἡμῖν ἢ φωνὴ φαίνεται, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν χρωμάτων. καὶ γὰρ τούτων τὰ διεστηκότα δοκεῖ πολλάκις ἡμῖν συνάπτειν ἀλλήλοις, ὅταν φέρονται ταχέως. τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ τὰς συμφωνίας). Súmese a ello la explicación que da Alejandro de Afrodisias en *In De sensu* 147, 6-9): “Pues el tiempo no es una cierta naturaleza subyacente que percibimos, sino que porque percibimos las cosas que se generan y son en él, por eso también el tiempo es perceptible. Por tanto, un tiempo imperceptible sería aquí, [un tiempo] en el cual no puede producirse percepción de ninguna de las cosas que en el tiempo se generan” (οὐ γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος ὑποκειμένη τις φύσις ἧς αἰσθανόμεθα, ἀλλὰ τῷ τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων τε καὶ ὄντων αἰσθάνεσθαι ἡμᾶς, τούτῳ καὶ ὁ χρόνος αἰσθητός ἐστιν. εἴη ἂν οὖν ἀναίσθητος χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ μηδενὸς οἶόν τε τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων αἰσθησιν γίνεσθαι).

se introduce la postura del propio Aristóteles, según la cual no hay ningún tiempo que sea imperceptible (ἀναίσθητος), sino que todo tiempo puede percibirse (cf. 448a25-26: παντὸς ἐνδέχεται αἰσθάνεσθαι). En último lugar, Aristóteles establece el *factum* de la conciencia de sí como justificación para sostener la inexistencia de los lapsos imperceptibles.

Lo nuclear del argumento a favor de su tesis de que todo tiempo es perceptible comienza después de la pregunta que de hecho sugiere dicha tesis, en 448a26. Allí Aristóteles da por sentado que, cuando uno percibe algo otro o a sí mismo en un tiempo continuo (ἐν συνεχεῖ χρόνῳ), no es posible que en ese momento le pase a uno inadvertido que existe (μὴ ἐνδέχεται τότε λανθάνειν ὅτι ἔστιν). Nótese que la negación de la posibilidad de su contrario, implícitamente establece que, si la percepción se da en el continuo temporal, es necesario que mientras ocurra, se dé también una cierta conciencia de la propia existencia. Por ende, si hubiera algún tiempo tan breve como para ser totalmente imperceptible (ὅλως ἀναίσθητός), resulta evidente que en ese momento le pasaría desapercibido si él mismo existe, y si ve y percibe (a29-30: δῆλον ὅτι τότε λανθάνοι ἂν εἰ ἔστιν αὐτὸς αὐτόν, καὶ εἰ ὁρᾷ καὶ αἰσθάνεται). Sobre dicho argumento, quisiera enfatizar dos asuntos.

Por un lado, la lectura de Alejandro de Afrodisias, pues pone de relieve el problema fundamental que se obtiene de la tesis en favor de la existencia de los tiempos imperceptibles. Su argumento puede analizarse en dos momentos: i) dada la unicidad del tiempo (*i.e.* que el tiempo eterno de la realidad natural es uno), tanto los lapsos brevísimos e imperceptibles, como también los lapsos evidentemente perceptibles, no pueden sino pertenecer al mismo tiempo. Ello quiere decir que los lapsos perceptibles en realidad consisten en una aglomeración de lapsos imperceptibles en los que, por lo mismo, podrían eventualmente dividirse los lapsos perceptibles. A modo de correlato de lo anterior, se tendría como consecuencia que ii) durante los lapsos de tiempo perceptibles, o sea, durante aquellos lapsos en que somos conscientes de que vemos, percibimos y existimos, en realidad

también se daría el caso de que no seríamos conscientes de nada de eso, pues en último término dichos lapsos perceptibles no serían sino muchísimos lapsos imperceptibles reunidos. En otras palabras, en los mismos lapsos de tiempo seríamos conscientes de que percibimos y existimos, y también no seríamos conscientes de ello, lo cual es absurdo (*In De sensu* 147, 23 ss.). En efecto, a cada momento estaríamos atravesando un lapso mínimo imperceptible, por lo que también, a cada momento nos debiera pasar inadvertido que percibimos y existimos. Dadas dichas condiciones, evidentemente, nuestra vida aparentemente consciente debiera ser imposible. Lo que es más, ha de tenerse en cuenta de que en el marco de la psicología aristotélica, ser consciente de que se percibe es lo que distingue la manera en que lo animado (entiéndase, los animales) y lo inanimado son afectados²⁷. De hecho, al comienzo de *De An.* III 2, que es donde Aristóteles introduce la discusión en torno al fenómeno de la conciencia perceptiva, ésta no es tratada como algo que deba ser justificado, sino más bien explicado, pues ella misma es tratada también allí como un *factum*²⁸. El carácter consciente de la actividad perceptiva de los sentidos es en realidad

²⁷ *Phys.* 244b12-245a1: “Ciertamente, conforme a cuantas [maneras] lo inanimado es alterado, también [es alterado] lo animado, pero conforme a cuantas [es alterado] lo animado, no según todas estas [es alterado] lo inanimado (pues no se alteran según las percepciones); y mientras que a [lo inanimado] le pasa inadvertido el ser afectado, a [lo animado] no le pasa inadvertido” (καθ’ ὅσα μὲν οὖν τὸ ἄψυχον ἀλλοιοῦται, καὶ τὸ ἔμψυχον, καθ’ ὅσα δὲ τὸ ἔμψυχον, οὐ κατὰ ταῦτα πάντα τὸ ἄψυχον (οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται κατὰ τὰς αἰσθήσεις): καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ’ οὐ λανθάνει πάσῃον).

²⁸ *De An.* 425b12: “puesto que percibimos (*i.e.* somos conscientes; nos percatamos de) que vemos y oímos, ...” (Ἐπεὶ δ’ αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν,...), con comentario *ad loc.* Bo-déüs (2018: p. 237 n. 1). Véase también *De somno* 455a12-17: “Puesto que en cada sentido se da algo propio, y algo común, propio por ejemplo para la vista el ver, para la audición el oír, y del mismo modo también para cada uno de los otros [sentidos], hay también una cierta capacidad común que los acompaña a todos [los sentidos], mediante la cual también [uno] es percibe (*i.e.* es consciente de) que ve y escucha” (ἐπεὶ δ’ ὑπάρχει καθ’ ἐκάστην αἴσθησιν τὸ μὲν τι ἴδιον, τὸ δὲ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οἶον τῇ ὄψει τὸ ὄρᾶν, τῇ δ’ ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκάστη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἣ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται).

un momento constitutivo de lo que genuinamente es experiencia perceptiva. Por ende, si nos pasa inadvertido que vemos, en realidad no estamos viendo en sentido estricto. Por lo mismo, detrás de toda expresión del tipo “vemos” o “escuchamos”, Aristóteles tiene presente que hay una estructura interna e implícita que hace referencia a este segundo momento constitutivo de la experiencia perceptiva, que corresponde al momento “somos conscientes de que...” vemos y escuchamos²⁹.

Por otro lado, quisiera hacer énfasis en una cuestión terminológica. El pasaje de *De sensu* 7 tiene dos maneras de referirse a la relación entre percepción y tiempo; a saber, la mención de que se percibe “en el tiempo continuo” (ἐν συνεχεῖ χρόνῳ), por un lado, y la disputa en torno a si hay algún tiempo lo suficientemente breve como para ya no ser “perceptible”, sino “completamente imperceptible” (ὅλως ἀναίσθητός), por otro lado. En mi lectura, esta diferencia terminológica puede redesccribirse como dos enunciados equivalentes, esto es, se percibe (*i.e.* se es consciente de) el tiempo si y sólo si se percibe en el continuo temporal, y se percibe en el continuo temporal si y sólo si se es consciente del tiempo. Dichas formulaciones, en efecto, no son reflejo sino de uno y el mismo fenómeno. En otras palabras, “percibir el tiempo” es ser consciente del tiempo, pero no debe entenderse por ello un tipo de conciencia objetual del tiempo. El tiempo no es, por decirlo así, el objeto intencional de la actividad consciente, como lo es el ave cuyo vuelo veo o la melodía que oigo al escuchar múltiples los sonidos. Más bien, percibir el tiempo consiste en ser consciente de manera atemática del carácter sucesivo y continuo de la propia actividad perceptiva genuinamente dirigida a objetos. Es un tipo de co-percepción que carece de objeto, pero que se da como momento constitutivo de la experiencia perceptiva de todo objeto.

²⁹ Véase sobre ello Caston (2002: 776-782), a cuyo análisis de la estructura interna de todo acto perceptivo adhiero.

El pasaje de *De sensu* 7 establece por tanto dos tesis capitales: i) para llevarse a cabo en sentido estricto, la actividad perceptiva debe necesariamente darse de manera temporalmente continua; ii) el tiempo es perceptible en la medida en que durante su continuidad puede desplegarse el continuo de la actividad perceptiva. Ahora, si bien en *De sensu* 7 hallamos esta tesis que, como anticipamos, no sólo es explícita respecto al carácter temporalmente continuo de la percepción en acto, sino también guarda en sí una tesis relevante para dar cuenta de la experiencia perceptiva en general, la explicación de cómo se articula la dimensión específicamente temporal de la experiencia perceptiva y su íntima conexión con el movimiento no son tratadas aquí. Más bien, para encontrar evidencia de ello hay que dirigirse a *Phys.* IV 11, 218b21ss. Como es sabido, Aristóteles se encuentra ahí en un intento por mostrar que el tiempo no existe con independencia del movimiento, para lo cual se vale del hecho de que tiempo y movimiento se perciben en conjunto, pues el tiempo es algo del movimiento. Es en ese contexto en que se inserta el pasajes que aquí interesa y que dice:

Ahora bien, tal como, ciertamente, si el ahora no fuese diferente, sino uno y el mismo, no existiría el tiempo, del mismo modo cuando pasa desapercibido que es diferente [el ahora], no parece que lo intermedio sea tiempo. Si el no creer que hay tiempo nos acontece en ese instante, o sea, cuando no determinamos ningún cambio, sino que el alma parece permanecer en [un momento] uno e indivisible, [y] cuando percibimos y determinamos [algún cambio], en ese momento decimos que ha habido tiempo, es manifiesto que el tiempo no existe sin el movimiento y el cambio³⁰.

³⁰ Cf. 218b27-219a1: ὡςπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταῦτὸ καὶ ἔν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξύ χρόνος. εἰ δὴ τὸ μὴ οἶσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὀρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαρέτῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος.

Independiente de que el argumento baste o no para sostener la dependencia ontológica entre tiempo y movimiento, lo que aquí interesa es la analogía que se establece entre el ámbito de la realidad natural y el ámbito de lo anímico. Dicha analogía dice que: así como si el ahora fuese siempre el mismo —*i.e.* si no existiese lo anterior y posterior en el movimiento—, todos los acontecimientos serían contemporáneos, la niñez y la vejez de uno y el mismo individuo, las guerras pasadas y las actuales, etc., y por ende el tiempo no existiría; así también, aunque desde el punto de vista perceptivo, cuando los diferentes instantes no nos parecen diferentes —uno anterior y otro posterior—, sino uno y el mismo, no somos conscientes del paso del tiempo, por lo que: “el alma parece permanecer en [un momento] uno e indivisible” (*cf.* 218b31-32: ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαίρετῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν). Cuando el alma hace de dos “ahoras” distintos uno y el mismo, o sea, cuando no se determina lo anterior y posterior en ningún movimiento, de tal suerte que al alma dos momentos le parecen algo idéntico, no se experimenta el paso del tiempo; y ello a causa de la falta de conciencia (ἀναισθησία), como señala líneas arriba del pasaje citado Aristóteles que le ocurre a quienes según el mito duermen junto a los héroes en Cerdeña³¹.

³¹ El mito nos ha sido preservado por Simplicio (*In Arist. phys.* 708, 10 ss.), quien refiere a Eudemo como su fuente. Resumidamente, un grupo de personas que celebraban junto a unas estatuas de héroes mitológicos en Cerdeña se van a dormir poco antes del amanecer; duermen todo el día y toda la noche siguiente. Luego, despiertan al amanecer: habiéndoles pasado el día intermedio inadvertido por estar dormidos, piensan que están un día antes en el calendario. Nótese, por un lado, que la situación del pasaje citado arriba no necesariamente tiene como referente fáctico el estar dormido, sino que puede concebirse también como algún momento en que no atendemos a ningún pensamiento ni percepción, y en consecuencia el paso del tiempo nos pasa desapercibido; sobre eso véanse las observaciones de Vigo (1995: 244). En ambos casos, no obstante, la situación puede describirse por recurso al símil con la supresión del continuo intermedio entre dos puntos. Téngase en cuenta también, por otro lado, que el pasaje no dice que en dicho caso el alma permanece en un momento uno e indivisible, sino que lo parece; nada impide que la corriente de formas sensibles que se presenta al sentiente estimule un órgano sensorio, a través de éste llegue hasta el alma, y haya por ende afección y conciencia de la afección, pero nada impide tampoco *a priori* que las formas sensibles que nos afectan nos pasen desapercibidas en ciertos contextos:

Si cuando el tiempo nos pasa inadvertido y adviene la falta de conciencia el alma parece permanecer en un momento uno e indivisible, entonces cuando somos conscientes del paso del tiempo, o sea cuando el alma percibe y determina algún movimiento, el alma debiera parecer transcurrir —como el movimiento y el tiempo— a lo largo de fases múltiples y divisibles, de lo anterior a lo posterior. De allí que el propio Aristóteles diga más adelante en *Phys.* IV 11: “pues cuando concebimos los extremos [como] diferentes de lo intermedio, y el alma dice que los ahora son dos, uno anterior y otro posterior, también en ese momento decimos que esto es tiempo”³². Tenemos aquí, como puede verse, una nueva descripción de la configuración formal del flujo de conciencia compatible con la descripción construida a partir de (i) y (ii) en la sección anterior, pero con el añadido de que dicho flujo o corriente es una actividad consciente y continua, pues la percepción se da en el tiempo que es continuo, y no hay partes del tiempo por las que la percepción en acto no pase.

Volviendo finalmente a los dos usos terminológicos de *De sensu* 7, podemos decir que para ser consciente del paso del tiempo hay que distinguir lo anterior y posterior en el movimiento, para lo cual el intermedio entre dichos extremos no nos puede pasar desapercibido —como a los durmientes de Cerdeña—; y que, dada nuestra condición finita, la percepción o conciencia del tiempo, sin la cual no hay experiencia perceptiva en sentido estricto, ha de darse necesariamente en el tiempo. O sea, hay conciencia del tiempo si y sólo si se es y se percibe en el tiempo continuo, y hay genuina experiencia perceptiva si y sólo si hay conciencia del tiempo. Que percibir sea algo que se hace en el tiempo era algo que ya sabíamos, después de todo, que la actualidad de la percepción sea duradera es precisamente

nada impide la posibilidad de que haya afección sensitiva sin conciencia perceptiva, a pesar de que regularmente y en condiciones normales seamos conscientes de dichas afecciones.

³² Cf. 219a26-29: ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον.

eso lo que significa, que es algo que tiene lugar durante un cierto lapso de tiempo. Que percibir en el tiempo continuo, por su parte, se dé sólo si hay conciencia del tiempo, puede verse ahora en que si no hay conciencia del tiempo, en realidad no hay percepción en absoluto: los durmientes de Cerdeña, mientras duermen, evidentemente no son conscientes de los cambios en el mundo, como el cambio de día, ni tampoco conscientes de sí mismos; aunque fácticamente su situación es distinta, pues se debe a estar durmiendo, les ocurre lo mismo que en *De sensu* 7 se dice que ocurriría de haber tiempos imperceptibles, pues, en dicho caso, la apariencia de simultaneidad se obtendría por hacer de momentos distintos uno y el mismo ahora, mas, en el lapso imperceptible, durante el cual hay indefectiblemente ἀναίσθησία, no se sería consciente ni del objeto perceptible, ni de la actividad perceptiva, ni de la propia existencia: al estar todo lapso de tiempo constituido por lapsos imperceptibles, la experiencia perceptiva, esto es, la actividad perceptiva que comporta una cierta conciencia de sí, sería imposible. En último término, precisamente el hecho de que para percibir en el continuo del tiempo, haya que percibir (*i.e.* ser consciente de) también el continuo temporal de la propia actividad, es la explicación del porqué y en qué sentido para Aristóteles la percepción misma es algo que debe darse de manera continua: sólo una actividad que es también temporalmente continua puede captar el continuo del tiempo.

5. Observaciones finales

Si lo que he argumentado es correcto, me parece haber justificado que, en un análisis de la percepción en acto centrado en su dimensión formal, y desde el punto de vista temporal, la percepción muestra que ella se da a la manera de una actualidad completa, duradera y continua que, desde el punto de vista de sus contenidos, se configura como una sucesión continua

de formas sensibles que presentifica afectivamente la continua mudanza de determinaciones que conlleva la experiencia de los movimiento que percibimos y determinamos al experimentar el paso del tiempo. En este sentido, y respecto de nuestra pregunta inicial, esto es, si es compatible la tesis de la inmovilidad del alma con la aseveración de que hay movimientos que son del alma o se dan en ella, cabría decir que la tematización hecha es precisamente la descripción de cómo se configura la *κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις* o percepción en acto (*a2*) en cuanto cierto tipo de movimiento y alteración, esto es, como una actividad duradera, continua y de fases sucesivas. O sea, cuando Aristóteles dice que la percepción en acto es un cierto movimiento, ello puede tener como referente un cierto proceso fisiológico que subyace al paso de la potencia al acto, como también algo así como un cierto tipo de “proceso” anímico; proceso que no es sino la configuración de la percepción como corriente psicológica temporalmente sucesiva, continua y siempre cambiante, que constituye una afección de la cual somos conscientes al ser conscientes, a la vez, de un objeto perceptible cualesquiera y de nuestra actividad perceptiva dirigida a él. Con ello hemos logrado desambiguar el uso de los términos movimiento y alteración cuando son aplicados a actividades anímicas. Se trata de “movimientos” cuya descripción específicamente formal no ofrece como sustrato de afecciones una entidad material, sino formal, a saber, el alma o, más precisamente, la facultad sensitiva en cuanto capacidad senso-perceptiva.

Referencias

- Aoiz, J. (2007). *Alma y tiempo en Aristóteles*. Caracas. Equinoccio.
- Bodéüs, R. (2018). *Aristote: De l'âme (Traduction et présentation par Richard Bodéüs)*. 1993 [rééd. 2018]. Paris. Ed.: Flammarion.
- Boeri, M. (2015). *Aristóteles: De Anima*. [1era reimpr.]. Buenos Aires. Colihue.
- Burnyeat, M. F. (1992). "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?", en Nussbaum, M. and Rorty, A. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, 15-26.
- . (2002). "De Anima II 5", *Phronesis*. Vol. XLVII/1, 28-90.
- Caston, V. (2002). "Aristotle on consciousness". En: *Mind*, vol. 111: 751-815.
- Hicks, R. (1907). *Aristotle: De Anima (with translation, introduction and notes by R. D. Hicks)*. [Repr. 1965]. London. Cambridge University Press.
- Gauthier, R. & Jolif, J. (1959). *L'éthique a Nicomaque, Tome II: commentaire, deuxième partie. Livres VI-X* (introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif). Louvain. Publications Universitaires de Louvain.
- Movia, G. (2018). *Aristotele: L'anima (Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia)*. Firenze. Bompiani.
- Marmodoro, A. (2014). *Aristotle on perceiving objects*. Oxford. Oxford University Press.
- Polansky, R. (2007). *Aristotle's De Anima*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Reeve, C. (2014). *Aristotle: Nicomachean Ethics* (Translated with introduction and notes by C.D.C. Reeve). Cambridge. Hackett Publishing Company, Inc.
- Sorabji, R. (1979). "Body and Soul in Aristotle", en: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics)*, 42-64.
- . (1992). "Intentionality and psychological processes: Aristotle's theory of sense-perception", en Nussbaum, M. Y Oksenberg, A. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, 195-225.
- Vigo, A. (1995). *Aristóteles: Física. Libros III-IV (Traducción, introducción y comentario: Alejandro Vigo)*. Buenos Aires. Ed.: Biblos.
- . (2006). "Indiferentismo ontológico y fenomenología en la Física de Aristóteles". en: *Estudios aristotélicos*, 237-276.
- Zingano, M. (2009). "Las Quaestiones III 2 y 3 de Alejandro de Afrodisia y el problema de la alteración sensitiva" (trad. Por Marcelo D. Boeri). En: *Estudios de Filosofía*, nº 40: 279-298.