

PERCEPCIÓN SENSORIAL, TRANS-SENSORIAL Y CONDUCTAS INTELIGENTES EN ANIMALES (HUMANOS Y NO HUMANOS) ARISTOTÉLICOS*

*Sensorial, Trans-Sensorial Perception, and Intelligent
Behaviors in (Human and non-Human) Aristotelian Animals*

Marcelo D. BOERI
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5747-5782>

Recibido: 10 de enero de 2026
Aceptado: 7 de abril de 2026

RESUMEN

El verbo αἰσθάνομαι (y sus cognados) significa «percibir sensorialmente» pero también «advertir», «ser consciente de», un significado habitual en el uso coloquial de la lengua griega que Aristóteles dota de un contenido completamente filosófico. En este artículo se argumenta que Aristóteles subraya una especie de complementación entre la percepción sensorial y la trans-sensorial que aplica tanto a animales racionales como irracionales. También se sugiere que (i) la percepción (en ambos sentidos) puede funcionar como una suerte de principio de conservación del animal, que (ii), dentro del marco conceptual aristotélico, la naturaleza opera de acuerdo con un principio de compensación que opera dotando de ciertos poderes perceptivos muy desarrollados a unas especies, pero de otros poderes muy deficientes a otras (un hecho que en el caso de los humanos es compensado con una poderosa inteligencia) y (iii) que las características físicas de cada especie animal determinan la posibilidad de desarrollar su inteligencia, tanto en animales humanos como no humanos.

*. Este artículo es un resultado parcial del Proyecto Fondecyt Regular 1260432 (Chile). Agradezco las sugerencias de Javier Aoiz y de los evaluadores anónimos.

Palabras clave: Aristóteles; Percepción; Percepción sensorial y trans-sensorial; Conciencia perceptiva.

ABSTRACT

The verb αἰσθάνομαι (and its cognates) means «sensorial perception» but also «noticing» or «being aware of», an ordinary meaning in colloquial Greek which is given a distinctly philosophical interpretation by Aristotle. This paper argues that Aristotle emphasizes a sort of complementarity between sensorial and trans-sensorial perception, which applies to both rational and irrational animals. Also, it is suggested that (i) perception, in both senses, can function as a principle of animal conservation, and (ii) that, within the Aristotelian conceptual framework, nature operates according to a principle of compensation, resulting in certain species having highly developed perceptual abilities while others possess much weaker ones (a fact that in the case of humans is compensated with a powerful intelligence) and (iii) that the physical characteristics of each animal species determines the potential for developing intelligence in both humans and non-human animals.

Keywords: Aristotle; Perception; Sensorial and trans-sensorial perception; Perceptive awareness.

1. INTRODUCCIÓN: EL PAPEL DE LA PERCEPCIÓN EN LA EPISTEMOLOGÍA ARISTOTÉLICA

Es bien sabido que en la psicología y epistemología aristotélicas la noción clave que desencadena facultades como imaginación (φαντασία), deseo (ὄρεξις) y pensamiento (νοῦς, νόησις) es αἴσθησις (en nuestras traducciones habituales al español «percepción», «sensación» o «sentido»; *De anima* [*De an.*] 413b16-24). Como frecuentemente recuerda Aristóteles, la αἴσθησις es la «marca» de la animalidad (*De an.* 413b1-2; 434a30; *Acerca del sentido y de las cosas sensibles* [*Sentido*] 436b10-12; *Acerca de la generación de los animales* [*GA*] 741a9-10; *Acerca de las partes de los animales* [*PA*] 653b22-23, 666a34-b1). Si el indicio (σημείον) de que los seres humanos por naturaleza deseamos saber (εἰδέναι) es nuestro amor a los sentidos (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις; *Metafísica* [*Met.*] 980a21-22), puede decirse que es una afirmación incuestionable la que sostiene que la αἴσθησις desempeña un papel fundamental

en la explicación aristotélica del conocimiento¹. Pero además del significado básico que tiene el término αἴσθησις y el verbo αἰσθάνομαι en el sentido de «percepción sensorial» en Aristóteles, αἰσθάνομαι también incluye el «advertir», «darse cuenta» o «ser consciente de» que tienen los animales (humanos y no humanos), un significado habitual en el uso coloquial de la lengua griega en general y en no menor medida en la de Aristóteles². Lo interesante de ese significado de αἰσθάνομαι y sus cognados para mi propósito es que Aristóteles con cierta frecuencia dota a ese valor coloquial de un contenido completamente filosófico, y ello no sólo en el ámbito humano, sino también en el de animales no lingüísticos, donde αἰσθάνομαι y αἴσθησις aparecen asociados al hecho de que dichos animales exhiben cierto grado de «inteligencia».

Además de hacer notar la dirección filosófica que adquiere αἰσθάνομαι y sus cognados en Aristóteles, me propongo mostrar que, independientemente de la pormenorizada investigación que lleva a cabo en *De an.* y en *Sentido* –dando lugar así a la probablemente primera teoría sistemática de la percepción–, también está interesado en probar que hay una especie de complementación entre la percepción sensorial y la trans-sensorial (que se advierte especialmente en contextos de carácter práctico), tanto en animales lingüísticos como no lingüísticos. En la siguiente sección (2) discutiré algunos pasajes en los que Aristóteles analiza la αἴσθησις no ya de la manera teórico-conceptual en que lo hace en *De an.* y *Sentido*, sino desde la perspectiva de cómo funciona la facultad sensitiva en la vida psíquica concreta del animal. Esa discusión contribuirá a mostrar el valor que αἰσθάνομαι y αἴσθησις pueden tener como una suerte de principio de conservación del animal en algunos casos, pero también como una capacidad que, empleada de un manera no razonable (que es el uso que uno debería suponer que se da habitualmente en un ani-

1. Además del hecho de que Aristóteles llega a sugerir que la αἴσθησις «es un cierto tipo de conocimiento»: *GA* 731a31-33: γνώσεώς τινος πάντα –sc. los animales– μετέχουσι [...] ἢ δ' αἴσθησις γνώσις τις. Véase también *Protréptico* Frag. 75 (αἴσθησις [...] δύναμις ἐστὶ γνωριστική) y 76 (ἢ δ' αἴσθησις γνώσις τις, ed. Düring), *Física (Fís.)* 189a5-9 y, especialmente, 254a24-27, donde, muy fenomenológicamente, Aristóteles señala contra el eleatismo que la αἴσθησις es la capacidad cognitiva que permite mostrar que no es cierto que todas las cosas estén en reposo.

2. Para el uso coloquial de αἰσθάνομαι en el sentido de «darse cuenta» véase, por ejemplo, Tucídides, I 33, 3; Jenofonte *Helénicas* IV 1, 20; Demóstenes, *Contra Aristócrates* 133, 7, pero también Platón, *Filebo* 43b2 (donde el significado del verbo αἰσθάνεται es claro por la oposición que hace enseguida –en 43b3– con λανθάνομεν). Platón también emplea con cierta frecuencia verbos de percepción (especialmente visual) para decir «darse cuenta» o «advertir» (*República* 484a7: κατόψεσθαι; *Cármides* 169c3: ἰδόν).

mal irracional), puede llevarlo a su destrucción³. Esto último puede resultar especialmente paradójico ya que, si la naturaleza no hace nada superfluo ni en vano⁴, podría preguntarse cómo, al suministrar al animal la capacidad que le permite identificar el alimento de manera de cuidar por su conservación, no le indica también que algo que potencialmente es un alimento puede ser también la causa de su muerte⁵.

Finalmente, en la última sección (3) ofreceré algunas observaciones conclusivas. Pero antes de continuar, conviene hacer una aclaración: al hablar de «percepción trans-sensorial» no me referiré al debate que tuvo lugar en las últimas tres décadas y media el significado de «percepción» en Aristóteles, a saber, la tesis de que lo esencial a ver u oír es «la consciencia» del color o del sonido de algo (enfoque que en una parte significativa de la literatura anglosajona se ha calificado de «espiritualista» o «cognitivista»)⁶. Myles Burnyeat, representante emblemático de este punto de vista, ha sostenido que para

3. Esto es especialmente obvio en los seres humanos, quienes, aun poseyendo una facultad racional que los habilita a distinguir lo bueno de lo malo, o lo conveniente de lo inconveniente en el sentido más puramente prudencial de «deliberar acerca de lo que es bueno y útil para sí mismos» (*Ética Nicomaquea* [EN] 1140a25-27), son sin embargo capaces de fijar sus conductas de manera consistente en el puro deseo sensual. Como procuraré mostrar, aunque Aristóteles nunca dice de manera categórica que los animales no lingüísticos posean φρόνησις, sí subraya que algunos de ellos (como grullas, leopardos, pelícanos, comadrejas, ciervos, liebres e incluso cocodrilos) son φρόνιμα, «inteligentes» o, mejor aún, «sagaces» o «astutos», ya que lo que habitualmente intenta mostrar es que esos animales exhiben cierta inteligencia práctica (EN 1141a27; *Investigación de los animales* [IA] 488b15).

4. La naturaleza no hace nada superfluo ni en vano, sino que todo lo que hace lo hace porque es necesario o mejor (GA 717a15; 741b5; 744a36-38; véase también PA 658a8-9; *Acerca de la juventud* [Juventud] 471b26, 476a14, *De an.* 432b21 y 434a31 *et passim*). En *Acerca del cielo* (Cielo) 271a33 redobla la apuesta y dice «el dios y la naturaleza no hacen nada en vano» (la traducción de éste y los demás pasajes de Aristóteles citados textualmente me pertenece). Para el análisis que hace el propio Aristóteles de la expresión «en vano» (μάτην) véase *Fís.* 197b21-30.

5. Para este detalle véase el caso de los peces, brevemente analizado en el siguiente apartado.

6. La discusión se centra especialmente en cómo explicar la afirmación de Aristóteles de que «la facultad perceptiva (τὸ αἰσθητικόν) es en potencia como el objeto perceptible (τὸ αἰσθητόν), que ya es en acto» (*De an.* 418a3-4). Véase Everson 1997, 10 y, especialmente, 58, donde sugiere la distinción entre lectura «espiritualista» (la que sostiene que el cambio producido por el objeto propio del sentido hay que entenderlo como un *cambio cognitivo* que padece un órgano sensorio) y «literalista» (la que subraya que el órgano sensorio «toma» la propiedad de su objeto). Everson (que defiende la posición «literalista») observa que habría preferido decir «cognitivista» en vez de «espiritualista».

Aristóteles las actividades psicofísicas del animal pueden entenderse como actividades *puramente cognitivas*: inspirado en Tomás de Aquino, Burnyeat llama a tales actividades «cambios espirituales»⁷. De acuerdo con Burnyeat, no hace falta *ningún* proceso fisiológico para que el ojo vea, lo cual *a fortiori* elimina la posibilidad de que el ojo «se coloree». Si esto es así, la explicación de la existencia de una actividad anímica no depende de la estructura física, sino de la disposición o capacidad que el organismo posee para que se dé esa actividad⁸. El enfoque «espiritualista» a veces se describe como una combinación de realismo acerca de la percepción y de espiritualismo, interpretación que se opondría a la que sostiene que ver u oír se relaciona con los acontecimientos o estados materiales internos que *representan* los colores o los sonidos de los objetos externos al sujeto percipiente (una perspectiva que puede describirse como una combinación de una forma de materialismo no reductivo y representacionalismo)⁹. Mi propósito en este estudio no es involucrarme en esta discusión, sino, de un modo más modesto, contrastar la percepción sensorial (sentir frío o calor, dolor o placer, ver blanco u oír agudo) con la percepción entendida a la manera trans-sensorial (o cuasi-inte-

Para un claro resumen crítico de la discusión véase Caston 2005 y, más recientemente, Charles (2021, 190-193), que defiende un enfoque «no espiritualista de realismo directo».

7. Burnyeat 1992, 24 (a este respecto véase también Cohen 1992, 71). En la narrativa de Burnyeat ese «cambio espiritual» sólo significa «recibir la forma de algo sin su materia», volverse como ese algo *en cuanto a su forma*, no en cuanto a su materia (Burnyeat está evocando la definición aristotélica de αἴσθησις de *De an.* II.12, 424a18-19; cf. Burnyeat 1992, 24; 2002, 82, n.143; 2001, 146-149).

8. Burnyeat enfatiza que el material físico del que están hechos los órganos de los sentidos aristotélicos no necesita experimentar *ningún* cambio físico ordinario para ser consciente de un color o un olor (1992, 22), ya que los cuerpos de los animales en el mundo aristotélico «ya están preñados de conciencia». Esto no significa negar que las disposiciones anímicas exijan ciertas condiciones (necesarias) de tipo físico (para que haya visión debe haber un medio transparente), pero esas condiciones materiales son solamente *condiciones necesarias y no suficientes* de la percepción. Burnyeat resume su interpretación en su 2001, 130-131.

9. Charles 2021, 190. Esta es, al menos en parte, la posición defendida por Sorabji (1974; 1992), la que sostiene que en el acto perceptivo el órgano sensorio *literalmente* «toma» (o «incorpora») las cualidades sensibles del objeto sensible. Si Aristóteles iguala nuestra conciencia de la vista (*De an.* 425b13-16) con el problema de cómo somos conscientes del órgano que ve (425b19-22), es a través de la *consciencia del órgano* que somos conscientes de que estamos viendo. Si eso es así, el acto perceptivo es *literalmente* el cambio fisiológico del órgano sensorio (ya que el ojo «se coloree» o el oído se «hace sonoro» durante el proceso perceptivo). Para el debate Burnyeat-Sorabji me permito referir a Boeri, 2010, CXXXVII-CXLVII.

lectual) del «advertir» o «darse cuenta», además de sugerir que ambos modos de comprender la αἴσθησις en esos contextos son complementarios.

2. LA PERCEPCIÓN TRANS-SENSORIAL EN ANIMALES HUMANOS Y NO HUMANOS Y LA AGUDEZA DE LOS SENTIDOS¹⁰

Uno de los pasajes más significativos que documentan la percepción trans-sensorial aristotélica es *De an.* III.10, donde Aristóteles examina el problema de los deseos que se vuelven contrarios entre sí cuando se da un conflicto entre razón y apetitos (o «deseos sensuales»: ἐπιθυμίαι), fenómeno que solamente ocurre en quienes tienen «percepción del tiempo» (ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν; *De an.* 433b7). Como es evidente en el contexto, αἴσθησις no puede significar «percepción sensorial», sino «trans-sensorial»¹¹, un «darse cuenta» del tiempo futuro que abre el horizonte práctico, el cual habilita al sujeto a hacer cálculos prácticos a mediano o largo plazo¹². Pero, además, es

10. En esta sección desarrollo algunas ideas y argumentos ya presentados en Boeri 2023, pero reelaborados en vista de mis intereses específicos en el presente artículo y complementados con la discusión de otros pasajes aristotélicos que no había considerado en ese trabajo.

11. Por eso resulta potencialmente confuso traducir aquí αἴσθησις por «percepción sensorial» (como hace García Valverde 2019, *ad locum*); la percepción del tiempo es el darse cuenta o el ser consciente del cambio (lo cual indica el paso del tiempo). Para Aristóteles, lo que se percibe sensorialmente son las cosas perceptibles que están en el tiempo (o, más bien, sus cualidades perceptibles), no el tiempo. En el contexto de la discusión aristotélica la expresión «trans-sensorial» pertenece a Welsch (1987, 32-36; 53-56); véase también Volpi (2003). Aristóteles también considera la αἴσθησις del tiempo en un contexto más propiamente físico, al argumentar que no hay tiempo sin movimiento o cambio, ya que uno advierte que el tiempo ha pasado cuando su alma experimenta un cierto cambio, y no hay tiempo sin movimiento porque la percepción del cambio permite «darse cuenta» de que el tiempo ha pasado (es lo que experimentan los durmientes de Cerdeña, que, al despertarse, enlazan el ahora anterior con el posterior y los unifican en un único ahora, de modo que omiten el tiempo intermedio en el que habían estado inconscientes; *Fís.* 218b21-27). Su inconsciencia (ἀναισθησία) del cambio (*Fís.* 218b26) les hace creer que el tiempo no ha pasado, ya que mientras dormían eran incapaces de percibir el movimiento (para una discusión detallada de estos pasajes véase Aoiz, 2007, especialmente 121-157).

12. Para los comentarios antiguos de estas líneas, cf. Ps. Filópono, (*Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* 579, 9-581, 23, ed. Hayduck), quien hace algunas observaciones críticas a Aristóteles. Ps. Simplicio (*Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* 299, 26-300, 15, ed. Hayduck), en cambio, ofrece un comentario conservadoramente aristotélico. No obstante, ambos coinciden en que en la cláusula ἐν

también claro que Aristóteles está sugiriendo que tanto la razón (seguramente la «recta razón») como el deseo sensual tienen motivaciones desiderativas (es lo que ocurre tanto en el agente continente como en el incontinente, aunque el resultado del conflicto entre razón y deseo es en cada uno de ellos diferente). Lo interesante del pasaje (además del uso trans-sensorial de αἴσθησις) es que ese tipo de percepción se encuentra estrechamente asociado a la razón práctica («el intelecto ordena resistir a causa del futuro»; *De an.* 433b7-8). El propósito de Aristóteles es mostrar que la percepción del tiempo (que apunta al futuro) es una capacidad de la que carecen los irracionales¹³.

El otro pasaje importante en el que Aristóteles usa αἴσθησις de un modo «trans-sensorial práctico» es *Política* (*Pol.*) 1253a9-18, donde argumenta: (i) el ser humano es, entre los animales, el único que tiene razón, lenguaje o palabra (λόγος); (ii) la voz es un indicio de lo doloroso y lo placentero, por lo cual también se da en los demás animales, los que no sólo perciben lo doloroso y lo placentero, sino que además pueden hacerlo significativo (σημαίνειν) entre ellos. Aristóteles parece interesando en hacer un contraste entre [i] y [ii], ya que los irracionales solamente tienen voz y los seres racionales voz y razón (que ya es una voz significativa; φωνὴ σημαντική, cf. *Acerca de la interpretación* 16b26). No obstante, el hecho de que los irracionales (seguramente piensa en animales superiores) sean capaces de establecer «relaciones de significatividad» entre ellos contribuye a mostrar que también dichos animales pueden generar entre ellos cierto tipo de asociaciones cuasi-inteligentes (al respecto véase *infra* sección 2.1). (iii) En el ser humano la razón o lenguaje es capaz de mostrar lo conveniente y lo dañino, de manera que también puede indicar lo justo y lo injusto. Esto subraya que lo propio o específico (ἴδιον) del ser humano, comparado con los demás animales, es que *solamente* él tiene «percepción» nada menos que de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, y de las demás nociones evaluativas de esta índole (*Pol.* 1253a16)¹⁴. Pero si el λόγος puede mostrar lo conveniente y dañino, lo bueno y lo malo, y si es capaz de captar nociones prácticas (lo cual indica que no se trata de percepción sensorial), lo que Aristóteles está haciendo aquí es equiparar λόγος con

τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν de *De an.* 433b7 αἴσθησις no significa «percepción sensorial», sino «consciencia» (συναίσθησις).

13. Para una discusión pormenorizada del pasaje véase Rodier 1900, 544-545, Irwin 1988, 334-336 y, más recientemente, Vigo 2016, 92-93, 152-154.

14. Aristóteles enfatiza que la αἴσθησις, que es capaz de percibir nociones evaluativas, no es un conocimiento sensible, sino intelectual. Véase *EN* 1142a25-30 y, en especial, 1143b5, donde αἴσθησις prácticamente se identifica con νοῦς, probablemente por el hecho de que son dos capacidades cognitivas que operan sin mediaciones; para una discusión más detallada de estas líneas véase Boeri 2023, 192-194.

αἴσθησις (véase también *EN* 1109b20-23 y 1126b2-4). Hay que destacar que en este pasaje de la *Política*, a diferencia del de *De anima* III 10 examinado al comienzo de esta sección, el tiempo no desempeña ningún papel, no obstante lo cual la captación de nociones evaluativas por parte de la αἴσθησις ya le da una impronta práctica a todo el argumento.

También hay que señalar que el fuerte contraste entre razón y deseo irracional de *De an.* III.10 no coincide con otros pasajes en los que el mismo Aristóteles admite que, al menos en el caso de *algunos* animales no lingüísticos, puede también advertirse una cierta percepción del futuro, aun cuando eso no necesariamente se encuentre amarrado a la posibilidad de hacer cálculos racionales en sentido estricto. Más aún, contra lo que indica Aristóteles en *Pol.* 1253a15-17, él mismo reconoce que hay animales que son capaces de visualizar y de aplicar ciertas nociones evaluativas a situaciones vitales concretas (como las que comentaré abajo). De hecho, animales irracionales como la grulla, la hormiga o la abeja, sugiere Aristóteles, también parecen tener cierta percepción del futuro, lo cual muestra que son capaces de desplegar cierto tipo de conducta inteligente (ya que pueden hacer previsiones, construir depósitos de víveres, cuidar de los miembros más débiles del grupo, etc.). Además, los animales que tienen memoria son «más sagaces y capaces de aprender» (φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα) que los que no pueden recordar (*Met.* 980a28-b2)¹⁵. Las abejas se encuentran entre los animales sagaces pero incapaces de aprender por no tener oído; capaces de aprender, en cambio, son los que, además de memoria (πρὸς τῇ μνήμῃ; *Met.* 980b25), también oyen. Pero, aunque las abejas no oyen, son, como los humanos, animales «gregarios», lo cual muestra que son «sociales» (πολιτικά; *PA* 648a5-7; 650b24-27; *Met.* 980b24)¹⁶, una condición que, según Aristóteles, parece favorecer el desarrollo de ciertas conductas inteligentes de colaboración mutua.

Asimismo en la *Investigación de los animales* menciona con cierta frecuencia a las abejas no sólo para mostrar que, como los seres humanos (palomas, grullas y cisnes), también ellas viven de manera gregaria¹⁷, sino también para indicar que tienen (como cierto tipo de hormigas) facultades perceptivas extraordinarias, pues son capaces de percibir a la distancia el olor de la miel

15. Para φρονιμώτερα véase también *GA* 753a11 y *PA* 648a6-8.

16. Aunque ningún animal es más gregario que el ser humano (Aristóteles, *Pol.* 1253a7-9).

17. Si son πολιτικά, también son el tipo de animales en los que se genera «una tarea única y común respecto de todo» (ἐν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον), cosa que no hace la totalidad de animales que vive de manera gregaria (*IA* 488a7-8).

(*IA* 534b19-20)¹⁸. El caso del sentido del olfato es especialmente relevante para la conexión que estoy sugiriendo ya que ese sentido permite a la abeja sobrevivir: si no tuviera un sentido del olfato tan agudo, no podría percibir la miel o las flores que le permiten seguir existiendo¹⁹. El contrapunto que hace entre la abeja (cuyo olfato es muy preciso) y el ser humano, en el que este sentido es deficiente, sugiere una especie de «compensación», por así decir, del plan de la naturaleza («que no hace nada en vano»), la cual dota a un insecto (gregario y con una cierta «inteligencia degradada») de un sentido especialmente potente y relevante para su autoconservación, por un lado, y al ser humano de una poderosa inteligencia pero de sentidos menos agudos, por el otro. Aristóteles advierte que en los humanos el sentido del olfato es inferior al de muchos animales (*De an.* 421a10: χείρω πολλῶν ζώων), ya que «el hombre huele de modo deficiente y no percibe nada oloroso sin dolor o placer porque el órgano sensorio no es preciso» (421a9-11). Para experimentar una sensación olfativa lo odorante debe ser lo suficientemente intenso como para activar la capacidad olfativa, lo cual explica que no haya percepción olfativa que pueda darse sin placer o dolor (placer si el olor es agradable, dolor si es desagradable; *Sentido* 440b28-441a3; 443b19-30).

Que la naturaleza no haga nada en vano no supone para Aristóteles una visión providencialista del cosmos: lo mejor es aquello en vistas de lo cual algo se hace, esto es, lo mejor para el individuo del caso, pero la naturaleza no opera como un artesano que prevé lo mejor después de deliberar, sino que, a diferencia del demiurgo platónico del *Timeo*, la naturaleza aristotélica no es un ser inteligente que delibera. La naturaleza es una propiedad de los entes naturales y, dado que la naturaleza es un *principio inherente* a ellos, no tiene existencia independientemente del objeto en el cual se da (*Fís.* 192a20-193b35; 199b26-33). En una «actividad natural» lo que conduce al fin es un

18. En *Sentido* (444b7-20) Aristóteles argumenta que los insectos, animales que no tienen funciones respiratorias (seguramente por carecer de pulmones), tienen capacidades perceptivas —en particular las vinculadas al olfato— *precisas, incluso a la distancia* (ἔχει αἰσθῆσιν τοῦ ὁσφραντοῦ [...] ἀκριβῶς καὶ πόρρωθεν) y esto se debe al tipo de aroma que tiene que ver con la nutrición (444b10: διὰ τὸ θρεπτικὸν εἶδος τῆς ὁσμῆς), lo cual indica que en ciertos animales el sentido del olfato es especialmente importante para garantizar su supervivencia, aunque, como veremos en el siguiente apartado, eso también es lo que puede llevar en ciertos casos a la destrucción del animal.

19. Como se advierte en el pasaje recién citado de *IA*, Aristóteles piensa que su agudo sentido del olfato permite a la abeja «percibir la miel», no lo necesario para fabricarla. En 553b23 explícitamente afirma que lo que las abejas fabrican no es la miel (¡que cae del aire! μέλι δὲ τὸ πῦπτον ἐκ τοῦ ἀέρος; 553b29, una idea aparentemente habitual en la Antigüedad), sino el panal, τὸ κηρίον (que hacen de flores), donde depositan sus crías.

agente natural y la naturaleza del agente se muestra en sí misma en el desarrollo de la acción, de modo que si el desarrollo de una cosa tiende a un fin, también deberá tender a un fin la naturaleza por cuanto ella es su agente (*Fís.* 199a8-32), lo cual significa que el agente del desarrollo natural no es extrínseco, sino intrínseco a la entidad natural misma y, por ende, a la naturaleza. Por eso es absurdo no creer que haya finalidad «aun cuando no se advierta qué motor es el que haya deliberado» (*Fís.* 199b27-28: τὸ κινεῖν βουλευσάμενον). La naturaleza, entonces, es principio y causa del movimiento y del reposo en lo que inhiere de modo prioritario (*Fís.* 192b21-22) y, en este sentido, es una propiedad de los entes naturales. Los entes inanimados, en cambio, precisan de un agente externo para pasar de un estado de reposo a uno de movimiento.

Lo que me parece relevante de toda la narrativa teleológica aristotélica recién descrita es que ella contribuye a mostrar el «carácter compensatorio» de la abundancia y sofisticación de ciertas facultades y de la escasez y simpleza de otras. El aparato perceptivo de algunos animales irracionales en ocasiones es mucho más potente que el de los seres humanos, pero el sistema noético del ser humano es mucho más poderoso que ciertas manifestaciones noéticas, más o menos superficiales (pero no por eso menos relevantes), de ciertos animales no lingüísticos. En *De anima* Aristóteles atribuye esa deficiencia del sentido del olfato en el humano al sensorio propio del sentido. Inversamente, en él el tacto es el sentido más preciso y lo es más que en los demás animales, razón por la cual es el animal más inteligente (*De an.* 421a20-25; como se ve, Aristóteles conecta la precisión del sentido del tacto con la inteligencia)²⁰. Pero además, la precisión del tacto en los humanos depende de que, a diferencia de otros animales, no son de «carne dura» (σκληρόσαρκοι), una condición que determina que un animal «se encuentre mal dotado por naturaleza en cuanto a su intelecto» (ἀφνεῖς τὴν διάνοιαν; 421a25)²¹. Es decir, las con-

20. Aquí también puede advertirse el modelo compensatorio antes sugerido pero entre dos sentidos: el del oído, muy deficiente en el humano, y el del tacto, especialmente potente. Aristóteles vincula la inteligencia humana al sentido del oído, ya que «el lenguaje (λόγος) es causa del aprendizaje *por ser audible*, por lo cual los ciegos de nacimiento son más inteligentes (φρονιμώτεροι) que los sordos y los mudos que están privados del sentido del oído» (*Sentido* 437a15-17).

21. Para el tacto como el sentido más agudo en el humano véase *De an.* 421a19-20; 413b5, *IA* 494b16-17 y *De an.* 414b5-10, donde el tacto (del que no puede prescindir ningún animal; *IA* 489a17-18, 535a4-5) se encuentra estrechamente asociado al alimento, ya que «el tacto es la senso-percepción de alimento» (*De an.* 414b7). La idea de que un componente material sutil favorece las actividades psíquicas también aparece en la discusión dialéctica que Aristóteles hace en contra del materialismo psicológico: aunque la tesis atomista de que el alma es fuego es falsa si se la considera en sentido absoluto (*De*

diciones corpóreas del animal favorecen el grado de inteligencia que pueda tener, lo cual muestra que el aspecto material e inmaterial del animal deben guardar una cierta correspondencia.

Para añadir evidencia textual más sólida a favor de la «correspondencia» que acabo de sugerir, comentaré dos notables pasajes de *PA*: [i] 686a25-b2 y [ii] 686b3-. 28. En [i] Aristóteles describe la típica constitución física de un ser humano contrastándola con la de otros animales: tiene brazos y manos en vez de patas y pies delanteros, y esto es así porque es el único animal que se mantiene erguido, y lo hace «pues su naturaleza y esencia (οὐσία) son divinas, y la función que corresponde a lo más divino es inteligir (νοεῖν) y ser inteligente» (φρονεῖν; *PA* 685a27-29). Sin embargo, llevar a cabo de manera apropiada esta función no es fácil «si una enorme parte del cuerpo presiona desde arriba»²², lo cual quizá sugiere que si el sensorio propio del pensar o del «ser inteligente» es presionado por una masa corpórea, no podrá desempeñar adecuadamente su función noética²³, ya que el peso hace difícil de mover²⁴ al pensamiento (διάνοια) y al «sentido general» (κοινὴ αἴσθησις) porque no corresponde a ningún sentido específico²⁵.

Como se ha hecho notar con frecuencia (Lennox 2001, 317; Gregoric 2007, 84-85), la filiación platónica del pasaje es bastante evidente (cf. Platón, *Timeo* 44a-b, 91d-92c). Pero a la razón «ideológicamente platónica» de por qué los humanos somos los únicos animales que nos desplazamos erguidos hay que agregar una importante razón de carácter fisiológico que, como es

an. 403b20-404a9; 405a13; 409b2-4), contiene, de todos modos, un aspecto razonable, ya que el fuego es el más sutil e incorpóreo de los elementos. Lo razonable de esa posición es que le otorga un papel relevante a la incorporeidad, un ingrediente decisivo para la doctrina aristotélica del alma.

22. *PA* 686a30: πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος; la línea es difícil: la traducción más literal sería «si la [parte] superior del cuerpo (τοῦ ἄνωθεν [...] σώματος) presiona mucho» (πολλοῦ [...] ἐπικειμένου), pero, para que tenga más sentido el pasaje τοῦ ἄνωθεν probablemente debe leerse con ἐπικειμένου y entender «si una enorme parte del cuerpo presiona desde arriba».

23. Una sugerencia que tiene el serio problema de que Aristóteles sostiene que no hay un sensorio propio del intelecto (*De an.* 413b24-27; 429a24-b5), así que puede ser que esté pensando en el corazón que, como sensorio prioritario en el cual está finalmente anclada la totalidad de la vida psíquica del animal (incluidas las actividades noéticas), debe encontrarse libre de presiones excesivas para que el animal humano pueda desplegar apropiadamente todas sus funciones.

24. En el sentido de que si el sensorio es presionado, vuelve lenta o pesada (δυσκίνητος) la actividad de pensar.

25. Prefiero traducir κοινὴ αἴσθησις por «sentido general», de modo de evitar la idea prudencial de la expresión «sentido común» en nuestra lengua y en otras.

evidente, tiene que ver con el hecho de que el ser humano, a diferencia de otros animales, no está presionado por un cuerpo pesado que desde arriba descargue su peso en él, obligándolo a estar inclinado como los cuadrúpedos, razón por la cual la naturaleza ha dotado a éstos «para su seguridad» (πρὸς τὴν ἀσφάλειαν) de patas y no de manos y brazos, como a los humanos (PA 686a34-35)²⁶. El hecho de no tener un peso excesivo que venga desde arriba permite al ser humano mantener una posición erguida y que sus órganos sensorios (a la cabeza de los cuales se encuentra el corazón) no se vean negativamente afectados. Ese es el diseño corpóreo que la naturaleza ha configurado para el ser humano, diseño que le permite llevar a cabo adecuadamente actividades noéticas de tipo teórico y práctico, pero también ejercer de manera apropiada su «sentido general».

Esto último ha sido motivo de discusión entre los intérpretes, varios de los cuales han encontrado esta referencia a la κοινὴ αἴσθησις extraña en este contexto. El tema del sentido general ha dado lugar a todo tipo de desacuerdos; se podría sospechar que un acuerdo plausible puede ser que, si esta forma de αἴσθησις es «general» (κοινή)²⁷, no puede coincidir con ninguno de los cinco sentidos específicos, pero la cuestión no es tan sencilla. Hay intérpretes que han evitado pronunciarse acerca del significado de la referencia a la κοινὴ

26. Esta explicación debe combinarse con la que da Aristóteles antes (PA 653a30-35), donde argumenta que, al prevalecer la naturaleza del calor (seguramente se refiere al calor interno del animal), produce el crecimiento desde el centro de acuerdo con su propio movimiento. Dado que hay un calor excesivo, el hueso que rodea la cabeza (Aristóteles dice βρέγμα, i.e., las membranas que rodean el cráneo antes de la solidificación definitiva del cráneo, la «fontanela») se solidifica más tarde porque el calor demora mucho en evaporarse. La idea debe ser que, como el calor va por naturaleza hacia arriba, eso explica que el ser humano se mantenga erguido. De nuevo, la explicación se funda en un fenómeno fisiológico, que es al menos condición necesaria del pensar, que, desde luego, ya no tiene un carácter *exclusivamente* fisiológico, aunque sí un cierto condicionamiento corpóreo.

27. Para la discusión del problema véase Rodier (1900, 266), quien sugiere que la κοινὴ αἴσθησις es la condición de los sentidos especiales y *se encuentra en cada uno de ellos*. Es una manera muy económica de resolver el problema de si el sentido general es o no una facultad independiente de los cinco sentidos. Véase también Welsch (1987: 324-325; 327-328 y, en especial, 356-375), quien propone la eliminación de la llamada «doctrina del sentido común» y sugiere, en cambio, una «doctrina de la unidad de lo sensorial» (una idea que, en cierto modo, ya adelanta Rodier). A favor de la tesis de que *no* se trata de un sentido diferente de los cinco sentidos están también Everson 1997, 155-156 y, más recientemente, Polansky 2007, 375-376; 393-394.

αἴσθησις en *PA* 686a31-32²⁸. Se trata de un tema difícil, pero el argumento en el que aparece la cuestión del peso «que hace difícil de mover al pensamiento y al sentido general» parece apuntar al hecho de que los animales irracionales también se ven afectados por esta afirmación. La κοινὴ αἴσθησις tiene varias características que valen para cualquier tipo de animal, ya que cualquier animal percibe el tamaño, la figura o el movimiento de una cosa por medio de sus sentidos, pero no por medio de sus sentidos en cuanto tales, sino que percibe los sensibles comunes recién mencionados mediante la percepción sensorial tomada en su totalidad, pero «por accidente», pues en rigor es el sentido general el que distingue una cualidad de otra. De aquí parece seguirse que hay ciertas cualidades que los animales perciben porque perciben el objeto que porta dicha cualidad: cuando ven miel también perciben dulce (*De an.* 425a21-24; 426b12-15)²⁹. Además, el sentido general es uno en un sentido y múltiple en otro, lo que parece sugerir que no es una facultad diferente de los cinco sentidos (como ya pensaba Rodier y otros intérpretes más recientes; cf. *supra* n.28). Es uno en cuanto es indivisible en acto, pero diferente cuando se ha vuelto divisible en acto, es decir, cuando cada sentido particular se ejerce o actualiza (*Sentido* 449a5-20), pues lo que es lo mismo y uno en número puede ser blanco y dulce. En una línea parecida en *Acerca del sueño y la vigilia* (*Sueño*) 455a16 Aristóteles señala que el sentido general es una *facultad* común (κοινὴ δύναμις) que acompaña a todas las facultades (i.e., a cada uno de los cinco sentidos), facultad por medio de la cual uno *se da cuenta* (αἰσθάνεται) de que ve, oye, saborea, toca, etc., y es capaz de discernir que lo dulce es diferente de lo blanco, de modo que el sentido general permite entonces ser consciente de la propia experiencia perceptiva y distinguir o discernir distintos tipos de cualidades: que dulce es diferente de amarillo (*Sueño* 455a18-20).

Podría sugerirse que, al menos en cierto modo, un irracional se da cuenta de que ve (cuando está viendo la miel) y de que gusta (cuando la está saboreando), así que también es consciente de que la percepción visual es diferente de la gustativa (no importa que sea incapaz de *conceptualizar* esas distinciones, algo que no puede hacer por no estar dotado de razón pero, además,

28. Con la excepción de Gregoric (2007, 97-98) que argumenta que la expresión en *PA* debe significar la capacidad sensorial del alma que comprende la capacidad perceptiva e imaginativa (de ahí lo de *común*). Sería interesante discutir esta interpretación (que, a mi juicio, tiene el problema de que la capacidad imaginativa es una sub-capacidad de la perceptiva), pero a los fines de la brevedad omito hacerlo.

29. El problema de la dificultad de percibir simultáneamente dos cualidades diferentes es especialmente examinado por Aristóteles en *Sentido* 7. Para una discusión detallada del pasaje cf. Zingano 2002, especialmente 38-44.

porque lo relevante es simplemente la propia experiencia perceptiva en ese momento; *De an.* 425a21-24, 426b12-20). Esto no significa que, para regresar a *PA* 686a31-32, un animal irracional *sepa* que el peso de la parte superior de su cuerpo que presiona la inferior «ralentice» su pensamiento y su sentido general (el que, como a un humano, también le permite distinguir amarillo de dulce). El interés especial de esa línea es contrastar la naturaleza y esencia divina del ser humano, que se hace evidente en su capacidad de inteligir y de ser inteligente, con ciertas conductas inteligentes (o cuasi-inteligentes, que describo en 2.1) de algunos animales irracionales. Aristóteles también puede estar sugiriendo que el peso de la parte superior del cuerpo en los irracionales afecta directamente y de modo negativo sus poderes noéticos y sus capacidades perceptivas de discernimiento ancladas en el sentido general.

En [ii] Aristóteles subraya que, a diferencia de los humanos, los animales irracionales sí tienen ese peso que los obliga a tener una posición habitualmente inclinada, no erecta, por la cual son menos inteligentes (*PA* 686b23: ἀφρονέστερα) que los seres humanos y *son como enanos*, porque su parte superior es grande, en tanto que la parte que soporta el cuerpo es pequeña (686b3-5). Algo similar, argumenta Aristóteles, pasa cuando, entre los seres humanos, se comparan los niños pequeños con los adultos (πρὸς τοὺς ἄνδρας; o con quienes se encuentran en su etapa temprana de adultez: αὐτῶν τῶν ἐν ἡλικίᾳ), ya que los niños pequeños son «como enanos en cuanto a su naturaleza» (οἱ νανώδεις τὴν φύσιν)³⁰ y exhiben deficiencias en cuanto a su inteligencia (νοῦς). De nuevo, esto es así porque «su principio psíquico (*PA* 686b27-28: ἡ τῆς ψυχῆς ἀρχή) es poco móvil y de carácter corpóreo» (el corazón). No es completamente claro por qué los niños serían más deficientes en cuanto a su inteligencia (o al uso de la misma) debido a que «su principio psíquico es poco móvil y corpóreo»³¹ o, más precisamente, por qué su principio psíquico

30. Para esta descripción de los niños pequeños véase *Sueño* 457a4-19, donde la desproporción entre las partes superiores y las inferiores explica que los niños pequeños duerman mucho y sean propensos a ataques epilépticos (todo esto se debe a que el alimento se desplaza a la cabeza, lo cual también explica que en los primeros meses de vida un bebé sea incapaz de torcer su cabeza). La sospecha de que el sensorio que es presionado en el caso de los «enanos» es el corazón es confirmada por el pasaje de *Memoria* 453a31-b2, donde Aristóteles explícitamente afirma que quienes tienen más grandes sus partes superiores «son como enanos por tener un enorme peso en la facultad sensitiva» y, por ende, en el corazón, que es el sensorio del que depende dicha facultad.

31. Lennox (2001, 99) muy lacónicamente comenta que esto puede «presumiblemente deberse al corazón o a la sangre», pero el corazón es, desde luego, el principio corpóreo tanto en niños como en adultos; supongo que, además de estar pensando que el corazón es el sensorio más caliente del cuerpo del animal (y dado que lo caliente por naturaleza

tendría que ser lento y corpóreo. Tal vez Aristóteles está pensando que lo es porque los cuerpos de los niños, que aún no se han terminado de formar, exhiben ciertas desproporciones que pueden entenderse como deformidades transitorias; esa es la razón de que los describa como «enanos» (νανῶδες), ya que ese término está utilizado en este contexto (PA 686b4-5-2) para describir a quien tiene la parte superior de su cuerpo grande, pero la parte inferior, que soporta el peso y que camina, es aún pequeña (en ese sentido cualquier cuadrúpedo irracional es un «enano»)³².

2.1. Algunos casos paradigmáticos de percepción trans-sensorial y sensorial en animales irracionales

El modo en que Aristóteles se centra en el sentido del olfato, en el que el acento no está puesto en la conceptualización de la facultad de ese sentido, sino en cómo opera en la vida concreta del animal es iluminador de un aspecto relevante de lo que me interesa mostrar en la investigación aristotélica de la αἴσθησις trans-sensorial en el caso de los animales irracionales. El perro y el león, argumenta Aristóteles, no se complacen con el aroma o los sonidos que emiten sus presas, sino que lo que realmente los complace es devorarlas. Sin embargo, es el sentido del olfato o del oído el que «produjo» una sensación de placer asociada al alimento y, en ese sentido, es condición necesaria del proceso de autoconservación que comienza por percibir sensorialmente que hay algo que potencialmente es una presa, y que sigue por advertir que eso es «alimento» y que puede ser intencionado como tal. El león *advier*te mediante el mugido del buey (διὰ τῆς φωνῆς ἥσθετο; EN 1118a21) que ese animal está

va hacia arriba, eso debería explicar la posición erguida del ser humano), también piensa que, como recuerda Gregoric (2007, 88, n.16), con mucha frecuencia Aristóteles se refiere al corazón como el principio de la vida nutritiva y perceptiva. Es el «órgano sensorio dominante único» (*Sueño* 455a21; luego, en 456a4-6, señala que del corazón procede el principio del movimiento y del *sentido dominante*; quizá se está refiriendo al «sentido general»; véase también *Juventud* 467b28; 469a12). Algunas dificultades planteadas en *De an.* 426b8-25 parecen zanjarse con la indicación de la unidad de la facultad de la sensación que ahora aparece unida a la doctrina fisiológica de la unidad del aparato sensorio que tiene su sede en el corazón, «el órgano sensorio común de los órganos sensorios específicos (ἰδίων αἰσθητηρίων ἐν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον), en el cual deben desembocar la sensaciones en acto» (*Juventud* 467b28-29).

32. La analogía con los cuadrúpedos irracionales es completa cuando Aristóteles indica que los niños pequeños gatean (en cuatro «patas», claro) y aún no pueden caminar (686b9-10: ἔπρουνσι, βαδίζειν [...] οὐ δύνανται) por ser incapaces de soportar erguidos el peso de la parte superior de su cuerpo, situación que se invierte cuando crecen.

cerca: la percepción sensorial es *escuchar* el mugido, la trans-sensorial *darse cuenta* de que hay un animal cerca y de que, potencialmente, es comida. Pero lo que en sentido estricto lo complace no es el mugido, sino experimentar un «placer anticipatorio» de que se lo devorará³³.

En el león el olfato opera como un poderoso aliado de su autoconservación; pero Aristóteles también subraya la situación opuesta de los peces, que son atraídos por el olor de la carnada. En este caso, el olfato, que parece operar favoreciendo la autoconservación del animal (por atraerlo hacia su alimento), termina por *producir*, en cierto modo, la destrucción del animal: el pez huele la carne asada, pero si ese trozo de carne es la carnada que puso el pescador en su anzuelo para atrapar el pez, el olfato es la causa de la destrucción del pez si es atrapado por el pescador (IA 534a20-26)³⁴. Este es un buen ejemplo de que en ciertos animales inferiores la αἴσθησις solamente funciona en su sentido básico de percepción sensorial y esto también puede ser parte del modo en que opera la naturaleza, ya que tratándose de animales como los peces el mismo sentido que les permite sobrevivir es el que permite que sean atrapados para que una especie animal superior pueda seguir con vida.

Pero en animales «superiores», como el leopardo, Aristóteles también asocia las características perceptivas del animal a ciertas conductas inteligentes que pueden atribuírsele. El leopardo, una vez que *ha advertido* (κατανευονκυῖαν; IA 612a13) que otras bestias se complacen con su olor (τῇ ὁσμῇ αὐτῆς χαίρουσι), se esconde para cazarlas. El ejemplo es útil para mostrar el modo en que el leopardo asocia un cierto *estado consciente* de una propiedad natural (su olor) a la posibilidad de facilitar la caza de su presa³⁵.

33. Una idea que evoca los «placeres anticipatorios» que discute Platón en *Filebo* 35d-36c; 39d. Lo otro interesante en el caso del león es que es extremadamente feroz (χαλεπώτατος) cuando está devorando su presa pero, una vez que ha saciado su hambre, es muy manso (πραότατος; IA 629b8-9), lo cual muestra que tanto su percepción sensorial como trans-sensorial contribuyen a su autoconservación. También hay que recordar que Aristóteles da un rol muy positivo a la ἐπιθυμία, ya que en algunos casos ella prescribe beber (*Acerca del movimiento de los animales* 701a32: ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει). Esta consideración positiva del deseo sensual indica que, aun cuando hambre y sed son dolores y sentir hambre o dolor no depende de uno (EN 1113b26-29), en la medida en que el dolor es una especie de alarma que favorece la autoconservación del animal, contribuye de manera decisiva y muy positiva a su supervivencia.

34. Unas líneas más adelante Aristóteles vuelve a recordar que el olfato puede ser causa de la conservación de los peces, pues pueden oler el aroma de su propia sangre, lo cual hace que se alejen. Si se pone carnada fresca y carne asada, en cambio, son atraídos y pueden ser atrapados (IA 534a39-b5).

35. Para la sofisticadísima técnica desarrollada por el oso cuando se propone cazar nada menos que un toro véase Aristóteles, IA 594b11-16.

Esto muestra, una vez más y en un animal *irracional*, que aunque ese tipo de animal no tiene «comprensión *noético-racional*», sí dispone de mecanismos de actividad sensoria elaborada (percepción trans-sensorial) que exhiben conductas inteligentes. Otro ejemplo interesante es el del cocodrilo, que deja su boca abierta para que los chorlitos (τροχίλοι) entren en ella y limpien sus dientes alimentándose de los restos de comida que encuentran en ellos. El cocodrilo *se da cuenta* de que es beneficiado (ὁ δ' ὠφελούμενος αἰσθάνεται) por los chorlitos y no los daña (οὐ βλάπτει; *IA* 612a22-23), además de que Aristóteles está atribuyendo a los cocodrilos la capacidad de generar y aplicar a una situación concreta cierto tipo de «proto-nociones» evaluativas (ὠφελούμενος)³⁶.

Pero un caso especialmente relevante de «animal no lingüístico inteligente» es la grulla. Aristóteles afirma que *todos* los animales tienen una *percepción connatural* (αἴσθησιν ἔχει σύμφυτον) del cambio de calor y frío (*IA* 596b23-24). Las grullas son ejemplos paradigmáticos de animales que emigran no desde lugares próximos, sino muy lejanos (*IA* 597a3-4). De nuevo, «percepción» no puede ser aquí percepción sensorial, sino un darse cuenta de que se avecina un cambio de estación y de que lo que conviene es emigrar para sobrevivir (claro que hay cierta percepción sensoria del cambio de clima, pero rápidamente la reelabora en un cierto cálculo para determinar qué es lo conveniente). Las grullas también son sagaces (φρόνιμα; *IA* 614b18-19) porque, si ven señales de tormenta mientras vuelan, descienden y se quedan quietas hasta que pasa la tormenta, hay un ave guía que cuida de las rezagadas, etc.

Una vez más, este uso de αἴσθησις no es extraño en Aristóteles: en un contexto estrictamente psicológico (y no práctico) la percepción entendida trans-sensorialmente es el percibir o advertir que uno percibe (*De an.* 425b12-22), la «conciencia perceptiva» (cada sentido específico «es consciente» de su propio objeto y actividad). Hay entonces una especie de «autoconciencia» del acto perceptivo y lo que esto sugiere es que hay una *conciencia unificada* (la que se explica por el sentido general) de todo nuestro percibir en la medida en que percibimos nuestro percibir de dos (o más) tipos de actos perceptivos (Polansky, 2007, 381). Pero en contextos prácticos esa «conciencia percep-

36. El caso de los chorlitos es sorprendente porque, como ha documentado Pouydebat (2017, cap. 3), los cocodrilos desarrollan herramientas para cazar pájaros (como llevar ramas sobre su cabeza), pero en el caso de los τροχίλοι, dado que los cocodrilos «saben» que los benefician, no los cazan. Para el ejemplo de la comadreja, que diseña estrategias para facilitar u ordenar su «vida práctica», véase *IA* 612a29-30.

tiva» significa diseñar estrategias, tomar recaudos y elaborar ciertos planes para la supervivencia.

3. CONCLUSIÓN: PERCEPCIÓN Y CONOCIMIENTO

La percepción es «cierto tipo de conocimiento» que es común a racionales e irracionales; entendida como conocimiento puede leerse como un conjunto de episodios perceptivos *vividos* que da lugar a observaciones del entorno y que, a través de la percepción misma, pueden, hasta cierto punto, ser ordenados sin necesariamente tener que recurrir a capacidades lingüísticas que enmarquen esos *inputs* perceptuales que proceden del entorno en un esquema ordenado. Además de *inputs* externos, el animal humano (y tal vez también el no humano) tiene *inputs* internos (como creencias y motivaciones)³⁷. Aristóteles conecta de manera directa la percepción sensorial con la función propia del alma nutritiva; esas funciones que se dan en el dominio puramente sensorial también se relacionan con funciones trans-sensoriales, las mismas que le permiten al animal humano y no humano diseñar estrategias y planes que favorezcan su supervivencia (en el caso de los humanos la percepción trans-sensorial puede incluso confundirse con formas de racionalidad práctica, en el del animal no humano con conductas «cuasi-inteligentes»). Un problema importante al tratar con la facultad perceptiva en Aristóteles es la doble consideración que puede hacerse de ella: (i) el problema de la capacidad misma y su confiabilidad cuando se activa, ya que Aristóteles argumenta que la αἴσθησις es siempre verdadera o hay en ella un error mínimo (*De an.* 418a9-13, 426b8-10). (ii) Aunque por sí misma la capacidad puede ser infalible, las condiciones perceptivas pueden ser defectuosas (en cuyo caso los poderes perceptivos no pueden desplegarse adecuadamente). (iii) Tanto la capacidad como el órgano sensorio pueden encontrarse en buenas condiciones, pero el medio perceptivo puede no ser favorable para un ejercicio adecuado del sensorio y de la capacidad perceptiva. Si se considera la cuestión desde esta perspectiva, se puede decir que tanto la capacidad como el sensorio son fallibles, ya que en esas condiciones el sujeto percipiente puede ser engañado.

37. Seguramente, Aristóteles no está dispuesto a aceptar que un animal no lingüístico tenga creencias autoconscientes susceptibles de ser procesadas a través de conexiones e inferencias entre proposiciones, pero tal vez sí acepte que tiene proto-creencias, como en el caso del cocodrilo que «cree» que los chorlitos son útiles y que por eso no debe devorarlos.

Las conductas «cuasi-inteligentes» de los animales no lingüísticos son, *mutatis mutandis*, lo que, de una manera seguramente mucho más elaborada, se explica a través de las operaciones propias de la razón práctica en el ser humano, pero, como he indicado, Aristóteles advierte que en ciertos animales irracionales hay una especie de «proto-racionalidad» y, si bien admite la existencia de cierta «sagacidad» o «astucia» en ellos (que en el caso del leopardo mencionado antes lo expresa nada menos que con la forma verbal *κατανενοηκυῖαν*), obviamente no está dispuesto a admitir que poseen racionalidad en sentido estricto. No obstante, sí señala que hay animales (como monos, cebos –monos de cola larga– y cinocéfalos) que «son ambiguos en cuanto a su naturaleza» (*ἐπαμφοτερίζει τὴν φύσιν*; *IA* 502a16-18) por tener características propias de los humanos (son «antropoides»; *IA* 502a24: *ἄνθρωποειδεῖς*) y de los cuadrúpedos (aunque finalmente califica a los monos de cuadrúpedos pues habitualmente no andan erectos).

En suma, si mi sugerencia general en este ensayo es razonable, se puede afirmar que Aristóteles no sólo desarrolló la primera teoría sistemática de la percepción, sino que además adelantó la idea de que ciertas formas de percepción no estrictamente sensorias permiten visualizar conductas inteligentes en animales no lingüísticos y a la vez advertir que dichas conductas operan como formas de proto-racionalidad en ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AOIZ, Javier. *Alma y tiempo en Aristóteles*. Caracas: Editorial Equinoccio (Universidad Simón Bolívar), 2007.
- BOERI, Marcelo D. *Aristóteles, Acerca del alma*. Trad., notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- BOERI, Marcelo D. «Aristóteles, la percepción del tiempo en sede práctica y las objeciones de Pseudo-Filópono». En Patricio Fernández, Luis Placencia y Gabriela Rossi (eds.), *Praxis e interpretación. Un homenaje a Alejandro G. Vigo*, 85-201. Baden-Baden: Georg Olms Verlag, 2023.
- BURNYEAT, Myles. «Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?». En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 15-26. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BURNYEAT, Myles. «Aquinas on 'Spiritual Change' in Perception». En Dominic Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 129-153. Leiden/Boston/Köln: Brill 2001.
- BURNYEAT, Myles. «De anima II 5». *Phronesis* XLVII/I (2002): 28-90.

- CASTON, Victor. «The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception». En Ricardo Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, 245-320. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CHARLES, David. *The Undivided Self Aristotle and the 'Mind-Body Problem'*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- COHEN, S. Marc. «Hylemorphism and Functionalism». En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 57-73. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- EVERSON, Stephen. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- GARCÍA VALVERDE, José Manuel. *Aristóteles, Sobre el alma*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019.
- GREGORIC, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- LENNOX, James G. *Aristotle, On the Parts of Animals*. Trad. y comentario de James G. Lennox. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- POUYDEBAT, Emmanuelle. *L'Intelligence animale. Cerveille d'oiseaux et mémoire d'éléphants*. Prefacio de Yves Coppens. París: Odile Jacob, 2017.
- RODIER, Georges. *Aristote. Traité de l'âme*. París: Ernest Leroux, Éditeur, 1900.
- SORABJI, Richard. «Body and Soul in Aristotle». *Philosophy* 49 (1974): 63-89.
- VIGO, Alejandro G. *Action, reason and truth. Studies in Aristotle's conception of practical rationality*. Leuven/París/Bristol: Peeters, 2016.
- VOLPI, Franco. «Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles». En Gregor Damschen, Rainer Enskat y Alejandro G. Vigo (eds.), *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis* (Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag), 294-300. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- WELSCH, Wolfgang. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- ZINGANO, Marco. 2002. «La simultaneità delle percezioni in Aristotele». *Elenchos* XXIII, Fasc. 1 (2002): 33-49.