



REVISTA DE FILOSOFÍA

...GIOVANNI REYES E. Y VÍCTOR MARTIN FIORINO: **Desarrollo humano: Un enfoque desde las sociedades latinoamericanas.** ... JORGE VERGARA ESTÉVEZ: **Dos concepciones liberales de la educación: economicismo y autodesarrollo.** ... MARIA JESÚS HERMOSO FÉLIX: **La percepción en Aristóteles y en Plotino: ¿Realismo versus idealismo?.** ... JOSÉ SARMIENTO: **Hacia la descolonización del ecosocialismo del siglo XXI.** ... MAIKEL J. DOMÍNGUEZ G.: **La Universidad Otra: Una reflexión desde una perspectiva decolonial.** ... FLORALBA DEL ROCÍO AGUILAR: **Visión panorámica sobre la concepción de la mujer en la historia de la filosofía y la necesidad de una redefinición a partir de su protagonismo en la sociedad actual espacios reales y simbólicos de la pedagogía social: la praxis de la redención, entre el control y la emancipación.** ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 90
2018 - 3
Septiembre - Diciembre

La percepción en Aristóteles y en Plotino: ¿Realismo versus idealismo?

Perception in Aristotle and in Plotinus: ¿Realism versus Idealism?

María Jesús Hermoso Félix
Universidad de Valladolid-España

Resumen

En el presente artículo analizamos la influencia de la comprensión aristotélica de la percepción sobre Plotino. Nos centramos en dos de los puntos más problemáticos: la cuestión del carácter impasible de la facultad sensitiva y la naturaleza de su actividad. Esta actividad queda vinculada en el pensamiento de Plotino a la contemplación impasible de solas formas; de modo que la sensación exterior sería una imagen de dicha percepción. Pareciera que esta teoría deja al margen la comprensión aristotélica de corte más realista, en la que el intelecto es caracterizado como “una tablilla en la que nada está escrito”. Sin embargo, un análisis más pormenorizado de la comprensión aristotélica de la percepción deja al descubierto las profundas influencias que esta tiene sobre puntos decisivos de la concepción plotiniana.

Palabras clave: Sensación, percepción, potencia sensitiva, Aristóteles, Plotino.

Abstract

In this article, we analyse the influence on Plotinus of Aristotle’s understanding of perception. We focus on two of the most problematic areas: the question of the impassivity of the sentient faculty and the nature of its activity. In Plotinus’ thought this activity is linked to the contemplation of forms alone; thus, external sensation would be an image of this perception. This theory appears to exclude the more realist Aristotelian understanding, in which the intellect is described as “a tablet on which nothing actually written exists”. However, a more detailed analysis of the Aristotelian understanding of perception reveals its profound influence on decisive aspects of Plotinus’ conception.

Key words: Sensation, perception, potential for sensation, Aristotle, Plotinus.

1. Introducción

Es indudable que el Neoplatonismo respira y bebe en la obra de Platón y que no se entiende sin ella. Pero, en la misma medida, la obra de Aristóteles es su campo de influencia más profundo, el otro pilar, sin el cual el edificio no se sostiene. De ahí que bien pudiéramos referirnos a este pensamiento como Neo-aristotelismo. Podríamos pensar que es este pensamiento una especie de equilibrio imposible entre dos modos contrapuestos de comprensión, el idealista Platón y el realista Aristóteles, que baja a la tierra las volátiles ideas platónicas. Dos pensadores apuntando en direcciones opuestas, como nos muestra el famoso cuadro de Rafael y los neoplatónicos practicando complejas estructuras, inusitados requiebros conceptuales, para encontrar un equilibrio.

El Neoplatonismo es un pensamiento tan tenaz, tan influyente como incómodo, tal vez porque entenderlo en su impulso original lleva a poner en entredicho fáciles contraposiciones que convierten a los pensadores en excesiva y sospechosamente manejables. Comprender la influencia que Aristóteles tiene en el Neoplatonismo supone ciertamente, en muchos casos, modificar o hacer más compleja la imagen que tenemos de su pensamiento. Ya Hegel en su época denunciaba en su *Historia de la Filosofía*:

La opinión generalizada de que la filosofía aristotélica y la platónica se enfrentan y oponen una a la otra, concibiéndose esta como basada en el idealismo y aquella, por el contrario, como construida sobre el realismo, el realismo más

trillado y trivial. Platón, se dice, tomó por principio el ideal, de tal modo que, en él, la idea interior crea de sí misma; en Aristóteles por el contrario, el alma es –siempre según este modo de pensar– una *tabula rasa*, que recibe pasivamente sus determinaciones del mundo exterior: la filosofía aristotélica es, por tanto, empirismo, un lockeanismo de la peor especie, etc.¹

Mucho ha cambiado afortunadamente este panorama y tenemos cuidadosos y rigurosos intérpretes de Aristóteles y la tradición aristotélica que han incidido sagazmente en aspectos fundamentales de este pensamiento, en los más arduos y problemáticos. El contexto actual es mucho más amable que el que nos describe Hegel y es posible hacerse acompañar de estudios prolijos y profundos a la hora de indagar en el sentido de la obra aristotélica.

Nuestra intención es reparar en el presente artículo en una cuestión concreta: la influencia que tiene el pensamiento aristotélico sobre la comprensión de la sensación en Plotino. Nos centraremos en algunos puntos esenciales que, a primera vista, pudieran parecer problemáticos. Plotino a la hora de explicar la sensación pone mucho interés en mantener en este proceso el carácter impasible, *apathés*, de la facultad sensitiva, ello hace que critique en variadas ocasiones a lo largo de las *Enéadas* la concepción que entendería la sensación como una simple impresión (*typos*) depositada en el alma por parte del objeto. Plotino está pensando fundamentalmente en la concepción estoica pero para rebatirla hace referencia a una imagen que estos comparten con Aristóteles, la conocida imagen de la figura y la cera.

Para ponernos en situación comenzaremos con el argumento que se expone al comienzo del tratado 26 (III 6.1.1). Este tratado se abre con la siguiente afirmación: “Las percepciones no decimos que sean afecciones sino actividades y discernimientos sobre las afecciones (Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις)”. Ahora bien, prosigue el argumento, si este discernimiento o juicio recibe una impronta (*typos*) de su objeto, encontraríamos ya una afectación de la facultad que discierne. La solución de Plotino es que estas “llamadas impresiones (τῶν καλουμένων τυπώσεων)” son de una índole análoga a las intelecciones, que son “actividades capaces de conocer sin sufrir afección alguna (ἐνεργειῶν γινώσκειν [...] ἄνευ τοῦ παθεῖν τι δυναμένων)”.

1 HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Trad. castellana de Roces W. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* II, F.C.E., México, 1955, p. 238-39.

En otras palabras, acudiendo al tratado 53 (I.1) con el que se abren las *Enéadas* según el orden de Porfirio: estas impresiones originadas por la sensación son ya inteligibles, son contemplaciones impasibles de solas formas de las que la sensación exterior es una imagen. En la sensación exterior es fundamental el discernimiento y la actividad de la sensibilidad que tiene que ver con esta contemplación de solas formas². Podríamos decir, hasta aquí, que el posicionamiento de Plotino es típicamente idealista.

Más adelante, avanzando en el tratado 26, en *Enéadas* III 6.2.40, analiza el proceso de la percepción para establecer su analogía con la facultad de entender, allí introduce una reflexión que nos interesa especialmente y que ilustra con la famosa imagen de la figura y la cera. Plotino se refiere a la facultad de entender (ἡ δύναμις τοῦ νοεῖν), pero podemos ampliar la afirmación a la facultad sensitiva, ya que él mismo la compara aquí expresamente en su modo de actividad. Leemos:

Tiene lo que vio pero a la vez no lo tiene: lo tiene porque lo conoce; no lo tiene porque ninguna cosa venida del objeto visto se halla depositada en ella como la figura en la cera (ἔχει μὲν τῷ γινώσκειν, οὐκ ἔχει δὲ τῷ μὴ ἀποκεῖσθαι τι ἐκ τοῦ ὁράματος, ὅσπερ ἐν κηρῷ μορφῆν).³

- 2 *En.* I 1.7.10 Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳφ τύπων ἀντιληπτικῆν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἶδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῆ οὐσίᾳ οὐσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν. En la traducción del texto griego seguimos, en cada caso, la versión castellana reseñada en la bibliografía.
- 3 Plotino rechaza tajantemente la comprensión literal de la analogía de las improntas o de la figura y la cera, aplicada al caso de la percepción. Efectivamente, esta comprensión literal llevaría a una serie de absurdos que este se encarga de glosar incisivamente en varias ocasiones a lo largo de las *Enéadas*. Uno de ellos es la necesaria suposición de que el alma sea un cuerpo para una lectura literal de la imagen. Cf. *En.* IV 7.6.43-50: “Si las improntas persisten, entonces o ya no es posible que se estampen otras mientras se mantengan aquellas, con lo que no habrá nuevas sensaciones, o, si se producen nuevas improntas, las anteriores a aquellas perecerán, con lo que no será posible recordar nada. Pero si es posible el recordar y el percibir unos sensibles tras otros sin que obsten los anteriores, entonces es imposible que el alma sea un cuerpo (εἰ δὲ μένουσιν οἱ τύποι, ἢ οὐκ ἔστιν ἄλλους ἐνημαίνεσθαι ἐκείνων κατεχόντων, ὥστε ἄλλαι αἰσθήσεις οὐκ ἔσονται, ἢ γινομένων ἄλλων ἐκείνοι οἱ πρότεροι ἀπολοῦνται· ὥστε οὐδὲν ἔσται μνημονεύειν. Εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν καὶ ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ’ ἄλλοις οὐκ ἐμποδίζοντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σώμα εἶναι)”. Cf. asimismo III 6.1.8-11, IV 6.1.1 ss. y IV 3.26, 29-32. Sin embargo, como indica Jesús Igal, Plotino no rechaza la utilización de la analogía en tanto analogía (Trad. *Enéadas III, IV*, n.1, p. 477). Pseudo-Philopon, en su *Comentario al De Anima* p.533.26, dará importancia a la imagen de la figura y la cera, para interpretar la recurre a una técnica de aprendizaje de la escritura utilizada en época helenística; una tabla de cera en la que se prefiguran las letras para que el niño las repase. Se trata de referir la posibilidad de un estar en potencia

No se produce ninguna estampación por dentro (οὐ σφραγίδος ἔνδον γενομένης). En el tratado 27 (IV 3.26.30) vuelve sobre la misma idea

esas <improntas> no son magnitudes, ni son como las estampaciones, ni a modo de modelaciones o de acuñaciones, porque tampoco hay percusión ni están impresas como en cera, sino que, aun tratándose de los sensibles son de una índole análoga a los inteligibles⁴.

Podríamos pensar, más allá de su crítica a la posición estoica, que Plotino se distanciaría de una posición “más realista” defendida por Aristóteles. Sin embargo, todo este pasaje tiene, como veremos, un trasfondo aristotélico evidente y la solución plotiniana a la problemática de la impasibilidad de la facultad sensitiva en el proceso de la sensación se apoya en el marco teórico del *De Anima*, entre otros tratados, como el *De Sensu* o el *De Somno*. El recurso de Plotino a la obra aristotélica pone de manifiesto la fragilidad de las interpretaciones de Aristóteles desde un realismo craso que entendería el alma como una *tabula rasa* en la que se depositan las improntas que vienen del exterior como la figura en la cera. Recordamos el conocido pasaje del *De Anima* 424 a 18 en el que Aristóteles define el sentido en general:

En relación con todos los sentidos en general (περὶ πάσης αἰσθήσεως) ha de entenderse que sentido es la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez, y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma⁵.

frente a un no estar en absoluto, como se deduciría de la interpretación literal de la tablilla como un papel en blanco. Cf. Hoffmann. P. “Interprétations néoplatoniciennes du *De Anima*”, *Studia graeco-arabica* 4, 2014, p.291.

4 οἱ τύποι οὐ μεγέθη, οὐδ' ὥσπερ αἱ ἐνσφραγίσεις οὐδ' ἀντερείσεις ἢ τυπώσεις, ὅτι μὴδ' ὠθισμός, μὴδ' ὥσπερ ἐν κηρῷ, ἀλλ' ὁ τρόπος οἷον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν.

5 Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χροῦμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἑκάστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.

En *De Anima* 429 a 15 se refiere Aristóteles nuevamente a este proceso atendiendo a la analogía entre sensación e intelección. La facultad sensitiva sería respecto de lo sensible algo análogo al intelecto respecto de lo inteligible, ambos han de ser capaces de recibir la forma, han de ser en potencia tal como la forma (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο). Sin exhibir, por tanto, ninguna forma propia que interfiera en esa recepción. “Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito (οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματεῖῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον)” (*de An.* 430 a). Si interpretamos estos pasajes literalmente parece, en efecto, que el alma sería una tabula rasa que recibe las impresiones al modo en que la cera recibe la figura. Hasta aquí podríamos afirmar que Aristóteles tendría una posición realista opuesta al idealismo de Plotino.

Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. Hay una serie de factores que problematizan esta interpretación, aquellos precisamente en los que se apoya Plotino para comprender la naturaleza de la potencia sensitiva y el funcionamiento de la sensación. Aquellos que delimitan su posición como profundamente aristotélica y que ponen en tela de juicio dicotomías excesivamente simples como la de idealismo versus realismo⁶. Repararemos en dos de ellos, la cuestión del carácter impasible de la facultad sensitiva y la comprensión de la *koiné aisthesis* en la obra aristotélica.

6 Estas dicotomías, además de ser excesivamente simplificadoras, adolecen de cierto anacronismo en el planteamiento. El pensamiento aristotélico, su epistemología y su comprensión de la percepción, se sitúan en un marco previo a esta clásica oposición que viene a escindir la filosofía moderna. Sobre ello han llamado la atención estudiosos como Miguel Candel (Cf. n. 317 de su traducción de los *Análiticos Segundos* para la editorial Gredos). Este es uno de los principales obstáculos a la hora de dar cuenta de la problemática presente en la obra aristotélica a este respecto. Michael Esfeld al analizar la interpretación de los libros 2 y 3 del *De Anima* en el sentido de un realismo directo frente a una interpretación representacionista, pone de manifiesto que la terminología utilizada en el debate es moderna y que cabe la posibilidad de poner en cuestión la pertinencia de esta terminología desde un punto de vista filológico (“Aristotle’s direct realism in *De Anima*”. *Review of Metaphysics* 54, December 2000, p. 321). También Johansen apunta al mismo problema en su estudio acerca de los órganos sensoriales y la percepción. El problema no comienza con la pertinencia o no de determinadas opciones de lectura sino, mucho antes, con el planteamiento mismo de la cuestión. Es muy oportuna su observación acerca de la brecha entre nuestro modo de plantear el problema, diferenciando netamente un “ángulo físico” y un “ángulo mental” de la percepción y el planteamiento aristotélico. En este último no encontraríamos un “evento físico” en el órgano y después un “evento mental” en el alma. “Hay un evento: la actualidad de la facultad sensitiva. Nunca se contempla que la actualidad del ojo pudiera ser otra que la actualidad de ver” y esta implica ya un carácter psicológico. (*Aristotle on sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 290-91). Ciertamente, al intentar plantear la cuestión de un modo complejo nos encontramos siempre con el problema de la interpretación y con la posibilidad de que estemos proyectando nuestras propias categorías en textos que tienen su propia lógica interna. A este respecto, cf. Calvo, T. “Léxico y filosofía en los presocráticos”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1971, p. 7-23.

2. La cuestión del carácter impasible de la facultad sensitiva

Aristóteles, ahondando en la complejidad de su comprensión de la percepción, se encarga de señalar en *De Anima* 431 a 5 que la sensibilidad no padece ni sufre alteración alguna al pasar de la potencia al acto.

Es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que esta, desde luego, padezca afección o alteración alguna (φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται.)⁷

7 Cf. también *de An.* 429 a 15. La cuestión de la alteración de la facultad sensitiva despliega en la obra aristotélica una problemática compleja que no hemos de perder de vista a la hora de focalizar el análisis en alguno de los factores implicados. En *Física* 245 b 1-248 a 10 Aristóteles desarrolla la tesis de que solo hay alteración según las cualidades sensibles y termina su razonamiento afirmando que “el alterarse y la alteración sólo se producen en las cosas sensibles y en la parte sensitiva del alma (τὸ ἀλλοιοῦσθαι καὶ ἡ ἀλλοίωσις ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς γίγνεται καὶ ἐν τῷ αἰσθητικῷ μορίῳ τῆς ψυχῆς)”. En *De Anima* 416 b 25 Aristóteles parte de la misma tesis: “La sensación -como ya se dijo- tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración (ἢ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι)”. A partir de esta tesis lleva a cabo una argumentación que desemboca precisamente en la puesta en cuestión de que el paso de la potencia al acto que implica el ejercicio del saber o de la percepción puedan considerarse alteración. Aquí (*de An.* 418 a 1) muestra Aristóteles su incomodidad con los términos “padecer” y “ser alterado” que no hacen notar la diferencia entre la potencia de quien posee ya el saber y pasa a ejercerlo y la de quien es susceptible de adquirirlo. La primera es una potencia activa, tiene un cariz dinámico; el acto conserva su naturaleza en virtud de una semejanza, despierta una apropiación de sí, podemos decir, no la enajena, no la hace otra que sí misma, no la altera. A esta incomodidad y a la distinción de los diversos ángulos de significación podemos achacar la aparente ambigüedad de Aristóteles de unos pasajes a otros.

Otro elemento implicado en la interpretación, que Plotino desarrollará ampliamente, es la capacidad de verse afectado del órgano sensorial como tal en su constitución (por ejemplo agua o aire), que lo hace, en cada caso, receptivo a las cualidades que se vehicular por ese medio. “Ni la esencia de la facultad sensitiva ni el sentido son magnitud, sino más bien su proporción adecuada y su potencia (οὐ μὴν τὸ γε αἰσθητικῷ εἶναι οὐδ' ἡ αἰσθησις μέγεθος ἐστίν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου)” (*de An.* 242 a 30); podríamos decir, entonces, que lo que se ve afectado en la sensación no es la potencia sensitiva como tal sino el órgano (αἰσθητήριον) en que reside semejante potencia, en tanto que compuesto por una serie de elementos capaces de vehicular una cierta cualidad. El pasaje de *Física* 248 a 10 citado más arriba podría interpretarse en esta dirección. Esta interpretación puede verse apoyada por afirmaciones que Aristóteles lleva a cabo en este contexto al comparar la alteración que se produce en las cosas inanimadas y en las animadas y, en este caso, en las partes no sensibles y en las sensibles. En *Física* 244 b 10 afirma: “Porque las sensaciones experimentan alteración de alguna manera, ya que la sensación en acto es un movimiento a través de un cuerpo, en el curso del cual la facultad sensitiva es afectada de alguna manera (ἀλλοιοῦνται γὰρ πῶς καὶ αἱ αἰσθήσεις· ἢ γὰρ αἰσθησις ἢ κατ' ἐνεργείαν κινήσις ἐστὶ διὰ τοῦ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως)”. El padecer y el ser alterado está vinculado al cuerpo, la sensación y la facultad sensitiva son alteradas “πῶς”, de alguna manera. Aristóteles muestra aquí sus reservas a la hora de aplicar el término “alteración” a algo que propiamente no es del orden

Leemos en este pasaje. En el proceso de la percepción, la potencia sensitiva no se ve alterada, ella no viene a padecer ninguna afección. Ello ha de conducirnos a la cuestión de la significación del paso de la potencia al acto de la facultad sensitiva, tomándonos en serio que este paso no supone alteración alguna para ella; al menos no en el sentido propio de alteración⁸, movimiento cualitativo por el que algo ve sus cualidades modificadas por la acción de otra cosa. Aristóteles trata esta cuestión con cierto detenimiento en el *De Anima* 417 a ss. Allí establece una serie de distinciones terminológicas con la finalidad de delimitar la significación y las implicaciones de este paso de la potencia al acto de la facultad sensitiva.

Comienza distinguiendo entre dos acepciones de “sensación”, una en potencia y otra en acto, es decir, la potencia sensitiva y la sensación actual como tal⁹ (διχῶς ἂν λέγοιτο καὶ ἡ αἰσθησις, ἢ μὲν ὡς δυνάμει, ἢ δὲ ὡς ἐνεργείᾳ). Distingue, también, estas dos acepciones respecto de lo sensible, lo sensible en potencia y lo sensible en acto (ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητὸν, τὸ τε δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ). Aquello que es susceptible de ser percibido y lo percibido de modo actual.

Acude después a la distinción entre el que es susceptible de poseer ciencia, el que posee la ciencia y el que la ejercita actualmente¹⁰. Los dos primeros, siendo sabios en potencia (κατὰ δύνανμιν ἐπιστήμονες), la actualizan de diferente manera, el primero “sufriendo la alteración correspondiente al aprendizaje y pasando reiteradamente de un estado a su contrario (ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλακίς ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως)”; el segundo “cuando de poseer la aritmética o la gramática sin ejercitarlas pasa a ejercitarlas (ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν)”. La sensación pertenece a este segundo sentido. Es como el que posee la ciencia y la ejercita. “La sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia ([τὸ αἰσθάνεσθαι] τὸ κατ' ἐνεργείαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν)”, afirma Aristóteles¹¹.

.....
de la magnitud.

Sobre toda esta complejidad de fondo que puede ser abordada desde múltiples perspectivas, en el presente estudio destacamos las líneas presentes en Aristóteles sobre las que Plotino se apoya para desarrollar su comprensión de la percepción.

8 Cf. *Ph.* 226 a 25.

9 Cf. CALVO, T. *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, p. 186.

10 *De An.* 417 a 23-30.

11 Kosman introduce aquí una distinción clarificadora entre la potencia activa como una primera actualidad (first actualty) y el acto correspondiente como una segunda actualidad (second actualty).

Llegados a este punto, Aristóteles introduce todavía una distinción terminológica más que le permite cerrar el argumento: la doble significación de “padecer (πάσχειν)” bien como el proceso que sufre lo que es destruido por la acción del contrario; bien como

la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en acto, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí –en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y acto¹².

El acto no introduce nada nuevo, en sentido estricto, en la potencia, no la altera sino que la conserva, en virtud de una semejanza. Sentadas estas bases, Aristóteles llega a la puntualización que estaba buscando:

En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual no es en absoluto una alteración (οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι)– puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia el acto- o, constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa¹³.

Ni el que percibe cuando percibe, podríamos añadir nosotros. El pasar de la potencia al acto es un proceso hacia sí mismo, es lo contrario de un volverse otro u otra cosa que lo que se era previamente. No es un extrañamiento sino una apropiación, un ser lo que se era previamente, un actualizar lo propio¹⁴. Esta comprensión de la significación del acto en relación a la potencia, cuando se trata de la actualización de las potencias del alma, se halla a la base de la comprensión plotiniana de la sensación, como podemos observar en múltiples pasajes a lo largo de las *Enéadas*¹⁵. El carácter

.....
Tendríamos, entonces, el órgano (αἰσθητήριον) como una primera potencialidad (first potentiality), la potencia sensitiva (αἰσθητικόν) como una primera actualidad y la sensación actual (αἴσθησις) como una segunda actualidad. (“Perceiving that we perceive: On the Soul III, 2”, *The Philosophical Review*, Vol. 84, No.4, 1975, p.514). Para esta distinción entre un acto primero y un acto segundo cf. también *de An.* 412 a 23-30 y el comentario de Tomás Calvo (Ibid. Introducción, p. 119).

12 τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δυνάμεις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν

13 θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῆ, ἀλλοιοῦσθαι [...]

14 El cambio que sufre el ser dotado de sensibilidad tiene lugar cuando es engendrado, pero “una vez engendrado posee ya el sentir como el que posee una ciencia (ὅταν δὲ γεννηθῆ, ἔχει ἤδη, ὥσπερ ἐπιστήμην, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι)”, reitera Aristóteles (*de An.* 417b 17).

15 Cf. entre otros lugares, *En.* IV 6.1.1 ss. y IV 7.6.1 ss.

imposible, *apathés*, de la potencia sensitiva se apoya en ella, permitiendo que lo sensible como agente de la sensación no altere propiamente la facultad sensitiva sino que, afectando al órgano¹⁶, abra un proceso de apropiación por el cual la potencia sensitiva pasa al acto, sin modificarse, sin que ninguna cosa le sea añadida desde el exterior.

Así como la vista es la misma en su esencia tanto cuando está en potencia como cuando está en acto y el acto de ver no es una alteración, sino que nada más acercarse el objeto al que está ordenado esencialmente, ya ha visto, ya conoce impassiblemente¹⁷.

Mientras que el sujeto afectado es, propiamente, el ojo y no la potencia sensitiva como tal. La potencia en cuestión no se modifica al percibir, “a no ser –puntualiza Plotino pensando en Aristóteles- que uno llame modificación al paso de la potencia al acto. Pero no es que se haya agregado nada, sino que se limita a actualizar lo mismísimo que era por naturaleza”¹⁸.

3. La koiné aísthesis

Tras estas reflexiones, cabría preguntarse qué significa que los agentes del acto en el caso de la sensibilidad sean exteriores¹⁹ y qué tipo de acción ejercen sobre la potencia sensitiva. El carácter exterior de los agentes del acto en relación a la potencia sensitiva no implica, necesariamente, que haya algo que proceda simplemente del

16 *En.* IV 4.23.20-27

17 *En.* III 6.2.35 Ὡσπερ γὰρ ἡ ὄψις καὶ δυνάμει οὐσα καὶ ἐνεργείᾳ ἡ αὐτὴ τῆ οὐσία, ἡ δὲ ἐνεργείᾳ ἔστιν οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλ’ ἅμα προσῆλθε πρὸς ὃ ἔχει [τὴν οὐσίαν] καὶ ἔστιν εἰδύια καὶ ἔγνω ἀπαθῶς

18 *En.* III 6.2.47-49 πλὴν εἰ μὴ τις τὸ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνεργείαν ἐλθεῖν ἀλλοίωσιν λέγοι, ἀλλ’ ἔστιν οὐδὲν προσγεγόμενον, ἀλλ’ ἤπερ ἦν πεφουκία τοῦτο ποιοῦσα.

19 Esta es la diferencia que marca Aristóteles, en *de An.* 417 b 20-30, entre la sensación en acto y el acto de ejercitar la ciencia. Mientras que en el primer caso se trata de objetos individuales y los agentes del acto son exteriores, en el caso de la ciencia los objetos son universales y se encuentran de algún modo en el alma misma. “De ahí que sea posible intelecír en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo (διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ’ αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ’ οὐκ ἐπ’ αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν)”. También para Plotino es evidente que los sensibles son exteriores, estos son contemplados desde fuera; mientras que los inteligibles como que saltan de dentro afuera (*En.* IV 6.2.20 ἀνάπαλιν γὰρ ἔσωθεν οἶον προπίπτει, τὰ δὲ ἔξωθεν θεωρεῖται). De ahí que sea imposible percibir sin órganos, estos son los que vinculan al sujeto con el objeto sensible. “Pues bien, sola y por sí misma ¿cómo podría percibir? Por sí misma percibirá las cosas que hay dentro de ella y esto es puramente intelección (Μόνῃ μὲν οὖν καὶ ἐφ’ ἑαυτῆς πῶς; Ἐφ’ ἑαυτῆς γὰρ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ μόνον νόησις)” (*En.* IV 4.23.5)

exterior para venir a imprimirse en la potencia sensitiva, el proceso, como podemos vislumbrar, es bastante más complejo.

En la sensación es necesaria una parte de afeción; el órgano como tal, por su constitución específica es capaz de ser afectado, tiene la potencia de padecer bajo la acción del sensible, pero esta afeción no constituye la sensación como tal. La sensación no es un simple ser afectado y Aristóteles, como hemos visto, llama la atención sobre que no podemos decir, con propiedad, que la potencia sensitiva padezca bajo la acción del objeto sensible y sea alterada. En *De Anima* 424 b 18, en el contexto de la pregunta acerca de qué cuerpos son susceptibles de ser afectados por determinadas cualidades, asistimos a un planteamiento muy significativo. Allí se plantea que el aire es susceptible de ser afectado por el olor y entonces deviene oloroso, pero no por ello capta un olor. “¿Qué es, entonces, captar un olor además de sufrir una determinada afeción? ¿No será que captar un olor es además percibir sensitivamente, algo que el aire no hace, puesto que se limita a resultar perceptible cuando es afectado?”²⁰

Efectivamente, este percibir sensitivamente, *αἰσθάνεσθαι*, no es simplemente una afeción, tiene un carácter activo. La potencia sensitiva es una potencia activa, es como poseer la ciencia y, dado el caso, llevarla a efecto. Es una *dynamis* activa, una primera actualidad²¹. El aire no es sede de ninguna potencia que posea “esta ciencia” por eso deviene oloroso pero no percibe el olor.

“La facultad sensitiva es en potencia tal como lo sensible es ya en acto (τὸ δ’ αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχεία)”²² afirma Aristóteles. Pero ello no significa necesariamente que haya algo así como un sensible en acto

20 τί οὖν ἐστὶ τὸ ὁμαῖσθαι παρὰ τὸ πάσχειν τι; ἢ τὸ μὲν ὁμαῖσθαι αἰσθάνεσθαι, ὃ δ’ ἄλλο παθῶν ταχέως αἰσθητὸς γίνεται;

21 Plotino, siguiendo a Aristóteles, pondrá el acento reiteradamente en este carácter activo de la potencia sensitiva. En *En* IV 6.2.1-8 leemos: “Porque esto es lo propio de una potencia: no el ser afectada por algo, sino el ser capaz de algo y efectuar aquello para lo que está destinada. Porque así es como el alma podrá también, creo yo, distinguir lo visto de lo oído: no en el supuesto de que ambos sean improntas por naturaleza, sino en el de que no sean improntas ni afecciones pasivas, sino actividades sobre el objeto que se les presenta (τοῦτο γὰρ δυνάμεως, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνήθηναι καὶ ἐφ’ ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι. Οὕτως γὰρ ἄν, οἶμαι, καὶ διακριθεῖ τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄρατον καὶ τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ’ εἰ μὴ τύποι μὴδὲ πείσεις, ἀλλ’ ἐνέργειαι περὶ ὃ ἐπεισι πεφύκασιν)”.

22 *de An.* 418 a 4

independiente de la facultad sensitiva; el sensible en acto lo es para la sensación²³, como lo sensible en potencia lo es para la sensación en potencia. Sensible en acto y sensación actual se dan en una convergencia que otorga sentido a los dos elementos. Lo sensible es el agente que hace pasar a la potencia sensitiva de la potencia al acto, pero la potencia sensitiva es la que con su actividad discriminativa hace posible algo así como lo sensible en acto.

Propiamente, no podemos decir que haya un objeto en acto, allí puesto y dispuesto a la espera de ser percibido²⁴, la sensibilidad aporta algo más que simple receptividad o su receptividad no es inoperante sino creativa, activa, posibilita lo sensible tal como lo percibimos²⁵. De ahí que la imagen de la cera y la figura haya

23 Cf. Calvo, T. *Ibid.* Introducción, p. 57. Tomás Calvo incide en una cuestión fundamental, la percepción como tal es la actualización de ambos elementos, de lo sensible y de la facultad sensitiva. Ello plantea un problema que Johansen (*Ibid.* p. 263) viene a señalar: lo sensible hace pasar a la potencia sensitiva de la potencia al acto (*de An.* 431 a 5) pero no podemos decir que lo sensible en acto sea anterior al acto mismo de la potencia sensitiva. Propiamente el acto de la facultad sensitiva y el acto del sensible son uno y el mismo acto, se dan a la vez, conjuntamente (*de An.* 425 b 25-30): “El acto de lo sensible y del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien, teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto (ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ’ εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς· λέγω δ’ οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ’ ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοὴ ἡ κατ’ ἐνέργειαν· ἐστὶ γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν, καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ, ὅταν δ’ ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ’ ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ’ ἐνέργειαν ψόφος)”.

24 Esto no significa que lo sensible aparezca y desaparezca con la sensación y que no haya nada propiamente si no es percibido actualmente. Aristóteles afirma (*Methap.* 1046 b 30-1047 a 10) que este sería el absurdo en el caerían los megáricos al negar la realidad de la potencia, viéndose avocados a sostener la teoría actualista de Protágoras. En *de An.* 426 a 20 vuelve sobre esta idea, señalando que, si lo consideramos desde el punto de vista del acto, la audición y el sonido desaparecen y permanecen a una. Efectivamente, el acto del sentido y del sensible son uno y, como tal, aparecen y desaparecen a una. Sin embargo, desde el punto de vista de la potencia no ocurre del mismo modo. Ello nos permite decir que hay blanco o negro independientemente de la vista, pero solo en potencia. No hay algo así como lo blanco en acto independientemente de su estar siendo actualmente percibido por la potencia sensitiva en acto.

25 Sería un error pensar que la potencia sensitiva es una potencia pasiva meramente mientras que la potencia activa caería del lado del sensible. Esto es lo que parece dar a entender en ocasiones Johansen cuando afirma que la causa de que coincidan la actualidad del oído y la del sonido es que el oído es una potencialidad pasiva que se corresponde con la potencialidad activa del sonido. De modo que cuando la potencia activa del sonido en tanto audible y la potencia pasiva de la facultad de oír se encuentran, la audición en acto y el sonido se realizan juntos (*Ibid.* p. 266). Aristóteles no identifica el percibir sensitivamente con un mero ser afectado, también el aire es afectado y no por eso percibe el olor, sino que deviene oloroso. El percibir sensitivamente implica algo más, implica una potencia activa,

de ser tomada con cautela, como una analogía y no como una descripción literal²⁶. De lo contrario, no sabríamos cómo explicar las reflexiones agudas y profundas que Aristóteles lleva a cabo al explicar el proceso de la sensación.

La potencia sensitiva o, en última instancia, la *koiné aisthesis*, expresa su potencia comparando y discriminando las propiedades de distintos géneros entre sí. Toda vez que refiere la sensación a alguien que percibe, es también aquello que acompaña la labor discriminativa de cada uno de los cinco sentidos, es *synaisthesis*, es decir, conciencia de la percepción y de la propia existencia²⁷. Y, sin ello, no hay sensible en acto. Cuando alguien se siente a sí mismo o a otra cosa no puede escapársele que existe, afirma Aristóteles en *De sensu*²⁸.

La actividad discriminativa pertenece ya a la sensibilidad²⁹, “el inteligir y el pensar presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto,

una capacidad de percibir activamente al ser afectado. El propio Johansen al aplicar la analogía del constructor y la construcción al proceso de la percepción, y apuntar al perceptor como paciente y al objeto sensible como agente se da cuenta de que hay algo que no cuadra. Finalmente acaba afirmando que tendríamos que comparar la potencialidad de la facultad sensitiva con la del constructor (Ibid. p. 271).

26 Cf. supra n. 3

27 *Somn. Vig.* 455 a 10-30 “Partimos de que en cada sentido se da una función específica y una común [...] Hay además una facultad común que los acompaña a todos, gracias a la cual uno percibe también que ve y oye –pues no es por la vista por la uno ve que ve, ni es por el gusto ni por la vista, ni por ambos a la vez por lo que discrimina o puede discriminar que lo dulce es diferente de lo blanco, sino por una parte común a todos los órganos de los sentidos- Hay, en efecto, una sensibilidad única y un sensorio principal único, bien que diversificándose en cada especie particular de sensible, como sonido o color (ἐπει δ’ ὑπάρχει καθ’ ἐκάστην αἴσθησιν τὸ μὲν τι ἴδιον, τὸ δὲ τι κοινόν, [...] ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἣ καὶ ὅτι ὄρα καὶ ἀκούει αἰσθάνεται (οὐ γὰρ δὴ τῆ γε ὄψει ὄρα ὅτι ὄρα, καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναιται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ λευκὰ τῶν λευκῶν οὐτε γεύσει οὐτε ὄψει οὐτε ἀφοῖν, ἀλλὰ τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἀπάντων· ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἓν, τὸ δ’ εἶναι αἰσθησίαι τοῦ γένους ἐκάστου ἕτερον, οἷον ψόφου καὶ χρώματος)”.

28 *Sens.* 448 a 25 ὅτε αὐτὸς αὐτοῦ τις αἰσθάνεται ἢ ἄλλου [...], μὴ ἐνδέχεται τότε λαθάνειν ὅτι ἔστιν. Hay estudiosos que han visto en esta afirmación de Aristóteles y en el pasaje 1170 a 25-1170 b 15 de *EN* un antecedente del cogito cartesiano; para esta cuestión véase el artículo, ya clásico, de Mondolfo, R. “L’unité du sujet dans la gnoseologie d’Aristote”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T, 1953, pp. 375-378.

29 Sobre la noción de crisis y su relevancia en el pensamiento de Platón y Aristóteles, Cf. STAVRU, A. “Aisthesis e crisis. Rappresentazione e differenza in Platone e Aristotele”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 81, N° 3, 2005, pp. 151-154; que remite a la obra de Schmitt, A. *Die Moderne und Platon*, Metzler, Stuttgart- Weimar, 2003.

el alma discierne y reconoce alguna realidad³⁰, si bien -prosigue Aristóteles- “no son lo mismo, ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos³¹. Este reconoce encontrarse en un dilema y afirma que no resulta fácil caracterizar la facultad sensitiva “ni como racional ni como irracional (καὶ τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θεῖν ἄν τις ῥαδίως)”³². Entre la facultad sensitiva y el intelecto hay una continuidad evidente, lo que hace que Aristóteles llegue a plantearse la posibilidad de que el discernimiento de la esencia se lleve a cabo con la misma facultad sensitiva dispuesta de otra manera³³.

En la *koiné aisthesis* se halla una mediación entre la inteligencia y la sensibilidad³⁴; ella efectúa la síntesis discriminativa que da lugar a la sensación, ella enuncia que son diferentes lo blanco y lo dulce, -afirma Aristóteles- “y puesto que lo enuncia, es que también entiende y percibe (ὥστε ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται)”³⁵. Nos encontramos con una facultad única, con un sentido único que acompaña a cada una de la diversidad de las impresiones, discriminando entre ellas, posibilitando lo sensible. Esta facultad sería como el punto leemos en el *De Anima* 427 a 10 ss., citamos el texto que tendrá una importancia decisiva en la interpretación neoplatónica:

30 *De An.* 427 b 20 δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡςπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τοῦτοις κρίνει τι ἢ ψυχή καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων)

31 *de An.* 427 b 10 ὅτι μὲν οὖν οὐ ταυτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων.

32 *de An.* 432 a 30 No se trata de que la facultad sensitiva delibere racionalmente, manejando conceptos, sino de la capacidad discriminativa de esta facultad. Esta facultad discrimina (κρίνει); cualquier percepción conlleva esta actividad que no puede ser considerada como irracional, pero tampoco como racional, en la medida en que no es una actividad en la que se ejercite la capacidad discursiva o deliberativa como tal. En *Methap.* 1046 b 1-30 y 1047 b 35-1048 a 25, Aristóteles distingue entre las potencias racionales y las potencias irracionales (αἱ δυνάμεις μετὰ λόγου/αἱ δυνάμεις ἄλογοι). Son potencias irracionales aquellas que actúan necesariamente dadas ciertas condiciones; las potencias racionales, en cambio, no actúan necesariamente sino mediante el deseo o la elección. Obviamente, cuanto se introduce la dificultad de calificar la potencia sensitiva de racional o de irracional, no se piensa en esto último. No es que se dude de si la facultad sensitiva puede elegir entre percibir una sensación o su contraria o no percibirla; dadas las condiciones, la potencia sensitiva, en su encuentro con el sensible, dará lugar a la sensación sin que medie deseo ni deliberación. Sin embargo, esta actividad requiere una tarea discriminativa, de ahí la duda que plantea Aristóteles en este pasaje.

33 *de An.* 429 b 10-13 ἐπει δ’ ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι (οὔτω δὲ καὶ ἐφ’ ἐτέρων πολλῶν, ἀλλ’ οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ’ ἐνίων γὰρ ταυτόν ἐστι), τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλω ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει· Cf. Calvo, T. Ibid. p. 232, n.75.

34 Sobre esta cuestión, véase Mondolfo, R. Ibid. p. 364.

35 *de An.* 426 b 20

Ocurre, más bien, lo que con el punto tal como algunos lo entienden: cabe considerarlo como uno y como dos y, de este modo, como indivisible y como divisible. En tanto que indivisible, la facultad discerniente es una y discierne simultáneamente; pero en tanto que divisible no es una ya que usa dos veces simultáneamente del mismo punto. En la medida, pues, en que utiliza el límite como dos, discierne dos cosas que resultan separadas para una facultad en cierto modo separada; pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne una cosa y simultáneamente³⁶.

Este pasaje es comentado por Alejandro de Afrodisia, su interpretación evoca en su sentido y en su forma una célebre imagen plotiniana, como ha señalado oportunamente E. Bréhier³⁷. Esta es la interpretación que hace Alejandro en su comentario al *De Anima*:

Como, en efecto, en un círculo, los múltiples radios que parten de la circunferencia y se reúnen en el centro, siendo muchos, son todos en su término el mismo, porque sus términos coinciden con el centro del círculo y este término es uno y muchos –muchos en cuanto es término de muchos y diversos radios, uno en cuanto todos los términos coinciden entre sí- así es necesario pensar que el sentido común posee también unidad y multiplicidad (τὸ ἓν τε καὶ πολλά)³⁸.

Plotino lee conjuntamente ambos pasajes, apoyándose en esta exégesis de Alejandro a la hora de explicar la unidad sintética que requiere la percepción sensible, introduciendo un acento y un sentido propios. En *Enéadas* IV 7.6.10 leemos:

36 ἀλλ' ὡςπερ ἦν καλοῦσι τινες στιγμῆν, ἢ μία καὶ δύο, ταύτη <καὶ ἀδιαίρετος> καὶ διαιρετή. ἢ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἔν τὸ κρίνον ἐστι καὶ ἅμα, ἢ δὲ διαιρετὸν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρηταί σημεῖον ἅμα· ἢ μὲν οὖν δις χρηταί τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ κεχωρισμένα, ἔστιν ὡς κεχωρισμένως· ἢ δὲ ἐνί, ἔν καὶ ἅμα.

37 Cf. BRÉHIER, E. *Ennéades*, t. IV, París: Les Belles Lettres, 1956, p. 182. A este respecto, véase MONDOLFO, R. *Ibid.* p. 373

38 *de An.* 63. 10 ss. ὡς γὰρ ἐπὶ κύκλου αἱ ἀπὸ τῆς περιφερείας αὐτοῦ ἐπὶ τὸ κέντρον ἐπιζευγνύμεναι οὕσαι πολλαὶ πᾶσαι κατὰ τὸ πέρασ εἰσὶν αἱ αὐταὶ τῷ τὰ τε πέρατα αὐτῶν ἐφαρμόζουσιν τῷ τοῦ κύκλου κέντρῳ καὶ ἔστι τὸ πέρασ τοῦτο ἔν τε καὶ πολλά, καθόσον μὲν πολλῶν ἐστι καὶ διαφερόντων πέρασ, πολλά, καθόσον δὲ πάντα ἀλλήλοισ ἐφήρμοσεν, ἔν, οὕτως ἔχειν ὑποληπτέον καὶ τὴν κοινήν αἴσθησιν τὸ ἔν τε καὶ πολλά.

Si un sensible entra por los ojos y otro por el oído debe haber un solo punto en que converjan ambos. Si no ¿cómo podrá asegurar que el uno difiere del otro, si no convergen todos los sensibles juntos en un mismo punto? Este punto debe ser por tanto como un centro, y las sensaciones procedentes de todas partes deben terminar en él como radios que confluyen desde la circunferencia del círculo, y el que percibe debe ser como un solo centro, siendo realmente uno (ἔν ὄν ὄντως)³⁹.

Como hace notar Henry⁴⁰, la expresión “ἔν ὄν ὄντως” parece contestar el “τὸ ἓν τε καὶ πολλά” de Alejandro. Plotino, en su interpretación de Aristóteles, está interesado en subrayar el carácter unitario del percipiente y que este no es una magnitud. Este centro en el convergen todas las sensaciones ha de ser propiamente uno y no ser extenso; de lo contrario la síntesis discriminativa no sería posible: sería “exactamente como si yo percibiera una cosa y tú otra”⁴¹, Plotino cita casi literalmente *De Anima* 426 b 20.

La reflexión aristotélica se encuentra sosteniendo la interpretación plotiniana en sus bases fundamentales. Si bien, sobre estas bases, Plotino continúa construyendo desde su nervio propio y extrayendo las consecuencias que le parecen irrenunciables; concedido el punto de partida: si el percipiente es uno y no es una magnitud, el sensible tampoco puede serlo, so pena de que el que percibe tenga que dividirse con él. Nuevamente, la imagen de la figura y la cera han de ser tomada con cautela, la sensación no se produce al modo de una estampación⁴².

Si tomamos un objeto sensible que constituye una unidad sintética, que “es uno al modo de un rostro”⁴³, tenemos dos opciones para explicar cómo se produce la percepción: la primera, que se contraiga en unidad, haciéndose a modo de un inteligible indiviso; la segunda, que lo percibido fuera una magnitud, entonces el que

39 Καὶ εἰ τὸ μὲν δι' ὀμμάτων, τὸ δὲ δι' ἀκοῆς, ἔν τι δεῖ εἶναι, εἰς ὃ ἄμφω. Ἡ πῶς ἂν εἴποι, ὅτι ἕτερα ταῦτα, μὴ εἰς τὸ αὐτὸ ὁμοῦ τῶν αἰσθημάτων ἐλθόντων; Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὡςπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἔν ὄν ὄντως.

40 HENRY, P. “Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin”, *Les sources de Plotin*. Genève: Fondation Hardt, 1960, p. 442.

41 *En.* IV 7.6.18 ὡςπερ ἂν εἰ ἐγὼ μὲν ἄλλου, σὺ δὲ ἄλλου αἰσθητοῖο.

42 *En.* IV 7.6.40

43 *En.* IV 7.6.20 εἰ ἔν εἶναι τὸ αἰσθημα, οἶον πρόσωπον

percibe habría de dividirse con ella para percibirla, “una parte percibiría una parte y otra, otra, sin que ninguno de nosotros tuviera la percepción del sensible entero”⁴⁴. Se reproduciría, entonces, la objeción de Aristóteles a que sean sentidos diversos los encargados de discernir la diferencia entre las cualidades de distinto género. Sería imposible establecer la unidad sintética. A la necesaria unidad del sujeto que percibe se une, como condición necesaria, en el pensamiento de Plotino, el carácter no extenso de lo percibido. Es necesario que el objeto sensible se haga a modo de un inteligible indiviso (οἷον ἀμερῆ νοήματα) ο, dicho de otro modo, que las impresiones sean a modo de intelecciones (οἷον νόησις).

4. Conclusiones

Desde diferentes ángulos, desde diversas perspectivas Aristóteles y Plotino desembocan en el mismo lugar. Podríamos decir que es Aristóteles el que conduce a Plotino a una encrucijada imposible de evitar. No se puede mantener un dualismo abierto entre el intelecto y la sensibilidad. La sensibilidad no se entiende si no recurrimos a la actividad que la hace posible, una actividad fuertemente emparentada con el intelecto. No es posible ya evadirse de la necesidad de establecer una continuidad entre el intelecto y la sensibilidad si queremos explicar la unidad de síntesis discriminativa que es, en cada caso, lo sensible que percibimos. Ha de haber una unidad de la conciencia que percibe, inextensa e indivisible como lo es un punto, capaz de dar cuenta de la multiplicidad, al modo de los múltiples radios que desembocan en ella. Esta unidad de la conciencia que nos permite darnos cuenta de que vemos, oímos, tocamos, saboreamos, es la conciencia de nuestra propia existencia, que requiere del inteligir, que, en cierto modo, es ya inteligible.

La *koiné alsthesis* en cierto modo entiende, como no puede ser de otra manera, posibilitando la sensación por ser, de algún modo, ya intelección. Aristóteles, y Plotino con él, se mueven en este dilema, en esta paradoja, difícil de dirimir y casi imposible de comprender desde oposiciones simples como idealismo/realismo, sensación/intelección, sensibilidad/intelecto. Obviamente la sensación no es intelección, ni la sensibilidad es intelecto, pero no se entienden sino a partir de una cierta continuidad.

En esto incide Aristóteles en su comprensión del alma como una unidad cuyas facultades están compenetradas y de ello bebe Plotino; de manera que el alma nunca más estará dividida en compartimentos estancos, cada uno con su funcionamiento

44 En. IV 7.6.25 ὥστε ἄλλο ἄλλου μέρος καὶ μηδένα ἡμῶν ὅλου τοῦ αἰσθητοῦ τὴν ἀντίληψιν ἴσχειν.

independiente y aislado. Esto hace saltar por los aires cualquier dicotomía haciendo emerger ineludiblemente la complejidad, el dilema, la paradoja que constituye lo humano.

El primer rastro de la intelección es la sensación y no podemos huir de una para encontrarnos con la otra. Ahondar en la conciencia de nuestra propia existencia, que consiste en percibir y pensar como afirma Aristóteles en *Ética a Nicómaco*⁴⁵, requiere recuperar la sensación en toda su profunda complejidad. La intelección no es una iluminación súbita que acontece en un mundo sobrenatural paralelo⁴⁶, una vez hemos dejado a un lado la sensibilidad. La intelección se deja atisbar ya en la sensación, en el sentido que la hace posible. La intelección es vida en su máximo exponente, conciencia del propio existir (y del existir del otro), que emerge ya al nivel de la sensibilidad.

45 1170 a 25-1170 b 15 Esta conciencia de la propia existencia implica, además, la conciencia de la existencia del otro y especialmente del amigo, como otro yo; en ella se traza la sociabilidad humana y la comunicación inherente a la misma: “Y si la vida es en sí misma buena y agradable [...]; si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos de que sentimos, y cuando pensamos de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (puesto que ser era percibir y pensar); [...] entonces, así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. [...] Luego debe tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y pensamientos (εἰ δ’ αὐτὸ τὸ ζῆν ἀγαθὸν καὶ ἡδύ [...] ὁ δ’ ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανόμεθ’, ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ’ ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γὰρ εἶναι ἢν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν) [...] καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἰρετόν ἐστιν ἐκάστῳ, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως. [...] συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ’ ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας;”). Cf. CALVO, T. “La concepción aristotélica de la amistad”, *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*, n° 30, 2003, pp. 29-40.

46 Nos parece acertada la posición de Enrico Berti (“The intellection of indivisibles according to Aristotle, *De Anima* III 6”. *Aristotle on mind and senses*, Lloyd and Owen eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 141-159) que insiste en señalar que no podemos hacer una lectura intuicionista de Aristóteles si por intuición entendemos aquel proceso que consistiría en “un conocimiento directo de realidades inmateriales que no pasa por la experiencia”. La intelección no se entiende sin la experiencia, que brinda el punto de partida y facilita un proceso de examen e investigación irrenunciable. Enrico Berti va más allá, señalando que incluso habría que reconsiderar la cuestión en el caso del pensamiento platónico, que propone la dialéctica como un proceso de “preguntas, respuestas y refutaciones de toda clase” (Ibid., pp. 158-159).