

## Acerca de *aísthesis* en el *Teeteto* de Platón.

### Resumen

El estudio que se presenta a continuación tiene como objetivo mostrar el significado de *aísthesis* para Protágoras. A partir de la respuesta de Teeteto «*epistémē* no es otra cosa que *aísthesis*», tesis atribuida a Protágoras, se presenta una exploración que deja entrever que lo que el sofista significaba con *aísthesis* —y, por lo tanto, con *epistémē*—, era una noción aún muy amplia que todavía no se identificaba con «sensación» exclusivamente, sino que abarcaba juicios, opiniones, convicciones, sentimientos, emociones, darse cuenta, además de sensaciones. Tanto el *lógos* como el *páthos* estaban contenidos en *aísthesis* y, así, en el conocimiento. Se plantea, entonces, la cuestión de repensar qué tipo de conocer es atribuible a Protágoras, así como la necesidad de retomar otra significación posible de *aísthesis*: comprensión. De esta manera, conocer sería comprender; involucrando, con ello, todo el ser del hombre.

*Palabras Clave:* Protágoras, *aísthēsis*, *epistēmē*, comprensión.

### Abstract

The aim of this paper is to establish the meaning of *aísthesis* in the thought of Protagoras. The Theaetetus's proposition «*epistēmē* is nothing but *aísthēsis*», belonging as we know to Protagoras, allows us to explore the real meaning of *aísthēsis* in the thought of this sophist. In any rate, it does not mean exclusively «sensation», but it includes emotions, feelings, convictions, opinions and judgments as well. We may then conclude that *Lógos* and *páthos* are kinds of *aísthēsis*. It is then necessary to reconsider which kind of knowledge is Protagoras thinking about. Is comprehension one of the possible meanings of the Greek word *aísthēsis*? If this hypothesis is correct, to know would be to comprehend, an activity which involves the whole of the human being.

*Key words:* Protagoras, *aísthēsis*, *epistēmē*, comprehension.

---

\* Universidad Simón Bolívar. Departamento de Filosofía

Platón en el diálogo *Teeteto* ha dejado un testimonio que se atribuye a Protágoras: «el conocimiento no es otras cosa que *aísthesis*».<sup>1</sup> Lo expresa en boca del joven Teeteto cuando responde, por segunda vez en el diálogo, a la pregunta de Sócrates «qué es el conocimiento».<sup>2</sup> Sócrates afirma que eso mismo decía también Protágoras, aunque de manera distinta. Esa manera distinta es la conocida formulación del sofista acerca del «άνθρωπος μέτρον».<sup>3</sup> Para explicar la relación de estos enunciados Sócrates expone en qué consiste el hombre medida, que Teeteto afirma haber leído muchas veces y está de acuerdo tanto en su contenido como en el hecho de que su afirmación es equivalente a la tesis del sofista. También lo admite Teodoro de Cirene, amigo y conocedor de la filosofía de Protágoras, presente durante toda la discusión.<sup>4</sup> A partir de la afirmación de Teeteto se abre un camino para explorar una concepción de *epistème* que se sugiere en este pasaje. En esta breve exposición, voy a aproximarme sólo a la noción de *aísthesis* a la que se alude en el citado pasaje, su campo semántico y las experiencias que abarca. En una indagación posterior —pues por razones de tiempo no se puede hacer ahora—, es posible entonces plantearse lo que Protágoras quiso significar con *epistème*, y el tipo de conocimiento al que se opuso Platón.

---

<sup>1</sup> *Teeteto*, 151e.

<sup>2</sup> *Teeteto*, 151d.

<sup>3</sup> «Sócrates: Seguramente has pronunciado una palabra no banal acerca del conocimiento, la que decía también Protágoras. Él afirmó esto, aunque de manera distinta. Sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son. ¿Ha leído esto alguna vez? Teeteto: Sí, lo he leído muchas veces. Sócrates: ¿No es verdad que quiere decir, de algún modo, que lo que una cosa a mí me parece que es, tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti? Y tú y yo somos hombres. Teeteto: Sí, esto es lo que dice», *Teeteto*, 151e-152b.

<sup>4</sup> La admisión de esta tesis como de Protágoras la confirman, entre otros, Cappelletti, Á.: *Protágoras: naturaleza y cultura*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1987, cap. VII y ss (en adelante, *Protágoras*); Cornford, F.: *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 44 y ss (en adelante, LTPC); Capelle, W.: *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1992, p. 117 y ss; Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1992, tomo III, p. 186 y ss, y tomo V, p. 99 y ss (en adelante, HFG); Solana, J.: *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi*, Akal, Madrid, 1996, p. 94 y ss.

En un conocido estudio sobre el *Teeteto*, Cornford escribe acerca de la amplitud del significado de *aísthesis* y la define como un término que «abarca una amplia gama de significados, entre los que se hallan sensación, conciencia de objetos o *hechos* exteriores, sentimientos, emociones, etc.»<sup>5</sup> Lo afirma cuando va a estudiar el citado pasaje en el que Teeteto responde a Sócrates, que el conocimiento no es otra cosa que *aísthesis*. Sócrates afirma unos pasajes más adelante, en 156b, que las *aísthéseis* tienen nombres «como visión, audición, olfato, enfriamiento, calentamiento, también placer, por descontado, y dolor, y pasión, y miedo y muchos otros». Se funden en un mismo campo semántico la visión y el placer, la audición y la pasión, el olfato y el miedo con lo que Sócrates ya nos advierte de la amplitud del término. En los inicios y mediados del diálogo *aísthesis* está siendo utilizada en un sentido amplio que se atribuye a Protágoras, un sentido notablemente distinto de las precisiones posteriores que Platón hace al término. Una vez que Platón incorpora rasgos de su propia filosofía y cuestiona la afirmación de Protágoras, el sentido de *aísthesis* que inicialmente presenta Teeteto se restringe a la percepción sensible,<sup>6</sup> dejando de lado la definición extensa que da Sócrates y sus explicaciones sobre su relación con el *homo mensura*.

El estudio de los textos conservados del sofista adquiere una dimensión distinta, una vez que dejamos de identificar *aísthesis* sólo con sensación o percepción sensible y tomamos en consideración la amplitud del término que todavía conserva para Protágoras. La consideración acerca de lo que Protágoras significaba con *aísthesis*, y su distinción con respecto a la platónica, es posible a partir del testimonio del mismo Platón en el *Teeteto*, que revela, en contraste con sus propios logros filosóficos, el sentido que conservaba *aísthesis*. Con la amplitud del término me refiero, entre otras cosas, como veremos, a la indistinción esencial entre sensible y no sensible, razón y emoción, sensación y juicio, *nous* y *aísthesis*.<sup>7</sup> Si no se sostiene aún una diferenciación nítida, por ejemplo,

<sup>5</sup> Cornford, LTPC, p. 41. Cursivas mías.

<sup>6</sup> Cfr. Cornford, LTPC, p.p. 43-44; Nuño, J.: «Ser y conocer en la filosofía platónica», *Epistème*, Instituto de filosofía, UCV, II, p. 248-249; Taylor, A.: *Plato: the man and his work*, Meridian books, New York, 1959, p. 325 n.3 (en adelante, *Plato*).

<sup>7</sup> Cfr. Cappelletti, *Protágoras*, p. 87-88; Gadamer, H.: *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, p.p.119-120

entre lo corpóreo e incorpóreo, no debemos atrapar el término sólo en «sensación» o «percepción sensible». Esto es, no sería conveniente encerrarlo sólo en «sensación» si su significado también presupone, por ejemplo, el juicio, la creencia o la opinión que se emite acerca de lo sentido. «Puede apreciarse claramente en el Teeteto de Platón —escribe Cappelletti—: φαίνεσθαι (φαντασία) = δοκεῖν (δόξα) = αἰσθάνεσθαι (αἰσθησις)”. Asimismo los fragmentos transmitidos por Elías: «1) Como aparecen/parecen las cosas, así también son (ὡς φαίνεται τὰ πράγματα ὅτω καὶ ἐστὶ; 2) Lo que parece a cada uno, es verdadero (τό δοκῦν ἑκάστω ἀληθές)”. En este mismo contexto, Cappelletti remite a Zeppi, quien afirma que en el *Teeteto*, antes de que Platón la identifique con la percepción sensible, “...αἰσθησις y δόξα no son distinguidos”.<sup>8</sup> «Percepción» puede ser muy útil para comprender *aísthesis*, sin embargo, cuando vemos que ésta también se refiere a convicciones, creencias, juicios, etc., ya no es del todo conveniente.

En la respuesta que da Teeteto a Sócrates sobre *aísthesis* y *epistémē*, es la primera vez que Platón menciona *aísthesis* en el diálogo. Sócrates inicia su estudio a través de la imagen de un soplo de viento y la experiencia de que alguien puede sentirlo frío y otra persona no. Su disertación plantea la pregunta sobre la naturaleza del viento y da cuenta de que el juicio «me parece» y *aísthesis* son equivalentes: «¿Acaso de este soplo de viento, que es uno y el mismo, diremos que es frío? ¿O diremos que no es frío? ¿O estaremos de acuerdo con Protágoras en que para el friolento es frío, pero no para el no friolento?».<sup>9</sup> Estar de acuerdo con Protágoras significa que según *parezca* a cada uno, así es el viento para cada uno. «... este parecer (*pháinetai*) —dice Sócrates— es la *aísthesis* precisamente... las cosas *son* para cada uno aquello que percibe».<sup>10</sup>

A. E. Taylor, tras hacer referencia a la respuesta de Teeteto de que conocimiento no es otra cosa que *aísthesis*, hace el siguiente comentario:

<sup>8</sup> Cornford, LIPC, p. 41; Guthrie, HFG, p. 86; Sexto Empírico, *Contra matematicos.*, VII, 60, donde afirma que *phantasia* y *dóxa* son siempre verdaderas para Protágoras; Cappelletti, *Protágoras*, 89-90.

<sup>9</sup> *Teeteto*, 152b.

<sup>10</sup> *Teeteto*, 152c.

«Hasta que Sócrates conduce a Teeteto a hacer su afirmación más precisa, él me parece estar utilizando ἀίσθησις, al modo de los presocráticos, como una aprehensión directa de cualquier tipo, bien sea sensible o no. Lo que un hombre está aprehendiendo directamente, de eso está seguro (he is sure of, ἐπίσταται)... Que *aísthesis* al principio incluye toda convicción inmediata se muestra en la introducción del argumento acerca de las proposiciones numéricas, 154c y ss».<sup>11</sup>

Ciertamente las disertaciones posteriores de Sócrates acerca de cómo ocurre *aísthesis* en el encuentro de dos movimientos, hace referencia a procesos sensibles. Quiero decir, el movimiento de los sentidos del cuerpo y su encuentro con el movimiento del mundo sensible. Son las precisiones posteriores que menciona Taylor a las que Sócrates conduce a Teeteto. Pero se trata de la exposición de una teoría de la sensación que, como es bien sabido, ya no es atribuible a Protágoras.<sup>12</sup> El mismo Sócrates ha dicho, antes de esas precisiones e inmediatamente después de traer a Protágoras a la discusión, que *aísthesis* es igual a *phantasia*. Si el viento *es* frío para unos y para otros no *es* frío, *aísthesis* abarca, como se ha señalado, además de la mera sensación, un juicio que se emite a partir de lo sentido. Taylor afirma que prefiere traducir *aísthesis* como «percepción» y no como «sensación», «desde que no es claro para mí que Teeteto al principio está usando la palabra con el significado específico de discernimiento de los sentidos»,<sup>13</sup> de allí que se refiera a una aprehensión de cualquier tipo. Cornford, por su parte, después de definir la amplitud de *aísthesis*, dice que «Las palabras de Teeteto «quien conoce algo lo percibe» sugieren que, ante todo, está pensando en la percepción de objetos exteriores y la crítica que sigue reduce la palabra a ese sentido, o por lo menos considera como típico de toda *aísthesis* la percepción sensible de objetos exteriores. El único caso que se analiza es el de la visión».<sup>14</sup> Sin embargo, cuando Sócrates vincula la respuesta de Teeteto con Protágoras y explica la relación, Cornford afirma que lo que

<sup>11</sup> Taylor, *Platón*, p. 325 n. 3. Cursivas mías.

<sup>12</sup> *Teeteto*, 155d-157c. Cfr. Cornford, *LTPC*, 57-58; Guthrie, *HFG*, p. 91 n. 106, tomo V; Gadamer, H.: *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1995, p.p. 67-68; Gadamer, H. *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 36 y p. 119. Una posición contraria es sostenida por Taylor, *Plato*, p. 327 y ss.

<sup>13</sup> Taylor, *Plato*, p. 325 n.3.

<sup>14</sup> Cornford, *LTPC*, p. 41.

ha dicho Teeteto así interpretado (es decir, como sensación) «no agota el significado de la sentencia de Protágoras», pues también incluye «lo que me parece verdadero, lo que pienso o juzgo que es verdadero».<sup>15</sup> *Aísthesis* no se reduce, según el mismo Sócrates explica en estos pasajes, a la sensación sino que abarca juicios del tipo «es verdadero para mí».

Esta misma cita de Taylor, hace otra importante referencia: si *aísthesis* es una aprehensión de cualquier tipo, sin distinciones entre sensible y no sensible, también implica la experiencia de que «lo que un hombre está aprehendiendo directamente, de eso está seguro (ἐπίστυαται)». Esto guarda íntima relación con la experiencia real, evidente, segura que constituye *aísthesis* (me refiero, por ejemplo, a la experiencia evidente y segura de que «veo un árbol» y no a la arbitrariedad de que «veo un barco» cuando realmente «veo un árbol»), y la indistinción en *aísthesis* de lo sentido y lo pensado. La evidencia y la seguridad es un rasgo esencial de *aísthesis*, pues lo que expreso es lo que creo o juzgo a partir de la experiencia que efectivamente estoy teniendo. Ese «estar seguro» a partir de la evidencia de la aprehensión, es ἐπίστυαται. Para este uso de “saber”, que corresponde a Protágoras, Taylor nos remite en este mismo contexto a Heráclito. Esta alusión es pertinente, en tanto que el conocimiento debió tener para Protágoras una significación más cercana a Heráclito que a los hallazgos platónicos, posteriores, en todo caso. Según el testimonio de Hipólito de *Refutatio*, IX, 10, 2, fragmento 57 (Diels-Kranz), escribe Heráclito su conocido fragmento contra Hesíodo: «διδάσκαλος δε πλείστων σίοδοση τούτον ἐπιστάνται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ημέρην καί εὐφρόνην οὐκ ἐγινώσκεν ἔστι γάρ ἐν». Según la traducción de Marcovich: «Maestro de los más de los hombres es Hesíodo: *estaban seguros* de que él sabía las más de las cosas; ¡él que no llegó a conocer el día y la noche! Pues son *uno*».<sup>16</sup> Taylor traduce las líneas referidas a ἐπίστυαται de este fragmento: «*They feel sure* –Hesiod- was so wise».<sup>17</sup> Es este sentido de «saber» al que se refiere Taylor en el uso presocrático, y que atribuye a Teeteto cuando responde a Sócrates. De esta manera, *aísthesis* se

<sup>15</sup> Cornford, LTPC, p. 44.

<sup>16</sup> Marcovich, M.: *Heraclytus*, Universidad de Los Andes, Mérida, 1969, p. 61.

<sup>17</sup> Taylor, *Platón*, p. 325, n. 3.

entiende como una aprehensión. directa de cualquier tipo, que implica el sentimiento de seguridad de la experiencia que se aprehende. En palabras de Mansfeld: «Protágoras está igualmente ocupado de opiniones y pensamientos. O, para ser más preciso: él no distingue entre la mente y los sentidos a la manera de los pensadores posteriores».<sup>18</sup> Es así como *aísthesis* y *epístème* podrían ser equivalentes. Cappelletti se refiere a la amplitud de *aísthesis* a partir de un testimonio de Aristóteles:

«Resulta imposible oponer, en el sofista abderita, la sensación y el juicio, como facultades contrarias, según quisiera Duprèel. Esto se advierte con igual claridad en las críticas que Aristóteles hace en el libro XI de la *Metafísica*. Dice, en efecto, allí: «Vecino a las (opiniones) expuestas (por las que se niega el principio de no contradicción) está lo afirmado por Protágoras, pues también éste decía que de todas las cosas es medida el hombre, con lo cual no quería significar sino que lo que a cada uno le parece, realmente existe. Siendo esto así, una misma cosa puede ser y no ser, puede ser buena y mala y tener todas las otras cualidades que surgen de las proposiciones contrarias, por cuanto muchas veces a algunos una cosa les parece bella y a otros lo contrario, y medida es lo que a cada uno le parece». Es evidente que aquí Aristóteles se refiere: 1º) a todo conocimiento, *sensible o no* («lo que a cada uno le parece, realmente existe»); 2º) al juicio general («y tener todas las otras propiedades que surgen de las proposiciones contrarias») y 3º) al juicio de valor («muchas veces a algunos una cosa le parece bella y a otros lo contrario»). Que Protágoras no refiere al sujeto individual solamente las sensaciones (conocimiento inmediato) sino también la intelección, lo demuestra explícitamente otro pasaje del mismo estagirita: «Pero Protágoras sostiene que el hombre es medida de todas las cosas, como si dijera: el que tiene ciencia o el que tiene sensación».<sup>19</sup>

Es por esto, culmina Cappelletti, que no es posible sostener que Protágoras no estableció una distinción entre conocimiento sensorial y conocimiento racional. No pudo haberlo sostenido, por supuesto, desde que afirma que *epístème* es *aísthesis* en el sentido que estamos considerando. La amplitud de *aísthesis* no distingue lo racional de lo no racional y no puede sostener dos tipos de conocimiento. Haberlo hecho habría supuesto una tesis similar a la de

<sup>18</sup> Kerferd, G. (ed.): *The sophists and their legacy*, Franz Steiner Verlag GmbH, 44, p. 44, n. 19.

<sup>19</sup> Cappelletti, *Protágoras*, p.p. 87-88. Cursivas mías. Las citas a Aristóteles son de *Metafísica*, 1062b y 1053b.

Demócrito o Platón, por ejemplo, restringiendo *aísthesis* a la percepción sensible. Desde esa acepción más delimitada de *aísthesis*, nada le impidió a Sócrates preguntar por qué Protágoras no dijo que el cerdo era la medida de todas las cosas en lugar del hombre, si ambos tienen «sensaciones». En este mismo sentido, señala también Cornford:

«Percepción es conocimiento»: esto significa que la percepción es una aprehensión *infalible* de lo que *es*, o de lo que *es real*. Estas son dos características del conocimiento y que todo aquello que aspire a serlo debe poseer. La afirmación de Teeteto, así interpretada, no agota el significado de la sentencia de Protágoras. El término «parece» en Protágoras no se limita a lo que parece *real* para mí en la percepción sensible; también incluye... lo que me parece *verdadero*, lo que pienso o juzgo que es verdadero». <sup>20</sup>

Cuando Sócrates, en 158 y ss, habla de “sensaciones falsas” (ψευδεῖς αἰσθησεῖς), se refiere a los sueños, las enfermedades, la locura y deficiencias de la vista o el oído. Esto es, usa *aísthesis* refiriéndose tanto a una experiencia sensorial como a la del sueño o la locura. «La palabra *aísthesis* está siendo usada todavía aquí —señala Cornford— con un sentido lo suficientemente amplio como para incluir la conciencia de las sensaciones y sentimientos internos y las imágenes de los sueños. Todas éstas, según la sentencia de Protágoras, son «cosas que me parecen a mí». <sup>21</sup> Asimismo, Sócrates en 160a afirma: «En efecto yo, percibiendo en estas circunstancias, jamás intentaré ser algo distinto», para sostener que, en efecto, «esos objetos (los del loco, los del enfermo y los del sueño) deben tener algún tipo de existencia; y no hay fundamento alguno para sostener que mi conciencia de ellos es falsa». <sup>22</sup> La *aísthesis* de Protágoras, entonces, no puede formar parte de la teoría de la sensación de Platón, pues su campo semántico y la realidad que nombra trascienden la explicación de la experiencia de cómo el órgano sensorial y sus movimientos se encuentran con la realidad

<sup>20</sup> Cornford, LTPC, p.p. 43-44. Durante el análisis del *Teeteto*, Guthrie escribe que el postulado del hombre medida «no implica de un modo claro limitar el conocimiento a la percepción», HFG, p. 99, tomo V.

<sup>21</sup> Cornford, LTPC, p. 62

<sup>22</sup> Cornford, LTPC, p.62. Las palabras de Sócrates en 160a: «Οὐκ οὖν ἐγὼ τε οὐδὲν ἄλλο ποτέ γενήσομαι οὕτως αἰσθανόμενος». «En efecto yo, percibiendo en estas circunstancias (o de esta manera), no produciré jamás otra cosa». La traducción de



también en movimiento. Esto supondría, fundamentalmente, la precisión de *aísthesis* como percepción sensible. Este sentido amplio de *aísthesis*, lo expresa muy bien Nuño a propósito de la refutación que Sócrates hace a Protágoras a través de los argumentos i) por qué no es el cerdo y sí el hombre la medida de todas las cosas, si ambos tienen sensaciones; y ii) cómo es que Protágoras es sabio y maestro si cada uno es la medida de su verdad y todas son igual de verdaderas:

«Como quiera que Protágoras podría haber respondido, adelantándose en esto al mismo Teetetos, que es el hombre quien percibe y que la percepción es conocimiento, le conviene a Platón distinguir de entrada entre percepción como tal y conocimiento como reflexión (o percepción segunda), eliminando de paso la seguridad de Teetetos en su fórmula. Para ello Platón hace que, reiteradamente, percepción se identifique únicamente con *percepción sensible* (ver, oír, etc.), y demuestra así fácilmente que la memoria, por ejemplo, no puede, de acuerdo a tal identificación, dar conocimiento. El desenlace es rápido: «parece, por tanto, que si dices (Sócrates a Teetetos) que ciencia y percepción son lo mismo, sucede un imposible».<sup>23</sup>

Esta distinción es clave para comprender los alcances de *aísthesis* de Protágoras y su noción de *epistémé* frente a la propia tesis de Platón, especialmente cuando nos habla de *aísthesis* como actividad del alma que usa de los sentidos cuando ella no investiga por sí misma. En efecto, el argumento de que *aísthesis* es una actividad del alma que lleva a cabo a través de los sentidos es de Platón y no de Protágoras. «Teetetos se ve obligado —escribe Nuño— a abandonar su posición o a ampliar el término «*aísthesis*» (sic) hasta el extremo de poder incluir en él la *apercepción* de los objetos».<sup>24</sup> Ahora bien, si *aísthesis* no se restringe a la percepción sensible, sin embargo, no implica ningún cuestionamiento al testimonio de los sentidos. Como señala Nuño, Platón, cuando va a evaluar la tesis del sofista, identifica *aísthesis* con la percepción sensible y después, para su propia tesis, con la *apercepción* de los objetos.

---

Cornford en la versión castellana de su texto, parafrasea a Sócrates de esta manera: «Puesto que —como señalará Sócrates— no puede (sic) ser consciente sin que mi conciencia sea conciencia de algo».

<sup>23</sup> Nuño, op. cit., p. 248-249.

<sup>24</sup> Nuño, op. cit., p. 249.

Protágoras no está en ninguno de estos dos extremos: ni *aísthesis* se restringe a la percepción sensible ni aún es capaz de concebir un conocimiento de naturaleza inteligible, en el sentido platónico. Ni conoce un dualismo entre alma y cuerpo que le permita sostener que *aísthesis* es una actividad del alma que se sirve de los sentidos. En la amplitud originaria del término, en la indistinción de experiencias que lo caracteriza, lo que se aparece ante los sentidos, *es*. Quiero decir, no podríamos atribuirle a Protágoras hallazgos como los de Parménides o Zenón, que cuestionan precisamente lo que parece y aparece desde la experiencia con la realidad sensible. Y las convicciones y creencias para el sofista no son algo distinto de *aísthesis*, están implicadas, son *aísthesis*. Luego, el juicio que se emite, la opinión que se sostiene o la convicción que se defiende, etc., no son en ningún caso contrarias a la propia experiencia. La diferencia de Protágoras con un filósofo como Anaxágoras o Demócrito, por ejemplo, entre otras cosas radica en que no admite «dos tipos de conocimiento», uno oscuro o incompleto y otro genuino. Un texto de Gadamer expone con nitidez lo que se quiere significar:

«Sin duda alguna, enfrentarse con esa doctrina universal del movimiento que ofrece el *Teeteto* no es un testimonio inmediato del pensamiento antiguo de los llamados heraclíteos (entre ellos Protágoras). Antes bien, esta doctrina del movimiento está construida desde el concepto platónico de *eidos* y desde el concepto de alma que viene dado con él... Donde más claro que se refleja esto... es en el modo en que el alma se distingue de los sentidos, los cuales, por su parte, forman parte del todo de movimiento que perciben. El alma conoce por medio de ellos, es decir, es diferente de ellos y está abierta a la dimensión ontológica que es la única en la que se da todo lo verdaderamente ente. Sólo aquí gana el concepto de *nous* y de *noesis* su articulación específica. Menciona ahora el conocimiento de lo verdaderamente ente, lo que se separa de lo captado en la *aísthesis*, lo que no es propiamente ente, sino que siempre es de otro modo. Podemos deducir de ello –y esto es seguramente uno de los conocimientos más importantes a los que podemos llegar desde Platón sobre los filósofos que le anteceden– que no había para nada una contraposición esencial de *aísthesis* y *noesis*, igual que no existía un concepto unívoco de *psyché* en sentido platónico. Para la doctrina ontológica de Parménides, esto no es menos importante que para la conexión de alma y fuego que aparece en Heráclito»<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, op. cit., p.p. 119-120

Ni para Protágoras cuando afirma no sólo que *epistème* es *aísthesis*, sino que *psyché* no es otra cosa que *aísthesis*. La amplitud de *aísthesis* implica precisamente eso: la ausencia de una contraposición esencial entre *aísthesis* y *noesis*, entre sentir y pensar, pensar y sentimiento, etc. Es por eso que podemos implicar en *aísthesis* no sólo la sensación sino el juicio, la opinión, la convicción que se sostiene como verdadera. Es también por esta razón que el uso que hace Platón de *aísthesis* en las críticas a Protágoras y en la teoría de la sensación ya supone la identificación con la percepción sensible. Este uso amplio de *aísthesis*, según parece, es lo que permite que el hombre sea la medida de todas las cosas, que pueda sentir y expresar una opinión verdadera, y que se conciba el conocimiento como una experiencia en la que aún no se dividen sentimientos y emociones del *lógos*. *Epistème* se revela como una experiencia que involucra esencialmente todas nuestras expresiones racionales y emotivas, sin establecer contraposiciones esenciales de ningún tipo. Así, sentir pasión o sentir un sabor amargo pueden ser llamadas *aísthéseis*. Finalmente, una última referencia en la que Gadamer hace notar que es un matemático como Teeteto el que dice que conocimiento es *aísthesis*:

«Esto significa que aquí no se habla de la función de los sentidos, no se trata naturalmente del concepto aristotélico de *aísthesis*, sino de la inmediatez de lo sentido, de su evidencia, que se corresponde con la evidencia de la que se valen las matemáticas y que es distinta de la argumentación «desnuda». Quiero dejar claro que empleo aquí el término «desnudo» con el significado que tiene en la expresión griega *psilòt lógoi*. Teodoro de Cirene dice que siendo joven se había dedicado a los *psilòt lógoi*, pero que después se dirigió a las matemáticas, en las que se encuentra la evidencia, en el sentido de «he aquí, esto es».<sup>26</sup>

La *aísthesis* que menciona Teeteto no se refiere a la función de los sentidos. Se refiere a la *inmediatez de lo sentido*. Esto es, a la evidencia de la experiencia, lo que se asemeja a la fuerza de la evidencia matemática, en el sentido de «he aquí, esto es». No se trata de que *aísthesis* sea de naturaleza matemática o su objeto matemático, sino de que la realidad que se descubre en ella tiene la fuerza de la evidencia matemática para cada uno. Y por eso es, como afirma Sócrates, «infalible».

---

<sup>26</sup> Gadamer, H.: *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., p. 67.

El argumento de Gadamer, pienso, es muy relevante para comprender lo que se quiere significar con *aísthesis*. Lo que ésta nos revela nos resulta, mientras así lo sentimos, infalible como la evidencia geométrica. Lo que cada uno percibe como verdadero, guarda la fuerza de la evidencia de la *aísthesis*. En este mismo sentido las palabras de Teodoro son igualmente relevantes. La evidencia de *aísthesis* no es la del palabrerío «desnudo». Es una convicción verdadera, objetiva y real que puede entrar en una diatriba con otro discurso que sostenga –con la misma evidencia– lo contrario. Los límites de esta equivalencia, sin embargo, son manifiestos: la evidencia de *aísthesis* puede tener la fuerza de una evidencia del tipo «he aquí, esto es» mientras sea sostenida como verdadera, esto es, sin omitir el carácter temporal de las *aísthéseis* humanas. Me interesa señalar, en realidad, la fuerza de la convicción y del juicio que se emite con *aísthesis*. Es la fuerza de esta evidencia lo que lleva a la discusión, al enfrentamiento de argumentos. Con este sentido de evidencia quiero resaltar, además, lo que ya dijo Grote: la tesis de Protágoras no tiene nada que ver con la arbitrariedad. Si las *aísthéseis* del hombre medida son su evidencia inmediata, basta con remitirse a los hechos para omitir el argumento de la arbitrariedad. Quiero decir, no se trata de cualquier opinión emitida arbitrariamente del tipo «veo un barco» cuando él –y todo el mundo, incluso– *ve realmente* un árbol.<sup>27</sup> El argumento supone, pienso, un compromiso con lo que *verdaderamente* se comprende de la realidad, con la evidencia que se encuentra en la *aísthesis* que se tiene del mundo.

A partir de estas consideraciones podemos plantearnos la significación de la respuesta de Teeteto «*aísthesis es epistémē*». Y, en lugar de traducir *aísthesis* solamente como sensación o percepción, podríamos tomar la traducción también frecuente de los diccionarios: *comprensión*. Esto supondría que el comprender involucra todo el ser del hombre, quiero decir, comprender supondría además del *lógos*, junto al *lógos*, la emoción y el sentimiento. Lo «aísthético» se involucraría esencialmente en el comprender del mundo, y no sufriría una escisión o subestimación con respecto a lo racional. Donde lo doloroso, por ejemplo, en algún evento de nuestras vidas, no se aparte del comprender y de lo que se revela a través de él.

<sup>27</sup> Cfr. *Metafísica*, 1007b 20 y ss.

La recuperación de este comprender nos propone, al menos, una reflexión. Nos permite repensar el papel que las emociones y los sentimientos juegan en nuestra manera de comprender la realidad, y en cómo su incorporación en la comprensión puede ofrecernos verdades que de otra manera quizá nos pasan desapercibidas. Traigo brevemente a la discusión, en estas líneas finales, dos argumentos de estudiosos contemporáneos que en cierta forma se preguntan por este comprender. El ya citado Gadamer, en *La Actualidad de lo bello*, se cuestiona acerca de cómo la comprensión –del arte y por tanto de la verdad– empezó a ser «una tarea del pensamiento».<sup>28</sup> Si la experiencia de ver una tragedia en escena, por ejemplo, revelaba verdades a sus espectadores, verdades del tipo «he aquí, esto es», verdades ante las que sólo nos queda asentir –como en todo arte, al menos antes de Sócrates–<sup>29</sup> ¿por qué el comprender dejó de lado las emociones y los sentimientos, que también forman parte de la verdad de lo que se nos revela? Asimismo, Julio Cabrera, desde otra perspectiva y desde nuestro continente, en su texto *Cine: 100 años de filosofía*, habla de la necesidad de la recuperación de lo que ha llamado una racionalidad «logopática» en la que la fuerza emocional y el sentimiento forman parte del comprender. De la necesidad de que actúen como lo que realmente son: un «componente cognitivo» que nos aproxima de una manera más completa, más humana, a la comprensión de la realidad. No se trata, señala el autor, de disertar teóricamente sobre el *pathos*, sino de que éste sea un componente esencial del comprender mismo.<sup>30</sup>

La amplitud de *aisthesis* a la que se ha aludido, guarda en su «comprender» precisamente el actuar simultáneo de la razón y del sentimiento, de la emoción, de dolor, del padecer. El hombre común de Atenas, dice Gadamer, comprendía las verdades que el arte de la acrópolis le revelaba de manera espontánea y evidente; y en ese comprender, dice, «se le iba todo su ser». Tendremos que reflexionar, entonces, a partir de todo lo que abarca *aisthesis*, sobre lo que el sofista quiso significar con su *epistémē*.

---

<sup>28</sup> Gadamer, H.: *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 41.

<sup>29</sup> Gadamer, op. cit., p. 29.

<sup>30</sup> Cabrera, J.: *Cine: 100 años de filosofía, una introducción a la filosofía a través del análisis de películas*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 13 y ss.