

PERCEPCIÓN, DETERMINACIÓN Y NEGACIÓN. ARISTÓTELES Y LOS PRESUPUESTOS NOÉTICOS DE LA CONCIENCIA PERCEPTIVA*

*Perception, Determination and Negation. Aristotle and the Noetic
Presuppositions of Perceptual Consciousness*

Alejandro G. VIGO
Universidad de los Andes (Chile)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6940-7138>

Recibido: 25 de marzo de 2026

Aceptado: 20 de abril de 2026

RESUMEN

Este artículo explora la concepción aristotélica de la percepción y su conexión con el intelecto. Se analiza la distinción entre sensibles propios y comunes, centrándose en el número, que se percibe mediante la negación de lo continuo o a través de las cualidades sensibles. Se argumenta que ciertas formas de conciencia perceptiva presuponen intervenciones noéticas activas que determinan límites, enriqueciendo la percepción sin transformarla en pensamiento puro. Se establecen paralelismos con el tiempo, como número del movimiento, y el infinito, introduciendo las nociones de «percepción noéticamente enriquecida» y haciendo referencia a estructuras triangulares de actualización que revelan la copertenencia entre alma y mundo.

Palabras clave: Percepción noéticamente enriquecida; Sensibles comunes; Negación de lo continuo; Número y continuidad; Estructuras triangulares de actualización.

*. Agradezco sinceramente a los revisores anónimos de *Azafea* por sus observaciones y sugerencias, que me han sido muy útiles en la revisión final del texto.

ABSTRACT

This article explores Aristotle's conception of perception and its connection with the intellect. It analyzes the distinction between proper and common sensibles, focusing on number, which is perceived through the negation of the continuous or through sensible qualities. It is argued that certain forms of perceptual consciousness presuppose active noetic interventions that determine limits, enriching perception without turning it into pure thought. Parallels are drawn with time, as the number of motion, and infinity, introducing the notion of «noetically enriched perception» and with reference to triangular structures of actualization which reveal the co-belonging of soul and world.

Keywords: Noetically enriched perception; Common sensibles; Negation of the continuous; Number and continuity; Triangular structures of actualization.

1. INTRODUCCIÓN

Como se sabe, Aristóteles se vale de la noción de «percepción» (αἴσθησις) o «percibir» (αἰσθάνεσθαι) en un sentido mucho más amplio y variado que el que se tiene habitualmente en vista en el ámbito de la teoría del conocimiento. Por caso, en el contexto de la ética, hay un uso importante de la noción de «percepción» / «percibir» –asociada también a nociones más específicas como la de «ver» (ὁρᾶν)– por medio del cual se apunta a la capacidad de captar el «bien» o «lo que hay que hacer», en cada situación particular de acción. En tal sentido, Aristóteles dice que lo propio y distintivo del «hombre virtuoso» (σπουδαῖος), el rasgo que lo convierte en una suerte de «canon y medida» (κανὼν καὶ μέτρον) del obrar correcto, consiste, precisamente, en la capacidad de «ver» (ὁρᾶν) lo verdadero, en cada situación particular de acción (cf. *EN* III 6, 1113a31-33; véase también IV 4, 1128a31 f.; X 5, 1176a15-19). En otro pasaje, de gran importancia sistemática, Aristóteles aborda la conexión entre «intellecto» (νοῦς) y «percepción», desde la perspectiva que apunta a la necesidad de captar aquellos rasgos de una situación particular de acción que resultan relevantes para el proceso deliberativo encaminado a producir una decisión buena o correcta. Más precisamente, se trata de obtener la premisa menor particular (*vgr.* «esta agua es densa») requerida para la aplicación al caso concreto de un principio más general (*vgr.* «todas las aguas densas son dañinas»). En este contexto, Aristóteles afirma que el «intellecto» (νοῦς) se refiere a aquellos «términos» (ὅροι) que no pueden ser alcanzados

por medio del «razonamiento» o «discurso» (λόγος), y añade que del «extremo» (τοῦ ἐσχάτου) correspondiente a lo particular no hay propiamente «ciencia» o «conocimiento» (ἐπιστήμη), sino sólo «percepción» (αἴσθησις). Pero, a continuación, aclara: «no la [percepción] de los [sensibles] propios (ἡ τῶν ἰδίων), sino aquella por medio de la cual percibimos que el extremo [en el ámbito de las figuras matemáticas] es un triángulo (οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον)» (cf. VI 8, 1142a25-29).

No puedo detenerme en estos empleos de la noción de percepción, que, ya desde los años 80 del siglo pasado, llamaron de modo renovado la atención de intérpretes (véase Woods 1986; Welsch 1987). En particular, el segundo pasaje citado pone de relieve la estrecha conexión entre «intelecto» y «percepción»¹. En lo que sigue, me concentraré en el caso específico de formas de la conciencia perceptiva vinculadas con el acceso originario a ciertos fenómenos de carácter natural, y no a propiedades o rasgos relevantes, desde el punto de vista práctico o ético. Mi intención es poner de relieve la peculiar concurrencia de prestaciones «estéticas» y «noéticas» que Aristóteles tiene en vista en esos casos. Más precisamente, me interesa mostrar que determinadas formas de conciencia perceptiva presuponen ciertas prestaciones noéticas, en el sentido preciso de que la intervención del intelecto debe concurrir, junto con otros factores, para hacerlas posibles. Como es obvio, esto no pretender eliminar la distinción de percepción e intelecto, como facultades o capacidades diferentes e irreducibles entre sí. Se trata, más bien, de enfatizar que la división del trabajo que Aristóteles establece entre ellas no puede ser comprendida adecuadamente, si no se hace el debido lugar a diversas formas específicas de concurrencia y cooperación de ambas.

En la tradición del aristotelismo se ha insistido constantemente en la dependencia del intelecto respecto de los sentidos, tal como adquiere expresión en el axioma escolástico «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*». A este axioma se recurre, sobre todo, en conexión con el rechazo del innatismo. Con mucha menos frecuencia se ha señalado, en cambio, que hay «cosas» que no podrían aparecer a través de los sentidos, tal como efectiva-

1. La proximidad entre αἴσθησις y νοῦς es un motivo que Aristóteles recoge de la concepción arcaica (pre-platónica) del νοῦς que remonta a Homero. Ya los señeros trabajos de K. von Fritz ponen de relieve que, en el uso homérico, las prestaciones del νοῦς tienen que ver con la captación o el reconocimiento –la comprensión, si se quiere– del significado o la relevancia práctica de una situación, y no con el acceso a contenidos eidéticos nucleares, ni nada semejante (véase von Fritz 1968). A este último aspecto apunta, en cambio, Platón, cuando se vale de la noción de νοῦς en el marco de su concepción de las Ideas. Aristóteles recoge, a su manera, el aspecto puesto de relieve por Platón, pero sin abandonar el aspecto puesto de relieve por el uso arcaico.

mente aparecen, sin la intervención activa del intelecto, más precisamente: sin la contribución realizada por determinadas operaciones intelectuales, por modestas e inaparentes que estas pudieran ser en ciertos casos. Pero es importante advertir, desde el comienzo, que, en los casos que aquí interesan, la intervención activa del intelecto no hace que algo dado a través de la percepción se convierta en algo pensado, es decir, en algo que aparece como objeto del pensamiento. Por el contrario, la intervención noética, aunque introduce modificaciones importantes, deja intacto aquí el carácter esencialmente estético de aquello sobre lo cual recae, pues esto no deja de presentarse como correlato objetivo de una forma específica de la conciencia perceptiva. Para hacer referencia al tipo peculiar de modificación que experimenta esta última en estos casos, empleo la noción de «percepción noéticamente enriquecida».

2. SENSIBLES PROPIOS Y SENSIBLES COMUNES. CUALIDAD Y NÚMERO

En conexión con el recurso a una noción ampliada de percepción se encuentra la distinción entre «sensibles propios» (τὰ ἴδια) y «sensibles comunes» (τὰ κοινά) establecida en *De anima* III 1. En el marco de un argumento destinado a mostrar que no hay un sexto sentido, al margen de los cinco que él mismo reconoce, Aristóteles explica lo siguiente:

Ahora bien, tampoco puede haber un órgano perceptivo propio (αἰσθητήριόν τι ἴδιον) para los [sensibles] comunes, a los cuales [los] percibimos por accidente (κατὰ συμβεβηκός) por medio de cada percepción (ἐκάστη αἰσθήσει). Tal es el caso, por ejemplo, del movimiento (κίνησις), el estar detenido (στάσις), la figura (σχήμα), la magnitud (μέγεθος), el número (ἀριθμός), la unidad (ἕν). En efecto, percibimos todas estas cosas por medio del movimiento (κινήσει), tal como, por ejemplo, [percibimos] la magnitud por medio del movimiento. En consecuencia, también la figura, pues la figura es una magnitud. Y lo que está en reposo (τὸ ἡρεμοῦν) [lo percibimos] por medio del no moverse (τῷ μὴ κινεῖσθαι). Y el número por medio de la negación de lo continuo (τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς), y por medio de los [sensibles] propios, pues cada percepción percibe algo unitario (ἕν). Por tanto, es evidente que resulta imposible que haya una percepción propia (ἰδίᾳ αἴσθησις) para cada una de estas cosas (*DA* III 1, 425a14-21)².

2. Las traducciones de los textos de Aristóteles citados pertenecen al autor.

El pasaje contiene una serie de elementos que merecerían un amplio comentario, cosa que no puedo intentar aquí. De todos modos, antes de centrarme en la noción de número, que es la que me interesa principalmente, no quiero pasar por alto lo que, a mi juicio, es una importante tensión productiva en la concepción de Aristóteles: por una parte, la percepción propia es básica, porque da cuenta de la diferencia entre los cinco sentidos y, además, porque la percepción común no puede darse sino sobre la base de la propia, por así decir, encabalgada sobre lo que ésta ofrece en cada caso; por otra parte, no menos cierto es que, en lo que toca a la articulación de su contenido objetivo, y muy a pesar de la gran variedad que ofrece, la percepción propia representa un nivel todavía muy básico de conciencia perceptiva, que, por sí solo, no basta ni remotamente para dar cuenta de la posibilidad y la estructura de una experiencia de «objetos» como la propia de los seres humanos. En tal sentido, Aristóteles subraya la decisiva importancia que posee la capacidad de vincular en una conciencia unitaria el aporte procedente de los diferentes sentidos (*vgr.* el contenido perceptivo provisto por cada uno de ellos), de modo tal que pueda ser tomado como referido a *uno y el mismo objeto* (*ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ*). Así, por ejemplo, podemos darnos cuenta de que (*ὅτι*) la bilis es, a la vez, amarilla y (*καὶ*) amarga, en una percepción que se produce a un mismo tiempo (*ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ*). Esta nueva forma de conciencia perceptiva, que es falible, ya no puede contar como «percepción propia», ya que no viene provista por ninguno de los cinco sentidos ni tampoco un sexto sentido diferente de ellos (*cf.* III 1, 425a30-b4). En este contexto, Aristóteles sugiere que la posesión de cinco sentidos, y no de uno solo, se explica, entre otras cosas, por la necesidad de evitar que los sensibles comunes fueran fácilmente pasados por alto, sin más, o bien confundidos con los sensibles propios sobre los cuales se encabalgan (*cf.* 425b4-11). Previamente, Aristóteles había señalado también que a las formas más articuladas de la conciencia perceptiva pertenecen, además de los sensibles comunes, también las diversas formas de la «percepción por accidente» (*κατὰ συμβεβηκός*), la cual no se identifica con la «percepción común», sino que constituye una forma peculiar de conciencia perceptiva, de carácter secundario. El ejemplo que ofrece Aristóteles presenta un caso de «reconocimiento perceptivo»: sobre la base de la percepción (propia) de algo blanco (*vgr.* un cuerpo recubierto con una túnica que se acerca), reconocemos al hijo de Cleón (*cf.* 425a24-30). Para analizar el ejemplo de modo satisfactorio, habría que apelar a modelos explicativos bastante más complejos, que recurren al papel de la memoria y a la función de mediación que cumplen determinados tipos empíricos. Pero, dejando de lado esa complejidad adicional, me interesa recalcar que también en este caso tenemos, a juicio de Aristóteles, una forma de conciencia per-

ceptiva, que no deja de ser tal, por el hecho de presentar una articulación que va mucho más allá de lo que puede ofrecer la percepción propia, librada a sí misma³.

Me refiero ahora a la percepción del número, uno de los sensibles comunes mencionados por Aristóteles. La explicación ofrecida es escueta y bastante oscura. En su calidad de sensible común, el número se hace accesible perceptivamente de dos modos diferentes: o bien 1) por medio de la «negación de lo continuo», o bien 2) por medio de los sensibles propios. Se trata de dos casos diferentes, que se excluyen entre sí. En efecto, la referencia a los sensibles propios en 2) no puede ser vista como explicación de lo dicho en 1), ya que los sensibles propios son siempre cualidades y, como tales, no cuentan como ejemplos primarios de lo que Aristóteles llama lo «continuo». Por su parte, la referencia a la «negación» en 1) concierne exclusivamente a lo continuo, mientras que, en conexión con los sensibles propios, se dice en 2) que la percepción proporciona siempre algo unitario. Por otra parte, a esta distinción de dos casos diferentes se añade la importante constatación inicial según la cual «percibimos todas estas cosas (sc. los sensibles comunes mencionados) por medio del movimiento (κινήσει)». En lo que sigue consideraré algunos ejemplos específicos que permitirán comprender mejor, espero, lo que Aristóteles tiene en vista con los casos 1) y 2).

3. EL CASO 1): NÚMERO, NEGACIÓN Y CONTINUIDAD

La interpretación del pasaje referido a la percepción del número depende, en medida decisiva, del alcance que se otorgue a la noción de «negación» (ἀποφάσις), introducida de modo bastante misterioso, cuando se dice «por medio de la negación de lo continuo» (τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς) (cf. 425a19).

Comentadores antiguos como Simplicio (cf. *In De an.* 183, 38-184, 9) y, sobre todo, Sofonías (cf. *In De an.* 108, 12 ss.) muestran cierta incomodidad con la noción, a la que tratan de despojar, hasta donde sea posible, de su significado activo. Para ello marcan, sobre todo, la dependencia respecto de las impresiones sensibles cualitativamente diferentes, que mueven la facultad perceptiva. G. Rodier, que en lo esencial sigue este planteo, atribuye al término «ἀποφάσις» el sentido de «interrupción»: una impresión cualitativa-

3. También Welsch enfatiza, a su modo, el aspecto vinculado con la pobreza y la insuficiencia que caracterizan a la percepción propia, como reverso estructural de su carácter básico o fundante y de su infalibilidad. En tal sentido, Welsch habla de una «Exklusiv- und Monokompetenz der einzelnen Sinne». Véase Welsch 1987, 210 ss.

mente diferente, que aparece sobre un fondo homogéneo dado, interrumpe la continuidad y da lugar a la percepción de algo no solo cualitativa, sino también cuantitativamente diferente (Rodier 1900, 357 *ad loc.*). Simplicio, seguido por R. D. Hicks, enfatiza el paralelo entre la percepción de la unidad y el número, por un lado, la percepción del reposo y el movimiento, por el otro (Hicks 1907, 429 *ad loc.*). Sobre esa base, Simplicio entiende que la sentencia final «por medio de los [sensibles] propios, pues cada percepción percibe algo unitario (ἐν)» no se refiere meramente al caso de la percepción del número, sino a todos los sensibles comunes. En este punto Hicks ya no sigue a Simplicio, sino que se limita a mencionar lo que sostiene. Por tanto, Simplicio no cree que haya que ver en la sentencia final una referencia a un segundo tipo de caso, que es, precisamente, lo que yo he sugerido más arriba. Este punto podría parecer menor, pero se conecta directamente con el problema relativo al alcance que debe otorgarse a la noción de «negación», sobre la cual Simplicio no dice, hasta donde alcanzo a ver, nada específico, y Hicks tampoco. Por su parte, siguiendo a diversos intérpretes modernos, R. Polansky advierte que el movimiento al que se refiere Aristóteles puede ser entendido como un movimiento percibido, y no como el movimiento del órgano perceptivo mismo (Polansky 2007, 369 ss.). Su explicación sigue, en general, la línea que atiende a las diferencias cualitativas dadas a través de los sensibles propios, que proporciona la base para dar cuenta de la «interrupción» de la continuidad en un (tras)fondo dado (p. ej. el ver o palpar que una superficie termina, etc.). La interpretación de Polansky apunta en la dirección correcta, al menos, en lo que concierne al tipo de escenario que discutiré en el tratamiento del caso 2). Pero no se detiene en el problema que plantea el alcance de la noción de negación.

Por cierto, Aristóteles reconoce la existencia de formas, por así decir, «pasivas» de negación, que son las que corresponden, básicamente, a los diversos sentidos expresados por el prefijo α , es decir, el *alpha privativum*. En el tratamiento de la «privación» (στέρησις) de *Metafísica* V 22, Aristóteles explica que hay tantos sentidos de privación como los hay de las negaciones bajo la forma del prefijo α (cf. 1022b32 s.). Sin embargo, en su empleo más habitual, el término ἀποφάσις posee un sentido marcadamente «activo», ya que remite o bien a una operación (*vgr.* el negar como un acto, en el mismo modo que el afirmar) o bien al resultado producido por dicho acto (*vgr.* lo negado, la proposición negativa resultante). Reparar en el sentido marcadamente activo de la noción abre posibilidades de interpretación diferentes, que permiten conectar lo que Aristóteles dice en el pasaje de *De anima* III 1 con elementos centrales de su concepción del *continuum*. Explicaré esto último, recurrien-

do al caso paradigmático provisto por la percepción del tiempo, concebido como un tipo peculiar de número.

En un famoso pasaje del *Física* IV 14, Aristóteles establece una correlación entre el tiempo (χρόνος), como número del movimiento, y el alma (ψυχή), como aquello que es capaz de llevar a cabo el acto de numeración:

Por otra parte, podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado o bien lo numerable. Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, [entonces] es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma, a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, *vgr.* si es posible que haya movimiento sin alma. Pues lo anterior y posterior es en el movimiento, y tiempo son éstas [determinaciones] en cuanto numerables (*Fís.* IV 14, 223a21-29).

Como nadie ignora, el pasaje ha dado lugar, desde la antigüedad, a las más diversas interpretaciones, en un arco que va desde una lectura radicalmente realista a una radicalmente idealista⁴. En rigor, puede decirse que las dificultades que el pasaje ha planteado tradicionalmente tienen que ver, precisamente, con el hecho de que la posición de Aristóteles no se deja clasificar, sin más, bajo ninguno de los dos miembros de la alternativa, supuestamente excluyente, entre «realismo» e «idealismo». La respuesta de Aristóteles se basa en la previa caracterización del tiempo como número del movimiento (cf. *Fís.* IV 11, 219a1 s.): si es imposible la existencia de algo que lleve a cabo la numeración, también será imposible la existencia de algo numerable, con la consecuencia de que tampoco habrá «número» (ἀριθμός), ya que número es o bien «lo numerado» (τὸ ἡριθμημένον) o bien «lo numerable» (τὸ ἀριθμετόν) (cf. 223a22-25). Tenemos, pues, las siguientes correlaciones: por un lado, «lo que ha de llevar a cabo la numeración» o «lo que es por naturaleza capaz de numerar» equivale al «alma» o, más precisamente, al «intelecto» (νοῦς) del alma; por otro lado, el número, en el sentido de lo numerado o lo numerable, equivale al «tiempo». Por tanto, «no hay número, si no hay un correspondiente agente de numeración» equivale a «no hay tiempo sin alma» (223a25 s.).

En esta argumentación hay que destacar varios aspectos. En primer lugar, Aristóteles no parece estar afirmando simplemente que en un mundo donde nada pueda numerar o contar nada puede ser numerado o contado. El punto parece ser, más bien, que en un mundo semejante no habría tampoco unidades

4. Para un breve esbozo, véase Volpi 1988, 28-53.

de numeración o cuenta, es decir, lo que Aristóteles llama en otro contexto el «número por medio del cual numeramos»⁵. Hay que tener en cuenta, en este sentido, que ya para la determinación de los lapsos o segmentos temporales que serán empleados como unidades de cuenta o medida en la medición de un tiempo total se requiere la intervención de un agente de numeración (*vgr.* el alma), que determine las diferentes fases en un movimiento por medio de la aplicación sucesiva del «ahora»: el alma debe pronunciar por lo menos dos «ahora» sucesivos, para que lo que queda determinado como intermedio entre ellos aparezca como un lapso o segmento temporal (cf. IV 11, 219a25-30), el cual se podrá emplear posteriormente como unidad de medida para medir el todo en cuestión. La actividad del alma está presupuesta no sólo en la posible determinación numérica de un tiempo total, sino también en la previa determinación de las unidades temporales que han de ser empleadas en la operación de cuenta o medida. Por tanto, la propia *numerabilidad* del tiempo depende de la intervención activa del alma.

Un segundo aspecto importante tiene que ver con el hecho de que Aristóteles no afirma que sólo haya tiempo cuando el alma realiza o ha realizado efectivamente la acción de numerar o medir. Su afirmación es más modesta: se limita a establecer una conexión entre la existencia del alma y la numerabilidad, en general, como lo muestra la formulación alternativa que refiere a lo que es numerado *o bien* numerable. Aristóteles parece querer decir: para poder hablar de tiempo, no basta la existencia de determinados procesos o movimientos, sino que se requiere, además, que dichos procesos o movimientos, en sí mismos indiferentes a toda determinación de su medida, puedan ser puestos en conexión con una instancia capaz de llevar a cabo el acto de determinación correspondiente, a través de la acción de numerar. Hecha

5. Para la distinción entre «número numerado» y «número numerante» o «número por medio del cual numeramos», cf. *Física* IV 11, 219b5-8, donde se caracteriza el tiempo como número numerado, y no como número numerante. El problema referido a la caracterización del tiempo como «número numerado» y la conexión con el acto efectivo de numeración por parte del alma ha estado en el centro de la discusión en la investigación más reciente, sobre todo, en conexión con las complicaciones derivadas de la tesis bicondicional según la cual a) no hay tiempo sin movimiento y b) si ha habido tiempo (es decir, si parece que ha pasado tiempo) tiene que haber habido movimiento (o suponemos que tiene que haberlo habido). Entre otros, puede verse Coope 2005, 166 ss.; Roark 2011, 45 ss., quien critica a Coope. Roark defiende una interpretación hilemórfica, según la cual el movimiento provee las condiciones materiales del tiempo, que es una suerte de forma, en el sentido de «a rather specific kind of perceptible feature of motion» (61). Esta interpretación es afín a la que presento aquí, con la importante diferencia de que no adopto el recurso de Roark a una explicación basada en el esquema hilemórfico.

abstracción de la presencia del alma, en tanto agente de numeración, queda solamente «aquello siendo lo cual el tiempo *es*» (ὅ ποτε ὃν ἔστιν ὁ χρόνος) (cf. 223a27),⁶ vale decir: aquello que oficia de «sustrato» del tiempo, en tanto provee la condición de la aplicación sucesiva del «ahora», y sobre lo cual recae la acción de numeración por parte del alma. Este «sustrato» no es otra cosa que lo «anterior y posterior en el movimiento», es decir, la sucesión de estados o fases provista por el movimiento mismo (cf. 223a28). Considerada por sí misma, esta sucesión no constituye todavía tiempo, pues el tiempo sólo aparece allí donde lo «anterior y posterior en el movimiento» es considerado como numerable (cf. 223a29).

Si esto es así, la posición esbozada por Aristóteles no parece poder ser comprendida en términos de la habitual alternativa entre «realismo» e «idealismo», pues apunta, justamente, a poner de relieve la copertenencia de «alma» y «mundo», a la hora de explicar las condiciones que hacen posible la venida a la manifestación de aquello que se presenta a través de la percepción. Por cierto, el argumento de *Física* IV 14 queda restringido al caso específico del tiempo. Pero sería un error asumir que el tipo de copertenencia que Aristóteles tiene aquí en vista representa algo completamente excepcional. Por parte de quienes defienden una interpretación «realista» de *Física* IV 14 se afirma, a veces, que admitir algún tipo de dependencia del tiempo respecto del alma sería incompatible con la tesis aristotélica de que la existencia de los objetos sensibles no depende de ser conocidos o percibidos por el «sujeto» (véase, por ejemplo, Goldschmidt 1982, 114). Pero este modo de formular el problema enturbia definitivamente el punto central, ya que incurre en un empleo equívoco de la noción de «objeto sensible». Lo que está en juego no es la dependencia de la existencia de un «objeto» respecto de alguna actividad del alma, pues, para Aristóteles, el tiempo no es un «objeto», sino una determinación de los procesos a los que puede estar sometido un objeto sustancial, concretamente, el número de su movimiento. Por lo demás, aun si se tratara de un «objeto sensible», en el sentido de algo subsistente que existe de modo independiente, tampoco se trataría aquí de su existencia, sino, más bien, de las condiciones bajo las cuales dicho «objeto» puede desplegar efectivamente aquellas virtualidades que lo caracterizan en cuanto «objeto *sensible*». Puestas las cosas en estos términos, se advierte en seguida que, más allá de las peculiaridades que conciernen a la intervención del acto de numeración llevado a cabo por el alma, la posición de Aristóteles en el caso del tiempo representa

6. Para la interpretación de la enigmática fórmula *hó pote ón* como una referencia al sustrato en el tratado del tiempo de *Física* IV 10-14, véase el comentario en Vigo (1995) 249 ss.

una aplicación específica de su concepción general en torno al modo de ser de los objetos sensibles, *en cuanto sensibles*. En efecto, la posición de Aristóteles consiste, precisamente, en afirmar que los «sensibles propios» (*vgr.* colores, sabores, etc.) no tienen existencia *actual*, con independencia del acto mismo de la percepción, mientras que sus respectivos sustratos –los objetos materiales llamados «sensibles», de modo derivativo– pueden existir *efectiva o actualmente* con independencia de la percepción⁷. Pues bien, algo análogo es lo que sostiene Aristóteles en el caso del tiempo: como número del movimiento, el tiempo presupone, para existir efectiva o actualmente, la intervención del alma como instancia capaz de llevar a cabo el acto de numeración, mientras que el «sustrato» del tiempo –la sucesión de estados o fases provista por el movimiento– existe por sí mismo, es decir, sin intervención del alma.

Por otro lado, contra lo que sería una interpretación «idealista», hay que recalcar que Aristóteles no afirma ni que el tiempo esté en el alma misma, ni que sea constituido espontáneamente por ella (véase Wieland 1970, 319). Aristóteles se limita a afirmar que el tiempo no existe actual o efectivamente sin el alma. Como ha señalado acertadamente W. Wieland, para Aristóteles, el tiempo no es, pues, ni una estructura subjetiva «preformada» en el alma ni un *ens rationis* carente de fundamento real. Para dar cuenta de este peculiar modo de comprender la conexión entre el tiempo y el alma, resulta apropiada la caracterización de F. Volpi, según la cual, para Aristóteles, el alma no posee ni una función «tético-constructiva» ni una función «constatativa», sino una función «constitutivo-manifestativa» (véase Volpi 1988, 58), donde la noción de «constitución» debe entenderse en sentido fenomenológico, y no idealista.

4. ESTRUCTURAS TRIANGULARES DE ACTUALIZACIÓN. EL CASO DEL INFINITO

La interpretación del pasaje de *Física* IV 14 referido a la conexión entre tiempo y alma se ha visto entorpecida, entre otras cosas, por el hecho de que

7. Para este punto véase *Cat.* 7, 7b33-8a6; *Met.* IV 5, 101b30-1011a2; *DA* III 2, 426a15-26; *Tópicos* V 9, 138b30-37. Para la discusión del alcance de esta tesis aristotélica, puede verse Broadie 1993, 154-157 y Broackes 1999, 93-96. En el caso de sensibles comunes como el movimiento, el número y el tiempo, se añade, como se vio, el hecho de que se los percibe de modo indirecto, es decir, sobre la base de la percepción directa de los sensibles propios. Lo mismo vale para el caso de los objetos sustanciales. Por eso, aunque la sustancia es prioritaria en el ser respecto de accidentes como la cualidad, no menos cierto es que el objeto sustancial se percibe sólo de modo indirecto, es decir, sobre la base de la percepción de los accidentes que se corresponden con los sensibles propios.

se ha tendido a considerarlo como un argumento aislado y ocasional, que no exhibe una conexión de fondo con el núcleo teórico de la física aristotélica. Se ha llegado incluso a afirmar que Aristóteles podría no haber dado mayor importancia a la pregunta por la relación entre tiempo y alma ni tampoco a su propia respuesta, que, además de breve e insatisfactoria, sería meramente ocasional, ya que en ningún otro sitio vuelve sobre el asunto (véase Ross 1936, 68)⁸. Sin embargo, lo cierto es que el modo en el que Aristóteles trata la relación entre tiempo y alma guarda, desde el punto de vista estructural, una estrecha correspondencia con las posiciones que adopta en otros asuntos centrales, dentro de su concepción de la naturaleza y el movimiento natural.

Ya he mencionado, en este sentido, que el caso de la relación entre tiempo y alma debe verse, en último término, a la luz de la posición más general que Aristóteles elabora en su tratamiento de los «objetos sensibles». En efecto, las cualidades sensibles de los objetos sustanciales alcanzan su propia actualización solo en conexión con el acto perceptivo del alma: sin el acto perceptivo del alma, tales cualidades sensibles quedan reducidas a sus correspondientes «sustratos», los cuales son «sensibles», pero solo potencialmente. Con arreglo a la distinción entre acto y potencia, Aristóteles explica este punto por medio de la tesis según la cual el acto del sentido y el acto de lo sensible son *uno y el mismo*, aunque deban ser descriptos de modo diferente, según se lo considere desde el lado de lo que percibe o bien desde el lado de lo percibido (cf. *DA* III 2, 425b26)⁹. Lo que se tiene aquí es una peculiar estructura de complementariedad que, como se verá, juega un papel clave y mucho más amplio en el tratamiento aristotélico de las propiedades de los objetos de la naturaleza. Por lo mismo, sería un error creer que su relevancia queda restringida al tratamiento de las cualidades que corresponden a los llamados «sensibles propios» y, adicionalmente, también al caso peculiar del tiempo. Por el contrario, hay en la *Física* otros ejemplos de recurso al mismo tipo de

8. Además de no reconocer la importancia del pasaje, resulta sorprendente que Ross afirme que el cambio no podría existir en ausencia del tiempo y sugiera, sobre esa base, que, para Aristóteles, el movimiento sería la *ratio cognoscendi* del tiempo y el tiempo la *ratio essendi* del movimiento (Ross 1936, 65). Este modo de presentar la cosas representa una completa inversión de la posición aristotélica.

9. Para el desarrollo de la tesis véase todo el pasaje de *DA* III 2, 425b26-426b8. Se trata aquí de una aplicación específica al caso de la percepción sensible de la tesis que afirma la identidad de lo que conoce y lo conocido en el acto de conocimiento (cf. *DA* III 5, 430a19 s.; *DA* III 7, 431a1 s.). En este sentido preciso debe entenderse también la afirmación de Aristóteles de que, en caso de haber sólo cosas sensibles, nada existiría, si no hubiera también seres animados capaces de percibir, ya que los objetos sensibles quedarían reducidos a sus correspondientes sustratos (cf. *Met.* IV 5, 1010b30-1011a2).

modelo explicativo, los cuales conciernen, por lo además, a aspectos centrales dentro de la filosofía natural aristotélica. El ejemplo más claro y sistemáticamente más relevante está dado, sin duda, por el tratamiento aristotélico del «infinito» (ἄπειρον) en *Física* III 4-8.

Lo que Aristóteles elabora en dicho tratamiento puede caracterizarse como una concepción «operacionalista» del infinito, por oposición a algunas concepciones (tendencialmente) sustancialistas presentes en la tradición filosófica precedente. Las razones por las cuales Aristóteles cree necesario adoptar este tipo de concepción están conectadas con asunciones básicas de su ontología. Menciono las más importantes. En primer lugar, «infinito» es una noción esencialmente predicativa, que, como tal, no designa algo subsistente por sí mismo. Con la probable excepción de Anaximandro y tal vez los pitagóricos, esto fue advertido ya, de algún modo, por la mayoría de los primeros filósofos naturales, que no ponen como principio el infinito mismo, sino, más bien, algo diferente (*vgr.* agua, aire o algún otro elemento), a lo que atribuyen la infinitud como una determinación accidental (cf. III 4, 203a16 ss.). Radicalizando esta tendencia, Aristóteles rechaza la posibilidad de concebir el infinito en términos sustancialistas y enfatiza su carácter esencialmente predicativo (III 5, 204a8-34, donde ofrece tres argumentos diferentes contra la concepción sustancialista). En segundo lugar, y en inmediata conexión con lo anterior, Aristóteles sostiene la imposibilidad de la existencia de cantidades infinitas, sean discretas o continuas, en el orden de la simultaneidad. Defiende, pues, una posición que podría caracterizarse como un «finitismo sincrónico». A su juicio, no puede haber, pues, ni conjuntos de infinitos elementos coexistentes, ni tampoco cuerpos o magnitudes espaciales infinitamente extensas. Todo conjunto de elementos actualmente existentes tendrá una cantidad determinada de elementos, que, por grande que pudiera ser, nunca será infinita (cf. III 5, 204b7-10). Ciertamente, la serie numérica pueda ser considerada infinita, en un sentido que hay que precisar, pero no hay en ella ningún número que sea infinito. Del mismo modo, toda extensión espacial tendrá una medida determinada y, con ello, límites, por lejos que éstos pudieran estar situados (cf. III 5, 204b5-7; véase también 204b10-206a9, donde Aristóteles ofrece argumentos que muestran la imposibilidad de un cuerpo de dimensiones infinitas). Esto implica, para Aristóteles, que el universo físico, como un todo, debe concebirse necesariamente como finito, desde el punto de vista de su extensión en el espacio (cf., por ejemplo, III 7, 207a15-18, donde Aristóteles se inclina por el finitismo de Parménides contra el infinitismo de Meliso).

El finitismo sincrónico de Aristóteles adquiere expresión en la famosa tesis que, en su formulación tradicional, reza «no hay infinito en acto». Sobre

esta base, el desafío, para Aristóteles, consiste en dar cuenta de la posibilidad de la existencia de series infinitas en el orden de la sucesión, cuya generación pueda explicarse dentro del marco provisto por una concepción estrictamente finitista en el orden de la simultaneidad y la coexistencia. Dicho de otro modo, Aristóteles debe mostrar que su finitismo sincrónico resulta compatible con determinados casos o formas de «infinitismo diacrónico». De hecho, las razones que llevan a Aristóteles a reconocer la necesidad de conceder algún tipo de existencia al infinito son básicamente tres, y todas ellas se conectan, de modo directo, con la necesidad de hacer lugar a la posibilidad de series infinitas, en el orden de la sucesión, a saber: 1) evitar tener que poner un principio o un fin a la sucesión temporal; 2) evitar poner límites a la divisibilidad de las magnitudes y abandonar la presuposición de continuidad, al tener que postular la existencia de magnitudes mínimas indivisibles; y 3) evitar poner un límite arbitrario a la serie numérica (cf. III 6, 206a9-12).

Como es sabido, Aristóteles resuelve el problema así planteado a través de la atribución al infinito de una existencia sólo potencial, en un sentido preciso de potencialidad, que excluye su actualización completa y, con ello, involucra, a la vez, un desplazamiento desde el orden de la simultaneidad y la coexistencia hacia el orden de la sucesión. Así, el caso del infinito no puede asimilarse, por ejemplo, al de la potencialidad que tiene el bronce de llegar a ser una estatua, ya que este tipo de potencialidad no excluye su completa actualización. La potencialidad propia del infinito corresponde, más bien, al caso de series sucesivas como el día o los juegos olímpicos, las cuales se dice que «son» o «existen», en la medida en que, en cada fase de la sucesión temporal, existe alguno de los miembros que las componen, pero sin que haya ningún momento en que existan simultáneamente todos los miembros de la serie (cf. III 6, 206a18-25). La única y esencial diferencia del caso del infinito respecto de casos como el día y los juegos olímpicos consiste, precisamente, en que los dos últimos son ejemplos de series sucesivas *finitas*, que poseen un miembro que debe considerarse el último de la serie, algo que queda excluido en el caso de las series sucesivas *infinitas*. Pero, más allá de esta diferencia, ambos tipos de series sucesivas se caracterizan por el hecho de combinar inseparablemente, en su estructura ontológica, tanto un aspecto de actualidad y progresiva realización como un aspecto de potencialidad abierta e inacabamiento. En efecto, mientras la serie existe ocurre que, en cada fase de su existencia, existe actual y efectivamente, al menos, uno de sus miembros, mientras que hay otros que ya no existen o bien aún no han llegado a existir,

de modo que, *en cuanto sucesiva*, la serie queda siempre inacabada, mientras existe¹⁰.

Dadas las premisas fundamentales de las que parte, este finitismo sincrónico conduce, necesariamente, a una concepción operacionalista del infinito, restringida al plano diacrónico. Esto puede explicarse a partir del tratamiento del llamado «infinito por división», que está en conexión directa con el problema de la continuidad. Aristóteles busca mostrar que la posibilidad de dividir sin término una magnitud extensa no requiere que esta deba concebirse como *infinitamente* extensa. Por el contrario, tal posibilidad se funda en las propiedades constitutivas de cualquier magnitud extensa, en cuanto puede ser dividida iterativamente en partes que poseen la misma naturaleza que el todo (cf. VI 2, 232b24 s.; VI 8, 239a21 s.). El proceso de división puede continuarse sin término, incluso si se toma como punto de partida una magnitud tan pequeña como se quiera, siempre y cuando la división se lleve a cabo según la regla de no dividir el total en partes iguales, sino según una proporción constante del residuo obtenido en cada paso, por ejemplo, dividiendo por la mitad de dicho residuo (cf. III 6, 206a33-b1; 206b12-16)¹¹.

Como lo exige el finitismo sincrónico adoptado por Aristóteles, la infinitud no aparece aquí como una propiedad efectivamente dada de la magnitud extensiva, sino, más bien, como una propiedad que ésta revela allí donde es sometida a determinado tipo de proceso de división, en la medida en que cada paso del proceso deja siempre abierta la posibilidad de reiterar la acción de división ya ejecutada. En cada paso del proceso de división, llevado a cabo según la regla de proporcionalidad indicada, la potencialidad que caracteriza a la magnitud como divisible es progresivamente actualizada y, así, se pone de manifiesto en su carácter de (mera) potencialidad. Pero la posibilidad siempre abierta de continuar iterativamente el mismo proceso de actualización pone de manifiesto, al mismo tiempo, la imposibilidad de una actualización completa de dicha potencialidad, que la reduzca sin residuo a la pura efectividad. El carácter esencialmente operacionalista de esta concepción de la infinitud se expresa, pues, en el hecho de que la potencialidad que caracteriza

10. Para la existencia sólo potencial y nunca completamente actualizada de las series sucesivas, véase *Fís.* III 6, 206a9-25. Algo análogo vale para el caso de los movimientos o procesos, cuya forma específica de actualidad presenta un carácter esencialmente inacabado (*ἐνέργεια ἀτελής*). Véase *Fís.* III 2, 201b31-202a3.

11. Lo mismo vale, en sentido inverso, para el llamado «infinito por adición»: para evitar superar un límite dado, basta con no tomar partes iguales en cada paso del proceso, sino siempre una proporción invariable del residuo, cualquiera sea. En tal sentido, el infinito por adición se funda en el infinito por división, por lo que, en cierto modo, ambos infinitos son uno y el mismo. Véase *Fís.* III 6, 206b3-12; 206b16-27.

al infinito sólo puede ponerse de manifiesto a través de operaciones de división llevadas a cabo según una cierta regla procedimental. La concepción de la infinitud así elaborada responde, pues, a los requerimientos del finitismo sincrónico, en la medida en que evita la introducción de conjuntos de infinitos elementos coexistentes o magnitudes espaciales infinitamente extensas. Pero, como es fácil ver, también la concepción operacionalista presupone la existencia de, al menos, *una* extensión infinita, concretamente, la del tiempo mismo, ya que la posibilidad de iterar indefinidamente el proceso de división no puede hacerse plausible sino sobre el trasfondo que provee la representación de una sucesión temporal sin término. Con todo, esto no produce ninguna dificultad a la concepción aristotélica, sencillamente, porque la serie sin término de las partes del tiempo pertenece ella misma al orden de la sucesión, y no al de la simultaneidad y la coexistencia¹².

Ahora bien, la conexión estructural que vincula infinitud y tiempo en la concepción aristotélica no se agota en el aspecto señalado, sino que concierne también al modo en que ambos se relacionan con el alma. Al igual que el

12. Aristóteles explica del mismo modo también la infinitud de la serie numérica: para poder contar sin término, no se requiere la existencia de conjuntos infinitos de cosas coexistentes ni tampoco la de magnitudes espaciales infinitamente extensas. La infinitud de la serie numérica puede explicarse por referencia al proceso de división al infinito de cualquier magnitud extensa dada. En tal caso, la operación de contar no debe recaer sobre las partes de la magnitud dividida, sino sobre los pasos sucesivos del proceso de división, que forman una serie sucesiva (potencialmente) infinita (cf. *Fís.* III 7, 207b1-15). Como es fácil de ver, esta explicación operacionalista de la generación de la serie numérica comporta necesariamente un elemento de carácter temporal. Al respecto, véase Becker 1927, 202 ss., 213; Wieland 1970, 299 s. Se podría plantear la pregunta de por qué, teniendo a disposición una infinitud extensiva como la del tiempo, Aristóteles prefiere derivar la infinitud de la serie numérica a partir del proceso de división de las magnitudes. Pero la respuesta parece obvia: también la infinitud extensiva del tiempo puede revelarse, como tal, sólo a través de la intervención del alma, que lleva a cabo la numeración del movimiento, más precisamente, a través de la acción de numerar el movimiento del cielo. En sus formas más elaboradas, se trata incluso de una acción coordinada pública e institucionalmente, a través del establecimiento de un sistema de calendario. Aquí se hace interesante la referencia a otro modelo de derivación de series sucesivas infinitas: el que corresponde al recorrido circular incesante, ejemplificado por medio del «anillo sin fin» (cf. *Fís.* III 6, 206b33-207a7). Como aclara Aristóteles, para que el proceso de movimiento sobre la circunferencia del anillo sea infinito, debe necesariamente pasar infinitas veces por todas y cada una de las partes de la circunferencia. Lo que se cuenta en este caso son, pues, los «giros» o las «vueltas» sobre un trayecto finito, y no las partes de este. Este modelo se aplica al movimiento del cielo, que oficia de «reloj natural», de modo que guarda una relación estrecha con la necesidad de garantizar la accesibilidad pública de la medición del tiempo.

tiempo, también la infinitud puede poner de manifiesto su propia actualidad *sólo* en conexión con el alma y a través de determinadas operaciones llevadas a cabo por ésta. En efecto, en el caso del infinito es el proceso de división sucesiva el que permite poner de manifiesto su peculiar constitución ontológica, con la peculiar conjunción de actualidad efectiva y potencialidad residual que la caracteriza. Recurriendo al modelo explicativo provisto por la tesis de la complementareidad de sentido y sensible en los procesos de actualización, puede resumirse el paralelo estructural entre el caso del tiempo y el del infinito, en lo que concierne a su vinculación con la actividad del alma, del siguiente modo: así como en el caso del tiempo el acto de la instancia capaz de numerar y el acto de lo numerable son uno y el mismo, también en el caso del infinito el acto de lo que tiene la capacidad de dividir y el acto de lo que puede ser dividido sin término son uno y el mismo, pues es, precisamente, *en y a través* de la iteratividad del proceso de división como se pone de manifiesto la inagotable divisibilidad de aquello sobre lo cual recaen los pasos sucesivos de dicho proceso, y es solo con referencia a esta manifiesta inagotabilidad residual como podemos denominar «infinito» a aquello que es sometido a dicho proceso de división¹³.

13. Que se trata aquí de operaciones que sólo el alma puede llevar a cabo se sigue claramente de lo siguiente: 1) se trata de operaciones regladas como para no poder llegar a término el proceso de su ejecución iterativa; 2) los procesos naturales se caracterizan, a juicio de Aristóteles, por estar orientados a un fin y por cesar una vez que lo han alcanzado, a lo cual apunta el *dictum* aristotélico según el cual la naturaleza busca siempre el *télos* y rehúye el *ápeiron* (cf. *De generatione animalium* I 1, 715b14-16); 3) allí donde, por razones extrínsecas, un proceso natural queda trunco, tal cese o interrupción no revela el tipo de potencialidad que caracteriza al infinito, la cual excluye la posibilidad de completa actualización; por el contrario, sólo se puede decir, en sentido estricto, que un proceso ha quedado trunco, allí donde dicho proceso tiene, como tal, un término o fin natural, y se dice que ha quedado trunco, justamente, cuando no lo alcanza por razones extrínsecas al proceso mismo, y no en virtud de la estructura interna de dicho proceso; por último, 4) tampoco la infinitud del tiempo constituye, por sí sola, una actualización natural de la infinitud, y ello por dos razones: a) respecto de las demás cosas, el tiempo provee sólo la ocasión de proceder a dividir las, pero él mismo no constituye un proceso de división, mucho menos del tipo exigido por el requerimiento de que la división proceda según una proporción invariable del residuo; b) respecto de sí mismo, el tiempo no lleva a cabo su propia división en partes, como para revelar su infinitud intensiva, ni tampoco el acto de numeración a través del cual se pone de manifiesto su infinitud extensiva, sino que ambos actos dependen del alma como instancia de división y numeración.

5. ESTRUCTURAS TRIANGULARES DE ACTUALIZACIÓN E INDIFFERENTISMO ONTO-LÓGICO

Como se dijo, en su tratamiento de la percepción y, en general, del conocimiento, Aristóteles pone el acento, principalmente, en los aspectos que dan cuenta de la copertenencia de «alma» y «mundo». Ahora bien, el punto de partida para ese tipo de aproximación viene dado por el reconocimiento del papel fundamental que cumplen lo que llamo «estructuras triangulares de actualización». Estas estructuras están presentes allí donde dos potencias naturales complementarias se actualizan a través de un mismo y único acto. Desde luego, el ámbito de aplicación de las estructuras triangulares de actualización no queda limitado a fenómenos vinculados con el alma, tales como la percepción y el conocimiento. Aristóteles reconoce claramente que hay muchos otros fenómenos naturales que proporcionan claros ejemplos de estructuras triangulares de actualización, pues la propia vinculación causal entre agente y paciente las presupone, necesariamente, en toda forma de movimiento o cambio natural. Así lo muestra la discusión del «movimiento» (κίνησις) de *Física* III 1-3, en la cual este es caracterizado como el tipo peculiar de «actualidad inacabada» (cf. III 2, 201b31 s.: ἐνέργεια [...] ἀτελής) que pertenece a lo que alberga en su constitución un aspecto o momento de potencialidad, en cuanto tal (cf. III 1, 201a27-29; 201b4 s.; III 2, 202a7 s.). En ese marco, y con atención a la relación entre agente y paciente del movimiento, Aristóteles elabora una posición que contiene dos tesis fundamentales. En primer lugar, el acto del agente causal y el acto del paciente son «uno y el mismo», aunque pueda ser descripto de modos diferentes, según el punto de vista adoptado en cada caso. En efecto, un mismo y único acto puede ser descripto, por ejemplo, como el acto «enseñar», desde el punto de vista del agente, y como el acto de «aprender», desde el punto del paciente (cf. III 3, 202a13-21). En segundo lugar, no hay ningún impedimento para que algo tenga su propio acto «en» y «a través de» una cosa diferente. En efecto, el agente tiene su acto, en cuanto agente, *en* y *a través* del paciente sobre el cual recae su acción. Pero también puede decirse, en un sentido diferente, que el paciente tiene su propio acto *en* y *a través* del agente, ya que el paciente solo puede llegar a la actualización de sus propias potencialidades por medio de la acción del agente (véase III 2, 202b5-22). Como se echa de ver, lo que está en juego aquí es la esencial complementariedad de la estructura de actualización subyacente. La necesidad de un vínculo complementario entre las potencias que comparten un mismo y único acto caracteriza, pues, tanto la relación causal que vincula al agente y el paciente del movimiento, pero también, de un modo análogo, a la relación intencional-cognoscitiva, y no primariamente

causal, que vincula al «sujeto» (alma) y su «objeto», en la percepción y el conocimiento.¹⁴

Ahora bien, a partir de los casos específicos del tiempo y el infinito, puede decirse lo siguiente. Más allá de otras diferencias específicas, el tipo de actualidad que caracteriza al tiempo, por un lado, y al infinito, por el otro, presenta un rasgo estructural común, a saber: pertenece, en ambos casos, a una dimensión de indiferenciación ontológica que se sitúa más allá o, si se prefiere, más acá de toda distinción tajante entre el «sujeto» y el «objeto» del acto de percepción o conocimiento. Formulado de modo positivo: en la actualidad tanto del tiempo como del infinito se expresa, de modo particularmente nítido, la convergencia del «alma» y los «objetos» del mundo en un mismo y único acto. Se tiene aquí, puede decirse, una experiencia unitaria que vincula inescindiblemente el aporte procedente del «mundo» y el aporte procedente de la actividad del «alma». Tanto en el caso del tiempo como en el del infinito, el contenido de dicha experiencia unitaria presenta un mismo tipo de estructura: por un lado, se tiene el *continuum* perceptible, sea la magnitud espacialmente extensa o bien el movimiento que un objeto lleva a cabo sobre ella; por otro, se tiene la intervención activa del alma, que aporta el momento de la

14. Es importante advertir la existencia de diferencias estructurales irreducibles entre la mera relación causal y la relación intencional-cognoscitiva. Por un lado, 1) en la relación causal, la dirección de actualización viene dada por la propia acción causal. Por otro lado, 2) en la relación intencional-cognoscitiva, especialmente, en el caso de la percepción, hay dos niveles diferentes de consideración: a) el nivel de explicación causal que concierne al modo en que los objetos alteran el órgano perceptivo, y b) el nivel fenomenológico que atiende a la constitución misma del contenido percibido (o pensado). En este sentido, importa advertir que el acto de numeración por medio del cual se hace manifiesto el orden temporal del movimiento no opera causalmente sobre el objeto, sino que presupone la acción causal de los objetos sobre el órgano perceptivo correspondiente, pues presupone como ya dada la percepción del correspondiente movimiento. Sin embargo, el acto de numeración constituye él mismo una forma peculiar de actualización, en virtud de la cual ese mismo contenido perceptivo queda elevado a una nueva forma de articulación, sin que se convierta, por ello, en algo diferente o meramente pensado. En cierto sentido, puede decirse incluso que, desde el punto de vista de su estructura intencional, la actualización que lleva a cabo el acto de numeración invierte la dirección de la secuencia causal que explica la presentación del objeto, a través de la mera recepción pasiva. Así, por muy importante que pueda resultar la explicación causal-material en el marco de la teoría aristotélica de la percepción (véase Everson 1997), los fenómenos perceptivos no pueden ser explicados, en su estructura interna y su contenido representacional, de un modo meramente causal-reductivo. La dimensión fenomenológica resulta aquí no solo irreducible, sino también básica, por la sencilla razón de que, si se elimina el contenido representacional de la percepción, tampoco queda nada que explicar en términos causales.

discreción, a través de la introducción del correspondiente límite. En ambos casos, la intervención activa del alma eleva a una nueva forma de presencia lo dado en la percepción. Pero lo hace a través de la actualización de potencialidades que, estando ancladas en la propia estructura de aquello sobre lo cual recaen las correspondientes operaciones, no alcanzan su propia actualización más que a través de la intervención activa de una instancia diferente. Es, pues, en la complementariedad de las potencias subyacentes que caracteriza a las estructuras triangulares de actualización donde reside, en última instancia, el fundamento ontológico de la decisión de Aristóteles en favor del peculiar «indiferentismo», que lo lleva a dar primacía a la dimensión fenomenológica, a la hora de tematizar la vinculación del «alma» y el «mundo». Por paradójico que pueda sonar, este «indiferentismo ontológico», situado en el punto de convergencia de «sujeto» / «alma», por un lado, y «objeto» / «mundo», por el otro, está él mismo ontológicamente fundado, ya que, en último término, es el «mundo», vale decir, la propia naturaleza la que reclama el concurso de las capacidades manifestativas del alma, para alcanzar la actualización plena de sus potencialidades.

6. EL CASO 2): NÚMERO Y SENSIBLES PROPIOS

Los casos del tiempo y el infinito contribuyen a comprender mejor qué tipo de contexto puede tener en vista Aristóteles cuando se refiere a la negación de la continuidad como base para la percepción del número. En estos casos, tenemos, como se vio, un sentido activo de negación, conectado con un peculiar tipo de acto de determinación, a saber: aquel por medio del cual el alma o el intelecto fija los límites que permiten dividir el *continuum*. En todos estos casos, «determinar límites» (ὁρίζειν) equivale a «negar la continuidad», por medio de la intervención activa del intelecto:¹⁵ el determinar límites, que es negar activamente la continuidad, deja aparecer el aspecto de pluralidad presente de modo latente en el *continuum*, de modo tal que permite «percibir» o «reconocer» el correspondiente «número». Lo que se tiene en estos casos es, pues, una forma de «percepción noéticamente enriquecida», que emerge, como tal, sobre la base de operaciones de carácter noético ejercidas sobre el *continuum* que la percepción presenta en el nivel de la receptividad pasiva.

15. Para la determinación de límites como negación en sentido activo, véase el notable tratamiento de la dialéctica de espacio y tiempo en Hegel (1830) §§ 254-259.

Sobre esta base, corresponde decir ahora algo acerca del caso 2) que Aristóteles menciona en *De anima* III 1. La pregunta que se plantea ahora es si y en qué medida hay que hacer lugar a la intervención del intelecto y la negación activa, allí donde la percepción del número se apoya en las diferencias cualitativas que presentan los sensibles propios. A mi modo de ver, también en los escenarios perceptivos que corresponden al caso 2) hay que reconocer la presencia de ciertos momentos de actividad noética, sin los cuales no sería posible, propiamente, la percepción del número, *como número*, la cual no puede identificarse, sin más, con la percepción de una multiplicidad no enumerada, dada de modo puramente pasivo. Según esto, la percepción del número debe verse, también en estos casos, como una forma de «percepción noéticamente enriquecida». Estoy consciente de que el asunto reclamaría una discusión mucho más amplia. Pero debo contentarme aquí con unas pocas razones, formuladas de modo sintético, que avalan lo que acabo de sugerir.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la percepción de diferencias cualitativas puede verse como un claro ejemplo de «negación pasiva» o, si se prefiere, «negación en la pasividad». Como se sabe, en el nivel que corresponde a las cualidades sensibles, llamadas tradicionalmente los «contrarios» u «opuestos», Aristóteles cuenta en todo momento, siquiera de modo meramente operativo, con el principio de la llamada «*repugnantia oppositorum*», que está claramente presente ya en autores de la tradición presocrática como Anaximandro, los pitagóricos y Heráclito. En efecto, que en el plano que corresponde a la mera recepción pasiva (percepción) opera, de algún modo, un elemento o componente dinámico que da lugar a la oposición polar es una idea dominante en el pensamiento arcaico. Pero, además, esa misma está relacionada con el modo en el que enfoques fenomenológicos contemporáneos intentan dar cuenta del origen de la negación predicativa, como forma lógico-categorial, a partir de la experiencia antepredicativa, más precisamente, a partir de determinadas preestructuraciones constituidas en el nivel correspondiente a la llamada «síntesis pasiva»¹⁶. La negación lógica tiene, según esto, una cierta prehistoria estética.

Ahora bien, y es lo segundo a tener en cuenta, la *repugnantia oppositorum*, tal como está dada ya en el nivel estético, no proporciona más que una condición necesaria para la percepción del número, *como tal*, la cual depen-

16. A este respecto, véase el tratamiento del asunto en Husserl 1939, §§ 21 y 66-79. Para caracterizar el modo en el cual la mutua exclusión de determinaciones cualitativas se presenta en el plano de la mera recepción pasiva (percepción) Husserl emplea la noción de «conflicto» (*Widerstreit*). Para una discusión de la explicación husserliana del origen de la negación, véase Vigo 2019.

de del acto mismo de contar. Como es obvio, este puede llevarse a cabo de diferentes maneras, incluso por referencia a una misma base perceptiva. Por caso, ver colores diferentes no nos obliga a contar empleando un determinado color como unidad de cuenta, como lo hacemos, por ejemplo, si deseamos contar «cosas azules». Pero, además, cuando efectivamente hacemos esto último, nos vemos obligados a recurrir, al mismo tiempo, a otros criterios subsidiarios, como la localización de los colores y, con ello, también los límites de los cuerpos en los que ellos aparecen. A este último aspecto apuntan, como se vio, Simplicio y Polansky. Por su parte, Aristóteles pone de relieve la «dependencia eidética» del acto de numeración. Conocemos el número valiéndonos de la correspondiente unidad. Así, por ejemplo, conocemos el número de un grupo de caballos por medio de «un caballo», tomado como unidad de cuenta. Esto vale tanto para el caso de la cantidad discreta (*vgr.* una pluralidad de caballos), como también, de modo análogo, para la medición de la cantidad continua (*vgr.* una magnitud espacial, un movimiento, un lapso), ya que también en estos casos utilizamos como unidad de cuenta una parte, por medio de la cual medimos todo (cf. *Fís.* IV 12, 220b18-24). Por cierto, una misma base perceptiva no presta soporte, por así decir, a *cualquier* modo de contar ni a cualquier procedimiento de numeración, pero sí a muchos diferentes, que dependen del modo en el que, en cada caso, se determine la correspondiente unidad de cuenta o medida. Así, por referencia al mismo grupo de caballos es posible contar caballos, o bien patas de caballo o bien pelos de caballo, caballos de un cierto color, etc. Se abre aquí, pues, una brecha, que hace implausible cualquier intento por explicar cómo llegamos a «percibir el número» –en el sentido preciso de tener frente a nosotros una totalidad *numerada*–, sin hacer lugar a la intervención de determinados actos noéticos, más precisamente: de aquellos actos noéticos que permiten identificar un particular bajo una descripción correspondiente, a fin de poder emplearlo como unidad de cuenta o medida. No parece muy arriesgado sugerir que este tipo de prestación noética queda comprendida en el amplio rango de alcance de la tesis aristotélica, comentada al comienzo, según la cual el intelecto permite conocer *ambos* extremos, vale decir, también el extremo inferior, que concierne a lo particular dado a través de la percepción.

A lo anterior se añade, por último, el hecho de que los sensibles propios no hacen posible ellos mismos la percepción de «cosas», pues solo dan acceso a cualidades, las cuales no proporcionan, por sí solas, criterios suficientes para la identificación de cosas particulares, como son los objetos sustanciales. En tal sentido, cuando, en el pasaje de *De anima* III 1 citado, Aristóteles afirma que todos los sensibles propios proporcionan «algo uno», parece estar haciendo referencia a una condición necesaria, pero no suficiente, del reco-

nocimiento perceptivo del número, la cual queda vinculada, por lo pronto, con el sentido meramente pasivo de negación. De hecho, sin apoyarnos en las correspondientes diferencias cualitativas, no podríamos contar «cosas» dadas en la percepción. Pero admitir esto es algo muy diferente que suponer que el acto de contar se basa *exclusivamente* en tales diferencias cualitativas. En su sofisticado tratamiento del número, como predicado, y en su no menos sofisticado análisis de la estructura de los diferentes tipos de procedimiento de numeración, Aristóteles jamás incurre en una ingenuidad semejante.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo que muestra la discusión precedente es, en realidad, algo bastante simple: en su concepción de las relaciones entre percepción e intelecto, Aristóteles opera con un modelo explicativo altamente diferenciado, que no puede identificarse con un receptivismo o pasivismo ingenuo, como el que W. Welsch criticó, en su día, al caracterizarlo como una construcción interpretativa postaristotélica. Por el contrario, Aristóteles pone de relieve que la relación entre percepción e intelecto debe comprenderse como una relación bidireccional, de ida y vuelta, pues ese es el único camino para hacer justicia a la estructura interna de aquellas formas de la conciencia perceptiva que caen bajo la rúbrica de la «percepción noéticamente enriquecida».

En el caso de la experiencia humana, es este tipo de percepción el que debe considerarse básico, ya que es poco menos que omnipresente. En cambio, la llamada «percepción propia» debe verse, más bien, como un caso límite, cuya primacía queda restringida, en el mejor de los casos, exclusivamente al plano analítico. Incluso parece posible sugerir que el esfuerzo de Aristóteles por individualizarla y aislarla, en un primer momento del análisis, no es ajeno a la intención de mostrar que su segura infalibilidad no representa más que el reverso de su limitación estructural y su pobre articulación interna.

«El alma es, en cierto modo (πῶς), todas las cosas» (cf. *DA* III 8, 431b21). La lúcida profundidad de esta formulación canónica se oculta tras la aparente insignificancia del adverbio que restringe su alcance. En efecto, es esa restricción la que, a la vez que excluye toda burda identificación del «alma» con el «mundo», permite hacer lugar a las diversas posibles formas de realización y expresión de su íntima, casi secreta, copertenencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKER, Oskar. *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*. Tubinga: Niemeyer, 1927.
- BROADIE, Sarah. «Aristotle's Perceptual Realism». *The Southern Journal of Philosophy* 31, S. 1 (1993): 137-159.
- BROACKES, Justin. «Aristotle, Objectivity, and Perception». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999): 57-113.
- COOPE, Ursula. *Time for Aristotle*. Oxford: OUP, 2005.
- EVERSON, Stephen. *Aristotle on Perception*. Oxford: OCP, 1997.
- FRITZ, Kurt von. «Die Rolle des Noûs. Noûs und Noein in den homerischen Gedichten». En Hans-Georg Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, 246-283. Darmstadt: WBG, 1968.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. París: Vrin, 1982.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. En *Werke* Bd. 9, eds. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970.
- HICKS, Robert Drew. *Aristotle, De anima*. Cambridge: CUP, 1907.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939). Ed. Ludwig Landgrebe. Hamburgo: Meiner, 1972.
- POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge: CUP, 2007.
- ROARK, Tony. *Aristotle on Time. A Study of the Physics*. Cambridge: CUP, 2011.
- RODIER, Georges. *Aristote, Traité de l'ame*. París: Vrin, 1900.
- ROSS, William David. *Aristotle's Physics*. Oxford: OUP, 1936.
- VIGO, Alejandro Gustavo. *Aristóteles, Física, Libros III-IV*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- VIGO, Alejandro Gustavo. «Husserl y la fenomenología de la negación». *Investigaciones Fenomenológicas* 16 (2019): 135-169. <https://doi.org/10.5944/rif.16.2019.29679>.
- VOLPI, Franco. «Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von *Physik* IV 14, 223a16-29». En Enno Rudolph (ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, 26-62. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
- WELSCH, Wolfgang. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- WIELAND, Wolfgang. *Die aristotelische Physik*. Gotinga: V&R, 1970 (= 1962).
- WOODS, Michael. «Intuition and Perception in Aristotle's Ethics». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986): 145-166.