

La dinámica platónica de la percepción en *República**

PÁG. 17 - 49

DR. FRANCISCO JAVIER AOIZ

faoiz@usb.ve

Universidad Católica de Temuco, Temuco (Chile)

Resumen

El artículo analiza, primeramente, la polisemia del uso ordinario del verbo αἰσθάνεσθαι en Tucídides, el *Corpus hipocrático* y *República* de Platón, y la morfología y la historia de este verbo. En segundo lugar, estudia cómo Platón intenta en *República* la delimitación de su significado mediante el concepto de δύναμις de los sentidos. Finalmente, muestra cómo este intento no conlleva una clara distinción entre αἰσθάνεσθαι y δοξάζειν y está acompañado de un generoso reconocimiento del dinamismo de la percepción para el conocimiento.

Palabras clave: Platón - Partes del alma - Dynamis - Percepción

Abstract

The paper analyzes, first, the polysemy of the ordinary use of the verb αἰσθάνεσθαι in Thucydides, the *Hippocratic Corpus* and Plato's *Republic*, and the morphology and history of this verb. Secondly, it studies how Plato attempts in *Republic* the delimitation of its meaning through the concept of dynamis of the senses. Finally, it shows how this attempt does not entail a clear distinction between αἰσθάνεσθαι and δοξάζειν and is accompanied by a generous recognition of the dynamism of perception for knowledge.

Keywords: Plato - Parts of the soul - Dynamis - Perception

* Trabajo presentado el 31 de mayo y aprobado el 30 de junio de 2019

La dinámica platónica de la percepción en *República*

FRANCISCO JAVIER AOIZ
Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
faiz@usb.ve

En el primero de los estudios que Von Fritz dedicó al término *voũç* recordaba que la mayor parte de la terminología filosófica y científica griega provenía directa o indirectamente del lenguaje ordinario, lo cual –destacaba– 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 en que se basaba el uso ordinario de tales expresiones pudieran haber influido en su posterior acuñación filosófica¹. Creo que estas observaciones son provechosas para un estudio del término *αἴσθησις* en *República* (*RE*) de Platón. Contamos ciertamente con diversos corpus en prosa, de extensión considerable y de autores prácticamente contemporáneos a Platón, en los que no sólo se documenta lo que parece haber sido el uso ordinario del verbo *αἰσθάνεσθαι* sino también consideraciones y matizaciones acerca de su uso derivadas de la reflexión de los autores sobre su quehacer específico. Así ocurre en el *Corpus hipocrático* (*CH*) y en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* (*HGP*) textos en los que, además, diversos investigadores han estudiado con detenimiento el

¹ Von Fritz (1943) p. 79.

verbo αἰσθάνεσθαι y los verbos de percepción². Contamos asimismo con otra importante fuente de información sobre el uso ordinario del verbo αἰσθάνεσθαι: el propio texto de *RE*.

En efecto, uno de los componentes del legado socrático en los diálogos de Platón parece ser el despliegue de las competencias y las convicciones ordinarias de los personajes sobre los más diversos temas con el fin de poner en marcha el diálogo y abrir de este modo el camino al examen filosófico. La extensión de las intervenciones, la vivacidad que pretende Platón en el diálogo, y, sin duda, su dominio del idioma hace que el lenguaje en el que se plasman las competencias y convicciones de los interlocutores constituya un testimonio precioso del uso común de numerosas 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 competencias y 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 vocablos y a su acotación, reformulación o acuñación filosófica. Cada diálogo es un ejemplo de ello, pero lo es igualmente la obra de Platón en su conjunto, pues se expande como un gran diálogo que acoge múltiples tentativas de acotaciones y acuñaciones filosóficas que se complementan y enriquecen entre sí y trazan en el conjunto de los diálogos líneas maestras y trayectorias. El propósito del presente trabajo concierne a una de estas trayectorias, la constituida por las reflexiones que dedica Platón a la percepción, y se centra en esclarecer la etapa que refleja *RE*. En la primera parte presentaré una muestra de la amplitud y diversidad de los usos ordinarios del verbo αἰσθάνεσθαι en *RE*, que complementaré con ejemplos extraídos del *CH* y de la obra de Tucídides y con algunas indicaciones sobre la historia y la morfología del verbo αἰσθάνεσθαι. En la segunda parte expondré, primeramente, cómo Platón trata de acotar el verbo αἰσθάνεσθαι en *RE* mediante su remisión no a una facultad sino a través del reconocimiento de las diferentes capacidades, δυνάμεις, y realizaciones específicas, ἔργα, de los sentidos. Seguidamente, pondré de relieve que la utilización de estos conceptos no da lugar a una determinación unívoca de sus operaciones y correlatos, por lo que conserva en buena medida la polisemia tradicional de αἰσθάνεσθαι. Finalmente, mostraré que esta situación se traduce en un solapamiento de los significados de αἰσθάνεσθαι y δοξάζειν que tiene importantes consecuencias para el esclarecimiento del

² Cf. Huart (1968) p. 165-313, Ioannidi (1992) p. 69-73, Boehm (1996) p. 257-427,

componente cognitivo de las partes no racionales del alma distinguidas en *RE* y que lleva a reconocer que la percepción puede impulsar la actividad noética y que las intelecciones mismas pueden ponerse al servicio de un percibir más agudo.

1

Antes de entrar propiamente en el primer tema, conviene tener presentes varios datos sobre las ocurrencias del verbo αἰσθάνεσθαι y el sustantivo αἴσθησις, cuyo alcance se aclarará a lo largo de la exposición. En *RE* el sustantivo αἴσθησις en nominativo singular no aparece sino cuatro veces y en ninguno de estos casos forma parte de oraciones que prediquen algo acerca de la percepción. Lo mismo cabría decir de las escasas proposiciones en las que aparece declinado. Asimismo, es escaso el uso de los sustantivos correspondientes a los verbos de percepción, como visión o audición. Por el contrario, en *RE*, al igual que en la obra de Tucídides, el verbo αἰσθάνεσθαι y los verbos de percepción, en particular, ver y oír, tanto en formas personales como no personales, se utilizan frecuentemente.

Tras estas indicaciones sumamente generales y formales, que contribuirán, no obstante, a corroborar posteriormente los planteamientos desarrollados, inicio la presentación de los testimonios del empleo ordinario del verbo αἰσθάνεσθαι en *RE*. El número de ocurrencias es amplio y tratarlas exhaustivamente requeriría un trabajo específico, lo que prueba que constituye un valioso material lexicográfico en sí mismo. He optado, en consecuencia, por considerar algunos casos sobresalientes que permiten ilustrar la amplitud y variedad de usos.

Comenzaré por destacar una ausencia: prácticamente no se encuentra ejemplos en que el verbo αἰσθάνεσθαι rija complementos que correspondan estrictamente a cualidades sensibles como color, sabor, olor, etc. El significado del verbo αἰσθάνεσθαι en *RE* que podría estimarse como menos complejo es sentir dolor. El ejemplo es sentir dolor³ por

Schirren (1998) p. 2-63, 111-127.

³ La mención se inscribe en un pasaje en que se compara la concordia y unidad que debe regir entre los miembros de la polis con la que existe en el hombre: cuando un hombre se golpea un dedo toda la comunidad del cuerpo siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece (462d1-2). El texto, no obstante, es oscuro, porque remite el fundamento de tal comunidad al alma mediante una formulación (462c10-12) sumamente concisa e intrincada debido a la acumulación de preposiciones, verbos y sustantivos cuyo sentido no es fácil determinar con precisión. En todo caso, se trataría de uno de los contados pasajes

un golpe en un dedo (462c9-d3). Se trata de un significado que nada tiene de inusual, como reconoce el propio Platón en la breve anotación lexicográfica que dedica al término αἴσθησις en *Teeteto* (TE) (156b).

En una de sus cuatro menciones en la obra de Tucídides, el sustantivo αἴσθησις se utiliza precisamente con un significado parecido, aunque el contexto muestra que no se trata propiamente, o al menos no exclusivamente, de sentir dolor físico, sino más bien del sufrimiento por las desgracias presentes –las pérdidas, el fracaso de la guerra, la epidemia de peste– del que ya ningún ateniense está exento: *porque ya cada uno siente el dolor* (lit.: “porque el dolor ocasiona ya percepción a cada uno”), διότι τὸ μὲν λυποῦν ἔχει ἤδη τὴν αἴσθησιν ἐκάστω (HGP II 61, 2). La utilización del sustantivo αἴσθησις, el verbo αἰσθάνεσθαι y temas verbales o nominales derivados para expresar tanto dolor físico como moral⁴ se repite en el teatro clásico griego y si bien, como observó Solsem⁵, Platón, a través de la acotación del término αἴσθησις alentar su relegación, sigue presente, no obstante, en los análisis del placer y la ira de Aristóteles. En *Ética a Nicómaco* (EN) señala que no distinguir placer y dolor responde a una insensibilidad⁶, ἀναισθησία,

de RE en los que el verbo αἰσθάνεσθαι aparece vinculado explícitamente al alma.

⁴ Cf. Boehm (1996) p. 194-199. Sófocles (*Áyax* 553) utiliza el verbo ἐπαισθάνεσθαι en cuyo prefijo ἐπι ve Boehm (1996) p. 436, un matiz de intensificación e interiorización de la percepción que, a su parecer, se repite en el prefijo de ἐπαῖειν, verbo utilizado en varias ocasiones en el CH para expresar el dolor físico. Platón pareciera sugerir en *Timeo* (44a) que αἴσθησις proviene del verbo αἴσσω, *precipitarse, lanzarse*. Proclo sostiene que proviene de este verbo y el término θέσις, *posición* (*Comentario al Timeo* III 332 3-16). Hoy se ve en estas explicaciones un testimonio de cómo las teorías de la percepción de la antigüedad proyectaron sobre la historia y la morfología del verbo αἰσθάνεσθαι su propia acotación del término αἴσθησις, pues se considera que αἰσθάνεσθαι se formó a partir del verbo αἴω, que en Homero es un verbo de audición. Su derivado ἐπαῖειν aparece en la época clásica en el CH prácticamente como sinónimo de αἰσθάνεσθαι para expresar el dolor físico, como he señalado, y en forma negativa, al igual que en el caso de αἰσθάνεσθαι, para expresar insensibilidad parcial o el estado inconsciente del enfermo. Posee también una significación específica muy interesante, pues se utiliza para expresar el saber de expertos y artesanos. Platón mismo lo usa con este sentido en RE (488d, 522e, 598c, 601a, 601c) y en otros diálogos (*Critón* 47b, TE 145d, *Protágoras* 327c, *Fedro* 268a, 275e, etc.). No obstante, como se verá, también esta significación de ἐπαῖειν presenta convergencias con diversos testimonios de αἰσθάνεσθαι en los que la connotación práctica es evidente.

⁵ Solmsen (1961) p. 245.

⁶ En *Filebo* Platón propone utilizar el término ἀναισθησία en lugar de ληθη para referirse a los casos en los que el alma no resulta afectada por los seísmos que sacuden al cuerpo como consecuencia de las afecciones que sufre (33e-34a).

ajena al ser humano (1119a6-11) y afirma, al analizar la ira, que resulta completamente servil quien, al ver que su familia es ultrajada, parece *ni sentir ni padecer*, οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι (1126a6-8).

En varios tratados hipocráticos el adjetivo ἀναίσθητος, el adverbio ἀναίσθητως y la negación de αἰσθάνεσθαι se usan para significar la insensibilidad general o local que experimentan determinados pacientes como consecuencia de la enfermedad. La primera acontece, por ejemplo, en los ataques epilépticos. Cuando los enfermos los padecen *son insensibles*, ἀναίσθητοι, *a todo*, *sordos a lo que se dice*, *ciegos a lo que sucede*, *insensibles a los sufrimientos* (*Vientos XIV 5*). La segunda ocurre, por ejemplo, en quienes padecen apoplejías provocadas por los vientos fríos. Estos producen enfisemas en la carne, la anquilosan y las zonas del cuerpo afectadas resultan insensibles, ἀναίσθητα (*Vientos XIII 1*). Como se puede apreciar, en ambos casos, con el término ἀναίσθητος se indica a la vez incapacidad de percibir por los sentidos y de sentir dolor. Platón, al final de *Fedón*, expresa la misma idea mediante la negación del verbo αἰσθάνεσθαι. Tras beber el veneno, Sócrates da unas vueltas y finalmente se acuesta. El que se lo ha suministrado, para comprobar la evolución de los efectos del veneno, le pregunta apretándole con fuerza el pie⁷ si sentía (*Fedón 118a*). Sócrates le responde negativamente.

En *CH* la disfunción de las operaciones sensoriales aparece en varias ocasiones como síntoma de enfermedad grave que en muchos casos puede llevar a la muerte del paciente⁸. En el pasaje mencionado del *Fedón* Platón subraya cómo el avance del veneno se acompaña de la progresiva pérdida de sensibilidad en el cuerpo de Sócrates. También al final de la *Apología de Sócrates* Platón pone en boca de Sócrates lo que parece haber sido un tópico de la literatura griega⁹: si el muerto no tiene percepción alguna, la muerte será como un sueño sin ensueños, por lo que resultaría una admirable ganancia (*Apología de Sócrates 40c9*).

Sobre la relación entre percepción y placer en Platón Cf. Bravo (2003) p. 109-114.

⁷ El mismo procedimiento aparece descrito en *CH* en el caso de un enfermo de meningitis mediante el participio καταισθανόμενος (*Epidemias V 376 1*).

⁸ Cf. Boehm (1996) p. 282, Schirren (1998) p. 124-125, Lo Presti (2009) p. 67-75.

⁹ Boehm (1996) p. 196, cita como ejemplo un fragmento de Eurípides en el que se comparan los muertos a rocas golpeadas por lanzas (Fr. 176 2-3 Nauck) y se pregunta ¿quién puede ultrajar a los muertos si no podrían sentir ya ningún padecimiento? (Fr. 176 5 Nauck.). Este tipo de afirmaciones se han de confrontar, no obstante, con las observaciones de Platón en *Menéxeno* 248b y *Leyes* 855de, 927ac, así como las de Aristóteles en *EN* 1100a 17-30, 1101a22-1101b10, que reflejan igualmente creencias tradicionales sobre la relación de los difuntos con

El examen de los modos privativos de los fenómenos constituye, como es sabido, una directriz fructífera para su plena comprensión. Un análisis cuidadoso del alcance del adjetivo ἀναίσθητος, el adverbio ἀναισθήτως y formas negativas de αἰσθάνεσθαι en el *CH* y en *HGP* confirma la validez de tal directriz para el estudio del uso ordinario de αἰσθάνεσθαι. De hecho, ha permitido ya captar dos de sus acepciones usuales: sentir dolor físico y sentir dolor moral. La segunda, es decir, sentir dolor moral parece implicar cogniciones más complejas que la primera, como Aristóteles mismo sugiere cuando analiza la ira (*EN* 1126a6-8). Pero el examen de las expresiones negativas indicadas en el *CH* y en *HGP* descubre acepciones de αἰσθάνεσθαι que al igual que sentir dolor moral traslucen actos cognitivos más complejos que la mera sensación de dolor al golpearse un dedo.

En el *CH*, la insensibilidad parcial o total de quienes experimentan apoplejías por los vientos fríos, sufren ataques epilépticos o padecen meningitis se contraponen, en verdad, al adecuado funcionamiento de las operaciones sensoriales que el médico debe siempre evaluar. Pero la insensibilidad total se contraponen también en el *CH* a lo que hoy denominaríamos la plena posesión de las capacidades mentales. En el *CH* se utiliza el verbo αἰσθάνεσθαι para expresar esta condición. Un conocido pasaje de Tucídides documenta un uso similar del verbo. Tucídides ciertamente no está interesado en contraponer en el pasaje la plena posesión de las capacidades mentales a estados patológicos sino más bien insiste en su equiparación con la madurez del individuo. Una de las razones de la valía de su testimonio, señala Tucídides, es que vivió toda la guerra, en razón de su edad, *dándose cuenta*, es decir, en plena posesión de sus capacidades mentales, αἰσθανόμενός τε τῆ ἡλικίᾳ (*HGP* V 26, 5-6).

En Tucídides se encuentra, al igual que en el *CH*, el adjetivo ἀναίσθητος (*HGP* VI 86,4) e incluso su sustantivación, τὸ ἀναίσθητον (*I* 69, 3), ausente en el *CH*. El significado de estas expresiones en *HGP* es notablemente distinto del que posee el adjetivo ἀναίσθητος en el *CH*. Tucídides lo utiliza con el sentido de estúpido, carente de perspicacia, acepción también presente en Aristóteles (*EN* 1114a11). Se trata de un significado que no coincide propiamente con ninguno de los modos privativos de αἰσθάνεσθαι indicados arriba y que revela, consiguientemente, otra acepción de este verbo en la que sobresale una clara inflexión práctica. En el libro II Tucídides pone en boca de los corintios un discurso en el que recriminan a los espartanos que la

falta de perspicacia, τὸ ἀναίσθητον, ante el proceder de los atenienses los mantiene peligrosamente inactivos (*HGP* I 69, 3). Carente de perspicacia, ἀναίσθητος, es para Tucídides quien no es capaz de comprender las implicaciones prácticas de los acontecimientos, el que es incapaz de darse cuenta de lo que tiene delante¹⁰ y obrar en consecuencia; οἱ αἰσθανόμενοι, son, por el contrario, los hombres despiertos, atentos a los acontecimientos y prestos a darles respuesta (*HGP* I 71, 5). Huart observa que el escoliasta al enfrentarse en el texto de Tucídides a este empleo del participio presente de αἰσθάνεσθαι, ya para él inhabitual, sugiere como término equivalente φρόνιμος, el prudente, el sensato¹¹. Como se verá, esta dimensión práctica del verbo αἰσθάνεσθαι está presente en *RE* en ciertas caracterizaciones de la competencia de los expertos.

El empleo de αἰσθάνεσθαι en *RE* para referirse a la percepción de objetos o personas se encuentra en el libro IV en un pasaje del relato sobre Leoncio que refiere el conflicto que experimentó entre deseo e ira cuando subía del Pireo: *habiendo percibido unos cadáveres que yacían al lado del verdugo sintió a la vez deseo de verlos (...), αἰσθόμενος νεκρῶς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, (...)* (440e7-8). El participio αἰσθόμενος parece referirse a la percepción visual de una escena que, como evidencia el pasaje y su contexto, está alejada y no se percibe en detalle, pero diversos elementos como el paraje –lugar desde el que se solían arrojar al abismo los cadáveres de los condenados– y posiblemente la figura del verdugo contribuyen a identificar.

En el texto se diferencia αἰσθάνεσθαι de ἰδεῖν. Con el primer verbo Platón expresa que Leoncio al caminar advierte de lejos unos cadáveres. El segundo verbo significa mirar algo que se tiene ante los ojos¹². A primera vista pudiera parecer que la diferencia recae en que αἰσθάνεσθαι expresa una percepción tenue, débil o poco precisa, deficiente, en todo caso, frente al modo pleno de percepción representado por ὁρᾶν. No

los vivos, en especial, sus descendientes o quienes les dieron muerte violenta.

¹⁰ Cf. el uso del verbo ἐπαῖεν con una acepción similar en Aristófanes (*Las Avispas* 516).

¹¹ Huart (1968) p. 173.

¹² Schirren ha insistido en que αἰσθάνεσθαι frecuentemente rige complementos que tienen el carácter de acontecimientos súbitos, sucesos o estados de cosas que se presentan de repente. El hombre o bien capta sus implicaciones prácticas o bien permanece ciego ante ello. Los primeros son los perspicaces, οἱ αἰσθανόμενοι (*HGP* I 71, 5). La falta de perspicacia, τὸ ἀναίσθητον (*HGP* I 69,3), caracteriza a los segundos. De hecho, αἰσθάνεσθαι no aparece en imperativo. Cf. Schirren

obstante, si se repara en el pasaje de Platón y se compara además con los casos en que αἰσθάνεσθαι aparece en la prosa y el teatro del siglo V junto a verbos de percepción como ver, oír y oler, se puede advertir que en realidad αἰσθάνεσθαι expresa actos cognitivos más complejos que los correspondientes a estos verbos. El estudio de tales casos ha aportado a los filólogos elementos importantes para reconstruir la historia del verbo αἰσθάνεσθαι y del verbo del que parece provenir, αἴω. Su consideración excede el presente trabajo por lo que me limitaré a citar un ejemplo ilustrativo del planteamiento indicado, proveniente de Tucídides. Este narra cómo los siracusanos, habiendo vencido en tres ocasiones a los atenienses, prevén tomar todas sus fuerzas en caso de una nueva batalla, pero los atenienses adivinan sus intenciones, lo que Tucídides expresa mediante el verbo αἰσθάνεσθαι: *a los atenienses, habiéndose dado cuenta de la segunda intención de éstos, τὴν ἄλλην διάνοιαν αὐτῶν αἰσθομένοις, al ver el cierre del puerto, les pareció que había que deliberar* (HGP VII, 60, 2).

La mayoría de las ocurrencias del verbo αἰσθάνεσθαι en HGP no reflejan apprehensiones de cualidades, personas u objetos, sino que remiten a correlatos que traslucen actos cognitivos de mayor complejidad. En RE se encuentran una gran cantidad de ejemplos en esta misma dirección. Un buen número de ellos se encuadran en lo que pudiera calificarse de experiencia ordinaria, bien sea interna o externa. En este ámbito se inscribe el uso deíctico del verbo αἰσθάνεσθαι al que recurre Platón repetidas veces para impulsar el avance del diálogo. Otro conjunto de ejemplos está enmarcado en la consideración del saber de los expertos y de las capacidades adquiridas por los guardianes como consecuencia de su educación. En este último caso se produce una interesante simbiosis entre el significado ordinario de αἰσθάνεσθαι y planteamientos platónicos. Mencionaré primeramente algunos ejemplos del primer grupo e indicaré posteriormente ejemplos del segundo.

A cualquier lector de TE ha de llamarle la atención que en RE se utilice el verbo αἰσθάνεσθαι para expresar el develamiento de una realidad que había estado oculta para alguien y se refiera a tal realidad con la expresión τὸ ὄν. Platón observa, en efecto, que un hijo adoptado, una vez enterado de la realidad, αἰσθόμενον τοίνυν τὸ ὄν (RE 538b7), 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 subraya que se ha de tratar por todos los medios de que ninguna madre reconozca a su hijo, μηδεμία τὸ αὐτῆς αἰσθήσεται (460d1).

Platón utiliza el verbo αἰσθάνεσθαι para expresar el conocimiento que el individuo tiene de determinados estados internos sea a través de la propia experiencia o al observar a otros. En el libro IV pone tal conocimiento al servicio de su exposición de la distinción entre las partes del alma: advertimos muchas veces, πολλαχοῦ 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 (440a9-b7, también 560b6-8, 583d6-9).

En el relato del anillo de Giges el participio αἰσθόμενος (360a7) aparece, prácticamente como sinónimo de ἐννοήσαντα (360a-5), para indicar que Giges, tras comprobar el efecto que produce girar el anillo está ya cerciorado de su poder. El relato mismo es introducido, dice Platón, para que nos diéramos cuenta mejor, μάλιστα ἄν αἰσθοίμεθα (359b9), de cómo los buenos lo son contra su voluntad, pues a quienes perciban, señala, un hombre con el poder de Giges que no lo aprovecha para cometer injusticias les parecería estúpido (360d5-6). El verbo αἰσθάνεσθαι significa en los dos últimos ejemplos darse cuenta y su complemento corresponde a un comportamiento y a los principios que lo rigen.

Uno de los rasgos más característicos de la presencia del verbo αἰσθάνεσθαι en *RE* es su utilización en interrogaciones en segunda persona del singular. Una y otra vez aparece en medio del diálogo la expresión ¿no te has dado *cuenta*, οὐκ ἤσθησαι, *que* (...)? Su función es afianzar el avance de la marcha del diálogo mediante la referencia casi deíctica¹³ a un saber prácticamente incontrovertible y en mayor o menor medida a disposición de los interlocutores. Así, por ejemplo, preguntas como ¿No te has dado cuenta de que las opiniones sin conocimiento son defectuosas? (506c6-7), ¿No te das cuenta cómo en los oficios los hijos aprenden viendo a los padres? (467a2-5) o ¿No te has dado cuenta de que las imitaciones se introducen en los hábitos y en la naturaleza de la persona? (395c10-d3) reciben una respuesta afirmativa del interrogado. Otras como ¿No te das cuenta de que tú mismo eres capaz de usar el espejo y ser un dios? (596d4-5) reciben por respuesta reclamos de esclarecimientos. En el último libro de *RE* se hace a Glaucón una pregunta que lo deja totalmente sorprendido: ¿No te has dado cuenta, οὐκ ἤσθησαι, de que nuestra alma es inmortal y nunca perece? (608d2-3).

(1998) p. 61-62, 267-269.

¹³ Sobre la utilización de procedimientos deícticos en los diálogos de Platón Cf.

Los casos recogidos hasta ahora están referidos a lo que pudiéramos calificar de experiencia ordinaria. Sin embargo, αισθάνεσθαι y διαισθάνεσθαι se utilizan también en *RE* para poner de relieve determinadas capacidades inherentes al saber específico del experto. Un buen juez, señala Platón, ha de ser un anciano capaz de discernir, διαισθάνεσθαι, la naturaleza de la injusticia, no por haberla percibido, ἦσθημένον, como residiendo en su propia alma, es decir, no por experiencia propia, οὐκ ἐμπειρία οἰκεία, sino a partir del saber resultante de la observación de la injusticia en almas ajenas (409b).

La astronomía permite a los entendidos en artes como la agricultura, la navegación o la estrategia, tener muy buena percepción, εὐαισθητοτέρως ἔχειν, de fenómenos relevantes para el ejercicio de sus actividades, como lo son, por ejemplo, las estaciones del año (527d2-4). Platón afirma que un excelente piloto o un excelente médico discierne lo posible e imposible en su arte y emprende lo uno y deja lo otro, τὰ τε ἀδύνατα ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὰ δυνατὰ διαισθάνεται, καὶ τοῖς μὲν ἐπιχειρεῖ, τὰ δὲ ἔῃ (360e7-361a1). Incluso, si da un paso en falso, esa capacidad de discernir le permite enmendar el error (361a2). En este pasaje la connotación práctica del verbo διαισθάνεσθαι es evidente. Curiosamente *RE* constituye uno de los más importantes testimonios del uso del verbo ἐπαίειν para expresar el saber de expertos y artesanos. Arriba indiqué varios casos en los que este verbo trabaja prácticamente como sinónimo de αισθάνεσθαι. A juicio de Boehm en la utilización de ἐπαίειν para expresar el saber de expertos y artesanos, el prefijo intensificador ἐπι subraya la completud de tal competencia, es decir, el total dominio del campo que concierne a ese saber. Mediante la utilización del verbo ἐπαίειν. Platón destaca que tal dominio refleja tanto un saber como un saber hacer, es decir, su aplicación. Platón evidencia así que la técnica implica un componente ineludiblemente *aisthético* sobre el que ha llamado la atención en varios pasajes de *FE* (268a, 272b) y *Político* (295c-296b), en los que destaca cómo la variedad, ποικιλία, e inestabilidad de lo humano revela a toda técnica como una urdimbre que deja huecos (*Político* 268a) y ha de ser complementada con una agudeza de percepción (*FE* 271e) que posibilita la aplicación de lo general al aquí y ahora singular en que todo oficio, técnica y praxis se ejerce¹⁴.

Wieland (1982) p. 68-70.

¹⁴ No sólo el ejercicio de las técnicas y las artes reclama el componente *aisthético*, tan claramente expresado por el verbo ἐπαίειν, también su aprendizaje lo requiere, pues los aprendices se hacen diestros en el oficio a través de la experiencia y la observación, ἐμπειρία τε καὶ θέα, de las tareas en las que han de ayudar a los artesanos durante el

Platón se sirve también del verbo *αισθάνεσθαι* para presentar determinadas capacidades de las que la específica educación de los guardianes les dota, lo que da lugar a una interesante simbiosis de acepciones tradicionales de *αισθάνεσθαι* y planteamientos platónicos. La correcta educación musical del guardián lo convertirá en el que con mayor agudeza percibiría, *ὀξύτατ' ἄν αἰσθάνοιτο*, las deficiencias y la falta de belleza tanto en los productos de las técnicas como en lo natural (*RE* 401e1-4). Platón destaca que no cabe calificar como músicos a los guardianes antes de que conozcan las formas de la moderación, la valentía, la liberalidad, la magnanimidad y todas las virtudes hermanadas a éstas, así como sus combinaciones y contrarios (402c2-5). Deben ciertamente *conocer*, *γνωρίζειν* (402c5), tales formas, pero no serán tampoco músicos si no las *perciben* donde están presentes ellas mismas y sus imágenes y no las desdeñan ni en lo pequeño ni en lo grande (402c5-8).

2

En la sección anterior he mostrado cómo la amplitud y la diversidad de los significados que el verbo *αισθάνεσθαι* poseía en la lengua ordinaria se reflejan en el lenguaje de los interlocutores de *RE* y cómo algunos de ellos son también utilizados por Platón en las interpelaciones como recurso déictico para hacer avanzar la discusión filosófica. Trataré ahora de exponer cómo acota Platón en *RE* 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 *αισθάνεσθαι*. El origen de la utilización del término *δύναμις* para referirse a lo que posteriormente se denominarán facultades del alma no es claro.

En *FE* Platón pareciera sugerir que provendría de Hipócrates en un pasaje en el que se subraya que la medicina y la retórica, para ejercer adecuadamente su saber, han de conocer, respectivamente, la naturaleza del cuerpo y la del alma (270b-e). Platón señala que Hipócrates destaca la imposibilidad de comprender la naturaleza del cuerpo sin la del

tiempo de su aprendizaje (*RE* 467a1-8). Pero hay también otra dimensión estética –en el doble sentido de la palabra: estética y perceptiva– de la educación que Platón considera al analizar la formación de los guardianes y contra la cual previene: la experiencia de las innovaciones musicales y, en general, culturales que poco a poco, callada e imperceptiblemente entran por los sentidos y transforman costumbres y caracteres y acaban por trastocar tanto la vida privada como la pública (*RE* 424a-e).

todo, en lo cual, a su juicio, concuerda con el proceder que la razón propugna para discurrir sobre la naturaleza de cualquier entidad, incluida, obviamente, como interesa especialmente recalcar a Platón, la naturaleza del alma (270c-d). Tal proceder consiste en comprobar, primeramente, si lo estudiado es simple o complejo. Luego, si es simple, se ha de examinar su δύναμις y ver cuál tiene por naturaleza para obrar sobre algo y cuál para padecer algo y por la acción de qué. Finalmente, si tiene varias partes, tras haberlas enumerado, se ha de proceder con cada una de ellas como en el caso de lo simple (270d). El método que prescindiera de tal examen se parecería, observa Platón, al caminar de un ciego (270e). La exigüedad de las referencias a Hipócrates anteriores a las del llamado *Anónimo Londinense* hace de este pasaje de *Fedro* un testimonio capital para los estudios hipocráticos. Sin embargo, debido, en buena medida, a la ambigüedad de varias expresiones¹⁵ que Platón utiliza en el pasaje, los innumerables estudios que le han sido dedicados no han logrado generar consenso ni siquiera en torno a las formulaciones de Hipócrates y los textos del *CH* a los que Platón se estaría refiriendo¹⁶. Los trabajos consagrados a analizar la presencia del término δύναμις en el *CH* tampoco han aportado resultados para interpretar la referencia de *Fedro* a Hipócrates, aunque han puesto de relieve algunos aspectos interesantes en su utilización que vale la pena tener presentes a la hora de analizar las menciones que hace Platón a las δυνάμεις de los sentidos¹⁷.

El sustantivo δύναμις, proveniente del verbo δύνασθαι, posee ya desde sus primeros testimonios, frente a otros sustantivos como ἰς, βίη ο κράτος que indican más bien la fuerza del cuerpo, el sentido abstracto y general de *poder, capacidad*, significado que se aplica a las más diversas instancias¹⁸. Su esporádica utilización en el *CH* responde en términos generales a tal directriz semántica, por lo que no aparece propiamente como un término específico del vocabulario médico o biológico. Sin embargo, su uso a lo largo del *CH* da lugar a algunas inflexiones que permiten hablar de una incipiente conceptualización

Sobre este último aspecto Cf. Burnyeat (1999) p. 251-255.

¹⁵ Es muy discutido el sentido de la expresión *sin la naturaleza del todo*, ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως (*FE* 270e2), pues unos intérpretes entienden que se refiere a la naturaleza del todo conformado por la naturaleza, mientras que otros piensan que se refiere a la naturaleza del todo que integra el cuerpo. Otras expresiones controversiales del pasaje son ἀξίως λόγου (270c1) y ὁ ἀληθῆς λόγος (270c10).

¹⁶ Cf. Mansfeld (1980) p. 341-362, Dixsaut (2008) p. 225-249, Ayache (2002) p. 151-167.

¹⁷ Cf. Plamböck (1964), Duminil (2008).

referida a fenómenos específicos, y que, muy probablemente, han debido tener eco en la actividad filosófica. Así, en los tratados que representarían la etapa más antigua del *CH* aparece ciertamente el sustantivo δύναμις vinculado a instancias de muy diverso tipo con el significado vago de poder activo desligado de efectos precisos. Se habla también en los tratados de δύναμις en el sentido de un poder más bien pasivo, un poder ya no de actuar sino de resistir que se atribuye, por ejemplo, al cuerpo humano o alguna de sus partes¹⁹. Pero quizás uno de los aportes más relevantes del *CH* a la conceptualización del vocablo δύναμις es el paso del significado vago indicado a una significación que se aproxima a la idea de cualidad o propiedad. Se habla así de la δύναμις de instancias específicas que producen efectos específicos o incluso de δύναμις en el sentido de eficacia, efectividad, como ocurre, por ejemplo, al calificar los fármacos, determinados tratamientos o la capacidad del ojo derecho frente a la del izquierdo²⁰. En este marco se inscribe una interesante distinción entre el aspecto, εἶδος o ὄρασις, de algo y su δύναμις. Ésta, invisible, pero no menos propia del objeto que aquél, es reconocible a partir de sus efectos específicos que resultan tan notorios como el aspecto externo del objeto²¹. En *Sobre la medicina antigua* (XV) y *Sobre la enfermedad sagrada* (XVI-XVII), el concepto de δύναμις en su doble acepción de actividad y resistencia, aparece como una especie de concepto de alcance ontológico para dar cuenta de las relaciones entre todos los seres. En estos tratados se expresa la exposición de todo tipo de entidades a los poderes de otras como, por ejemplo, los vientos, mediante el verbo αἰσθάνεσθαι.

Algunos intérpretes²² han sostenido que en la utilización que Platón hace del vocablo δύναμις para referirse a los sentidos ha de verse simplemente una prolongación del uso ordinario, en continuidad con lo que parece haber sido el significado original del vocablo: poder, capacidad. No obstante, las precedentes observaciones muestran que en los tratados hipocráticos más antiguos tuvo lugar una incipiente conceptualización del vocablo δύναμις que, dado el interés por la medicina que se transluce en los diálogos, probablemente Platón conoció. Hay, además, otros ejemplos que muestran que este vocablo había adquirido significaciones bien específicas en diferentes ámbitos. Heródoto (*Historias* 4, 110 a11) y Tucídides (*HGP* 7, 58) dan testimonio

¹⁸ Plamböck (1964) p. 5-7.

¹⁹ Duminil (2008) p. 21-23.

²⁰ Plamböck (1964) p. 87-88, Duminil (2008) p. 18-21.

²¹ Souilhé (1919) p. 31-57, Duminil (2008) p. 17- 18, Lefebvre (2018) p. 286-307.

de una acepción de δύναμις presente asimismo en los discursos de Lisias (*Discurso X*, 7) y en Cratilo (394b): δύναμις como significado de una palabra. En el lenguaje de la actividad financiera, δύναμις vino a significar la equivalencia de una moneda con respecto a otra, su valor de cambio, como testimonia Jenofonte (*Anábasis I* 5, 6). De este ámbito proviene, a juicio de Szabó²³, el significado matemático de δύναμις sin que, en sentido estricto, tenga ninguna relación con la práctica cotidiana. Platón, como es sabido, da testimonio de este término en *TE* (147c-148d). Para Szabó se trata de una denominación geométrica que se aplica a superficies y que significa valor en cuadrado de un rectángulo o, más generalmente, valor en cuadrado o cuadrado²⁴.

Cuando Platón utiliza el término δύναμις en referencia a los sentidos ya este tiene tras de sí numerosas especificaciones conceptuales originadas en prácticas y saberes de muy diverso orden que no le eran extraños. De hecho, no es difícil reconocer en sus formulaciones proximidades con algunas de las señaladas.

En el libro VIII de *RE* Platón afirma que las δυνάμεις son un género de entes por el cual nosotros podemos lo que podemos e igualmente cualquier otra cosa que pueda algo (477c1-2). Platón pareciera estar utilizando el término δύναμις de acuerdo a la generalidad (Cfr. *Sofista* 247c-248a) que le caracteriza desde sus primeros testimonios, aunque la referencia explícita al correlato (477c2) de las δυνάμεις deja entrever ya la inflexión conceptual que evidencia la utilización del término en las líneas siguientes. Tras su introducción Platón ofrece dos ejemplos, vista y oído (477c3), e inmediatamente, es decir, a partir de los ejemplos, expone qué se le muestra en las δυνάμεις (477c6). Platón subraya que si se mira a la δύναμις no se ve color ni figura ni ninguna otra instancia similar a través de cuya consideración establecemos distinciones entre entidades (477c6-d1). La identificación y denominación de las δυνάμεις obedece a una directriz diferente que consiste en mirar para qué es (477d2) o a qué está ordenada (477d4), y lo que realiza, ὁ ἀπεργάζεται (477d2). La consideración de ambos factores permite individualizar las δυνάμεις y distinguir las entre sí.

En el libro I de *RE* Platón se refiere a la vista y al oído sin utilizar el término δύναμις. Ahora bien, en dos proposiciones interrogativas del pasaje emplea los verbos ἰδεῖν y ἀκούειν en optativo (352e6-9), lo

²² Gosling (1968) p. 123-125, 128-130.

²³ Szabó (1977) p. 38-40.

²⁴ *Ibidem* p. 71.

que en cierto modo supone la presencia implícita del verbo δύνασθαι. Pero en realidad no es difícil reconocer en estas líneas los elementos destacados en el libro VIII. Platón subraya que los ojos y los oídos efectúan actividades que sólo cada uno de ellos realiza: ver y oír. A tal tipo de realizaciones específicas denomina ἔργα (352e10). Con el verbo *realizar* traduzco el mismo verbo del que se sirve Platón en el pasaje del libro VIII para poner de relieve el segundo elemento a considerar en la individuación de δυνάμεις, el verbo ἀπεργάσσεσθαι (353c1, 6, 10).

El libro I de *RE* parece haber constituido un diálogo independiente, anterior a los otros libros, a los que Platón lo habría anexado a modo de introducción. En cualquier caso, las líneas que dedica al concepto de actividad o realización específica, ἔργον, con las que, por cierto, prácticamente concluye el libro, resultan cruciales para los planteamientos del diálogo en su conjunto. Lo mismo cabe afirmar de las consideraciones que Aristóteles, inspirándose en Platón, dedica al ἔργον del hombre en el libro I de *EN* o al de las herramientas y de los seres vivos y sus partes en el libro I de *De las partes de los animales*, por mencionar sólo dos de los casos más significativos.

Platón introduce el término ἔργον al final del libro I de *RE* con la intención de mostrar que el alma justa vivirá bien y la injusta mal (353e9-10). Su estrategia para alcanzar este propósito es vincular la noción de excelencia, ἀρετή, con la de realización específica, ἔργον. Platón señala que una realización específica de x puede ser definida como aquello que sólo x puede efectuar o como aquello que x efectúa mejor que cualquier otro ente. Para aclarar lo segundo se sirve de un ejemplo extraído de las actividades agrícolas: los sarmientos de la vid pueden ser cortados con un cuchillo, con un trinchete o con otras herramientas similares, sin embargo con nada pueden ser cortados tan adecuadamente como con una podadera, que precisamente ha sido fabricada para ese fin (353a4-5). A partir de este ejemplo se aproxima Platón al término ἀρετή, pues se pregunta si cabría aplicar el adverbio καλῶς a una realización específica, ἔργον, si aquello que la efectúa no cuenta con su propia excelencia, οἰκεία ἀρετή, sino con falencia. Se concluye así que, por ejemplo, los ojos no podrán realizar bien su operación específica privados de la propia excelencia, lo cual, claro está, vale también para el alma y su realización específica, que es la vida. La presencia de la excelencia propia hace que se efectúen bien las realizaciones específicas, su ausencia da lugar a lo contrario. La distinción tiene consecuencias importantes a la hora de analizar cuáles

son las realizaciones específicas que los ojos efectúan bien y en cuáles se revelan carentes de la propia excelencia y, consiguientemente, incapaces, pues Platón distingue, como se verá, entre un ver adecuadamente, *ικανῶς*, y un ver deficientemente, *ἐνδεῶς*.

Hablar de la *ἀρετή* de la vista y del oído pudiera, no obstante, dar lugar a un equívoco que Platón disipa, parodiando el lenguaje de la Sofística, tras el célebre pasaje de la caverna. Pudiera pensarse, efectivamente, en asimilar de alguna manera la vista o el oído a otras *ἀρεταί* del cuerpo y del alma que pueden ser implantadas a través del hábito y el ejercicio, como si también la vista pudiera ser implantada o infundida en ojos ciegos (518b7-519a1). Platón pareciera pensar que la Sofística conlleva de alguna manera esta inaceptable asimilación al relegar lo que para él constituye el *factum* del que parte la educación: la vista, subraya Platón –Aristóteles lo repetirá, en su caso, en referencia a la facultad sensible (Cf. *EN* 1103a26-31, *Analíticos Posteriores* 99b34-35)– no la adquirimos, la tenemos, siendo por cierto el ojo el órgano sensorial más perfectamente elaborado (507c6-8) y más afín al sol entre los órganos sensoriales (508b3-4). La educación puede orientar y redirigir la visión pero no implantarla. Es esta la que abre la posibilidad de aquella y no a la inversa²⁵.

En *Cármides* (CA) los elementos definitorios de las *δυνάμεις* señalados resultan especialmente nítidos 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 un ver u oír cuyos objetos fueran, respectivamente, el ver y el oír (167b ss.). Y, por cierto, cuando en CA Platón se pregunta por tal posibilidad se hace presente un planteamiento que nos trae de vuelta a RE. Platón, en CA, se refiere a la *δύναμις* de la vista, a la del oído, en fin, a las de otros sentidos, pero en absoluto a una facultad sensible, es decir, a una *δύναμις* cuya función o realización específica, *ἔργον*, fuera la percepción. Por esta razón CA no contempla la pregunta acerca de la posibilidad de una percepción del ver u el oír, o de una percepción de la percepción. Vista y oído son también ejemplos destacados de

²⁵ Como observa Boeri (2007) p. 112, incluso en un texto tan marcadamente dualista como *Fedón* (Cf. 73c, 75a) Platón reconoce el ver, el tocar y el resto de las percepciones como una condición necesaria, aunque no suficiente, del conocimiento, por cuanto sin ellas resulta imposible el desencadenamiento del proceso de reminiscencia en el que cifra Platón en el diálogo el aprendizaje y el conocimiento con vistas a probar la preexistencia del alma antes de su encarnación en el cuerpo.

δύναμις en *RE*, 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 δυνάμεις 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 *RE* forma parte de oraciones que predicen 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 ordenada (*RE* 477d4) y realiza (477d2) cada una de ellas. Ciertamente calificarlas como δύναμις de los oídos, de los ojos, etc., implica una inequívoca referencia a la corporalidad²⁶, ya destacada en *Fedón* (79c, 65b, 65c. 83)²⁷. Sin embargo, si se examina en *RE* el tratamiento que recibe el ver, conceptualizado ya como ἔργον, es decir, como realización específica de la δύναμις de los ojos, en lugar de hallar univocidad y un dominio de correlatos homogéneos, se encuentra, por el contrario, pluralidad de sentidos y correlatos notablemente heterogéneos. El amplísimo universo que cubre en *RE* el adjetivo visible, ὀρατόν, en la conocida expresión *región o género de lo visible* (508c1-2, 509d4, 516c1, 509d; ocasionalmente los *cuerpos tangibles*, ἀπὸ σώματα 525d7) y su equiparación a la expresión *lo sujeto a*

²⁶ Empédocles, de acuerdo al testimonio de Teofrasto en *Sobre las sensaciones* 7, sostenía que la visión se producía por la adaptación de los efluvios de los colores a los poros de los ojos y destacaba que, como una similar adaptación entre sensibles y poros ocurría en el caso de las otras percepciones, cada sentido era incapaz de discernir los objetos de los otros sentidos. Platón, en *Menón* (76a-d), se refiere a este planteamiento de Empédocles y trae a colación también el modo de hablar de Gorgias, en cuyo discurso sobre el no ser la especialización e incomunicabilidad entre los sentidos era uno de los argumentos utilizados para tratar de probar la imposibilidad de la comunicación (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 81-86, Pseudo-Aristóteles, *De Meliso, Jenófanes y Gorgias* 980b ss.). Como señalé anteriormente, en el *CH* el concepto de δύναμις es utilizado para explicar el desenvolvimiento de las relaciones a las que todos los seres se encuentran sometidos. En este contexto el verbo αἰσθάνεσθαι posee alcance universal: se predica de artefactos, materiales, plantas u hombres (Cf. *TE* 167c).

²⁷ En este diálogo se repite asimismo que las percepciones constituyen operaciones del alma con el cuerpo (79c), Cf. Boeri (2018) p. 156-159. En *RE*, como se verá, se encuentran afirmaciones más específicas, aunque no siempre claras, sobre la relación entre los sentidos y el alma.

opinión, τὸ δοξαστὸν (510a8), permiten vislumbrar el alcance del escenario indicado.

A continuación, analizaré algunos ejemplos de la pluralidad de sentidos y correlatos señalada. Posteriormente, me centraré en la aproximación entre αἴσθησις y *opinión*, δόξα, que reflejan y sus implicaciones con respecto a las divisiones del alma de *RE*.

Considero que una directriz conveniente para poner de relieve la pluralidad de sentidos y correlatos señalada la provee la consideración conjunta, en cada uno de los casos a analizar, del objeto del acto perceptivo en cuestión y del contenido cognitivo implícito en dicho acto, pues, como se verá, el mismo objeto puede ser objeto de apprehensiones que encierran contenidos cognitivos distintos.

Sin ánimo de ser exhaustivo, creo que los planteamientos filosóficos de *RE* acogen con mayor o menor tematización tipos de actos perceptivos como los siguientes: ver sombras, ver reflejos, ver desde lejos a un carpintero que en realidad es un retrato, ver objetos quebrados en el agua, ver uno o varios objetos, ver que la misma cosa es a la vez grande y pequeña, blanda y dura o una e infinitamente múltiple. Quisiera considerar también, junto a estos, un tipo de acto cognitivo que quizás podría aproximarse a lo que Platón pareciera calificar de λογισμὸς μετ' αἰσθήσεως (546b2-3): ver una mesa de cuatro codos de tamaño. Podrían, seguramente, alegarse pasajes de *RE* 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 y correlatos atribuidos a la visión, incluso habiendo sido ya comprendida por Platón como realización específica, ἔργον, de la capacidad de los ojos.

Reparemos en la enumeración de ejemplos. Sin duda ha de sorprender una ausencia a la que me he referido en repetidas ocasiones: 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 en los análisis filosóficos de la visión en *RE* un caso en que Platón contemple un acto perceptivo que consista 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*. Mostraré, seguidamente, algunos resultados obtenidos mediante esta comparación.

Un pintor diestro puede hacerles parecer a niños y a hombres necios²⁸ que ven desde lejos su retrato de un carpintero que es un carpintero de verdad²⁹ (*RE* 598c, *Sofista* 234b8-10). Cualquiera de nosotros puede ahora mismo ver un dedo de 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 *RE* (477d2, 477d4): aquello a lo que la vista está ordenada y aquello que la vista realiza, ¿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, y perturbación, y atribuye a una enfermedad de nuestra naturaleza (*RE* 602d). También la vista está operando en este modo deficiente cuando vemos un remo quebrado dentro del agua o los objetos lejanos pequeños. Tal enfermedad de nuestra naturaleza abre para el hombre diversas posibilidades.

El pintor, por ejemplo, al igual que el ilusionista, basa en ella su artificio, y su imitación y en ella y a ella, según Platón, dirige sus obras. Mediante su artificio puede hacerles parecer a niños y a personas necias y cándidas, que saben de carpintería tanto como él, que están viendo a un carpintero. Puede hacerles creer asimismo que él sabe de carpintería y por eso puede mostrar un carpintero en acción o una mesa.

²⁸ Platón deja bien claro que se trata, como destaca Marcos de Pinotti (2007) p. 63, no de todo percipiente, sino de percipientes ingenuos que juzgan a partir de formas y colores vistos desde lejos.

²⁹ El pasaje puede interpretarse de dos maneras dependiendo de cómo se entienda el complemento *ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι* (598c4). La interpretación estándar sostiene que expresa el engaño que experimentan niños y hombres necios al tomar por un carpintero de verdad lo que en realidad es un retrato de un carpintero. Burnyeat (1999) p. 300-305, ha propuesto una lectura alternativa que, en verdad, las líneas que preceden al pasaje (598b6-c1) parecieran apoyar. Para Burnyeat la ilusión que Platón quiere poner de relieve no radica en tomar el retrato del carpintero por un carpintero de verdad, sino en tomar por un experto en carpintería (598b6-c1), es decir, por un carpintero de verdad, a quien pinta retratos de carpinteros, mesas o camas de madera. Como el pintor, se podría decir, reproduce con sus obras el efecto de una mesa, produce en niños y hombres necios el efecto de ser un carpintero de verdad, como lo es quien *realmente* hace mesas. No obstante, se podría argüir, para tratar de integrar ambas interpretaciones, que, en todo caso, también una cama hecha por un carpintero da lugar a ilusiones perceptivas incluso en un carpintero.

Cabe, sin embargo, la posibilidad opuesta, es decir, en lugar de cultivar tal dolencia, proveerle mediante peso, número y medida cura o socorro, βοήθεια (602d). Aunque Platón se burla en una ocasión en *RE* 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 dispuso. Como mostró Heinimann³⁰, las primeras referencias a la tríada peso, número y medida aparecen a mediados del siglo V en el marco de consideraciones sofisticas 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, aproximarnos al objeto, verlo de cerca y desde todos sus lados, tocarlo, olerlo, etc. y ajustarse a su mismidad (Cf. *RE* 598a7-10). En fin, hacer lo que el inmovilizado prisionero de la caverna no puede hacer. Para Platón también tal tipo de visión se atiende al objeto: la otra, la extraviada, se atiende a lo que denomina τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος (598b2-3). La imitación del pintor se rige por esta última, es imitación de una apariencia, φάντασμα, no de una realidad, de la verdad (598b3). 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 εἶδωλον³¹ de éste, como en el caso del remo quebrado o el retrato del carpintero. A través de ese εἶδωλον se muestra también el imitador ante percipientes ingenuos como experto en carpintería, porque pinta camas y carpinteros.

³⁰ Heinimann (1975) p. 183-196.

³¹ En *Sofista* Platón señala que los jóvenes, por estar todavía lejos de la realidad de las cosas, resultan fascinados por los εἶδωλα λεγόμενα de los imitadores. Con el tiempo, al hacerse mayores y tropezar de cerca con las cosas, se ven obligados por las afecciones que experimentan a entrar en contacto claramente con ellas y cambiar las apariencias por las realidades que se les han presentado (234c-3e5).

De este tipo de percepción visual diferencia Platón aquellas en las que la vista ve convenientemente, *ικανῶς*, y no deficientemente, *ἐνδεῶς*, y juzga así suficientemente, por ejemplo, que ve un dedo de la mano que se tiene delante (523b1-2). Pareciera que ha de aceptarse que este tipo de percepción visual tiene un contenido cognitivo más elaborado que la anterior, entre otras razones, porque no es resultado exclusivamente de una visión del objeto desde lejos y desde una única perspectiva. De hecho, este tipo de percepción puede corregir a la otra, no en el sentido de eliminarla, cosa que tampoco la razón puede hacer, sino en el de modificar la actitud ante 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, *ικανῶς* y *ἐνδεῶς*. Hemos visto dos ejemplos de ello y cómo puede ser corregido el modo deficiente. Platón amplía el análisis del ver y juzgar, *ικανῶς* y *ἐνδεῶς*, a través de la consideración de la percepción visual de la grandeza y pequeñez de los objetos y de su unidad y pluralidad. Es obvio que en este caso la vista no juzga convenientemente pues ve que la misma cosa es a la vez *x* y su contrario, grande y pequeña, una y múltiple. Un índice de ello es que la vista, al juzgar tales objetos, 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, ἀδύνατον (352a1-3), no ofrece nada sensato, ὑγιᾶς (523b3-4), y busca auxilio en una instancia superior.

Vale la pena reparar en esta descripción y compararla con la que ofrece Platón del discernimiento perceptivo no deficiente sino conveniente (523b, 524a). Por de pronto se ha de advertir que en este caso Platón no afirma en realidad la absoluta suficiencia o conveniencia del discernimiento del objeto alcanzado en tal acto cognitivo. Apunta más bien a una suficiencia relativa. Todos vemos y reconocemos un dedo de nuestra mano o de la de alguien que tenemos al lado, señala Platón, independientemente de su posición color o tamaño (523c4-d3). La visión no nos muestra que un dedo sea a la vez lo contrario de un dedo, de ahí que el alma de la mayoría no se vea forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo (523d3-6). Tal percepción es suficiente porque a la mayoría le vale como acceso al objeto en cuestión. Sin embargo, para Platón, en este tipo de acceso al objeto, no sólo no se trasluce qué sea un

dedo sino que ni siquiera se revela la insuficiencia del conocimiento del objeto alcanzado. En la percepción suficiente, señala Platón, queda el alma de la mayoría –no la de todos– satisfecha. Lo inverso sucede cuando la misma cosa se ve a la vez como x y su contrario. En tales casos el alma *forzosamente*, es decir, toda alma, es puesta en aporía acerca de qué quiere decir, ἀπορεῖν τί ποτε σημαίνει, esta percepción al decir que algo es x cuando de lo mismo dice que es lo contrario de x (524a5-9). Platón usa el verbo ἀπορεῖν con plena intención, pues quiere poner de relieve la carga dramática de la situación y sus virtualidades, como lo prueba el hecho de que califique de *extrañas comunicaciones al alma*, ἄστοιχοι τῇ ψυχῇ αἱ ἐρμηνεῖαι, καὶ. (524b1), los testimonios contradictorios de los sentidos que suscitan la aporía. La aporía encierra fecundidad: las extrañas comunicaciones de las percepciones contradictorias reclaman examen, ἐπισκέψεως δεόμεναι, para lo cual el alma llama al cálculo y la inteligencia, λογισμὸν τε καὶ νόησιν, a examinar lo anunciado por la percepción (524b3-6). Platón entiende su tarea como una aclaración de lo que a la vista le aparece confundido, συγκεχυμένα (524c3-8). A través de su discriminación el alma comienza a preguntarse qué es lo grande y lo pequeño, o lo uno. De este modo es despertada por la percepción hacia la esencia (524c e1).

Estos pasajes presentan un generoso reconocimiento a la percepción en el que no suele repararse a la hora de evaluar el tratamiento que Platón le dispensa. Se inscribe en un abordaje dinámico del percibir que le lleva a Platón a sugerir que la δύναμις de la vista imitaría la melodía inteligible que ejecuta la dialéctica (532a ss.). Al poner de relieve la estructura en la que reposa la fecundidad cognoscitiva de las percepciones que suscitan actividad noética, Platón ofrece importantes consideraciones sobre el percibir. Su impronta más notoria es que desbordan ampliamente el análisis de las percepciones como realizaciones específicas, ἔργα, de las δυνάμεις de los sentidos pues involucran en el percibir a los sentidos y al alma o al hombre, o bien predicen de los sentidos actividades más bien propias del alma o del hombre.

Así, en relación a lo primero, afirma Platón que la percepción *comunica al alma*, παραγγέλλει τῇ ψυχῇ (524a2), que el alma se interroga acerca de lo que *quiere decir* la percepción (524a5), que la percepción reconoce su impotencia y *llama en su auxilio* a la inteligencia (523a10-b4). Todas estas expresiones sugieren el reconocimiento de una articulación entre el percibir y capacidades superiores del alma que no ha sido objeto de un análisis específico en *RE*. En relación

a lo segundo, se ha de destacar que Platón predica de los sentidos expresiones como *juzgan* (523b2), *muestran*, (523c3, 523e5), *dicen* (524a7), *significan*, *expresan* (523d5, 524a9), *opinan* (602e8-9, 603d1-2), y describe repetidas veces su actividad mediante el verbo φαίνεσθαι (523c10, 524b8, 5524e3, 602c8, 603d).

Todos estos ejemplos convergen en indicar que en *RE* αἰσθάνεσθαι y δοξάζειν se solapan. Las afirmaciones sobre el peso, el número y la medida como remedios para que no impere en nosotros lo aparente constituyen en *RE* la más clara evidencia de este solapamiento. 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 (*RE* 602d, *Protágoras* 356d). Platón atribuye tal actividad a la parte racional del hombre, τὸ λογιστικόν (*RE* 602e), la cual permite opinar conforme a medida (603a) y corregir a la vista cuando juzga la grandeza y pequeñez y opina al margen de medida (603a). Ambos, es decir, ver y opinar conforme a medida, los considera Platón un opinar, δοξάζειν (602e8), sobre objetos sensibles.

Ahora bien, como opinan a la vez lo contrario sobre lo mismo no pueden ser, de acuerdo al principio establecido en el libro IV de *RE*, sino dos partes distintas del alma. (602e8-603a2). De este modo emerge en *RE* una nueva división del alma. El esclarecimiento de su relación con la división de orden motivacional entre la parte racional, τὸ λογιστικόν, la apetitiva, τὸ ἐπιθυμητικόν, y la irascible, τὸ θυμοειδές desarrollada en el libro IV, y la de orden emocional del libro X en que se que distingue la parte racional y la propensa a la lamentación y, en general, a las emociones, ha dado lugar a un amplio debate del que me interesa destacar el siguiente punto de discrepancia. La atribución del verbo δοξάζειν a la parte racional, τὸ λογιστικόν, en la división que considero y la reiteración de este último término en la otras dos divisiones del alma de *RE* ha llevado a estudiosos como Burnyeat a sostener que la diferenciación entre la parte que opina conforme a medida y la que opina al margen de medida representa una división de la parte racional del alma, τὸ λογιστικόν, y no una división entre ésta y otras partes o aspectos del alma inferiores a ella³². Esta interpretación presupone que opinar sólo puede ser una actividad de la parte racional del alma y se apoya en una lectura de un pasaje crucial (*RE* 602e4-

³² Burnyeat (1990) p. 223-225.

6) en la exposición de la división en cuestión no menos discutible que esta presuposición, la cual, como se ha visto, varios textos de *RE* desmienten al equiparar αἰσθάνεσθαι y δοξάζειν.

Burnyeat y numerosos autores entienden que en el pasaje señalado³³ se afirma: *a menudo a la parte racional* (τούτῳ se refiere a τὸ λογιστικόν de 602e1), *habiendo medido e indicado que algunas cosas son mayores, menores o iguales que otras, se le muestra al mismo tiempo lo opuesto acerca de las mismas cosas*. Barney, Lorenz y Moss han aducido, a mi parecer con toda razón, que la tesis que sustenta tal lectura del pasaje (“a menudo a la parte racional se le muestra acerca de las mismas cosa a la vez el tamaño real, medido, y lo contrario, es decir, el tamaño aparente”) no es coherente ni con su contexto –la discusión de las artes imitativas– ni con las otras divisiones del alma de *RE*³⁴. A la parte racional no pueden atribuirse opiniones contradictorias sobre lo mismo. Lo que es contrario (Cf. 603a7) al parecer que se sustenta en la medición, es, en realidad, lo que se muestra a los sentidos. Que Platón se refiera a la actividad de los sentidos mediante los verbos φαίνεσθαι y δοξάζειν no debe extrañar, pues, como ya he señalado, se repite en varios pasajes de *RE*. Pero, además, el texto permite ser leído de acuerdo a esta directriz interpretativa: el dativo τούτῳ puede leerse dependiendo de τάναντία y no de φαίνεται, como ocurre en la interpretación estándar, y en lugar de περὶ ταῦτα (“acerca de las mismas cosas”) pudiera leerse περὶ ταῦτα (“acerca de estas cosas”). Barney propuso lo primero, Lorenz lo segundo³⁵. Si conjugamos ambas propuestas se puede leer: *a menudo, lo contrario a la parte racional que ha medido e indicado que algunas cosas son mayores, menores o iguales que otras, se muestra al mismo tiempo acerca de estas cosas*. La propuesta de Lorenz se diferencia de la interpretación estándar en la lectura περὶ ταῦτα (“acerca de estas cosas”) y por entender que τάναντία significa, no lo opuesto al resultado de la medición de las cosas efectuada por la parte racional, sino lo opuesto a lo que se muestra a los sentidos acerca de estas cosas, incluso tras haberlas medido. Lorenz parafrasea su lectura en estos términos: (*it often happens that*) *when reason is indicating this or that, what appear to reason are the opposites of the simultaneous sensory appearances about the things in question*³⁶.

³³ Τούτῳ δὲ πολλάκις μετρήσαντι καὶ σημαίνοντι μείζω ἄττα εἶναι ἢ ἐλάττω ἕτερα ἐτέρων ἢ ἴσα τάναντία φαίνεται ἅμα περὶ ταῦτα (602e4-6).

³⁴ Barney (1992) p. 266-268, Lorenz (2006) p. 63-69, Moss (2008) p. 36, 41-42, 45.

³⁵ Barney (1992) p. 266-268. Lorenz (2006) p. 63-69. Ambos ofrecen abundante información sobre la historia de la interpretación del pasaje.

³⁶ Lorenz (2006) p. 68.

Como se puede apreciar las dos lecturas insisten en la discrepancia entre el parecer de la parte racional de alma, τὸ λογιστικόν y lo que aparece a los sentidos, si bien cada una considera la discrepancia desde una perspectiva diferente. Barney desde la perspectiva del testimonio de los sentidos frente al parecer de τὸ λογιστικόν. Lorenz a la inversa. Ambos, en todo caso, al igual que Moss, concuerdan en subrayar que el pasaje controversial se inscribe en una argumentación destinada a poner de relieve la división del alma entre una parte racional, que opina conforme a medida, y otra que opina al margen de medida y es equiparada a percibir.

La argumentación corrobora el solapamiento de los significados de αἰσθάνεσθαι y δοξάζειν en *RE* pero lleva asimismo a preguntarse por la relación de la parte cognitiva no racional del alma destacada en el libro X con las otras partes del alma también diferenciadas de la racional, τὸ λογιστικόν. Me refiero a la apetitiva, τὸ ἐπιθυμητικόν, y la irascible, τὸ θυμοειδές, diferenciadas de la racional, τὸ λογιστικόν en el libro IV, y a la parte propensa a la lamentación y las emociones de todo tipo, diferenciada también de la parte racional en el libro X, en buena medida, precisamente, gracias a la previa distinción entre la parte del alma que opina conforme a medida y la que opina al margen de medida.

Tradicionalmente se reconocía que la tipología de las almas que Platón expone en los libros VIII y IX de *RE* mostraban claramente algo ya sugerido en el propio libro IV, a saber, que tanto los apetitos como la ira constituían instancias motivacionales suficientes para regir comportamientos que traslucían componentes cognitivos, no atribuibles, claro está, al alma racional, τὸ λογιστικόν, pero en muchos casos sumamente complejos³⁷. No hay argumento alguno en *RE* que impida vincular estos componentes cognitivos con la capacidad cognitiva no racional reconocida en el libro X. Lorenz³⁸ se ha ocupado de probar, a mi parecer convincentemente, esta relación. Su trabajo aporta un elemento adicional al análisis del solapamiento de los significados de αἰσθάνεσθαι y δοξάζειν que he venido subrayando, pues muestra que no posee únicamente alcance cognitivo sino que tiene que ver también con comportamientos y emociones, lo cual corrobora la persistencia en *RE* de las connotaciones prácticas y emocionales que αἰσθάνεσθαι poseía en el lenguaje ordinario.

³⁷ Cf. Kahn (1987) p. 85-86, 91.

³⁸ Lorenz (2006) p. 59-73.

Diálogos posteriores a *RE* como *Filebo*, *TE* y *Timeo* parecen reforzar los planteamientos de Lorenz acerca de la vinculación existente en *RE* entre la parte que opina al margen de medida y las otras partes del alma no racional, pues la estricta acotación (y separación) de los conceptos de δόξα y αἴσθησις que tiene lugar en ellos produce, efectivamente, nuevas formulaciones en torno al componente cognitivo de estas partes no racionales. Así, por ejemplo, en *Filebo*, Platón pone de relieve la vinculación existente entre deseo, placer y memoria (33c6, 35b11-c1) y destaca, precisamente, que ésta constituye una instancia *aisthética* (34a10-11)³⁹. En *Timeo*, Platón asigna al hígado la función de espejo que traduce las órdenes de la parte racional en εἶδωλα y φαντάσματα por las que la parte apetitiva puede ser impresionada (*Timeo* 71a). Lorenz ha destacado que la reformulación del componente cognitivo de las partes no racionales del alma que se presenta en los diálogos señalados constituyen atisbos que serán desarrollados por Aristóteles mediante su tratamiento de la fantasía, la cual constituye para la psicología aristotélica una modalidad de la facultad sensible⁴⁰.

Retornemos, para finalizar, a la división de *RE* entre la parte que opina al margen de medida y la que opina conforme a medida. Pues, aparte de las consideraciones que acabo de exponer, permite desarrollar otras que resultan también relevantes para mostrar la pluralidad de sentidos y la heterogeneidad de correlatos que Platón atribuye a la percepción visual. La división indicada suscita la siguiente interrogación: ¿podría decirse que ver corresponde de algún modo a opinar conforme a medida? Quizás pudiera aproximarse este opinar a un λογισμός μετ' αἰσθήσεως (546b2-3), pues ha de tenerse en cuenta que ni la elección de la unidad de medida (Cf. *RE* 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 de la medida, como señaló Aristóteles (*ME* 1053a5-9) descansa en la percepción. Además, 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 ser humano para su trato recíproco y con las cosas a través

³⁹ Cf. Bravo (2003) p. 98-101.

⁴⁰ Lorenz (2006) p. 3-4.

de las técnicas, dicho de otro modo, para tratar de alcanzar, mediante la minimización de la incertidumbre, exactitud, en el conocimiento de lo sensible, que se traduce, además, en concordia con los demás y consigo mismo. En *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 *RE* la vinculación tradicional de esta tríada con la técnica militar (522c5-e4). En *Protágoras* destaca que la métrica deja sin autoridad, ἄκυρος a la apariencia, que nos mantiene sin cesar erráticos y vacilantes en la apreciación de la misma cosa, y logra así que el alma se mantenga tranquila (356d). Como consecuencia de lo afirmado, tendríamos 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 ven los objetos y las sombras y reflejos de éstos y de sí mismos, y juzgan tanto conforme a medida como al margen de medida. Platón, efectivamente, afirma que el que desciende a la caverna, habiendo contemplado la ideas, tardará en acostumbrarse a la oscuridad, pero finalmente, verá infinitamente mejor que los de allí (*RE* 520c1-4). Su superioridad se fundamenta en que conoce mejor cada εἶδωλον porque conoce de qué objeto es imagen y cuál es la esencia de cada objeto. Los prisioneros, en verdad, no saben que cada εἶδωλον es precisamente un εἶδωλον y mucho menos de qué es copia cada uno de estos.

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 y correlatos que el ver, comprendido como realización específica, ἔργον, de la capacidad, δύναμις de los ojos, posee sino también cierta imitación, μίμησις de la dialéctica inherente a la visión. Esta, como Heymann subraya, es exploradora y progresiva, tanteadora, en un juego de anticipaciones confirmaciones y correcciones⁴¹. Platón no ha desconocido en *RE* esta dinamicidad del percibir, pues si bien afirma que el deseo de conocer la verdad proviene de la razón (581b6-7), reconoce que en cierto sentido está incoado también en el percibir. La percepción puede impulsar la actividad noética, y las intelecciones mismas pueden ponerse al servicio de un percibir más agudo. La educación musical de los guardianes está dirigida a ello. Tal aceptación se traduce en un solapamiento de la significación de los verbos δοξάζειν y αἰσθάνεσθαι que diálogos posteriores se encargarán de segmentar a través de una estricta acotación y separación de la percepción y la opinión que en *RE* no se lleva a cabo.

⁴¹ Heymann (2009) p. 42.

Bibliografía

- AYACHE, L. (2002), “Hippocrate, l’ultime recours contre Socrate (Phèdre 270C)” en M. DIXSAUT (Ed.), *Platon, source des Presocratiques*, Vrin, Paris, 2002, p. 151-167.
- BARNEY, R. (1992), “Appearances and Impressions” en *Phronesis* vol. 37 (1992), p. 283-313.
- BEARE, J. L. (1906), *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1906.
- BOEHM, I. (1996), *De l’Audition à l’Intellection. Naissance et Développement de aisthánomai et de sa famille de l’Epoque archaïque à la fin du Ve Siècle*, Paris, 1996.
- BOERI, M. (2007), *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- (2018) “Plato and Aristotle On What is Common to Soul and Body” en M. BOERI, M. KANAYAMA y J. MITTELMANN (Eds.) *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, Springer, New York, p. 153-176.
- BURNYEAT, M. F. (1999), *Culture and Society in Plato’s Republic*, Salt Lake City, 1999.
- BRAVO, F. (2003), *Las ambigüedades del placer Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Academia Verlag, Berlín, 2003.
- CAMPESE, S. (1990), “Forme del Desiderio nel Simposio di Platone” en *Lexis* 5-6, (1990), p. 89-100.
- COOPER, J. M. (1984), “Plato’s Theory of Human Motivation” en *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984), p. 3-21.
- (1970), “Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)” en *Phronesis* 15 (1970), p. 123-144.
- CRUBELLIER, M. et JAULIN, M. (Eds.) (2008), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Peeters, Paris, 2008.
- DISSAUT, M. (2008), “Une dimension platonicienne de la puissance: la puissance de pâtir” en CRUBELLIER et JAULIN (Eds.) (2008), p. 225-249.
- DUMINIL, M.-P. (2008), “Les emplois de *dynamis* dans le *Corpus Hippocratique*” en CRUBELLIER et JAULIN (Eds.) (2008), p. 151-167.

- FREDE, M. (1987), "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues" en M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1987, p. 3-8.
- FURLEY, D. (1993), "Democritus and Epicurus on sensibles qualities" en J. BRUNSCHWIG (Comp.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993, p. 72-94.
- GREGORIC, P. (2007), *Aristotle on the Common Sense*, Oxford Univ. Press, New York, 2007.
- GERENA, L. (2009), "La descripción platónica de la percepción. *Teeteto*, 184-186" en *Ideas y Valores* 139 (2009), p. 87-107.
- GOSLING, J. C. (1968), "Dóxa and Dýnamis in Plato's *Republic*" en *Phronesis* 12 (1968), p. 119-130.
- HEINIMANN, F. (1975), "Mass-Gewicht-Zahl" en *Museum Helveticum* 32 (1975), p. 183-196.
- HEYMANN, E. (2009), "El eidos pre-predicativo y sus conceptualizaciones" en M. NAVIA y A. RODRIGUEZ (Comp.), *Fenomenología y Hermenéutica*, ULA, Mérida, 2009, p. 35-63.
- HIPOCRATES, *Oeuvres Complètes*, ed. É. Littré, Paris, 1861.
- HUART, P. (1968), *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Klincksieck, Paris, 1968.
- HYLAND, D. (1968), "Eros, Epithymía and Philía in Plato" en *Phronesis* 13 (1968), p. 32-46.
- IOANNIDI, H. (1992), "La sensation-perception dans les corpus hippocratique" en *Actas del VIIe. Colloque International Hippocratique*, Madrid, 1992, p. 69-73.
- JOUANNA, J. (2007), "La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du *Régime*: ses rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon" en *AION Annali dell'Università degli Studi di Napoli l'Orientale* 29 (2007), p. 9-38.
- KAHN, H. (1987), "Plato's Theory of Desire" en *Review of Metaphysics* 41 (1987), p. 77-103.
- (1966), "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology" en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1966), p. 45-81.
- LEFEBVRE, D. (2018), *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, Paris, 2018.

- LEE, M.-K. (2005), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, Oxford. Univ. Press, Oxford, 2005.
- LESHER, J. M. (1981), "Perceiving and Knowing in the *Iliad* and *Odyssey*" en *Phronesis* 21 (1981), p. 2-24.
- LO PRESTI, R. (2009), "Le rappresentazioni del corpo ἀναίσθητος nel *Corpus Hippocraticum*: una via negativa verso la conoscenza" en *I Quaderni del Ramo D'Oro on line* n. 2 (2009) p. 511-91.
- LORENZ, H. (2009), *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, New York, 2009.
- MACHAMER, P. and TURNBULL, R. (Eds) (1978), *Studies in Perception Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Univ. of Chicago Press, Ohio, 1978.
- MANSFELD, J. (1980), "Plato and the Method of Hippocrates" en *Greek and Byzantine Studies* 21 (1980), p. 341-362.
- MARCOS DE PINOTTI, G. (2003), "Aísthesis y Phantasia en Platón, *Teeteto* 184b-186c" en *Ordia Prima* 2 (2003), p. 23-46.
- (2005), "Mimesis e illusiones de los sentidos en *República X*" en *Méthexis* 18 (2005), p. 53-66.
- MOSS, J. (2008), "Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008), p. 35-68.
- PALUMBO, L. (2001), *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Loffredo Editore, Napoli, 2001.
- PRIER, R. (1989), *Thauma Idesthai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*, Florida Univ. Press, Tallahassee, 1989.
- PENNER, T. (1971), "Thought and Desire in Plato" en G. VLASTOS (Ed.), *Plato A Collection of Critical Essays II*, Garden City, 1971, p. 96-118.
- PLAMBOECK, G. (1964), *Dynamis im Corpus Hippocraticum*, Mainz, Wiesbaden, 1964
- PLATÓN, *Republica*, ed. S. R. Slings, Oxford Univ. Press, Oxford, 2003.
- *Opera*, ed. I. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1900-1907.
- *Teeteto*, ed. A. Diès, Belles Lettres, Paris, 2003.
- ROBINSON, R. (1971), "Plato's Separation of Reason from Desire" en *Phronesis* 16, (1971), p. 38-48.
- SEXTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, ed. H. Mutschmann and J. Mau, Teubner, Leipzig, 1914.

- SCHIRREN, TH. (1998), *Aisthesis vor Platon. Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, Teubner Leipzig, 1998.
- SIEGEL, R. (1970), *Galen on Sense Perception*, S. Karger Basel, 1970.
- SILVERMAN, A. (1990), "Plato on Perception an Commons" en *The Classical Quarterly* NS 40, 1 (1990), p. 148-175.
- Solsem, F. (1968), "Aisthêsis in Aristotelian and Epicurean Thought" en *Kleine Schriften* I, 1968, p. 612-33.
- SOUILHÉ, J. (1919) *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*, F. Alcan, Paris, 1919.
- TEOFRASTO, *De sensibus*, ed. J. Solanan, Anthropos, Madrid, 1989.
- TUCIDIDES, *Historiae*, ed. H. S. Jones and J. E. Powell, Loeb, Oxford, 1942.
- TURNBULL, R. (1978), "The role of the special sensibles in the perception theories of Plato and Aristotle" en MACHAMER AND TURNBULL (Eds.), 1978, p. 3-26.
- SZABÓ, A. (1977), *Les débuts des mathématiques grecques*, Vrin, Paris, 1977.
- VON FRITZ, K., (1943), "Noos and Noein in the Homeric Poems" en *Classical Philology* 38 (1943), 79-93.
- WELSCH, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta. Stuttgart, 1987.
- WIELAND, W. (1999), *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1999.
- WOODS, M. (1987), "Plato 's Division of the Soul" en *Proceedings of the British Academy* 83 (1987), p. 23-48.