

ARISTÓTELES CONTRA EL MODELO PERCEPTUAL DEL PENSAMIENTO

María Elena Díaz

UBA

Según el testimonio del propio Aristóteles, una de las primeras formas bajo la cual los filósofos concibieron la intelección fue el modelo de la percepción. Más cognoscible para nosotros, esto es, más cercana al mundo de nuestra experiencia, la percepción constituyó un paradigma de pensamiento fecundo, que dio lugar, por adherencia y más aun, por oposición, a importantes planteos filosóficos.

Sin lugar a dudas la principal dificultad de dicho modelo, tal como Platón y Aristóteles se encargaron de destacar, es la imposibilidad de explicación del error, en tanto la comprensión de la actividad de la intelección en términos de captación, sólo deja lugar para la ignorancia, i.e, la ausencia de captación.

En los escritos de Aristóteles este modelo aparece asociado a Demócrito, Empédocles, Anaxágoras y Parménides, y aun se citan versos de Homero que compartirían la misma concepción. Por otra parte, evidenciando la influencia platónica, sobre todo del *Teeteto*, la figura de Protágoras aparece junto a éstos, aunque con ciertas diferencias respecto del primer grupo, tal como habré de desarrollar en el curso de mi exposición. Justamente he elegido uno de los argumentos por medio del cual Platón presenta (y luego critica) este modelo de intelección en el *Teeteto*: el argumento analógico de la pajarera, uno de los cinco que aparecen en ese diálogo acerca de la imposibilidad del juicio falso, cuyos ecos llegan hasta *Metafísica* IV, 5 y *De Anima* III, 3. A partir de allí, el propósito de este trabajo es indagar la influencia que tuvo en el pensamiento de Aristóteles el paradigma perceptual del pensamiento, influencia que se revela tanto en su concepción de la *phantasía* como de la *nóesis*.

Más allá de algunas importantes referencias a las funciones de la *phantasía* en los *Parva Naturalia* y *De Motu animalium*, el tratamiento más acabado de la *phantasía* es el de *De Anima* III, 3. En el libro anterior Aristóteles aborda la explicación de la *aísthesis*, explicación que se prolonga hasta el comienzo del libro III. Una vez que da por concluido el tratamiento de la percepción, e inmediatamente antes de abordar la intelección, introduce la facultad de la *phantasía* como mediadora entre percepción e intelección, la

cual no constituye una facultad independiente sino que se trata de una función especializada de la facultad sensitiva que no se identifica ni con la *aísthesis* ni con la *nóesis*. En cuanto a la dinámica de su función, la *phantasia* presenta puntos de contacto tanto con la percepción como con la intelección, y es justamente por medio de ella, según sostendré, que Aristóteles rompe con el modelo perceptual de pensamiento, abriendo por consiguiente la posibilidad de explicación del error.

De los cinco argumentos que se muestran en el *Teeteto* como insuficientes para dar cuenta de la posibilidad del juicio falso, los dos últimos (i.e, la cera y la pajarera) se enfrentan directamente con el problema del error. Como Aristóteles señala en *Ética Nicomaquea* VII (1154a 22ss.), quien intente dar cuenta del problema del error, debe explicar por qué lo falso es creído como verdadero, lo cual da por supuesto la existencia de la falsedad.

La analogía del alma que conoce con la captura de aves al vuelo aparece en la construcción de una analogía compleja en la cual el alma al nacer sería como una pajarera vacía, que se va llenando paulatinamente de conocimientos. El modelo permite articular una noción que luego será de vital importancia en el pensamiento aristotélico, pues a partir del mismo es posible diferenciar entre tener un conocimiento y estar empleándolo de manera efectiva. Las aves ya adquiridas serán los conocimientos potenciales, mientras que la actualización de los mismos está representada por la recaptura. En tanto se capturaron diferentes tipos de aves, el error consistiría en apresar un pájaro por otro. Diferentes críticas pueden erigirse contra la analogía. La que Sócrates formula a continuación de haberla trazado es que al llenar la pajarera sólo de saberes, el error sería una confusión entre saberes. A esto Teeteto responde que es posible entonces modificar la analogía introduciendo en la pajarera conocimientos y errores. No obstante, con esta modificación, la analogía presenta problemas más graves que los anteriores con respecto a la posibilidad de la explicación del error: el que sabe no parece poder equivocarse más que cometiendo un pequeño desliz u olvido, y el que ignora considera lo que atrapa como verdadero.

Tanto en el argumento de la tablilla de cera como en el de la pajarera se trazan analogías destinadas a mostrar de qué modo se produce el error partiendo de un estado despojado de la mente: una tablilla en blanco, en un caso, una pajarera vacía, en otro. Luego se van adquiriendo conocimientos que dejan una huella o llenan una jaula. Por medio de la primera analogía sólo se pueden explicar aquellos juicios falsos que se

refieren a la no coincidencia de una percepción presente con una huella pasada, con la consecuente limitación de poder dar cuenta sólo de los juicios elaborados en base a la percepción. El segundo argumento permite dar cuenta de una más amplia variedad de juicios que el anterior, pero por medio de él sólo se alcanzan a explicar pequeños deslices o confusiones en juicios formulados de manera apresurada, pero no la persistencia del error en el alma.¹

El fracaso de ambos argumentos en explicar el error consiste precisamente en que conciben al pensamiento bajo el modelo de la percepción, en el cual se padece o se capta el objeto con la mente, tal como se percibe o padece algo con el sentido del tacto.

Aristóteles reconoce que la opinión según la cual la percepción y el pensamiento son afines es digna de ser tenida en cuenta. En el comienzo de *De Anima* III, 3 inicia el tratamiento de la *phantasia* con el planteo de las aporías en torno a las funciones del alma.² Luego de sostener que *parece (dokei)*³ que la percepción sensible presenta una gran afinidad con el pensamiento, pasa revista a las opiniones de los sabios acerca de la cuestión. Empédocles, y Homero son mencionados por Aristóteles como exponentes de tal concepción⁴. Existe una estrecha concordancia, e incluso en algunos pasajes una completa coincidencia, entre *De Anima* III, 3 y *Metafísica* IV, 5 respecto de la mención de los que comparten el modelo perceptual de pensamiento. El propósito de ambos capítulos es, no obstante, diferente, pues mientras el primero tiene como objetivo fundamental la presentación de la *phantasia*, en el segundo se trata de refutar a los que sostienen la verdad de las apariencias asociada a la negación del principio de no-contradicción. Desde luego en *De Anima* la discusión está centrada en las facultades del alma, y se da por supuesto gran parte del planteo de *Metafísica* IV, 5. El tenor general de este último es ontológico, pues los que sostuvieron la verdad de las apariencias en un estado de genuina aporía lo hicieron a partir de la consideración de la naturaleza de las cosas sensibles. Aristóteles recurre para refutarlos a la distinción entre ser en potencia y ser en acto y también a la existencia de entidades en las cuales no se da el cambio constante. El planteo de *De Anima* III, 3 da, entonces, por supuesto que las realidades sensibles pueden ser en potencia o en acto y que de dicha potencialidad y actualidad existen grados. Esto último constituye la base de la argumentación aristotélica en contra

¹ Cornford (1991) señala además que en este segundo argumento se supone que el conocimiento se alcanza por transmisión de afirmaciones que se van acumulando en la mente (p. 131).

² Tal como es presentado, por ejemplo, en *Met.* III, 1.

³ En la traducción de Tomás Calvo de Ed. Gredos (p. 139) se omite la traducción de este *dokei*, con lo cual no se advierte la presentación aporética del problema.

⁴ En *De Anima* I, 2, 404 a se agregan Demócrito y Anaxágoras y en *Met.* IV, 5 Parménides.

de que la percepción deba ser entendida en términos de una alteración corporal. Sin olvidar las características de los objetos de la percepción, en *De Anima* el planteo central son las funciones del alma de quien percibe, imagina y conoce.

Esta diferencia entre potencialidad y actualidad cumple un rol fundamental en la argumentación aristotélica contra la asimilación entre percepción e intelección tanto en *De Anima* como en *Metafísica* IV, 5. Ahora bien, esta distinción aparece en el *Teeteto* en el contexto del argumento de la pajarera, modelo perceptual del pensamiento que se revela insuficiente para sostener el juicio falso.

El supuesto de ambas posturas, sostiene, reside en considerar que el pensar es dependiente del cuerpo en la misma medida que la percepción, y que por lo tanto pensar se reduce a una captación de lo semejante por lo semejante. Por otra parte, a esta reducción se agrega otra referida a la naturaleza misma de la *aísthesis*, que es concebida como una alteración (*alloíosis*) del cuerpo. Trasponiendo los términos, pues, en tanto se identifica al pensamiento con la percepción y a ésta con una alteración corporal, el pensamiento terminaría siendo una alteración de naturaleza corporal.

El problema básico que Aristóteles advierte, al igual que su maestro, en el modelo perceptual es la imposibilidad de dar cuenta del error de manera satisfactoria. En principio, para quienes sostienen la identificación entre percepción y pensamiento, Aristóteles ve dos opciones básicas. O sostener que todas las apariencias son verdaderas, o explicar el error como contacto con lo desemejante. Esta última opción es desechada en tanto implicaría una explicación para la verdad desgajada de la explicación del error, a la cual Aristóteles le opone una opinión que presenta un consenso mayor: “el error y la ciencia respecto de los contrarios son lo mismo”.⁵

Una interesante relación con el argumento de la pajarera se encuentra en *De Anima* III, 3 cuando Aristóteles sostiene que el error no puede ser el contacto con lo desemejante. Es cierto que en *Metafísica* IV, 5 Aristóteles sostiene que si los físicos tuvieran razón en sostener que las cosas son tal como se piensan la persecución de la verdad sería como perseguir pájaros al vuelo (literalmente “cosas volátiles”: *tá petómēna*), pero aquí bien sería posible que estuviera más bien refiriéndose a la inutilidad de la empresa, sentido que aparece por ejemplo en *Eutifrón* 4a donde se utiliza la misma expresión de *Met.* IV, 5 acerca de la insensatez de perseguir pájaros al vuelo (*petómēnōn tina diókeis*).

⁵ En *De Anima* III, 3 Aristóteles no ofrece mayores precisiones acerca de la cuestión, que es ampliada en *Metafísica*.

Ross señala que Aristóteles está criticando a quienes a los que establecen la diferencia entre conocimiento y error como una distinción entre distintos objetos, precisando que se trata más bien de una diferencia de la relación que se establece con los objetos, más que respecto de los objetos mismos⁶. Esta es precisamente la imagen de la pajarera, en la cual el que está en la verdad se diferencia de quien está en el error por una distinción de objetos. Ambos captan algo, pues de otro modo se caería en la oposición ignorancia –conocimiento, a partir de la cual no se pueden articular las modalidades del error. En tal sentido, Platón compartiría la opinión que Aristóteles menciona en *De Anima* respecto de que el error y el conocimiento respecto de los contrarios no puede ser explicada como una diferencia de objeto.

A través de la analogía con la pajarera, y a pesar de que la misma forma parte de una larga aporía en la cual no se resuelve en ningún momento la posibilidad de la explicación del juicio falso, en el contexto de un diálogo también aporético acerca de la naturaleza del conocimiento, Platón ha planteado ciertos problemas gnoseológicos fundamentales cuyos ecos llegarán no sólo a escritos posteriores suyos sino a los textos aristotélicos. En primer lugar, la necesidad de tener en cuenta la distinción entre potencialidad y actualidad del conocimiento. En segundo lugar, el fracaso del modelo perceptual de pensamiento para explicar el error y, por último, la necesidad de una explicación del error que tenga en cuenta por qué lo falso aparece como verdadero, lo cual va más allá del problema lógico de la falsedad.

En los dos textos que estamos considerando acerca de la crítica aristotélica al modelo perceptual y su imposibilidad de explicación del error aparece el concepto de *phantasia* asociado a esta explicación. En *Met.* IV, 5 apela a la *phantasia* no con respecto a los que llegaron a la verdad de las apariencias a partir de la consideración del devenir de las cosas sensibles, sino con respecto a los que sostuvieron la misma tesis de manera erística. Contra los primeros los argumentos remiten a la ontología, tanto de las cosas sensibles como no-sensibles, mientras que contra los segundos apela a la gnoseología tal como aparece desplegada con mayor detalle en *De Anima*. Existe una relación de dependencia entre ambos argumentos. Los de índole gnoseológica suponen a los ontológicos, pues aprehendemos las cosas de tal modo en virtud de que la naturaleza misma de las cosas se presenta bajo determinada modalidad. En *De Anima* realiza el cruce que me interesa, pues despliega argumentos gnoseológicos contra el primer grupo,

⁶ Cfr. Ross (1961) *Aristotle De Anima*, Oxford Clarendon Press, pp. 284 y 285.

i.e., aquellos que plantearon el modelo perceptual de pensamiento como una genuina aporía.

Los argumentos que Aristóteles ofrece contra el modelo perceptual de pensamiento son complejos, pues refieren a diferentes instancias de la dinámica del conocimiento. Por un lado, Aristóteles no acepta ni que la misma *aísthesis* pueda ser concebida como una alteración (*alloíosis*) de naturaleza corporal⁷. El error es posible en la percepción y la *phantasia* de los objetos comunes y accidentales, y también en la *phantasia* de los propios cuando los objetos ya no están presentes. La *phantasia* es un movimiento producido por la sensación en acto que tiene su origen en la percepción pero que no se identifica con ella. Una de las diferencias fundamentales que Aristóteles establece entre percepción y *phantasia* es que es posible imaginar a voluntad, pero no percibir por la sola decisión de hacerlo, en ausencia de los objetos sensibles. El pensamiento, por otra parte, requiere de imágenes, y al valerse de las mismas puede situarse en la verdad o en el error. Pero tampoco con relación a las imágenes se produce una captación tal como querían los que sostenían el modelo perceptual. Sólo con respecto a los objetos indivisibles no existe la posibilidad de error, y aquí Aristóteles acepta que se produce un proceso análogo a la captación de los sensibles propios (*DA* III, 6, 430b 27-30). En la intelección de los objetos compuestos no puede darse una captación simple, pues el error se produce en la composición, y no en la ausencia de captación o en la confusión.

El pensamiento, entonces, requiere de la *phantasia*, la cual a su vez tiene su origen en la sensación. Cada una de estas instancias es susceptible de error y ninguna de ellas, salvo las dos excepciones consideradas acerca de la percepción de los propios y la captación de los inteligibles simples puede concebida como infalible.

Quizás los ecos del *Teeteto* en *Metafísica* IV, 5 y *De Anima* III, 3 se deban al adversario común que Platón y Aristóteles veían en Protágoras. En el *Teeteto* el modelo perceptual de pensamiento es atribuido al sofista en el contexto de la primera definición de conocimiento. Allí Sócrates sostiene que la definición del conocimiento como percepción expresa lo mismo que la homomensura protagórica y lo ilustra con el ejemplo de un viento que es percibido como frío o como caliente, de manera infalible, por diferentes personas. Ahora bien, Protágoras no aparece en la lista que quienes sostienen

⁷ Cfr. *De Anima* II, 5, donde Aristóteles distingue dos tipos de potencialidad: una que para actualizarse requiere de alteración y otra que no necesita de este tipo de cambio, mostrando que la percepción se ubica en el segundo grupo.

el modelo perceptual de pensamiento en *De Anima* III, 3, pero sí aparece en *Metafísica* IV 5 en virtud de que las opiniones de los físicos llevan a la verdad de todas las apariencias, tal como la doctrina protagórica. Allí Aristóteles retoma la misma presentación que Platón había hecho de Protágoras en el *Teeteto* en cuanto a la identificación entre la percepción y la *phantasia* y la adjudicación al conjunto de los pareceres de la infalibilidad característica de la captación de los propios. Al avanzar la argumentación de *De Anima* III, 3, sin embargo, Aristóteles no se mostrará de acuerdo tampoco con la propuesta platónica, en tanto al concebir la *phantasia* como un especial tipo de juicio (i.e., aquellos que se formulan a partir de la sensación) Platón no podría articular la dinámica del error ni explicar justamente por qué especial operación del alma lo falso es creído como verdadero⁸.

En conclusión, entonces, aquellos físicos que adhirieron al modelo perceptual de pensamiento a partir de la afinidad entre la sensación y la intelección plantearon una genuina aporía, según Aristóteles, aunque destinada a ser resuelta si la adquisición del conocimiento ha de ser posible. En los escritos de Aristóteles es posible rastrear la influencia que estos pensadores ejercieron en su propia teoría del conocimiento, así como también la de la lucha que Platón había planteado con los mismos, tanto en su apropiación como en su oposición. Aristóteles, sin embargo, según vimos, se empeña en establecer una importante diferencia entre los que, empeñados en al empresa del conocimiento, lo plantearon como un problema serio y los que lo hicieron sólo por entrar en controversias con el único fin de discutir y no de llegar a la verdad (*lógon charin*, *Met.* IV, 5 1009a 21). Es por eso que menciona la afinidad entre percepción y pensamiento como digna de ser tenida en cuenta, e incluso adopta parcialmente esta fórmula con respecto a la captación de los indivisibles. Con respecto al resto del ejercicio del pensamiento, sin embargo, el modelo perceptual, al poner el acento en la pasividad y la receptividad, se revela insuficiente para dar cuenta del error no menos que de la verdad.

⁸ No me es posible empero, entrar aquí en las críticas aristotélicas a la noción platónica de *phantasia*, acerca de lo cual existe un encarnizado debate al que me he referido en "Las críticas aristotélicas a la noción platónica de *phantasia*" en *Anales de estudios clásicos y medievales* I, Neuquén (2004), pp. 1-12.