

El concepto de *aísthesis* en la *República* de Platón

Resumen

La psicología clásica griega se sirvió de la acotación filosófica de expresiones del lenguaje ordinario para desarrollar su teoría de las facultades del alma. Tal fue el caso de la facultad sensible. El artículo muestra cómo en la *República* de Platón convive la documentación de la amplitud de significados del uso ordinario de *aisthanesthai* y *aisthesis* con una aproximación a la acuñación filosófica del término *aisthesis*, a través del concepto de *dynamis* que, como muestra la frecuente indistinción entre *aisthesis* y *doxa*, no alcanza los rasgos definitorios presentes en diálogos posteriores.

Palabras clave: Platón, Psicología, Teoría de la Percepción

Abstract

Classical Greek psychology made use of the philosophical marking off of everyday language expressions to develop its theory of soul faculties. So it was with the sensitive faculty. The paper shows how in Plato's *Republic* there coexist the documenting of the many meanings of *aisthanesthai* and *aisthesis* in their ordinary usage, together with an approach to the philosophical coining of the term *aisthesis*, by means of the concept of *dynamis*. As the frequent lack of distinction between *aisthesis* and *doxa* shows, the former does not reach the definiteness of later dialogues.

Keywords: Plato, Psychology, Theory of Perception

* Universidad Simón Bolívar.

Apuntes Filosóficos 34 (2009): 137-147.

En el primero de los célebres estudios¹ que Kurt von Fritz dedicó al término *noāj* recordaba que la mayor parte de la terminología filosófica y científica griega provenía, ya directamente ya mediante derivaciones o adaptaciones, del lenguaje ordinario griego, lo cual, destacaba von Fritz, permitía investigar la vinculación entre el pensamiento prefilosófico y el filosófico, y analizar, especialmente en el caso de los términos referidos al conocimiento, cómo las experiencias, situaciones y reacciones que estaban a la base del uso ordinario de tales términos pudieran haber influido en la posterior acuñación filosófica. Creo que estas observaciones son provechosas para un estudio de la *αἰσθησις* en la *República* de Platón. Contamos, en efecto, con diversos corpus en prosa, de extensión considerable, de autores prácticamente contemporáneos a Platón en los que se documenta no sólo lo que parece haber sido el uso ordinario del verbo *αἰσθάνεσθαι* sino también matizaciones y consideraciones acerca de su uso derivadas de la propia reflexión de los autores sobre su quehacer específico. Tal es el caso, principalmente, del *Corpus Hippocraticum* y de la obra de Tucídides, textos en los que, además, se ha estudiado minuciosamente la presencia del verbo *αἰσθάνεσθαι* y de diversos verbos de percepción². No obstante, contamos también con otra documentación sobre el uso ordinario del verbo *αἰσθάνεσθαι*: el propio texto de la *República*.

En efecto, uno de los componentes del legado socrático en los diálogos de Platón parece ser el despliegue de las convicciones ordinarias sobre los más diversos temas como momento que pone en marcha el diálogo y a través del cual se abre camino el examen filosófico. La vivacidad que pretende Platón en el diálogo, su dominio del idioma y, sin duda, la extensión de las intervenciones, hacen que el lenguaje en el que se plasman las convicciones ordinarias de los interlocutores constituya un testimonio precioso del uso común de numerosas

¹ Kurt von Fritz, “NOOS and NOEIN in the Homeric Poems” in *Classical Philology* 38 (1943), pp. 79-93.

² Cf. P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, París, 1968. Th. Schirren, *Aisthesis vor Platon, Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, Leipzig, 1998. H. Ioannidi, “La sensation-perception dans les corpus hippocratique” *Actas del VIIe. Colloque International Hippocratique*, Madrid, 1992, pp. 69-73. F. Solmsen, “Aisthēsis in Aristotelian and Epicurean Thought” in *Kleine Schriften* I, Hildesheim, 1968, pp. 612-33.

palabras, que podemos contrastar con textos como los referidos. Como el examen filosófico, a su vez, se abre camino en los diálogos a través del análisis y la evaluación de las convicciones ordinarias y del lenguaje en que se expresan, puede afirmarse que en los diálogos platónicos asistimos frecuentemente a la documentación del uso ordinario de numerosos términos y a su acotación, reformulación o acuñación filosófica. La *República* no es una excepción y en especial en lo que respecta al verbo *αἰσθάνεσθαι*. El propósito de mi exposición es mostrar, en el marco de la *República*, los dos momentos descritos en referencia a este término. Trataré de presentar, en primer lugar, una muestra de la amplitud y diversidad de los usos ordinarios de *αἰσθάνεσθαι* que documenta la *República*. Posteriormente me concentraré en esclarecer la acotación filosófica del verbo *αἰσθάνεσθαι* que fue desarrollado en el diálogo.

1

Quisiera, antes de entrar propiamente en el primer tema, ofrecer varios datos cuyo alcance se aclarará a lo largo de la exposición. En la *República* el sustantivo *αἴσθησις* en nominativo singular no aparece sino cuatro veces. En ninguno de estos casos forma parte de oraciones que prediquen algo acerca de la percepción. Lo mismo cabría decir de las proposiciones en la que el sustantivo *αἴσθησις* aparece declinado. Prácticamente la misma situación se presenta en el *Corpus Hippocraticum* y en la obra de Tucídides. En todos estos textos la presencia del sustantivo *αἴσθησις* es mínima comparada, sea con la amplia presencia del verbo *αἰσθάνεσθαι* en formas personales o no personales, sea con la de verbos de percepción (y los sustantivos respectivos), en particular, como cualquier lector de Tucídides y de la *República* sabe, de los verbos ver y oír.

Tras estas indicaciones sumamente generales y formales que, no obstante, contribuirán a corroborar posteriormente los resultados obtenidos, inicio la presentación de los testimonios del empleo ordinario del verbo *αἰσθάνεσθαι* en *República*. Su número es tan grande que tratarlas exhaustivamente requeriría un trabajo específico, lo que prueba que constituye un valioso material lexicográfico en sí mismo. He optado, en consecuencia, por recoger algunos casos que ilustran la amplitud y variedad de usos. Obviamente, he dejado de lado aquellos en que simplemente se hace referencia a la percepción de cualidades, objetos o personas.

Que el verbo *αἰσθάνεσθαι* no se usaba sólo en referencia a esta clase de instancia sino también respecto a situaciones o estados de cosas de muy distinta índole lo prueba numerosos pasajes de la *República*. Así, Platón dice que un hijo adoptado, una vez enterado de la realidad, *αἰσθόμενος τοίνυν τὸ ὄν* (538b), ya no respetará a sus padres ni se preocupará por ellos de la misma manera. En la exposición sobre la crianza de los hijos de los guardianes Platón observa que se ha de tratar por todos los medios de que ninguna madre reconozca a su hijo, *τὸ αὐτῆς αἰσθήσεται* (460d). El verbo *αἰσθάνεσθαι* puede utilizarse también para expresar el conocimiento que el individuo tiene de determinados estados internos sea a través de la propia experiencia o al observar a otros: advertimos muchas veces, *πολλαχού αἰσθανόμεθα*, señala Platón, ya en nosotros mismos, ya en otros que en la reyerta entre el deseo y la razón, la cólera es aliada de la última y nunca se le opone (440a).

En el episodio del anillo de Giges (360a ss.) el participio *αἰσθόμενον* se usa prácticamente como sinónimo de *ἐννοήσαντα*. Ambos se utilizan para indicar que Giges se da cuenta y se cerciora del poder del anillo. El relato mismo es introducido, dice Platón, para que nos diéramos cuenta mejor, *μάλιστα ἄν αἰσθοίμεθα*, de cómo los buenos lo son contra su voluntad (359b). A quienes perciban, *τοῖς αἰσθανομένοις* señala Platón, un hombre con el poder de Giges que no lo aprovecha para cometer injusticias les parecería éste estúpido (360d).

En el último libro de la *República* se hace a Glaucón una pregunta que lo deja sorprendido: ¿No percibes, *οὐκ ἤσθησαι*, que nuestra alma es inmortal y nunca perece? (608d)

Los casos indicados están referidos a lo que pudiéramos calificar de experiencia ordinaria. Sin embargo, *αἰσθάνεσθαι* y compuestos como *διαισθάνεσθαι* parecen haber sido utilizados también para poner de relieve determinados aspectos del saber específico del experto. Platón afirma que un excelente piloto o médico percibe y discrimina, *διαισθάνεται*, lo imposible y posible en su arte y emprende lo uno y deja de lado lo otro (360e). Un buen juez, señala Platón, ha de ser un anciano que conoce y discrimina, *διαισθάνεται*, la naturaleza de la injusticia, no por haberla percibido, *ἡσθημένον*, como residiendo en su propia alma, es decir, no por experiencia propia, *ἐμπειρία οἰκεία*, sino a partir del saber, *ἐπιστήμη*, resultante de la observación de la injusticia en almas ajenas (409b).

En 599a se presenta una curiosa simbiosis de elementos de la propia teoría platónica con el uso tradicional de *αἰσθάνεσθαι*. Platón señala que se ha

de examinar si los que ven las obras de los imitadores no se dan cuenta, οὐκ αἰσθάνονται de que están triplemente alejadas de lo real.

En fin, los ejemplos pudieran multiplicarse. En la mayoría de los casos se podrían además citar afirmaciones similares, formuladas mediante el verbo ver que, al igual que los usos de αἰσθάνεσθαι recogidos, tienen numerosos paralelos en los corpus contemporáneos indicados arriba.

2

Hemos mostrado cómo la amplitud y la diversidad de los usos que el verbo αἰσθάνεσθαι poseía en la lengua ordinaria se refleja en el lenguaje de los interlocutores de la *República*. Trataré ahora de exponer cómo acota Platón en la *República* este vasto territorio. Quizás se debería comenzar por recordar una muestra de su éxito: hoy nos resulta obvio calificar la vista o el oído como facultades. Facultad traduce el término δύναμις, que es el concepto del que se sirvió Platón para encauzar la acotación filosófica del verbo αἰσθάνεσθαι. El origen de la utilización del término δύναμις para determinar lo que posteriormente se denominarán facultades del alma es complejo. En el *Fedro*, por ejemplo, Platón la vincula a Hipócrates y señala que el examen de las δυνάμεις constituye una tarea ineludible para alcanzar la naturaleza de cualquier entidad. El método que prescindiera de ella se parecería, observa Platón, al caminar de un ciego (270e). No obstante, en otros diálogos, entre ellos la *República*, δύναμις sirve también para circunscribir la ἐπιστήμη, las técnicas, y los instrumentos.

En todas las instancias mencionadas –ἐπιστόμῃ, técnicas, facultades, instrumentos– la calificación de δύναμις trasluce una estructura similar: se trata de poderes a los que hacen patentes y definen aquello a lo que están referidos y aquello que producen. Una δύναμις es siempre **de** algo y remite a un “para” que constituye su ὄργον, su obra. Platón es particularmente enfático en *República* en destacar, por razones que cualquier lector del diálogo conoce, la especialización inherente a toda δύναμις, de ahí que vincule δύναμις y ἀρετή y señale que aquello a lo que está referida y aquello que produce una δύναμις es algo de lo que o bien sólo esa δύναμις es capaz o lo es en mayor grado que cualquier otra.

En el *Cármides* las propiedades definitorias de la δύναμις señaladas resultan especialmente nítidas a través de la aporía en la que desemboca el diálogo al preguntarse por la posibilidad de una reflexividad de las δυνάμεις, es decir,

por la posibilidad, por ejemplo, de una ciencia de la ciencia, o de un ver u oír cuyos objetos fueran, respectivamente, el ver y el oír (167b ss.). Y, por cierto, cuando en el *Cármides* Platón se pregunta por tal posibilidad se hace presente un planteamiento que nos trae de vuelta a la *República*. Platón en el *Cármides* se refiere a la *δύναμις* de la vista, a la del oído, en fin, a las de otros sentidos, pero en absoluto a una *δύναμις αισθητική*, es decir, a una facultad cuyo *ἔργον* fuera **la** percepción. Por esta razón el *Cármides* no contempla la pregunta acerca de la posibilidad de una percepción de la percepción.

Vista y oído son ejemplos destacados de *δύναμις* en la *República*, pero buscaremos en vano en el diálogo la mención a **una** *δύναμις* mediante la que Platón acote el verbo *αἰσθάνεσθαι*. Por el contrario la acotación filosófica de este verbo se despliega a través del reconocimiento de las diversas *δύναμις* de los sentidos, principalmente vista y oído, lo cual explica por qué en ninguna de las cuatro ocasiones en que el sustantivo *αἴσθησις* aparece en nominativo singular en la *República* forma parte de oraciones que predicán acerca de **la** percepción.

A partir de lo señalado sobre la estructura de la *δύναμις*, pudiera quizás pensarse que circunscribir filosóficamente el uso ordinario de *αἰσθάνεσθαι* mediante su remisión a las distintas *δυνάμεις* de los sentidos conduce a delimitar con claridad y unívocamente aquello a lo que está referida y aquello que produce cada una de estas. Ciertamente calificarlas como *δύναμις* **de** los oídos, **de** los ojos, etc., implica una inequívoca referencia a la corporalidad que parece aplicable también a sus objetos y que, desde luego, aleja completamente del ámbito de las percepciones la reiterada utilización que hace Platón de verbos de percepción visual para referirse a la captación de las ideas. Sin embargo si se examina en lo que parecen ser los planteamientos filosóficos de Platón el tratamiento que recibe el ver, conceptualizado ya como *ἔργον* específico de la *δύναμις* de los ojos, no se halla univocidad, sino pluralidad de sentidos. A continuación analizaré algunos ejemplos de esta pluralidad de sentidos.

Considero que una directriz conveniente para poner de relieve la pluralidad de sentidos señalada la provee el considerar conjuntamente, en cada uno de los casos a analizar, los objetos del acto perceptivo en cuestión y el contenido cognitivo implícito en dicho acto. Sin ánimo de ser exhaustivo, creo que los planteamientos filosóficos de Platón en *República* acogen con mayor o menor tematización tipos de actos perceptivos como los siguientes: ver sombras, ver

reflejos, ver desde lejos a alguien que en realidad es un retrato, ver objetos quebrados en el agua, ver e identificar un objeto o varios, ver una mesa grande. Quisiera considerar también, junto a estos, un tipo de acto cognitivo que quizás podría aproximarse a lo que Platón pareciera calificar de λογισμός μετ' αἰσθήσεως (546b): ver una mesa de tres codos.

Podrían, seguramente, alegarse pasajes de *República* que contienen tipos de percepciones visuales no asimilables enteramente a los recogidos, pero los reseñados son suficientes para poner de relieve la pluralidad de sentidos que posee el ver, incluso habiendo sido ya comprendido por Platón como ἔργον de la δύναμις de los ojos. Reparemos en la enumeración de ejemplos. Sin duda ha de sorprender una ausencia: no contiene mención alguna de lo que uno estaría tentado a considerar el ἔργον más propio de la vista: ver un color. Realmente no he encontrado —no podría afirmar que no lo haya— en los análisis filosóficos del ver en *República* un caso en que Platón contemple el acto perceptivo consistente única y exclusivamente en ver un color. En todo caso, no es difícil reconocer que la enumeración recoge percepciones visuales que tienen por objeto instancias de tipo diferente e implican, asimismo, contenidos cognitivos notablemente distintos. Si las confrontamos entre sí tomando en cuenta estos dos factores —objeto y contenido cognitivo de la percepción visual— es posible, a mi parecer, destacar algunas significativas relaciones existentes tanto entre algunos de los tipos de percepción visual recogidos como entre la δύναμις de la que son expresión y otras δυνάμεις. Expondré, seguidamente, algunos resultados obtenidos mediante esta comparación.

Un pintor diestro puede hacerle parecer a alguien que ve desde lejos su retrato de un carpintero que está viendo un carpintero. Cualquiera de nosotros puede ahora mismo ver su mano. En ambos casos, podríamos decir, se trata de ver, ¿pero ver es en ambos casos el mismo tipo de acto? Formulada la pregunta con el lenguaje de la *República*: el “de algo” (τινός) y la obra (ἔργον) de la δύναμις de los ojos ¿son del mismo tipo en ambos casos? Para Platón no lo son. En el primer caso la δύναμις de los ojos está operando en un modo que califica de extravío, yerro, πλάνη, y confusión, παραχρή, y atribuye a una enfermedad, πάθημα de nuestra naturaleza (602d). Tal πάθημα abre para el hombre diversas posibilidades.

El pintor, por ejemplo, al igual que el ilusionista, basa en ella, su artificio, μηχανή, y su μίμησις y en ella y a ella, según Platón, dirige sus obras.

Cabe, sin embargo, la posibilidad opuesta, es decir en lugar de cultivar tal dolencia, proveerle mediante peso, número y medida socorro o cura, *βοήθεια* (602d). Aunque Platón se burla en una ocasión en la *República* de la figura de Palamedes (522d), la elección del término *βοήθεια* para calificar la tríada peso, número y medida evidencia que se está haciendo eco del tratamiento que la literatura griega le dispensó. Como mostró Heinimann³, las primeras referencias a la tríada peso, número y medida aparecen a mediados del siglo V en el marco de consideraciones sofisticadas en torno a la historia de la cultura que explican la creación de las técnicas como un paso fundamental del género humano. Sófocles y Gorgias parecen haber sido los primeros en atribuir a la figura del benefactor Palamedes la provisión de la tríada peso, número y medida como un auxilio, *βοήθεια*, para el género humano. También para Platón se puede remediar con ella el extravío de la vista al que nos hemos referido.

Cabe, no obstante, una tercera posibilidad, no tan extrema como las dos anteriores. Frente al error y la perturbación de la vista que analizamos cabe, simplemente, ver el objeto, es decir aproximarnos al objeto, mirarlo de cerca, dar vueltas a su alrededor y verlo así desde todos sus lados, tocarlo incluso, olerlo, etc. En fin, hacer lo que el inmovilizado prisionero de la caverna no puede hacer. Para Platón tal tipo de visión se atiene al objeto, *πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει* (598b); la otra, la extraviada, se atiene a lo que denomina *τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται* (598b). La imitación del pintor se rige por esta última; es imitación de un *φάντασμα* no de *ἀλήθεια* (598b). El defecto de su imitación, al igual que el del acto cognitivo en que se basa, es que captan muy poco de cada cosa, pues se ciñen al aspecto que ofrece el objeto desde una perspectiva a una determinada distancia, el cual se hace pasar por un mostrarse el objeto mismo, constituyéndose así en realidad un mero *φάντασμα*, un *εἶδωλον* de éste, como en el caso del remo quebrado o el retrato del carpintero.

De este tipo de percepción visual diferencia Platón aquellas en las que la vista, señala Platón, ve convenientemente, *ικανῶς*, y no deficientemente, *ἐνδεῶς*, y juzga así suficientemente, por ejemplo, que ve un dedo (523b, 524a). Pareciera que ha de aceptarse que este tipo de percepción visual tiene

³ F. Heinimann, “Mass – Gewicht – Zahl” in *Museum Helveticum* 32 (1975), pp. 183-196.

un contenido cognitivo más elaborado que la anterior. De hecho a través de él puede corregir a la otra, no en el sentido de eliminarla, sino en el de modificar su contenido cognitivo y, seguramente, las consecuencias prácticas que se derivan de su aceptación. Parafraseando el lenguaje del canto XXIII de la *Iliada*: si Aquiles sabe que está viendo el εἶδωλον de Patroclo no tratará de abrazarlo.

La vista puede ver y juzgar conveniente y deficientemente, ἰκανῶς y ἐνδεῶς. Hemos visto dos ejemplo de ello y cómo puede ser corregido el modo deficiente. Platón amplía el análisis del ver y juzgar ἰκανῶς y ἐνδεῶς a través de la consideración de la percepción visual de la grandeza y pequeñez de los objetos. Es obvio que en este caso la vista no juzga convenientemente. Un índice de que la vista revela insuficientemente la grandeza y pequeñez de los objetos es que al juzgarlas se encuentra, como el alma del malo, en reyerta y diferencia consigo misma, dividida en sí misma, y por ello, al igual también que el malo, no opera unitariamente como un todo sino que se hace impotente, αδύνατος (351e, 352a), no ofrece nada sensato (523b) y busca auxilio en otra δύναμις superior.

Pues bien, así como la vista, cuando revela suficientemente objetos puede corregir ciertos errores visuales de modo que estos no se nos impongan, igualmente el peso, el número y la medida pueden corregir el juicio deficiente de la vista sobre la grandeza y pequeñez de los objetos y hacer que no se nos impongan las apariencias (602d, Cf. igualmente *Protágoras* 356d). Platón atribuye tal ἔργον a una δύναμις que denomina τὸ λογιστικόν (602e), la cual faculta al hombre a opinar conforme a medidas, κατὰ τὰ μέτρα (603a) y a corregir a la vista cuando juzga la grandeza y pequeñez y opina al margen de medidas, παρὰ τὰ μέτρα (603a). Ambos, no obstante, los considera Platón un opinar, δοξάζειν (602e), sobre objetos sensibles. Lo que prueba claramente, como ya habíamos visto, que en la *República* los verbos αἰσθάνεσθαι y δοξάζειν se solapan en buena medida. Ahora bien, ¿podría decirse que ver corresponde de algún modo a opinar conforme a medidas? Quizás pudiera ser catalogado este opinar como un λογισμός μετ' αἰσθήσεως (546b). En cualquier caso, ha de tenerse en cuenta que ni la elección de la unidad de medida (Cf. *República* 531a), ni la delimitación de lo que se va a medir, ni la aplicación de la medida son operaciones que pudieran darse sin la percepción y, en este sentido, creo que pudiera afirmarse que la exactitud, ἀκρίβεια, de la medida, como señaló

Aristóteles (*Metafísica* 1053a5-9), descansa en la percepción. En todo caso, el contenido cognitivo de la percepción visual de una mesa de quien ya la ha medido, parece distinto no sólo del que la ve o ha visto sólo desde lejos, sino también del que la ha visto desde cualquier posición posible. Estos dos últimos, a juicio de Platón, opinan sobre el tamaño de la mesa al margen de medidas.

Ha de tenerse presente, además, que Platón vincula el opinar conforme a medidas al tópico del auxilio, *βοήθεια*, provisto por peso, número y medida al hombre para su trato con los otros hombres y con las cosas a través de las técnicas, dicho de otro modo, para tratar de alcanzar, mediante la minimización de la incertidumbre, exactitud, *ἀκρίβεια*, en el conocimiento de lo sensible, que se trasluce, además, en concordia con los demás y consigo mismo. En el *Eutifrón* pone de relieve Platón que peso, número y medida promueven el cese de determinadas diferencias entre los hombres (7bc), aunque Platón reitera también en la *República* la vinculación tradicional de esta tríada con la técnica militar. En el *Protágoras* destaca que la métrica deja sin autoridad, *ἄκυρον*, a la apariencia, la cual nos mantiene sin cesar erráticos y vacilantes en la apreciación de la misma cosa, y hace así que el alma se mantenga tranquila (356d).

Como consecuencia de lo afirmado tendríamos quizás que aceptar también que el contenido cognitivo de la visión de los objetos (e incluso de las sombras y reflejos de estos) de quienes los ven, habiendo contemplado las ideas, es diferente y superior al de quienes los (objetos e incluso las sombras y reflejos de estos) ven y juzgan tanto conforme a medidas como al margen de medidas, con lo cual habríamos delimitado dos posibilidades extremas que el contenido cognitivo de las percepciones visuales pareciera presentar, mostrando así, no sólo la pluralidad de sentidos que el ver, comprendido como *ἔργον* de la *δύναμις* de los ojos, posee sino también cierta *μίμησης* de la dialéctica inherente a la visión. La vista, como el profesor Heymann recordaba recientemente, es exploradora y progresiva, tanteadora en un juego de anticipaciones confirmaciones y correcciones.

Después de todo, no parece ser la *República* el diálogo en el que Platón se aleja completamente del uso ordinario del verbo *αἰσθάνεσθαι* y acuña su concepto de *αἰσθησις*. Tal papel se le atribuye al *Teeteto*. No obstante, para comprobar que no desapareció de su horizonte filosófico basta leer los pasajes del *Fedro* (268a-272b) y el *Político* (295c-296b), en los que Platón destaca cómo la variedad,

ποικιλία, e inestabilidad de lo humano revela toda τέχνη como una urdimbre que deja huecos (268a) y ha de ser complementada con un ὀξέως αἰσθάνεσθαι (*Fedro* 271e) que posibilita la aplicación de lo general al aquí y ahora singular en que toda τέχνη y πράξις se ejerce⁴⁶. También Aristóteles apelará al viejo verbo αἰσθάνεσθαι en la filosofía práctica para abordar este problema.

⁴ Cf. Hans J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, pp. 225-228.