
La reflexividad de la percepción en la filosofía antigua

Javier Aoiz



El interés en aclarar cómo abordó la cultura antigua la reflexividad del ser humano desplazó, a lo largo del siglo pasado, la vieja controversia historiográfica en que se debatía si los antiguos se aproximaron a la noción de conciencia o si ésta permaneció más bien como un punto ciego para ellos. Entre sus resultados cabe destacar la atención a tradiciones, como la originada por el famoso precepto délfico “conócete a ti mismo”, y fenómenos como la vergüenza, la culpa, el αἰδώς o la φιλία, en los que parecen hacerse presentes aproximaciones a la figura de la conciencia. Otro logro destacable ha sido la recopilación y el estudio de las expresiones mediante las que los antiguos se refirieron a la conciencia, así como la identificación y el examen de los diversos momentos en los que la filosofía antigua afronta su estudio. Voy a ocuparme de uno de ellos, el análisis aristotélico de la reflexividad de la percepción y los planteamientos que sobre este tema ofrecieron posteriormente los estoicos y los comentaristas griegos de Aristóteles. No es la única modalidad de reflexividad señalada en el corpus aristotelicum, pero constituye la modalidad básica, pues es atribuida a la capacidad cognoscitiva elemental. Si la conciencia perceptiva constituye, en realidad, dicha modalidad básica o si cabe atribuir a la facultad sensible reflexividad fueron precisamente cuestiones que inspiraron en buena medida, como se verá, los aportes de los estoicos y los comentaristas griegos de Aristóteles.

I

En el *Cármides*, Sócrates interroga al joven Cármides, que al parecer destaca por su belleza exterior e interior, sobre la σωφροσύνη. Si está presente en ti, le dice Sócrates, tendrás de ella alguna comprensión que te

permita emitir opinión acerca de qué es σωφροσύνη (159a). Cármides conviene en ello y formula una primera definición que desencadena el conocido proceso de objeciones y reformulaciones. Finalmente, se da en el diálogo con lo que parece ser la respuesta correcta: σωφροσύνη es el conocerse a sí mismo (167a). Sócrates observa que tal afirmación pareciera implicar que, de alguna manera, la σωφροσύνη sería el único saber tanto de sí mismo como de los otros saberes, y advierte que se encuentra enredado, porque le parece algo muy extraño eso de un saber que es de sí mismo y de los otros saberes. Comienzan así a examinar si una realidad de este tipo es posible. Sócrates destaca que δύναιμις, como la que constituyen la visión, la audición, la opinión, el deseo o el temor, se caracterizan por ser siempre δύναιμις de algo. Asimismo δυνάμεις, expresadas por relaciones como “ser mayor”, “ser doble”, “ser más viejo”, son siempre respecto a algo. Sócrates afirma que resulta manifiestamente imposible predicar la reflexividad de este último tipo de δύναιμις. Si es posible hacerlo respecto a las primeras es algo de lo que se declara incapaz de responder, pero añade: sería tarea de algún gran hombre (169a) examinar si es posible algo así como una visión de la visión, una audición de la audición, etc. Aristóteles trató de hacerlo y, muy probablemente, teniendo presentes los planteamientos del *Cármides*.

Los dos pasajes del corpus aristotelicum que nos interesan son *Acerca del alma (AA)* 425b12-25 y *Acerca del sueño y la vigilia (ASV)* 455a4-455b6. Antes de iniciar su análisis, es importante reparar en qué términos plantea Aristóteles el problema que el *Cármides* deja en suspenso. En este diálogo Platón se pregunta por la posibilidad de una visión de la visión o de una audición de la audición. Platón no se pregunta por la posibilidad de una percepción de la

visión o audición o de una percepción de la percepción. De hecho, Platón no parece haber reconocido **una** facultad sensible, sino que acotó filosóficamente el sentido ordinario del verbo ἀσθάνεσθαι, a través del reconocimiento de la δύναμις de los ojos, de la δύναμις de los oídos, etc. Aristóteles se pregunta por una percepción de la visión o de la audición y, por cierto, no se interroga acerca de su posibilidad, sino que trata de dar razón de lo que considera un factum de nuestra vida ordinaria. Así, en *AA* el examen de la reflexividad de la percepción se inicia con esta afirmación: *puesto que percibimos que vemos y oímos (...)* (425b12). En *ASV* la reflexividad de la percepción aparece como una de las notas características de la actividad mediante la que reconocemos si alguien está despierto, percibir. Tanto en estos pasajes del corpus como en otros que tocan el tema de la conciencia perceptiva, ésta es presentada en tercera persona del singular o en primera del plural, nunca en primera persona del singular. Asimismo en *AA* y en *ASV* las referencias a la reflexividad de la percepción aparecen claramente enmarcadas en el estudio de la facultad sensible, es decir, de la capacidad que define al animal en general.

En *AA* Aristóteles trata de explicar la reflexividad de la percepción a partir de la directriz interpretativa que se deriva de las dos conclusiones negativas alcanzadas en el capítulo anterior al que analizamos, en el que ha destacado que no hay sentido alguno, además de los cinco sentidos, que tuviera por objeto determinados sensibles propios (424b22-425a13) o que tuviera como sensibles propios los llamados sensibles comunes (425a14-425b11). La facultad sensible, en consecuencia, se circunscribe a los cinco sentidos. ¿Cómo dar razón entonces de la reflexividad de la percepción? A juicio de Aristóteles, su esclarecimiento se enfrenta a la siguiente disyunción: puesto que percibimos

que vemos y oímos, es necesario o bien percibir con la vista que se ve o bien con otro sentido (425b11-12). Con la expresión “con otro sentido” traduzco el pronombre ἑτέρῳ. Literalmente significa “con otra” y pareciera admitir tres posibles interpretaciones. Aristóteles pudiera estar refiriéndose a otra facultad cognoscitiva distinta de la facultad sensible y superior a ella, o bien al llamado sentido común o, simplemente, a otro sentido. A mi parecer, sólo la tercera opción se ajusta a la estructura de la argumentación aristotélica. La primera lectura disolvería el problema al remitir su explicación a instancias diferentes de la facultad sensible. La segunda apela a una figura, el sentido común, que Aristóteles no introduce en la argumentación. Si reparamos en propiedades tradicionalmente atribuidas al sentido común, como la interioridad y el tener por objeto no sensibles externos sino sensaciones, puede apreciarse, además, que la apelación a esta figura hace incongruentes dos argumentos fundamentales utilizados en la exposición de los términos de la disyunción señalada: el de la reduplicación perceptiva (425b14-15) y el del regreso al infinito de la reflexividad perceptiva (425b15-16). La tercera lectura, por el contrario, parece hacer justicia al curso de la argumentación aristotélica.

Aristóteles, en efecto, entiende que la explicación de la reflexividad perceptiva, ejemplificada mediante la visión, se enfrenta a la siguiente disyunción: o bien percibimos con la vista que vemos o bien con otro sentido. El primer problema que suscita la disyunción parece resultar de su confrontación con un principio de la teoría aristotélica de la percepción al que Aristóteles se refiere precisamente en las líneas que siguen al pasaje que nos ocupa: el acto del sentido y el del sensible correspondiente son uno y el mismo, si bien son diferentes en su ser (425b26-27). Si el acto de la vista no

se da sin el del color, no podría percibirse dicha actividad, es decir, la visión, sin percibir también el color. Así, en el caso de que percibiéramos que vemos por otro sentido distinto de la vista, estaríamos ante dos sentidos del color (la vista y el “otro sentido”).

Tal planteamiento implicaría la disolución del concepto aristotélico de sensible propio y una reduplicación de facultades ajena a la psicología de Aristóteles. Pero surge además otra dificultad. Si se postula que percibimos que vemos por otro sentido distinto de la vista, se requeriría un tercer sentido que percibiera a su vez el percibir de éste dándose paso a una regresión al infinito. La reduplicación perceptiva y la regresión al infinito que comporta la hipótesis del “otro sentido” llevan a Aristóteles a sostener que es preferirle aceptar el primer término de la disyunción (que la vista se percibe a sí misma), aunque su aceptación tampoco está exenta de dificultades, pues se ha de enfrentar a la vieja objeción de *Cármides* 168d: si percibimos por la vista que vemos y la visión tiene por objeto el color, el “ver” que vemos ha de ser coloreado. A esta objeción opone Aristóteles dos indicaciones. Observa, en primer lugar, que percibir con la vista no posee un solo significado, ya que incluso cuando no vemos distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, si bien no de la misma manera (425b20-22). En segundo lugar, destaca que cabe decir que lo que ve está en cierto modo coloreado, pues cada uno de los sentidos recibe los sensibles sin la materia, por lo que incluso al desaparecer los sensibles permanecen en los sentidos sensaciones y fantasías (425b22-25).

En estos términos queda el problema de la reflexividad perceptiva en *AA* III, 2. En *ASV* 455a15-17, Aristóteles señala escuetamente: no se ve que se ve por la vista sino mediante una facultad común que acompaña a

todos los sentidos y tiene por base un órgano en el que todos los sentidos convergen. Podría pensarse que el esfuerzo y las observaciones de *AA* 425b12-25 han quedado atrás. De hecho, algunos intérpretes han catalogado este pasaje de aporético y han sostenido que sólo en *ASV* ofrece Aristóteles una respuesta positiva al problema de la conciencia perceptiva. Esta apreciación parece, sin embargo, excesiva, pues el pasaje, al igual que otros análisis de *AA*, contiene, como voy a tratar de mostrar, indicaciones preciosas para esclarecer el planteamiento de *ASV* 455a14-16 y, en definitiva, el alcance que Aristóteles otorga a la reflexividad perceptiva.

En *AA* 425b20-22 destaca que percibir con la vista no posee un solo significado y señala como ejemplo: incluso cuando no vemos distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, si bien no de la misma manera. Vale la pena reparar en la expresión “cuando no vemos distinguimos con la vista (...)”. Está dirigida a resaltar la pluralidad de sentidos de “percibir con la vista” y la plausibilidad de que la reflexividad perceptiva sea uno de ellos, sin embargo, obliga más bien a preguntarse por el o los sentidos de la propia expresión “cuando no vemos”. Examinar las privaciones, como sabemos, puede resultar esclarecedor. De hecho, es la directriz de la que se sirve Aristóteles en *ASV* para poner de relieve la unidad de la facultad sensible y una de sus expresiones, la reflexividad perceptiva (453b24-454a7). En este pequeño tratado se señala que quien está dormido, en sentido propio y absoluto, *κυρίως καὶ ἀπλῶς* (454b13-14), no percibe.

En *AA* Aristóteles no se ocupa de la privación constituida por el sueño, sino de diversos modos de privación perceptiva, característicos del estado de vigilia en la vida ordinaria del hombre y de los animales, estado que se

reconoce precisamente por el pleno ejercicio de la percepción. A cada sentido le corresponde la discriminación del dominio propio que circunscribe dos contrarios, pero también la de lo opuesto a dicho dominio: lo invisible (la oscuridad), lo inaudible (el silencio), etc. (AA 421b3-6, 422a20-21, 418b28). Aristóteles destaca la significación plural de la alfa privativa para poner de relieve que, por ejemplo, invisible, ἄορατον, no significa sólo lo completamente imposible de ver, sino también lo que bajo ciertas circunstancias no puede ser visto o aquello que apenas puede verse o se ve mal (AA 422a21-31, 421b6-8, 424a10-15). En diversos pasajes de AA se muestra que estas modalidades perceptivas, correspondientes a la multivocidad de la alfa privativa, dejan entrever reflexividad. Al analizar la fantasía señala Aristóteles: *además, no decimos “esto nos parece (φαίνεται) un hombre” cuando estamos en actividad acertadamente (ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς respecto al sensible, sino más bien cuando no <lo> percibimos claramente (ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανῶμεθα (...))* (AA 428a12-16). Si distinguimos cuándo percibimos acertadamente y cuándo no percibimos claramente es porque percibimos tanto nuestra actividad perceptiva como su calidad. Aristóteles observa que a la conciencia de esta última le son además manifiestas las condiciones de su deficiencia, por ejemplo, la luz tenue, la lejanía del objeto o su pequeñez. El mismo planteamiento vale para los casos ya no de percepción deficiente, sino de plena deficiencia de la percepción: cuando estamos en una completa oscuridad, percibimos que no vemos, al igual que cuando hemos sido encandilados. En ambos casos, nos son también manifiestas las circunstancias de la inactividad del sentido. Con referencia a la audición, Aristóteles observa que contamos con una señal de si oímos o no: si, al taparnos el oído, éste resuena permanentemente como un cuerno (AA 420a15-17).

Cabe, no obstante, tanto en los casos de percepción deficiente como en los de plena deficiencia de percepción, que la privación sea imputable no a factores externos, sino a los propios órganos perceptivos. Esta posibilidad es ciertamente más alarmante para el animal y revela, en un modo especialmente intenso, la reflexividad que traslucen las privaciones perceptivas. Considero, en fin, que su examen resulta esclarecedor para interpretar el alcance que Aristóteles atribuye a la reflexividad de la percepción en *ASV* 455a14-16. Aristóteles en *AA* pareciera entender por conciencia perceptiva la noticia que el animal posee de la actividad, inactividad y funcionamiento de sus sentidos¹. Al atribuir en *ASV* expresamente tal conciencia perceptiva a una *δύναμις* que acompaña a todos los sentidos y adscribirla a un órgano en el que todos ellos convergen (455a33-34) Aristóteles subraya que la reflexividad perceptiva no permanece encapsulada y dispersa en cada uno de estos, sino que concierne a la actividad, inactividad y funcionamiento de todos. Prueba de ello es que cuando estamos en total oscuridad y no vemos, aguzamos los otros sentidos. Lo mismo ocurre cuando nos damos cuenta de que un sentido no percibe claramente, *ἐναργῶς*, o de que está dañado; los sentidos se corrigen y se compensan entre sí.

Creo que las precedentes consideraciones muestran claramente que la reflexividad de la percepción representa para Aristóteles un factor esencial del ejercicio de la facultad sensible. La conciencia perceptiva, como los sentidos, constituye una dotación natural² del animal

1 Cf. Prisciano, *Metaphrasis in Theophrastum*, 21,32-22,33. K.Oehler, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg, 1997, pp. 26-34, 39-40. P. Gregoric, *Aristotle on the common sense*, Oxford, 2007, pp. 184-192.

2 Cf. *Ética a Nicómaco* 1103a26-31, *Analíticos Posteriores* 100a34-35.

orientada al logro de la función que Aristóteles otorga al percibir: su supervivencia mediante la obtención de los elementos que requiere del medio y el alejamiento de los agentes destructivos. Al operar como una especie de vigilancia de la actividad, inactividad y funcionamiento de los sentidos, la reflexividad perceptiva resulta un factor imprescindible para conseguir información adecuada del entorno, pero a la vez para hacerle patente al animal la pertenencia de sus sentidos y percepciones y, con ello, su propia identidad³.

³ En *AN* Aristóteles señala que la capacidad común que acompaña a todos los sentidos, mediante la que uno percibe que ve y oye, tiene por base una sección común a todos los órganos sensoriales que denomina τὸ κύριον αἰσθητήριον (455a21), órgano en el que todos los sentidos convergen. No obstante, Aristóteles destaca la especial vinculación existente entre este órgano y el del tacto: τοῦτο δὲ ἅμα τῷ ἄπτικῷ μάλιστα ὑπάρχει (455a22-23). El texto encierra algunas ambigüedades que, aunadas a algunas observaciones de Aristóteles sobre el órgano y el medio del tacto, posibilitaron interpretaciones como la de Miguel de Efeso, quien sostuvo que el sentido común, que identifica con τὸ κύριον αἰσθητήριον (455a21), y el tacto son lo mismo, de modo que el sueño constituía una afección del sentido del tacto (*In Parva Naturalia Commentaria* 48, 7-10). También la vigilia y la reflexividad perceptiva que le caracteriza habrían de definirse, en consecuencia, por el tacto. Algunos intérpretes como Pedro Olivi, al comentar los análisis de Aristóteles sobre el tacto, prestaron también especial atención al nexo entre tacto y reflexividad. M. Yrjönsuuri ha mostrado cómo expande Olivi el dominio del tacto hasta hacer de él la modalidad más elemental de percepción de sí. Además de las cualidades tradicionales, Olivi le atribuye la percepción de la disposición e indisposición de los propios órganos y de todo el cuerpo, las necesidades del cuerpo, como el hambre y la sed, la saciedad, la pluralidad de sensaciones de la piel, la disposición ágil o lenta de nuestros miembros, su fuerza o debilidad, su integridad o daño y el placer o dolor que causan, la postura o posición estable y en reposo o inestable e inquieta de los miembros. Olivi destaca que prácticamente todo el cuerpo es capaz de sentir mediante el tacto, incluyendo a los órganos de los otros sentidos: el encandilamiento lo percibe el ojo, pero también el tacto a través de la molestia del ojo. El tacto no percibe el sonido, pero sí la agitación que produce el zumbido en el oído y su molestia. El tacto, en fin, nos provee de una evaluación del estado de nuestro cuerpo, que incluye, por supuesto, el de los sentidos, y constituye así la forma básica de reflexividad. Cf. M. Yrjönsuuri, “Perceiving One’s Own Body” en

II

La reflexividad perceptiva constituye para los estoicos una parcela de un fenómeno más amplio que denominaron percepción de sí del animal y también *συναίσθησις*. Este término, al igual que el verbo *συναίσθάνεσθαι*, aparece por primera vez en el corpus aristotelicum⁴ en pasajes no relacionados directamente con el análisis de la reflexividad de la percepción. Su primera mención en el estoicismo se encuentra en un pasaje de Crisipo recogido por Diógenes Laercio (VII, 85) en el que se presenta la *συναίσθησις* de la propia constitución como el fundamento de la *οἰκείωσις* del animal. El pasaje permite algunas consideraciones que no se ven afectadas mayormente por las principales divergencias de lectura que ha suscitado⁵. En efecto, otros testimonios sobre Crisipo, como el de Plutarco (*Contradicciones de los estoicos* 1038c) y Porfirio (*Sobre la abstinencia* III, 19, SVF I, 197), confirman que Crisipo estableció como fundamento de la *οἰκείωσις* la percepción de sí. Con esta tesis, convergen, además, las exposiciones sobre la *οἰκείωσις* que se nos han conservado, como la contenida en las *Cartas a Lucilio* (CL) de Séneca, los *Elementos de Ética* de Hierocles y otros testimonios como el *Comentario anónimo al Teeteto*.

Simo Knuuttila (Ed.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Helsinki, 2008, pp. 101-116.

4 Cf. *Ética Eudemia* 1244b25, 1245b20ss. *Historia de los animales* 534b18. *Ética a Nicómaco* 1170b4- 1170b10.

5 La mención de *συναίσθησις* en el pasaje es problemática, pues en la mayoría de los códices, en lugar de *συναίσθησις*, enmendación propuesta en 1897 por A. Dyroff y aceptada, entre otros, por M. Pohlenz y R. H. Schwyzer, aparece *συνείδησις*. M. Giusta propuso la lectura alternativa *συντήρησις*. M. Gigante, al igual que Marcovic, en la reciente edición teubneriana de Diógenes Laercio, retoma la lectura tradicional *συναίσθησις*.

El verbo συναίσθάνεσθαι está presente en dos pasajes del *Acerca del alma* de Crisipo, conservados por Galeno en *Acerca de las doctrinas de Hipócrates y Platón (ADHP)*. Las menciones recogidas por Galeno prueban que Crisipo no sólo utilizó este verbo, sino que también evaluó su status epistemológico. Los pasajes que nos interesan conciernen a la disputas de la antigüedad en torno a la localización de la sede de τὸ ἡγεμονικόν, el principio rector del alma. Crisipo señala que estas disputas se deben a que no se dispone de una percepción clara de dicha sede ni de indicaciones de las que pudieran deducirse (*ADHP* II 7.6). No obstante la mayoría, a juicio de Crisipo, parece tender a localizarla en el corazón (*ADHP* II 7.8), porque tiene una percepción interna, es consciente, ὡσαυεὶ συναίσθανόμενοι, de que las afecciones del pensamiento le suceden en torno al pecho y en especial en torno al corazón, sobre todo al experimentar penas, temores, ira y, principalmente, furor. Crisipo señala también que así como cuando nos molesta un pie o nos duele la cabeza somos conscientes de que el dolor se da en el pie o en la cabeza, del mismo modo cuando experimentamos el dolor de las aflicciones, somos conscientes, συναίσθανόμεθα, de que tiene lugar en torno al pecho. Ciertamente a partir del siglo I después de Cristo, el sustantivo συναίσθησις y el verbo συναίσθάνεσθαι se utilizaron en los textos de medicina para referirse a las más diversas expresiones de dolor, molestias o tonos anímicos como pesadez en la cabeza, bienestar, euforia, irritación en la piel, mareo, desfallecimiento, hormigueo en los miembros, ahogo, agobio, opresión, etc.

Como ha mostrado T. Tieleman, con la expresión $\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}\ \sigma\upsilon\nu\alpha\iota\theta\alpha\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, Crisipo pone de relieve que tal $\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\theta\alpha\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ no constituye una impresión patentemente falsa ni es equiparable tampoco a una impresión aprehensora ($\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{\eta}$). Constituye una impresión que si bien no envuelve $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\psi\iota\varsigma$ es verdadera pero confusa⁶.

Para captar las implicaciones de esta evaluación epistemológica de la $\sigma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ y analizar la función que la percepción desempeña en la teoría de la $\acute{\omicron}\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \omega\sigma\iota\varsigma$, debemos remitirnos a los textos de Séneca y Hierocles mencionados. Su análisis permitirá poner de relieve el lugar que la reflexividad perceptiva tiene en la teoría estoica.

Hierocles⁷ inicia sus *Elementos de ética*, obra recordando (I, 2) que el mejor principio para fundamentar la ética es el análisis de lo que es primariamente propio, $\acute{\omicron}\kappa\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$, del animal y que a su conocimiento contribuye el análisis de la percepción (I, 33-35). Hierocles no se refiere al percibir en general, sino a la percepción de sí que el animal, a su parecer, posee desde el nacimiento (I, 37-38). Hierocles es plenamente consciente del carácter controversial de esta tesis. Subraya que algunos consideran que el animal no dispone de tal percepción desde el nacimiento, mientras que otros, más torpemente aun, creen que la percepción fue dada por la naturaleza para la captación de los objetos externos y no para la de sí mismo (I, 42-46). Hierocles se ocupa, en primer lugar, de la segunda tesis y para refutarla comienza por explicitar la expresión “percepción de sí del animal”⁸. Ésta, a su

6 T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the soul*, Leiden, 1996, pp. 168-185.

7 Hierocles, *Elementa moralia*, Ed. G. Bastianini y A. A. Long in *Corpus dei Papiri Filosofici Grece i Latini* I, vol. 1, Firenze, 1992, pp. 268-451

8 Hierocles utiliza las siguiente formulaciones para referirse a la percepción

jucio, equivale a la συναίσθησις que el animal posee de sus partes y de las funciones específicas de éstas. Todo animal, señala Hierocles, desde que nace percibe la idoneidad y la disponibilidad de las partes de su cuerpo. Los que vuelan perciben las alas y para qué las tienen e igualmente les ocurre a los animales terrestres. Séneca expone en *CL* la misma idea: la destreza de que dota el arte al pintor, al piloto o al bailarín para sus ejecuciones es provista al animal por la naturaleza; ningún animal mueve sus miembros con dificultad ni vacila en su uso. Con este saber surgen a la vida. Nacen, señala Séneca, adiestrados (*CL* 121, 5-6).

El mismo planteamiento es válido para los órganos sensoriales y sus funciones: el animal percibe sus sentidos y las funciones de estos, como “sabe” de las de sus alas y sus funciones. Hierocles observa que podemos comprobarlo en nosotros mismos, pues nuestro modo de proceder confirma que percibimos nuestros ojos, nuestros oídos y percibimos también para qué los tenemos. En efecto, cuando queremos ver, dirigimos la mirada y no el olfato hacia el objeto visible, al igual que cuando queremos caminar, nos servimos de las piernas y no de las manos, y para tomar o dar algo, nos servimos de éstas y no de aquéllas (I, 50-60). Para Hierocles una segunda prueba de que el animal tiene percepción de sí la proporciona la conciencia que el animal posee de sus instrumentos de defensa: son estos precisamente con los que ataca y se defiende en las contiendas (II, 3-18).

Asimismo el animal tiene percepción de sus partes fuertes

de sí del animal: αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ (I, 37-38), συναίσθάνεσθαι ἑαυτοῦ (IV, 58), τὴν ἑαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν (III, 55-56), τῆς ἑαυτοῦ ἀντιλήψεως (IV, 51-52, V, 46-47). Séneca usa las expresiones constitutionis suae sensus (*CL* 121, 5, 9) y animal esse sentit (121,11); Cicerón, sensus sui (*De Finibus*, III, 16).

y de las vulnerables, pues presenta unas y protege las otras e incluso sacrifica alguna parte de su cuerpo para salvarse (II, 18-III, 19).

Tras mostrar que el animal tiene percepción de sí mismo y en qué consiste ésta, Hierocles trata de probar que el animal posee tal *συναίσθησις* continua e ininterrumpidamente y se apoya para ello en una tesis fundamental del estoicismo, la afirmación de la corporalidad y tangibilidad de cuerpo y alma (III, 55-57). Ambos, a juicio de los estoicos, conforman una mezcla admirable que da lugar a una total interacción. Ello implica el ejercerse de forma continua la fuerza cohesionante constituida por el alma en tanto principio activo del viviente. Tal fuerza cohesionante se expresa en el llamado movimiento tónico del alma que, expandiéndose, golpea todas las partes del cuerpo, con el que está completamente mezclada, pero al golpear resulta a su vez golpeada. Cuerpo y alma se hacen así recíproca presión y resistencia, y al ser el alma una facultad perceptiva, se verifica una percepción de todas las partes, sea del cuerpo, sea del alma, equivalente a la continua percepción de sí (IV, 33ss.), que no se interrumpe ni siquiera en el sueño. Hierocles señala (IV, 55ss.) que en el durmiente está presente en cierta manera la percepción de sí, pues éste, aun estando profundamente dormido, recoge la ropa para tapar las partes descubiertas del cuerpo cuando siente frío y protege asimismo las heridas con un celo similar al que tiene en la vigilia (V, 4-5).

Dado que el movimiento tónico del alma, en el que se fundamenta la percepción de sí, acompaña al animal desde que es tal, es decir, desde el nacimiento, Hierocles concluye que la percepción de sí no puede suscitarse sino a la par del nacimiento del animal. Hierocles trata de confirmar este planteamiento con dos argumentos adicionales (VI,

1-10). Observa, en primer lugar, que los animales recién nacidos tienen percepción de algo externo, pues buscan a la madre para alimentarse y protegerse de las inclemencias del medio. Ahora bien, a su parecer, la percepción de lo externo por lo general no se cumple sin la percepción de sí, pues al percibir lo blanco, por ejemplo, nos percibimos también a nosotros mismos *emblanqueciéndonos*, καὶ ἑαυτῶν ἀισθανόμεθα λευκαιομένων⁹ (VI, 4), y análogamente sucede al percibir lo dulce o lo caliente. Por consiguiente, si el animal desde que nace percibe algo externo y la percepción de lo externo está unida naturalmente a la de sí, habrá que reconocer que los animales tienen percepción de sí desde que nacen. Así, aquel que acepta que el animal, desde que nace, percibe algo externo, confirma, a juicio de Hierocles, la tesis de que desde el nacimiento el animal se percibe a sí mismo.

El segundo argumento (VI, 10-22) se basa en una consideración de la unidad y continuidad de la facultad sensible a partir del concepto estoico de causa sinéctica o cohesionante. Tenor, ἔξις, naturaleza, φύσις y alma, ψυχή representan, en orden ascendente, los tres principios de cohesión de entidades de acuerdo al mayor grado de refinamiento. Hierocles destaca que para ejercerse la actividad de la causa sinéctica se requiere que ésta

⁹ Al parecer fueron los Cirenaicos quienes iniciaron la utilización de verbos como λευκαίνομαι y γλυκάζομαι para destacar que la blancura o la dulzura de la que estamos afectados al percibir lo blanco o dulce no prueba las propiedades de los objetos exteriores. G. Bastianini y A. A. Long señalan, a partir del análisis de diferentes pasajes de Sexto Empírico, que el uso de tal tipo de términos era ya común en su época para poner de relieve el aspecto subjetivo de las impresiones sensibles Cf. Hierocles, *op. cit.*, p. 433. Gail Fine “Subjectivity, Ancient and Modern. The Cyrenaics, Sextus and Descartes” in J. Miller (Ed.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, 2003, pp.192-231.

se ejerza primeramente sobre sí misma. Ahora bien, si esto es válido para los principios de cohesión inferiores, como tenor y naturaleza, lo es en mayor medida aún en el caso del principio superior representado por el alma. Hierocles equipara alma y facultad sensible, pues indudablemente está pensando en el animal en general, y concluye que la capacidad hegemónica constituida por la facultad sensible ha de ejercer primeramente su actividad cohesionante sobre sí misma para poder ejercerla sobre lo que cohesionan y unifica. La percepción de lo externo, en consecuencia, requiere la de sí misma¹⁰.

Hierocles comprende la percepción de sí del animal, suscitada con el nacimiento, como el fundamento de la *ὀυκεί ωσις*. Al percibirse a sí mismo el animal no puede sino *apropiarse* de sí mismo y de su propia constitución, ya que sería absurdo pensar que el animal al percibirse a sí mismo sintiera desagrado o indiferencia respecto a sí mismo. Los hechos, subraya Hierocles, prueban que no es así, pues el animal desde que nace se esfuerza en su propia conservación y evita las amenazas (Cf. igualmente Séneca, *CL* 121, 17, 20, 22). La naturaleza hábilmente infunde en los vivientes un intenso amor por sí mismos sin el cual la supervivencia sería imposible (VII, 3-4). Los animales, dice Séneca, no podrían sobrevivir si no lo quisieran (*CL*, 121, 22)

¹⁰ Los estoicos parecen haber dedicado especiales esfuerzos al problema de la unidad de la facultad sensible. Todavía Tomás de Aquino los menciona al ocuparse del sentido común en su Comentario al *De sensu* (Liber Un. Lectio XIX, 293). Pero, sin duda, es más conocida la imagen de la araña que recoge Calcidio de Crisipo (SVF II, 879). La araña, como el principio hegemónico unificador de la facultad sensible, se encuentra al acecho en medio de su tela ejerciendo una tensión constante sobre los hilos, como hace el pulpo con sus tentáculos (SVF II, 836). La calidad, precisión y fidelidad de la percepción dependen del grado de tensión (SVF II, 863). La percepción moviliza el tono, y al proceder, como señala A.-J. Voelke, de una tensión inmanente al alma es atención. Cf. A.-J. Voelke. *L'Idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris, 1973, pp. 40-49.

Hierocles encuentra una prueba de este amor en el terror que experimentan los niños ante la privación perceptiva. Al estar en lugares completamente oscuros y silenciosos aguzan los sentidos y, al no poder ver ni oír nada, tienen una representación de su destrucción y por eso sufren. Con el fin de atenuar estos miedos y acostumbrarles a la privación perceptiva, las niñeras les exhortan a cerrar los ojos para que, mediante las privaciones perceptivas voluntarias, se acostumbren a las otras y se atenúe así su miedo (VII, 5-8).

La exposición de Hierocles sobre la percepción de sí del animal parece estar dirigida a enfrentar dos posiciones distintas: la de quienes niegan que el animal tenga percepción de sí mismo desde el nacimiento y la de quienes niegan que el animal tenga percepción de sí. A. A. Long sugirió que los primeros estarían representados por el académico Antioco y sus seguidores¹¹. Long remite al testimonio sobre Antioco recogido por Cicerón en *De Finibus* V, 41, en el que se puede apreciar que para éste la conciencia o el conocimiento de sí no era un atributo primario del animal, sino algo que se desarrolla gradualmente. Probablemente para enfrentar esta tesis, Hierocles, al igual que Séneca (*CL* 121, 9), subrayan que lo que el animal y el niño poseen propiamente desde el nacimiento es *συναίσθησις* de su propia constitución y no conocimiento de lo que ésta es. El niño, observa Séneca, posee una comprensión burda, superficial y oscura de su propia constitución (*CL* 121, 12). Hierocles la califica de confusa, imprecisa (VII, 58) e indeterminada (VII, 7). Las calificaciones de la percepción de sí del animal que utilizan tanto Séneca como Hierocles están cercanas a la evaluación epistemológica del término *συναίσθησις* que, a juicio

¹¹ Hierocles, *op. cit.*, pp. 390-395.

de Tieleman, parece haber mantenido Crisipo. De hecho, Séneca señala expresamente que los niños y los animales, aunque perciben su constitución, no saben qué es, no conocen su definición. Tienen percepción del principio rector del alma, pero no es suficientemente clara ni expresa, *est non satis dilucidus nec expressus* (CL 121, 13). Lo mismo les ocurre a los adultos.

Ahora bien, si en Hierocles y Séneca parecen reconocerse diferentes modalidades de percepción de sí, habrá de admitirse un desarrollo de la οἰκείωσις, puesto que ésta, como hemos visto, tiene su fundamento en aquella. Lamentablemente, la sección aprovechable del papiro que contiene los *Elementos de ética* de Hierocles termina en el momento en que Hierocles pareciera abordar esta temática, pues se refiere aparentemente a cierto proceso de articulación, διάρθρωσις (VII, 53) de la percepción de sí, en el que ésta se iría haciendo gradualmente más refinada y quizás pudiera dar lugar mediante la actividad filosófica a una percepción, ya no natural y común, sino experta, τεχνική¹². Las CL de Séneca proveen alguna información al respecto. Séneca distingue la οἰκείωσις de uno mismo y la οἰκείωσις de la propia constitución. Cada edad, indica Séneca, el recién nacido, el niño, el adulto, el viejo, posee su constitución específica dotada de su οἰκείωσις particular, pero la forma de la οἰκείωσις permanece invariable, por lo cual es posible referirse a una οἰκείωσις permanente del individuo consigo mismo (CL 121, 14-16). El conocimiento de sí sería más bien una forma desarrollada de la συναίσθησις de la propia constitución que para Séneca y Hierocles, como hemos visto, está presente en la vida del animal desde su nacimiento.

12 Cf. T. Tieleman, *op. cit.*, pp. 181-182.

No está claro a quién se refiere Hierocles cuando afirma que algunos lentos de mente niegan que el animal tiene percepción de sí porque, a su parecer, la facultad sensible ha sido dada por la naturaleza para la percepción de los objetos externos y no para la percepción de sí (I, 44-46). Algunos intérpretes han sugerido que se trataría de los peripatéticos. Desde luego, la tesis que menciona Hierocles no es imputable a Aristóteles, pero está próxima en cierto modo, como vamos a ver de inmediato, a los planteamientos que defenderán comentaristas de Aristóteles posteriores a Hierocles.

III

Los textos de los estoicos conservados sobre la percepción de sí no remiten explícitamente a los pasajes analizados de *AA* y *ASV*. Si los habían estudiado, si los conocían ya directa o indirectamente por tradición oral u escrita, o si algunos peripatéticos desarrollaron su propia teoría de la *ὀκείωσις*, provista quizás de consideraciones sobre la percepción de sí¹³, constituyen el tipo de cuestiones que han llevado a calificar el estudio de la relación de los estoicos con Aristóteles como *a methodological crux*¹⁴. En el caso de los comentaristas griegos de Aristóteles, nos encontramos en la situación opuesta. Los comentaristas abordan los fenómenos a partir del análisis pormenorizado del texto aristotélico que la mayoría de ellos, de inspiración neoplatónica, lee con ánimo de armonizarlo con el de Platón. Tiene lugar así una transformación de Platón y Aristóteles, crucial

13 Cf. Roberto Radice, “*Oikeiosis*”. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, pp. 100-158, 184-185, 295-313.

14 David E. Hahm, “Aristotle and the Stoics: a methodological crux” en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), pp. 297-311.

para la transmisión de la filosofía antigua, que en lo que respecta a Aristóteles, ejemplifican convenientemente los comentarios a los pasajes de *AA* y *ASV* estudiados arriba.

Los primeros que se nos han conservado pertenecen a Alejandro de Afrodisia. Alejandro utiliza el término συναίσθησις y el verbo συναισθάνεσθαι para referirse a la reflexividad de la percepción y la atribuye al sentido común, ἡ κοινὴ αἴσθησις, el cual, en su opinión, constituye el primer y principal sentido¹⁵. Ni esta atribución ni el vocabulario se encuentran en los pasajes de *AA* y *ASV* que Alejandro está comentando. Ya lo habíamos advertido respecto a los términos συναίσθησις y συναισθάνεσθαι. Respecto a la utilización por parte de Alejandro de la expresión ἡ κοινὴ αἴσθησις, comparto la indicación de P. Gregoric: en algún punto situado entre Teofrasto y Alejandro la expresión ἡ κοινὴ αἴσθησις se convirtió en un término técnico de la psicología peripatética¹⁶. Pero no se trata de meras modificaciones terminológicas. Aristóteles en *ASV* adscribe la reflexividad perceptiva a una facultad que acompaña a todos los sentidos y que tiene por base un órgano en el cual convergen todos ellos. A tal facultad común atribuye también la discriminación entre sensibles como blanco y dulce (455a17-22). Alejandro identifica esta facultad con el sentido común, pero presenta el sentido común en términos que no concuerdan con los análisis que Aristóteles dedica a dicha facultad. Alejandro transforma el alcance de una de las comparaciones que había utilizado Aristóteles para su exposición -la

15 Alejandro de Afrodisia, *De anima liber cum Mantissa* 65,2-10, *In librum De sensu Commentarium* 148,10. No obstante en ἸΑπορίαι καὶ λύσεις^c 91,26-93,22 se atribuye la συναίσθησις a los sentidos.

16 P. Gregoric, *op. cit.*, p, 125.

comparación con el punto que, como límite, puede ser uno y dos, Cf. AA 427a9-14- orientándola a evidenciar la incorporalidad de la facultad representada por el sentido común. Para Alejandro la única manera de explicar la discriminación de sensibles como blanco y negro y su comparación con el punto que, como destaca P. Henry, “il prenait au sérieux”¹⁷, es concebirla como el juicio, κρίσις, de una facultad incorporea, a la que, a diferencia del cuerpo, que no puede ser a la vez afectado por lo blanco y lo negro, nada impide juzgar simultáneamente contrarios como blanco y negro.

Alejandro entiende el sentido común como un punto equivalente al centro de un círculo en el que convergen los radios desde la periferia¹⁸. Históricamente la imagen va a ser sumamente exitosa¹⁹. También lo va a ser la incorporalidad que Alejandro realza al interpretar la unidad de la facultad sensible. Aristóteles comparó, ciertamente, la unidad de la facultad sensible con el punto, pero también con la unidad y pluralidad constitutiva de los objetos (*Acerca del sentido y lo sensible* 449a23-20). Asentó, además, la unidad de la facultad sensible en un órgano, τὸ κυρίον αἰσθητήριον (455a21). Alejandro remite la unidad de la facultad sensible al sentido común e inaugura una directriz interpretativa que relega la base orgánica del percibir, tan claramente destacada por Aristóteles. Los comentaristas aristotélicos posteriores acentúan esta directriz, pues al analizar la teoría

17 P. Henry, “Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin” en *Entretiens sur L’Antiquité Classique. Les sources de Plotin* V (1957), pp. 437

18 Alejandro de Afrodisia, *De anima liber cum Mantissa* 62,2-65,10, *In librum De sensu Commentarium* 167,10-168,10, ἸΑπορίαι καὶ λύσεις 94,10-98,15.

19 P. Henry, *art. cit.*, pp. 429-449, ha estudiado su eco en Plotino. Posteriormente se encuentra en Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.,

aristotélica de la percepción enfatizan notablemente la impasibilidad del alma, en especial cuando abordan la reflexividad perceptiva.

Para Simplicio, el uso de la primera persona del plural en *AA* 425a12-13 muestra que Aristóteles atribuye la reflexividad perceptiva únicamente al hombre. Simplicio conviene en esa tesis, pues entiende que el volverse hacia sí mismo, τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν²⁰ –la expresión parecen haberla tomado los neoplatónicos de Epicteto– es atribuible sólo al modo de vida que participa de la razón y requiere un poder separado del cuerpo. Dado que todo cuerpo posee diferentes partes de sí mismo en diferentes lugares, al cuerpo le es imposible convergir y reunirse en sí mismo²¹. La razón se extiende en el hombre hasta la percepción y por ello puede, en cierto modo, ésta conocerse a sí misma. No conoce, como el intelecto y la razón, su esencia y capacidad, puesto que no es despertada por sí misma, sino que conoce solamente su actividad cuando está activa.

Simplicio, al igual que otros neoplatónicos, establece una jerarquía en la actividad perceptiva. A su parecer, los sensibles comunes poseen una naturaleza notablemente distinta a la de los sensibles propios. Los sensibles propios implican más afección y corporalidad. A ellos les corresponde un modo de percepción que es conocimiento corpóreo, el cual es el más adaptado a su naturaleza²². Los sensibles comunes son, por el contrario, más eidéticos, εἰδητικώτερα²³, por lo que les

20 Simplicio (Pseudo-Simplicio para muchos), *In Libros Aristotelis De Anima Commentaria* 187, 29.

21 *Ibidem*, 187, 33-35.

22 *Ibidem*, 127, 9-10.

23 *Ibidem*, 127, 12. Filopón, Pseudo-Filopón para muchos intérpretes, señala que los sensibles comunes son precisamente los objetos de los que se

corresponde un modo de aprehensión diferente, adecuado a su carácter. Tal es la aprehensión del denominado sentido común. La percepción de los sensibles comunes es vista así como una función del alma superior a la que trasluce la percepción de los sensibles propios. Simplicio utiliza para referirse a esta dignidad superior del sentido común el adjetivo ἑξάριετος, que es el término habitual utilizado por los neoplatónicos para referirse a una instancia que posee más alto nivel ontológico que otra. Al constituir una instancia más unificada que los sentidos, el sentido común es ontológicamente superior a ellos. Es como un centro del que salen y en el que convergen las percepciones. El sentido común es calificado por Simplicio de indivisible y separable de lo corpóreo.

Simplicio parece aplicar una similar jerarquía a la reflexividad perceptiva. Toda percepción, en cuanto constituye una proyección, προβολή, de las razones formales de los objetos sensibles que surge desde el alma, participa de la vida racional y no constituye propiamente ni una afección ni una recepción, sino que cabe más bien decir que es consciente y está activa discerniendo, συνίησι καὶ κριτῶς ἐνεργεῖ²⁴. Éste es el modo de reflexividad que Simplicio parece reconocer a cada uno de los sentidos: σύνεσις. No obstante, Simplicio destaca que el sentido común posee una forma de reflexividad más pura, correspondiente a la συναίσθησις, puesto que manifiesta en mayor grado el estar separado del cuerpo²⁵.

ocupan las matemáticas. Cf. Filopón, *In Ar. De Anima libros Commentaria* 456, 20-23. Sofonías destaca lo mismo y califica a los sensibles comunes de καθολικά y de superiores a los otros sensibles. Cf. Sofonías, *De anima Paraphrasis* 108, 24. 108, 33-37.

24 Simplicio, *op. cit.*, 166, 17. Igualmente 166, 4-5.

25 *Ibidem*, 198, 33-35.

Las consideraciones de Prisciano sobre la reflexividad en su *Metaphrasis in Teophrastum* coinciden, en términos generales, con las de Simplicio, aunque Prisciano subraya en mayor medida que la συναίσθησις concierne tanto a la actividad como a la inactividad del percibir. Prisciano adscribe la συναίσθησις propiamente al sentido común, pero parece aceptar también que a cada percepción, por estar vinculada con éste, le es inherente en cierto modo reflexividad, probablemente aquella modalidad que Simplicio llama σύνεσις. La preeminencia del sentido común y de su modo de reflexividad se fundamenta asimismo en la unicidad y en la separación del cuerpo. Cada una de las percepciones es más bien corporiforme, debido a su división, y se eleva hacia lo separado de acuerdo a su unión inseparable con las otras. Para los neoplatónicos, las instancias más altas de un nivel ontológico inferior tienen afinidades y parecidos con las instancias más bajas del nivel inmediato superior. Así ocurre con cada uno de los sentidos respecto al sentido común y con éste, según Filopón²⁶, respecto a la opinión.

Filopón desarrolla un tratamiento de AA 425b12-13 distinto del que comparten Simplicio y Prisciano. Tras presentar una historia, bastante controversial²⁷, de la interpretación de este pasaje, Filopón somete a crítica la posibilidad de atribuir la συναίσθησις al sentido común a partir de planteamientos propios en torno al tradicional requerimiento de incorporealidad asociado a la reflexividad. Sostiene que es absurdo hablar de la

26 Filopón, *op. cit.*, 446,25

27 Cf. I. Hadot, "Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens" en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filos. Medievale VIII* (1997), pp. 72ss.

percepción conociendo su propio acto, porque tal conocer implica un volverse hacia sí mismo del que sólo es capaz lo que actúa separado del cuerpo y posee una sustancia separada, por lo que es eterno e incorpóreo²⁸. Ahora bien, los sentidos no son eternos ni incorpóreos, por lo que mal podrían volverse hacia sí mismos y aprehender su propia actividad. Filopón subraya que los sentidos, al igual que el sentido común, están dirigidos a los sensibles, que se dan en los cuerpos y, por consiguiente, no pueden aprehender la actividad de los sentidos, que ni son sensibles ni están en cuerpo alguno. Filopón destaca contra Aristóteles que este conocimiento compete a una facultad del alma racional denominada τὸ προσεκτικόν, literalmente 'lo que está atento'. No obstante, señala también, sorprendentemente, que concuerda con Aristóteles, pues si éste afirma que la percepción sabe de su actividad, no se refiere a ésta en tanto percepción, sino en tanto instrumento de la razón.

En su reseña histórica Filopón presenta la facultad de la atención como una capacidad de la parte racional del alma que está encima de todo lo que sucede en el hombre y dice “yo pensé”, “yo opiné”, “yo entré en cólera”, “yo deseé”. La facultad de la atención se extiende a todas las capacidades del hombre, tanto las racionales como las no racionales y las vegetativas. A ella compete también decir “yo vi”, “yo oí” y, en general, captar las actividades de los sentidos y de todas las actividades

28 Filopón, op. cit., 466, 27-35. Cf. W. Bernard, “Philoponus on Self-Awareness” in R. Sorabji (Ed.), *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, New York, 1987, pp.154-163. H. J. Blumenthal, “Proclus on perception” en *Bull. of the Institute of Classical Studies* 29 (1982), pp. 1-11. P. Lautner, “Rival theories of self-awareness in late Neoplatonism” en *Bull. of the Institute of Classical Studies* 29 (1994), pp. 107-115.

del hombre. Cuando está dirigida a las cognitivas se denomina propiamente *προσεκτικὸν*; cuando está referida a las vitales se denomina *σύνεσις*, como lo prueba, según Filopón, el uso de este término en la tragedia para referirse a la conciencia que se experimenta de haber cometido actos terribles. Filopón subraya que esta facultad ha de ser una, porque el hombre es uno.

No está claro en qué medida Filopón estaba comprometido con este tratamiento de τὸ *προσεκτικὸν*, la facultad de la atención. Como ha mostrado I. Hadot, algunos de sus análisis parecen depender de observaciones sobre la atención de Proclo, Damascio y, sobre todo, Plotino. A su juicio, Filopón extrae estos análisis de su contexto platónico para reutilizarlos al comentar *AA* 425b12-13, quizás inspirado en un texto neoplatónico tardío perdido²⁹. En todo caso, su explicación de la reflexividad perceptiva es completamente distinta de la que encontramos en Alejandro, Prisciano y Simplicio aunque persiste, acrecentado, el nexo entre reflexividad e incorporalidad.

Aristóteles atribuyó la reflexividad de la percepción a la propia facultad sensible en *AA* y en varios de los tratados incluidos en *Parva Naturalia*, pero también en un célebre pasaje del libro IX de *Ética a Nicómaco* afirmó: el que ve percibe que ve, el que oye que oye y el que camina que camina y en todas las otras actividades hay asimismo algo que percibe que estamos activos (1170a29-31). En el análisis que dedica a este pasaje un comentarista tardío como Miguel de Efeso, se encuentran condensados el vocabulario y alguno de los planteamientos sobre la reflexividad de la percepción que

²⁹ I. Hadot, *art. cit.*, pp.82-85.

he presentado. Aristóteles habla de *percibir* que percibimos, Miguel de Efeso utiliza el verbo συναίσθάνεσθαι. Escribe: συναίσθάνόμεθα (...) ὅτι αἰσθάνόμεθα³⁰. Aristóteles atribuye la reflexividad perceptiva a la propia facultad sensible. Miguel de Efeso atribuye la συναίσθησις a la parte del alma que ha sido denominada –señala el propio Miguel de Efeso- τὸ προσεκτικὸν y deja bien claro que se trata de una parte del alma racional.

Ciertamente la sustitución de referencias aristotélicas, al percibir por el verbo συναίσθάνεσθαι, la habían efectuado ya con anterioridad comentaristas como Simplicio, incluso al analizar pasajes de Aristóteles que no concernían directamente a la reflexividad del percibir. Uno de los casos más significativos lo constituyen las referencias de Aristóteles a la percepción del tiempo. Tanto al comentar el tratado aristotélico del tiempo como al estudiar el pasaje de *AA* 433b7, en el que Aristóteles se refiere a la percepción del tiempo, Simplicio sustituye αἰσθησις por συναίσθησις. Las implicaciones de tal sustitución no resultan irrelevantes, pero es imposible entrar a considerarlas ahora.

La breve cita de Miguel de Éfeso muestra la profunda transformación que experimentó la explicación de la reflexividad de la percepción desarrollada por Aristóteles. Los planteamientos de Simplicio o Filopón se alejaron de las explicaciones que encontramos en *AA* o en *Parva Naturalia*, pero es innegable también que los comentaristas y los estoicos, al igual que Aristóteles, se concentraron en aspectos heterogéneos del fenómeno y siguieron directrices interpretativas claramente diferentes y hasta antagónicas.

30 Miguel de Éfeso, *In Ethica Nichomachea IX-X*, 517, 16.

No obstante, tanto la vinculación entre reflexividad perceptiva y supervivencia que destaca Aristóteles, como la confusa, indeterminada e imprecisa συναίσθησις de la que hablan los estoicos, al igual que la συναίσθησις *racional* de Simplicio y Prisciano o la conciencia de los actos del alma que Filopón parece haber atribuido a τὸ προσεκτικόν, constituyen aproximaciones al fenómeno de la conciencia históricamente lejanas, pero a la vez sorprendentemente cercanas a los problemas que la teoría de la conciencia enfrenta en nuestro días.



Mauricio Navia A.



Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela, magíster en Filosofía por la Universidad de los Andes (ULA) y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Mauricio Navia es profesor de la Facultad de Humanidades de la ULA y coordinador del Centro de Investigaciones Estéticas y del Doctorado de Filosofía de la ULA, así como fundador de la Revista de Filosofía-ULA, director e la Revista Estética-ULA, ex presidente de la

Sociedad Venezolana de Filosofía y autor de diversas investigaciones sobre Ontología y Estética Contemporánea.

Agustín Rodríguez V.



Ingeniero de sistemas por la Universidad de Los Andes (ULA), magíster en Filosofía por la ULA, doctor en Filosofía por la Albert-Ludwig Universität de Freiburg (Alemania), ex – jefe del Departamento de Filosofía y ex coordinador de la Maestría en Filosofía de la ULA, Agustín Rodríguez es profesor de la Facultad de Humanidades de la ULA, presidente de la Sociedad Venezolana de Fenomenología y autor de los libros *Warheit und Berfindlichkeit in der Fundamentalontologie* y *Verdad y Sentimiento en ‘Ser y tiempo’* de Martín Heidegger.

