CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 46, 2019, 143-163, ISSN: 0210-4857

EL «ESPACIO LÓGICO» DE LA PERCEPCIÓN EN ARISTÓTELES

THE "LOGICAL SPACE" OF PERCEPTION IN ARISTOTLE

LUCIANO GARÓFALO
Magister Scientiarum en Filosofía
Doctorando en Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes
Santiago/Chile
lgarofalo@miuandes.cl

Recibido: 22/02/2019
Revisado: 2/05/2019
Aceptado: 18/09/2019

Resumen: El debate acerca de la naturaleza de la percepción o *aísthēsis* en Aristóteles puede rastrearse ya en las obras de los comentadores antiguos. Desde hace un par de siglos, dos interpretaciones rivales se han posicionado como variantes extremas que nos aportan una concepción «literalista», o, por el contrario, «espiritualista», del fenómeno en cuestión. Sin embargo, ambas posturas coinciden en reducir la percepción a un asunto meramente «dado»: bien sea puramente fisiológico (literalismo), o bien, únicamente intencional (espiritualismo). Como consecuencia de ello, el dominio conceptual resultaría separado de lo perceptual, algo que, según la célebre expresión de McDowell, representaría un punto de vista encantado por el «Mito de lo Dado». En este artículo defenderé una visión moderada del problema a través de una consideración sobre lo que podría denominarse el «espacio lógico» de la percepción, poniendo de relieve el papel conjunto y sintético de la *diánoia* en el discernimiento propio que implica todo proceso sensoperceptivo del alma específica del hombre. Si mi interpretación es correcta, difícilmente podría decirse que Aristóteles incurre en este tipo de mitología.

Palabras clave: Aristóteles, McDowell, *aísthēsis*, *diánoia*, *krineîn*, conciencia, hilemorfismo, juicio, percepción

Abstract: The discussion about the nature of perception or *aisthēsis* in Aristotle can already be traced back to the Ancient commentators' works. For a couple of centuries ago, two rivals interpretations have positioned themselves as extreme variants that give us a "literalist" conception of the phenomenon in question or, on the contrary, a "spiritualist" one. However, both positions coincide in reducing the perception to a merely "given"

Universidad Pontificia de Salamanca

affair: either purely physiological (literalism), or only intentional (spiritualism). Therefore, the conceptual domain would be separated from the perceptual, something that, according to the famous expression of McDowell, would represent a point of view enchanted by the "Myth of the Given". In this article, I will defend a moderate view of the problem through a consideration of what could be called the "logical space" of perception, highlighting the joint and synthetic role of *dianoia* in the proper discernment that involves every sense-perceptive process of the specific soul of a human. If I am right, this kind of mythology could hardly be endorsed to Aristotle.

Key Words: Aristotle, McDowell, *aísthēsis*, *diánoia*, *krineîn*, consciousness, hylomorphism, judgement, perception

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es, en alguna medida, un «diagnóstico» acerca de la concepción aristotélica de la αἴσθησις. Como tal, pretende determinar si Aristóteles sufrió o no de esa peculiar forma de angustia filosófica que McDowell –siguiendo a Sellars– identifica como característica de un pensamiento encantado por el «Mito de lo Dado»; típico de las posturas que exhiben un naturalismo crudo (*bald naturalism*)[1].

Sin lugar a duda, un intento como el nuestro enfrenta múltiples dificultades. En primer lugar, situarnos *desde* la perspectiva de un autor contemporáneo *para* comprender uno antiguo es, en cierto modo, un anacronismo. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, tal esfuerzo interpretativo no está libre del riesgo de incurrir en el error por superponer nuestra perspectiva *moderna* sobre el pasado, con todo lo que implica esta última expresión; más allá de la mera indicación de un periodo histórico. Finalmente, la evidencia textual que nos ha legado la tradición –y, desafortunadamente, justo en el caso de ciertos pasajes neurálgicos– no parece estar en condiciones de suministrarnos una base indiscutible a favor de una dirección interpretativa u otra, ni de una decisión relativa a su traducción que esté exenta de compromisos o enmiendas.

No obstante, quizá pecando de cierto optimismo en nuestro análisis, consideramos que todos estos son problemas que un intérprete debe afrontar a la hora de leer un texto –o, al menos, uno perteneciente a la antigüedad– y que, en lugar de un impedimento, constituyen parte de la ardua tarea de fundir horizontes en la que tiene lugar eso que Gadamer ha denominado: «el milagro de la comprensión»[2].

1 Cfr. MCDOWELL, J., *Mind and world: With a New Introduction*. 5ª ed. Cambridge: Harvard, 2000, xx-xxiv.

2 Cfr. GADAMER, H.-G., *Verdad y método*. (Trad. Rafael Agapito y Ana Agud). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 216, 382 y 416.

Universidad Pontificia de Salamanca

Así pues, dado que un milagro es la excepción, lo más probable es que no alcancemos a comprender lo que Aristóteles dijo «verdaderamente». Sin embargo, nos servirá como ideal regulativo y heurístico ser lo más fieles posible a su «espíritu», que no es otra cosa sino la «letra» que de él nos queda, o, mejor dicho, que le atribuimos. De este modo, tal vez, nuestro diagnóstico resulte menos anacrónico y sirva para sosegar nuestras ansiedades crónicas.

El «Mito de lo Dado» al que hemos aludido supone que los contenidos proveídos por la experiencia, en la receptividad propia de la sensibilidad, se encuentran desgajados de cualquier determinación conceptual (o esquema) por parte de lo que podríamos llamar –si queremos continuar empleando el vocabulario de Kant– la espontaneidad del entendimiento. De esta manera, entonces, habría una especie de «materia bruta», «ciega», entregada a la intuición, la cual nos ofrece, en cuanto sujetos percipientes, «datos objetivos» (o *sense-data*) acerca del mundo o lo que es el caso. En consecuencia, la percepción misma se convierte en un «hecho» o evento más del mundo natural, razón por la cual nuestros pensamientos sobre «la realidad», paradójicamente, obtienen al mismo tiempo un *status* independiente de ella; perdiendo así su «responsabilidad» (*answerability*) ante el «tribunal de la experiencia»[3].

Si bien es cierto que mucho de lo que acabamos de decir, *prima facie*, no parece tener relación alguna con el mundo antiguo, empero, no es difícil apreciar que esta forma de mitología imputada al naturalismo crudo reabre el expediente del viejo problema platónico del χωρισμός de *República* VI entre los objetos del mundo sensible e inteligible, por un lado, y las correspondientes facultades o capacidades encargadas de su aprehensión, por otro. En cuanto determinadas por sus respectivos correlatos ontológicos, cada una de estas δυνάμεις se dirigen a diferentes ámbitos de lo real, quedando desvinculadas entre sí *objetivamente*, es decir, por sus objetos. Así pues, de algún modo el «naturalista crudo» comparte con Platón el presupuesto de que el νοῦς y la διάνοια son poderes que pertenecen a un «espacio» separado de aquel que es propio de la αἴσθησις, puesto que la fuente u *origen* de sus contenidos es diversa. Pero, a diferencia de Platón, el naturalista no privilegia el dominio de lo noético por encima del aisthético, sino al revés. Y, como tal, su angustia es la de un platónico invertido.

Para nosotros, Aristóteles no fue víctima de este padecimiento. Por lo que, en vista de evitar adjudicarle alguna variante de este Mito a raíz de ciertos síntomas, debemos auscultar su *Corpus* con la finalidad de encontrar –si la hay– una articulación entre lo conceptual y lo no-conceptual, entre espontaneidad y receptividad.

3 Cfr. MCDOWELL, J. *Mind and World*, xii-xviii.

Universidad Pontificia de Salamanca

1. LA PASIVIDAD DE LA PERCEPCIÓN: ALTERACIÓN, AFECCIÓN Y ASIMILACIÓN

Examinar el debate en torno al lugar de la αἴσθησις dentro del pensamiento aristotélico es, en cierto modo, observar una «Batalla de Gigantes» (γιγαντομαχία) entre «literalistas» y «espiritualistas». Esta alusión a la escena mítica narrada por Hesíodo[4] no resulta trivial aquí si recordamos, por ejemplo, que Platón[5] se sirve de ella para describir alegóricamente a quienes, por una parte, «arrastran todo desde el cielo a la tierra» (reduciéndolo a lo corpóreo), y los que, por otra, se les oponen «desde un lugar elevado e invisible» (pues solo conciben a las Formas como existentes). De manera similar, la querella entre «literalistas» y «espiritualistas» se podría reconducir a dos tesis antagónicas en relación con la caracterización del tipo de fenómeno que representa la αἴσθησις para Aristóteles, según sus intérpretes:

a) Bien sea un *proceso fisiológico* que tiene lugar en el órgano-sensorio (αἰσθητήριον) en la que éste asimila *literalmente* la cualidad del objeto sensible (αἰσθητόν) en acto que actúa sobre él, y donde, simultáneamente, tiene lugar la conciencia perceptual (αἰσθάνεσθαι) de tal *alteración*. Por tanto, en última instancia, percibir «es»[6], necesariamente –aunque no suficientemente–, algo *corpóreo*.

b) O bien, dicha asimilación consiste únicamente en un cambio o *cuasi-alteración espiritual* que no supone ningún proceso fisiológico subyacente en el órgano-sensorio, de modo que la conciencia perceptual (αἰσθάνεσθαι) no es otra cosa sino la identidad entre el *acto* (p. ej.: de «ver») y la cualidad («lo rojo») de un objeto sensible en acto, que aparece –mediata (en la visión, olfacción y audición) o inmediatamente (en el tacto o gusto)– al órgano en cuestión. En consecuencia, percibir es, exclusivamente, algo *intencional*: la recepción de una *forma*. Sin que ello implique modificación alguna.

4 Cfr. Hes. *Teog*. vv. 655-715.

5 Cfr. Pl. *Soph*. 246a-248e.

6 Para que esta posición no sea apreciada de manera trivial, es conveniente resaltar un aspecto a menudo pasado por alto y es que ella no puede ser equiparada con una variante más del «materialismo», pues, el «es» o la cópula no indica aquí una relación de identidad entre la percepción y el proceso fisiológico concerniente, sino una relación composicional; como la que existe entre una cosa y sus elementos constituyentes. Tal diferenciación entre dos significados del verbo «ser» se debe a D. Wiggins, cfr. SORABJI, R., "Body and Soul in Aristotle". *Philosophy*, 49, 1974, 77-78.

Universidad Pontificia de Salamanca

Como es posible observar, *a)* sintetiza, en líneas generales, la postura mantenida por Sorabji[7], mientras que *b)* la de Burnyeat[8]. Cada una de ellas es heredera de dos aproximaciones hermenéuticas divergentes: por una parte, Sorabji es deudor de las reflexiones de G. R. T. Ross en la Introducción a su traducción de los tratados *De Sensu* y *De Memoria*, donde afirma que la percepción *es* un cambio cualitativo que tiene lugar en el órgano sensorio, resultando así un proceso localizado en una parte corporal[9]. Por otra parte, Burnyeat suscribe[10] la observación de F. Solmsen, según la cual, es difícil saber si en el tipo específico de alteración que se da en la percepción hay algún aspecto físico o fisiológico presente[11]. No obstante, si queremos ir más allá todavía, esta última apreciación puede remontarse hasta Alejandro de Afrodisia (s. II d. C.)[12], Temistio (s. IV d. C.)[13], Filópono (s. V-VI d. C.) –quien introdujo una sutil distinción entre lo que se podría denominar una «alteración cognitiva» (γνωστικῶς), debida solamente al εἶδος, y otra «somática», según la materia (ὡς ὕλη)[14]–, y también Simplicio (s. V-VI d. C.)[15]. A través de las traducciones latinas de Avicena de las que dispuso Tomás de Aquino, quien añadió la idea de significatividad (n. b.: mención, mentar, *mentis*) o *intentio* a la percepción, fue recibida y modificada por Brentano, convirtiéndola en una propiedad de los actos psíquicos, a saber, la intencionalidad[16].

7 Cfr. SORABJI, J., "Body and Soul in Aristotle", 63-89; IDEM, "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception". En: NUSSBAUM, M. C. y RORTY, A. (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 195-225; IDEM, "Aristotle on Sensory Process and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat". En: DOMINIK, P. (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001, 49-61.

8 Cfr. BURNYEAT, M., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft". En: NUSSBAUM, M. C. y RORTY, A. (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 15-26; IDEM, "How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima 2. 7-8". En: NUSSBAUM, M. C. y RORTY, A. (Eds.), *op. cit.*, 421-434; IDEM, "Aquinas on «Spiritual Change» in Perception". En: DOMINIK, P. (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 129-183.

9 Cfr. ROSS, G. R. T., *Aristotle. De sensu and De Memoria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1906, 6-7.

10 Cfr. BURNYEAT, M., "How Much Happens…", 421.

11 Cfr. SOLMSEN, F., "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves". *Museum Helveticum*, 18, 3, 1961, 170.

12 Cfr. Alex. Aphr. *In DA* 61, 30-62, 5.

13 Cfr. Them. *In DA* 79, 29-37.

14 Cfr. Phlp. *In DA* 438, 12-15: «ἀλλ' ἡ μὲν αἴσθησις ὑπὸ μόνου τοῦ εἴδους τοῦ θερμοῦ πέπονθε γνωστικῶς, τὸ δὲ αἰσθητήριον ἡ σὰρξ ὡς ὕλη κατὰ τὸ συναμφότερον, ὑποκείμενον αὐτῇ γενομένη τῇ θερμότητι καὶ ὑπὸ τοῦ θερμαίνοντος ὅλου ὡς ὅλον παθοῦσα».

15 Simp. *In DA* 125, 21-23: «τὸ δὲ αἰσθητικὸν οὔπω πρὶν ἐνεργεῖν, ἀλλὰ δυνατὸν ὂν κατὰ τὸ δεύτερον δυνάμει, ὕστερον ἐν τῷ ἐνεργεῖν κατὰ τὸ εἶδος ἵσταται τοῦ αἰσθητοῦ οὐ παθητικῶς (οὐ γὰρ λευκαίνεται ἢ θερμαίνεται) ἀλλ' ἐνεργητικῶς, οὐ τῷ ποιεῖν ὡς τὰ ποιητικὰ αἴτια, ἀλλὰ κριτικῶς καὶ γνωστικῶς».

16 Para una versión crítica de esta sucinta «pre-historia» de la intencionalidad, considerada como una serie de distorsiones que se remontan hasta los comentadores antiguos y que son perpe-

Universidad Pontificia de Salamanca

Burnyeat ha descrito la disyunción entre *a)* y *b)* como *excluyente*, es decir, como una en la que no cabe otra alternativa; *tertium non datur*[17]. Ambas tesis tienen como punto de referencia las enigmáticas afirmaciones de Aristóteles a lo largo de *DA* II. 5, donde la αἴσθησις es concebida, aparentemente (δοκεῖ γὰρ), como un cierto tipo de alteración (ἀλλοίωσίς τις εἶναι, 416 b32-35). El asunto se torna más complejo, pues también se asevera allí que en la αἴσθησις ocurre que algo es tanto movido (ἐν τῷ κινεῖσθαί) como afectado (τε καὶ πάσχειν, 416 b33-34). Sin embargo, esta manera de describir el fenómeno de la percepción no es exclusiva del capítulo en cuestión.

Previamente, en *DA* II. 4, encontramos una alusión muy similar (ἀλλοίωσίς τις εἶναι δοκεῖ, 415 b24-25) y de igual modo en *Phys*. VII. 2, lugar en el que la αἴσθησις en acto[18] es explicada como un movimiento a través del cuerpo (κίνησίς ἐστι διὰ τοῦ σώματος, 244 b11-12) donde algo es afectado en cierta medida (πασχούσης τι, 244 b12). Y, más adelante, Aristóteles concluye que tal alteración se da en la parte del alma encargada de la percepción (φανερὸν οὖν [...] ἐν τῷ αἰσθητικῷ μορίῳ τῆς ψυχῆς, *Phys*. VII. 3, 248 a6-9). No obstante, en *DA* III. 7, si bien es cierto que Aristóteles acepta que un objeto sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto (ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν, 431 a5-6), rechaza que tal «movimiento» consista en una afección o alteración (οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται, 431 a6); en tal caso, se trataría de otra especie de movimiento (διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως, 431 a7), puesto que el movimiento es el acto de lo imperfecto/irrealizado (τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, 431 a6-7)[19], mientras que el acto en sentido absoluto (ἁπλῶς ἐνέργεια, 431 a7), propio de lo perfecto/realizado, es otra cosa (ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου, 431 a7-8).

Ahora bien, retornando a *DA* II. 5, luego de establecer el principio relacional según el cual la facultad sensitiva (τὸ αἰσθητικὸν) no está en acto sino en potencia respecto de su objeto (417 a6-7), razón por la cual es necesaria la concurrencia de este último para que la percepción suceda, Aristóteles introduce una distinción entre dos acepciones (διχῶς ἂν λέγοιτο, 417 a12-13) que podrían decirse del término αἴσθησις: la una en potencia y la otra en acto (417 a13). Dicha distinción se aplica por igual al caso del «sentir» (αἰσθάνεσθαι) en general (417 a13-14). Esta diferenciación permite, pues, comprender dos significados entremezclados en la

tuadas, quizás inadvertidamente, por Brentano, cfr. SORABJI, R., "Intentionality and Physiological Processes", 225.

17 Cfr. BURNYEAT, M., "Aquinas on «Spiritual Change» in Perception", 83; *pace* CASTON, V., "The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception". En SALLES, R. (Ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*., Oxford: Clarendon Press, 2005, 247 y ss.

18 En contraste con este pasaje de *Phys*. VII. 2, 244 b11-12, podría situarse lo dicho en *Insomn*. II, 459 b4-5: «ἐπειδή ἐστιν ἀλλοίωσίς τις ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις».

19 Cfr. *DA* II. 5, 417 a16-17; *Met*. Θ., 1048 b28.

Universidad Pontificia de Salamanca

palabra griega «αἴσθησις»: por un lado (subjetivo), el «proceso» mismo de percibir algo, por otro (objetivo), el resultado de tal acto/actividad (ἐνεργείᾳ), *la* percepción de lo percibido. Todo el argumento está dirigido, entonces, a ofrecer una «salida» a la dificultad (ἀπορίαν) planteada antes (en 417 a3-5) sobre el porqué no hay percepción *sin* que las cosas externas (ἄνευ τῶν ἔξω) la produzcan (417 a4-5), aun cuando los órganos sensorios están compuestos de los mismos elementos que ellas.

En vista de ello Aristóteles continúa añadiendo precisiones semánticas. Esta vez, en torno al verbo «πάσχειν» –comprendido hipotéticamente, en principio (πρῶτον, 417 a15), *como si* fuera equivalente a «moverse» (κινεῖσθαι, 417 a15-16) y «estar en acto» (ἐνεργεῖν, 417 a16)–, de modo que «padecer» no es tomado allí en sentido absoluto (οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν, 417 b1-2), sino que, en algunos casos, indica cierta destrucción por la acción de un contrario (φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, 417 a2-3), en otros, más bien refiere a la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en ἐντελεχείᾳ (417 b3-4). Por lo que, análogamente al ejemplo de quien posee ciencia y se encuentra ejerciéndola (o teorizando), la percepción no consiste en un «alterarse»; o bien, se trata de un género diferente de alteración (ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως, 417 b7-8), una en la cual hay un progreso hacia sí mismo y hacia la actualidad/compleción (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν, 417 b6-7). Así pues, también es conveniente suponer dos tipos de alteración: por una parte, aquella peculiar del cambio hacia estados privativos (ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν, 417 b15), por otra, la que conduce a ciertas disposiciones/estados y hacia la naturaleza ‹de una cosa› (ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν, 417 b15-16).

«Padecer» y «ser alterado» son, pues, palabras empleadas por Aristóteles para designar aquí una diferencia sin nombre (ἀνώνυμος αὐτῶν ἡ διαφορά, 418 a1) entre dos sentidos de «estar en potencia»: uno distante o remoto (*como si* dijéramos acerca del niño, que puede comandar un ejército, 417 b30-32) y otro más próximo (*como si* dijéramos lo mismo de un adulto, 417 b32). Este último, a su juicio, es el que corresponde a la disposición en la que se encuentra la facultad sensitiva (οὕτως ἔχει τὸ αἰσθητικόν, 417 b42-418 a1). Es decir, presta a ser actualizada.

Por tanto, teniendo en cuenta la ambigüedad señalada, es posible decir que todos los seres «padecen» y son «movidos» por un agente que está en acto (417 a17-18), de tal manera que en cierta forma padecen *por* lo semejante (ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, 417 a19) –p. ej.: los órganos sensorios y las cosas externas, ambos compuestos por los mismos elementos–, y en cierto modo *por* lo desemejante (ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, 417 a19-20) –i.e. los objetos sensibles «en acto», a diferencia del poder sensorio que se encuentra *virtualmente* «en potencia»–; lo que padece, entonces, es *lo* desemejante (τὸ ἀνόμοιον, 417 a21) –*sc.* τὸ αἰσθητικόν–, pero una vez producida la afección, resulta semejante (ὅμοιόν ἐστιν, 417 a21).

Universidad Pontificia de Salamanca

Sin lugar a duda, Aristóteles describe la «afectación» que involucra el percibir en términos muy similares –*mutatis mutandis*– al proceso de digestión[20]. En efecto, las líneas finales del c. 5 de *DA* II son una buena muestra de ello. Allí se afirma que la capacidad perceptual (τὸ αἰσθητικόν) está en potencia, tal como lo sensible (τὸ αἰσθητὸν) es ya en ἐντελεχείᾳ. En consecuencia, padece no siendo semejante (πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, 418 a5), pero después de ser afectada, se *asimila* al objeto (πεπονθὸς δ' ὡμοίωται, 418 a6) y es como él.

Parece evidente, entonces, que tal asimilación implicada por la αἴσθησις, en contraste con aquella otra que se da en el caso de la nutrición o en el de la adquisición de ciertos estados (p. ej.: el enfriamiento o calefacción), excluye a la materia. De ahí que reciba las formas sin materia (εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, *DA* II. 12, 424 a19), al modo en que, según el célebre símil del *Teeteto*[21] retomado por Aristóteles, la cera recibe la impronta del anillo sin el hierro ni el oro (424 a19-21)[22]. Por ello, las plantas no perciben (τὰ φυτὰ οὐκ αἰσθάνεται, 424 a34-35) a pesar de tener (una parte –la nutritiva o vegetativa– del) alma y ser afectadas en cierto modo por las cosas tangibles (πάσχοντά τι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν αὐτῶν, 424 a35-b1), ya que se enfrían y calientan. No poseen, pues, un principio que les permita recibir las formas de los sensibles, sino que son afectadas junto con la materia (πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης, 424 b3-4).

Así pues, el problema subyacente es cómo entender dicha alteración que ocurre en el momento de afectación particular que caracteriza a la percepción: *a)* bien sea como una de tipo ordinario, corruptiva (Sorabji), de manera semejante a como una planta se enfría y calienta. O bien, *b)* como una cuasi-alteración extraordinaria, perfectiva (Burnyeat), donde la asimilación que tiene lugar únicamente presupone una «física de la forma»[23], pero en ningún caso un proceso material. Resultando así, la «filosofía de la mente» de Aristóteles, increíble, ya que está fundada en una concepción insostenible para nosotros, hombres modernos presos del cartesianismo. Por esta razón, debemos entonces limitarnos –como de hecho sucedió a partir del s. XVII– a saltarla[24].

Ciertamente, en cuanto antitéticas, ambas posturas son extremas. Quizás el exceso, tanto de una como la otra, sea de «Modernidad». La primera, porque se adecúa bien a una agenda «naturalista» en la cual no hay «espacio» para el espíritu, sino exclusivamente para la corrupción de la materia. La segunda, por intentar

20 Cfr. *DA* II. 4, 416 a29 y ss.
21 Cfr. Pl. *Tht*. 191d-191e.
22 Cfr. *DA* III. 12, 435 a1-5; *Mem. et Rem*. I, 450 a26-450 b1.
23 Cfr. BURNYEAT, M., "How Much Happens…", 430-431.
24 Esta es la opinión de BURNYEAT, M., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?", 16-26.

Universidad Pontificia de Salamanca

conservar lo espiritual repudiando todo influjo material, aun cuando ello implique abrazar un «fisicalismo» en el que, precisamente, lo inmaterial no tiene cabida; salvo en un anticuario.

2. LA ACTIVIDAD DE LA PERCEPCIÓN: DISCERNIMIENTO Y JUICIO

Hasta este punto hemos considerado el aspecto «pasivo» del percibir, en particular, fijando nuestra atención en la receptividad de la forma que, de algún modo, da origen al «proceso» perceptivo de un objeto sensible en acto, donde este último «pone en marcha» o «actualiza» una facultad o poder, ambos comprendidos como un tipo específico de potencialidad perteneciente a un cuerpo *animado* o, si se quiere, a un alma *in*corporada[25].

No obstante, visto de cerca el asunto, pudiera decirse que esta distinción entre «pasividad» y «actividad» de la percepción es una mera *façon de parler*, puesto que el tránsito mismo de la potencia al acto involucrado por el ejercicio o actualización de una capacidad es evidencia suficiente de que hay aquí tanto una dimensión pasiva como activa de la αἴσθησις.

Y es que, al igual que sucede con otros fenómenos psico[26]-físico[27]-biológicos[28], no queda más remedio que valerse de tales distinciones conceptuales (τῷ λόγῳ) en el análisis de los mismos, a pesar de que éstas no tengan estrictamente lugar en la realidad.

25 Entendemos aquí por alma «*in*corporada» (*embodiment*), aquella que *no* «se da» o no es *sin* el cuerpo, y, por tanto, no separable –o, al menos, no completamente separada, dado el caso singular del νοῦς aristotélico– de este último, si es que se trata de un viviente. Por lo que, de ningún modo, deseamos atribuir un dualismo sustancialista a la postura de Aristóteles, cuyo rasgo distintivo nos parece, más bien, el hilemorfismo. Dicha «*in*corporación» no implica, entonces, que el alma «entre» en el cuerpo «desde afuera» –de nuevo, dejando a un lado el intelecto– a través de una reencarnación, transmigración, o de otra manera. Tampoco que esté «dentro», como si fuese un homúnculo o espectador, sino que se encuentra, por decirlo así, «enraizada» *en* él, según el modelo «patético» de inherencia formal en la materia expuesto en *DA* I. 1 (τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν, 403 a24-25).

26 Cfr. *DA* II. 2, 413 b29-30: «τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς […] τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα».

27 Piénsese, por ejemplo, en la identidad y diferencia (τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο) del móvil desplazándose y del «ahora» que le sigue, a partir de los cuales Aristóteles establece la analogía y correlación estructural entre movimiento y tiempo, cfr. *Phys*. IV. 11, 219 b19-20; o del punto medio (τὸ μέσον) del movimiento vinculado al principio y el fin del mismo: «τῷ μὲν ἀριθμῷ ἕν, τῷ λόγῳ δὲ δύο» (VIII. 8, 262 a21).

28 En relación con la inseparabilidad y persistencia de la materia respecto del cuerpo en los procesos de crecimiento y disminución, cfr. *GC* I. 5, 320 b14-15: «Βέλτιον τοίνυν ποιεῖν πᾶσιν ἀχώριστον τὴν ὕλην ὡς οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν τῷ ἀριθμῷ, τῷ λόγῳ δὲ μὴ μίαν; *GC* I. 5, 320 b24-25: «τῷ μὲν λόγῳ χωριστή, τόπῳ δ' οὐ χωριστή».

Universidad Pontificia de Salamanca

En este sentido, cuando decimos que la alteración padecida a causa del influjo de un agente (el objeto sensible) connota un momento de pasividad, nos referimos al hecho de que no hay percepción alguna en ausencia de algo exterior que actúe sobre el percipiente. De lo contrario, se podría percibir a voluntad[29], lo cual no sería muy diferente de experimentar alucinaciones[30].

La cuestión que nos ocupa ahora es, entonces, si «aparte» de la recepción de la forma sin materia, ¿hay alguna (otra clase de) actividad? o, en cambio, ¿el percibir en cuanto tal no es otra cosa sino dicha asimilación? Como podrá apreciarse, estas interrogantes coinciden parcialmente con aquellas que Aristóteles deja abiertas al final de *DA* II. 12, donde se pregunta qué es oler, «más allá» (παρὰ) de ser afectado de cierta manera (τὸ πάσχειν τι; 424 b16-17) o, si acaso, oler (ὀσμᾶσθαι) es [‹algo› *además* ‹de›] percibir (αἰσθάνεσθαι, 424 b17). Esta línea presenta –como adelantábamos al inicio– una dificultad interpretativa proveniente de la evidencia textual misma. La confusión se remonta a la adición por parte de Torstrik –contenida solo en un manuscrito, que Bekker denominó: E (Parisiensis, 1853), el cual parece la mejor y más autorizada fuente para reconstruir el *DA*–, de un «καὶ» con el que, según afirma irónicamente Kosman, «habría sido para él la solución de Aristóteles al problema de la conciencia»[31]. De aceptarse la introducción de la conjunción hecha por Torstrik, tendríamos que leer 424 b17 incluyendo aquello que hemos puesto arriba entre corchetes; una lectura que –vinculada al παρὰ de 424 b16– podría inducirnos a pensar que es necesario suponer una actividad aperceptiva de segundo orden, *adicional* a la afección experimentada en la αἴσθησις por el órgano (ῥίς) y el poder sensorio (ὄσφρησις) adecuados. De modo que, para «percibir (αἰσθάνεσθαι) lo que percibimos», no bastaría con recibir la forma sin materia, sino que sería preciso una capacidad anímica de monitoreo y discriminación accesoria[32], identificada, usualmente, con el así llamado «sentido común».

29 En contraste con el inteligir (νοῆσαι), que por sí mismo puede iniciar su actividad en cualquier momento, independientemente de la presencia o no de *su* objeto, cfr. *DA* II. 5, 417 b24-25.

30 Algo que, pensamos, dista enormemente de la orientación «realista» del pensamiento de Aristóteles, para quien, incluso las «ilusiones» táctiles –como, p. ej.: cruzar los dedos con una moneda entre ellos, la cual es movida una y otra vez, siendo sentida por ambos, dando así la impresión de que «hay dos monedas» en lugar de una sola– pueden ser corregidas por la vista (cfr. *Insomn*. II, 460 b20-23), y mientras dormimos hay algo en nuestra alma que nos dice que aquello que nos aparece en el ensueño no es cierto (cfr. *Insomn*. III, 461 b32-462 a8). De modo que, para «ver» cosas «espontáneamente», sin que estén allí delante, tendríamos que ponernos un dedo o apretarnos debajo del ojo sin darnos cuenta, o bien, tener el órgano-sensorio relevante para discernir el sensible correspondiente, destruido o dañado (cfr. *Met*. K. 6, 1062 b35-1063 a10).

31 Cfr. KOSMAN, A., "Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2". *The Philosophical Review*, 84, 4, 1975, 511.

32 Esta lectura parece encontrar asidero en un comentador antiguo como Filópono, a pesar de que en su «lema» o encabezado con el que nos introduce a la *quaestio disputata* no figura ningún

Universidad Pontificia de Salamanca

Sin embargo, hoy en día hay buenas razones para rechazar el «καὶ» de Torstrik y la «solución» de Filópono[33] al problema de la conciencia. Por tanto, cabe otra alternativa: el manuscrito E se caracterizaría por reunir, en realidad, dos manuscritos diferentes, uno correspondiente a los Libros I y III, mientras que el otro, al Libro II, donde se encuentra la línea que venimos discutiendo. Este último tendría la peculiaridad de estar contaminado por un cruce, esto es, ha sido reemplazado –excepto algunos fragmentos– posteriormente por varias recensiones, dentro de las cuales, probablemente, se encuentra la mano que ha escrito el «καὶ». No obstante, todavía se conservan algunas piezas dentro de las cuales está una recensión temprana del c. 12, donde es posible apreciar una repetición del diptongo «αι» en medio de ὀσμᾶσθαι y αἰσθάνεσθαι. La adición de Torstrik consiste, pues, en una *selectio* del «καὶ» presente en la recensión más tardía bajo el supuesto de que, tal vez, se deba al error de un copista que olvidó la «κ» en la más temprana. Frente a ello Kosman opina que lo más lógico sería, dada la ausencia del «καὶ» en los manuscritos restantes, que se trate de una duplografía y que el «καὶ» de la fuente más autorizada, pero posterior (*sc*. «E»), sea producto del intento de un escriba –orientado por la misma conjetura (para él, desacertada) de Torstrik– por dar inteligibilidad a un texto corrupto[34].

De esta manera, si no seguimos la enmienda de Torstrik[35], obtendremos una respuesta «minimalista» y satisfactoria al «problema de la conciencia»: percibir (αἰσθάνεσθαι), «más allá» o «aparte» (παρὰ) de *ser afectado*, es ser-consciente de tal afección. Pero, semejante «conciencia» no es algo separado o distinto del *acto* mismo de oler (ὀσμᾶσθαι). Tenemos, entonces, ya desde la αἴσθησις (en la olfacción misma, podríamos decir), un tipo de «conciencia perceptual» (αἰσθάνεσθαι) particular, no-tética y pre-reflexiva, que hace innecesario recurrir a una facultad *a*perceptiva de segundo orden, para dar cuenta de la percepción[36].

Empero, todavía no queda del todo esclarecido cómo dicha conciencia perceptual lleva a cabo –si es que lo hace– la actividad discriminatoria comúnmente atribuida al «sentido común». En este punto vale la pena traer a colación algunas consideraciones semánticas realizadas por Th. Ebert, quien ha llamado la atención

---

«καὶ» entre «ὀσμᾶσθαι» y «αἰσθάνεσθαι» (cfr. Phlp. *In DA* 444, 10-23): «οὐ γὰρ ἀρκεῖ πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι τὸ δύνασθαι τὸ εἶδος χωρὶς τῆς ὕλης δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ δυνάμεως δεῖ ψυχικῆς, ἥτις οὐκ ἐν πᾶσιν ἐστι τοῖς τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν χωρὶς τῆς ὕλης δεχομένος […] ἀλλὰ δεῖ καὶ δυνάμεως τοιαύτης τῆς κρίνειν δυναμένης τὰ πάθη τὰ ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν γινόμενα […]»

33 Véase la nota anterior.

34 Cfr. KOSMAN, A., "Perceiving that We Perceive", 509-510.

35 Tampoco lo hacen BURNYEAT, M., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?", 25; ni SORABJI, R., "Body and Soul in Aristotle", 77; IDEM, "Intentionality and Physiological Processes", 219-220; cuyo énfasis –el de este último– está puesto más bien en el παρὰ de 424 b16-17.

36 Esta es la conclusión a la que llega KOSMAN, A., "Perceiving that We Perceive", 513.

Universidad Pontificia de Salamanca

sobre una sutil distinción –aunque no por ello menos importante– en cuanto al empleo por parte de Aristóteles del término «κρίνειν» en contextos relativos a la dimensión activa de la percepción. Ebert encuentra una diferencia filosófica relevante –y no solamente estilística– entre traducir «κρίνειν» por «juicio» o palabras afines –lo que, según él, ocurre habitualmente– y hacerlo por «discernir» o «discriminar». Pues, «juzgar» constituye un verbo proposicional, mientras que estos últimos son verbos perceptuales[37]. Por tanto, es posible distinguir dos significados abarcados por el verbo «κρίνειν»: (i) *judicativo*, asociado a una oración que describe un determinado estado de cosas (p. ej.: «Sócrates es pálido»); otro, (ii) más bien *judicial*, procedente de las acusaciones privadas (δίκαι) en las que, ante la falta de testimonios o evidencia concluyente para sentenciar al inculpado, el juez debía *decidir* (δικάζειν) el veredicto de acuerdo con su criterio prudencial. En consecuencia, parece más apropiado traducir el verbo «κρίνειν» –piensa Ebert– mediante vocablos que sugieran (ii), lo cual demuestra, desde su punto de vista, que la «discriminación» involucrada aquí es aquella perteneciente a cada poder sensorio *vis-à-vis* con su sensible propio: a saber, en cuanto representa el árbitro que decide acerca de lo presente a la sensación, tal como aparece[38]. Esto se hace patente a través del contraste con los sensibles comunes y accidentales, los cuales, al implicar la actividad conjunta de dos o más sentidos para poder ser percibidos, son más propensos a ser captados erróneamente[39]. En cambio, en torno a los sensibles propios, asevera Aristóteles, no es posible estar equivocado; o, al menos, tal riesgo es mínimo[40].

Κρίνειν sería, pues, en última instancia, un verbo que denota una *relación* triádica y simétrica entre un «*S* que discrimina *x* de *y*», donde «*S*» es una variable cuyo rango abarca cualquier sujeto percipiente, mientras que «*x*» e «*y*» son saturadas por ítems que caen bajo el dominio de una misma *categoría* (p. ej.: «rojo» y «blanco»; *sc*. cualidad). Para Ebert, la forma *copulativa* del juicio o proposición («S es P») no se ajusta bien al esquema predicativo poliádico anterior, puesto que expresa relaciones categorialmente *transversales* (p. ej.: «Sócrates es pálido»; *sc*. substancia + cualidad), las cuales, aun si incluyen algo que se encuentra comprendido dentro del ámbito de la percepción, dichas relaciones no son perceptibles *propiamente* hablando[41]. En otras palabras, de acuerdo con la postura defendida

37 Cfr. EBERT, T., "Aristotle on What Is Done in Perceiving". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 2, 1983, 184.

38 Cfr. *Ibid*., 185-190; *Insomn*. 2, 460 b22; *Insomn*. 3, 461 a25; *DA* I. 2, 405 b8; *DA* II. 6, 418 a14-16.

39 Cfr. *DA* III. 3, 428 b22-25.

40 Cfr. *DA* II. 6, 418 a11-14; III. 3, 427 b12; 428 a12; 428 b19; III. 6, 430 b29; *Sens*. 4, 442 b8; *Met*. Γ. 5, 1010 b2; b23-5.

41 Cfr. EBERT, T., "Aristotle on What Is Done in Perceiving", 197.

Universidad Pontificia de Salamanca

por Ebert, podemos «ver» –mediante la capacidad pertinente (la visión, en este caso)– la diferencia entre «lo rojo» y «lo blanco», pero no que «Sócrates es pálido». La percepción de los sensibles propios se limitaría entonces a reportar únicamente un haz de *qualia* pertenecientes al objeto, por lo que la actividad discerniente de la conciencia perceptual (αἰσθάνεσθαι) se reduciría así al carácter fenoménico de la experiencia; enmarcada, esta última, dentro de ciertas condiciones *standard* suficientes: que haya un medio (si es requerido por el sentido en cuestión), un órgano no dañado o destruido y algo presente a la sensación. En el caso de los sensibles comunes y accidentales, por el contrario, es menester que la αἴσθησις haga uso de otras capacidades distintas a la αἰσθητική, como bien podría ser la memoria, dando lugar a un margen irreductible de interpretación y, por tanto, de error. Por ello, concluye Ebert, el malentendido subyacente al predominio obtenido por la estructura sujeto-predicado de las proposiciones tiene su origen en un prejuicio básico insoslayable de nuestra manera acrítica de dirigirnos en la cotidianidad: hablamos acerca de lo percibido a través de juicios copulativos, olvidando, de este modo, que no son sustancias aquellas cosas que percibimos, sino cualidades relacionalmente dispuestas delante de nosotros[42].

Si bien es cierto que las observaciones terminológicas de Ebert añaden un matiz digno de tomar en cuenta al momento de reflexionar sobre el peculiar tipo de actividad envuelta en la sensibilidad de todo viviente, no obstante, creemos que las consecuencias extraídas a partir allí no hacen del todo justicia a la concepción aristotélica. Pasan por alto, por decirlo de alguna manera –evocando a Sellars y McDowell–, lo que podríamos denominar el «espacio lógico», o, más bien, *dianoético*, de la percepción.

3. EL «ESPACIO LÓGICO» DE LA PERCEPCIÓN

Precedentemente señalamos que las conclusiones alcanzadas por Ebert, a nuestro modo de ver, no parecen ajustarse cabalmente a la posición de Aristóteles, ya que dejan de lado la existencia de lo que, suponemos, es la dimensión «dianoética» del percibir. Para referirnos a esta última hemos acuñado la desafortunada expresión: «espacio lógico». El infortunio de la misma reposa en su ambigüedad. Por una parte, porque podría llevar a pensar que con ella pretendemos reducir la percepción a un asunto meramente proposicional, lo cual, consideramos, difícilmente estaría en sintonía con el «espíritu» aristotélico. Por otra parte, en la historiografía contemporánea tal expresión no está exenta de polémica. Burnyeat

42 Cfr. *Ibid*., 198.

Universidad Pontificia de Salamanca

ha afirmado –según el dilema mencionado arriba– que entre su interpretación y la de Sorabji no hay «espacio» para ninguna otra, sino, a lo sumo, uno «lógico»[43]. Todo el esfuerzo de Caston, *pace* Burnyeat, está dirigido a ofrecer una explicación alternativa moderadamente «literalista» que, en su opinión, el texto no excluye[44].

Ahora bien, cuando sugerimos aquí la «existencia» de un «espacio lógico» (n. b.: del gr. λόγος), simplemente queremos aludir a la implicación de la διάνοια en el «proceso» perceptivo de una clase determinada de seres animados: los únicos, entre todos, que *hablan*[45]. Y, para hablar, es necesario tener palabra. Lo cual es distinto de emitir sonidos indicativos de dolor o placer solamente[46], algo que, según Aristóteles, el hombre comparte con otros animales; aunque no todos lo hacen[47]. Estos sonidos deben, además, estar articulados (διάλεκτον)[48]. Es decir, convertirse en voces significativas (σημαντιαί)[49]. El pensar discursivo (διανοεῖσθαι) es, por tanto, en contraste con la conciencia perceptual (αἰσθάνεσθαι), un poder o capacidad que diferencia al ser humano, específicamente, del resto de los vivientes; precisamente, porque está dotado de λόγος[50]. Entonces, ¿cuál es presunto rol de la διάνοια aquí?

Nuevamente, la «solución» al problema de la conciencia podría depender de un «καὶ»; esta vez, libre de controversias respecto a su aparición en el texto. En *DA* III. 9, 432 a15-18 leemos:

> Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζῴων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν, περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τοσαῦτα […]

En este pasaje, que da inicio a las reflexiones sobre la facultad motriz o de locomoción de los animales y su relación con el alma, Aristóteles asevera: (I) que el alma de los vivientes se define por dos poderes o capacidades (δυνάμεις), la que discierne (τῷ κριτικῷ, 432 a16) y la de moverse localmente (τῷ κινεῖν, 432 a17); añadiendo una observación importante para nosotros, a saber: (II) que tal discernimiento *es obra* (ὃ … ἔργον, 432 a16) de la percepción *y* el pensamiento (διανοίας καὶ αἰσθήσεως, 432 a16). Cerrando así el arco argumentativo acerca de

43 Cfr. BURNYEAT, M., "De Anima II 5". *Phronesis*, 47, 1, 2002, 82-83.
44 Cfr. CASTON, V., "The Spirit and The Letter", 247, 263-264.
45 Cfr. *Pol*. I. 1, 1253 a10-11: «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων».
46 Cfr. *Pol*. I. 1, 1253 a11-12; *DA* II. 8, 420 b6-9.
47 Cfr. *Pol*. I. 1, 1253 a12-13.
48 Cfr. *DA* II. 8, 420 b8.
49 Cfr. *DA* II. 8, 420 b33-34: «σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνή […]»
50 Cfr. *DA* III. 3, 427 b11-14: «οὐδὲ τοῦτο [δ'] ἐστὶ ταὐτὸ τῷ αἰσθάνεσθαι· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῷοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος».

Universidad Pontificia de Salamanca

las facultades discriminatorias, sensación e intelecto, que comienza en *DA* II. 5 y termina en *DA* III. 8[51]. De hecho, como se puede apreciar en el *locus* citado, Aristóteles mismo da por concluida dicha discusión (περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τοσαῦτα, 432 a17-18).

De ser esto cierto, entonces, *pace* Ebert, el κρίνειν característico de la conciencia perceptual de ese viviente en particular que es el hombre, no solo «decide», sino que también «juzga» sobre lo percibido.

En un sentido, el ser humano, al igual que otros animales, percibe sensorialmente (αἰσθάνεσθαι) una multiplicidad de estímulos cuya unificación pre-reflexiva –al menos en el caso de los dotados de sangre[52]– se debe a la acción conjunta de la «sensibilidad común» (n. b.: *no* el «sentido común»)[53] y un órgano que es principio rector, receptor y discerniente; el corazón[54]. A este «nivel», todavía nos encontramos en el significado (ii) judicial de κρίνειν que hemos comentado previamente.

No obstante, en otro sentido, es exclusivo del animal parlante poder hacer una *síntesis* conceptual del percibir sensorial: la que lleva a cabo el νοῦς cuando compone y divide[55] nociones (νόημα) al afirmar o negar algo acerca de algo. Es decir, cuando elabora un juicio, en el significado (i) que vimos con anterioridad. El hombre, pues, tiene la *capacidad* de dar expresión –verbalizada mediante la voz, o simplemente «dicha» en el pensamiento[56]– a aquello que ha sido unificado silenciosamente por los sentidos y recibido en el corazón. La διάνοια es, así, el lugar donde la «conciencia perceptual» (αἰσθάνεσθαι) es sintetizada *en* el λόγος; puesto que ahí, para Aristóteles, se realiza la combinación (y división) entre términos[57].

Ebert es en cierta medida consciente de ello cuando afirma lo siguiente:

51 Esta es la opinión de HICKS, R. D., *Aristotle De Anima*. London: Cambridge University Press, 1907, 548.

52 Cfr. *Somn. Vig.* II, 456 a1-6; *Juv.* III, 469 a2-13; *PA* II. 647 a25-35.

53 Para una discusión detallada de esta sutil, pero importante diferencia, la cual apunta a poner de relieve la unidad de la capacidad perceptual del alma y la integridad de los cinco sentidos individuales (distintos ἐν τῷ λόγῳ, aunque no ἐν τῷ εἶναι) al momento de la percepción, sin recurrir a una facultad sensitiva de segundo orden, cfr. GREGORIC, P., *Aristotle on the Common Sense*. New York: Oxford University Press, 2007, 203.

54 Cfr. *PA* III. 665 a10-18; *MA* 702 b20-25; y esp. *Insomn*. III, 461 b21-30 (τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον, b25-26).

55 Cfr. *DA* III. 6, 430 b5-6: «τὸ δὲ ἕν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον».

56 Al respecto es significativo recordar que, para Aristóteles, al igual que Platón (cfr. *Tht*. 189e-190a: «πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν»; *Soph*. 263e: «πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς»), el pensamiento discursivo (διάνοια) no es únicamente aquel proferido o materializado en signos físicos audibles o escritos visibles, sino principalmente el «diálogo» (διαλέγεσθαι) silencioso del alma consigo misma.

57 Cfr. *Met*. E. 4, 1027 b29-30: «ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοιᾳ […]»

Universidad Pontificia de Salamanca

> [...] although κρίνειν does not *mean* judging and does not designate some *kind* of judging either, the cognitive activity denoted by this word *results* in judgments and propositional attitudes[58].

Por lo que, a nuestro modo de ver, su distinción entre dos significados inherentes al verbo «κρίνειν» es operativa en el caso de formas más básicas de discernimiento como las que pertenecen al resto de los animales; pero no, en el de los hombres, que además poseen la facultad de pensar (δια-νοεῖσθαι) y de inteligir (νοεῖσθαι). Pues, como se evidenció arriba, el poder discriminante (τῷ κριτικῷ) del alma humana es, según Aristóteles, obra de la *conjunción* (¡«καὶ»!) de pensamiento *y* sensación. Este último señalamiento es importante para no pasar por alto un aspecto característico de la psicología aristotélica, a saber, su comprensión «holística»: ya que no es el alma la que siente compasión, aprende o piensa (διανοεῖσθαι), sino el hombre con *su* alma[59]. Por «holístico» entendemos aquí el involucramiento del compuesto hilemórfico *entero* en que consiste un viviente al momento de realizar cada una de sus funciones particulares, y, al mismo tiempo, la intersección o compromiso de la totalidad de las capacidades «inferiores» del alma en cualquier actividad de una facultad «superior»[60]. Lo cual no quiere decir, ciertamente, que para la ejecución de las actividades propias de un viviente cualquiera situado más abajo dentro de la *scala animae* sea necesaria la existencia de una δύναμις subsiguiente más elevada, propia de las formas de vida complejas pertenecientes a un nivel ascendente. No obstante, es preciso recordar aquí que el «escalonamiento» (ἐφεξῆς)[61] entre las diversas facultades establecido por Aristóteles no está guiado por el presupuesto de una estratificación rígida

58 "[...] aunque κρίνειν no *significa* enjuiciamiento ni tampoco designa algún *tipo* de enjuiciamiento, la actividad denotada por esta palabra *resulta* en juicios y actitudes proposicionales." EBERT, T., "Aristotle on What Is Done in Perceiving", 192.

59 Cfr. *DA* I. 4, 408 b13-15: «βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ».

60 Así pues, nuestras consideraciones apuntan a poner de relieve aquello que Aristóteles sugiere mediante la comparación del alma con las figuras geométricas (cfr. *DA* II. 3, 414 b29-32), a saber, que en el término posterior de una serie ya se encuentra, *potencialmente*, contenido el anterior: p. ej., el triángulo en el cuadrilátero, o la facultad nutritivo-vegetativa (θρεπτικόν) en la senso-perceptiva (αἰσθητικόν). Y, por extensión, podríamos decir que esta última en la διάνοια. El trasfondo de esta analogía tiene que ver, por tanto, con la problemática *unidad* del alma y sus «partes», que *no* están presentes *actualmente* en los seres animados, sino tan solo en potencia. En consecuencia, el poder perceptual del alma humana no puede ser algo aparte o separado realmente de sus capacidades racionales, por el contrario, debe estar integrado con ellas. Ejemplos ilustrativos de este compromiso o intersección de los que hemos hablado aquí son, tal vez, las competencias discriminatorias que Aristóteles a veces otorga, incluso, al νοῦς (cfr. *DA* III. 12, 434 b3: «νοῦν κριτικόν»; *Sens*. 6. 445 b16-17: «ἀλλ' οὐ νοητά, οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως»).

61 Cfr. *DA* II. 3, 414 b29.

Universidad Pontificia de Salamanca

(*layer-cake model*)[62] donde cada una se amontona sobre la otra. Por lo que, si en cada realización de una determinada función todas las «partes» del alma del viviente en cuestión se ven de algún modo implicadas, entonces no es posible *para* el ser humano –un ser animado por *una* ψυχή específica, distinta a la del resto de los animales– discernir sin enjuiciar lo percibido sensorialmente. Y es que, al igual que hace el juez que debe aplicar la norma en ausencia de evidencias suficientemente probatorias, decide y juzga a la vez al dar su veredicto. Por esta razón, cuando vemos «esto blanco», *decimos* –no con la vista, ni con el corazón; sino ἐν τῇ διανοιᾳ– que «es el hijo de Diares»[63]. De esta manera, no es tanto que hablamos acerca de aquello que previamente vemos, sino que, más bien, vemos aquello acerca de lo cual hablamos.

Ebert está en lo cierto, pues, cuando afirma que el discernimiento (κρίνειν) tiene lugar bajo el ámbito *categorial*. Sin embargo, las conclusiones que él infiere de ello no parecen estar en correspondencia con la concepción aristotélica. En efecto, este intérprete sostiene, como dijimos anteriormente, que la forma copulativa del juicio es inadecuada para expresar la relación de un «*S* que discrimina *x* de *y*», puesto que implica un salto transversal *entre* categorías, motivo por el cual, en nuestra actitud natural estamos expuestos al error siempre que emitimos un juicio perceptivo. El problema es que, para Aristóteles, no percibimos «lo blanco» *separado* de «Diares», ni «la palidez» de «Sócrates», sino al «hombre blanco» que se asemeja al «hijo de Diares» o a «Sócrates pálido». En otras palabras, aquello que percibimos *prima facie* no son *qualia*, como Ebert supone, sino compuestos hilemórficos, con determinadas cualidades inherentes a un sustrato; que Aristóteles concibe como sensibles, solo por accidente[64]. Es por esto, precisamente, que a diferencia de los sensibles propios, es muy probable equivocarse en la percepción de aquellos[65]. Por tanto, no hay escapatoria a la dramática e irremediable situación del lenguaje humano cotidiano, distinto al de la ciencia: a saber, que siempre hablamos sustancialmente[66] de las cosas que vemos, y no, propiamente. Es decir, que nosotros, como los animales parlanchines que somos, no nos limitamos a

62 Para una excelente crítica de esta manera de interpretar la relación de las diversas partes del alma aristotélica entre sí, cfr. SHIELDS, C., "The Aristotelian *Psuchê*". En: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.), *A Companion to Aristotle*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2009, 305-307.

63 El ejemplo es de Aristóteles, cfr. *DA* II. 6, 418 a20-24.

64 Cfr. *DA* II. 6, 418 a8-9; *DA* II. 6, 418 a23-24; *DA* III. 3, 428 b22-25.

65 Cfr. *DA* III. 3, 428 b19-22; también v. CASHDOLLAR, S., "Aristotle's Account of Incidental Perception". *Phronesis*, 18, 2, 1973, 161-163.

66 Que Aristóteles advirtió este carácter defectivo del lenguaje natural se puede constatar en el intento llevado a cabo en la *Phys*. –quizá, reaccionando contra Platón– por sustraer de la comprensión vulgar, términos abstractos como *el* tiempo o *el* movimiento, poniendo de relieve su concreción fáctica en *lo* temporalmente numerado y numerante o *lo* que se mueve y desplaza en cierta extensión, cfr. IV. 11, 219 a10-21; 12, 221 a30-221 b3.

Universidad Pontificia de Salamanca

describir y reportar protocolarmente (desde la perspectiva de la tercera persona) múltiples cualidades aisladas, sino que las *enlazamos* por medio de la cópula al sujeto que pertenecen. Pues, incluso cuando digo «*veo* que esto blanco es el hijo de Diares» (en el contexto de la teoría de la predicación aristotélica, que no conoció –por obvias razones históricas– la noción moderna de función acuñada por Frege para referirnos *sin* ambigüedades a *relaciones* que involucran dos o más variables) lo hago (en primera persona) bajo la forma copulativa.

En definitiva, la percepción está penetrada, de principio a fin, *categorialmente*, así como la materia lo está por la forma (λόγοι ἔνυλοί) en el caso de una afección. Y no podría ser de otra manera para Aristóteles, si, de acuerdo con su doctrina de las categorías, estas últimas no representan únicamente términos o conceptos simples[67] que entran en composición dentro de la proposición, sino también, y, ante todo, los tipos de entidades existentes en su ontología[68]. De modo que, en el «tribunal de la experiencia», somos tanto jueces como parte: percibimos lo mismo que aquello con lo cual hablamos acerca de lo percibido, a saber, κατηγορίας.

CONCLUSIÓN

Ha llegado la hora, pues, de dar nuestro ansiado diagnóstico. Como vimos, Burnyeat nos enfrenta a una disyunción exclusiva en la que, de un modo maniqueo, nos exige tomar partido: o nos adherimos a su interpretación, o bien, asentimos a la de Sorabji. Pero lo que no es posible, en su opinión, es que haya «espacio» en el texto aristotélico para admitir una tercera opción.

Sorabji, por su parte, en cuanto paladín del «literalismo», no está dispuesto a ceder de ninguna manera ante lo que, desde su punto vista, es un hecho: que la αἴσθησις es, en un sentido *sui generis*, principalmente un proceso fisiológico que tiene lugar cuando el órgano-sensorio recibe la forma del objeto sensible; y, por tanto, no hay nada aquí que pueda ser identificado como puramente mental o intencional. En consecuencia, aquello que llamamos percepción no es más que otra descripción de ese mismo evento.

La réplica de Burnyeat a esta cuestión se sitúa en las antípodas, señalando que la asimilación de la que habla Aristóteles, por el contrario, no consiste en ninguna alteración ordinaria o cambio cualitativo, razón por la cual, la αἴσθησις no presupone nada que sea fisiológico o material como condición suya. Vista así,

67 Cfr. *Cat*. 2, 1 a16-19; 4, 1 b25-2 a10.
68 Cfr. *Met*. Δ. 7, 1017 a22-30.

Universidad Pontificia de Salamanca

la percepción es un acto que resulta idéntico a la cualidad del objeto sensible, sin que ello implique modificación alguna en el cuerpo. La extrañeza que pueda generarnos esta explicación se debe, en última instancia, a que el sustento de toda la concepción aristotélica reside en una «física de las formas» insostenible para nosotros, hombres modernos. Entonces, lo que a partir de Locke se conoció como «cualidades secundarias», esto es, los sensibles propios de *DA*, son, para Burnyeat, *qualia* completamente reales allí fuera, en el mundo natural de Aristóteles[69]. Por lo que, si bien estamos acostumbrados a concebir la percepción como dos acontecimientos distintos, dada nuestra sujeción al cartesianismo, en realidad se trata de una sola ocurrencia intencional, que suele ser descrita erróneamente de dos maneras diferentes: esto es, como algo físico que se contrapone a lo psíquico.

Ambas posturas están de acuerdo en su desacuerdo y se dan la mano como se tocan los extremos. Una y otra parten del supuesto de que hay algo que *no es* dado a la percepción y, por tanto, que lo *único dado* es, o una alteración en el cuerpo, o bien, un «cuasi-cambio» espiritual. Paradójicamente, la «fisiología» de Sorabji necesita de una «física de las formas» para respaldar su comprensión de la receptividad de algo que a pesar de todo sigue siendo inmaterial, en términos exclusivamente orgánico-procesales. Mientras que, por otro lado, la actividad intencional de Burnyeat precisa todavía de unos órganos bien dispuestos para que un estímulo separado por el medio la despierte, sin que ello involucre variación alguna[70].

Theodor Ebert, por su parte, se vale de una distinción entre dos sentidos implícitos en el verbo «κρίνειν» para concluir de allí que en la αἴσθησις solamente nos son *dadas* las cualidades discernidas por cada poder sensorio, en tanto juez soberano en su distrito sensible. Toda apelación ante el «tribunal de la experiencia» debe dirigir su causa, pues, a otras facultades distintas de la discriminatoria. El alma, de este modo, se asemejaría más a un Estado burocrático que a un todo unificado.

Por tanto, podemos llegar a la conclusión de que cada uno de estos intérpretes ha sido preso del Mito de lo Dado. Nuestro esfuerzo aquí, como se habrá evidenciado, estuvo orientado a mostrar que Aristóteles no es víctima de tal acusación. Ya que, para él, en el alma *del* hombre no se da un pensamiento (διάνοια) enteramente desvinculado de la sensación (αἴσθησις), pues en tal caso estaría

69 Cfr. BURNYEAT, M., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?", 22: "The secondary qualities (so called by us) are already out there in his world, fully real; these are the sensible forms. All that is needed for perception to take place is for these qualities or forms to act on the corresponding faculties in us to bring about an awareness of themseleves".

70 Cfr. BURNYEAT, M., "How Much Happens…", 422.

Universidad Pontificia de Salamanca

descorazonado, como Dios, que es puro νοῦς[71]; pero tampoco en lo que siente su corazón está ausente el pensamiento, porque sería un sentir mudo e inexpresable. Sin palabra, como el del resto de los animales sanguíneos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fuentes primarias

BURNET, J., *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903.

EVELYN-WHITE, H., *The Homeric Hymns and Homerica. Theogony*. London: Harvard University Press, 1914.

HETT, W. S., *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Great Britain: Harvard University Press, 1935.

HICKS, R. D., *Aristotle De Anima*. London: Cambridge University Press, 1907.

ROSS, G. R. T., *Aristotle. De sensu and De Memoria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1906.

ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*. Vols. 1 y 2. Great Britain: Oxford University Press, 1924.

SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*. Vol. 1. London: Duckworth, 2004.

2. Fuentes secundarias

BURNYEAT, M., "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft". En: NUSSBAUM, M. C. y RORTY, A. (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 15-26.

—, "How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima 2. 7-8". En: NUSSBAUM, M. C. y RORTY, A. (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 421-434.

—, "Aquinas on «Spiritual Change» in Perception". En: DOMINIK, P. (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001, 129-183.

—, "De Anima II 5". *Phronesis*, 47, 1, 2002, 28-90.

CASHDOLLAR, S., "Aristotle's Account of Incidental Perception". *Phronesis*, 18, 2, 1973, 156-175.

CASTON, V., "The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception". En SALLES, R. (Ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2005, 245-320.

71 Cfr. *Met*. Λ. 7, 1072 b20-30.

Universidad Pontificia de Salamanca

EBERT, T., "Aristotle on What Is Done in Perceiving". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 2, 1983, 181-98.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método*. Trad. Rafael Agapito y Ana Agud. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1999.

GREGORIC, P., *Aristotle on the Common Sense*. New York: Oxford University Press, 2007.

KOSMAN, A., "Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2". *The Philosophical Review*, 84, 4, 1975, 499-519.

MCDOWELL, J., *Mind and world: With a New Introduction*. 5ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

SHIELDS, C., "The Aristotelian *Psuchê*". En: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.), *A Companion to Aristotle*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2009, 305-307.

SOLMSEN, F., "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves". *Museum Helveticum*, 18, 3, 1961, 150-167.

SORABJI, R., "Body and Soul in Aristotle". *Philosophy*, 49, 1974, 63-89.

—, "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception". En: NUSSBAUM, M. C. y RORTY, A. (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 195-225.

—, "Aristotle on Sensory Process and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat". En: DOMINIK, P. (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001, 49-61.

Universidad Pontificia de Salamanca