

Los canales de la percepción. Aristóteles y su construcción dialéctica del sensorio común

The Channels of Perception. Aristotle and his Dialectical Construction of the Common Sense

María Elena Díaz

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

mediaz@uba.ar

Recepción: 01 Noviembre 2023

Aprobación: 01 Febrero 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

La complejidad de las funciones que Aristóteles le atribuye al sensorio común, la necesidad de que posea una sede fisiológica y su capacidad especializada de la *phantasia* se forjaron al calor de la polémica con sus predecesores, sobre todo Alcmeón, Empédocles, Gorgias y Platón. Gorgias se había valido de la concepción de la percepción de Empédocles para sostener que los sentidos operan de un modo especializado y son incapaces de realizar cualquier tipo de síntesis o articularse con el pensamiento, más allá de que esto no era ni una afirmación ni una consecuencia de la teoría del físico presocrático. La respuesta de Platón en el *Theaetetus* encontró ecos en la psicología aristotélica y puede considerarse el antecedente más directo de la actividad sintética que Aristóteles le atribuye al sensorio común. Sostenemos que tanto para Platón como para Aristóteles, más allá de que eligen polemizar con Empédocles en vez de con Gorgias, fue crucial el impacto del argumento gorgiano.

Palabras clave: Aristóteles, Platón, Gorgias, Empédocles, Sensorio común.

Abstract

The complexity of the functions that Aristotle attributes to the common sense, the necessity for it to possess a physiological basis, and its specialized capacity of *phantasia* were forged in the heat of the controversy with his predecessors, especially Alcmaeon, Empedocles, Gorgias, and Plato. Gorgias had utilized Empedocles' conception of perception to argue that the senses operate in a specialized manner and are incapable of carrying out any form of synthesis or articulation with thought, although this was neither an assertion nor a consequence of the theory of the presocratic physicist. Plato's response in the *Theaetetus* found echoes in Aristotelian psychology and can be considered the most direct antecedent of the synthetic activity attributed by Aristotle to the common sense. We argue that for both Plato and Aristotle, despite choosing to polemicize with Empedocles instead of Gorgias, the impact of Gorgias' argument was crucial.

Keywords: Aristotle, Plato, Gorgias, Empedocles, Common sense.

1. Introducción

Eurípides: Su distinción se estableció antaño como sigue: Cuando en un principio el Éter se separó y engendró en sí mismo animales dotados de movimiento, fabricó primero para los que tenían que ver el ojo, a imagen del disco del sol; para el oído practicó un agujero como un embudo, las orejas.

Pariente: Así que, por culpa del embudo, yo ni veo ni oigo. ¡Por Zeus, que estoy contento de haberme enterado! ¡Lo que son las conversaciones sabias! (Aristófanes, Thesmophoriazusaí 13–21)

Percibir es una actividad compleja, que involucra, al menos, factores tales como: objetos colocados dentro del rango del perceptor, un medio adecuado, órganos sensibles bien dispuestos y, además, un centro perceptual que procese la información proporcionada por los sentidos e integre un objeto perceptual del que se percata el perceptor.^[1] Todos estos son temas clásicos del tratamiento aristotélico de la percepción, el más completo de la Antigüedad griega clásica que dejó una profunda herencia en la filosofía posterior. En gran parte, según la lectura que defendemos, la sofisticación de la teorización aristotélica se debe a que supo dialogar con sus predecesores, entre ellos, su gran maestro.^[2]

Los problemas derivados de entender la percepción a partir de la sumatoria simple de cada uno de los sentidos especializados respecto de su objeto propio no fueron planteados por primera vez por Aristóteles: su originalidad radica en la complejidad y originalidad de la solución propuesta, que tuvo además una profunda influencia en la filosofía posterior.^[3] El antecedente más próximo es el *Theaetetus*, diálogo del cual fue un lector atento y crítico. A su vez, tanto él como Platón están discutiendo con físicos y sofistas, a quienes no se les había escapado que los diversos sentidos que poseemos los seres humanos son altamente especializados respecto de sus objetos propios y, como tales, limitados respecto de poder realizar las operaciones de síntesis necesarias para la percepción.^[4] Una pregunta crucial al respecto es, dentro de las diferentes capacidades del alma, cuál es la encargada de realizar esta tarea, y es aquí donde encontraremos continuidades y rupturas entre Platón y Aristóteles.

El propósito de este trabajo es mostrar el rol central que desempeña la discusión previa de Platón con Empédocles y Gorgias, que desemboca en su propuesta del alma como coordinadora central de las percepciones en el *Theaetetus* en la construcción aristotélica del sensorio común. Entendemos que esta discusión, si bien en el caso de Gorgias no suele tomar la forma de una disputa directa, fue fructífera y, al calor de ella, Aristóteles perfiló las sofisticadas funciones que le adjudica al sensorio común.^[5] Reconocemos que los personajes que entran en una discusión filosófica no son los autores de los textos, ni mucho menos las figuras históricas, sino que se forjan al interior del discurso para desarrollar de modo dialéctico la argumentación.^[6] Su relación con el pensamiento de los autores discutidos ha sido leída desde hace ya bastante tiempo de modo crítico, sobre todo cuando de Aristóteles se trata.

Para poder desarrollar nuestro hilo argumental, comenzaremos con la segunda tesis gorgiana en el tratado *Peri tou mè ontos*, para luego abrir dos vías expositivas: la primera, destinada a mostrar los antecedentes que pueden rastrearse en Empédocles de acuerdo con la conexión realizada por Platón. Esto nos permitirá mostrar el desafío que el gran filósofo de Atenas enfrenta en el *Theaetetus*, un diálogo que, desde nuestro punto de vista, es clave para la comprensión del rol que le otorga a la percepción.^[7] Arribaremos, en segundo lugar, a nuestro argumento central: la influencia que esta discusión de Platón con Gorgias, e indirectamente con Empédocles, ejerció en la propuesta aristotélica del sensorio común en *De anima* II y III. Al calor de esta discusión, Aristóteles forjó tanto el sensorio común como la *phantasia*, y entendió que la síntesis perceptual tiene que tener tanto un centro fisiológico como una facultad unitaria que tenga su sede en este.^[8] En el mismo centro y facultad, si bien no en la misma función, ubicará la mediación entre percepción y pensamiento, lo contrario de lo que Gorgias había querido mostrar.

2. Gorgias: los sentidos como dominios estancos

El tópico de la sensación propia de cada objeto aparece en el *Perì toû mè óntos* de Gorgias, tanto en la versión del Anónimo como en la transmitida por Sexto con un acento puesto en su radical heterogeneidad, como ha señalado Spangenberg (2021:3). En la versión de Sexto, como parte de la argumentación a favor de la segunda tesis, “si las cosas pensadas son entes, los no entes no serán pensados”, se alude a la especificidad de cada uno de los sentidos y del pensamiento, considerado heterogéneo respecto de la sensación, que tampoco es unitaria:

Si no rechazamos las cosas visibles porque no se oyen ni desdenamos las cosas audibles porque no se ven (pues cada una debe ser juzgada por su sensación propia –hupò tês ídias aisthéseos– y no por otra), así también las cosas pensadas, aunque no se las vea con la vista ni se las oiga con el oído, serán por el hecho de ser aprehendidas con su criterio propio. (PTMO:81)

Es de notar que el interés del argumento no está en negar una síntesis perceptual, sino en imposibilitar la relación entre los sentidos y el pensamiento, quizás por pensar que una actividad de síntesis correspondería al pensamiento, como aparece en el pensamiento de Empédocles y más adelante sostendrá Platón. No es difícil mostrar que los órganos de los sentidos están especializados y no pueden captar los de otros sentidos. Gorgias se aprovecha de esto para llevarlo a otro ámbito, dejando de lado, por no servir a los fines de su argumentación, que la percepción es un fenómeno más complejo que la sumatoria de los diferentes sentidos.

En la tercera tesis, por su parte, es el *lógos* el que expresa su objeto propio, que sería heterogéneo también respecto del objeto de cada sensible propio y del pensamiento. Todo apunta a mantener la percepción, el pensamiento y el *lógos* cada uno con su objeto propio e impedir así cualquier tipo de comunicación mediadora. Es aquí donde podemos entender por qué Sócrates sostendrá en el *Meno*, como veremos, que la definición de la sensación sostenida por Empédocles y defendida por Gorgias era “trágica”: llevaría a la imposibilidad misma de percibir, tal como veremos desplegado en el *Theaetetus*, porque la especificidad del sentido le impediría otra captación que no sea la del propio objeto.^[9] Esto se daría por dos razones fundamentales: una, que incluso los objetos más corrientes de percepción implican la coordinación de varios sentidos, como mostrará Aristóteles con los sensibles por accidente; la otra, que el sujeto debe percatarse de que está percibiendo, y esto no parece ser una función que se le pueda adjudicar a un sentido en particular, especializado como está en la captación de un solo tipo de objeto. El propio ejemplo de Gorgias, cuando afirma en *PTMO* 82 que no se ven carros que corran por el mar, aunque pueda pensarse en esto, implica que objetos como “carro” son visibles, pero, como desplegará Aristóteles a partir de la apertura teórica platónica del *Theaetetus*, “carro” no es objeto propio de ningún sentido. En la percepción de un carro podrían identificarse sensibles propios, comunes y por accidente, sobre todo estos últimos, si es que la forma y el color son sintetizados y además identificados como “carro”. Para Gorgias, quien en términos de Bárbara Cassin (1995:11–15) despliega una “logología”, términos como “carro” se limitarían a referir a otros términos del lenguaje.

En el argumento gorgiano que se sustenta sobre la heterogeneidad de los objetos de los diferentes sentidos, estamos en presencia de una típica maniobra sofística: tomar un argumento de los físicos y llevarlos a su propio terreno, extrayendo conclusiones diferentes de las que tenía en su contexto original.^[10] Veremos que Empédocles no excluyó en ningún momento la posibilidad de que las cosas sean pensadas y que, en lugar de poner el acento en la heterogeneidad entre sensación y pensamiento, lo hizo en su continuidad y homogeneidad. Podemos entender también, sin embargo, que Gorgias encontró inaceptable el modo en el cual Empédocles teorizó el pensamiento, si bien aceptó las premisas básicas de su análisis de la percepción, en tanto eran funcionales a la tesis que quería defender. Según nuestra lectura, Gorgias lanzó un desafío susceptible de motorizar la discusión filosófica durante siglos: la coordinación entre los diferentes sentidos y entre estos, el pensamiento y el lenguaje. Frente a esto, si bien no es tan complejo pensar en que debería haber algún tipo de

relación, el justificarla sigue siendo todavía actualmente una tarea que no solo emprende la filosofía. Discutiremos solo la primera cuestión, *i.e.*, la coordinación de los diferentes sentidos, y aludiremos tangencialmente a la segunda. En primer lugar, veamos la relación con Empédocles.

3. Los canales de la percepción

En el pensamiento de los primeros físicos podemos encontrar tanto un interés por el mecanismo físico de la percepción como una profunda discusión crítica sobre su valor y alcance.^[11] En general, lo que se advierte es un interés en entender el mecanismo de la percepción y una cierta desconfianza respecto de la posibilidad de que sea confiable.

Podemos considerar a Alcmeón de Crotona como uno de los antecedentes más próximos de la teoría de la percepción de Empédocles. Si bien existe cierta controversia acerca de su cronología, se asume en general que es algo anterior a Empédocles.^[12] En dos testimonios acerca del filósofo de Crotona (DK24: A5 y A11), se le atribuye haber afirmado que los órganos sensibles están conectados por canales (*póroi*) que llegan hasta el órgano central constituido por el cerebro, los cuales aparecen también, como veremos, en testimonios sobre Empédocles. El tener un centro fisiológico perceptual facilita la teorización acerca de la síntesis de los diferentes sensibles propios, si bien deja abierto el interrogante acerca de cuál es la capacidad encargada de realizarla.

El tópico de los poros reaparece en testimonios y fragmentos de Empédocles de un modo más sofisticado que en Alcmeón, en tanto entiende que la sensación se produce a partir de una coincidencia entre los efluvios que emiten las cosas sensibles (DK31:B9), capaces de atravesar medios transparentes provistos también de poros, y los receptores apropiados de cada órgano (DK31:B89). El modo en el cual se entendió este proceso ha sido dependiente, en gran medida, de los testimonios de Platón y Aristóteles a los que aludimos abajo. Teofrasto sigue la lectura aristotélica al caracterizar la concepción de Empédocles de la percepción de este modo:

Empédocles... afirma que la percepción se produce por la adaptación a los poros de cada uno. Por eso cada uno es incapaz de discernir los objetos propios de otros, en tanto los poros de unos son más anchos, y los de otros más estrechos respecto del objeto sensible, y entonces pasan con energía, pero no entran en contacto; otros no penetran en absoluto. (*Sens.* 7 = DK31:A86).

La teoría de Empédocles acerca de la percepción aparece mentada en el *Meno* de Platón, donde se lleva a cabo también la relación con Gorgias que interesa a este trabajo. Menón se había presentado desde el inicio del diálogo como alguien que considera aceptables las enseñanzas ofrecidas por Gorgias y Sócrates le dice: “¿No admitís vosotros, de acuerdo con Empédocles, que hay ciertas emanaciones de las cosas?” (*Men.* 76C7).

Entendemos que la segunda persona del plural se correspondería con “los seguidores de Gorgias”. El resto de las tesis que Menón admite que aceptan son: a) que hay poros a través de los cuales pasan las emanaciones; b) que hay emanaciones que se corresponden con ciertos poros, y otras por otro, a causa de su tamaño; c) que las sensaciones están producidas por este tipo de emanaciones. Para Menón esta caracterización de la sensación es aceptable, mientras que para Sócrates no, e incluso, como vimos antes, la califica de “trágica” (*tragiké*, 76e5) e indica que no lo convence y que el ejemplo de definición que había dado anteriormente era mejor.^[13] Lo que está en juego en este intercambio no es una caracterización de la percepción, como lo indica que se pongan diferentes ejemplos, sino las condiciones de aceptabilidad de una definición, pero esto no quita que se critique tanto la caracterización de Empédocles como la apropiación gorgiana. Para ponderar esto último hay que recurrir al *Theaetetus*.

En el contexto de la primera definición de *epistémē* del *Theaetetus* se esboza una concepción de la percepción como coincidencia entre gemelos como parte de la extremista heraclítica “doctrina secreta” de

Protágoras.^[14] Como allí se le atribuye a ambos la tesis de que “todo lo que hay es movimiento”, la percepción solo puede ser el resultado de este.

El todo (*tò pân*) es movimiento y no hay nada excepto este. Existen dos formas del movimiento, cada una infinita en cantidad: una tiene el poder de actuar y la otra el de padecer. (*Tht.* 156a3–5)

Respecto de la teoría de los gemelos, algunos detalles de esta evocan la explicación de la percepción según Empédocles, en tanto se emplea el concepto de *summetría*^[15] para describir la adecuación entre el movimiento producido por el ojo y el ocasionado por el objeto correspondiente. Ahora bien, no existe acuerdo entre los intérpretes acerca de si esta teoría es la del propio Empédocles o algún otro pensador como Demócrito,^[16] o bien se trata de una invención platónica. En este último caso, a su vez, se abren dos opciones interpretativas, pues algunos consideran que se trata de una teoría compartida por el propio Platón^[17] y otros que es una ficción teórica destinada a ahondar en sus críticas a Protágoras y a otras posiciones asociadas a la del sofista. Los que comparten el punto de vista de que se trata de una teoría platónica acerca de la percepción, relacionan este planteo del *Theaetetus* con la teoría de la percepción defendida en *Timaeus* (45b46c; 67c–68d). Decidir cuál es la opción más plausible no puede hacerse al margen de otro compromiso más complejo: cuál es el status del ámbito sensible en el pensamiento platónico y, en estrecha relación con esto, cuál es el grado de conocimiento que puede obtenerse acerca de él. Respecto de la primera de las cuestiones, entiendo que la posición que se le atribuye en el *Theaetetus* al híbrido Protágoras/Heráclito, que implica una completa inestabilidad de los objetos de percepción, no puede ser atribuida al propio Platón.^[18] Nada hay en el *Theaetetus* que pueda llevar a tal conclusión y si se buscara evidencia por fuera del diálogo, entonces se encontraría también allí que las cosas exhiben sus propiedades por participar de las Formas, que son las que garantizan que algo pueda ser bello, justo o bueno, si bien estas propiedades conviven, en estas, con sus contrarias. Con respecto al tipo de saber que pueda tenerse de esas cosas, la coexistencia de propiedades contrarias es capaz de servir de disparador para el proceso de reminiscencia, aunque ellas mismas no son objeto de conocimiento sino de opinión. El discurso físico acerca de su naturaleza sólo puede alcanzar el status de verosímil, y aunque algunos términos que se usan en la teoría de los gemelos del *Theaetetus* reaparezcan en la teoría de la percepción del *Timaeus*, no puede establecerse un paralelismo entre ambas, pues en el *Theaetetus* no se sostiene la verosimilitud del discurso, sino la imposibilidad de usar los términos usuales del lenguaje para calificar a las cosas.

Aristóteles, que suele ser deudor de la lectura platónica de físicos y sofistas, sigue de cerca la caracterización de su maestro de la concepción de Empédocles de la percepción:

Algunos opinan que cada cosa padece cuando el agente último y principal penetra a través de ciertos poros y que de este modo también vemos y oímos y percibimos todas las demás sensaciones. Además, que vemos a través del aire y del agua y medios diáfanos a través de poros que son invisibles por ser pequeñísimos, numerosos y ordenados, que son tanto más diáfanos cuanto más numerosos. Los que lo explican así, como Empédocles, no solo respecto de los agentes y pacientes, sino que dicen que se mezclan todos los poros que son conmensurables entre sí. (*GCI.8*, 324b26–35)

La crítica aristotélica no está centrada en las nociones de emanación y poros para dar cuenta de la percepción, más allá de que tampoco la considera aceptable, sino en el modo en el cual le atribuye haber entendido el pensamiento. La tesis que le adjudica puntualmente a Empédocles, pero que también extiende a otros físicos, es haber asimilado el pensamiento a la percepción (*de An.* 427a17ss., B106 y B108), “en tanto en ambos casos el alma discierne y conoce algunas de las cosas que son” (*de An.* 427a20–21). Sin lugar a dudas la principal dificultad de dicho modelo, tal como ya Platón se había encargado de destacar,^[19] es la imposibilidad de explicación del error, en tanto la comprensión de la actividad del pensamiento en términos de captación, sólo deja lugar para la dualidad conocimiento o ignorancia, entendiéndose esta última como ausencia de captación.

Si bien tanto Platón como Aristóteles dialogan con Empédocles, ambos lo hacen en contextos argumentativos funcionales a sus propios intereses teóricos. Como el objetivo de nuestro trabajo no apunta a dar cuenta de la riqueza del pensamiento del genial físico de Agrigento, no nos detendremos en la profundidad de su concepción de la percepción y el pensamiento. Sin embargo, no queremos dejar de mencionar que la teoría de los efluvios que atraviesan canales apropiados para dar cuenta de la percepción no deja de lado la actividad de síntesis llevada a cabo por el pensamiento, como bien ha mostrado Patricia Curd (2016). Para la estudiosa del pensamiento presocrático, más allá del testimonio aristotélico, seguido por Teofrasto, en los fragmentos restantes de Empédocles se advierte una clara diferencia entre percepción y pensamiento. Sin embargo, su modo de diferenciarlos no habría sido considerado adecuado por Aristóteles, interesado en relacionarlos, pero no de un modo directo, sino mediado por la *phantasia*, como veremos más adelante.

4. El caballo de madera

El *Theaetetus* se destaca entre los diálogos platónicos por abordar la pregunta acerca de qué es la *epistémē* al margen de la teoría de las Ideas en un período en el cual, según las conjeturas más usuales, ya había aparecido en otros diálogos como *Phaedo*, *Respublica*. *Symposium*. Frente a la tesis de Cornford (1968:40) de que tal maniobra se debería a mostrar la imposibilidad de alcanzar una definición de conocimiento en ausencia de su legítimo objeto: las Formas, Graciela Marcos entendió que la ausencia de estas se debía más bien a una estrategia destinada a mostrar la ineficacia de la percepción o la *dóxa* para otorgar conocimiento (Marcos 1995:22–25). Sería el mecanismo mismo de la percepción, lo que la imposibilitaría de alcanzar el rango de *epistémē*, además del problema de sus objetos. Ambas cuestiones son solidarias: la caracterización ontológica del objeto sensible y la conceptualización epistemológica de la capacidad adecuada para captarlo.

La primera respuesta de Teeteto, luego de cometer el error típico de los diálogos tempranos de dar ejemplos y no definiciones —la matemática es *epistémē*—, identifica el conocimiento con la *aísthesis*. La refutación socrática es compleja y consiste en asociar esta definición a la homomensura protagórica y al movilismo heraclíteo extremo y, luego de rebatirlos, formular su argumento final contra la ecuación conocimiento = percepción. Nos centraremos en este último argumento por ser donde aparece el tópico de los objetos propios de cada sentido.

La base del argumento central en contra de la posibilidad de que la *aísthesis* constituya conocimiento es la distinción entre dos modos de indagación del alma: utilizando los sentidos como instrumento o en sí misma. Solo en el último caso, según Platón, es posible que esta aprehenda el ser (*ousía*) y, con este, la verdad. Si bien la clave del argumento se encuentra en este último modo de operación del alma, el objetivo de nuestro trabajo se relaciona con el primero, y a este nos dedicaremos.

En su argumento central contra la ecuación conocimiento = percepción se despliega en 184b–186e y cierra la refutación de la primera respuesta de Teeteto. A esta altura del diálogo, Sócrates, por medio de la refutación de la homomensura protagórica y del heraclitismo radical que supuestamente le serviría de sustento metafísico, dejó en claro que no todo conocimiento es percepción. Ahora, con este último argumento, dará el golpe de gracia contra la naturaleza epistémica de la *aísthesis*, al refutar la pretensión de que toda percepción constituya conocimiento, basándonos en una carencia intrínseca de su propio modo de aprehensión, y no meramente por el estatus ontológico de sus objetos.^[20]

El primer paso del argumento consiste en establecer una distinción que implica una modificación del lenguaje de los diálogos considerados típicamente como de madurez,^[21] ya que los participantes del diálogo acuerdan que no es con los sentidos que se percibe, sino que es el alma la que percibe a través de (*diá*, 184c)^[22] los sentidos como instrumentos.^[23] La razón que aporta Sócrates es que si no se diera de este modo, es decir, si se estuviera en posesión de cada uno de los sentidos, pero estos estuvieran desconectados entre sí sin una unidad coordinadora central, la situación del sujeto sería análoga a la de un caballo de madera. Así como los

guerreros escondidos en el caballo troyano no formaban una auténtica unidad orgánica, el caballo se veía privado de la posibilidad de la visión.^[24]

Para ponderar adecuadamente el alcance del primero de los modos de investigación del alma hay que tener en cuenta cómo opera el segundo. Además de ser capaz de valerse instrumentalmente de los sentidos, el alma es también capaz de investigar (*episkopeîn*) “a través de sí misma” (*di’ haut.s, Tht.* 185e1–6), esto es, de manera independiente, sin el concurso de los sentidos, cuando se trata de captar determinaciones que no dependen de un órgano corporal. Mientras que en el primer caso tiene que vérselas con rasgos propios o peculiares (*ídía*) de los objetos de los distintos sentidos, cuando actúa independientemente del cuerpo y sus facultades aprehende características “comunes” (*koiná*) a los objetos de los distintos sentidos e incluso a todas las cosas (*tó t’ epì pâsi koinón, Tht.* 184c4–5). La lista de los comunes incluye ser, no-ser, semejanza, desemejanza, mismidad, diferencia, unidad, número, par, impar (*Tht.* 185c9–d2), y más adelante se añaden pares de contrarios evaluativos como bello y feo, bueno y malo (*Tht.* 186a8). La disposición y preparación necesarias para ejercer los dos modos de investigación del alma son, en cada caso, diferentes. El indagar por medio de los sentidos es algo que tanto los hombres como los animales pueden llevar a cabo naturalmente, sin ningún tipo de aprendizaje. En cambio, ser capaz de reflexionar acerca de estas percepciones no es tarea sencilla. Incluso se llega a dudar de que todos lo alcancen, ya que se subraya que

los razonamientos acerca de estas, respecto del ser y la utilidad, se dan, en los que llegan a darse, con dificultad y con el paso del tiempo, a través de muchas prácticas y educación (*Tht.* 186c2–5).^[25]

Esta restricción apoya la lectura que asume que lo que está en juego en el *Theaetetus* es un uso explícito de los comunes y no, meramente, un empleo implícito, carente de reflexión.^[26] A la vez, abre la brecha entre los *koiná* del *Theaetetus* y los *sensibles* comunes que Aristóteles distingue de los sensibles propios y por accidente en *de An.* II 5, pues a la diferencia del carácter sensible, ausente en Platón y presente en el planteo aristotélico, le suma la diferencia entre el esfuerzo que requiere su captación en el *Theaetetus* y la disponibilidad para animales y seres humanos en el caso de los sensibles comunes aristotélicos. Esta inmediata disponibilidad es la misma que Platón adjudica a la investigación del alma por medio de los sentidos.

La total descalificación de la percepción como conocimiento se fundamenta sobre su incapacidad de alcanzar uno de los comunes, la *ousía*, que encierra una prioridad que, en el *Theaetetus*, parece operar como principio, en tanto Platón no ofrece sobre ella razón alguna. El conocimiento, para ser tal, tiene que alcanzar la verdad y esta última depende de la aprehensión de la *ousía*. Pero la percepción, según se dijo antes, no puede captar ninguno de los comunes, de modo tal que no puede alcanzar la verdad ni tampoco constituirse en conocimiento (186c7, e2–7).^[27] De modo que a pesar de que ahora el alma es la que se vale de los sentidos de modo instrumental, esto no eleva a este tipo de indagación al rango de *epistémē* sino que, por el contrario, exhibe más claramente su limitación.

Con el argumento que reseñamos en el párrafo anterior, Platón caracteriza dos modos de pensamiento bien diferentes entre sí, según su grado de dependencia respecto de los sentidos. El primero, de carácter pasivo, inmediato, subjetivo e inestable, el segundo, mediato, abstractivo, estable y universal,^[28] fruto de un proceso arduo y persistente, que pocos alcanzan. Y se vislumbra en el *Theaetetus*, además, un modo equivocado de encarar el conocimiento, no propio de la mayoría, que ni siquiera está haciendo el esfuerzo por intentarlo, sino de jóvenes como Teeteto que se revelan como los más prometedores, incluso estudiosos del campo de las matemáticas, tan valoradas por Platón,^[29] pero que la ejercitan de un modo tan apegado a lo sensible que no se vuelven para ella un camino hacia lo inteligible, de ahí que la primera respuesta del joven haya sido la identificación del conocimiento con la percepción. Al comenzar su interrogatorio, Teeteto ofrece una definición de conocimiento que no satisface las condiciones socráticas. Sócrates, con su célebre analogía con el arte de su madre, sostiene que su tarea es ayudar a dar a luz verdades, tarea que se presenta mucho más

difícil que su análoga de dar a luz niños, por la posibilidad del pensamiento humano de engendrar *phantásmata*, tanto como *al.theia*. En el transcurso del diálogo esta operación se irá cumpliendo con las tres definiciones ofrecidas, sin que se llegue a obtener una definición satisfactoria para los interlocutores, pero alcanzando a la vez una significativa lista de rasgos propios del conocimiento, rasgos que ni la percepción ni la opinión satisfacen. El tipo de pensamiento que lleva al conocimiento no puede tener una naturaleza inmediata al modo de la percepción, sino que es el resultado de un trabajo de progresiva independencia y de repliegue del alma sobre sí misma.

5. El sensorio común aristotélico

En la psicología aristotélica, las discusiones precedentes acerca de la necesidad de un centro que coordine las percepciones se integran explícita o implícitamente en la teorización del sensorio común.

Igual que para Alcmeón, para Aristóteles existe un centro fisiológico de la percepción, si bien elige el corazón en vez del cerebro.^[30] Las diferentes funciones de la facultad perceptiva no tienen lugar propiamente en los órganos periféricos sino en el corazón, que es justamente llamado por esto “el sensorio primero” (*tó próton aisth.t.rion*, *Somn.Vig.* 2, 456a21).^[31] De hecho, en el tratado *De partibus animalium*, se sirve, para caracterizarlo, de la misma metáfora que usa en *Metafísica* XII para justificar la necesidad de un primer motor inmóvil, con un texto tomado de Homero. Después de señalar que la sangre debe estar contenida en algún tipo de recipiente, constituido por las venas, afirma: “es necesario que tengan un único principio (*archén*), pues allí donde es posible (*endéchetai*), uno es mejor que muchos.” (*PA* III. 4, 665b14–16).

Los que sostienen que Aristóteles da cuenta de la percepción en términos eminentemente físicos pueden aducir a su favor pasajes como *Physica* VII 2, 244b11–12, donde afirma que la percepción en acto es un movimiento a través de un cuerpo. Sin embargo, en uno de los *Parva Naturalia* ofrece también esta definición: “Lo que se denomina percepción, en tanto acto, es un cierto movimiento del alma a través del cuerpo.” (*Somn.Vig.* 454a8–10). En pasajes como este resuenan los ecos del *Theaetetus*, en el transcurso de cuyo argumento de 184c–186e Platón establece una corrección similar a la que se verifica entre los dos pasajes citados. Sin embargo, en el caso de Aristóteles entendemos que el lenguaje instrumental referido a la relación cuerpo/alma debe ser tomado con cuidado. No entraremos en un debate pormenorizado acerca de la espinosa cuestión de la cronología de los escritos psicológicos del Estagirita, respecto de si puede rastrearse o no una etapa intermedia instrumentalista en su concepción del cuerpo. Lo cierto es que se advierte en *de Anima* un hilemorfismo fuerte respecto de los seres vivos, que convive con expresiones instrumentales que tienen que ser leídas en el marco general de la definición del alma ofrecida en el Libro II y la concepción de la unidad de la *ousía* de *Metaph.* VII. Lo más prudente parece ser no construir una interpretación sobre pasajes aislados, sino sobre el conjunto de los que pueden aportar a la comprensión del problema. Desde esta última perspectiva, los ecos del *Theaetetus* van a la par de las notorias diferencias en la concepción del alma en ambos filósofos, lo cual trae aparejado que algunos de los problemas a los que intentan dar respuesta son también diferentes.

El tratamiento aristotélico del sensorio común está atravesado por la tensión entre unidad y multiplicidad. Uno de los aspectos más interesantes y originales de la conceptualización aristotélica de la percepción gira en torno a la unidad funcional que le atribuye, la cual excede a la función independiente de cada uno de los sentidos particulares. En el tratamiento aristotélico del sensorio común, el intérprete encuentra todos los alicientes de la investigación filosófica: riqueza y profundidad en su tratamiento, aunado con un amplio espectro de variantes hermenéuticas y problemas abiertos. Dentro de ellos, como apunta Modrak (1986:62), el más acuciante es que, a pesar de ser efectivamente uno y aun de alojarse en un lugar específico del cuerpo, asume una variedad tal de funciones que la comprensión de su especificidad se torna compleja. Precisamente los intérpretes coinciden en que las funciones del sensorio común son múltiples, pero están lejos de acordar en lo que hace a cuántas y cuáles son sus tareas.^[32]

La referencia a la *koiné aístthesis* aparece seis veces en el texto aristotélico, aunque algunos autores solo reconocen algunas de ellas. Existen tres apariciones reconocidas por todos los intérpretes: *de An.* III 1, 425a27 *Mem.* 1, 450a10 y *PAIV* 10, 686a31. Una cuarta mención, reconocida solo por algunos, se encuentra en *DA* III 7, 431b5. A esta lista, Gregoric (2007:65) agrega otras dos: *HA* I 3, 489a17 y *Metaph.* I 1, 981b14. Los últimos tres pasajes no aparecen mencionados por todos los estudiosos porque hay quienes asumen que en ellos el término “común” está tomado en un sentido más general, que no remite específicamente a la sensibilidad común. En la lectura que defiende, la frase “*koiné aístthesis*” (que aparece con o sin artículo e incluso invertida) tiene más de un sentido en Aristóteles.^[33]

Las interpretaciones del sensorio común pueden ser divididas en dos grandes grupos, según se considere que el mismo constituye una función aparte y central que viene a sumarse a la de los sentidos particulares, o bien que representa otro modo de operación de estos mismos sentidos. Los que comparten esta segunda interpretación no niegan, por cierto, que la facultad perceptiva pueda funcionar de modo integrado, sino que le atribuyen esta función ya sea a una capacidad perceptiva de orden superior que no se identifica con la que está involucrada en la captación de los sensibles comunes (Gregoric 2007),^[34] ya sea a la *phantasía* (Nussbaum 1978; Frede 1995).

En su tratado acerca del alma, Aristóteles aborda el tratamiento del sensorio común luego de haber discurrido en general acerca de la naturaleza de la percepción, de haber clasificado los objetos sensibles y de haberse referido a la percepción de los propios. Dedicar los dos primeros capítulos del Libro III del *de Anima* a la investigación de las tareas del sensorio común, negando explícitamente que se trate de un sexto sentido que venga a sumarse a los cinco estudiados en el Libro II. En su argumentación intenta salvar la unidad de la facultad perceptiva, a pesar de que esta asume una variedad de funciones para las cuales no hay un órgano especializado, a la manera de los propios. Una de las funciones más interesantes del sensorio común es la aperccepción, en tanto cada percepción no se reduce al movimiento que se produce a partir de la afección del órgano sensorio acompañada de la captación de la cualidad sensible, sino que va acompañada del percatare de que se está percibiendo. Por desempeñar este rol, el sensorio común ha sido considerado por algunos intérpretes como la función psíquica que más se aproxima al contemporáneo concepto de conciencia.^[35] Según nuestra lectura, el sensorio común constituye la unidad funcional de la facultad perceptiva, la cual puede ser explicada, según Aristóteles, tanto desde el punto de vista físico como psíquico. De este modo es posible afirmar, respecto del sensorio común, que se halla alojado en el corazón y que genera un movimiento en todo acto relacionado directa o indirectamente con la captación de los objetos sensibles y el desarrollo de la *phantasía*. En este sentido, el sensorio común interviene en las percepciones de objetos propios, comunes y por accidente, alucinaciones, sueños, recuerdos y, en fin, en todas las funciones de la *phantasía*.^[36]

Según lo que hemos visto hasta ahora, podemos entender que la presentación aristotélica del sensorio común ofrece tanto una herencia como en franco disenso con su maestro, hasta el punto de poder ser interpretado como una respuesta alternativa a la de Platón a algunos de los interrogantes planteados en el *Theaetetus*. En ese diálogo, como vimos antes, se niega a la percepción la posibilidad de constituirse en conocimiento sobre la base de su imposibilidad de captar determinaciones que exceden los sentidos particulares. Aristóteles, por el contrario, otorga un rol más amplio a la percepción, en tanto la captación del objeto propio de los sentidos particulares constituye solo una de las diversas funciones que compete a la facultad de la percepción. El que le haya dotado de un rol más amplio no implica que permita alcanzar la *epistémē*, y en esto coincidiría con Platón (*Metaph.* I 1, 981b11–13). En lo que se diferencia es en haber ampliado el espectro del conocimiento, introduciendo grados de saber, como vemos paradigmáticamente en *Metaph.* I 1, y también en la importancia que le adjudica a la percepción en el proceso de conocimiento:

Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles – tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles– se

encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de percepción, no sería posible aprender ni comprender. (*de An.* III 8, 432a3–8)

Aristóteles emplea el verbo *krínein* para designar la función de la *aísthesis* en varias oportunidades.^[37] Esta discriminación posee diferentes niveles:

1. Cada sentido puede discriminar sus propios objetos.
2. Los diferentes sentidos pueden captar objetos no–propios, sea accidentalmente o bien en común.

Para Aristóteles, los sensibles comunes son objetos que pueden ser captados en común por varios sentidos diferentes, es decir, que no se trata de un sexto sentido sino de un modo de operación diferente a la señalada en 1). Esto último implica, según sugiere Nancy (1986:239), una polémica con Platón, quien en *Theaetetus* 186b9 emplea el término *krínein* para mostrar lo que la percepción no puede realizar. En el transcurso del argumento de *Tht.* 184b–186e se produce una diferencia fuerte e insalvable entre *aísthesis* y *krísis*. Para Aristóteles, en cambio, como se trata de la capacidad de distinguir entre cualidades *sensibles*, la función correspondiente de discriminación tiene que ser, también, propia de la facultad sensitiva:

Puesto que discriminamos lo blanco y lo dulce y cada uno de los demás sensibles por medio de cada uno, también percibimos que difieren en algo necesariamente por medio de la percepción, pues son perceptibles. (*de An.* III 2, 426b12–15).

En la psicología aristotélica, un elemento común entre percepción e intelección es que ambos son procesos activos, en los cuales se actualiza una capacidad natural, si bien el modo en el cual se pasa de la potencia al acto es diferente en cada caso. Es por esto que Aristóteles rechaza que la percepción o el pensamiento puedan ser calificados de alteraciones propiamente dichas. La diferencia que persiste entre ambos es que la sensación posee un objeto exterior y, por ello mismo, particular,^[38] mientras que el pensamiento se ejercita sobre objetos interiores al alma (*de An.* II 5, 417b20ss.). Es por esto que requiere de la *phantasia* para que medie entre ellos.

6. Conclusiones

La *aísthesis* y los problemas que suscita el alcance y modalidad de su capacidad estuvieron en el centro de la escena antes de Platón y Aristóteles, en los planteos de físicos y sofistas. Nos hemos centrado en el problema de la coordinación de los diferentes sentidos, lo cual se discutió en los textos tanto en su vertiente fisiológica como psicológica. La negación gorgiana de la posibilidad de tener cualquier tipo de coordinación entre los diferentes sentidos y entre estos y el pensamiento o el lenguaje es clave para la comprensión de las discusiones posteriores. Platón dio un paso crucial en el *Theaetetus* para el establecimiento de la necesidad de un centro coordinador y procesador de las percepciones como condición de posibilidad de la capacidad misma de la percepción, según la lectura que hemos defendido en este trabajo.

No es posible aludir a cómo se resuelve el problema de la síntesis perceptual sin que surja a su vez el de la relación entre la percepción y el pensamiento, una de las dificultades básicas puestas de relieve por Gorgias en su tratado *Peri tou mè óntos*. El que ambos problemas, el de la síntesis perceptual y el de la relación entre percepción y pensamiento, estén relacionados, tiene que ver, desde nuestra lectura, con que ambos surgen a la hora de dar cuenta de la coordinación de las diferentes capacidades del alma. Dependiendo de cómo se resuelva el primero surgen diferentes desafíos a la hora de dar cuenta del segundo. En el *Theaetetus*, Platón parece haber advertido el problema al colocar al alma como responsable de los dos tipos de indagación, a través de los sentidos o en sí misma, pero más allá de esta ventaja respecto del vocabulario de los diálogos medios, los interrogantes persistieron y fueron retomados por Aristóteles. Este está de acuerdo con Platón en que ambas son funciones del alma, pero desplaza la discusión al nivel de las facultades. Al colocar la síntesis perceptual como una de las funciones de la facultad sensitiva del alma, tuvo que complejizar enormemente las capacidades

de la percepción, al punto que exhibió allí su originalidad y también sus debilidades. Dentro de estas capacidades, el sensorio común, su sede fisiológica y su función especializada de la *phantasia* son el núcleo central de su respuesta a una discusión que para ese momento había atravesado dos siglos y que todavía no ha terminado.^[39]

Referencias bibliográficas

- Bennett, D. (2022). Sense Perception in the Arabic Tradition: The Controversy concerning Causality. En J. Toivanen & C. Thomsen Thörnqvist (Eds.) *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition* (pp.99–123). Brill.
- Bossi, B. (2015). Lo que Heráclito y Parménides tienen en común acerca de la realidad y el engaño. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 21–34.
- Burnyeat, M. (1976). Plato on the Grammar of Perceiving. *Classical Quarterly*, 26, 29–51.
- Cassin, B. (1995). *L'effet sophistique*. Gallimard.
- Chappell, T. (2004). *Reading Plato's Theaetetus*. Akademie Verlag.
- Cooper, J. (1970). Plato on Sense–Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184–186). *Phronesis* 4 (2), 123–146.
- Cornea, A. (2014). Aristotle and Epicurus on Sensations, Falsity, and Truth. *Chôra* 12, 213–228.
- Cornford, F. (1968). *La teoría platónica del conocimiento*. Paidós.
- Curd, P. (2016). Empedocles on Sensation, Perception, and Thought. *History of Philosophy & Logical Analysis* 19 (1), 38–57.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Qué es la filosofía*. Anagrama.
- Díaz, M. E. (2009a). *Aísthesis y phantasia* en el pensamiento aristotélico En *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica* (pp.169–202). Prometeo.
- Díaz, M. E. (2009b). *Phantasia* e intelección en el pensamiento aristotélico. En *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica* (pp.203–231). Prometeo.
- Frede, D. (1989). The soul's silent dialogue: a non–aporetic reading of the *Theaetetus*. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 215 (35), 20–49.
- Frede, D. (1995). The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle. En *Essays on Aristotle's De Anima* (pp.279–296). Oxford University Press.
- Frede, M. (1999). Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. En *Plato 1. Metaphysics and Epistemology* (pp.377–38). Oxford University Press.
- Grasso, R. y M. Zanatta, (2003). *La teoria aristotelica della percezione*. Edizioni Unicopoli.
- Gregoric, P. (2007). *Aristotle on the Common Sense*. Oxford University Press.
- Hamlyn, D. (1961). *Sensation and Perception*. Routledge and Kegan Paul.
- Ioli, R. (2007). Il silenzio di Platone e Aristotele sul Perì tou mē ontos di Gorgia. *Dianoia* 12, 7–42.
- Kühner, R. (1992). *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Hahnsche Buchhandlung.
- Lautner, P. (2005). The Timaeus on Sounds and Hearing with Some Implications for Plato's General Account of Sense–Perception. *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2, 235–253.
- Lisi, F. (2020). Heraclitus, Protagoras and Plato: Theaetetus 155d1–160e4. En *Plato's >Theaetetus< Revisited* (pp.53–64). De Gruyter.
- Manzoni, T. (2007). *Aristotele e il cervello. Le teorie del più grande biólogo dell' antichità nella storia del pensiero científico*. Carocci.
- Marcos, G. (1995). *Platón ante el problema del error*. FUNDEC.
- Marcos, G. y M. E. Díaz (Eds.) (2009). *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica*. Prometeo.

- Marcos, G. y M. E. Díaz (Eds.) (2014). *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles*. Rhesis.
- Modrak, D. (1986). *The Power of Perception*. Chicago University Press.
- Narcy, M. (1995). Platon, *Théétète. Traduction inédite, introduction et notes*. GF-Flammarion.
- Narcy M. (1986). A qui la parole? Platon et Aristote face à Protagoras. *Positions de la Sophistique* (pp.75–90). Vrin.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle's De motu animalium*. Princeton University Press.
- Palumbo, L. (2002). Verità sofistica e verità filosofica del *Teeteto* di Platone. En *Il Teeteto di Platone* (pp. 188–200). Lofredo.
- Primavesi, O. (2012). Aristotle, *Metaphysics A*: A New Critical Edition with Introduction. Oxford University Press.
- Robinson, T.s (2010). Heraclitus and Parmenides on What Can be Known. En *Logos and Cosmos* (pp.32–40). Academia Verlag.
- Roreitner, R. (2020). Blood, Pneuma, or Something More Solid? Aristotle on the Material Structure of Perceptual Apparatus. En *Heat, Pneuma, and Soul in Ancient Philosophy and Science* (pp. 288–309). Cambridge University Press.
- Ross, W. (1923). *Aristotle*. Methuen & Co.
- Sansone, D. (1996). Socrates' 'Tragic' Definition of Color (Pl. *Meno* 76D–E). *Classical Philology* 91, 339–345.
- Spangenberg, P. (2011). *Gorgias. Sobre el no ser*. Winograd.
- Spangenberg, P. (2021). El paradigma de la sensibilidad y la fragmentación en el PTMO de Gorgias. *Archai* 31. https://doi.org/10.14195/1984-249X_31_29
- Toivanen, J. (2022). Perceiving Many Things Simultaneously: Medieval Reception of an Aristotelian Problem. En *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition* (pp.148–182). Brill.
- Zhmud, L. (2012). *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford University Press.

Notas

[1] De acuerdo con una terminología posterior, “sensación” remite a la actividad de los sentidos, mientras que “percepción” refiere al percibir de ella el centro perceptual. En griego, *aísthesis* cubre ambos significados y no es difícil advertir por qué. Hace falta que exista primero una distinción conceptual entre ambas cuestiones para que luego aparezca la posibilidad de acuñar términos diferentes para cada una. Hamlyn (1961) realizó un magnífico estudio sobre la evolución de los conceptos de sensación y percepción, dentro y fuera de la tradición griega.

[2] Es lo que esperaríamos, dadas las reflexiones metodológicas aristotélicas en textos como *Metaph.* II.1 y III.1. Desde luego, no necesariamente un pensador sigue sus propios preceptos metodológicos, pero Aristóteles no suele decepcionar en esto.

[3] Cf. la influencia de la concepción aristotélica de la percepción en Epicuro (Cornea, 2014), en la tradición árabe medieval (Bennett, 2022) y en la tradición latina medieval (Toivanen, 2022).

[4] Como veremos más adelante, el término *ídon* aplicado a los sentidos aparece en el *Tratado sobre el no ser* de Gorgias. En el *Theaetetus*, Platón lo opone a *koinón*, y esta terminología es retomada por Aristóteles en *De anima* II. No podemos dejar de pensar en la oposición entre *ídon*. *koinón* del pensamiento heraclítico, por ejemplo en DK12B2, a pesar de que no se refiere a la percepción. Esta relación nos parece plausible sobre todo con el *Theaetetus*, en el cual la sensación de los propios está relacionada, al comienzo del primer argumento, con impresiones individuales que no pueden ser rebatidas por otras personas.

- [5] Ioli (2007:10) considera que si bien podría pensarse en alguna razón estratégica para no mencionar el *Peri tou mè óntos*, tanto en el caso de Platón como en el de Aristóteles no es inusual que se discutan tesis sin mencionar a quienes las sostuvieron.
- [6] Esta estrategia argumentativa se asemeja a lo que Deleuze y Guattari denominan un “personaje conceptual”, esto es, un adversario forjado por necesidades argumentativas, que puede tener o no algún anclaje histórico (Deleuze y Guattari, 2015). Sobre la construcción de adversarios en el campo específico de la Filosofía antigua, cf. Marcos y Díaz (2014:9–11).
- [7] Las duras críticas que recibe la percepción en diálogos como el *Phaedo* representan también un importante aporte para esto, pero no deben ser consideradas ni canónicas ni como la última palabra de Platón acerca del alcance y límites de esta capacidad humana.
- [8] No entraremos en detalles acerca de lo que entendemos es una capacidad mediadora entre la percepción y la intelección. Para un tratamiento crítico donde se discuten diferentes interpretaciones acerca de ella, cf. Díaz (2009a y 2009b).
- [9] Sansone (1996:345) relaciona el calificativo de “trágico” con la alusión en las *Thesmophoriazusaede* Aristófanes a Eurípides que citamos como epígrafe de este trabajo. Relaciona, a su vez, estos versos irónicos con la teoría de la percepción de Empédocles y entiende, entonces, que estamos en presencia de la ironía socrática.
- [10] Un ejemplo paradigmático de esta estrategia es el uso de la tesis eleática de que solo se puede reconocer como pensamiento aquel que tiene como objeto el ser para negar la posibilidad del discurso falso. Esto no implica que en todos los casos la relación entre y físico y un sofista se pueda evaluar como certera. En el *Theaetetus*, por ejemplo, la relación entre la tesis protagórica y el heraclitismo radical parece contradecir la postura de Protágoras (Cf. Lisi, 2020:57).
- [11] Heráclito parece haber formulado una crítica algo menos dura que la de Parménides, al calificar de “malos testigos” solo a los sentidos de quienes tienen “almas bárbaras” (DK22:B107). En el caso del eleata, la diosa invita a juzgar con el *lógos* y no con los sentidos. Estudios recientes se han apartado de la tradicional oposición entre ambos, poniendo de relieve ciertas coincidencias epistemológicas (Cf. Robinson 2010 y Bossi 2015).
- [12] Una frase ambigua y controversial de Aristóteles en *Metaph.* 986a27–31 lo ubica como contemporáneo de Pitágoras, posiblemente más joven que este. Ross, 1923:152, seguido en la edición más reciente de Primavesi (2012:447–8), sostiene que este pasaje es un añadido posterior. Zhmud (2012:122), por su parte, lo considera auténtico.
- [13] El ejemplo que había ofrecido Sócrates era que la figura es lo único que acompaña al color. Es notable el cambio de posición del personaje de Sócrates respecto de los típicos diálogos tempranos, en los cuales no exhibía este tipo de conocimiento acerca de la definición.
- [14] Cf. la crítica de Spangenberg (2011:101–104) a esta asociación entre la homomensura protagórica y el heraclitismo radical, dos posiciones que, lejos de estar asociadas, parecen mutuamente excluyentes.
- [15] En DK31:A86, Teofrasto ofrece una lectura más global de la simetría, en tanto retoma la clasificación aristotélica de *de An.* II, 4 y 5 entre aquellos que entienden que la percepción se produce por lo semejante o lo disímil. Empédocles formaría parte del primer grupo y le adjudica una concepción análoga del pensamiento, ya que este se daría por semejanza con los elementos presentes en la sangre.
- [16] Algunos intérpretes creen que Demócrito no está veladamente aludido en el *Theaetetus* respecto de la teoría de los gemelos, sino más bien como parte de aquellos pensadores que, al comienzo de la discusión, son dejados de lado por sus planteos materialistas groseros (155e).
- [17] Entre estos, Cornford (1968) y, más recientemente, Chappell (2004).
- [18] Se suele citar el testimonio aristotélico en *Metaph.* I 6, 987a29–b18 para apoyar la lectura contraria. Sin embargo, desde mi punto de vista, incluso aceptando el testimonio aristotélico, esto no debería conducir a sostener que Platón, por una influencia de juventud, no llegó a teorizar algo diferente a lo largo de su desarrollo intelectual.
- [19] Las aporías de este modo de concebir el pensamiento habían sido puestas de relieve por el filósofo fundamentalmente en la segunda parte del *Theaetetus* (188a1–200d5). Cf. Marcos 1995.
- [20] Frede (1999:378–379) sostiene que la posición que se va a defender a continuación implica que *ninguna* percepción constituye conocimiento.
- [21] Cf. R. 523c, d5, e4, 524a3, c3 y otros de la misma obra rastreados por Cooper (1970) n.7 p. 127.
- [22] Según Burnyeat (1976:29–33), Platón emplea la preposición *diá* para significar instrumentalidad.

- [23] Lautner (2005:250–1) asume que lo que se denomina *psyché* en el *Theaetetus* equivale a lo que en el *Timaeus* se designa como *phrónimon*. En este último diálogo se sostiene que las afecciones corporales tienen que ser transmitidas al *phrónimon* para que se pueda percibir.
- [24] El primero en identificar el caballo de madera mencionado en el diálogo con el célebre caballo troyano fue el último escoliasta del pasaje, Aretas de Cesarea (s. X dC) (*Scholia Platonica* 440–1 Greene).
- [25] El uso de subjuntivo con *ándentro* de una proposición subordinada de relativo remite a un hecho posible o supuesto en el futuro (cf. Kühner, 1992:217).
- [26] Frede (1989:23–24) señala que la descripción que ofrece Platón de la actividad del alma que envuelve comunes puede ser entendida en dos sentidos, en tanto puede incluir tanto los juicios ordinarios (cf. *Tht.* 186a–c) como un tratamiento explícito y reflexivo de los conceptos envueltos en estos juicios (cf. *Tht.* 186b6–9).
- [27] Los términos que aparecen referidos a la aprehensión de los *koiná* remiten todos ellos a la esfera del pensamiento: *dianoicín* (185a4, 9, b7); *analogízeisthai* (186a10, c3); *sullogismós* (186d3). Incluso en 187a2–8 Teeteto propone llamar a este proceso *doxázein*.
- [28] Para un análisis detallado de esta contraposición cf. Palumbo (2002:188).
- [29] Numerosos y conocidos son los pasajes platónicos al respecto, la alegoría de la línea el más célebre de ellos (*R.* VI, 506d–e), así como también es famoso el testimonio acerca de la inscripción en la entrada de la Academia acerca de que no entren quienes no sepan geometría (Juan Filopón, *In Aristotelis de Anima libros Commentaria*; Elias, *In Aristotelis Categorías Commentarium*, citado por Narcy 1995:40).
- [30] Aristóteles estaba al tanto de los conocimientos de la época de la anatomía cerebral y él mismo realizó aportes importantes (*HA.* 494b32; 495a10). Conocía su bipartición (*PA.* 669b18–23; *HA.* 494b32), la que extendía al conjunto de los animales. También había identificado el cerebelo (*parenkephalís*, *HA.* 494b32; 495a10), con rasgos visuales y táctiles diferentes del cerebro (*enkéfalos*).
- [31] Cf. además 458a28–29. Existe una controversia acerca de si la conexión es realizada por la sangre o por el *pneûma*. Para Grasso y Zanatta (2003:196), se trata del *pneûma* alojado en el corazón. Cf. un buen estado de la cuestión reciente puede consultarse en Roreitner (2020). Un excelente estudio de los antecedentes hipocráticos de la polémica acerca del cerebro o el corazón como centro perceptual, así como de si se trata de la sangre o el *pneûma* fue realizado por Manzoni (2007).
- [32] Un mapa de las funciones que puede asumir el sensorio común según varios autores puede consultarse en Gregoric (2007:13–15).
- [33] Esta línea de lectura es seguida por varios intérpretes: Gregoric (2007:124–125), quien defiende además que la frase no posee un sentido técnico en Aristóteles.
- [34] Según este autor, tal capacidad sería la responsable de la combinación de la *aísthesis* y la *phantasía* que se da en casos como la *empeiría* (Gregoric 2007:57).
- [35] Otros en cambio, destacan más bien las diferencias, sosteniendo que para Aristóteles no existe una unidad central de la conciencia que opere unificando todas las operaciones mentales. Cf., por ejemplo, Ross (1923:170).
- [36] En *Mem.* 450a10–12, Aristóteles sostiene que el *phántasma* es una afección (*páthos*) del sensorio común.
- [37] Cf. *de An.* III 2, 426b10–23, donde el término aparece seis veces y *MA* 700b19–22, en el cual identifica como discriminadoras tanto a la *aísthesis* como a la *phantasía*.
- [38] Para Aristóteles el tipo de particularidad propia del objeto de la percepción pasa por las coordenadas espacio-temporales y no estrictamente por el carácter particular e irrepetible de la individualidad.
- [39] Quiero expresar mi más cálido agradecimiento a la Dra. Graciela Marcos, en general, por su contribución a la Historia de la Filosofía Antigua por sus investigaciones acerca de Platón y, en particular, por la generosidad con la que contribuyó a mi propia formación.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483016>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

María Elena Díaz

**Los canales de la percepción. Aristóteles y su
construcción dialéctica del sensorio común**

The Channels of Perception. Aristotle and his Dialectical
Construction of the Common Sense

Tópicos

núm. 46, e0087 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X / **ISSN-E:** 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0087>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**