



**UNIVERSIDAD NACIONAL**

**AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES**

**ACATLÁN**

Percepción, intelección-discursiva y reflexión: el ἀναλογίζομαι y la pregunta  
por la ἐπιστήμη en el *Teetetes* de Platón, interpretación a los pasajes

184b-187a.

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

**RODRIGO ALCALÁ PEDROSA**

ASESOR: Dr. Antonio Luis Marino López

SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, EDO. DE MÉXICO  
México, D.F. 07 de Septiembre del 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



ότε δ' οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ἢ ἡρέμα,  
ὥς πάνυ πολλήν σχολήν ἄγοντες,  
πάλιν ἐπανασκεψόμεθα, οὐ δυσκολαίνοντες  
ἀλλά τῷ ὄντι ἡμᾶς αὐτούς ἐξετάζοντες,  
ἅττα ποτ' ἐστί ταῦτα τά φάσματα ἐν ἡμῖν...

*[De acorde a como se halla dispuesto este asunto,  
Debemos nuevamente volver a examinarlo,  
pues disponemos del ocio suficiente  
para conducirnos con calma y sin enojo,  
para en todo caso podernos examinar  
genuinamente a nosotros mismos  
y a estas apariciones que hay en nosotros... ]*

- Teetetes 154e9-155a

## **Agradecimientos y Dedicatoria:**

### **A mis Maestros:**

A Antonio Marino López, mi agradecimiento para con usted va más allá de lo que pueda yo decir. O es que, quizás, todavía no encuentro los límites de ello.

A Francisco García Olvera, por su ejemplo de vida y maestría.

A Horacio Hernández Vega, por su paciencia, cariño y constancia.

A Luz María Román, por sus siempre sanos y prudentes consejos, por introducirme, con sus peligros y sus maravillas, al Gran Teatro de Dionisio y por ayudarme a tomar la mejor decisión de mi vida, la Filosofía.

A Gerardo Dávila Campomanes, por su amistad, familiaridad y confianza.

### **A mi Familia:**

A mis Padres, por su apoyo y amor sin lo cual este oficio y este trabajo jamás habría sido posible.

A mi Hermano, por enseñarme que la libertad radica en la decisión.

A mi abuela Ma. Teresa por tu interminable cariño y entrega por los tuyos. Por ser soporte y luz en mí camino.

A mi abuela Mercedes por mostrarme que aunque el cuerpo decae no así el espíritu ni la personalidad.

### **A mis Amigos:**

A Juan Enrique, Pedro, Jaime, Marco, Tarcisio, Yuritzi, Mangas, Astrid, Andrea, Estefanía, Imelda, Paola, Ricardo, Xavier, Mariana, Alejandra, Juan, Eduardo, Fernando, Lidia, Cuauhtémoc, Gissel, a todos ustedes por su amistad, constancia, presencia y cariño.

Pero, sobre todo, a ti, Eunice, dedico este mi más extraño “poema”.

## Índice

### Introducción:

La ἐπιστήμη y el origen trágico de su pregunta.....11

### Primera parte: 184b8-185a2.

Introducción..... 25

- a) La pregunta por la percepción: ¿Con qué ve el hombre?, y la opinión (οἶμαι) que usual y comunmente solemos ofrecer en torno a ello. (184b8-b10)..... 26
- b) La examinación precisa (δί' ἀκριβείας ἐξεταζομένη) como modo de acceso a la comprensión de la percepción; su in-nobleza, no-libertad y necesidad. (184c-c3)..... 28
- c) Necesidad de redireccionar (ὀρθή) de la pregunta por la percepción: la percepción como un ver-a-través-de (δίᾳ). (184c3-184c7)..... 34
- d) La metáfora del caballo de madera. (184d-d5)..... 37
- e) El modo de ver-a-través-de (δίᾳ) la percepción: especificidad, corporeidad, acción-pasión e instantaneidad. (184d8- 185a2).....43
  - 1. La especificidad de los órganos sensitivos. (184d8-184e)..... 44
  - 2. La corporeidad de los órganos sensitivos y los objetos sensibles (184e-e6)..... 47
  - 3. *Excursus*: El elemento activo y pasivo en la sensación. (156a5-157a)..... 50
  - 4. *Excursus*: La instantaneidad de la sensación. (162c)..... 55

### Segunda parte: 185a3-185b2.

Introducción..... 59

- a) Incapacidad de la sensación para inteligir-a-través-de (διανοῆ) lo sensible. (185a3-185a5)..... 62
- b) La capacidad para inteligir-discursivamente (διάνοια) la sensación se da a través de (δίᾳ) la imaginación (εἰκασία) y la suposición (ὑπόθεσις), a partir y a través de ellas la διάνοια puede indagar-sobre (ἐπίσκεψις) una sensación: dos, misma, otra, semejante o desemejante. .... 66

α) La δίανοια en la línea divida y el alcance dianoético de la εἰκασία. ( <i>República VI</i> , 509d5-511d):.....	67
1. El uso de hipótesis (ὑπόθεσις) por la δίανοια.....	70
2. El uso de imágenes (εἰκόνες) por la δίανοια.....	72
β) <i>República VI</i> y <i>Teetetes</i> : Diferenciación de contextos en la explicación de la δίανοια.....	74
c) La δίανοια tiene el poder (δύναμις) de indagar (ἐπίσκεψις): una, ambas, misma, otra, semejante o desemejante sensación.....	78
1. Primera pregunta: El ambos son. (185a5-185a7):.....	80
a) <i>El ser (εστιν) es el primer principio [ἀρχῆ] a partir del cual nos acercamos (περί) a la intelección y articulación de nuestra experiencia perceptiva</i> .....	80
b) <i>La sensación y el entendimiento (δianoía) no pueden por sí mismos articular (λόγος) dos o más percepciones, sino que requieren de la mediación de la imaginación (εἰκασία)</i> .....	82
2. Segunda pregunta: cada uno, mismo-otro. (185a8):	
a) <i>La unidad de lo percibido (ἐκάτερον) es el segundo principio [ἀρχῆ] a partir del cual nos acercamos (περί) a la intelección y articulación de lo percibido, así como la diferenciación entre lo mismo (ἐαυτῷ) y lo otro (ἕτερον)</i> .....	85
b) <i>Las ciencias dan por supuesto la unidad (ἐκάτερον) e identidad (ἐαυτῷ) de su objeto de estudio así como su distinción (ἕτερον) frente a los objetos de otras ciencias</i> .....	87
3. Tercera pregunta: ambos-dos, cada uno-uno. (185b):	
a) <i>El tercer principio [ἀρχῆ] es la distinción entre el uno (ἓν) y el dos (δύο), lo cual posibilita nuestra capacidad para reunir [λογισμός] y contar [ἀριθμεῖν]. Teetetes, el matemático, ignora las condiciones de posibilidad para poder contar</i> .....	90

b) <i>Excursus</i> : El acto de contar (λογισμός:ἀριθμεῖν). (República VII, 523a-525 <sup>a</sup> ):.....	93
4. Cuarta pregunta: semejanza y desemejanza. (185b2):.....	96
a) Nuestra capacidad (δυνατός) para afirmar si dos entes son semejantes o desemejantes entre sí da por supuesto, como ya conocido: el ser, la unidad, la dualidad, lo mismo y lo otro.....	96
b) La respuesta de Teetetes muestra cierta indiferencia (ἴσως) en torno a la reflexión de lo semejante y lo desemejante, pero a la vez muestra la imposibilidad matemática de igualar (ἴσος) el ámbito de lo percibido.....	98

### **Tercera parte: 185b3-187a5.**

Introducción.....	103
-------------------	-----

#### **Primera sección: τὸ κοινὸν**

a) La sensación no puede apropiarse (λαμβάνειν) de lo común (τό κοινόν): el bello hablar (καλῶς λέγεις) como modo de acceso a la pre-comprensión (οἶσθ') de las capacidades (δύναμις) que configuran nuestra condición (ἔξειν) sensitiva. (185b3-185c4):.....	105
b) Lo común (τό κοινόν) se manifiesta (δῆλον) en la totalidad de lo ente (πάσι): imposibilidad de la sensación para apropiarse de la totalidad (πάσι). Lo común se manifiesta (δῆλον) en una primera instancia en lo que denominamos (ἐπονομάζεις) ser y no ser.(185c4-185c7):.....	109
c) Los entes comunes (τά κοινά) y su manifestación (δῆλον) en todo articular discursivo (λέγεις). (185c8-185d4):.....	114
d) Es el alma la que en sí y a través de sí (αὐτὴ δι' αὐτῆς) indaga (ἐπισκοπεῖν) y se apropia (λαμβάνω) de lo común (τό κοινόν).(185d5-186a9):.....	118
1. El ámbito sobre el cual el alma se desenvuelve no es, como (ὅσπερ) el de los órganos sensitivos, particular (ἴδιον), sino, lo común (τά κοινά) y la totalidad de lo ente (πάντων).....	120
2. La belleza de Teetetes: dos modos (ὡς) de hablar y comprender lo bello.....	124

## Segunda sección: ἀναλογίζομαι.

a)	Los tres sentidos del ἀναλογίζομαι. (186a9-186b):.....	126
1.	La comprensión cotidiana del ἀναλογίζομαι como un volver sobre la temporalidad de la experiencia teniendo en la mira (σκοπῶ), de manera eminente (μάλιστα), lo que es bueno y malo.....	129
2.	La comprensión matemática del ἀναλογίζομαι como contar y comparar.....	135
3.	El tercer sentido del ἀναλογίζομαι.....	141
a)	La necesidad de detener (ἔχε δῆ) la mirada en el modo de ser (ὡσαύτως) de la percepción (αἴσθησις) y sus limitaciones.(186b2):.....	141
b)	Es el alma la que en sí misma vuelve (ἐπανιοῦσα), recolecta (συμβάλλουσα) e intenta distinguir (κρινεῖν) el ser (οὐσία), la facticidad (ὅτι) y la contrariedad (ἐναντιότητα). (186b3-186b5):.....	145
1.	Los límites de la sensación: ser (οὐσία), facticidad (ὅτι ἐστων) y contrariedad (ἐναντιότητα). (186b4):.....	146
2.	El ἀναλογίζομαι como un intentar volver (ἐπανιοῦσα), recolectar (συμβάλλουσα) y distinguir (κρινεῖν). (186b5-186b8):.....	151
c)	Las afecciones (παθήματα) de la percepción se dan por naturaleza (φύσει) tanto en los hombres (ἄνθρωποις) como en las bestias, pero el volver a reunir las (ἀναλογίσματα) en torno a su ser (πρός τε οὐσίαν) y lo beneficioso (ὠφέλειαν) sólo surge con el arduo trabajo (μόγις), del ocuparse durante cierto tiempo de las cosas (ἐν χρόνῳ διά πολλῶν πραγμάτων) y de la educación (παίδεια). (186b9-186c4):.....	157
1.	Las afecciones de la percepción se hacen presentes tanto en los hombres como en las bestias por naturaleza.....	156
2.	El ἀναλογίζομαι sólo sobreviene con el arduo trabajo (μόγις), el mucho ocuparse de las cosas (ἐν χρόνῳ διά πολλῶν πραγμάτων) y la educación (παίδεια).....	162

## Tercera sección: ἀληθεία/ ἐπιστήμη

a)	La ἐπιστήμη es un poder dar con el ser (οὐσία), dar con el ser es develarlo (ἀληθείας). (186c5-186d2):.....	168
----	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

b) No hay conocimiento-firme (ἐπιστήμη) en las afecciones (παθήματα) de la percepción, sino, en su recolección (συλλογισμῶ). La αἴσθησις no es ἐπιστήμη. (186d2-186e9):.....	171
1. La αἴσθησις no es ἐπιστήμη.....	171
2. La ἐπιστήμη como recolección (συλλογισμῶ).....	175
c) Un último intento por dar con el ser (τί ἔστιν) de la ἐπιστήμη como recolección (ἀναλογίζομαι) y su inevitable decaída. (187a-187a5):.....	178
<b>Conclusión</b> .....	183
<b>Bibliografía</b> .....	191



## Introducción.

### a) Planteamiento del problema: el ἀναλογίζομαι y la pregunta por la ἐπιστήμη, y su distinción frente a la αἴσθησις (184b3)<sup>1</sup>:

#### Σοκράτης

...αἴσθησιν γὰρ δὴ ἐπιστήμην ἀπεκρίνω: ἦ γάρ;

Ridículo sería hablar, a modo de introducción, de manera clara y distinta sobre un tema que un primer momento resulta oscuro y misterioso. Y más aún cuando la investigación misma pide que el comienzo sea así, misterioso, pues solamente donde yace lo misterioso, sólo allí hay cabida para lo clarificante. Esta investigación, esta búsqueda, no es la excepción.

Qué es el ἀναλογίζομαι dentro de los pasajes 184a-187a del *Teetetes* de Platón, y cuál es su papel dentro de la pregunta por la ἐπιστήμη, es el objeto central de la presente investigación. Su pronunciación misma es oscura y su oscuridad no se disipa con la mera remitencia a uno o dos diccionarios griegos<sup>2</sup>. Tampoco se arroja demasiada luz teniendo en mente su composición etimológica<sup>3</sup>. La investigación del ἀναλογίζομαι requiere, pues, ir más allá de su mera comprensión filológica, su significado, pide ir más allá de las palabras, su comprensión, exige una exploración de nuestra propia alma y de las capacidades que esta resguarda en su interior. Esto claro, teniendo como supuesto que el conocimiento del

---

<sup>1</sup> Sócrates: "...Pues contestaste que la sensación es conocimiento, ¿o qué no?"

<sup>2</sup> Lidell & Scott propone como traducción los términos *reckon-up* (calcular) y *sum-up* (sumar). N.L Cordero (Gredos, 2008) al igual que Ute Schimdt (UNAM, 2007) lo traducen, sin más, como *reflexión*. Joe Sachs (Focus, 2008) es quien mayor atención le presta a la dificultad de la traducción y propone como alternativa el término *gathering-up* (reunir). En cualquier caso las traducciones parecen ambiguas y deficientes, y no logran exponer la profundidad que encierra el término en sí.

<sup>3</sup> ἀνα-: de nuevo, otra vez, volver-sobre; λογίζομαι: calcular, razonar, unir, articular = volver a razonar, reunir, rearticular. En un sentido más literal sería volver a hacer el mismo logos (razonamiento) sobre algo o volver sobre el mismo razonamiento.

alma y sus capacidades es no sólo algo de gran estima para la filosofía y la verdad misma, sino, para toda investigación en general.

Ahora bien, la pregunta por el ἀναλογίζομαι, y su consiguiente indagación, se origina a partir de la pregunta socrática por la ἐπιστήμη<sup>4</sup> y su distinción frente a la αἴσθησις<sup>5</sup>. Sin embargo, no podemos apropiarnos del sentido pleno de esta pregunta si primero no nos apropiamos de su origen trágico, pero, para ello, primero hemos de liberarnos del prejuicio que de manera eminente y particular ronda, como un incómodo fantasma, en nuestra mentalidad neoposmoderna en torno a la pregunta por el conocimiento-firme: *¿Cómo nos apropiamos o, más bien, para qué apropiarnos de la pregunta por el conocimiento-firme?*

#### **b) La pregunta por la ἐπιστήμη y su origen trágico.**

El primer y principal obstáculo con el que esta investigación ha de enfrentarse a lo largo de todo su trayecto es el prejuicio que invade la mentalidad actual de considerar a la pregunta por el conocimiento-firme (ἐπιστήμη) como una pregunta “curiosa” propia de las más diversas disciplinas biológicas, neurológicas, lógicas y epistemológicas, y no en menor razón causa de muchas horas de desvelo para filósofos “trotadores de nubes”. La “curiosidad” es actualmente la máscara con la cual nos desligamos y apartamos del profundo sentido de la pregunta por el conocimiento firme, la hacemos impropia de nosotros y se la asignamos a ciertos hombres “curiosos” que se ocuparán de ella por

---

<sup>4</sup> De ahora en adelante traduciremos el término ἐπιστήμη por su sentido etimológico (aquello que se erige con firmeza: ἐπίστασθαι) de *conocimiento firme* esto con el fin de evitar cualquier confusión y ambigüedad con el término moderno *ciencia*.

<sup>5</sup> A partir de este momento hemos de aclarar que traduciremos el término αἴσθησις por el de sensación cuando esto se refiere a la recepción de una multiplicidad indeterminada de datos sensibles (πολλοί), mientras que, utilizaremos el término percepción cuando nos refiramos al acto aprehensivo a partir del cual el alma puede fijar la mirada (συντείνει...ιδεῖν) en cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα). Prestando atención a la posible composición etimológica de αἴσθησις (εἰς: tender hacia, θέσις: lo puesto enfrente) el término latino *perceptio* sería más propio que el general *sensu*.

nosotros, como quien deposita su propio destino sobre las manos de otro. Y cuando por fin estos científicos y epistemólogos puedan decirnos, si es que es posible, en qué consiste conocer-firmemente algo, alguien podría con todo derecho interrogarnos: *¿y ahora que saben en qué consiste el conocimiento-firme, o la ciencia, de qué les sirve o en qué les afecta saberlo o no?* Seguramente no sabremos responder a esta pregunta de un modo propio, y es que toda respuesta que las ciencias o “ramas” de la filosofía nos ofrezcan es ya desde un principio un engendro muerto, deforme y sin sentido, si nosotros no nos hemos apropiado desde el principio del sentido de la pregunta por el conocimiento-firme.

Ahora bien, este deseo para apropiarse de la pregunta por la ἐπιστήμη no va a parar a mejores términos cuando intentamos apropiarnos y justificar el sentido de la pregunta por el conocimiento-firme bajo el esquema de un *utilitarismo técnico-científico*. Es decir, nos preguntamos qué es la “ciencia” o el conocimiento-firme, e intentamos apropiarnos de la pregunta, porque con ello podremos establecer metodologías y postulados más certeros y confiables que nos permitan desarrollar ciencias y técnicas más avanzadas y poderosas, para así poder tener un mayor dominio sobre la naturaleza y sus “azarosos” designios. Pero por esta vía, el sentido de la pregunta por el conocimiento-firme se torna en un sentido *enajenante*, es decir, buscamos la pregunta por el conocimiento firme no en vistas a nosotros mismos como un fin, sino, como un medio para volver más fuerte nuestro constante afán de progreso tanto en las ciencias como en las técnicas y oficios que día con día nos ocupan sin cesar. Es decir, nosotros que establecimos en un principio que las ciencias y técnicas habrían de servirnos para afrontar los vaivenes del día con día nos volvemos ahora en sus sirvientes. No somos sino *legos* de un constante progreso *técnico-científico* que nos impone la pregunta por el conocimiento-firme y, en vista a ella, hace de

nosotros no otra cosa sino un medio, como tuercas desechables de una máquina, para encontrar respuesta a dicha pregunta. Todo en vistas al progreso de las ciencias, técnicas y oficios, un sacrificio que científicos y epistemólogos asumen como mártires y santos de la modernidad en vías de un muy cuestionable “*progreso humano*”. Si la curiosidad es pusilanimidad, el utilitarismo es vil servilismo tecnócrata, pero como tal en ningún caso ninguno de los dos surge de un auténtico preguntar libre que se vea a sí mismo como un fin en aquello que se pregunta.

De este modo, ya sea por la curiosidad o por el utilitarismo técnico-científico, el sentido de la pregunta por el conocimiento-firme está lejos todavía de ser algo propio. Y es que tanto la curiosidad como el utilitarismo son en la actualidad las máscaras con las cuales evadimos apropiarnos del sentido de la pregunta por el conocimiento-firme, cómo quien caminando hacia Tebas cree así poder evadir su destino.

*¿Cómo, entonces, apropiarnos actualmente y de una manera originaria de la pregunta por la ἐπιστήμη?* A esta pregunta no hay una respuesta, sino, tan sólo a modo de referencia paradigmática un ejemplo y este ejemplo podemos encontrarlo en la figura y actitud de Sócrates al principio del diálogo del *Teetetes*. Allí nos enteramos, por parte de Euclides de Megara, quien ha acompañado a Teetetes, el matemático, en sus últimos momentos de vida tras volver éste mortalmente enfermo y herido de la guerra<sup>6</sup>, que hace muchos años, en las vísperas del juicio por impiedad que al final llevó a Sócrates a beber la cicuta<sup>7</sup>, Sócrates había conversado con un joven Teetetes acerca de lo que es el conocimiento-firme y tras esta conversación aquel vaticinó el esplendido futuro que tendría el joven matemático

---

<sup>6</sup> Teeteto viene de la guerra de Corinto que acaeció, aproximadamente, en el año 369 a.C, es decir, unos 30 años después de su conversación con Sócrates y la consiguiente muerte de este.

<sup>7</sup> Sócrates murió en el año 399 a.C.

cuando llegará a la edad adulta. Eúclides no se hallaba presente cuando Sócrates y Teetetes tuvieron dicha conversación y se enteró de ella sólo a partir de lo que Sócrates le relataba mientras éste se encontraba en la prisión esperando la pena de muerte. Lo que habría de resultarnos insólito<sup>8</sup> aquí es que un hombre, Sócrates, que se encuentra a unos cuantos días de ser seguramente enjuiciado y condenado a muerte se pregunte qué es el conocimiento-firme y no esté, por el contrario, como usualmente estamos habituados en nuestra mentalidad hedonista frente a la proximidad de la muerte, tratando de saldar los pendientes y deudas que esta vida acarrea, o en el mejor de los casos, despreocuparse de tales asuntos y despilfarrar estos últimos momentos de vida y libertad en los placeres que nunca han podido ser satisfechos al más puro estilo del *carpe diem*<sup>9</sup> romano.

Por el contrario, resulta insólito que un hombre se pregunte por la esencia del conocimiento firme cuando la muerte se halla próxima y no sólo eso, sino que, narré a un amigo, en más de una ocasión, la conversación que mantuvo sobre ello, de modo que ésta, quizás no a petición y deseo del mismo Sócrates pero si a plena conciencia, quedara por escrito, cómo si este fuese su último testamento en vida y quizás el único que valía la pena dejar por escrito. Cabe entonces aquí preguntarse: ¿Qué sentido tiene dedicar nuestras últimas horas de vida a tan “curiosa” pregunta?, ¿qué relación hay entre la pregunta por el conocimiento-firme y la vida, con todas sus penas y su inminente finitud?. Y, sin embargo, es en esta actitud plenamente socrática, en este constante afán por indagar incluso frente a la más adversa de las situaciones, en donde podemos descubrir un sentido originariamente trágico a partir del cual podemos apropiarnos de un modo originario del sentido de la pregunta por

---

<sup>8</sup> Y es que Sócrates es sin duda un hombre insólito (ἀτόπων): *Teet.* 149a8.

<sup>9</sup> La frase de Horacio menta así: “*Carpe diem quam minimum credula postero*” (Odas I, 11). Literalmente diría así, “goza del momento actual confiando poco en lo futuro”.

el conocimiento-firme. Y es que, contrario a lo que suele creerse, la pregunta por el conocimiento-firme no surge de la abstracta divagación ni de la arbitrariedad ni de la frialdad con la que usualmente suele caracterizarse el preguntar filosófico, ni tampoco tiene por origen y fin el vulgar utilitaris con el que se le ha caracterizado desde los tiempos modernos, sino que la pregunta filosófica por el conocimiento-firme surge y hunde sus raíces y tiene por finalidad el mundo de la vida misma, esto es, el mundo y la vida que día con día vemos que va y viene y que, sin un aparente sentido, desaparece en el trágico instante perceptivo del ahora. Y es que como nos lo muestra Platón al principio del *Teetetes* la pregunta por el conocimiento-firme no es una pregunta que se origine, plena y necesariamente, y sobre todo en el caso de Sócrates, al final de la vida, pero sí toma mayor fuerza y relevancia en este momento en específico, y su formulación se vuelve indispensablemente necesaria cuando uno siente que la muerte (el desaparecer de uno mismo) se halla próximo.

Y es que si no hay más firmeza (ἐπίστασθαι) en nuestra vida más que la certeza sensible de que todo pasa y deviene, entonces, como diría el sublime Píndaro, no somos más que “*sombras de un sueño*”<sup>10</sup> buscando consuelo y firmeza en las cosas cuando simplemente no la hay. Y, por lo mismo, habría que estar de acuerdo con Simonides cuando dijo, rememorando las palabras de Homero (aquel viejo sabio de Quíos), que: “*No hay*

---

<sup>10</sup> Píndaro, Píticas, 8.95.

Durante mi lectura del *Teetetes* y la elaboración de este trabajo surgió un tema que me parece muy interesante pero no me ha sido posible desarrollarlo en este trabajo, sin embargo, deseo sugerirlo tan sólo a manera de nota marginal y es que en el *Teetetes* hay una interesante contraposición entre la tradición griega de sabios y poetas que postulan el eterno devenir y la excepcional (πλήν) figura de Parménides, el cual Sócrates llama con mucha reverencia “*El Temible*” (δεῖνος, 183e5), y que postula, en contraposición a todos los demás, la permanencia y estabilidad del ser (*Teet.180e*). Quizás en otro momento este tema pueda ser desarrollado con el cuidado y atención que merece.

*estabilidad en las cosas humanas...*”, y los hombres nos asemejamos más bien a “*hojas vanas que descienden y caen levemente de las ramas elevadas*”.<sup>11</sup> Sin embargo, dando razón hasta cierto punto a esta antigua sapiencia poética, cabe la posibilidad de que en esta caída y descenso uno se pregunte, a manera de contramovimiento, y frente al inevitable, fatal y trágico destino que ha de corresponder a cada uno de nosotros, qué es aquello que permanece y permanecerá siempre firme e inamovible. De modo que, ha de evitarse en lo posible caer en el error de creer que la pregunta por el conocimiento-firme es una especie de consolación racionalista que surge del temor frente a la inevitable proximidad de la muerte, sino, por el contrario, la pregunta por el sentido del conocimiento-firme es la pregunta de quien se prepara y dispone para afrontar la muerte ya en vida<sup>12</sup>. La pregunta por el conocimiento-firme (ἐπιστήμη) es, pues, la pregunta de quien desea encontrar en vida la firmeza que se aposenta más allá de la generación y la corrupción, más allá del nacer y el morir.

De este modo, en tanto vemos que las cosas nacen y se destruyen, viendo que esa misma suerte ha de tocar a nosotros, es que nos preguntamos, frente a este trágico y desgarrador acontecimiento, por aquello que permanece firme ante el constante devenir de las cosas, y es así, sólo así, como resulta posible apropiarse de un modo originario del sentido de la pregunta por el conocimiento-firme.

---

<sup>11</sup> Poetas Líricos Griegos, Simonides, *Sobre la Vida del Hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

<sup>12</sup> *Fedón*, 61a-c.

**c) Abordaje del problema: sensación, intelección-discursiva y reflexión.**

Ahora bien, llegar a la comprensión del ἀναλογίζομαι, y su papel dentro de la pregunta por la ἐπιστήμη, implica recorrer un camino que pasa a través de las nociones de percepción, intelección-discursiva y reflexión. Pues, el ἀναλογίζομαι, nuestra capacidad reflexiva para volver sobre la experiencia de lo vivido, supone de algún modo u otro, tanto nuestra capacidad perceptiva como intelectual, pues cada vez que volvemos atrás sobre nuestra propia experiencia, de algún modo u otro, volvemos sobre aquello que hemos percibido o inteleguido sobre lo percibido. De manera que, este trabajo se dividirá en tres partes correspondientes cada una al tema de la sensación, la intelección-discursiva y la reflexión.

La primera parte se introducirá en la pregunta por la sensación (αἴσθησις) y la experiencia sensible, esta pregunta que parece responderse a partir de su propia obviedad, es una pregunta que necesita ser precisada con cuidado (ἀκριβείας), pues sólo así la pregunta por la sensación puede ser re-direccionada (ὁρθῆ) y encontrar un nuevo sentido. Bajo esta nueva comprensión la sensación se vuelve percepción, es decir, de una mera recepción de múltiples datos sensibles (πολλαί) pasamos a la posibilidad de fijar la mirada en el aspecto (ιδέα) que conforma a cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα) que se hacen presentes a la sensación. Bajo esta nueva comprensión analizaremos una serie de elementos o modos de ser que caracterizan el sentir y el percibir, tales elementos son; la especificidad, corporeidad, acción y pasión de los órganos y los objetos perceptivos, así como la instantaneidad del acto sensitivo.

En la segunda parte, nos enfocaremos a estudiar la intelección (διάνοια) y los principios a partir de los cuales es posible acercarse (περί) a la intelección del ámbito sensible. Como

veremos, a través de cuatro preguntas Sócrates plantea de manera implícita los principios supuestos a partir de los cuales nos acercamos, siempre y en cada ocasión, a la intelección de lo que percibimos. Estos principios, supuestos por su propia evidencia para cualquiera, son: el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desemejante. Es decir, cada vez que nos acercamos a la intelección del ámbito sensible damos por dado, *sub-puesto*, que el objeto sensible del que hablamos e intelegimos de hecho; es, uno, idéntico, distinto, semejante o desemejante.

En la tercera parte de este trabajo, nos enfocaremos en tres puntos;

1) veremos que los principios supuestos son entes comunes (τά κοινά) que se extienden a través de la totalidad de lo ente (πάντων), experiencia plenamente discursiva (λέγειν), pues la sensación y la percepción versan siempre y en cada ocasión acerca de lo particular (ἴδιον) y lo ahí presente, pero la totalidad se mueve en lo común, así como en lo ausente y lo presente. Por ende, reconociendo la incapacidad de la percepción, habrá que aceptar que es el alma en sí y por sí la que puede indagar y conocer estos entes comunes con los cuales el intelecto puede inteligir el ámbito de lo sensible.

2) lo común (τό κοινόν) y los límites de la percepción en torno a ella nos permitirá acercarnos a la comprensión del ἀναλογίζομαι, la cual se muestra como una reflexión o vuelta sobre la temporalidad de lo vivido y se enfoca y desenvuelve, en cada caso sobre tres instancias o sentidos distintos;

a) como una reflexión moral o vuelta sobre la temporalidad de lo vivido (ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα) en vistas

a lo que es bueno y malo, bello y feo: esto es, en su sentido más inmediato, como una reflexión de carácter práctico o moral (πρακτικός).

- b) como la capacidad para contar, calcular y comparar: esto es, la capacidad primaria que en cada caso las ciencias y técnicas parecen presuponer cuando se proponen alcanzar un conocimiento-firme del objeto en cuestión (ἐπιστημῶν).
- c) como la capacidad para volver sobre la temporalidad de lo vivido, recolectando y distinguiendo el ser (οὐσίαν), lo fáctico (ὄτι) y la contrariedad (ἐναντιότητας): esto es, el ἀναλογίζομαι en su carácter filosófico (φιλοσοφικός) y los temas sobre los cuales se realiza principalmente la reflexión filosófica, la cual no cancela los dos primeros sentidos aludidos, sino que, los presupone y, a su vez, los aclara.

Ahora bien, así como el acto reflexivo (ἀναλογίσματα) no tiene cualquier objeto como fin, así tampoco éste surge de cualquier experiencia, sino que, el reflexionar surge a partir de la experiencia de arduo trabajo (μύγισ), del demorarse en trato con las cosas (ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων) y de la educación (παιδεία), y se realiza siempre en relación a lo que es (οὐσία) beneficioso (ὠφέλειαν).

3) Por último, veremos el papel del ἀναλογίζομαι dentro del conocimiento firme y la develación (ἀληθεία) del ser (οὐσία), así como la distinción entre conocimiento firme y sensación.

#### **d) Aclaraciones y Precisiones.**

No está de más aclarar que este trabajo está elaborado a modo de comentario a los pasajes 184a-187a del *Teetetes* de Platón, entendiendo que la función y finalidad del comentario y del comentarista es aclarar aquellos pasajes que resultan difíciles de comprender o que necesitan ser mirados con suficiente cautela y precisión. Por ello, no he deparado en remitirme y detenerme lo suficiente en la comprensión del texto en griego ofreciendo siempre y en cada caso mi propia traducción, pues, sólo así, creo que es posible encontrar una comprensión y apropiación originaria de los pasajes. Hoy en día, sin duda, puede uno encontrar distintas traducciones en muy distintas lenguas del *Teetetes* que varían según su precisión y según la comprensión que el traductor tiene del tema y la intencionalidad del diálogo, pero he preferido el limitarme a utilizar las distintas fuentes solamente como material de apoyo, para en cualquier caso poderme remitir a la traducción e interpretación desde su texto original. Además, como en su momento aclararemos, cada traducción está ya de antemano condicionada por cierta interpretación, cierto prejuicio, del sentido del diálogo, su pregunta central y su respuesta, algo que en cada caso los traductores mismos no han puesto en tela de juicio. De manera que, confiarnos a las traducciones actuales es en cierto modo, confiar nuestra propia posible comprensión del diálogo y la posibilidad de una comprensión más originaria del mismo, teniendo en mente, pues, que en toda traducción siempre algo se pierde o tergiveriza. Nuestra propia traducción no está exenta de esta condición, pero consciente de esta limitación o “*peligro*” buscaremos apegarnos en lo posible a la intención del texto original.

Ahora bien, como el lector atento notara, al principio de cada capítulo, y cuando corresponda, ofrezco una traducción al español lo más literal posible, para seguidamente, y

según el caso lo vaya ameritando, ir desarrollando el texto y su comprensión a partir de una traducción más libre que, en última instancia, permita la apropiación de los términos y, con ello, una comprensión filosófica, finalidad última del asunto. Soy consciente que para el lector versado y no versado en griego este procedimiento ha de resultar repetitivamente chocante. Sacrifico conscientemente la facilidad literaria en vistas a una rigurosa comprensión filosófica del texto, teniendo en mente que la labor hermeneútica, frente a los textos “antiguos”, es como encontrarse frente a una sólida masa de roca que necesita resquebrajarse y ser ablandada para así poder ser amasada y apropiada para nuestros fines. Este fin es, filosóficamente hablando, el conocerse uno a sí mismo.

Debido a esto, por la exhaustiva precisión que he tratado de mantener a lo largo de esta investigación, es que soy consciente de que, quizás, pude haber hecho un camino más accesible y corto, fácil, para el lector no versado en estos temas. Sin embargo, dejaremos este camino más fácil y accesible, quizás, para una segunda navegación, teniendo en mente que esta primera navegación ha sido una constante exploración y redescubrimiento de cosas que, por considerárseles obvias y evidentes para cualquiera, permanecen ocultas a los ojos del vulgo.

Igualmente, habrá quien noté, a través del vocabulario que utilizó, cierta influencia heideggeriana en la realización de este trabajo y yo he de ser el primero antes que otro en reconocer y confesar dicha influencia. Pero Heidegger ha servido aquí tan sólo como un ejemplo del modo en que puede abrirse la comprensión filosófica de un texto hasta sus más mínimos detalles, pero no ha de caerse en el error de creer que lo que aquí se busca es una adecuación del diálogo platónico al proyecto heideggeriano. Lo que buscamos en este trabajo es la comprensión de la obra platónica en sí y por sí misma, en este sentido, Heidegger ha servido aquí como una directriz más no como fundamento.

En cuánto a la pregunta, ¿póqué este pasaje en específico (184a-187<sup>a</sup>) y no otros? Ofrezco dos respuestas; 1) generalmente se ha creído que este pasaje es la refutación definitiva a la percepción como conocimiento-firme, 2) pero, sobretodo, pese a que esta creencia pudiese ser cierta, no queda del todo claro, más allá de la obviedad y el prejuicio de su evidente diferencia, cómo es que percepción y conocimiento firme resultan ser o no diferentes. Los comentaristas no ofrecen una explicación plena al problema y, por lo general, se limitan a señalar sólo lo obvio. Pero, además, a la luz de una comprensión cuidadosa de este pasaje podremos volver y re-examinar otros pasajes del diálogo entendiendo y previéndonos, en cualquier caso, del modo en que Sócrates mismo entiende la percepción y los modos truculentos en que presenta el acto perceptivo o sensitivo a Teeteto (152<sup>a</sup>-183e), así como el sentido y preminencia que tiene la pregunta por el engaño o el ocultamiento (ψεῦδος, 187e-201<sup>a</sup>) dentro de la misma pregunta por el conocimiento firme, así como la necesidad de preguntar por la estructura del λόγος dentro de la posibilidad del conocimiento-firme. En otras palabras, la comprensión e interpretación cuidadosa de este pasaje nos sitúa en una mejor posición frente a la lectura del resto del diálogo, y nos prevee de distinguir entre lo que Sócrates en realidad piensa y los “fármacos” (151<sup>a</sup>5) que éste ofrece en su labor mayeútica a Teeteto.

Pero, sobretodo, y más que nada, percepción, intelección-discursiva (juicio) y reflexión son, al menos a mi parecer, los actos fundamentales que ocupan y caracterizan al indagar filosófico y son preguntas sobre las cuales hemos de volver una y otra vez cada vez que deseamos alcanzar la verdad o visibilidad de las cosas. Son, pues, preguntas imperativas sobre las cuales hemos de volver en la interminable búsqueda del “conócete a ti mismo”, y este pasaje, quizás más que ningún otro en el resto del diálogo, nos ofrece y permite adentrarnos en su esencia, diferencia y reciprocidad.



## I: αἴσθησις (184b8-185a2)

### Introducción

En este primer capítulo revisaremos las problemáticas e insuficiencias de decir que el hombre ve y escucha, y por ende conoce, *con* los ojos y los oídos. Para poder corregir la insuficiencia de esta opinión tendremos que llevar a cabo una examinación precisa de la sensación que nos permita entender en qué sentido la sensación y los órganos sensitivos son *un ver a través de* algo más que un ver *con* algo. Si acordamos que la sensación es un modo de ver a través de algo, entonces, tendremos que indagar y preguntar por el *quién* ve o mira a través de la sensación, esto nos llevará a revisar la metáfora del caballo de madera que Sócrates propone a Teetetes. Finalmente, la examinación precisa nos conducirá hacia algunos elementos que conforman y caracterizan a este *ver a través* de la sensación, tales como; la especificidad de los órganos sensitivos, su corporeidad, la relación activo-pasivo entre órgano y objeto perceptor, así como la instantaneidad de la sensación.

Indagar qué es la sensación es un tema vital dentro del camino hacia la comprensión del ἀναλογίζομαι porque, como veremos, la sensación se distiende hacia dos posibilidades;

- 1) Como una captación de una multiplicidad de entes sensibles (πολλαί): sensación, *sensu*.
- 2) Y en segundo lugar como un tender (τείνειν) la mirada hacia el aspecto (ιδέαν) que constituye a cada uno de los entes-sensibles (ἕκαστα) que se hallan ahí presentes frente a nosotros: percepción, *perceptio*.

Pero ya sea que sintamos una multiplicidad de entes o miremos atentamente a cada uno de ellos, el problema fundamental que de fondo subyace dentro del camino hacia la comprensión del ἀναλογίζομαι es: *¿cómo articular-discursivamente (λόγος), ya sea, la multiplicidad-de-entes (πολλαί) o cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) con un mirar-común (κοινόν)?*

a) **La pregunta por la percepción: ¿Con qué ve el hombre?, y la opinión (οἶμαι) que usual y comunmente solemos ofrecer en torno a ello. (184b8-b10)<sup>13</sup>:**

### Σωκράτης

εἰ οὖν τις σε ᾧδ' ἐρωτῶη: 'τῷ τὰ λευκὰ καὶ μέλανα ὄρα ἄνθρωπος καὶ τῷ τὰ ὀξεῖα καὶ βαρῆα ἀκούει;' εἴποις ἂν οἶμαι 'ὄμμασί τε καὶ ὠσίν.'

### Θεαίτητος

ἔγωγε.

Sócrates retoma la investigación por el conocimiento-firme [ἐπιστήμη] preguntando a Teetetes de la siguiente manera: “*Si alguien te preguntara (ἐρωτῶη) a-ti (σε) de la siguiente manera (ᾧδ')*: ¿Con qué (τῷ) ve el hombre las cosas blancas y negras, con qué escucha lo agudo y lo grave? Dirás, como comúnmente suele opinarse (οἶμαι)<sup>14</sup>, que con los ojos y con los oídos”. A lo cual Teetetes, no entendiendo la profundidad de la pregunta de Sócrates y guiándose por la *obviedad* de lo preguntado, responde: “*Al menos yo sí*” (ἔγωγε). Esta respuesta que Teetetes da, es una respuesta que nos involucra a todos, es decir, si alguien nos preguntara con qué vemos u oímos, todos desde nuestra propia experiencia acordaríamos, como Teetetes, con lo que Sócrates dice: “*vemos con los ojos y escuchamos con los oídos*”. Esta respuesta, desde nuestra experiencia cotidiana nos parece *obvia* y la podemos tomar como propia, de modo que cada uno diga dentro de sí: “*Yo al menos sí*”. Sin embargo, la *obviedad* de la respuesta y de lo preguntado, la opinión que

---

<sup>13</sup> Sócrates: “*Si, entonces, alguien te preguntara a ti de la siguiente manera: ¿Con qué ve el hombre las cosas blancas y negras, y con qué las cosas agudas y graves? Dirás, como comúnmente suele opinarse, que con los ojos y con los oídos*”. Teeteto: “*Al menos yo sí*”.

<sup>14</sup> El termino οἶμαι tiene una multiplicidad de sentidos como; creer, pensar, sospechar, creer, imaginar, pero su sentido más preciso apunta a la opinión que usual y cotidianamente, esto es, comúnmente, tenemos sobre un asunto cualquiera. En este sentido, en torno a la pregunta por la percepción solemos creer, pensar, imaginar y sospechar ya de antemano qué es eso que llamamos percibir y nos bastamos con este término medio. En sentido estricto, οἶμαι es un verbo en 1ª persona de singular pero he preferido traducirlo en 1ª persona de plural para darle ese sentido integrativo e incluyente de lo que suele ser no sólo opinión de Sócrates, sino de todos nosotros en general.

comúnmente solemos tener (οἶμαι) sobre el acto de percibir, oculta en realidad un ámbito más complejo de nuestra propia experiencia.

Prestemos mayor atención a la pregunta de Sócrates y al modo (ὥδ') en que éste formula la pregunta. Si alguien nos preguntara con qué vemos o escuchamos esta pregunta, seguramente responderíamos que con los ojos o con los oídos. Sin embargo, esta respuesta más que incorrecta es insuficiente, imprecisa, pues, en sentido estricto, lo que aquí vemos con los ojos es cierto orden de colores negros y blancos, o en el caso de la pregunta hablada, en sentido estricto, lo único que oímos con los oídos son tonos agudos y graves. Pero la pregunta en tanto pregunta, nunca es llevada a cabo, en sentido estricto, por los oídos ni por los ojos ni por ningún órgano sensitivo en específico, sino que ella, en sentido estricto, es formulada, preguntada, desde el interior de la persona a la que va dirigida dicho preguntar (σε, a-ti). Si bien es cierto que a través del oír y el ver se encuentra uno abierto al encuentro con la pregunta, el hecho de preguntarse uno mismo (σε...ἐρωτῶν) es una acción que no se lleva a cabo a través de ningún órgano u sentido específico, sino que, ella es preguntada desde el interior de *quien* se hace la pregunta.

De este modo, el preguntar mismo muestra un desdoblamiento en lo preguntado, por un lado, la pregunta en tanto lo escuchado o visto desde el exterior, y por el otro, pero más importante aún, el sentido de lo preguntado, *el qué, el por qué y el quién* de lo preguntado, el cual ya no es formulado desde un ámbito externo, sino, desde el interior mismo de *quién* hace o se hace la pregunta. De manera que, el preguntarse, esto es, nuestra propia capacidad para preguntarnos por el sentido de lo preguntado, aparece ya por sí como una apertura hacia el interior de nuestra alma.

**b) La examinación precisa (δί' ἀκριβείας ἐξεταζομένη) como modo de acceso a la comprensión del ἀναλογίζομαι; su in-nobleza, no-libertad y necesidad. (184c-184c3)<sup>15</sup>:**

### Σωκράτης

τὸ δὲ εὐχερὲς τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων καὶ μὴ δι' ἀκριβείας  
ἐξεταζόμενον τὰ μὲν πολλὰ οὐκ ἀγεννές, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τούτου  
ἐναντίον ἀνελεύθερον, ἔστι δὲ ὅτε ἀναγκαῖον,...

**1. El fácil-tener-a-la-mano (εὐχερὲς) y la examinación precisa (δί' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον) como modos de vida actuales: libertad, nobleza y necesidad.**

Para abrirnos paso hacia esta interioridad del alma no basta, como ya vimos, la mera “obviedad” (οἶμαι), de nuestra experiencia cotidiana y su articulación coherente a través del discurso (λόγος), sino que, es necesario tomar un camino más preciso (ἀκριβείας), un cierto mirar que nos permita dar una respuesta suficiente a la pregunta por la sensación (αἴσθησις) y el conocimiento-firme (ἐπιστήμη). Este modo de acceso es propuesto por Sócrates mismo y podríamos llamarle: *examinación precisa* (δί' ἀκριβείας ἐξεταζομένη), indagar a través de un mirar con precisión en lo nombrado y lo dicho.

Revisemos cómo Sócrates propone dicha vía-de-acceso: “*El uso des-preocupado (εὐχερὲς)<sup>16</sup> de los nombres y las palabras, sin ser examinadas (ἐξεταζόμενον) de manera*

---

<sup>15</sup> Sócrates: “*El uso des-preocupado de los nombres y las palabras, sin ser examinadas de manera precisa, muchas veces no es innoble, sino que su contrario es más bien no-libre, pero hay ocasiones en que de-hecho es necesario...*”.

<sup>16</sup> εὐχερὲς puede ser traducido como: descuidado, despreocupado, condescendiente, pronto, que se deja llevar. Su sentido etimológico sería: εὐ- bueno, facilidad, χερὲς: apropiarse con la mano, es decir, ser bueno o tener facilidad para apropiarse con la mano. En este sentido, en cuanto al ámbito de los nombres y los verbos (τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων), el εὐχερὲς apunta a dos aspectos; 1) la facilidad con la que solemos manipular y apropiarnos del habla, y por ende, y dada su facilidad, el uso descuidado que solemos tener de él. 2) Pero, a su vez, esta facilidad para manipular el habla nos pone a nosotros mismos en el peligro de poder ser manipulados al tomar fácilmente y sin cuestionamiento alguno los términos que ortodoxa y cotidianamente utilizamos.

*precisa (ἀκριβείας)*<sup>17</sup>, muchas veces no es innoble (οὐκ ἀγεννές), pero su contrario [la *examinación precisa*] es sobre todo no-libre (ἀνελεύθερον), pero hay ocasiones en que de hecho (ὅτε) es necesario”. El uso *des-preocupado* (εὐχερὲς) de los nombres y las palabras muestra, como la respuesta que Teetetes dio anteriormente, nuestra articulación-discursiva (λόγος) a través de la obviedad de la experiencia, la cual, de alguna manera y para decirle de algún modo, es nuestra actitud natural frente al mundo que nos rodea. En este sentido no somos innobles (οὐκ ἀγεννές), de mala-cuna o mal nacidos sino que obedecemos a una forma o inclinación natural [γενή: género, tener cierta naturaleza, tener un origen común] que nos permite interactuar con el entorno que nos rodea, es decir, nos permite movernos fácil o despreocupadamente por el mundo. Incluso, frente a la *examinación precisa* de las cosas (δι’ ἀκριβείας ἐξεταζόμενον), resultamos ser más libres, pues, nos podemos mover *des-preocupados* de lo que las cosas sean en realidad o su articulación precisa por medio del discurso, lo que interesa en la εὐχερὲς es la coherencia y facilidad de apropiación del discurso, no su verdad o precisión.

Buscar la articulación más coherente de nuestra propia experiencia, aquella que la haga “*obvia*” y, a la vez, sea la más fácil para ser apropiada es una inclinación natural y en ello no hay, como ya dijimos, ninguna innobleza (οὐκ ἀγεννές), pero tampoco hay nobleza [εὐγενής] alguna. La actitud del εὐχερὲς, nuestra actitud natural, es *condescendiente*, es decir, toma todo como dado, como ya articulado y aceptado, sin indagar más allá de su propia *complacencia*. Es un *des-preocuparse* del problema frente a un pre-ocuparse y un ocuparse del problema mismo. [*Des-preocuparse*: No tener necesidad de nada, nada de preguntas o precisiones.]

---

<sup>17</sup> ἀκριβείας: exactitud, precisión, severidad, rigor. Si el εὐχερὲς es la apropiación y manipulación fácil y descuidada del habla, la indagación precisa

Ahora hay que preguntarnos: ¿es la *examinación precisa noble o innoble y por qué Sócrates la llama no-libre (ἀνελεύθερον)*? En cuanto al primer asunto Sócrates es ambiguo, no nos dice si la *examinación precisa* es noble o innoble. Sin embargo, podemos deducir que es in-noble en tanto es no-libre. Y es que Sócrates llama a la *examinación precisa* con los términos no-libre en clara referencia a las disputas sofisticas y jurídicas, en las cuales el uso estricto y preciso de los términos [ἀκριβολόγος]<sup>18</sup> es algo a lo que siempre debe prestarse atención en virtud de la victoria sobre un contrincante. En este sentido nuestra vía-de-acceso se tambalea peligrosamente entre el proceder filosófico y el sofisticado. Sin embargo, la no-libertad del sofista y el jurisconsulto es diferente a la nuestra, pues estos se encuentran atados, por así decirlos, al afán de victoria [φιλονικῆ] frente a un contrincante<sup>19</sup>. Mientras que nosotros, en cambio, estamos atados a la *examinación precisa* de los términos en virtud del saber mismo, aquí no hay contrincantes que vencer y lo único que podríamos ganar es una mayor profundidad y comprensión de nuestra propia experiencia perceptiva y cognitiva. Nosotros seremos nuestra propia victoria. Pero, para ello, primero es necesario privarnos de la libertad del *des-preocuparse* (εὐχερὲς) de las cosas, ser, en algún sentido, no-libres, pues sólo así podremos ganar una nueva libertad, ya no como una libertad *condescendiente* sino como una libertad plena de sí.

---

<sup>18</sup> El caso de la ἀκριβολογία y su relación con la sofística es abundante en la obra platónica, véase por ejemplo *Republica I*, 333d4 en donde Trasímaco pide de Sócrates una respuesta exacta y precisa de lo que es la justicia. Igualmente puede citarse el caso de Pródico de Ceos que es mencionado en múltiples diálogos pero sobre todo en el diálogo de *Protágoras*, en donde hace gala de conocer de manera precisa la diferencia entre uno u otro término tan sólo para terminar siendo ridiculizado por Sócrates mismo. Pródico en este sentido sería el ejemplo de innobleza de la ἀκριβολογία en cuanto se tiene la idea de que alguien en verdad noble no tiene por qué estarse fijando en los minuciosos detalles de su palabra. Aristóteles hace en la *Metafísica* (α, 3 995<sup>a</sup>7) una sublime distinción sobre el efecto que el hablar preciso puede tener sobre sus oyentes, sírvanos pues de ejemplo y advertencia: "Y unos quieren que en todos los casos se hable con rigor, mientras que a otros les fastidia, ya sea por incapacidad para captar el conjunto ya sea a causa de la minuciosidad. La exactitud, en efecto, comporta una cierta minuciosidad, y de ahí que algunos la consideren mezquina, tanto en el caso de los contratos como en el de los razonamientos".

<sup>19</sup> *Teet.* 172c7-173c6.

Ahora bien, nos atenemos a la examinación precisa (ἀκριβείας ἐξεταζόμενον) de los términos no por mero gusto o capricho, sino porque el hecho mismo (ὅτε), el hecho de percibir y conocer, y su consiguiente preguntarse por ellos, nos obliga (ἀναγκαῖον) a prestar cierta cautela y atención, un cierto mirar, que nos permita comprender las capacidades (δύναμις) que cada órgano puede desempeñar de manera precisa y específica, es decir, lo que es propio de esta capacidad y no de otra, lo que éste puede y lo que, a su vez, éste no puede.

**2. La examinación precisa (δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον) así como el-fácil-tener-a-la-mano (εὐχερὲς) son actitudes que se mueven en el ámbito de lo nombrado y lo dicho.**

Habría que aclarar que tanto el fácil tener a la mano (εὐχερὲς) como la examinación precisa (δι' ἀκριβείας) son dos actitudes que se mueven dentro y en el ámbito de lo nombrado y lo dicho (τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων). Esto quiere decir que nuestro trato con las cosas, el modo en que nos aproximamos y accedemos a ellas, el modo por el que preguntamos e indagamos (ἐξεταζόμενον) sobre ellas, es a través de la palabra [διὰ-λόγος], es decir, a través de lo nombrado y lo dicho. Pues a través de lo nombrado y lo dicho, y el modo en que nombramos y decimos las cosas, se configura una cierta comprensión del mundo que nos rodea, de las cosas que nos rodean.

Ahora bien, la actitud del εὐχερὲς frente a lo nombrado y lo dicho es una actitud de des-preocupación, des-cuido y condescendencia. El lenguaje, el modo en que hablamos de las cosas, es para él algo ya dado ahí, algo de lo cual solamente uno se apropia (χερὲς) y manipula para su propia conveniencia, utilidad o bienestar (εὖ) sin nunca verse en la

necesidad de preguntarse, de manera estricta, qué hay de fondo en ese modo nuestro de hablar acerca de las cosas.

Pero el lenguaje (λόγος) no es mera arbitrariedad como suele responderse el εὐχερὲς (respuesta con la que por cierto éste pretende evadirse a sí mismo una y otra vez de la pregunta por el trato con las cosas en el hablar cotidiano sobre ellas). Sino que en lo nombrado y en lo dicho, en nuestro modo de hablar cotidiano, se muestra ya una cierta articulación de nuestra propia experiencia perceptiva y cognitiva, una articulación, un cierto hablar (λέγειν), que necesita ser precisado (ἀκριβείας) y mirado con atención.

Ahora bien, hay que precisar, para evitar equívocos, a qué nos referimos cuando decimos que hay que mirar con precisión en lo nombrado y lo dicho. A primera vista este examinar preciso en lo nombrado y lo dicho pareciera confundirse con una especie de filología, es decir, una examinación de las palabras; sus variantes, composiciones, funciones y desinencias. Sin embargo, la examinación filosófica no ha de confundirse con la examinación filológica, pues esta última cuida y examina la palabra en torno a sí misma, más no se cuida y examina a sí mismo en torno y en relación a lo dicho. Es decir, el filósofo examina de manera precisa en lo nombrado y lo dicho, cuida (φῶλε) de ello, no en virtud de lo nombrado y lo dicho mismo sino en virtud de que lo nombrado y lo dicho alumbraba, aclara y manifiesta acerca de nuestra propia experiencia. O en otras palabras, cuidamos de lo nombrado y lo dicho a la luz y en vistas de la comprensión de nuestra propia experiencia perceptiva y cognitiva<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Sin embargo, no está de más señalar que hasta cierto punto es imposible evitar la equivocidad entre la labor filosófica y la labor filológica. Así al menos parece mostrárnoslo el mismo *Teetetes* en 146a8 donde Sócrates se muestra así mismo como un φιλόλογος, es decir, como un amante de los discursos. Pero más adelante, en 161a8, Sócrates recrimina a Teodoro que éste lo vea solamente como un filólogos. De este modo, lo que

Ahora bien, la examinación precisa en lo nombrado y lo dicho tiene todavía más matices dentro de su equívocidad con su aspecto filológico. La filología es sólo la primera faceta con la que nos encontramos dentro de la equívocidad de la examinación precisa, detrás de esta faceta filológica se ocultan todavía dos actitudes más; la erudición y el cientificismo. La examinación precisa no debe ser confundida con una especie de erudición, es decir, una cierta acumulación de términos sofisticados y rebuscados. La examinación precisa no es para nada como tener un saco lleno de palabras y argumentos (teorías) que nos permitan tener mayores ángulos de perspectiva y de abordaje a la cuestión del conocimiento y la sensación<sup>21</sup>. La examinación precisa no es ir en busca de las nuevas teorías en boga ni de las antiguas que han quedado “superadas”. Concebir así a la examinación precisa es igual a ir al mercado en busca del mejor postor. En otras palabras, la erudición es, en realidad, sólo otro modo del fácil-tener-a-la-mano (εὐχερὲς), otro modo de evitar la sincera necesidad de preguntarse por.

En conclusión, este examinar preciso en lo nombrado y lo dicho no ha de ser confundido en lo posible con la filología, pero mucho menos aún con la erudición y el cientificismo. Este examinar preciso no ha de ir, pues, más allá de lo que en nuestra propia experiencia cotidiana decimos (λέγειν) acerca de lo que sentimos y conocemos. Es decir, el examinar preciso se basta y limita con nuestra propia experiencia sensitiva, cognitiva y el modo en que hablamos de ella. De modo que, de nada nos sirven aquí los tratados y enciclopedias, lo

---

podemos deducir de ambos pasajes es que el filósofo hasta cierto punto sí desea ser considerado como alguien que cuida (φίλει) de la palabra (λόγος) pero a la vez no desea que se le considere sólo como un cuidador de palabras.

<sup>21</sup> Así concibe Teodoro a la labor filosófica de Sócrates, como alguien que puede sacar cualquier teoría o argumento para esclarecer o refutar algo: *Teet.* 161a8.

único que tenemos aquí plenamente a la mano es nuestra propia experiencia y su preguntar.<sup>22</sup>

**c) Necesidad de re-direccionar (ὀρθή) la pregunta y la respuesta: ¿con qué ve el hombre? La sensación como un ver-a-través-de (δῖα). (184c3-184c7)<sup>23</sup>:**

**Σωκράτης**

... οἷον καὶ νῦν ἀνάγκη ἐπιλαβέσθαι  
τῆς ἀποκρίσεως ἢν ἀποκρίνη, ἣ οὐκ ὀρθή. σκόπει γάρ:  
ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ᾧ ὀρῶμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι' οὔ  
ὀρῶμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν ὄτα, ἢ δι' οὔ ἀκούομεν;

**Θεαίτητος**

δι' ὧν ἕκαστα αισθανόμεθα, ἔμοιγε δοκεῖ, ᾧ Σώκρατες, μᾶλλον ἢ οἷς.

Ahora es necesario retomar (νῦν ἀνάγκη ἐπιλαβέσθαι) la pregunta y la respuesta de *con qué* ve el hombre, y corregirla o *redireccionarla* (ὀρθή) de modo que ésta se adecue de modo suficiente a nuestra propia experiencia perceptiva y cognitiva. Ya vimos en el primer apartado de este capítulo la insuficiencia de la respuesta que Sócrates propone a Teetetes<sup>24</sup> en relación al ser uno preguntado (σε...ἔρωτῶ, 184b8), es decir, que la pregunta en tanto pregunta no es formulada ni preguntada por ningún sentido u órgano en particular, sino, que ésta es preguntada desde el interior de la persona a *quien* se dirige la pregunta. Ahora

---

<sup>22</sup> Fijarnos en nuestra propia experiencia y, a su vez, en la terminología griega no son dos cosas contrarias o excluyentes, o arbitrarias. Más bien, fijarnos en la terminología griega tiene aquí la finalidad de descubrir el modo en que el griego se refería a su propia experiencia, una experiencia que en algún sentido sigue siendo nuestra propia experiencia, pero que, a través de las modificaciones lingüísticas y las teorías científicas en boga, se ha ido decantado hasta perder su sentido originario. Fijarnos en el griego tiene como finalidad el volver a la experiencia originaria de las cosas, no hay aquí, pues, una finalidad erudita o filológica sino filosófica.

<sup>23</sup> Sócrates: “..., por ejemplo también ahora es necesario volver a tomar la respuesta que diste, pues no es correcta. Examina con cuidado: ¿Cuál respuesta es más correcta (ὀρθότερα), que vemos esto con los ojos, o vemos a través de ellos, y escuchamos con los oídos o escuchamos a través de ellos?” Teeteto: “Al menos a mí me parece, Sócrates, que percibimos a través de estos cada una de las cosas que son más que con ellos”.

<sup>24</sup> “vemos con los ojos y escuchamos con los oídos”:184b8.

hay que mostrar la insuficiencia de la pregunta y la respuesta del “*con-qué*” ve el hombre no desde un ámbito ajeno a la sensación, sino desde la sensación misma, desde nuestra propia experiencia perceptiva.

Ahora bien, *¿en qué sentido ha sido insuficiente o impreciso responder que vemos con los ojos o escuchamos con los oídos?* Sócrates deja a consideración (σκόπει)<sup>25</sup>, tanto de Teetetes como de nosotros, la examinación de una respuesta más correcta cuando pregunta: *¿Cuál respuesta es más correcta (ὀρθότερα), que vemos esto [el ser mismo (τοῦτο εἶναι)] con los ojos, o lo vemos a través de ellos, y lo escuchamos con los oídos o lo escuchamos a través de ellos?* A lo cual Teetetes responde, con una aparente (δοκεῖ) precaución: “*Al menos a mí (ἔμοιγε) me parece (δοκεῖ), Sócrates, que percibimos a-través-de-estos (δι’ ὧν) cada-una- de-las-cosas-que-son (ἕκαστα) más que con ellos (οἷς)*”<sup>26</sup>.

Si comparamos la primera respuesta de Teetetes (184b10) con ésta veremos que, a través de la examinación precisa (δι’ ἀκριβείας ἐξεταζόμενον), los órganos sensitivos se muestran ahora, aparecen (δοκεῖ), como un ver-a-través-de-algo (διὰ) más que un ver-con-algo (οἷς). Ahora bien, *¿en qué sentido decimos que la sensación de los órganos sensitivos es un ver a través de algo más que un ver con algo?* Imaginemos, por un momento, que el ojo es, por ejemplo (οἷον), como un telescopio. Con él podemos ver cada uno (ἕκαστα) de los objetos visibles pero sin él no podemos verlos. Pero, siendo precisos, el telescopio no es nada más ver con algo, sino que, también, en un sentido más originario aún, es ver a través de él, atravesar el campo u horizonte sensitivo que nos ofrece para encontrarnos con lo que allí se

---

<sup>25</sup> σκόπει quiere decir: considerar, observar, examinar, averiguar, atender a. Pero aquí tiene también un sentido de cuidarse, precaverse de algo, es decir, examinar con cuidado.

<sup>26</sup> O en otras palabras: “*A-través-de (δι’ ὧν) de los órganos perceptores se hace manifiesto, sentido, cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα), más que con ellos (οἷς)*”.

nos presenta. Pues, si bien es necesario tener el telescopio u ojo para con él poder ver (sentido adquisitivo de un instrumento), su necesidad de posesión se subordina a su fin (sentido funcional de un instrumento), y éste es, el poder ver a través de él, pues, éste es en realidad el sentido de su adquisición, de su posesión, el poder ver a través de él más que con él.

La metáfora del telescopio no sólo es aplicable al órgano de la vista, el ojo, sino que puede aplicarse en general a cada uno de nuestros órganos sensitivos; el oído, la nariz, la lengua, la piel, etc., en tanto cada uno de estos órganos es un medio, un a través del cual percibimos tal o cual objeto, por ejemplo: a través de la piel percibo lo duro o lo blando, lo caliente y lo frío, así como a través del oído percibo lo agudo y lo grave. De esta manera, cada órgano perceptor no sólo es algo con lo que percibimos, sino que, a la vez, y primordialmente, es un a través del cual percibimos. Además, de nada serviría vivir con ojos u oídos, poseerlos, si no pudiéramos ver u oír a través de ellos, poder atravesar el campo u horizonte sensitivo que cada uno ofrece para hallarse abierto al encuentro con cada uno de los entes que allí se hacen presentes.

Ahora bien, si los sentidos y sus respectivos órganos se muestran como un ver a través de algo, entonces, cabe la posibilidad de preguntarse: *¿qué es lo que percibimos a través de ellos* (δι' ὧν)? La nueva dirección o corrección (ὀρθή) en el argumento por parte de Teetetes (184c7), nos permite descubrir un nuevo sentido, un sentido más profundo, a la función de los órganos sensitivos. Este sentido más profundo nos muestra a los órganos sensitivos como una apertura, un ver-a-través-del-cual (δι') [como el ver a través de un lente o cristal], se hace manifiesto, cada-uno-de-los-entes (ἐκάστα), o en otras palabras, a

través de los órganos sensitivos (δι' ὧν) nos encontramos abiertos a percibir (αἰσθανόμεθα) y encontrarnos con cada-una-de-los-entes-sensibles (ἐκάστα).

**d) La metáfora del caballo de madera. (184d-184d5)<sup>27</sup>:**

**Σωκράτης**

δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ιδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἧ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

**Θεαίτητος**

ἀλλὰ μοι δοκεῖ οὕτω μᾶλλον ἢ ἐκείνως.

Una vez visto y acordado que a-través-de (δι' ὧν) la sensación se abre la posibilidad de encontrarse, dentro de la apertura del campo sensitivo, con cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα), cabe la posibilidad de preguntarse por el *quién* es él que ve o atraviesa (δια) dicho campo sensitivo para encontrarse con cada-una-de-las-cosas-que-son (ἐκάστα), pues, como dice Sócrates:

*“¡[Presta atención] Oh niño!, pues cuan terrible (δεινὸν) sería, si muchas (πολλαί) percepciones se asentaran (ἐγκάθηνται) en nosotros como si fuéramos caballos de madera, sin que todas estas pudieran tender-juntas (συντείνει) hacia algún aspecto único (εἰς μίαν τινὰ ιδέαν)<sup>28</sup>, ya sea el alma o como de-hecho (ὅτι) deba llamársele, con lo cual podemos (οἷον)<sup>29</sup> percibir a través de estos órganos cuantas cosas son sensibles”.*

---

<sup>27</sup> Sócrates: “¡(Presta atención) Oh niño!, pues cuan terrible sería si muchas percepciones se asentaran en nosotros como si fuéramos caballos de madera sin que todas estas pudieran tender-juntas hacia algún aspecto único, ya sea el alma o como de-hecho deba llamársele, con lo cual podemos percibir cuantas cosas son sensibles a través de estos órganos”. Teeteto: “A mí me parece esto más que aquello”.

<sup>28</sup> El término *ιδέαν* es un término muy difícil de traducir pero usualmente se traduce por: semblante, apariencia, forma. Hemos decidido traducirlo por mirada (*look*), siguiendo la traducción de Sachs y Benardete, entendiendo que *ιδέαν* aquí se refiere al aspecto que el alma apprehende cuando esta se dirige y tiende la mirada (εἰς...συντείνει) hacia cada-uno-de-los-entes (ἐκάστα) que se manifiestan a-través-de (δι') los

A lo cual Teetetes responde: “*A mí me parece más esto* (refiriéndose al alma como la unidad hacia la que tiende todas las percepciones) *que aquello* (refiriéndose al caballo de madera como nuestra posible condición)”.

El primer punto que habría de llamar nuestra atención es el uso del vocativo (¡Oh niño!: ὦ παῖ) por parte de Sócrates, lo cual quiere decir que, según las reglas de los gramáticos, Sócrates espera, evoca, tanto de Teetetes como del lector una cierta atención, un cierto mirar con precisión (ἀκριβείας) y cauteloso entorno a nosotros (ἡμῖν) y nuestra experiencia perceptiva. Pues la respuesta de Teetetes: “*A-través-de* (δι’ ὧν) *los órganos sensitivos sentimos* (αἰσθανόμεθα) *cada-una de-las-cosas-que-son* (ἕκαστα)”, es correcta (ὀρθή, 184c3), incluso habría que decir que es bella (κάλος, 185e2), sin embargo, carece de precisión (ἀκριβείας). Y es que la respuesta de Teetetes queda abierta, dentro de su imprecisión, a la posibilidad de preguntarse: *¿quién es el que percibe a-través-de los órganos sensitivos cada-uno-de-los-entes y qué es lo que percibe?*

Es por ello que Sócrates intentará recuperar la precisión perdida en la respuesta de Teetetes, y es que, en sentido preciso, esto es estricto (ἀκριβείας), la sensación en sí y por sí no ve cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα), sino, más bien, en su ser-pasivo se encuentra abierta a la recepción de una multiplicidad-de-entes (πολλαί) o datos sensibles. Cuando abro mis ojos la primera impresión, manifestación, que tengo no es cada-una-de-las-cosas (ἕκαστα) que me rodean sino una multiplicidad-de-entes-sensibles (πολλαί), de modo que, en sentido

---

órganos perceptivos. Es decir, la ἰδέαν es la unidad esencial que subyace y articula a los múltiples modos en que el ser se presenta por los diversos órganos sensitivos.

<sup>29</sup> El término οἶον suele traducirse por los términos por ejemplo o como esto... dando a entender con esto cierta semejanza con algo. Sin embargo, prefiero traducirlo por poder (capacidad para hacer algo) teniendo en cuenta que esto sólo es posible si el término οἶον va en acusativo y acompañado de un infinitivo. Y aunque aquí no se encuentre ningún infinitivo, vale más la pena mandar de paseo las reglas de los filólogos y gramáticos para dar entender que aquí es el alma la que puede (οἶον), la que tiene la capacidad-de, percibir a través de los órganos perceptores.

estricto, a la sensación, esto es, a los órganos sensitivos a través de los cuales percibimos, sólo le es propio sentir, manifestarse [φαίνεται], una multiplicidad-de-entes-sensibles (πολλαί). O en otras palabras, y siendo más precisos con la respuesta de Teetetes: “*A-través-de (δι’ ὧν) los órganos sensitivos [en sí y por sí] se hace manifiesto y sentido una multiplicidad-de-entes-sensibles (πολλαί)*”.

Sin embargo, en verdad que sería terrible (δεινόν), una desgracia, que sólo pudiéramos sentir una multitud-de-entes-sensibles (πολλαί), sin nunca poder dirigir nuestra mirada o atención (συντείνει) hacia (εἰς) aquello que caracteriza (ιδέαν) a cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) que percibimos. Una condición tal sería semejante a ser, como Sócrates propone, un caballo de madera en donde las sensaciones se asientan, reposan-escondidas (ἐγκάθηνται), en nosotros sin que podamos dirigir (συντείνει) nuestra atención, o siquiera conocer o percibir (en el sentido de aprehender), cada-una (ἕκαστα) de las sensaciones que se asientan en nosotros. En este sentido el término ἐγκάθηνται<sup>30</sup> puede muy bien ser traducido, en relación a nuestras sensaciones y la imagen del caballo de madera, por asentado-esperando-la-emboscada, pues una emboscada es justamente eso, algo que permanece oculto en los bosques y que cuando menos lo esperamos surge para asaltarnos sin que sepamos *quién, cuándo y dónde*. En este sentido, sin la posibilidad de dirigir la atención o mirada (συντείνει) hacia el aspecto que da unidad a las cosas (εἰς μίαν τινὰ ιδέαν), nuestras sensaciones serían un asaltante misterioso que permanece oculto incluso para nosotros y que sólo sale a la luz cuando él lo desea. Sin la capacidad (δύναμις: οἶον)

---

<sup>30</sup> El término ἐγκάθηνται dentro de la imagen del caballo de madera hace alusión al famoso pasaje del caballo de Troya en donde, los aqueos esperan-sentados-la-emboscada (ἐγκάθηνται) a la ciudad de Troya. En cierto sentido metafórico, la ciudad (πόλις) o el orden político está al borde de la destrucción si nosotros mismos no podemos reconocer, tender la mirada hacia (εἰς μίαν τινὰ ιδέαν... συντείνει), cada-una (ἕκαστα) de nuestras percepciones. Esto es, reconocer el aspecto que caracteriza, define y articula a cada una de nuestras percepciones.

de distinguir, fijar la atención en, cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) que percibimos estamos a merced de la múltiple, confusa y caótica espontaneidad de la sensación.

También es importante llamar la atención al hecho de que el caballo que Sócrates menciona es de madera, es decir, no es un animal de carne y hueso, o en otras palabras, no es un ser-viviente. Y es que si fuésemos como caballos de madera, y si la multitud (πολλαί) de sensaciones se asentaran en nosotros sin que nosotros pudiéramos fijar la atención en cada-una (ἕκαστα) de ellas, entonces, nuestra condición sería semejante a la de cajas de madera en las cuales se guardan múltiples objetos, pero nosotros no sabríamos, ni siquiera podríamos, siendo de madera, percibir (aprehender) qué es lo que guardamos. En condición semejante daría igual qué sensaciones se asientan en nosotros, o como cajas de madera, qué guardamos, pues al final no podríamos reconocer cada-una (ἕκαστα) de ellas. Y es que ser de madera (δουρεῖοις), es decir, no-vivo y percibir una multiplicidad (πολλαί) de sensaciones sin poder dirigir la mirada a una sola en particular (ἕκαστα), serían casi lo mismo. De modo que, en verdad sería terrible, terrorífico, oh niño, si nuestra condición fuera semejante a la de un caballo de madera, poder sentir una multiplicidad-de-entes-sensibles (πολλαί) sin poder dirigirse con la mirada hacia aquel aspecto que caracteriza (ιδέαν) cada-uno-de-ellos (ἕκαστα).

De esta manera, si lo que la sensación o lo que cada órgano sensible siente, en sí y por sí, es una multiplicidad-de-entes, entonces, queda la pregunta a la respuesta de Teetetes: *¿Cómo es posible, entonces, si la sensación sólo capta multiplicidad-de-entes-sensibles (πολλαίς), que a-través-de la sensación se pueda dirigir la mirada hacia cada-uno-de-los-entes-sensibles (ἕκαστα)?* Sócrates nos da la respuesta. No es la sensación la que por sí misma capta cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα), sino que es el alma (ψυχήν), o como sea que de

hecho se le deba llamar (εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν)<sup>31</sup>, la que atravesando el campo sensitivo se fija-en, tiende hacia, da unidad (εἰς μίαν τινὰ ιδέαν) a, cada-una-de-los-entes (ἕκαστα) que percibimos. Pues así como al abrir los ojos veo y se hace manifiesto, sentido, una multitud-de-entes (πολλαί), así de igual forma, *quien* dirige o tiende la mirada (συντείνει) hacia el aspecto (ιδέαν) que configura a cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) ahí presentes no es el ojo en sí sino *quien* mira a través del ojo, esto es, *quien* percibe a través del órgano. O volviendo a la metáfora del telescopio, podemos decir que a través de éste se hace manifiesto, sentido, una multiplicidad-de-entes-sensibles (πολλαί), sin embargo, quien dirige (συντείνει) o tiende la atención o mirada hacia cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) ahí presentes no es como tal el telescopio o el ojo, sino el alma, la cual a través de los órganos o instrumentos sensitivos percibe y tiende hacia cada una de las cosas que son. De modo que, es el alma *quien* integra (συντείνει) y da unidad (εἰς μίαν) a la multiplicidad de datos sensibles (πολλαί) dirigiendo su atención o mirada (συντείνει) hacia el aspecto (ιδέαν) que caracteriza cada-uno-de-ellos como lo que cada uno es (ἕκαστα). O en otras palabras, y siendo más precisos, quien ve a través de los órganos sensitivos cada una de las cosas que son es el alma, o al revés y complementando la respuesta de Teetetes; “*Es el alma (ψυχὴν) la que a través de (δι’ ὧν) los órganos sensitivos percibe (αἰσθανόμεθα) cada una de las cosas que son (ἕκαστα)*”.

O como dice el dicho, “*no es lo mismo ver que mirar*”, pues el primero lo lleva acabo el ojo como una función pasiva, receptiva de una multitud de datos sensibles(πολλαί), mientras que el mirar y el percibir es una actividad del alma que tiende-hacia (συντείνει),

---

<sup>31</sup> Algunos más modernos le llaman conciencia y otros, aún más modernos; cerebro. Pero al final lo que me parece que Platón desea que prestemos atención es que, sea como llamemos a esta capacidad (ιδέαν, alma, conciencia, cerebro, etc.), el hecho (ὅτι) es que reconocemos algo dentro de nosotros que no es sensación ni órgano sensitivo, que nos permite dirigir-la-atención (συντείνει) a cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) que percibimos a voluntad.

presta-atención-a, se demora en, cada-una-de-las-cosas-que-son (ἕκαστα). Y si bien es cierto que la sensación no capta en sí y por sí cada-uno-de-los-entes, sino sólo su multiplicidad (πολλαίς), también es cierto que sin ella no se daría la apertura al encuentro con cada-uno-de-los-entes, pues sólo a-través-de ella, a partir de la apertura que se da en su ser-abierto, se hacen manifiestos, sentidos, cada-uno-de-los-entes.

De modo que, en sentido estricto, no es con (οἷς) los órganos sensitivos que se hace manifiesto, sentido, cada-uno-de-los-entes, sino que, a-través-de-ellos (δι' ὧν) es el alma *quién* siente cada-uno-de-los-entes, o en otras palabras, es el alma a quien, a-través-de los órganos sensitivos, se le hace manifiesto, sentido, cada-uno-de-los-entes: “*Y con ella podemos percibir, a través de los órganos, cuantas cosas son sensibles (ἢ διὰ τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά)*”.

En conclusión, entendemos aquí que la sensación tiene dos posibilidades (δύναμις); 1) la captación prístina de una multiplicidad de entes sensibles (πολλαίς), la cual, a su vez, posibilita 2) la aprehensión, percepción o atención, a partir de la mirada (συντείνει) del alma, hacia cada uno de los entes sensibles (ἕκαστα). Sin embargo, como ya hemos dicho, la primera posibilidad, revisada de manera estricta y tomada en sí misma, hace más bien de nosotros y la sensación una terrible (δεινόν) condición, semejante a la de un caballo de madera, en donde frente a una multiplicidad de entes sensibles resulta imposible el poder dirigir la mirada o atención hacia algún ente o cualidad en específico. De modo que, aunque la sensación sea en su sentido originario la captación de una multiplicidad de elementos sensibles (πολλαί), en su sentido estricto, esto es, definitorio [κατὰ λόγον], la sensación es percepción, esto es, aprehensión o atención hacia cada uno de los entes sensibles

(ἕκαστα)<sup>32</sup>. Sin esta característica, sin la capacidad de dirigir la atención hacia cada uno de los entes, la sensación sería igual a una captación de nada.

**e) El modo de ver-a-través-de (διὰ) de la sensación (caracterización): especificidad, corporeidad, acción-pasión e instantaneidad.**

Hemos visto, a través de la examinación precisa (δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον), que la sensación es una apertura, un modo de ver, a través del (διὰ) cual el alma o ἰδέαν puede (οἶον) percibir (αἰσθανόμεθα) cada-una-de-las-cosas-que-son (ἕκαστα). Ahora hay que precisar más en qué consiste este ver a través de la sensación que posibilita a la percepción como un encuentro [ἐνέτυχον:] con cada-uno-de-los-entes-sensibles (ἕκαστα). Para ello, primero veremos la especificidad de los órganos sensitivos, seguidamente, la corporeidad de los órganos sensitivos y los objetos sensibles, así como la relación entre elemento activo y pasivo en la sensación, y finalmente, la síntesis de estos en el instante.

Advertencia: Con el fin de profundizar, de manera más precisa, la caracterización de la sensación y el modo en que ésta posibilita el campo sensitivo en donde la percepción se encuentra con cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) realizaremos una pequeña digresión (*excursus*) en el seguimiento del argumento del ἀναλογίζομαι (184<sup>a</sup>-187e) y retomaremos los pasajes 156a5-157a7 y 162c, esto con el fin de explicar la relación activo-pasivo (ποιεῖν-πάσχειν) y la instantaneidad (ἐξαίφνης) de la sensación, respectivamente.

---

<sup>32</sup> El término αἴσθησις etimológicamente quiere decir ir hacia (:εἰς) lo puesto en frente (:θέσις), esto es, un dirigirse hacia algo en concreto. Por ello el término *perceptio* se ajusta más a esta comprensión de la αἴσθησις griega que el término latino *sensu*.

## 1. La especificidad de los órganos sensitivos. (184d8- 185a2)<sup>33</sup>:

### Σωκράτης

τοῦδέ τοι ἔνεκα αὐτά σοι διακριβοῦμαι, εἴ τιτι ἡμῶν αὐτῶν τῶ αὐτῶ δια  
μὲν ὀφθαλμῶν ἐφικνούμεθα λευκῶν τε  
καὶ μελάνων, διὰ δὲ τῶν ἄλλων ἐτέρων αὖ τινῶν:

Una vez expuesto y precisado que es el alma la que tiende (συντείνει) y percibe a-través-de (διὰ) los órganos sensitivos el aspecto que caracteriza (ιδέαν) a cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα, 184d7), Sócrates dice a Teetetes: “De este modo y a causa de estas cosas es que, junto contigo, atraviezo-con-cuidado-y-precisión (διακριβοῦμαι): ¿si, por un lado, hay algo dentro de nosotros mismos que de la misma clase con lo cual a través (τῶ αὐτῶ δια)<sup>34</sup> de los ojos alcanzamos (ἐφικνούμεθα) las cosas blancas y negras, por otro lado, a través de otras a la vez (αὖ) otras cosas?” Lo que esta pregunta nos muestra es que cada órgano sensitivo es, en un sentido preciso (διακριβοῦμαι), un modo distinto y específico de alcanzar (ἐφικνούμεθα) ciertos elementos sensibles, pues, cada órgano sensitivo tiene el poder (δύναμις), la capacidad, de desenvolverse en un ámbito propio y definido de la sensación. En cada caso, cada sentido tiene su órgano sensible y, a la vez, su objeto sensible; la vista tiene el ojo y los colores; el olfato tiene la nariz y los olores; el gusto la lengua y los sabores; el tacto tiene la piel y lo tangible. De modo que, a través de (δι’ ὧν) un órgano se da una apertura específica para alcanzar, acercarse a (ἐφικνούμεθα), encontrarse-con [ἐνέτυχον], cada uno de los entes perceptibles (ἕκαστα) que le es afín y connatural [σύμφυτον, 156d2] al órgano sensitivo, y, a su vez (αὖ), a través de otro(s)

<sup>33</sup> Sócrates: “A causa de estas cosas estoy siendo preciso contigo: ¿por un lado, si hay algo dentro de nosotros mismos que sea de la misma clase con lo cual a través de los ojos alcanzamos las cosas blancas y negras, por otro lado, a través de otras a su vez otras cosas?”

<sup>34</sup> Préstese especial atención a la sutileza del lenguaje de Sócrates, pues, en esta breve sentencia (τῶ αὐτῶ δια) se articula al mismo tiempo la función de los órganos perceptores como un percibir con algo [sentido instrumental de un órgano] y a la vez, como un percibir a través de algo [sentido funcional de un órgano]. Ver apartado C.

órgano(s) la apertura para acercarse a otros entes sensibles (διὰ δὲ τῶν ἄλλων ἐτέρων αὖ τινῶν). O en otras palabras, a-través-de los ojos se da apertura (διὰ) para percibir cada-uno de los entes visibles y, a su vez, a-través-de los oídos se da apertura para percibir cada-uno de los entes audibles.

De esta manera, cada órgano lleva a cabo *su función* correspondiente, su sensación, cuando se une a cada-uno de los objetos sensibles que le es connatural, de modo que, a través (διὰ) de cierta capacidad (δύναμις) sensitiva podemos alcanzar (ἐφικνούμεθα) a percibir ciertos entes, y a través de otra capacidad otros entes: “*¿Querrás conceder que lo que percibes mediante una capacidad, no puede ser percibido mediante otra, como por ejemplo lo que percibes mediante el oído no lo percibes mediante la vista, y lo que mediante la vista, no mediante el oído?*” (184e9-185a2)<sup>35</sup>. En sentido preciso, a través de (διὰ) los órganos de la vista se da apertura al encuentro con cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) visibles, y de igual forma, a través de los órganos auditivos se da apertura al encuentro con cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) audibles, de manera que, cada capacidad sensitiva es una apertura específica y definida a través de la cual se puede hacer manifiesto y percibido cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) sensibles que le es propio y connatural. De modo que, la apertura o ámbito que cada órgano sensitivo despliega es intransferible al ámbito de otro órgano, a través del órgano de la vista se da apertura a cada uno de los entes visibles y a través del órganos de la audición se da apertura al encuentro con cada uno de los entes audibles, y por ende, en sentido estricto (ἀκριβείας) no podemos (ἀδύνατος) entrar al ámbito de lo visible por medio de la audición ni al audible por medio de la vista, al menos de que sea por analogía<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> *Rep. V*, 477d.

<sup>36</sup> Pero como se verá, para que sea posible llevar a cabo una analogía entre percepciones no basta sólo la percepción sino que a la vez es necesaria la memoria e imaginación, la primera implica la capacidad de

La especificidad de cada órgano sensitivo y su objeto sensible no sólo los define y distingue frente a los demás órganos sensitivos con sus respectivos objetos sensibles, sino que, a su vez, los determina y delimita en sí mismos. Es decir, a través de la vista, en sentido estricto (διακριβοῦμαι), sólo se pueden percibir colores, que tal color se presente en una superficie triangular o cuadrada o que sea grande o chica, densa o liviana, ligera o pesada, bella o fea es completamente accidental al ojo. Pues, en sentido estricto, lo que se hace manifiesto al ojo, en tanto órgano, es el color y no más. Y así cada órgano sensitivo tiene un objeto u ámbito sensible preciso y específico que sólo es captable a-través-de dicho órgano y sólo el órgano se desenvuelve en ello; el oído en sí capta los tonos, la nariz los olores, la lengua el sabor y la piel distintas cualidades tangibles que también son comunes a la lengua<sup>37</sup>.

Ahora bien, del hombre decimos que posee cinco sentidos, esto quiere decir que posee cinco modos a-través-de (δι' ὧν) los cuales puede (δύναμις) encontrarse [ἐνέτυχον] y percibir (αἰσθανόμεθα) cada-una-de-las-cosas-que-son (ἕκαστα), cada-una determinada y definida por el órgano que le da su apertura y manifestación [φαίνεται], además, que le es propio y connatural. De manera que, en algunos casos, el mundo o cada-uno-de-los-entes-que-son (ἕκαστα) salen a nuestro encuentro [ἐνέτυχον], a-través-de (δι' ὧν) de los ojos, como color, en otros casos, a través del oído, como sonido y en otros como olor, tacto o sabor. Por lo tanto, a-través-de (δι' ὧν) cada órgano se encuentra uno abierto a la posibilidad (δύναμις) de hacer manifiesto, sentido, de manera específica y determinada, cada-uno-de-los-entes-que-son (ἕκαστα).

---

articular lo pasado con lo presente y la segunda implica la articulación o re-presentación de dos o varias percepciones. Pero, a su vez, la analogía no sólo supone la memoria y la imaginación, sino, a la vez ciertos principios intelectivos tales como la unidad, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desemejante.

<sup>37</sup> Pues como bien apunta Aristóteles (*De Sensu*, 439a), el sentido del gusto es una extensión del sentido del tacto y por ello tienen ciertas cualidades en común.

## 2. La corporeidad de los órganos sensitivos y los objetos perceptivos. (184e-184e6)<sup>38</sup>:

### Σωκράτης

καὶ ἕξεις ἐρωτώμενος πάντα τὰ τοιαῦτα εἰς τὸ σῶμα ἀναφέρειν; ἴσως δὲ βέλτιον σὲ λέγειν αὐτὰ ἀποκρινόμενον μᾶλλον ἢ ἐμὲ ὑπὲρ σοῦ πολυπραγμονεῖν. καὶ μοι λέγε: θερμὰ καὶ σκληρὰ καὶ κοῦφα καὶ γλυκέα δι' ὧν αἰσθάνη, ἄρα οὐτοῦ σώματος ἕκαστα τίθης; ἢ ἄλλου τινός;

### Θεαίτητος

οὐδενὸς ἄλλου.

Ahora bien, estos cinco modos de conocer el mundo a través (διὰ) de la sensación son un conocer que se da a través del cuerpo (σώματος), pues, los sentidos y sus órganos correspondientes, así como sus objetos sensibles afines, pertenecen necesariamente a un cuerpo, es decir; el alma (o la unidad cognoscente: ἰδέαν) conoce cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) sensibles a través del cuerpo (órganos) y no sin este<sup>39</sup>. De modo que, cada sensación, cada percepción es, en última instancia, una remitencia originaria, un volvernos a llevar (ἀναφέρειν), hacia la corporeidad de lo sentido que, a su vez, se relaciona con el alma o la unidad cognoscente. Pues quién ve y percibe a través de la corporeidad del órgano sensitivo es el alma<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Sócrates: “¿sostendrás, si eres preguntado, que todas estas cosas vuelven-a-traer hacia lo corporal? Pero será mejor que tú hables sobre estas cosas a que yo me entrometa en lo que has de responder. Y también dime: ¿las cosas calientes, duras, livianas y dulces, a través de las cuales las percibes, acaso no pondrás cada-una como pertenecientes a un cuerpo? ¿O son de alguna otra cosa?” A lo cual Teeteto: “De ningún otro”.

<sup>39</sup> Aristóteles, *De Anima III*, 4 429b8: “Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo...”

<sup>40</sup> En este sentido podríamos aducir este argumento como prueba contra la ya acostumbrada interpretación que adjudica a Platón el relegamiento de la percepción y los sentidos en el conocimiento de lo verdadero. Pero como aquí se ve, y espero poder demostrar, el conocimiento (ἐπιστήμη) [de lo verdadero: ἀληθῆ] necesita de algún modo articularse (λόγος) con lo que percibimos (αἴσθησις).

Así parece indicarlo Sócrates cuando le pregunta a Teetetes: “¿sostendrás (ἔξεις), si eres preguntado, que todas estas cosas vuelven-a-traer (ἀναφέρειν) hacia lo corporal (εἰς τὸ σῶμα)? Pero será mejor que tú hables sobre estas cosas a que yo me entrometa (πολυπραγμανεῖν) en lo que has de responder. Y también dime: ¿las cosas calientes, duras, livianas y dulces, a través de las cuales (δι' ὧν) las percibes (αἰσθάνη), acaso no pondrás (τίθης) cada una (ἕκαστα) como pertenecientes a un cuerpo (σώματος)? ¿O son de alguna otra cosa?” A lo cual Teetetes responde: “De ningún otro”.

El primer punto al que hay que prestar atención dentro de esta pregunta es al uso del término ἔξεις (mantener, sostener, tener cierta condición o disposición-para) por parte de Sócrates y el modo en que éste interroga a Teetetes. Pues la pregunta que Sócrates dirige a Teetetes, y a nosotros, es una pregunta que no puede ni debe ser entrometida (πολυπραγμανεῖν) por, ni para otros, ni ser considerada como una curiosa indiscreción (un ocuparse de cosas entre otras muchas: πολυπραγμανεῖν), sino que, ella es una pregunta que nos increpa directamente a nosotros, nos es propia, en tanto pregunta por nuestra propia condición, y nuestra capacidad para sostenernos frente a un determinado preguntar.

Y es que aquello que deseamos sostener (ἔξεις) frente a nosotros, si somos preguntados o nos preguntamos, es la condición de nuestro propio percibir: ¿qué es lo que se mantiene, en común, a través de la especificidad de los órganos sensitivos?, o más específicamente, ¿cuál es la condición-que-permanece (ἔξεις) a través de la especificidad de cada uno de los órganos sensitivos? El que todos y cada uno de los órganos sensitivos, como Sócrates entrometidamente responde, mantienen en común el remitir hacia un cuerpo, hacia lo corporal (πάντα τὰ τοιαῦτα εἰς τὸ σῶμα ἀναφέρειν). Pues cada órgano, cada uno de los canales o modos de apertura que la sensación ofrece para el encuentro [ἐνέτυχον] del alma

con cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα), es siempre una remitencia, un-ser-llevado-nuevamente (ἀναφέρειν), hacia lo corpóreo, al poseer uno un cuerpo (ἔξεις...σῶμα).

Ahora bien, habría que indicar además de la relevancia de la corporeidad de los órganos sensitivos, la corporeidad de los objetos sensibles. Pues, los objetos sensibles que Sócrates cita (calor, dureza, liviandad y dulzura) son todos elementos que necesariamente se dan y encuentran en un cuerpo determinado y no subsisten por sí mismos, pues nunca vemos lo dulce o lo blanco flotar por sí mismos separados de un cuerpo, sino, por el contrario, los encontramos siempre presentes en un cuerpo. De modo que, todos los entes sensibles se dan siempre y en cada ocasión en un cuerpo, en un cuerpo concreto a través del cual se hace manifiesto lo dulce, lo blanco, lo pesado, etc. O en otras palabras, cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) que percibimos a-través-de (δι' ὧν) los órganos sensitivos es una remitencia, un volver-a-ser-traído (ἀναφέρειν), hacia lo corpóreo (εἰς τὸ σῶμα), y esto puede ser entendido en dos sentidos: 1) en cuanto el órgano perceptor pertenece a un cuerpo concreto [específico] y 2) en cuanto lo perceptible no se da nunca sin un cuerpo concreto.

### 3. *Excursus*: El elemento activo y pasivo en la sensación. (156a5-157a7)<sup>41</sup>:

#### Σωκράτης

...τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἕκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις, αἰ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.

La sensación que nos posibilita y da apertura, a-través-de (δι' ὧν) la unión entre órgano sensitivo y objeto sensible, al encuentro del alma con cada-una-de-las-cosas-que-son (ἕκαστα) puede ser explicada de manera general como una relación entre elemento activo y pasivo. Sin embargo, primero, para poder explicar cómo la sensación es una relación entre elemento activo y pasivo, debemos preguntar si la sensación es un movimiento (κινήσεως), pues todo movimiento se da como una relación entre moviente (elemento activo) y movido (elemento pasivo). Ahora bien, la sensación parece ser en efecto un movimiento en tanto se encuentra cambiando constantemente de órgano sensitivo y de objeto sensible, y dado que llamamos movimiento a todo tipo de cambio, entonces, la sensación es un tipo de movimiento. Si la sensación es un movimiento, entonces, éste puede ser explicada a partir de elementos activos y pasivos, de manera que, lo que Sócrates dice acerca del movimiento se aplique de igual forma a la sensación: “...del movimiento hay dos formas (εἶδη), cada una infinita (ἄπειρον) en cantidad, una tiene el poder de actuar (ποιεῖν), la otra de padecer (πάσχειν). A partir de la unión y fricción de una con otra llegan a engendrarse una cantidad infinita de entes (ἄπειρα), como gemelos, por un lado lo perceptible (αἰσθητόν),

---

<sup>41</sup> “...del movimiento hay dos formas, cada una infinita en cantidad, una tiene el poder de actuar, la otra de padecer. A partir de la unión y fricción de una con otra llegan a engendrarse infinita cantidad de entes, como gemelos, por un lado lo perceptible, por el otro la percepción, siempre acaeciéndose-juntos y llegando-a-ser a lado de lo perceptible”.

*por el otro la sensación (αἴσθησις), siempre acaeciendo-juntos (συνεκπίπτουσα) y llegando-a-ser a lado de lo perceptible”.*

Lo primero que hay que hacer para comprender este pasaje es entender en qué sentido tanto movimiento como sensación pueden ser divididos en dos formas (εἶδη) elementales; activo-pasivo. El hecho es que tanto el elemento activo como el pasivo nunca se dan de manera separada, sino más bien, como dice Sócrates, ambos nacen como gemelos (δίδυμα), de manera que: *“En efecto, lo que actúa no es algo, antes de encontrarse con lo que padece, ni lo que padece es algo, antes de encontrarse con lo que actúa (157a5)”*. De este modo, las formas activo-pasivo no se encuentran separadas sino que ambas se dan en un mismo movimiento, en una misma sensación. Sin embargo, aunque el movimiento y la sensación se muestren como una unidad indisoluble, no dejamos de tener la experiencia del elemento activo y pasivo, lo que mueve y lo que es movido. Habrá, pues, que aclarar esto todavía más. El hecho es que nuestra experiencia nos muestra tanto a la sensación como al movimiento como una unidad, en donde, a su vez, vemos un moviente y un movido, sin embargo, esta distinción entre moviente y movido si bien es real, es una dicotomía llevada a cabo por nuestra intelección-discursiva (διανοία) la cual puede diseccionar la unidad del movimiento en sus dos formas básicas: activo-pasivo.

Ahora bien, Sócrates nos dice que estas formas son infinitas (ἄπειρον) en cantidad. El término ἄπειρον es aquí usado dos veces; primero, se nos dice que las formas activo-pasivo son infinitas en cantidad y, segundo, se nos dice que de la reunión y fricción de estas dos formas llegan a ser una cantidad infinita de entes. Esto quiere decir, pues, si tomamos el término ἄπειρον en su sentido originario como inabarcable, inagotable, que los εἶδη activo-

pasivo se encuentran presentes y engendran (ἔκγονα) una-infinidad-de-entes (ἄπειρα), pero, a su vez esta infinidad de entes no-agota (ἄπειρον) la totalidad de los dos εἶδη originarios.

Explicado, pues, cómo surgen los εἶδη activo-pasivo y en qué sentido se dice que son infinitos, pasaremos ahora a entender cómo se relaciona el esquema de la acción (ποιεῖν) y el padecer (πάσχειν) en el movimiento con el esquema del órgano sensitivo (αἴσθησις) y el objeto sensible (αἰσθητόν) dentro de la sensación.

Hemos dicho que tanto la sensación como el movimiento son una unidad, en la cual no existe como tal la separación entre moviente y movido, sino que, en sí captamos el movimiento y la sensación como eso, como un movimiento y como una sensación. Sin embargo, nuestra experiencia nos muestra, a la vez, que el movimiento que comprendíamos como uno, a su vez, se compone y articula en dos movimientos elementales: moviente y movido. De este modo, tanto en la sensación como en el movimiento experimentamos una articulación natural de lo uno y lo múltiple, es decir, cada uno es una unidad que se compone de dos elementos básicos: un agente y un paciente, de modo que el uno no se da sin el otro, dando como resultado una relación indisoluble e inseparable. De manera que, así como sin moviente y movido no hay movimiento, así, de igual manera, no hay sensación si no hay órgano sensitivo y objeto sensible. De modo que, la relación entre elemento activo y pasivo en la sensación y el movimiento se muestra todavía más no como un mero capricho de nuestra intelección (διανοία) sino como una relación fundamental que la intelección descubre a partir del movimiento y la sensación misma.

La relación entre objeto sensible (αἰσθητόν) y órgano sensitivo (αἴσθησις) que se da en la sensación puede ser explicada como una relación entre agente y paciente, es decir, la

sensación se da cuando el objeto sensible y el órgano sensitivo se encuentran en un punto intermedio (μεταξύ), en el cual, el objeto sensible (color, sonido, olor, dulce-salado, calor-frío) actúa sobre el órgano sensitivo (ojo, oído, olfato, lengua, piel) que le es connatural y conmensurable<sup>42</sup>, produciendo así lo que llamamos una sensación.

De modo que, la sensación, que posibilita el encuentro del alma con cada uno de los entes sensibles (ἕκαστα) o la infinidad de entes sensibles (ἄπειρα), se da como un encuentro o choque, un ser impactado (encontrarse en medio del impacto), entre el órgano sensitivo y el objeto sensible: ... *“así aparecerá a nosotros que negro, blanco o cualquier otro color se ha producido por el choque (προσβάλλω) de los ojos con la traslación de lo que se acerca, y cada cosa de lo cual afirmamos que es un color no será ni lo que choca, ni lo chocado, sino algo intermedio (μεταξύ) para quien se ha generado en particular (153e7-154a2)”*.

Ahora bien, la sensación es un darse en-medio-de (μεταξύ) en dos sentidos: 1) toda sensación implica un reconocerse en medio de un entorno (περισκοπῶν, 152e2), de modo que, cada vez que percibo me percibo como el punto medio del entorno o campo sensitivo que me rodea, a cada paso que doy mi sensación me sigue mostrando a mí mismo como el punto medio del entorno<sup>43</sup> y 2) como el encuentro intermedio que toda sensación siempre implica, es decir, el choque que siempre acaece-junto (συνεκπίπτουσα) entre órgano sensitivo y objeto sensible que da como resultado la sensación. Sócrates parece referirse y dar mayor preminencia al segundo caso, es decir, la sensación es el encuentro, el choque

---

<sup>42</sup> Los términos que Sócrates utiliza son σύμφυτον y συμμετρίαν (156d2), es decir, el órgano sensitivo es connatural y conmensurable al objeto sensible, es decir, ambos se acoplan entre sí. Si el objeto sensible no se adecua simétricamente al órgano receptor, entonces, se produce una percepción deficiente o se llega a la anulación de la sensación.

<sup>43</sup> En este sentido, la sentencia protagórica del hombre medida tiene una razón de ser, en tanto la percepción me coloca siempre en el centro (μεταξύ) del entorno percibido, de modo que, de algún modo, me vuelvo centro y medida de las cosas que son como son y de las cosas que no son como no son.

intermedio (μεταξύ), entre órgano sensitivo y objeto sensible, los cuales deben siempre acaecer-juntos (συνεκπίπτουσα) para que así pueda surgir la sensación.

Sin embargo, no está de más notar cierta ambigüedad en el uso del término μεταξύ, pues si el color, o lo que llamamos color, no es ni el objeto que choca ni el ojo que es chocado por lo que produce el color, entonces, habría que preguntarse; *¿dónde se produce la sensación de lo que llamamos color, pues este no se encuentra como tal en el objeto perceptible ni tampoco en el ojo como órgano perceptor?* La respuesta a esta pregunta, como tal, no se encuentra desarrollada en el *Teetetes*. Por el contrario, su formulación, desarrollo y respuesta no será elaborada sino hasta la investigación de *Acerca del Alma* de Aristóteles, el cual logra superar la dicotomía intermedia (μεταξύ) entre órgano perceptor y objeto perceptible a través de los conceptos de acto (ἔργον) y potencia (δύναμις)<sup>44</sup>.

Quede, pues, por el momento indicado hasta cierto punto en qué sentido la sensación es un movimiento y cómo cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) o la infinidad-de-entes (ἄπειρα) que el alma percibe o siente a través de (δι' ὧν) los órganos sensitivos son posibilitados a partir de un choque (προσβάλλω) o impacto entre elemento activo y pasivo, los cuales deben siempre acaecer-juntos (συνεκπίπτουσα) para así dar como resultado, en el encuentro intermedio (μεταξύ) entre el órgano sensitivo y el objeto sensible la sensación, es decir, la apertura (δι') al encuentro y percepción de cada uno de los entes sensibles (ἕκαστα).

---

<sup>44</sup> Recurrir a la explicación que se desarrolla en el *Acerca del Alma* nos desviaría demasiado del tema que ahora nos ocupa, este es: el ἀναλογίζομαι en el *Teetetes* de Platón y su papel dentro de la pregunta por la ἐπιστήμη.

#### 4. *Excursus*: La instantaneidad de la sensación. (162c)<sup>45</sup>:

##### Σωκράτης

...λέγε δὴ, ὦ Θεαίτητε, πρῶτον μὲν ἄ νυνδὴ διήλθομεν, ἄρα οὐ σὺ θαυμάζεις εἰ ἐξαίφνης οὕτως ἀναφανήσῃ μηδὲν χείρων εἰς σοφίαν ὅτου οὖν ἀνθρώπων ἢ καὶ θεῶν;

Indicado hasta cierto punto en qué sentido la sensación es aquel encuentro intermedio (μεταξύ) entre el órgano sensitivo y el objeto sensible, entre elemento pasivo y elemento activo respectivamente, debemos ahora de explicar cómo se da este punto intermedio o más bien, más que cómo se da, *cuándo* se da.

Encontrar este punto en el *Teetetes* de Platón no es tarea fácil y en verdad se necesita de mucha paciencia y cautela para ver el fondo y la esencia *trágica* del problema que la sensación plantea en éste sólo punto, pues el término que nos permite articular la relación entre el elemento activo y pasivo sólo se dice una sola vez en todo el dialogo. Este término es el ἐξαίφνης el cual usualmente se traduce por repentinamente, súbitamente, pero nosotros preferimos traducirlo por *instante*.<sup>46</sup>

El contexto en el cual dicho término es mencionado quizás pueda ayudarnos para entender el papel que el instante juega dentro de la sensación. Sócrates pregunta a Teetetes: *¿Di, Teetetes, primero de las cosas que ahora acabamos de pasar, acaso no te asombra que en un instante (ἐξαίφνης) re-apareces (ἀναφανήσῃ) en nada menor en sabiduría (σοφίαν) a cualquiera de los hombres y los dioses?* El contexto en el que esta afirmación es enunciada

---

<sup>45</sup> *¿Di, Teeteto, primero de las cosas que ahora acabamos de pasar, acaso no te asombra que en un instante re-apareces en nada menor en sabiduría a cualquiera de los hombres y los dioses?*

<sup>46</sup> Si la sensación es siempre y en cada ocasión sensación instantánea de lo presente, entonces, nuestro mundo sensible y la experiencia de lo sensible, así como nuestra condición humana, en nada difiere de lo dicho por Simónides: "y cual las hojas vanas descienden volteando levemente cayendo de las ramas elevadas"(), pues así como lo sensible surge en el instante así igualmente se desvanece en ese mismo instante. No hay que olvidar que la segunda definición del conocimiento trae consigo un matiz y toda una tradición trágica (y comica) de fondo, *Teetetes* 152e: "Acerca de esta condición todos los sabios, menos Parménides, concuerdan, tanto Protágoras, Heráclito, Empédocles como los más grandes poetas de cada género, por un lado, la comedia con Epicarmo y, por el otro, la tragedia con Homero...".

es el contexto de la sensación como conocimiento [ἐπιστήμη], la famosa medida de Protágoras con la cual cada uno es la medida de todas las cosas-valiosas (χρημάτων), de las que son como [ὥς: como a nosotros se nos muestra que] son y de las que no son como [ὥς: como a nosotros se nos muestra que] no son (152a). En este sentido si la sensación es conocimiento “instantáneo”, y Protágoras tiene razón, y cada quien es medida de lo que cada cosa es y lo que no es según a cada a quien le parezca así, como a cada quien se le aparece, entonces, muy bien podemos decir, con asombro, que cada uno aparece, viene-una-vez-más-a-la-luz (ἀναφανήση), por la sensación instantánea igual de sabio que cualquier hombre o Dios, pues la sensación siempre es sensación de algo que es, de un ente que siempre es (του ὄντος ἀεί εστιν) y en tanto sensación de algo nunca yerra (ἀψευδής)<sup>47</sup>.

Ahora bien, Sócrates presume la infabilidad de la sentencia protagórica en un tono irónico, pues por un lado, él no cree que la sensación tenga este grado de infabilidad y menos aún que la sensación en sí misma nos dé una sabiduría (σοφίαν) equiparable a la de un Dios. Sin embargo, por el otro lado, en esta ironía Sócrates saca a relucir (ἀναφανήση) la esencia de la sensación, pues la sensación en un sentido sí nos permite conocer de manera instantánea aquello que esta frente a nosotros, ya sea que lo capte a través del ojo, el oído, el olfato, u otro órgano perceptor, y en ello está bien decir que la sensación nos hace sabios y conocedores (ἐπιστημῶν), o siendo más precisos (ἀκριβείας), habría que decir que más que sabios o conocedores, la sensación nos hace participes de cierta sabiduría o conocimiento. De esta manera, la ironía de Sócrates trae a la luz (ἀναφανήση) lo verdaderamente esencial y asombroso (θαυμάζεις) del percibir, esto es, su instantaneidad (ἐξαιφνης). Pues la sensación da apertura al alma para encontrar [ἐνέτυχον], percibir y conocer a cada-uno-de-los-entes-que-son (ἕκαστα), y este modo de apertura, este modo de hallarse uno abierto al encuentro con cada-uno-de-los-entes, se da netamente en la instantaneidad del momento presente. De modo que, a-través-de (δι’ ὧν) de la instantaneidad de los órganos sensitivos

---

<sup>47</sup> Teet. 152c5, 192a. Véase igualmente Aristóteles, *De Anima*, III: 428a13, 428b18.

se da apertura al alma para hacer poder percibir y demorarse en la atención a cada-una-de-las-cosas-que-son (ἕκαστα) [184c7].

Que la sensación es instantánea y de igual forma el modo en que se manifiestan [φαίνεται] cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) que percibimos a través de ésta parece poder ser fácilmente comprobado en la experiencia. Hagamos un pequeño ejercicio para ejemplificar la instantaneidad de la sensación. Por un momento cerremos nuestros ojos, para nuevamente volverlos abrir. Al abrirlos instantáneamente percibimos una multiplicidad-de-entes (πολλαί); esta impresión ocurre de manera instantánea y no depende para nada de nuestra voluntad. Si ahora volteo hacia la derecha percibo otra multiplicidad de entes y, por consiguiente, al cambiar el objeto perceptible mi sensación ha cambiado al instante, y así como ha cambiado la multiplicidad-de-entes (πολλαί), así de igual forma ha cambiado, al instante, mi apertura y posibilidad de dirigirme con la mirada hacia cada-uno-de-ellos (ἕκαστα). Si ahora volteo hacia la izquierda, nuevamente me encuentro al instante percibiendo otra multiplicidad y, por ende, me encuentro en otra apertura. Si salgo a caminar cada objeto que oiga, vea o sienta sale a la luz o me es manifiesto [φαίνεται] de manera instantánea. Es decir, su impresión es directa para mí. Incluso, si quisiera negar que he sentido tal color o sonido, ya será demasiado tarde pues en realidad ya lo he sentido en la instantaneidad del momento sensitivo. De modo que, a cada paso o a cada movimiento en la posición de mi cuerpo, a cada ahora, mi sensación cambia de manera inmediata, y con ella, de igual manera, mi apertura y percepción hacia cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) que se me muestran a-través-de (δι' ὧν) ella.

Que la sensación es instantánea en todos los órganos sensoriales parece igualmente fácil de comprobar. Por ejemplo, cuando pruebo un grano de sal su impacto es inmediato, no tengo que reflexionar, razonar o inferir su sabor para percatarme de ella, pues, su sabor, o cada-una (ἕκαστα) de sus características me es dado en su volver-a-salir-a-la-luz (ἀναφανήση), a-través-de (δι' ὧν) la sensación, de manera instantánea. Igualmente cuando, por medio del

tacto, percibo lo caliente o lo frío, no llego a la sensación caliente o frío de manera progresiva o a través de una inferencia, sino que me percato de ello instantáneamente. Así, pues, la síntesis entre órgano perceptor y objeto perceptible se da en la unidad instantánea de la sensación, y en la unidad instantánea se da apertura a la percepción y atención específica de cada-una-de-las-cosas-que-son (ἕκαστα). A cada momento que volteo la vista, esta unidad sensitiva es un hecho irrefutable; soy sintiente de lo sensible en la unidad instantánea de la sensación.

Ahora bien, en este punto hay que ser más precisos que nunca, pues hay una sutil diferencia entre el ver múltiple (πολλαί) e instantáneo (ἐξαίφνης) de la sensación y el mirar (συντείνει... ἰδέαν) atento del alma a cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα): una sutil diferencia de tiempos. Pues el acto de sentir, sea a través del órgano que sea, es siempre una recepción instantánea de múltiples datos sensibles, mientras que, el mirar (συντείνει... ἰδέαν) atento del alma, el percibir, es un acto dirigido a cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) de manera detenida, pues mirar atentamente a cada-uno-de-los-entes implica un poder demorarse-en, darse tiempo para, la contemplación de cada-uno.

Ahora bien, en esto no vemos una contradicción o contraposición sino más bien una complementación, pues la instantaneidad de la sensación, en la cual se da la recepción de una multiplicidad de datos sensibles, más que posibilitar (dar apertura) al alma para fijar la mirada atenta en cada-uno de los datos sensibles, es una incitación, una invitación para que el alma se encuentre despierta (abierta, atenta), dentro de la instantaneidad de la sensación, al encuentro con cada-uno-de-los-entes-sensibles. Pues el instante sensitivo es el deviniente [γίγνεσθαι, 152e] presente ya no-presente, mientras que, la mirada atenta del alma es un dar continuidad a lo ya no-presente de la sensación. Al fijar la mirada atenta en el instante sensitivo, al poner atención en cada-uno-de-los-entes (ἕκαστα) que a través del (δι') instante (ἐξαίφνης) sensitivo se muestran, sólo prolongamos, demoramos, el fantasma de su instantaneidad sensitiva, el recuerdo de su ya no-presente.

## II: διανοή (185a3-185b2)

### Introducción

Hemos visto, en el capítulo anterior, que la sensación es un modo de ver a través del cual (δῖα) se hace manifiesto una multiplicidad de entes sensibles (πολλαί), pero, a la vez, este a-través-de da apertura para que el mirar (συντείνει) del alma pueda encontrarse con, percibir al, aspecto (ιδέαυ) que configura y constituye a cada-uno-de-los-entes (έκάστα) sensibles como lo que cada uno es propiamente. Igualmente vimos que esta apertura al encuentro del alma con cada-uno-de-los-entes está configurado, más no determinado, en torno a la especificidad de los órganos y los objetos sensitivos, así como por la instantaneidad del encuentro sensitivo.

Ahora veremos cómo es posible para el entendimiento o capacidad-discursiva (διανοία) acercarse (περι) a la intelección-discursiva (διανοή) o articulación (λόγος) del ámbito sensible. Para ello será necesario revisar la imagen de la línea dividida en el sexto libro de la *República*, pues allí, más que en el *Teetetes*, se hace una exposición explícita y detallada sobre cómo esta capacidad puede inteligir (διανοή) y articular (λόγος) cada uno de los entes o elementos del ámbito de lo sensible. Esta diferencia en el modo de abordar la intelección (διανοή) del ámbito sensible en el sexto libro de la *República* y el *Teetetes*, entre exponer y referir, habrá de ser igualmente tematizado.

El primer punto a revisar ha de ser la pregunta; *¿por qué la sensación no puede llevar a cabo la intelección (διανοή) de dos (άμφοτέρων) o más percepciones al mismo tiempo (αῶ)?* Como veremos a través de esta breve, pero profunda, pregunta, Sócrates trae a luz la aporía o límite fundamental de la sensación en torno a la intelección y articulación de los entes sensibles; ésta es, la incapacidad de la sensación y la percepción para distinguir,

relacionar, articular, unir y, por ende, para contar [ἀριθμεῖν:λογισμός] dos (ἀμφοτέρων) o más elementos sensibles. Que la sensación llegue a la aporía, esto es, que llegue a la impotencia (οὐκ ἔν) o a los límites de su aprehensión nos permitirá sondear y llegar a los límites de otra capacidad: la intelección- discursiva (διανοία).

Ahora bien, inteligir-discursivamente (διανοῆ) o hablar (λέγειν) sobre (περὶ) una sensación, o mejor dicho, acercarse (περὶ) a la intelección (διανοῆ) o articulación-discursiva (λόγος) de la sensación implica ir más allá de su mero instante sensitivo, es decir, ir más allá del momento presente en el cual se desenvuelve dicha sensación<sup>48</sup>. Pues hablar o inteligir una sensación implica, de alguna manera, imaginar (ὡς εἰκόσιν), esto es, re-presentar (volver a traer al presente), dicha sensación. Pues cada vez que inteligimos o hablamos acerca de lo que sentimos, o siendo más precisos, de lo que hemos percibido, seamos o no conscientes de ello, imaginamos o representamos (volvemos a traer al presente) la sensación que perdida en el fugaz instante del presente es ahora ya pasada.

De manera que, inteligir o hablar acerca de lo percibido implica, en algún sentido, volver a traer al presente (representar: εἰκαζον), recuperar, lo perdido en la instantaneidad de lo percibido. Sin embargo, en el *Teetetes* no hallamos la exposición de cómo la διάνοια inteligie lo sensible, por ello y para ahondar en este fundamental tema, revisaremos la imagen de la línea dividida en el sexto libro de la *República*, pues, allí se expone de manera más explícita, según el paradigma de la geometría (γεωμετρία) y del cálculo (λογισμός), cómo es posible que la διάνοια inteliga a-través-de (διὰ) la imaginación (εἰκασία) y la suposición (ὑπόθεσις) el ámbito de lo sensible.

Igualmente, veremos que el *Teetetes* muestra una diferencia fundamental, esencial, en torno a la intelección de lo sensible según la exposición de la διάνοια en la línea dividida (y en

---

<sup>48</sup> Pues la sensación, se desenvuelve, a cada momento en la instantaneidad de lo aquí presente. Aristóteles, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, 449b25. Ver igualmente en este trabajo el capítulo I, apartado e sección 4.

ello quizás radica su riqueza), pues mientras que en la línea dividida, según se expone en el sexto libro de la *República*, la intelección de lo sensible está determinada por los paradigmas de la geometría y el cálculo, en el *Teetetes* la intelección de la sensación no está determinada por paradigma o imagen alguna<sup>49</sup>, sino que, por así llamarlo, la intelección está determinado por cuatro supuestos [ὑπόθεσις] o principios<sup>50</sup> que Sócrates formula a modo de preguntas a Teetetes, el matemático. Estos principios supuestos [ὑποθέσεως ἀρχαί] a partir de los cuales nos podemos acercar (περί) a la intelección (διανοή) o articulación-discursiva (λόγος) de lo percibido son: 1) que lo percibido de hecho existe (ὅτι ἐστίν), 2) que lo percibido es de hecho una unidad (ὅτι ἐκάτερον) que por sí misma (ἑαυτῷ) se diferencia de otra(s) percepción(es) o sensaciones (ἕτερον), 3) que lo percibido como unidad (ἐκάτερον) puede ser de hecho reunido o articulado [λογισμός] con otra unidad volviéndose así cada-uno en ambos (ἀμφοτέρων), 4) que lo percibido puede ser de hecho (ὅτι) semejante (ὅμοιον) o desemejante (ἀνόμοιον) entre-sí (ἀλλήλοις).

---

<sup>49</sup> Es decir, la imagen de la línea dividida en la cual, al final, se encuentra enclaustrada, según los paradigmas de la geometría y el cálculo, la explicación de cómo inteliguimos una o más elementos sensibles.

<sup>50</sup> Seth Benardete (1984; p.145) les llama: "...conditions for our thinking".

**a) Incapacidad de la sensación para inteligir-a-través-de (διανοῆ) lo sensible.  
(185a3-185a5)<sup>51</sup>:**

**Σωκράτης**

εἶ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῆ, οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἑτέρου ὀργάνου, οὐδ’  
αὖ διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι’ ἂν.

**Θεαίτητος**

οὐ γὰρ οὖν.

El primer punto a revisar ha de ser por qué la sensación (αἴσθησις) no puede (οὐκ ἂν), en sentido estricto (ἀκριβείας), llevar a cabo la intelección (διανοῆ) y articulación (λόγος) de dos (ἀμφοτέρων) o más percepciones al mismo tiempo (αὖ). En nuestra experiencia cotidiana es común oír decir (λέγειν): “*Veo un lápiz*”, “*Oigo dos perros*”, “*Hay tres cucharas*”, etc., cada uno de estos enunciados es común oírlo decir en nuestra experiencia cotidiana, nos parecen claros y evidentes, fáciles de tomar, según cada caso lo convenga. Este modo de hablar de lo allí presente en nuestro día a día es otra modalidad de nuestro εὐχερέες, nuestra condescendencia para fácil tomar y andar des-preocupados por el mundo, pues así como nos parece fácil decir: “*Percibo tantas y tales cosas*”, así, de igual forma, nos parece fácil tomar y aceptar (comprender) ese decir cómo dado y valido, según el caso lo convenga, sin nunca verse uno en la necesidad de preguntarse, de manera precisa (ἀκριβείας), qué hay implícito en ese decir (λέγειν) y cómo es posible (δύναμις) articularlo, llevarlo a cabo.

---

<sup>51</sup> “¿Si inteliges algo acerca de ambos, no podrías hacerlo a través de un órgano (perceptor), ni a su vez percibir ambas a través de otro órgano?”. Teetetes: “Pues no podría”.

Esta necesidad por precisar lo que es propio e impropio, capaz e incapaz, para la sensación dentro de la intelección (διανοή) o articulación-discursiva (λόγος) de lo percibido se encuentra ejemplificada en la siguiente pregunta que Sócrates formula a Teetetes: “¿Si *inteliges (διανοή) algo acerca de ambas (ἀμφοτέρων: color y sonido, 185a), no podrías (οὐκ ἄν) hacerlo a través de (διὰ) otro órgano, ni a su vez podrías percibir ambas a través de otro órgano?*”, a lo cual Teetetes responde: “*Pues no entonces*”(οὐ γὰρ οὖν). Valdría la pena, antes de precisar lo que hay de fondo en la pregunta de Sócrates, detenerse a mirar lo que muestra la breve respuesta de Teetetes. La afirmación de Teetetes es una respuesta que frente a la pregunta de Sócrates deja mucho que desear, pues sólo reitera y acepta como dado, como si fuera ya así de hecho (οὖν), lo que Sócrates tan sólo ha formulado a modo de pregunta, es decir, Teetetes tan sólo se limita a aceptar, tomar-fácilmente: εὐχερής, lo que Sócrates ha preguntado sin indagar o preguntarse a sí mismo si esto es así de verdad: “*que la sensación no puede inteligir dos o más percepciones a la vez*”. Y es que uno esperaría, frente a la peculiar pregunta de Sócrates, que Teetetes preguntara con cierto dejo de asombro o de desconfianza cómo es esto posible y no se limitara tan sólo a asentir a lo ya preguntado. De modo que quede, pues, hasta este punto y en adelante señalado el carácter de εὐχερής, del tomar fácil (ser condescendiente) de Teetetes y su falta de preocupación para mirar y preguntar de manera precisa (ἀκριβείας) por las cosas<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Este carácter del εὐχερής, del fácil tomar, de Teetetes se manifestará todavía más con las preguntas que Sócrates le formulara más adelante: 185a5-185b5. Además hay que notar que Teeteto, siendo matemático y geométrico, si sabe en cierto sentido lo que es manejar la precisión y la exactitud (ἀκριβείας). Sin embargo, lo que esto quiere decir es que la precisión que Sócrates o el que hacer filosófico piden de Teeteto no es la misma exactitud o el mirar preciso a la que están ya habituados los géometras y matemáticos en su quehacer.

Una vez señalado el carácter condescendiente (εὐχερής) de Teetetes podemos pasar ahora a preguntarnos, junto con Sócrates, por qué la sensación no puede (οὐκ ἔν), de manera precisa y estricta (ἀκριβείας), llevar acabo por sí misma la intelección (διανοή) o articulación (λόγος) de dos (ἀμφοτέρων) o más entes.

Cuando en el hablar cotidiano decimos (λέγειν), sin mayor dificultad aparente: “*Hay una manzana*”, “*dos perros*”, “*tres hombres*” o cualquier otro enunciado que desee hacer referencia a una cierta cantidad-determinada-de-entes (ἀριθμός) que se encuentran allí presentes frente a nosotros en tanto los estamos percibiendo, en cada uno de estos enunciados, en ese hablar y decir: “*Percibo tantos y tales*”, sepámoslo o no, llevamos a cabo una reunión y articulación (λόγος) de elementos que, en sentido estricto (ἀκριβείας), va más allá del mero acto perceptivo, más allá de la mera captación de lo allí presente. Y es que siendo precisos (ἀκριβείας) lo que el ojo ve, lo que oído oye, lo que la piel siente, lo que a través de cada órgano sentimos es, en sentido estricto, una multiplicidad de entes (πολλαί) y no uno, dos o cualquier otra cantidad-determinada-de-entes (ἀριθμοί). De modo que, en sentido estricto, el ambos (ἀμφοτέρων) o cualquier otro número-determinado-de-entes (ἀριθμοί) que asignemos a las cosas en nuestro decir, no se hace manifiesto, sentido, en sentido estricto, “ni a través de un órgano ni, a su vez, a través de otro órgano”.

Ahora bien, no es el propósito de este apartado señalar cómo es que llevamos a cabo la aprehensión, articulación y reunión (λόγος) de dos (ἀμφοτέρων) o más elementos al mismo tiempo<sup>53</sup>, nos limitamos tan sólo, siguiendo la pregunta de Sócrates, a señalar la

---

<sup>53</sup> Hay una exposición más detallada y detenida de cómo es que pasamos del uno, del cada-uno (ἐκάστα), a la articulación y reunión (λόγος) del ambos y del número en *República VII*, 522c-525a. En el *Teetetes* Sócrates no nos dice de manera explícita cómo es que podemos articular dos (ἄμφω) o más elementos, se limita tan sólo a señalar que la sensación es impotente para llevar acabo esta articulación, igualmetne, más adelante, nos

incapacidad (οὐκ ἔν) de la sensación en torno a la intelección y articulación de lo percibido. Y es que la pregunta que Sócrates plantea a Teetetes trae a la luz la aporía o límite fundamental de la sensación en torno a la aprehensión, articulación e intelección de lo percibido. Pues todo hablar (λέγειν) e inteligir (διανοῆ) sobre lo que percibimos implica, en un sentido básico y primario, la capacidad para distinguir, relacionar, articular y reunir dos (ἀμφοτέρων) o más elementos. Sin embargo, la sensación como tal no puede llevar a cabo por sí misma esta distinción, separación y reunión de los elementos perceptivos pues ella, en su ser-pasivo (esperar), se encuentra abierta a la recepción de una multiplicidad de datos sensibles (πολλαί) o a la mirada atenta de cada-uno-de-estos (ἐκάστα), pero la sensación o la percepción como tal no disciernen, separan o reúnen un elemento con otro, sino que, los toma, recibe, contempla y acepta como tal, como ya dados ahí de antemano<sup>54</sup>.

De este modo, cuando en nuestro decir (λέγειν) atribuimos [κατηγορεῖν] una cierta cantidad determinada (ἀριθμοί) a lo que hemos percibido, en ese decir y en ese atribuir, nos encontramos llevando acabo el acto de contar, numerar (ἀριθμεῖν), el cual implica como condición previa, nuestra capacidad para poder distinguir, separar y reunir. Pero como ya hemos dicho, la sensación no tiene en sí misma la posibilidad (οὐκ ἔν) para llevar acabo esta distinción, separación y reunión de lo percibido, pues en su ser pasivo ella se encuentra abierta “tan sólo” a la recepción de los múltiples datos sensibles (πολλαί) y como tal no los juzga sino que los aprehende en su darse allí frente a nosotros (αἴσθησις: ir hacia (εἰς) lo

---

dará las condiciones de posibilidad para llevar acabo la articulación de dos o más elementos, pero, en sentido estricto, nunca nos dice cómo llevamos acabo esta articulación. Igualmente en el *Hippias Mayor* (302a) se aborda de un modo aporético esta cuestión.

<sup>54</sup> Esto querría decir que si el primer capítulo trato sobre la aprehensión o percepción de lo ente a través de la sensación, su pasividad o su ser abierto al encuentro con cada uno de los entes, entonces, este segundo capítulo ha de tratar de cómo o a partir de qué [ἀρχαί] es posible hablar (λόγος: διανοῆ) de lo percibido. Como se verá más adelante la δίανοια puede llevar acabo la articulación de lo percibido a partir de cuatro supuestos (ὑπόθεσις: ὧς παντί φανερωῶν: evidentes para cualquiera, *Rep. VI*, 510d) o principios.

puesto enfrente (θέσις). Sin embargo, aunque la sensación no puede (οὐκ ἔστιν) llevar acabo la distinción, separación y reunión de lo percibido, la numeración de lo percibido, ella es la principal apertura, más no el punto de partida (ἀρχή), a través de la cual (διὰ) podemos encontrarnos con la multiplicidad de entes (πολλοί) y, con ello, tendiendo la mirada (ιδέαν) hacia cada uno de ellos, la posibilidad para contarlos; distinguirlos, reunirlos y separarlos.

De esta manera, la pregunta de Sócrates trae a re-lucir el límite o aporía fundamental del acto perceptivo en torno (περί) a la propia articulación (λόγος) e intelección (διανοή) de lo percibido, esto es, el acto de contar [ἀριθμεῖν] el cual comienza por la articulación de dos (ἀμφοτέρων) o más elementos.

**b) La capacidad para inteligir-discursivamente (διάνοια) la sensación se da a través de (διὰ) la imaginación (εἰκασία) y la suposición (ὑπόθεσις), y por medio de ellas la διάνοια puede indagar (ἐπίσκεψις) una sensación: dos, misma, otra, semejante o desemejante.**

Para poder ver de manera más profunda cómo funciona nuestra capacidad para inteligir-discursivamente (διάνοια), y cómo ésta puede inteligir y articular lo percibido, convendrá revisar el papel de la διάνοια en la línea dividida en el libro VI de la *República*, pues, allí se habla de manera explícita de esta capacidad<sup>55</sup>. Por el contrario, aquí, en el *Teetetes*, sólo se hace mención de dicha capacidad pero no se ahonda demasiado en cómo ésta puede articular (λόγος) una o dos percepciones, misma, otra, semejante o desemejante. De modo que, para acceder a la comprensión del ἀναλογίζομαι y a la intelección (διανοή) de la

---

<sup>55</sup> O, quizás, como E. Brann apunta, *The Music of the Republic: Essays on Socrates Conversations and Plato Writings*, Paul Dry Books, Pennsylvania, 2004, p.180: “De hecho él (Sócrates) termina tratando la Línea Dividida como si todo el propósito de la división fuera sólo el definir la dianoa”. (La traducción es mía).

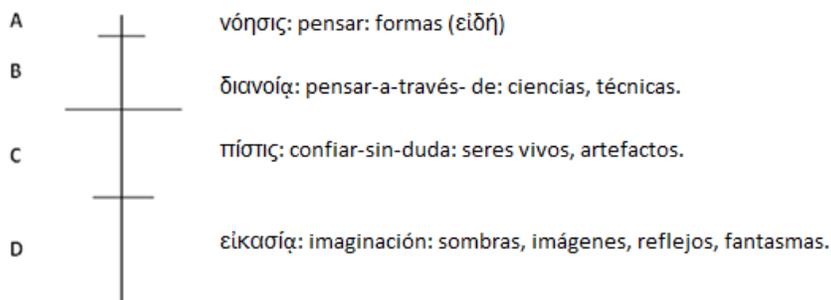
sensación en el *Teetetes* es necesario revisar primero la exposición de la δίανοια en la imagen de la línea dividida en el sexto libro de la *República*, manteniendo al final, como más adelante se verá, ciertas reservas en torno a su aplicación dentro del planteamiento que se hace en el *Teetetes*.

### α) La δίανοια en la línea dividida y el alcance dianoético de la εἰκασία.

Para explicar las múltiples maneras en que el alma puede conocer algo, Sócrates nos dice, a través de una imagen (*República VI*, 509d5), que tomemos una línea dividida en dos partes desiguales (ἄνισα), de modo que, por un lado quede el ámbito intelegible (νοουμένου) y por el otro, el ámbito visible (ὄρωμένου) o sensible. Seguidamente, hay que volver a cortar estas dos partes siguiendo la misma proporción (ἀνά τόν αὐτόν λόγον), de manera que la línea quede dividida de manera proporcional en cuatro partes, en donde A es a B como C es a D<sup>56</sup>.

A estas cuatro secciones corresponden cuatro afecciones (παθήματα, 511d8) del alma, es decir, a la primera sección, la superior, le corresponde el pensar o inteligir (νόησις), a la

<sup>56</sup> De este modo la línea quedaría dividida de la siguiente manera:



segunda el pensar-a-través-de-algo o intelección-discursiva (διάνοια)<sup>57</sup>, a la tercera el confiar-sin-dudar (πίστις) y a la cuarta la capacidad de imaginar o reconocer imágenes (εικασία). A su vez, a cada afección del alma le corresponde un ámbito específico del ser; a la intelección (νόησις) le es propio el ámbito de las ideas (ιδέαν o εἶδη)<sup>58</sup>, a la intelección-discursiva (διάνοια) le corresponde el ámbito de las “ciencias” y “artes”<sup>59</sup>, al confiar-sin-dudar (πίστις) le es propio el ámbito de nuestro mundo cotidiano, es decir, los artefactos y seres vivos que nos rodean (510a3), mientras que a la capacidad de imaginar (εικασία) le es propio el ámbito de las imágenes (εἰκόνες) que se componen de sombras y reflejos o fantasmas en superficies lisas y brillantes (509e). De esta manera, la línea ha quedado dividida de modo tal que el ámbito visible queda dividido en dos partes (C: D) que son proporcionales al ámbito de lo ininteligible (A: B) en donde lo opinado (δοξαστόν, D: B) es proporcional (πρός) a lo conocido (γνωστόν, C: A), así como la copia a lo copiado, o en otras palabras, la imagen a lo real como la imitación a lo imitado (510c6-c9). Esta distinción entre imitación e imitado no sólo subordina los elementos de la línea dividida unos a otros, sino que, a la vez, crea una relación de dependencia, es decir, así como no puede haber imágenes (εἰκόνες) si no hay primero objetos reales (πίστις) que imitar de igual manera no puede haber una intelección-discursiva (διάνοια) si primero no hay una intelección (νόησις) como tal. De este modo, las secciones inferiores de la línea son dependientes de las superiores.

---

<sup>57</sup> Νόησις quiere decir pensar, entender, ver. De modo que, διάνοια vendría significar, de manera precisa, el pensar o entender a través de cada-una (ἐκάστα) de las cosas pensadas o vistas previamente por el νοῦς.

<sup>58</sup> *Rep. V*, 507b8.

<sup>59</sup> En realidad Sócrates tiene cierta reserva en llamar a las ciencias de este ámbito ciencias como tal, más bien “habría que asignarle un nombre no tan claro como ciencia pero no tan oscuro como opinión”: *Rep. VI*, 511d3, *VII*, 533b- 533e2.

Ahora bien, el ámbito de lo inteligible (νοούμενου) se puede dividir en dos vías; 1) *“Por un lado, el alma como si se valiera de imágenes (ὡς εἰκόσιν) de las cosas antes imitadas<sup>60</sup>, se ve forzada (ἀναγκάζεται) a indagar a partir de supuestos (ὑποθέσεων), marchando no hacia el principio sino hacia una conclusión, 2) mientras que por el otro lado marcha hacia el principio no-supuesto partiendo de un supuesto, sin usar imágenes como la otra parte, sino que, hace su camino (μέθοδον) con formas y a través de estas (510b3-510b8)”*.

De estas dos vías, a nosotros nos interesa sobre todo la primera, pues, la segunda realiza su intelección exclusivamente a partir de formas concluyendo en formas dejando de lado todo el ámbito de lo sensible<sup>61</sup>, mientras que la primera vía, la de la δίανοια, al tomar en cuenta el uso de imágenes (εἰκόνες) implícitamente toma en cuenta el ámbito de lo sensible<sup>62</sup> y siendo nuestro objetivo explicar cómo el alma puede entender una o más percepciones debemos proceder según esta vía.

Además, que la δίανοια tome en cuenta el uso de las imágenes implica, no sólo cierta participación con el ámbito de lo visible o sensible, sino también, necesariamente, cierta relación con nuestra capacidad para representar o reconocer imágenes (εἰκασίᾳ). De este modo, la afirmación de Sócrates nos permite vislumbrar dos elementos esenciales de la primera vía de lo inteligible, la δίανοια; 1) el uso de imágenes (ὡς εἰκόσιν), que implica por lo tanto una relación con nuestra capacidad para representar y reconocer imágenes

---

<sup>60</sup> Esto quiere decir que la δίανοια utiliza el ámbito de la πίστις (lo antes imitado) como imagen de lo que se encuentra en el ámbito de la νόησις. De modo que C:A::D:B

<sup>61</sup> La vía de lo inteligible (νόησις) que parte de formas (εἰδή), a través de formas hasta concluir en formas y sin servirse para nada de lo sensible es la ciencia dialéctica. *Rep. VI*, 511c, *VII*, 533d.

<sup>62</sup> Pues toda imagen implica necesariamente la representación de un elemento sensible; color, olor, sabor, sonido, etc. Ver también: *De Anima III*, 427b15: *“La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar.”*

(εἰκασία), y 2) el uso de hipótesis (ὑπόθεσις) para poder inteligir-discursivamente un objeto determinado.

### **1. El uso de hipótesis (ὑπόθεσις) por la δίανοια.**

Sócrates nos mostrará por medio de dos ejemplos; el cálculo y la geometría (510c), cómo es que la δίανοια puede inteligir-discursivamente, en su modo de “ciencia” o técnica, un elemento perceptible a partir de supuestos e imágenes. Sócrates nos dice, a modo de ejemplo, que los que se ocupan del cálculo (λογισμός) y la geometría (γεωμετρία) dan por supuesto, esto es, cómo sabido (ὡς εἰδότες, 510 c6) o como claro para todos (ὥς παντί φανερόν) ciertos principios a partir de los cuales pueden construir sus discursos y demostraciones. El cálculo (λογισμός), por ejemplo, supone lo que es un número así como lo par e impar, mientras que los que se ocupan de la geometría suponen lo que es una figura así como tres formas (εἶδη) de ángulos y otras cosas afines según cada investigación (μέθοδον) lo convenga. Así proceden los geómetras y calculadores sin que por ello se vean en la necesidad de explicar o dar razón (λόγον...διδόναι) de cómo es que surge o de dónde surgen [ἀρχῆ] tales supuestos (ὑπόθεσις), por parecer estos ya en sí como “evidentes” para cualquiera (ὥς παντί φανερόν, 510c9)<sup>63</sup>.

De modo tal que, a través de los supuestos (ὑπόθεσις) la δίανοια puede acercarse-a (πέρι) la intelección o articulación (λόγος) de un objeto determinado hasta poder llegar a una conclusión o demostración. Los supuestos o principios (ἀρχαί) a partir de los cuales las ciencias construyen su quehacer y discurso, y que en virtud de su “evidencia”(ὥς παντί φανερόν) son supuestos, tomados como dados y evidentes para cualquiera, son los εἶδη o

---

<sup>63</sup> El axioma en las demostraciones geométricas y matemáticas tiene el mismo sentido fundamental pues un axioma es una proposición que se considera “evidente” *per se* sin requerir demostración previa.

formas que el intelecto (νόησις) ve en sí y por sí de manera directa (tener contacto directo: ἄπτεται, 511b4), ¿pues quién en su sano juicio no da ya por consabido lo que es ser, lo que es número, los que es uno, lo que es dos, lo que es punto, lo que es línea, lo que es cuadrado, lo que es triangulo, etc.? De modo que, el discurso y quehacer *dianoético* los supone en virtud de su propia *claridad y evidencia*.

Ahora bien, qué sea número o qué figura y cómo es que tenemos la noción de cada uno estos ya no incumbe, en sentido estricto y preciso (ἀκριβείας), a la geometría y al cálculo como tal. De igual forma el carpintero da por supuesto, conocido, lo que es una silla y sólo se dedica a la construcción de la misma, sin necesariamente preguntarse y dar razón de donde pudo provenir tal idea o noción de silla. Igualmente el médico da por supuesto, conocido o evidente, lo que es la salud y, a partir de ello, se enfoca en que el cuerpo enfermo la recupere, {de manera semejante, el biólogo al hablar acerca (πέρι) de un ser vivo particular da por supuesto lo que es ser y lo que es viviente, así como la existencia del ser vivo particular} por ser estos, aparentemente, evidentes de por sí. De esta manera, podría citarse una infinidad de ejemplos de las múltiples técnicas y ciencias que dan por supuesto el objeto de su quehacer, sin dar razón plena del principio supuesto<sup>64</sup>.

Todas las ciencias y técnicas, esto es, la διανοία en su modo de ciencia y técnica, se ve forzada (ἀναγκάζεται) por su propia naturaleza a inteligir a partir de supuestos, es decir, a partir de algo ya conocido<sup>65</sup>, pues el supuesto es una forma de delimitar y abrir el objeto de estudio, en otras palabras, los supuestos dan apertura al discurso y quehacer científico-técnico los cuales forman, sin duda, parte de nuestro mundo cotidiano (πίστις). Pues si no

---

<sup>64</sup> Por ello Sócrates se niega a llamarles a estas “ciencias” como tal con el apelativo de ciencia (ἐπιστήμη), pues estas no se remontan hasta el principio no supuesto o no indagan sobre el origen de los supuestos en tanto supuestos, sino que parten de estos hasta una conclusión. República VII, 533b-533e2. Véase nota 10.

<sup>65</sup> Aristóteles, *Analíticos Segundos*, 71a-71b5.

damos por supuesto que uno ya conoce lo que es el triángulo y el cuadrado en sí, entonces, tendremos que recorrer un camino interminable<sup>66</sup> tan sólo para mostrar cómo surge, el uno, el dos, el número, el punto, la línea, el triángulo, el cuadrado, etc., cuando el hecho es que el geómetra (o el hombre de “ciencia”) tan sólo le interesa poder dar una demostración partiendo de un principio hasta llegar a una conclusión, así como el artesano que presenta un producto acabado.

## **2. El uso de imágenes (εἰκόνες) por la διάνοια.**

La διάνοια en su modalidad de ciencia y técnica no sólo se vale (χρωμένη, 510b4) de ciertos principios [ἀρχαί] supuestos (ὑπόθεσις) para poder inteligir y dar razón de algún elemento del mundo cotidiano (πίστις), sino que, a su vez, se vale de imágenes (ὡς εἰκόσιν), figuras visibles (ὄρωμένοις, 510d5) y acercándose (περί) así a ellas construye su discurso (λόγους), no inteligiendo-a-través (διανοοῦμενοι) de estas imágenes (εἰκόνες) sino a través de aquellas a las que éstas se asemejan. Esto nos arroja ya ciertas pistas sobre cómo la διανοία puede, en su modalidad de ciencia y técnica, inteligir el ámbito de lo visible, esto es, como imagen (ὡς εἰκόσιν). Pues el geómetra, por ejemplo, inteligir y construye su discurso o demostración acerca de un cuadrado dibujado en vistas no de la imagen dibujada sino en vistas al cuadrado o triángulo en sí, es decir, se vale de imágenes visibles pero las inteligir no en virtud de las figuras o imágenes visibles, sino, en virtud de las inteligibles u originales a las que estas imágenes finalmente se asemejan<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Esto, quizás, diferenciaría la vía filosófica del resto de las otras ciencias y técnicas en tanto ella no parece tener problemas en recorrer un largo camino para dar razón de los principios supuestos. Véase por ejemplo la larga preparación a la que deben ser sometidos los guardianes para poder ser preparados en el arte de la dialéctica: República VII, 533b-535a.

<sup>67</sup> Esto querría decir que el ámbito de la πίστις, nuestro mundo cotidiano o visible (ὄρωμένου), es inteligible no en virtud de su cotidianidad o visibilidad sino en virtud de su inteligibilidad o semejanza con lo inteligible.

Ahora bien, la imagen visible (ὄρωμένοις), dibujada, del cuadrado u otra figura es completamente accidental a su propia intelección, pues podemos borrar y construir una y otra vez la misma figura con distintos colores o tamaños sobre distintas superficies, pero esto no modifica o altera esencialmente la intelección de la figura, pues ésta no depende de tales o cuales atributos sensibles. Que podamos inteligir una figura aun a pesar de que su imagen visible o perceptiva desaparezca significa que nuestra δίανοια tiene la capacidad (δύναμις) de inteligir y re-presentar, por medio de la imaginación (εἰκασία), un elemento perceptivo dado, y éste es inteligido a partir de su semejanza con lo inteligible.

Que la δίανοια se valga del ámbito inteligible de las formas (εἶδη) para poder inteligir, a manera de imagen (ὡς εἰκόσιν), el ámbito de lo visible<sup>68</sup>, nos lleva a reconocer un nuevo tipo de εἰκασία que ya no es solamente una mera reproducción de los elementos percibidos o un reconocimiento de imágenes, sino que, es una intelección-por-medio-de-imágenes, es decir, una εἰκασία dianoética<sup>69</sup>. Esta capacidad de la δίανοια de inteligir por medio de imágenes (εἰκόνες) el ámbito de lo visible o sensible en vista de los originales (εἶδη) es lo que se llama extensión dianoética de la imaginación (εἰκασία).

---

Esta idea se confirma en la relación proporcional de las secciones A y C de la línea dividida, en donde A:C:: B:D

<sup>68</sup> Aristóteles, *De Anima*, III, 431a15-a17: “Para el alma que intelige-discursivamente (διανοητικῇ), las cosas perceptivas se hacen presentes como si fueran imágenes...Por ello el alma nunca intelige sin una imagen (φαντάσματος)”.

De este modo, podemos adelantar que la δίανοια intelige la sensación no a partir de la sensación misma sino a partir de imágenes y principios supuestos inteligibles, unidad, semejanza, número, etc. Pues todo enunciado sobre la sensación: *Esta manzana es roja, este cuerpo es pesado*, en cierto modo implican una representación del objeto así como cierto conocimiento previo de lo que es la unidad y su relación con otros elementos.

<sup>69</sup> J. Klein, *Meno*, p.115-125. Brann, *Music of the Republic*, p. 178. Esta idea de la extensión dianoética de la εἰκασία se refuerza con lo dicho por Sócrates en Republica, VII, 534a4 ; en donde A:C :: B:D.

**β) República VI y Teetetes: Diferenciación de contextos en la explicación de la δίανοια.**

Como más adelante veremos el acto de la δίανοια que se expone por medio de la imagen de la línea dividida en *República VI* guarda muchas semejanzas con el referido en el *Teetetes*<sup>70</sup>. Sin embargo, como ya antes hemos mencionado, en *República VI* se hace una exposición y descripción más explícita y detallada de las capacidades de la δίανοια, mientras que en el *Teetetes* sólo se hace mención de dicha facultad sin ahondar demasiado en cómo es su modo de ser. Esta diferencia en el tratamiento de la δίανοια, entre mencionar (*Teetetes*) y exponer (*República VI*), quizás pueda deberse a los personajes con los que Sócrates se encuentra conversando en uno y otro dialogo, así como al contexto en el que es mencionada la δίανοια.

Prestar atención a los interlocutores de Sócrates nos podría, quizás, permitir comprender por qué la δίανοια es expuesta de manera más extensa y explícita en *Republica VI* que en el *Teetetes*, y es que en este último encontramos a Sócrates conversando con el joven matemático Teetetes a quien Sócrates recién ha conocido gracias a Teodoro, mientras que en el otro caso, en *República VI*, encontramos a Sócrates conversando con un amigo íntimo y ya conocido; Glaucón. Esto quiere decir, pues, que Glaucon es alguien ya habituado y familiarizado a las conversaciones de Sócrates, alguien que, como el mismo Sócrates considera, es “*un amigo de las formas* (εἶδη)” o si no amigo al menos sí como alguien que ya está habituado a escuchar de la existencia de los εἶδη. Por el contrario, Teetetes no está habituado ni familiarizado con las conversaciones y temas que Sócrates pregunta, sino que, por el contrario, tan sólo ha oído de ellas por habladurías (148e), pero nunca se ha comprometido en verdad con ellas.

---

<sup>70</sup> Estas semejanzas, que en el *Teetetes* no son expuestas de manera explícita pero que aun así subyacen a la comprensión misma de la actividad de la δίανοια, son; 1) la imaginación (εἰκασία) y la suposición (ὑπόθεσις).

La habitualidad y familiaridad de Sócrates con Glaucón, y la inhabitualidad e infamiliaridad de Sócrates con Teetetes nos muestra que Sócrates es en cierto sentido mucho más reservado y sigiloso en torno a las preguntas que dirige a Teetetes, mientras que la familiaridad con Glaucón le permite abrirse a una exposición mucho más abierta y detallada de su pensar (*Rep. VI, 487d9*).

De esta manera, frente a la exposición directa de la *διανοία* por parte de Sócrates a Glaucon, debemos de ser mucho más precavidos y cuidadosos en torno a las preguntas que Sócrates formula a Teetetes sobre la intelección (*διανοή*) de la sensación. Pues, además, Teodoro ha alabado a Teetetes por ser un buen-aprendiz (*εὐμαθῆ*, 144a4) y Sócrates desea poner a prueba dicha capacidad para ver si Teetetes es en realidad tan buen aprendiz como se presume. Por el contrario, con Glaucón Sócrates no es sigiloso ni oculta su intención para hacer comprender (*μανθάνω*, 511d7) lo que piensa en torno a la *διανοία* y la intelección del ámbito visible o sensible.

Quizás, alguien en este punto podría argumentar que Sócrates no expone plenamente su pensamiento como sucede en *República VII* (533a), sino que se vale de una imagen para mostrar su pensamiento. Sin embargo, que Sócrates utilice una imagen para explicar de manera más aprehensiva su pensar sólo refuerza el argumento de que la intención de Sócrates en la *República* es que Glaucón pueda, según sus propias capacidades, aprehender, comprender lo que Sócrates intenta explicar. Por el contrario, en el *Teetetes* Sócrates no expone a Teetetes ninguna imagen que le explique cómo se inteligen (*διανοή*) nuestras percepciones, sino que, lo acerca a la intelección de la sensación a partir de breves pero profundas preguntas, esto con el fin de que Teetetes mismo descubra (*εὐρεῖν*, 147e2) el fondo y complejidad que en ellas subyace. Sin embargo, como más adelante se verá,

Teetetes, el aprendiz matemático, no logra captar la profundidad de las preguntas y responde a ellas desde la “*simplicidad*”, *obviedad*, de lo preguntado.

Ahora bien, la familiaridad o “*amistad*” de Glaucón con los εἶδη puede ser comprobada a partir de la afirmación de Sócrates en *República VI*, 507a7, la cual, además, sirve de introducción a la alegoría del Sol y, por consiguiente también, a la imagen de la línea dividida. Allí Sócrates dice a Glaucón:

- *Para eso debo estar de acuerdo (διομολογησάμενος) con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades.*

- *¿Sobre qué cosas?*

- *Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe (εἶναι) y la distinguimos con el discurso (λόγος).*

- *Lo decimos, en efecto.*

- *También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, semejantemente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una “lo que es”.*

- *Así es.*

- *Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, más no vistas.*

- *Indudablemente (absolutamente).*

De este modo, el contexto que precede a la exposición de la imagen de la línea dividida en *República VI* es la aceptación de la existencia de los εἶδη, así como la distinción entre lo sensible y lo inteligible. Sin embargo, en el *Teetetes* no existe como tal una distinción entre

lo sensible y lo ininteligible, aunque si bien a lo largo de la segunda definición (152a-187a) hay distintos argumentos que muestran que percibir e inteligir-discursivamente no son lo mismo; al final la distinción entre percibir e inteligir nunca es tan tajante como si parece serlo en *República VI*. Además en el *Teetetes* no hay, como sí sucede en *República VI*, una aceptación o acuerdo (διομολογησάμενος) acerca de la existencia o inexistencia de los εἶδη, y si en el diálogo llegamos a encontrar alguna mención de los εἶδη es sólo de manera accidental o como elementos que permiten la clasificación de una infinidad de elementos<sup>71</sup>, pero la existencia (εἶναι) o inexistencia de los εἶδη nunca es abordado de manera directa como un tema propio o central. Sin embargo, que el tema de los εἶδη no se encuentre expuesto o desarrollado de manera concreta en el *Teetetes* no significa que éste no se encuentre de manera subyacente y latente en el problema del conocimiento-firme (ἐπιστήμη).

Ahora bien, en *Republica VI* el acto de la δίανοια nos es expuesta a través de una imagen, la imagen de la línea dividida, y un paradigma o ejemplo a partir del cual inteligimos el ámbito de lo visible o perceptible, este es el paradigma del conocimiento geométrico-matemático. Por el contrario, en el *Teetetes* la δίανοια o el acto de la intelección no nos es presentada a través de una imagen ni tampoco a partir de un paradigma de conocimiento específico, sino que nos acercamos (περί) a ella a partir de la pregunta por nuestra propia experiencia perceptiva y el modo en que inteligimos acerca de ella<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> He podido contar el término εἶδη en siete ocasiones a lo largo del *Teetetes*; 187c4, 181d5, 162b3, 157c, 156a6, 148d8, (147d9).

<sup>72</sup> En este sentido no temo decir que todo el pasaje del ἀναλογίζομαι (184b-187a) es en verdad una fenomenología de nuestra experiencia perceptiva y de su modo de intelección, entendiendo por fenomenología una descripción metodológica de nuestra experiencia perceptiva, cognitiva, intelectual y epistémica.

Ahora bien, soy consciente de que la imagen de la línea dividida es a la vez una invitación, tanto para Glaucón como para el lector, a la ejercitación de la imaginación (εἰκασία) y la intelección (διάνοια), como bien apunta E. Brann (2011; p.180). Pero esta invitación no deja de estar enclaustrada y supeditada a su propio modo de exposición, esto es, su presentación por medio de la imagen de la línea dividida y el conocimiento geométrico-matemático como paradigma de intelección del ámbito perceptible. Pero, por el contrario, la referencia que el *Teetetes* hace a la actividad dianoética es una invitación sin imágenes y sin paradigmas, es decir, es una invitación directa que, por medio de la pregunta socrática, nos invita a poner en práctica nuestra capacidad intelectual (διανοή) a partir de lo que nos es más propio y familiar por naturaleza, esto es, nuestra propia experiencia perceptiva.

**c) La διάνοια tiene el poder (δύναμις) de indagar (ἐπίσκεψις): una, ambas, misma, otra, semejante o desemejante sensación.**

Hemos visto que la διάνοια, según se expone en la línea dividida (*Republica VI*, 509d5-511e), sólo puede inteligir el ámbito de lo sensible a partir de imágenes y supuestos. Esto quiere decir que 1) el alma sólo puede inteligir el ámbito de lo sensible en tanto imagen (ὡς εἰκόσιν) o re-presentación de lo percibido, y 2) la διάνοια necesita, al menos en un nivel básico y primario, y ya sea de manera consciente o inconsciente, dar por supuesto (ὑπόθεσις), esto es, como ya conocido o evidente para cualquiera (ὡς παντί φανερωῶν), ciertos principios inteligibles (ἀρχαί) que le permitan acercarse a la intelección-discursiva (διανοή) o articulación (λόγος) de cualquier ente sensible.

Como veremos en el *Teetetes* (185<sup>a</sup>5-185<sup>b</sup>5) los principios supuestos que, en virtud de su “evidencia y obviedad”, nos permiten acercarnos a la intelección (διανοή) y articulación discursiva (λόγος) de lo percibido son; el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo

desemejante. Ahora bien, en el *Teetetes* estos principios supuestos nunca son expuestos de manera explícita por Sócrates, sino que éste los formula a manera de cuatro breves preguntas para que, quizás, Teetetes (el matemático) pueda descubrir por su propia cuenta lo que hay de fondo en ellas<sup>73</sup>. Sin embargo, como veremos, Teetetes sólo se limita a afirmar desde la *evidencia y obviedad* de su propia experiencia que sí tenemos la capacidad para reconocer o hablar del ser, la unidad, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desemejante en el ente percibido, pero nunca ahonda en la pregunta de cómo es posible que podamos llevar acabo ese reconocimiento o ese hablar. Teetetes sólo se limita a afirmar lo que es evidente para cualquiera, por eso mismo, nosotros debemos de pensar aquello que aquí permanece impensado y que queda oculto por considerársele como *claro y evidente* para cualquiera.

---

<sup>73</sup> Teeteto se ha mostrado como un genio matemático al descubrir (εὕρεϊν) a su corta edad la posibilidad de distinguir y clasificar entre raíces commensurables e incommensurables: 147e2. Igualmente Euclides, *Elementos*, X. Ahora veremos qué tan genio es Teeteto entorno a las aporías filosóficas.

**1. Primera pregunta: El ambos son. (185a5-185a7)<sup>74</sup>:**

*El primer (πρῶτον) supuesto o principio [ἀρχῆ] a partir del cual nos acercamos (περί) a la intelección o articulación-discursiva de una sensación es la afirmación y suposición de que lo percibido de hecho es, de hecho existe (ὅτι ἐστιν). La δίανοια sólo puede tomar y articular dos percepciones a partir de la imaginación o re-presentación (εἰκασία).*

**Σωκράτης**

περὶ δὴ φωνῆς καὶ περὶ χρώας πρῶτον μὲν αὐτὸ τοῦτο περὶ ἀμφοτέρων ἢ  
διανοῆ, ὅτι ἀμφοτέρω ἐστὸν;

**Θεαίτητος**

ἔγωγε.

**a) *El ser (ἐστιν) es el primer principio [ἀρχῆ] a partir del cual nos acercamos (περί) a la intelección y articulación de nuestra experiencia perceptiva.***

Primero hay que aclarar que la sensación en tanto sensación, esto es, en tanto nos encontramos percibiendo en el actual momento presente, no es algo supuesto sino puesto, esto es, como dado ahí de frente de manera inmediata en el momento presente del percibir. Pues la sensación, como ya hemos dicho, es siempre sensación de lo presente<sup>75</sup>. Sin embargo, en cuanto deseamos inteligir o articular-discursivamente (λόγος) algo acerca (περί) de dicha sensación, entonces, debemos en algún sentido; 1) re-presentarla por medio de la imaginación (εἰκασία), es decir, volverla a hacer presente 2) así como suponerla (ὑπόθεσις) en algún sentido como existente (ἐστιν). Pues cada vez que deseamos inteligir (διανοῆ) o articular-discursivamente (λόγος) algo acerca-de-algo (περί), en un sentido

---

<sup>74</sup> Sócrates: “¿Acerca del sonido y acerca del color lo primero que de ambas piensas, es que de hecho ambos son?” Teeteto: “Yo al menos sí”

<sup>75</sup> Aristóteles, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*: 449b25.

literal es necesario acercarse-a<sup>76</sup> ese algo que se desea inteligir o articular-discursivamente. Y la διάνοια sólo puede (δύναμις) acercarse-a la intelección y articulación de la sensación a partir de la imaginación y la suposición. De modo que, éstas son las dos formas elementales en que la διάνοια puede acercarse a (περί) a la intelección (διανοή) de lo percibido.

Ahora bien, el supuesto o principio [ἀρχή]<sup>77</sup> básico y primario (πρῶτον) a partir del cual nos a-cercamos (περί) a la intelección o articulación discursiva (λόγος) de lo percibido es el hecho de que lo percibido de hecho existe (ὅτι ἐστίν)<sup>78</sup>. Así al menos parece mostrárnoslo Sócrates cuando pregunta a Teetetes: “¿Acerca (περί) del sonido y acerca (περί) del color lo primero (πρῶτον) que de ambas (ἀμφοτέρων) piensas (διανοή), [es] que de hecho (ὅτι) ambas son (ἐστίν)?” A lo cual Teetetes responde: “Yo al menos sí (ἐγώ γε)”. En este caso Teetetes nuevamente está respondiendo desde la obviedad de la experiencia<sup>79</sup> sin prestar suficiente atención a la profundidad de la pregunta socrática y es que a todos, desde la “obviedad” de nuestra propia experiencia, nos parece demasiado claro y evidente decir (λέγειν) que algo de hecho es (ὅτι ἐστίν), existe; que *el cielo es azul, la manzana es roja, el perro es bonito*, sin tener nunca cuenta cabal de lo que implica decir que esto de hecho es (ὅτι ἐστίν), que de hecho existe.

---

<sup>76</sup> En cierto modo el término griego περί mantiene su sentido original de espacialidad (περί: tratar sobre, andar alrededor, sobre los límites de algo) en su traducción española: *acerca*, pues todo discurso o intelección que verse *acerca* de algo implica en cierto sentido un acercarse a ese algo. Ahora bien, el término español *acerca* mantiene los dos sentidos originales de περί; 1) como el aproximarse, hallarse cerca, acercarse a ese algo de lo que se va a tratar y 2) el cercar, delimitar, ese algo a-cerca de lo que se va a tratar. Como más adelante veremos el objeto de estudio nos es cercano por su primacía (πρῶτον) con el ser (ἐστίν) y éste, a su vez, se encuentra cercado por la unidad (ἐκάτερον) propia de su ser que lo identifica consigo mismo (αὐτόν) y, a la vez, lo diferencia de otros (ἕτερον) seres.

<sup>77</sup> ἀρχή como punto de partida a partir del cual llevamos algo a cabo. En el sentido del περί griego: el punto a partir del cual comenzamos a caminar, andar alrededor de algo, abordar, a-cercarse. ἀρχή= tener un punto de origen, tener comienzo.

<sup>78</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, 71a12.

<sup>79</sup> Capítulo I, apartados a y b.

Resulta importante resaltar aquí el carácter matemático de Teetetes, pues como vimos en el pasaje de la línea dividida (510c9), los que se ocupan de la geometría y el cálculo parten, para elaborar sus discursos y demostraciones, de principios (ἀρχαί) que son tomados como supuestos (ὑπόθεσις) y que son supuestos en virtud de ser “claros y evidentes” para cualquiera (ὅς παντί φανερόν), lo cual libera al geómetra y al hombre de cálculo de la necesidad de tener que dar razón de ellos (λόγον...διδόναι). De este modo, Teetetes, el geómetra-matemático (o el científico), no se da cuenta desde la obviedad de su propia experiencia, y ni siquiera se cuestiona, que el supuesto básico y originario a partir del cual se fundamenta toda articulación-discursiva (λόγος)<sup>80</sup>, intelección (διανοῆ), técnica (τέχνη) o ciencia (ἐπιστήμη) acerca de algo es el hecho de que ese algo existe (ὅτι ἐστιν). Esto equivale a decir que el ser es, dentro de toda ciencia, técnica, intelección o articulación discursiva, dada su “obviedad” y “evidencia”, lo más supuesto de todo. O en otras palabras, el ser (ἐστιν) es el modo o supuesto primario (πρῶτον) a partir del cual nos acercamos-a (περί) la comprensión, intelección y articulación discursiva de cualquier hecho (ὅτι) perceptivo.

***b) La sensación y el entendimiento (διανοία) no pueden por sí mismos articular (λόγος) dos o más percepciones, sino que requieren de la mediación de la imaginación (εἰκασία).***

Ahora bien, Sócrates le pregunta a Teetetes si puede pensar o inteligir (διανοῆ) acerca (περί) de ambas (ἄμφω) percepciones (color y sonido) si es que de-hecho existen (ὅτι ἐστιν), a lo cual Teetetes responde, sin mayor cavilación, que él al menos sí puede. Sin embargo, habría que preguntarse; *¿cómo es posible pensar o inteligir (διανοῆ) dos*

---

<sup>80</sup> Esto incluye a todas las ciencias o técnicas en general, pues, éstas sólo pueden tratar, hablar o demostrar acerca (περί) de su objeto de estudio a partir de que suponen previamente la existencia ya dada o posible del objeto de estudio en cuestión.

*percepciones distintas como existentes al mismo tiempo (au, 185a4)? Ya hemos dicho*<sup>81</sup> que la sensación no puede (οὐκ ἔν, 185<sup>a</sup>4) como tal coger, tomar o inteligir dos o más percepciones de manera simultánea, pues ella, en sentido preciso (ἀκριβείας), sólo puede o captar una multiplicidad de entes sensibles (πολλαί) o dirigirse con la mirada del alma (συντείνει...ιδέαν) a cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα), pero poder articular dos o más percepciones al mismo tiempo (αὖ), esto la sensación en sentido estricto no es capaz de realizar. Sin embargo, aunque la sensación no pueda articular dos o más elementos al mismo tiempo, a través de ella (διᾶ), se da la apertura para que el alma pueda articular, a través de la multiplicidad de entes sensibles que se hacen presentes por medio de la sensación, dos o más elementos. Ahora bien, la intelección (διανοῆ) sí tiene la capacidad para tomar y articular (λόγος) dos o más elementos sensibles. Sin embargo, para que ello sea posible, para que la διανοία pueda inteligir el ámbito sensible, es necesario un mediador que permita a la intelección poder tomar parte de lo sensible, pues dejada a sí misma la διανοία, tal y como lo indica el pasaje de la línea dividida (*Rep.VI, 510b-511c*), tiene la capacidad para marchar por una vía de intelección que no requiere para nada de lo sensible. De este modo, ni la sensación por sí misma ni la διανοία por sí misma pueden dar razón de cómo es que podemos articular simultáneamente dos o más elementos sensibles. Es por ello necesario un mediador entre ambas capacidades, pues, la primera, la sensación, da la apertura al ámbito de lo sensible y la segunda, la διανοία, tiene la capacidad de articular (λόγος) dos o más elementos.

Esta mediación entre la sensación y la διανοία no es otra que la capacidad representativa o imaginativa (εἰκασία) del alma, pues sólo a través de la imaginación es posible para la

---

<sup>81</sup> Capítulo II, sección a.

διάνοια el poder re-presentar, acercarse-a (περί) tomar y articular dos o más elementos del ámbito sensible al mismo tiempo. En este sentido nos encontramos apelando a la εικασία dianoética, tal y como ya la vimos en el apartado de la línea dividida, la cual es utilizada por la geometría y el cálculo para poder inteligir el ámbito de lo sensible como imagen (ὡς εἰκόσιν). Sin embargo, el proceso aquí, en el *Teetetes*, no es paradigmático sino analógico, pues así como la geometría, o más bien la διάνοια en su modo de ser “ciencia”, supone las figuras inteligibles para así poder inteligir las sensibles, de igual forma la διάνοια, en su modo de ser cotidiano, supone el ser (εστιν), la unidad (ἐκάτερον), lo mismo (ταυτόν) y lo otro (ἕτερον) como principios de inteligibilidad que permitan acercarse (περί) a la intelección de lo sensible, así como también supone nuestra capacidad imaginativa (εἰκασία) o representativa de la sensación.

Pues toda intelección o articulación-discursiva (λόγος) acerca de cualquier sensación en cierto sentido da por supuesta nuestra capacidad para re-presentar, imaginar, la sensación acontecida o que de hecho ha acontecido (ὄτι). En otras palabras, la imaginación (εἰκασία), en tanto nuestra capacidad para representar, es el único modo posible en el que la διάνοια puede acercarse (περί) a la intelección (διανοῆ) de las percepciones<sup>82</sup>. Pues si somos precisos (ἀκριβείας), nunca inteleguimos (διανοῆ) o hablamos (λέγειν) acerca de la sensación presente en tanto instantáneamente presente, sino sólo hablamos o inteleguimos acerca de la sensación en tanto lo hemos percibido, es decir, en tanto hemos llevado a cabo el acto de percibir. Y sólo podemos hablar o inteliguir acerca de lo percibido, lo instantáneamente pasado, en tanto imaginado, esto es, re-presentado [: ser traído del nuevo al presente].

---

<sup>82</sup> Aristóteles, *De Anima*, III: 431a15-17: “En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes”.

De este modo, la primera pregunta de Sócrates nos muestra dos elementos básicos a partir de los cuales la *διανοία* se acerca-a (*περί*) la intelección-discursiva (*διανοή*) y articulación (*λόγος*) de lo sensible; 1) el supuesto primario de que lo percibido de hecho existe (*ὅτι ἐστίν*), y 2) el rol fundamental de la imaginación (*εἰκασία*) dentro de toda intelección o articulación-discursiva que verse acerca de la sensación.

## **2. Segunda pregunta: cada uno, mismo-otro. (185a8)<sup>83</sup>:**

*Al hecho de que la sensación exista se sigue (οὐκοῦν) el ser igualmente de hecho (ὅτι) una unidad (ἐκάτερον) determinada que por sí misma (ἑαυτῷ) permanece igual (ταυτόν) y diferente (ἕτερον) a otra(s) unidad(es). Toda intelección y articulación-discursiva, y por ende, toda ciencia o técnica supone la unidad de su objeto de estudio que la identifica consigo misma y la diferencia de otra.*

### **Σωκράτης**

οὐκοῦν καὶ ὅτι ἐκάτερον ἐκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταυτόν;

### **Θεαίτητος**

τί μήν;

**a) *La unidad de lo percibido (ἐκάτερον) es el segundo principio [ἀρχή] a partir del cual nos acercamos (περί) a la intelección y articulación de lo percibido, así como la diferenciación entre lo mismo (ἑαυτῷ) y lo otro (ἕτερον).***

Seguidamente Sócrates pregunta a Teetetes: “¿Se sigue (*οὐκοῦν*) también que de-hecho (*ὅτι*) cada uno (*ἐκάτερον*) es otro-distinto (*ἕτερον*) de cada uno, pero él mismo (*ταυτόν*) en tanto sí-mismo?”, a lo cual Teetetes responde: “¿Si no (fuese así) cómo?”. Si prestamos mayor atención a la pregunta de Sócrates y al término griego con el cual comienza su

---

<sup>83</sup> “¿Se sigue también que cada uno es otro {distinto} del otro, pero él mismo en tanto sí-mismo?”, “¿Si no (fuese así) cómo?”

formulación; οὐκοῦν<sup>84</sup>, entonces, podemos darnos cuenta que esta pregunta es una continuación, que se sigue, de hecho (ὅτι), de la pregunta anterior. De modo que, la pregunta anterior, que supuso la primacía (πρῶτον) del ser-existente (εἶναι) dentro de toda articulación-discursiva (λόγος) o intelección (διανοή), condiciona y posibilita (da apertura a) la aparición del siguiente supuesto.

Este siguiente (οὐκοῦν) supuesto que se da también de hecho (καὶ ὅτι) en la existencia misma (ὅτι εἶναι), y que se supone en virtud de su propia “evidencia”, es la unidad (ἐκάτερον) del ser (εἶναι) del que se habla o entiende. Ahora bien, poder distinguir la unidad (ἐκάτερον) del ser del que se habla o entiende, implica, por un lado (μὲν), el tener la capacidad para poder reconocer esa unidad como una-misma-unidad (ταυτόν) y, a la vez, por el otro lado (δὲ), la capacidad para poder diferenciarlo (ἕτερον) de otra(s) unidad(es). Pues una unidad sólo se distingue a sí misma a partir de diferenciarse de otra(s) unidad(es)<sup>85</sup>.

Tomemos, por ejemplo, el caso del color y el sonido, las cuales han sido, desde el principio (184b8) los hechos (ὅτι) perceptivos que han guiado todo este preguntar. Retomando algunas cosas ya dichas podemos decir que tanto el color como el sonido nos son cada-uno (ἐκάστα: ἐκάτερον) manifiestos, sentidos, a través (διὰ) de los órganos sensitivos que le son connaturales, en este caso, la vista y el oído respectivamente. De modo que, cada-uno (ἐκάτερον) de los órganos sensitivos mantiene una unidad indisoluble con cada-uno

---

<sup>84</sup> οὐκοῦν: *Entonces, seguidamente, se sigue que...*

<sup>85</sup> En *Sofista* 255e2 tenemos una idea semejante: “Cada una de ellas es, en efecto, diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente (ἕτερον)”.

Puede uno plantearse la pregunta de si es primero la unidad y después su identidad y diferencia frente a otra(s) unidad(es), o primero la diferencia e identidad y seguidamente su unidad. Retomando lo dicho en el *Sofista*, en realidad, sólo podemos distinguir una unidad a partir de que ésta se diferencia de otras unidades y así se identifica consigo mismo. Es decir, lo otro y lo mismo posibilitan la aprehensión y diferenciación de la unidad de cada-uno-de-los-entes (ἐκάτερον).

(ἐκότερον) de sus objetos sensibles, esto es, una identidad (ταὐτόν) con su objeto perceptivo que, a su vez, lo diferencia (ἕτερον) de otra(s) unidad(es). De modo que, el objeto de uno no se confunde nunca con el objeto del otro (ἕτερον), o en otras palabras, siendo precisos (ἀκριβεΐας), nunca percibimos el color a través del oído ni el sonido a través del ojo al menos de que sea de manera accidental o analógica. Esto quiere decir que la relación entre cada órgano receptor con cada uno de los objetos sensibles es una unidad, una identidad (ταὐτόν), que en sí y por sí misma (ἑαυτῷ) es diferente (ἕτερον) de otra(s) unidad(es).

**b) Las ciencias dan por supuesto la unidad (ἐκότερον) e identidad (ἑαυτῷ) de su objeto de estudio así como su distinción (ἕτερον) frente a los objetos de otras ciencias.**

Ahora bien, la respuesta de Teetetes: *¿Si no (fuese así, entonces,) cómo?*, nos muestra que el geómetra o el matemático, es decir, la *διανοΐα* en su modo de ciencia (ἐπιστήμη) o técnica (τέχνη), no pueden concebir la posibilidad de que la unidad (ἐκότερον) de su objeto de estudio no sea lo mismo en tanto sí mismo y a la vez que esta mismidad no diferencie a su objeto de estudio frente a otros objetos de estudio<sup>86</sup>. En otras palabras, el geómetra y el matemático, o todas las ciencias y técnicas en general, suponen [ὑπόθεσις] la unidad (ἐκότερον) de su objeto de estudio, esto es, la dan como dada y clara, evidente, para todos [ὡς παντί φανερῶν, *República* VI,] sin nunca verse en la necesidad de preguntarse por qué o cómo la ciencia o técnica que les ocupa [πραγμάτων, *República* VI,] tiene tal objeto

---

<sup>86</sup> Pues la mismidad que distingue a un objeto de otro es el punto de partida a partir del cual cada ciencia o técnica determina su objeto de estudio. *Sofista* 257c4: “*Me parece que la naturaleza de lo diferente está parcelada del mismo modo que el conocimiento-firme (ἐπιστήμη)...Esta es sólo una, sin lugar a dudas, pero cada parte de ella que se aplica a algo recibe un nombre propio determinado según la forma propia de cada cosa, y es por ello por lo que se dice que hay muchas técnicas y ciencias*”. Igualmente; Aristóteles, *Metafísica* IV, 1, 100a25.

determinado de estudio y no otro. Más bien, por el contrario, tanto las ciencias como las técnicas producen [ποιέω, *República* VI] y avanzan-hacia-su-fin [τελευτῆς] en tanto suponen ya de antemano la unidad (ἐκάτερον) de su objeto de estudio; la medicina tiene ya de antemano su objeto: la salud del cuerpo, igualmente la carpintería tiene de antemano su objeto: la construcción de muebles, así como la matemática que se ocupa de las relaciones numéricas, etc. En cada caso cada ciencia o técnica tiene ya de antemano su objeto de estudio y es esencial que no se confunda la unidad (ἐκάτερον) de su objeto de estudio con otro(s) objeto(s) de otra(s) ciencia(s), en ello radica que dicha ciencia o técnica sea idéntica (ταυτόν) con su objeto y, a la vez, que ésta se diferencie (ἕτερον) de otras ciencias (o técnicas).

Esto se evidencia en el quehacer del geómetra y el matemático, pues ambos suponen cierta estabilidad y unidad en los elementos que utilizan para sus demostraciones. Pues en verdad sería terrible (δεινόν, 184d), para el geómetra, que el cuadrado en sí se convirtiera de repente en triángulo y el triángulo en sí en círculo, de manera que fuera muy difícil poder establecer un conocimiento cierto y seguro acerca de algo. De igual forma, en el caso del matemático se supone cierta estabilidad o mismidad así como cierta otredad en los elementos numéricos de los que se sirve para sus operaciones, pues 2 siempre es igual a 2 y 3 siempre es igual a 3, pero a la vez, 2 nunca es en sí mismo igual a 3 ni 3 es en sí mismo igual a 2, sino que uno y otro se mantienen siendo lo mismo a partir de ser diferentes entre sí. La respuesta de Teetetes, que se expresa a modo de pregunta y admiración (*¿Si no cómo?*), nos muestra no sólo cierta angustia o fragilidad en la intelección (διανοῆ) del quehacer científico-matemático, sino, a la vez, cierta fragilidad en la intelección (διανοῆ) cotidiana de nuestras percepciones, pues, si no suponemos la unidad (ἐκάτερον) del objeto

inteligido y percibido, y con ello su mismidad (ταυτόν) y su otredad (ἕτερον), y con ello entonces: *¿Sino cómo (podría llevarse a cabo el quehacer científico y la intelección cotidiana de nuestras percepciones)?*

Ahora bien, volviendo a la pregunta de Sócrates y relacionándola con la intelección de lo perceptible, podemos decir que cuando hablamos (λέγειν) de lo que hemos percibido [(v.g: un perro ladrando, un niño corriendo)], implícitamente, sepámoslo o no, hemos dado por supuesto, esto es, como evidente para uno mismo y para otros, que cada-uno-de-los-entes (ἐκάστα) percibidos es una unidad-determinada (ἐκάτερον) que se identifica consigo misma (ταυτόν) y, a la vez, se distingue (ἕτερον) de otra(s) unidad(es).

Ahora bien, si la primera pregunta o supuesto nos acerca (περί) a la intelección y articulación discursiva (λόγος) de lo percibido en tanto lo percibido de hecho es (ὅτι εστιν), esto es, somos cercanos (περί) en tanto lo percibido como yo de hecho existimos, entonces, la segunda pregunta o supuesto acerca (περί), delimita, al ser percibido [cada-ente-percibido (ἐκάστα)] en una unidad (ἐκάτερον) que le es propia (ταυτόν-ἑαυτῷ) y que, a la vez, la diferencia (ἕτερον) de otra(s) unidad(es).

De este modo, ser (εστιν: 1ª pregunta), unidad (ἐκάτερον), mismo (ταυτόν) y otro (ἕτερον) son supuestos que damos de antemano como “evidentes” [ὡς παντί φανερῶν, *Rep. VI*] y a partir de ellos podemos acercarnos (περί) a la intelección (διανοῆ) y articulación-discursiva (λόγος: λέγειν: hablar) de lo percibido, sin vernos en la necesidad de preguntar por su origen [ἀρχῆ]. [El εὐχερές; el fácil tomar, tener a la mano, de antemano, muestra la intelección (διανοῆ) y articulación discursiva (λόγος) cotidiana de nuestras percepciones, es

decir, en esa cotidianidad y condescendencia des-preocupada damos de antemano siempre como dado; el ser, la unidad, lo mismo y lo otro.]

**3. Tercera pregunta: ambos-dos, cada uno-uno. (185b)<sup>87</sup>:**

*Reconocer la unidad fáctica (ὅτι ἐκάτερον) del ser percibido nos abre igualmente al hecho (καὶ ὅτι) y posibilidad de reunir, separar y contar [λογισμός: ἀριθμεῖν] uno (ἓν), dos (δύο) o más entes. Teetetes, el matemático, no reconoce las condiciones de posibilidad del contar.*

**Σωκράτης**

καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο, ἐκάτερον δὲ ἓν;

**Θεαίτητος**

καὶ τοῦτο.

- a) El tercer principio [ἀρχή] es la distinción entre el uno (ἓν) y el dos (δύο), lo cual posibilita nuestra capacidad para reunir [λογισμός] y contar [ἀριθμεῖν]. Teetetes, el matemático, ignora las condiciones de posibilidad para poder contar.**

La tercera pregunta se presenta como una consecuencia o continuidad (καὶ ὅτι) de la segunda pregunta, es decir, la segunda pregunta, que nos mostró la unidad fáctica (ὅτι ἐκάτερον) que subyace dentro de toda intelección o articulación discursiva (λόγος) sobre lo percibido, posibilita la aparición de la tercera pregunta. Esto quiere decir, que así como podemos reconocer la unidad fáctica de cada ente percibido (ὅτι ἐκάτερον) y, con ello, lo mismo y lo otro (ἑαυτῷ- ἕτερον) que lo distingue así mismo de otra(s) unidad(es), así de igual manera (καὶ), podemos de hecho (ὅτι), en ese reconocer a cada-uno como uno (ἐκάτερον δὲ ἓν), juntar y reunir [λογισμός] a cada uno(ἐκάτερον) con otro (ἕτερον), de modo que, cada-uno ya no es uno separado del otro, sino que, ambos se vuelven dos

---

<sup>87</sup> Sócrates: “¿Además que ambos son dos, pero cada uno es uno?”. Teeteto: “Esto también”.

(ἀμφοτέρω δύο). Pero así como podemos reunir o articular a cada-ente con otro, así, de igual manera, pero a la inversa, podemos separar un ente de otro.

Esta capacidad para reunir [λογισμός] y separar [diakrinein] a cada-uno-de-los-entes (ἐκάτερον) entre-sí (ἀλλήλοις, 185b2) es la capacidad fundamental que caracteriza la esencia de la διανοία: nuestra capacidad para inteligir y articular discursivamente, y, a la vez, para contar [ἀριθμεῖν]. Pues inteligir, entender o contar son al final actos que implican la capacidad para distinguir, separar, relacionar, juntar y reunir un elemento con otro (ἀλλήλοις). De este modo, la tercera pregunta de Sócrates a Teetetes acerca de las capacidades de la διανοία: “¿Además (καὶ ὅτι) que ambos son dos, pero cada uno es uno?”, nos muestra que así como podemos reconocer de hecho cada-uno-de-los-entes (ὅτι ἐκάτερον), así de igual manera podemos de hecho (καὶ ὅτι) captar y articular cada uno de los entes como ambos-dos (ἀμφοτέρων δύο). Esta capacidad para reconocer, distinguir, separar y reunir [λογισμός] uno, dos o más elementos es el acto fundamental y esencial de la διανοία a partir del cual ésta puede contar [ἀριθμεῖν]. O en otras palabras, lo que Sócrates nos está mostrando en esta breve pero profunda pregunta son las condiciones de posibilidad que la misma διανοία supone (ὑπόθεσις) para poder llevar acabo el acto de contar. Estas condiciones de posibilidad, que la misma διανοία supone en la intelección (διανοῆ) y numeración (ἀριθμεῖν: λογισμός) de lo percibido, son; 1) la capacidad para reconocer la unidad de cada uno de los entes (ἐκάτερον δὲ ἓν), y 2) la capacidad para distinguir, separar y reunir cada uno de los entes como ambos dos (καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο).

Ahora bien, Sócrates nunca menciona en el *Teetetes* cómo es que podemos contar y cómo es que llevamos acabo ese acto, tan sólo se limita a señalar, no explicar, dos cosas; 1) que la sensación no puede (οὐκ ἂν, 185<sup>a</sup>3) llevar acabo por sí misma la intelección o numeración

de dos o más elementos, y 2) las condiciones de posibilidad que nos permiten contar (ἄμφο: ἔν). Pero en ningún momento Sócrates nos dice cómo es que contamos. Sin embargo, lo que habría de llamar nuestra atención en este punto no es el silencio de Sócrates en torno al tema de la numeración, sino, la breve respuesta que Teetetes le da: “*Esto también*” (καὶ τοῦτο).

La respuesta de Teetetes habría de causarnos asombro, porque si Teetetes fuese precavido (preciso: ἀκριβείας) tanto con lo que Sócrates pregunta como con lo que él mismo responde, entonces, su respuesta no dejaría tanto que desear y no se limitaría tan sólo a repetir, a modo de afirmación, a lo que Sócrates ha preguntado. Pues causa asombro que frente a la pregunta de Sócrates, que muestra las condiciones de posibilidad para poder contar, Teetetes, el matemático, se queda impávido, indiferente, no exhibe asombro o sorpresa alguna y por el contrario tan sólo responde: καὶ τοῦτο (“Esto también”). Esta respuesta nos muestra que en la mayoría de los casos los matemáticos mismos, que laboran y se ocupan de los números y sus relaciones [λογισμός], no conocen ni se preguntan cuáles son los principios a partir de los cuales es posible numerar, más bien, por el contrario, dan como dado de antemano, suponen (ὑπόθεσις), dichos principios así como nuestra capacidad para contar, para enfocarse tan sólo en el resultado y la conclusión de las operaciones [τελευτής: *Rep. VI*, 510d].

De este modo, la respuesta de Teetetes nos muestra la actitud (εὐχερές: fácil para tomar con la mano) del matemático en torno a los principios o condiciones que posibilitan nuestra capacidad para reunir [λογισμός] y contar [ἀριθμεῖν].

**b) *Excursus*: El acto de contar (λογισμός: ἀριθμεῖν), República VII, 523a-525a.**

Como ya hemos dicho, la tercera pregunta de Sócrates (καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο, ἐκάτερον δὲ ἓν;) plantea de manera implícita los principios o condiciones de posibilidad para poder contar (ἀριθμεῖν), sin embargo, aunque el *Teetetes* esté constantemente rodeado por una temática matemática, desde quienes son los interlocutores de Sócrates, hasta la pregunta misma por el conocimiento-firme (ἐπιστήμη). Sin embargo, en ningún momento durante el diálogo se aborda la esencial pregunta por el cómo nos es posible contar o cómo es que contamos. Esta pregunta es en verdad compleja y abordarla en su totalidad requeriría de una larga exposición, nos limitaremos tan sólo a hacer unos cuantos señalamientos tomando como referencia el libro VII de la *República* de Platón (523a-525a)<sup>88</sup>, pues allí se hace una exposición más detallada del acto de contar, el cual, como hemos dicho se omite por completo en el *Teetetes*. Antes de pasar a la revisión del libro VII de la *República* quiero recalcar que la indagación por el acto de contar (ἀριθμεῖν: λογισμός) no es para nada accidental al tema del ἀναλογίζομαι, más bien le es propio y esencial, pues el acto de contar es, en una primera instancia, la principal caracterización del ἀναλογίζομαι<sup>89</sup>. En realidad, el acto de contar, la capacidad para *separar y juntar*, es el acto común y fundamental que subyace a toda intelección, técnica o ciencia<sup>90</sup>, pues asumimos que toda intelección, ciencia o técnica sabe, por principio,

---

<sup>88</sup> También ha sido de utilidad la obra de Jacob Klein: *A commentary on Plato's Meno*, p.116-117; y *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, p. 17-26,61-100. También puede revisarse la segunda hipótesis del Parménides (142b), sin embargo, he preferido dejar de lado este pasaje por parecerme que su examinación necesitaría de una revisión bastante extensa y profunda.

<sup>89</sup> Por ello es una constante encontrar el término ἀναλογίζομαι traducido, caracterizado, como calcular, contar o *comparans*: Harold Fowler (Loeb), Ute Schmidt (UNAM), Francisco Larroyo (Porrúa), Alvaro Vallejo Campos (Gredos), Seth Bernadete, Schleiermacher y Ficino. Sin embargo, habría que enfatizar que esta caracterización no abarca ni determina la totalidad de posibilidades del ἀναλογίζομαι sino, por el contrario, el ἀναλογίζομαι abarca y determina al acto de contar.

<sup>90</sup> *República VII*, 522c.

distinguir, relacionar y reunir las partes de su objeto de estudio pudiéndolas comparar y ordenar entre sí.

Ahora bien, *¿cómo es que contamos?* Tomando como punto de partida lo ya expuesto en este trabajo (acerca de la sensación: Cap. I, sección d), y complementándolo con lo expuesto en República VII (523a-525a), podemos decir que la sensación tiene dos posibilidades (δύναμις); 1) la aprehensión instantánea de una multiplicidad de entes sensibles (πολλαί) y 2) la aprehensión o atención, a partir de la mirada (συντείνει...ιδέαν) del alma, hacia cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα). Como ya hemos dicho la primera posibilidad, revisada en sentido estricto y tomada en sí misma, hace más bien de nosotros y la sensación una terrible (δεινόν) condición, como la de un caballo de madera, en donde frente a una multiplicidad de entes sensibles nos resulta imposible el poder dirigir la mirada o atención hacia algún ente o cualidad en específico. De modo que, aunque la sensación sea en su sentido originario la recepción o captación de una multiplicidad de elementos sensibles (πολλαί), en su sentido estricto, esto es, definitorio, la sensación es percepción, esto es, aprehensión o atención hacia cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα). Sin esta característica, sin la capacidad de dirigir la atención hacia cada uno de los entes, la sensación sería igual a una aprehensión o captación de nada.

Aclarado, pues, que la sensación es por definición la aprehensión o atención hacia cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα), entonces, nos puede quedar más claro el planteamiento de la sensación y el problema del acto de contar en el libro VII de la *República*. Allí Sócrates dice a Glaucón que la visión o cualquier otra sensación se basta por sí misma para poder tomar (λαμβάνω, 524e) la unidad de cada uno de los entes (ἕκαστος, 523c9), [por ejemplo: un dedo,] de modo que, la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar qué es uno

o qué un dedo, pues la sensación es por sí misma capaz de comprender (λαμβάνω) lo que es cada ente (ἐκότερον) en su unidad (ἕν).

Sin embargo, la limitante fundamental (ἀπορεῖν, 524a4) surge cuando la sensación recibe al mismo tiempo (ἀμῶ, 523c) y de un mismo objeto [por ejemplo: el mismo dedo comparado con los demás dedos de la mano] dos percepciones contrarias (ἐναντίαν) como grande-chico, caliente-frío, duro-blando. De modo que la sensación no puede por sí misma distinguir, interpretar (ἐρμηνεῖαι, 524b) y examinar (ἐπίσκεψις) si lo que está percibiendo es cada caso una sola cosa o dos. Por lo tanto, para que la sensación salga de la aporía, mezcla y confusión (συγκεχυμένον, 524c4) de los contrarios en un mismo objeto, y ella misma se aclare si lo que percibe es en cada caso una o dos cosas (εἰ ἄρα ἕν ἐκότερον, ἀμότερα δέ δύο, 524c2)<sup>91</sup>, es necesario que ésta apele a la razón (λογισμόν) y a la intelección (διανοία, 524d2). Pues es la razón y nuestra capacidad intelectual, no la sensación, la que puede distinguir y articular los contrarios, o como dice Klein: *“El aprehender la “oposición” o la “contradicción” está dentro del ámbito de la διανοία, no de los sentidos”*<sup>92</sup>.

De este modo, el acto de contar, al menos desde la perspectiva platónica, surge como una necesidad por complementar la carencia de los sentidos, es decir, comenzamos a contar cuando nuestros sentidos son incapaces de informarnos (ἐρμηνεῖαι: εἰσαγγελλομένων, 524b) si lo que percibimos es en cada caso una o dos cosas (εἰ ἄρα ἕν ἐκότερον, ἀμότερα

---

<sup>91</sup> εἰ ἄρα ἕν ἐκότερον, ἀμότερα δέ δύο. Notese como este enunciado es casi idéntico al de *Teetetes* 185b. En realidad, como nos menciona Jacob Klein (*op.cit*), éste es un enunciado o fórmula platónica mencionada en múltiples diálogos (Hipp. Maj. 301d5; Rep., 475e9, 602d6; Fed. 97a; Parm. 143c; Sof. 243d8) al parecer siempre con el fin de dar a entender los presupuestos y condiciones de posibilidad del contar (ἀριθμεῖν), esto es, nuestra capacidad para distinguir cada uno y articular a ambos.

<sup>92</sup> *Op. cit.* La traducción es mía.

δέ δύο). En otras palabras, contamos (ἀριθμεῖν) cuando articulamos (λογισμὸν: διανοία) la unidad percibida (ἐκάστα) con los contrarios (ἐναντίαν) que la integran.

#### 4. Cuarta pregunta: semejanza y desemejanza. (185b2)<sup>93</sup>:

*Del hecho de reconocer a cada-ente como uno y articularlo con otro de modo que ambos son, se sigue (οὐκοῦν) la posibilidad de indagar si los entes son semejantes (ὁμοίω) o desemejantes (ἀνομοίω) entre sí. A Teetetes, el matemático, no le preocupa, le da igual (ἴσως), la posibilidad de que dos entes sean semejantes o desemejantes entre sí.*

**Σωκράτης**

οὐκοῦν καὶ εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοιν, δυνατὸς εἶ ἐπισκέψασθαι;

**Θεαίτητος**

ἴσως.

**a) Nuestra capacidad (δυνατὸς) para afirmar si dos entes son semejantes o desemejantes entre sí da por supuesto, como ya conocido: el ser, la unidad, la dualidad, lo mismo y lo otro.**

Primero hay que enfatizar que la cuarta pregunta de Sócrates: “¿Entonces también (οὐκοῦν καὶ) eres capaz (δυνατὸς) de indagar (ἐπισκέψασθαι) si son desemejantes (ἀνομοίω) o semejantes (ὁμοίω) entre sí (ἀλλήλοιν)?”, es una continuación (οὐκοῦν καὶ) de las anteriores preguntas, es decir, su posibilidad (δυνατὸς) está condicionada por los principios planteados en las preguntas anteriores. Pues a la posibilidad de articular cada-uno (ἐκάτερον) de los entes con otro (ἕτερον) [segunda pregunta], de modo que, ambos sean dos [tercera pregunta], se sigue también (οὐκοῦν καὶ) la posibilidad de indagar si

---

<sup>93</sup> Sócrates: “¿Entonces también eres capaz de indagar si son desemejantes o semejantes entre sí?”. Teeteto: “Igualmente”.

ambos entes son semejantes o desemejantes entre sí [cuarta pregunta]. Esto quiere decir que nuestra capacidad dianoética para articular (λόγος) e indagar (ἐπισκέψασθαι) lo semejante y lo desemejante sobre dos entes percibidos da por supuesto una serie de principios que parecieran seguirse y posibilitarse sucesivamente entre sí, tales como; el ser, la unidad, la dualidad, la mismidad y la otredad.

Esta capacidad (δυνατός) de indagar lo semejante y lo desemejante se constata día a día en nuestra experiencia cotidiana, esto es, en nuestro trato y modo de hablar (λέγειν) de las cosas en nuestro día a día, v.g: “*Ayer vi a un sujeto parecido a Juan*”, “*Ese coche se parece al tuyo*”, “*Este retrato no se parece a mí*”, “*Yo soy como tú*”, “*Yo no soy como él*”, etc., en cada uno de estos ejemplos y en cualquier otro enunciado en donde afirmemos o neguemos la semejanza o desemejanza entre dos o más entes damos por supuesto, esto es, como “*claro y evidente*” para cualquiera (ὡς παντί φανερόν, *Rep. VI*); el ser, la unidad, el ambos, lo mismo y lo otro. Es decir, los principios [ἀρχαί] a partir de los cuales nos acercamos (περί) a la articulación (λέγειν) e intelección (διανοή) de nuestra experiencia cotidiana permanecen, en su calidad de ser supuestos (*sub-puestos*), ocultos por su “*claridad y evidencia*”.

Pero así como los principios permanecen ocultos en virtud de su claridad y evidencia, así de igual manera permanece oculta como “*innecesaria*” la pregunta propia por su ser; *¿qué es ser?*, *¿qué es uno?*, *¿qué es mismo?*, *¿qué es otro?* Pero así como la pregunta por el ser, la unidad, lo mismo y lo otro queda anulada en virtud de su “*claridad y evidencia*” así de igual manera queda anulada la pregunta por el cómo nos es posible (δυνατός), cómo es que

captamos (λαμβάνω,) el ser, la unidad, lo mismo, lo otro en nuestro discurso cotidiano<sup>94</sup>. De modo que, no interesándonos arrojar luz sobre aquello que en nuestra experiencia cotidiana se muestra ya de por sí como *claro y evidente* para cualquiera, podemos afirmar, con cierto dejo de indiferencia, como Teetetes, que sin duda igualmente (ἴσως) podemos indagar y afirmar si dos entes son semejantes o desemejantes entre sí.

**b) La respuesta de Teetetes muestra cierta indiferencia (ἴσως) en torno a la reflexión de lo semejante y lo desemejante, pero a la vez muestra la imposibilidad matemática de igualar (ἴσος) el ámbito de lo percibido.**

Antes de dejar de lado la cuarta pregunta podemos prestar mayor atención a la respuesta de Teetetes: ἴσως (Igualmente). La primera posibilidad que se nos ofrece dentro de la interpretación de esta respuesta es la más *obvia*, es decir, que así como podemos indagar si lo percibido existe (εστίν: primera pregunta), si es uno (ἐκάτερον: segunda pregunta) o es dos (δύο: tercera pregunta) así de igual manera (ἴσως) podemos indagar si los entes percibidos son semejantes o desemejantes entre sí (cuarta pregunta). Esta interpretación muestra que, desde la *obviedad* de nuestra experiencia cotidiana, da igual (ἴσος), nos es indiferente, si podemos indagar o no si lo percibido es uno o dos, semejante o desemejante, el hecho es que en nuestro día a día afirmamos que algunas cosas son una otras dos, a veces son semejantes y a veces desemejantes. Es decir, el hábito, la costumbre y nuestro modo cotidiano de hablar dejan de lado, cancelan, cualquier necesidad posible de preguntar, es decir, da igual si nos preguntamos o no por ello, el hecho es que lo llevamos a cabo cada día, lo tenemos ya a la mano día a día.

---

<sup>94</sup> El problema y la pregunta por el cómo nos es posible captar (δυνατός) el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desemejante será tratado en capítulo III.

Ahora bien, la respuesta de Teetetes no sólo muestra esta faceta del fácil tener a la mano (εὐχερέες) y de la indiferencia (ἴσως) del común de la gente por las preguntas que se consideran “*innecesarias*”, sino que, también, muestra la actitud o el modo de indagar (ἐπισκέψασθαι) del matemático sobre lo percibido. Pues el término que Teetetes utiliza en su respuesta (ἴσως: igual) es en realidad un término matemático que por lo general se utiliza para comparar cantidades, pues no decimos que dos es semejante a dos ni que tres es desemejante a uno, sino que, siendo precisos (ἀκριβείας), decimos que dos es igual a dos y tres no es igual que uno.

De esta manera, Teetetes trae a colación un término matemático. Ahora bien, el término griego ἴσως, así como nuestro término español igual, se puede aplicar para otros objetos además de los matemáticos<sup>95</sup>. Sin embargo, para el contexto que nos ocupa, la indagación sobre cómo inteleguimos y hablamos acerca de lo percibido, es llamativo que Teetetes responda con un término matemático: ἴσως.

Ahora bien, *¿qué significa que Teetetes responda con un término matemático y qué relevancia tiene esto dentro del contexto de la indagación sobre la intelección de lo percibido?* Quizás a muchos les parezca exagerado hasta el punto a donde hemos llevado la simple respuesta de Teetetes, sin embargo, nos prometimos ser precisos (ἀκριβείας) y eso es lo que haremos. Y es que siendo precisos, una sensación, por más que sea el mismo objeto, nunca es igual (ἴσως: numéricamente una) a otra sensación sino sólo semejante o

---

<sup>95</sup> Por ejemplo, decimos: “*Ese niño es igual a su papá*”, “*Tú eres igualito a él*”, queriendo con ello resaltar una identidad que va más allá de la semejanza (parecerse a), sin embargo, si somos precisos (ἀκριβείας), nadie, en sentido estricto, es igual (numéricamente uno) a otro, sino que, somos semejantes, nos parecemos a tal o cual persona (o cosa) por tal o cual característica.

Sin desearme salir demasiado del tema que nos atañe es muy común y fácil oír hablar (εὐχερέες) actualmente de la “*igualdad*” de género sin tener plena conciencia de lo que implica decir igual. Esto pareciera ser un intento y consecuencia más de la modernidad de tratarnos como individuos numéricos capaces de ser “*igualados*”.

desemejante (ὁμοῖον-ἀνόμοιον). De modo que, en sentido estricto no podemos hablar de igualdad entre las distintas percepciones, ya sea en comparación con un mismo órgano o en comparación a distintos órganos<sup>96</sup>, sino sólo de semejanza o desemejanza.

Ahora bien, Sócrates ha preguntado a Teetetes si puede indagar si dos percepciones son semejantes o desemejantes entre sí, a lo cual Teetetes responde que igualmente (ἴσως) le es posible. Lo primero que se muestra es que la respuesta de Teetetes es contrastante con la pregunta de Sócrates, pues Teetetes habla de la intelección y comparación de las percepciones en términos cuantitativos, mientras que Sócrates habla de ello en términos de semejanza y desemejanza. En otras palabras, Sócrates está hablando de la posibilidad de comparar cualidades sensibles entre sí a partir de lo semejante y lo desemejante, mientras que, Teetetes, el matemático, cree que es posible comparar las cualidades sensibles a partir de una igualdad numérica como si las percepciones fueran entidades matemáticas capaces de ser medidas y comparadas numéricamente entre sí. Sin embargo, como ya hemos dicho, no es posible comparar las múltiples cualidades sensibles (peso, color, sonido, olor, etc.) entre sí a partir de un estándar numérico que las iguale. Incluso la “ciencia” moderna tiene y mantiene distintas medidas para las distintas cualidades sensibles; los kilos o libras para el peso, los decibeles para el sonido, los grados de refracción de la luz para la visión, grados Celsius para el calor, no habiendo actualmente unidades de medida para el olfato y el gusto. En cualquier caso, la ciencia moderna no permite que las unidades de medida rebasen sus respectivas cualidades determinadas, no podemos medir el calor a partir de los decibeles, ni el sabor a partir de los kilos, ni la visión a partir de la temperatura, de modo que, no podemos comparar ni igualar las cualidades sensibles a partir de una misma unidad de

---

<sup>96</sup> Es decir, entre el sonido, el sabor, el olor y el color no hay igualdad sino semejanzas o desemejanzas analógicas.

medida. De modo que, la comparación e indagación matemática entre las distintas percepciones ha de apegarse y limitarse, necesariamente, a sus respectivas unidades de medida, es decir, no podemos, matemáticamente hablando, igualar la visión con la audición o el tacto con la visión<sup>97</sup>.

Sin embargo, las preguntas que Sócrates ha venido formulando en torno a la intelección de lo percibido nos muestran que, por el contrario, nuestra capacidad intelectual y comparativa cotidiana en torno a lo percibido es mucho más pletórica y profunda que cualquier comparación matemática. E incluso habría que agregar que la comparación matemática depende en última instancia de nuestra propia experiencia cotidiana de articular y comparar lo percibido. Pues podemos comparar y relacionar una infinidad de elementos sensibles sin tener que apegarnos a ninguna unidad de medida específica, sino sólo a lo semejante o lo desemejante. Y aunque las unidades de medida matemáticas sean completamente distintas en tanto sus cualidades son distintas, esto no implica que no podamos, en nuestra experiencia cotidiana compararlas y articularlas entre sí. Es decir, las unidades de medida matemáticas se quedan cortas, en su dirigirse a una cualidad específica, en la intelección y articulación de nuestras percepciones frente a nuestra experiencia cotidiana.

De modo que, la breve respuesta de Teetetes nos muestra los límites de la matemática y de las ciencias “exactas” dentro de la intelección y articulación de lo percibido frente a nuestro modo cotidiano de intelegir la sensación.

---

<sup>97</sup> La única unidad de medida con la que se me ocurre que podemos comparar por igual (ἴσος) a todas las percepciones es el tiempo, sin embargo, esta unidad de medida es tan objetiva o abstracta, tan impropia, que podemos decir que una audición, una visión y una degustación duran x tiempo, pero este x tiempo puede ser utilizado tan por igual como unidad de medida en todas las percepciones que en ello se pierde el sentido o referencia originaria. Es decir, que digamos que la audición, la visión y la degustación duren igual cantidad de tiempo no significa que audición, visión y degustación sean cualitativamente lo mismo.



### III: ἀναλογίζομαι (185b3-187a5)

#### Introducción

Hemos visto que la sensación es, en su sentido prístino y originario, una recepción de una multiplicidad de entes sensibles (πολλαί), pero, en su sentido definitivo y según hablamos de ella, la sensación es percepción, esto es, atender con la mirada (συντείνει...ιδέαν) hacia cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα) que se hacen presentes para la sensación [primer capítulo]. Igualmente hemos visto que la διανοία (o nuestra capacidad para inteligir-discursivamente) puede indagar y comparar si dos o más sensaciones existen, si son lo mismo o distintas, una sola o más, semejantes o desemejantes [segundo capítulo].

Ahora veremos que la sensación no puede apropiarse (λαμβάνειν) por su propia cuenta de aquellos entes comunes (τά κοινά: ser, unidad, dualidad, mismidad, otredad, semejanza, desemejanza) a partir de los cuales resulta posible (δυνατός) para la διανοία el acercarse a la intelección-discursiva (διανοῆ) y articulación (λέγειν) de lo sensitivo. Ahora bien, aunque la intelección-discursiva se valga de estos elementos comunes para a partir de ellos poder articular e inteligir toda nuestra experiencia sensitiva, hay que aclarar que no es ella, la διανοία, como tal el punto a partir del cual se da la aprehensión original (ἄρχη) de lo común. Es decir, si bien la διανοία supone y utiliza lo común para poder acercarse a la intelección y articulación de nuestra experiencia sensitiva, e incluso lo común se hace presente de manera supuesta (ὑπόθεσις) dentro de toda articulación discursiva o intelección sobre lo sensitivo. Por ende, no es el entendimiento como tal el que aprehende, se apropia de, lo común, sino, más bien, éste se limita tan sólo a trabajar sobre lo común, utilizarlo para con ello poder acercarse a lo sensitivo.

De modo que, si lo común (τό κοινόν) no puede ser aprehendido ni a través de la sensación ni a través del entendimiento, entonces, cabe preguntarse: *¿a través de qué (διά τίνοϛ) nos apropiamos (λαμβάνειν) de aquello que es común (τό κοινόν) a la totalidad de lo ente (πάντων)?*

La primera parte de este capítulo se enfocara, pues, en aclarar (δῆλον) qué es lo común a todo ente y en mostrar porqué ningún órgano sensitivo puede, como tal, apropiarse de lo común, mostrando, a su vez, que sólo el alma en sí y por sí (αὐτά δι' αὐτῆϛ) puede apropiarse de lo común.

El tema de lo común (τό κοινόν) y los límites de la percepción en torno a ello nos encaminará directamente al problema del ἀναλογίζομαι<sup>98</sup>. De modo que, en la segunda parte de este capítulo nos centraremos en el tratamiento del ἀναλογίζομαι, los tres posibles sentidos para comprenderlo, así como la peculiar caracterización del hombre como el único ser viviente capaz de realizar, a partir de la laboriosidad (μόγιϛ) y a través de un trato prolongado con las cosas (ἐν διά χρόνον πολλῶν πραγμάτων) y educación (παιδείαϛ), esta capacidad.

Finalmente, en la última parte de este capítulo, veremos que el conocimiento-firme (ἐπιστήμη) se caracteriza (πως) por su capacidad para develar (ἀληθεία) y dar con el ser (οὐσία), pero en la percepción no hay develación ni un encuentro con el ser y, por ende, esta no es epistémica, o en otras palabras, la percepción no es conocimiento firme.

---

<sup>98</sup> Pues a manera de una definición provisional podemos decir que el ἀναλογίζομαι es el acto de unir (λόγοϛ) cada uno de los entes sensibles (ἐκάϛτα: particulares), tanto presentes, pasados como futuros con lo bueno (ἀγαθόν) o con su ser (οὐσία).

## Primera sección: τὸ κοινὸν

- a) **La sensación no puede apropiarse (λαμβάνειν) de lo común (τὸ κοινόν): el bello hablar (καλῶς λέγεις) como modo de acceso a la pre-comprensión (οἶσθ') de las capacidades (δύναμις) que configuran nuestra condición (ἔξιεν) sensitiva. (185b3-185c4)<sup>99</sup>:**

### Σωκράτης

ταῦτα δὴ πάντα διὰ τίνος περὶ αὐτοῖν διανοῆ; οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἶόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν. ἔτι δὲ καὶ τόδε τεκμήριον περὶ οὗ λέγομεν: εἰ γὰρ δυνατὸν εἶη ἀμφοτέρω σκέψασθαι ἄρ' ἐστὸν ἀλμυρὸ ἢ οὐ, οἶσθ' ὅτι ἔξιεις εἰπεῖν ᾧ ἐπισκέψη, καὶ τοῦτο οὔτε ὄψις οὔτε ἀκοὴ φαίνεται, ἀλλὰ τι ἄλλο.

### Θεαίτητος

τί δ' οὐ μέλλει, ἢ γε διὰ τῆς γλώττης δύναμις;

### Σωκράτης

καλῶς λέγεις.

Las 4 preguntas que Sócrates ha planteado (185a3-185b2) muestran en su facticidad (ὄτι), en el hecho mismo de que podemos plantear dichas preguntas, que hay ciertos principios [ἀρχαί] o caracteres comunes (τά κοινά)<sup>100</sup> que, de manera implícita o supuesta [ὑποθέσεως], se hacen presentes y posibilitan toda intelección (διανοῆ) o articulación discursiva (λόγος) acerca de la sensación.

---

<sup>99</sup> Sócrates “¿A través de qué inteliges todas estas cosas [lo común: el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, etc.] cuando te acercas a estas (αὐτοῖν: a lo sensible)? Pues ni a través del oído ni a través del ver del ojo [ni a través de ningún otro órgano sensitivo] puedes apropiarte ni acercarte a lo que es común a estas (αὐτῶν: a las sensaciones). Para acercarnos a esto que decimos también está esta evidencia: si pudieras investigar si dos-entes son o no salados, sabes-de-antemano (οἶσθ') que de hecho podrías decir con qué lo investigarías, pues ni la vista ni la audición parecen mostrarnos esto [τοῦτο: lo salado], sino alguna otra [capacidad]”. Teeteto: “Sin duda (μέλλει) no ha de ser otra, sino la capacidad (δύναμις) que se da a través de la lengua”. Sócrates: “Es bello (o apropiado) el modo en como hablas”.

<sup>100</sup> Ser, unidad, dualidad, mismidad, otredad, semejanza y desemejanza.

Lo que ahora deseamos es apropiarnos (λαμβάνειν) de esto común (τό κοινόν) a todo lo ente y traerlo a la luz de manera manifiesta (δηλον), pero para ello, primero hay que preguntarse: ¿A través de qué nos apropiamos de lo común?

En una primera instancia, ni la sensación ni los órganos sensitivos parecen ser aquello a través de lo cual (διὰ τίνοϛ) nos apropiamos (λαμβάνω) de lo común (τό κοινόν). O como Sócrates dice:

*“¿A través de qué (διὰ τίνοϛ) entiendes (διανοῆ) todas estas cosas [lo común: el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, etc.] cuando te acercas a estas (αὐτοῖν: a lo sensible)<sup>101</sup>? Pues ni a través del oído ni a través del ojo [ni a través de ningún otro órgano sensitivo] puedes (οἶόν) apropiarte (λαμβάνειν) ni acercarte (περί) a lo que es común (τό κοινόν) a estas (αὐτῶν: a las sensaciones). Para acercarnos (περί) a esto que decimos (λέγωμεν) también está esta prueba (τόδε τεκμήριον): si pudieras (δυνατὸν) investigar si dos-entes (ἀμφοτέρω) son o no salados, sabes-de-antemano (οἶσθ') que de hecho (ὅτι) podrías decir (ἔξεις εἰπεῖν)<sup>102</sup> aquello con qué (ᾧ) lo investigarías, pues ni la vista ni la audición parecen mostrarnos esto [τοῦτο: lo salado], sino alguna otra [capacidad]”.*

A lo cual Teetetes responde: “Sin duda (μέλλει) no ha de ser otra, sino la capacidad (δύναμις) que se da a través de la lengua”. Ante esta simple y obvia respuesta, tan simple y

---

<sup>101</sup> A lo largo de todo este pasaje hay una intercalación entre los términos τούτοις y αὐτῶν, ningún traductor parece creer necesario aclarar o señalar cuál es el sujeto de cada oración, sin embargo, creo que en todos los casos αὐτῶν (o sus derivaciones) hacen siempre referencia a los entes sensibles, mientras que, toutois hace referencia, en la mayoría de los casos (excepto: 185c) a los rasgos o principios comunes (τά κοινά).

<sup>102</sup> ἔξεις es la forma futura del verbo ἔχω (tener, poseer), en este pasaje he preferido traducirlo por el verbo poder (podrías) entendiendo que todo tener o no tener trae consigo la idea de una posibilidad, esto es, tener la condición para poder, o no, realizar algo. En este caso la posibilidad para distinguir lo que es propio de cada órgano y lo que le es impropio, fuera de su ámbito.

obvia que parece tonta, Sócrates afirma: “*Es bello (o apropiado) el modo en como hablas (καλῶς λέγεις)*”.

Esta afirmación de Sócrates podría ser entendida como una broma o ironía, como diciendo: “*Vaya Teetetes te has esforzado en demasía con esta respuesta*”. Sin embargo, detrás del carácter irónico en este “el bello u optimo modo de hablar (καλῶς λέγεις)” se devela y manifiesta (δῆλον) una cierta estructura pre-comprensiva (οἶσθ)<sup>103</sup> que de hecho (ὅτι) se encuentra posibilitada (δύναμις) por nuestra propia condición sensitiva (ἔξειν), por el hecho mismo de encontrarnos ya de antemano como poseedores de una capacidad sensitiva. Pues sin duda (μέλλει), nos es sabido ya de antemano (οἶσθ') qué órgano (v.g: τῆς γλώττης) tiene (ἔξειν) qué capacidad (δύναμις). O en otras palabras, sabemos ya de antemano (οἶσθ'), por nuestra propia condición (ἔξειν) sensitiva, qué órgano puede (δυνατὸν) alcanzar (ἐφικνούμεθα, 184d9) y apropiarse (λαμβάνειν) de qué ámbito sensible<sup>104</sup>. De modo que, sin dubitación alguna (μέλλει) podemos decir (εἰπεῖν:λέγεις) que; a través de (διὰ) la lengua nos apropiamos de lo salado, a través del oído del sonido y a través del ojo del color. Y en ese hablar (εἰπεῖν) tan simple y obvio, como el poder decir o articular qué órgano puede qué, nuestro hablar se vuelve bello o apropiado (καλῶς λέγεις).

Ahora bien, λέγειν aquí no quiere decir aquí hablar en el mero sentido de vociferar, balbucear o pronunciarse sobre cosas. Λέγειν aquí quiere decir nuestra capacidad más propia de articular, relacionar y reunir (λόγος) a cada ente con lo que le es propio de suyo (κάλος). Pues hablar no es parlotear de cosas, como si con ello se buscara matar el tiempo,

---

<sup>103</sup> οἶσθ' es el perfecto de indicativo de οἶδα, es decir, nuestra condición sensitiva y sus capacidades nos es ya de antemano consabida en el acto mismo de su posesión.

<sup>104</sup> Capítulo I sección e, apartado 1.

el hablar (λέγειν) manifiesta (δῆλον) una cierta pre-comprensión (οἶσθ') del mundo, el hablar expone el modo peculiar en como articulamos-relacionamos la totalidad de entes que nos rodean (πάσι), tanto a cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα) como a nosotros mismos (ἐκάστα). Igualmente κάλος no quiere decir aquí lo que es bonito, agradable o placentero para la vista o u otro órgano sensitivo en específico<sup>105</sup>. Lo bello comprendido en tanto τὸ κᾶλον tiene más matices y significados que la mera apariencia (φάντασμα) bonita o agradable para el ojo o los demás sentidos. De modo que, καλῶς λέγεις no debe ser comprendido como un hablar poético que es bello simplemente porque se escucha bien, bonito o musical, hay que tener cuidado de no confundir el καλῶς λέγεις con un hablar musical. El término griego κάλος tiene una polivocidad de sentidos y matices mucho más amplia que nuestro término “bello”, κάλος tiene una variedad de sentidos tales como: hermoso, noble, honesto, glorioso, puro, perfecto, excelente, conveniente, apto, apropiado a. Pero en general el griego comprendía κάλος como aquello que es propio y apropiado a algo en su que-hacer [ἔργον]<sup>106</sup>: “El perro es bello porque su ser y su quehacer es apropiado con su especie”, “El corredor es bello cuando su desplazamiento es apto y apropiado a lo que su disciplina o su que-hacer exige”, “La cuchara es bella cuando cumple la función que le es propia”, “El hablar es bello (καλῶς λέγεις) cuando reúne y articula a cada ente (ἐκάστα), órgano y capacidad (δύναμις) con lo que en su que-hacer [ἔργον] le es propio a cada uno de suyo (κάλος)”.

---

<sup>105</sup> Como más adelante veremos, lo bello (τὸ κᾶλον) es algo común (τά κοινά) que se extiende y hace presente a través de una variedad de múltiples entes sensibles, es decir, τὸ κᾶλον no se limita a un órgano sensitivo, por el contrario, los aborda y trasciende.

<sup>106</sup> *Hippias Mayor* 294a.

De modo que, a esto apunta la señal (τόδε τεκμήριον)<sup>107</sup> de Sócrates, al λεγόμεν (εἰπεῖν), a nuestro modo de hablar cotidiano, en tanto καλῶς λέγεις, esto es, el modo apropiado de articular y reunir a cada ente, órgano y capacidad sensitiva con lo que en su que-hacer [ἔργον] le es propio de suyo (κάλος). Pues sólo a la luz de este καλῶς λέγεις resulta manifiesto (δῆλον) que ya sabemos de antemano (οἶσθ') el ámbito propio (κάλος) sobre el cual cada ente, órgano y capacidad sensitiva puede desenvolverse de manera óptima (κάλος).

**b) Lo común (τό κοινόν) se manifiesta (δῆλον) en la totalidad de lo ente (πάσι): imposibilidad de la sensación para apropiarse de la totalidad (πάσι). Lo común se manifiesta (δῆλον) en una primera instancia en lo que denominamos (ἐπονομάζεις) ser y no ser. (185c4-185c7)<sup>108</sup>:**

### Σωκράτης

ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ  
τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ 'ἔστιν' ἐπονομάζεις καὶ τὸ 'οὐκ ἔστι' καὶ ἄ νυν δὴ  
ἠρωτῶμεν περὶ αὐτῶν; τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι' ὧν  
αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα;

Seguidamente del καλῶς λέγεις, Sócrates añade:

---

<sup>107</sup> τόδε: indica algo que yace a la mano frente a nosotros, algo que puede ser indicado con el mero apuntar de la mano. De modo que, esta prueba o señal (τεκμήριον) está frente a nosotros al alcance de nuestra propia experiencia intelectual y sensitiva, esta experiencia a la mano es nuestro propio modo de hablar de las cosas (λεγόμεν).

<sup>108</sup> Sócrates: “¿A través de qué capacidad se te manifiesta aquello que es común a todos los entes ¿con qué denominas el “ser” y el “no ser” y cuantas cosas hace poco preguntábamos (ἠρωτῶμεν: unidad, mismidad, otredad, dualidad., etc.) con los cuales nos acercamos a éstas (αὐτῶν: a las sensaciones)? ¿Para todas estas cosas (τούτοις: el ser, la unidad, lo mismo, etc.), qué clase de órgano podrás asignar a través de los cuales sentimos cuanto hay de sensible en nosotros como en cada uno de los entes?”.

“¿A través de qué (διὰ τίνος) capacidad (δύναμις) se te manifiesta (δηλον) aquello que es común (κοινόν) a todos los entes (πάσι)<sup>109</sup> ¿ con qué denominas (ἐπονομάζεις) el “ser” (τὸ εστιν) y el “no ser” (οὐκ ἔστι) y cuantas cosas hace poco preguntábamos (ἠρωτῶμεν: unidad, mismidad, otredad, dualidad,, etc.) con los cuales nos acercamos (περί) a estas (αὐτῶν: a las sensaciones)? ¿Para todas (πάσι) estas cosas (τούτοις: el ser, la unidad, lo mismo, etc.), qué clase de órgano (ὄργανα) podrás asignar (ἀποδώσεις)<sup>110</sup> a través de los cuales (δι’ ὧν) sentimos cuánto hay de sensible en nosotros (ἡμίν) como en cada uno de los entes (ἐκάστα)?”.

Esta pregunta, vista de modo general, resalta 3 características de lo común (τό κοινόν):

- ° Lo común se manifiesta (δηλον) en la totalidad de lo ente (πάσι), incluyendo tanto a cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα) así como a nosotros mismos (ἡμίν).
- ° Lo común se manifiesta (δηλον), en primerísima instancia, como aquello que denominamos (ἐπονομάζεις) ser (τὸ εστιν) y no ser (οὐκ ἔστι)
- ° La imposibilidad de señalar y asignar de modo apropiado (ἀποδώσεις) un órgano sensitivo (αἰσθανόμενον) en específico a través del cual (δι’ ὧν) hemos de apropiarnos de lo común.

La primera parte de esta pregunta muestra la exigencia necesaria de lo común (τό κοινόν): el hacerse manifiesto (δηλον) en y sobre (ἐπι) la totalidad de lo ente (πάσι). De modo que, siendo la totalidad el ámbito en donde se extiende (δι’) y hace presente (παρέπεται, 186a2) lo común, cabe nuevamente el preguntarse: ¿a través de qué nos apropiamos de lo común?

---

<sup>109</sup> A todo ente sensible (πάσι).

<sup>110</sup> ἀποδώσεις (ἀποδίδωμι) quiere decir entregar o asignar aquello que es apropiado a algo en específico, lo que le es idoneo. En este caso, ¿a cuál órgano en particular hemos de asignar de modo apropiado la aprehensión de lo común?

Ahora bien, ni la sensación (αἰσθανόμενον) ni los ὄργανα sensitivos parecieran ser aquello a través de lo cual (δι') podemos apropiarnos de la totalidad de lo ente (πάσι) y, por ende, de lo común (τό κοινόν) por dos razones principalmente: 1) como ya hemos dicho, cada órgano sensitivo se encuentra dirigido hacia la apropiación de un ámbito específico de lo sensible pero no a lo común a todos, 2) lo común se manifiesta en todo lo ente (πάσι), pero, la sensación es, según vimos, en su estado originario la aprehensión de una multiplicidad de entes sensibles (πολλαί) o, como percepción, la mirada atenta hacia cada uno de los entes sensibles (ἐκάστα), sin embargo, en ambos casos la sensación es a fin de cuentas apropiación, o de una multiplicidad o de una unidad particular de entes (ἴδιον), y en ningún caso como tal es una apropiación de lo ente en su totalidad (πάσι). Para mostrar esto podemos aducir esta evidencia (τόδε τεκμήριον)<sup>111</sup>: En el caso de la vista, por ejemplo, ya sea dentro de un espacio abierto o cerrado, siempre y en cada ocasión en la que nos encontramos viendo, nos encontramos viendo un conjunto particular y determinado de entes (ἴδιον, 185d6). Incluso frente a un paisaje extenso perdemos de vista aquello que está detrás de nosotros. Podemos a voluntad girar sobre nuestro propio eje para así tener una visión pan-orámica del entorno que nos rodea. Pero aún así, siendo precisos (ἀκριβείας), en cada ocasión tenemos siempre un horizonte particular y determinado. De modo que, en sentido estricto, a través de la sensación nunca se nos hace manifiesta la totalidad de lo ente (πάσι), sino, sólo un conjunto de entes sensibles particulares (ἴδιον) y, por ende, no es posible señalar y asignar de un modo apropiado un órgano en específico que nos permita aprehender lo común, pues, como hemos dicho lo común se manifiesta sobretudo en la totalidad de lo ente, pero como hemos visto, la totalidad de lo ente y lo común no son, en

---

<sup>111</sup> Volvemos a tomar el sentido de τόδε τεκμήριον indicado más arriba como una prueba o señal que está al alcance de la mano para poder ser comprobada.

sentido estricto, objetos de la sensación (αἰσθανόμενον) ni tampoco podemos señalar (ἀποδώσεις) un órgano específico a través del cual hemos de apropiarnos de ambos. Ahora bien, si no es la sensación aquello a través del cual tenemos la noción de totalidad (πάσι), entonces, cabe el preguntarse: *¿a través de qué tenemos la noción de totalidad, a través de qué se manifiesta (δηλον) la totalidad de lo ente?*

En realidad, la pregunta de Sócrates<sup>112</sup> es tramposa porque así como lo común no puede ser objeto de la sensación (αἰσθανόμενον) de ningún órgano sensitivo, así tampoco podemos asignar a (ἀποδώσεις) un órgano sensitivo a través del cual hemos de apropiarnos de lo común. De modo que, la pregunta de Sócrates es tramposa porque en ella misma radica su propia imposibilidad de ser contestada. Sin embargo, esta trampa tiene un sentido positivo, y este es que Teetetes descubra por su propia cuenta que lo común no es objeto de sensación de ningún órgano sensitivo<sup>113</sup>.

Ahora bien, descartada la sensación y los órganos sensitivos como aquello a través de lo cual nos apropiamos de lo común, volvemos a la pregunta inicial: *“¿A través de que se nos hace manifiesto la totalidad de lo ente (πάσι), y, con ello, lo común (τό κοινόν)?”*. La respuesta a esta pregunta nos la indica el mismo Sócrates: “aquello con lo que denominamos (ἐπνομαζεις) “lo que es” (τό εστιν) y “lo que no-es” (τό οὐκ εστιν)”. Es en el nombrar (ἐπνομαζεις), en una primera instancia, en donde se hace manifiesto (δηλον) la totalidad de lo ente (πάσι) y, por ende, lo común (τό κοινόν). Pues el nombrar no se limita, como la sensación, a uno u otro ente particular (ἴδιον, 185d6), sino que el nombrar y lo nombrado se extiende a través de (διά) todo lo ente. Todo generalmente tiene un nombre.

---

<sup>112</sup> “... ¿qué clase de órgano podrás asignar a través de los cuales sentimos cuanto hay de sensible en nosotros como en cada uno de los entes?”(185d).

<sup>113</sup> Lo cual Teeteto intuye pero, como veremos queriendo complacer o seguir (ἀκολουθεῖς) Sócrates, no dice.

Todo lo que se muestra en el actual horizonte sensitivo generalmente tiene un nombre (ὄνομα) {o un sinónimo}: “Árbol”, “Pasto”, “Verde”, “Cielo”, “Azul”, “Nubes”, “Blanco”, “Luz”, “Astro”, “Calor”, etc. A todo le damos un nombre, incluso a aquello que puede encontrarse ausente para el actual horizonte sensitivo: “Casa”, “Mesa”, “Libro”, “Lapiz”, etc. Ahora bien, cuando hablamos no sólo decimos: “Árbol”, “Casa”, “Cielo”, sino que decimos (λέγεις) que: “El árbol *es* grande”, “La casa *es* acogedora”, “El cielo *es* azul”, “El hombre *no-es* inmortal”, es decir, todo nombrar (ἐπονομάζεις) generalmente se encuentra acompañado (παρέπεται, 186a2) y articulado (λόγος), en su mismo ser-dicho (λέγεις), con la partícula “es” (τό εστιν) y “no-es” (τό οὐκ εστιν)”. Esto quiere decir, que el ser (εστιν) y el no-ser (τό οὐκ εστιν) son en primerísima instancia aquello común (κοινόν) a partir de lo cual [ἀρχῆ] podemos acercarnos (περί) a la intelección (διανοῆ), articulación (λέγεις) y denominación (ἐπονομάζεις) de lo sensible<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Tal y como vimos en el Capítulo II, sección β apartado 1.

c) **Los entes comunes (τά κοινά) y su manifestación (δῆλον) en todo articular discursivo (λέγεις). (185c8-185d4)<sup>115</sup>:**

### **Θεαίτητος**

οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα,  
καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον  
ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς,  
καὶ τᾶλλα ὅσα τούτοις ἔπεται, διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος  
τῆ ψυχῆ αἰσθανόμεθα.

### **Σωκράτης**

ὑπέρευ, ὦ Θεαίτητε, ἀκολουθεῖς, καὶ ἔστιν ἃ ἐρωτῶ αὐτὰ ταῦτα.

Teetetes sospecha de la imposibilidad de poder señalar (ἀποδώσεις) un órgano específico (αἰσθανόμενον) a través del cual (δι' ὧν) “sentimos” lo común (τό κοινόν). Por ello, antes de indicar este posible “organon” Teetetes intentará aclarar (δῆλον) lo común como objeto temático del cual este órgano ha de poderse apropiar. Por ello dice: *“Hablas (λέγεις) del ser y del no-ser, lo semejante y lo desemejante, lo mismo y lo otro, además de lo uno y otros números. Es manifiesto (δῆλον), de hecho (ὅτι), que también estás preguntando por lo par y lo impar, y cuantas otras cosas se siguen (ἔπεται) de estos, es con el alma (τῆ ψυχῆ) con lo que los percibimos y a través del cuerpo”*.

Aclarado hasta cierto punto que es lo común Teetetes añade: *“es con el alma (τῆ ψυχῆ)<sup>116</sup> con lo que a través del cuerpo los sentimos”*. A lo cual Sócrates responde: *“Me sigues*

---

<sup>115</sup> Teeteto: *“Hablas del ser y del no-ser, lo semejante y lo desemejante, lo mismo y lo otro, además de lo uno y otros números. Es manifiesto, de hecho, que también estás preguntando por lo par y lo impar, y cuantas otras cosas se siguen de éstos, es con el alma con lo que los percibimos y a través del cuerpo”*. Sócrates: *“Me sigues excelentísimamente, oh Teeteto, y éstas son las cosas mismas que pregunte”*.

*excelentísimamente, oh Teetetes, pues éstas son las cosas mismas por las que pregunto*". Es sólo a la luz de esta respuesta irónica de Sócrates que resulta posible entender completamente la respuesta de Teetetes, pues, por un lado, Teetetes tan sólo se ha limitado a enumerar y repetir los entes comunes (τά κοινά) que se encontraban ya implícitamente en las preguntas de Sócrates (ἃ ἐρωτῶ αὐτὰ ταῦτα), pero en ningún momento ha aclarado (δῆλον) de manera plena qué es lo común (τό κοινόν). En otras palabras, Teetetes tan sólo se ha limitado a enumerar los objetos que conforman el campo temático (τά κοινά) pero no ha aclarado el campo temático en sí (τό κοινόν)<sup>117</sup>. Además, a pesar de sospechar que no hay un órgano con el cual sentimos lo común, Teetetes prefiere complacer y seguir a Sócrates y por ello afirma que: "es con el alma que sentimos lo común". Por estas razones, Sócrates dice: *"Me sigues excelentemente, oh Teetetes"*<sup>118</sup>, y no te das cuenta, en las cosas mismas que pregunto, de que muerdes el anzuelo muy fácil".

Sin embargo, por el otro lado, este repetir tiene un carácter positivo, esto es, el volver a enfatizar que es en el λέγειν, en el hablar, en donde lo común (τό κοινόν) se hace manifiesto (δῆλον). Así parece mostrarlo el principio de la respuesta de Teetetes: *"Hablas (λέγεις) del ser y el no ser..."*. De este modo, es en el hablar (λέγειν) en donde lo común (τό κοινόν) se hace manifiesto (δῆλον) porque es el hablar el lugar en donde la totalidad de lo ente (πάσι) se manifiesta (δῆλον), pues el hablar (λέγειν) no se limita, como la sensación, a una apropiación (λαμβάνω) de una particularidad de entes (ἴδιον), sino que, el hablar busca

---

<sup>116</sup> Nótese el carácter instrumental que se le da al alma, τῆ: aquello con lo que hacemos algo; y compáresele con su sentido en nominativo en 185d2.

<sup>117</sup> Esta respuesta es semejante a la primera definición de conocimiento-firme (ἐπιστήμη) que Teeteto da en el diálogo (146e9), en la cual éste sólo enumera distintos conocimientos como las matemáticas, los conocimientos artesanales, etc., pero nunca dice qué es el conocimiento en sí, igualmente Teeteto sólo está enumerando los entes comunes (τά κοινά) pero sin definir qué es lo común (τό κοινόν).

El problema de lo común, el qué es y cómo lo común se comunica (κοινωνία) con la totalidad de lo ente, nunca son abordados en el *Teetetes* y su pausable resolución sólo tiene lugar hasta el *Sofista* (254b7).

<sup>118</sup> Recuérdese que el uso del vocativo tiene un sentido de llamada de atención, precaución.

extenderse a través de (διά) todo lo ente. El habla habla de todo todo el tiempo, incluso de aquello que no se encuentra necesariamente presente frente a nuestro horizonte sensitivo, es decir, podemos hablar también de lo pasado y lo futuro<sup>119</sup>.

En este hablar (λέγεις) de todo (πάσι) todo el tiempo lo común (τό κοινόν) se hace manifiesto (δηλόν), porqué ya sea un enunciado simple o complejo<sup>120</sup>; “*El cielo es azul*”; “*La niña y el perro corren*”, “*Ernesto está enfermo*”, “*Pedro y Juan comen*”, “*María es muy bonita*”, los comunes (τά κοινά: el ser, el no-ser, la unidad, la dualidad, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desemejante) se hacen manifiestos (δηλόν) de manera *sub-puesta* [ὑποθέσεως: ὡς παντί φανερῶν, *República* VI, 510d] en toda articulación discursiva (λέγεις) posible.

Ahora bien, Teetetes dice que: “*es con el alma (τῆ ψυχῆ) con lo que a través del cuerpo sentimos lo común*”. Sobre porqué la sensación no puede apropiarse de lo común ya hemos hablado lo suficiente. Sobre el sentido instrumental (τῆ) con el que Teetetes caracteriza al alma, lo mejor será tratarlo posteriormente. Por ahora de esta respuesta sólo cabe resaltar que Teetetes ha caído en la trampa de Sócrates, pues a pesar de sus propias sospechas Teetetes intenta complacer y seguir a Sócrates más allá de su propio parecer, y por ello, afirma que el alma es algo con lo que sentimos los comunes. En otras palabras, no está siendo honesto consigo mismo y tampoco está mirando de modo preciso (ἀκριβείας) los términos que Sócrates utiliza, por ello, Sócrates le recrimina con una halagadora ironía.

---

<sup>119</sup> Característica esencial del habla (λέγεις) que, a su vez, delimita de manera definitiva y apropiada (κάλος), el poder (δύναμις) de la sensación, pues, como vimos (I, e, 4) la sensación es siempre y en cada ocasión sensación instantánea del momento presente.

<sup>120</sup> Entendiendo por simple el enunciado con la mera copula ser y complejo por el verbo atributivo que indica acción, estado, movimiento, etc.

Ahora bien, antes de continuar con otro punto quisiera llamar la atención al término ἔπεται que Teetetes utiliza en su respuesta: “...y *cuantas otras cosas se siguen* (ἔπεται) *de estos...*”. Pues, a mi parecer, este término confirma lo que hemos venido diciendo<sup>121</sup>, esto es, que hay una continuidad (ἔπεται) entre los distintos principios [ἀρχαί] o caracteres comunes (τά κοινά), es decir, el ser (εστίν) posibilita a la unidad (ἕκαστον), la unidad posibilita a lo mismo y lo otro (ταὐτόν-ἕτερον), lo mismo y lo otro posibilita a la dualidad (δύο)<sup>122</sup>, la dualidad posibilita a lo semejante y lo desemejante (ὁμοῖον-ἀνόμοιον), y así sucesivamente (ἔπεται). Ahora bien, los dos entes comunes (τά κοινά) que Teetetes introduce a la secuencia, lo par y lo impar, son sólo posibles o se siguen (ἔπεται) a partir de la facticidad (ὅτι) de la semejanza y la desemejanza entre uno o más entes numéricos (ἀριθμοῖ)<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Capítulo II sección γ, las cuatro preguntas que plantean los principios supuestos que posibilitan la intelección (διανοή).

<sup>122</sup> *Sofista*, 254d7.

<sup>123</sup> La introducción de lo par y lo impar por parte de Teeteto no es arbitraria ni azarosa y responde más bien a su vocación matemática y a su des-cubrimiento (εὐρεῖν) de que las raíces cuadradas pueden ser clasificadas en dos especies: pares (cuadrado) e impares (oblongos)

d) Es el alma la que en sí y a través de sí (αὐτὴ δι' αὐτῆς) indaga (ἐπισκοπεῖν) y se apropia (λαμβάνω) de lo común (τό κοινόν). (185d5-186a)<sup>124</sup>:

#### Θεαίτητος

ἀλλὰ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλήν γ' ὅτι μοιδοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

#### Σωκράτης

καλὸς γὰρ εἶ, ὦ Θεαίτητε, καὶ οὐχ, ὡς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρὸς: ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλὸς τε καὶ ἀγαθός. πρὸς δὲ τῷ καλῷ εὖ ἐποίησάς με μάλα συχνοῦ λόγου ἀπαλλάξας, εἰ φαίνεται σοι τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων. τοῦτο γὰρ ἦν ὁ καὶ αὐτῷ μοι ἐδόκει, ἐβουλόμην δὲ καὶ σοὶ δόξαι.

#### Θεαίτητος

ἀλλὰ μὴν φαίνεται γε.

A pesar de que Teetetes sospecha que no existe un órgano sensitivo “con” (ᾧ) el cual nos apropiamos de lo común, su deseo de complacer y seguir (ἀκολουθεῖς) a Sócrates se impone por sobre su propio parecer y, por ello, por esta actitud mediocre y pusilánime Sócrates le dice de modo irónico: “*Me sigues excelentísimamente, oh Teetetes, éstas son las cosas mismas por las que pregunto*”.

---

<sup>124</sup> Teeteto: “Por Zeus, Sócrates, yo al menos no tendría que decir, excepto que de hecho a mí me parece que por principio no existe este órgano particular para estas cosas (τούτοις: τὰ κοινὰ) como si lo hay para aquellas cosas (ἐκείνοις: las sensaciones), sino mi parecer es que el alma en sí y a través de sí indaga a los entes comunes que envuelven a la totalidad de lo ente”. Sócrates: “Sí eres bello, Teeteto, y no, como dijo Teodoro, feo: pues quien habla bellamente es bello y bueno. Además de ser bello me has liberado de un discurso demasiado largo, si es que a ti te parece que por un lado hay cosas que el alma en sí y a través de sí indaga, y que por el otro lado, hay cosas [que ella indaga] a través de las capacidades del cuerpo. Pues este era también mi parecer y deseaba que también a tí te pareciera”. Teeteto: “Esto es al menos como a mí se me muestra”.

Teetetes capta el lado burlesco de la ironía socrática y herido en su orgullo se propone enmendar su respuesta, esta vez sí desde su propio parecer (μοι δοκεῖ):

*“Por Zeus, Sócrates, yo al menos no tendría que decir, excepto que de hecho (ὅτι) a mí me parece (μοι δοκεῖ) que por principio (τὴν ἀρχὴν) no existe este órgano particular (ἴδιον) para estas cosas (τούτοις: τὰ κοινά) como si lo hay para aquellos cosas (ἐκείνοις: las sensaciones), sino mi parecer es que el alma en sí y a través de sí (αὐτῇ δι’ αὐτῆς ἢ ψυχῇ)<sup>125</sup> indaga (ἐπισκοπεῖν) los entes comunes (τὰ κοινά) que envuelven a la totalidad de lo ente (περὶ πάντων)<sup>126</sup>”.*

Esta respuesta es la respuesta más propia de Teetetes (ἔγωγε, μοι δόκει, μοι φαίνεται) la más propia de sí, nacida, hasta cierto punto<sup>127</sup>, de su propia alma. Por ello Sócrates le dice:

*“Sí eres bello, Teetetes, y no, como dijo Teodoro, feo: pues quien habla bellamente (καλῶς λέγων) es bello y bueno. Además de ser bello me has librado (ἀπαλλάξας) de un discurso demasiado largo, si es que a ti te parece que por un lado hay cosas (τὰ μὲν) que el alma en sí y a través de sí indaga, y que por el otro lado, hay cosas (τὰ δὲ) [que ella indaga] a través de las capacidades del cuerpo (διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων). Pues este era también mi parecer y deseaba que también a ti te pareciera”. A lo cual Teetetes responde: “Esto es al menos como a mí se me muestra”.*

---

<sup>125</sup> Fíjese en la caracterización del alma en nominativo y no en dativo, es decir, el alma toma un papel como sujeto de la oración y de sus capacidades y deja de tener el sentido instrumental del dativo como lo vimos en la respuesta anterior de Teeteto en 185d.

<sup>126</sup> En este punto seguimos la traducción de Sachs que traduce περὶ por *involvement*.

<sup>127</sup> Digo hasta cierto punto porque Teeteto está dando a luz con ayuda de las preguntas de la μαιευτική socrática: 184b.

Contrario a la situación de Sócrates, la participación de Teetetes no nos libera (*ἀπαλλάξας*), sino, por el contrario, nos compromete a dar razón (*λόγου*), hasta cierto punto, de porqué hay cosas (*τὰ μὲν*) que el alma sólo puede ver (*ἐπισκοπεῖν*) por su propia cuenta (*αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ*) y porqué hay cosas (*τὰ δὲ*) que se ven a través de las capacidades del cuerpo (*διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων*). Ahora bien, como advierte Sócrates, dar razón (*λόγος*), hablar, de este tema implica un discurso muy extenso (*συχνοῦ*) el cual, obviamente, rebasa los límites, capacidades y características de este trabajo y del diálogo en cuestión. Sin embargo, estamos comprometidos a dar razón de esto aún sea en un mínimo sentido.

Por ello, para no extendernos más de la cuenta, primero veremos qué son aquellos entes (*τά*) que el alma ve en sí y a través de sí, y porqué el alma no puede ser entendida como (*ὅσπερ*) un organon particular (*ἴδιον*). En segundo lugar, abordaremos la afirmación de Sócrates de que Teetetes es bello y no, como dijo Teodoro, feo.

**1. El ámbito sobre el cual el alma se desenvuelve no es, como (*ὅσπερ*) el de los órganos sensitivos, particular (*ἴδιον*), sino, lo común (*τά κοινά*) y la totalidad de lo ente (*πάντων*).**

Sócrates se ve liberado (*ἀπαλλάξας*) de un extenso discurso si a Teetetes le parece, tal y como Sócrates lo deseaba (*ἐβουλόμην δὲ καὶ σοὶ δόξαι*), que hay entes (*τά*) que el alma indaga por su propia cuenta y, a su vez, por el otro lado, hay entes que el alma indaga a través de las capacidades del cuerpo (*διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων*)<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Esta opinión (*δόξα*) de que hay cosas que el alma indaga por su cuenta aparte de las capacidades del cuerpo es recurrente en el *corpus* platónico y recuerda, sobretudo, a la distinción entre el ámbito inteligible/sensible en *República* VI, 511d y a la separación entre alma/cuerpo en el *Fedón*, 76d8. El planteamiento aquí es, sin duda, el mismo y parte de los mismos supuestos. Sin embargo, en el *Teetetes* se

Ahora bien, los entes (τὰ δὲ) que el alma indaga a través de las capacidades del cuerpo son, sin duda, los entes sensibles. Sobre cómo se hacen manifiestos los entes sensibles a través de (διά) los órganos corporales ya hemos hablado lo suficiente, sólo enfatizaremos que cada organon sensible tiene, y se desenvuelve sobre, un ámbito sensible particular (ἴδιον). Y es así que la particularidad de un órgano queda determinada, a su vez, por la particularidad de su ámbito sensible y viceversa.

Ahora bien, bajo este esquema, el alma no parece ser como (ὅσπερ)<sup>129</sup> un organo particular (ἴδιον). Y es que todo organo, ya sea sensitivo o vital, tiene una función particular y específica que lo define y diferencia frente a las otras capacidades de los demás órganos. Además, en sentido estricto (ἀκριβείας), un órgano nunca rebasa el ámbito y las funciones que le son propias. El ojo, en sentido estricto, no oye los sonidos sino que su función propia es ver figuras y colores, mientras que la función propia del oído es captar los sonidos agudos o graves. Así, de igual manera el hígado no desempeña a veces sí y a veces no la función del corazón, sino que, cada uno tiene una función y capacidad particular y definida.

Sin embargo, el ámbito del alma no parece estar tan demarcado como el de los órganos. Esto es porque el ámbito sobre el cual (περί) el alma se desenvuelve no es un ámbito particular (ἴδιον), sino, por el contrario, en tanto el alma se ocupa por su propia cuenta de lo común (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχὴ τὰ κοινά...ἐπισκοπεῖν), y como lo común se manifiesta sobre totalidad lo ente (περί πάντων), entonces, el ámbito del alma ha de ser, por ende, la totalidad de lo ente (πάντων) y lo común (τό κοινόν).

---

intentará re-articular (ἀναλογίζομαι, 186b) el ámbito sensible con el intelectivo a partir de la noción de lo común (τό κοινόν).

<sup>129</sup> ὅσπερ quiere decir el modo de ser de algo, el cómo algo se nos muestra. Esto quiere decir que el modo de ser (ὅσπερ) del alma no es como el de un órgano.

Para mostrar la veracidad de esta afirmación podemos tomar el caso de la mirada del alma que tiende (συντείνει ...ιδέαν) a través de (διά) los múltiples órganos sensitivos, es decir, podemos percibir una multiplicidad de entes sensibles (πολλαί) a través de (διά) de múltiples órganos sensitivos como el oído, los ojos, la piel, la lengua, etc., pero el acto de tender la mirada (συντείνει...ιδέαν) hacia cada uno de esos entes sensibles (έκάστα) que se hacen presentes para la sensación, el prestar atención (τείνει) a cada uno de ellos, implica, hasta cierto punto, un cierto acto de voluntad de *quien* dirige su mirada hacia cada uno de esos entes (έκάστα) que le llaman la atención. Esta mirada del alma puede tender a voluntad hacia los entes que se hacen presentes tanto al oír como al ver, el gustar, el tocar, el oler, etc., de modo que, el alma puede tender (τείνει) e indagar (έπισκοπεΐν) a voluntad sobre los distintos ámbitos sensibles de lo ente sin, necesariamente, limitarse a uno sólo en particular (ϊδιον).

Ahora bien, esta evidencia muestra que la mirada (συντείνει) del alma no se limita a un ámbito sensible en particular (ϊδιον), pero no muestra porqué lo común (τό κοινόν) ha de ser el ámbito propio del alma. Ahora intentemos mostrar porqué lo común es el ámbito propio del alma.

En nuestro día a día hablamos (λέγεις) de cosas (τά) que son bellas o feas, buenas o malas, cosas que son o no son, sin embargo, en sentido estricto (άκριβείας), lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo, el ser y el no ser nunca se nos hacen manifiestos a través de (δι' ) los sentidos. Pues, en sentido estricto, lo que el ojo ve son figuras y colores, lo que el oído capta son los sonidos graves y agudos, la lengua lo salado y lo dulce, la piel lo liso y lo rugoso, lo frío y lo caliente, lo duro y lo suave, pero como tal lo bello, lo bueno el ser y lo común (τά κοινά) en general, no son nunca captados a través de sentido alguno en

específico. Sin embargo, en nuestra experiencia cotidiana hablamos de cosas buenas o malas, cosas bellas o feas, semejantes o desemejantes, mismas u otras, unas o múltiples, pero como se ha mostrado ya, lo que este hablar devela es que hay ciertos caracteres comunes (τά κοινά) que suponemos que están presentes (παρέπεται) en las cosas (τά) pues afirmamos que las “vemos”, “oímos” o “sentimos” así. Pero, como se ha mostrado, de hecho, nunca sentimos como tal lo bello, lo bueno, el ser, lo uno, lo mismo, lo semejante o sus contrarios y, sin embargo, hablamos (λέγεις) de ellos. Por ende, o negamos la experiencia discursiva sobre los comunes asumiendo que como no los podemos sentir, entonces, no han de existir, o por el contrario asumir que de hecho (ὄτι) existen y que de hecho podemos hablar de ellos en nuestra experiencia cotidiana bajo la condición de aceptar que no los captamos a través de los sentidos, sino que, es el alma en sí y a través de sí la que nos in-forma cuando algo (τά) es o no es uno, bello, bueno, feo, malo, semejante, etc. De este modo, los entes (τά) de lo que el alma se ocupa en sí y a través de sí (αὐτῆ δι’ αὐτῆς) son los entes comunes (τά κοινά) que envuelven a todo lo ente (περί πάντων).

## **2. La belleza de Teetetes: dos modos (ὡς) de hablar y comprender lo bello.**

La afirmación de Sócrates de que Teetetes es bello y no, como Teodoro dijo, feo, nos remite al pasaje 143e en donde Teodoro alaba de manera extensa las capacidades intelectuales de Teetetes, pero teme decir que éste es bello, pues no vayan a opinar los demás que Teodoro desea a Teetetes. Por ello, y para salir de cualquier sospecha por parte

de los demás, Teodoro afirma que Teetetes es físicamente feo, incluso muy parecido (προσείκει) a Sócrates<sup>130</sup>, con los ojos prominentes y la nariz chata.

Esta afirmación de Teodoro nos muestra que, como la mayoría de las personas, nuestra apreciación de lo bello (τό κάλος) se encuentra siempre contrariada y no es siempre clara, pues por un lado podemos decir que alguien habla o actúa bellamente y, por el otro lado, decir que es fea físicamente. Es decir, nuestra experiencia de lo bello se relativiza según el punto de vista que lo veamos y por lo tanto nunca podemos afirmar de manera enfática que algo es plenamente bello.

Ahora bien, la respuesta de Teodoro muestra nuestra comprensión cotidiana de lo bello y lo feo, pues en nuestra experiencia cotidiana estamos habituados a encontrar, por ejemplo, una mujer bella pero al tratarla nos damos cuenta que su carácter o su quehacer es feo o igualmente conocemos a una persona bella en el trato y de bellos pensamientos pero fea físicamente. De modo que, como la sentencia protagórica menta<sup>131</sup>, cada quien es medida de lo que es y de lo que no es, según como a cada quien se le muestra o no se le muestra, y esto se aplica igualmente a lo bello, lo justo y lo bueno, ya sea que nos refiramos a individuos o constituciones políticas<sup>132</sup>. En realidad, en esta nuestra cotidianidad posmoderna, es común oír objetar a alguien: ¿bueno para quién?, ¿bello para quién?, ¿justo para quién? De esta manera, nuestra comprensión de lo bello, lo bueno y lo justo, y una posible jerarquía de valores, siempre se encuentra amenazada por el relativismo sofisticado (y

---

<sup>130</sup> Esta semejanza nos muestra que tanto Sócrates como Teeteto son para Teodoro personas físicamente feas pero intelectualmente bellas o aptas. Por ende, la defensa de Sócrates de la belleza de Teeteto ha de ser, a la vez, una apología de su propia belleza (144e).

<sup>131</sup> No hay que olvidar que Teodoro, como nuestra actual posmodernidad, es heredero y benefactor de los bienes que Protágoras dejó a su muerte: *Teetetes* 165a.

<sup>132</sup> En realidad, nuestra comprensión de lo justo no está lejos de la comprensión relativista, pues solemos decir que un gobierno o una persona es justo con unos e injustos con otros, que un gobierno o una persona es bueno en esto y malo en esto.

el panorama no parece mejorar con los estudios emergentes sobre multiculturalismo). De este modo, pues, la respuesta de Teodoro nos muestra que nuestra comprensión de lo bello está constantemente entremezclada, y se confunde, es decir, una misma cosa puede ser bella o fea según quien la juzgue<sup>133</sup>, pero además tememos (ἐφοβούμεν, 143e7) poder afirmar de manera enfática que esto es lo más bello, justo y bueno de manera absoluta, pues no se nos vaya a tachar de soberbios, tiranos o absolutistas. Irónicamente, el relativismo sofístico se impone como regla absoluta.

Ahora bien, Sócrates no dice, como Teodoro, que Teetetes sea, por un lado, bello y, por el otro lado, feo, sino que, afirma de manera enfática que Teetetes es, por su propio modo de hablar, alguien bello y bueno (ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός). Esta ausencia de contrariedad, del por un lado y el por el otro, puede deberse a que Sócrates no juzga, como si lo hace Teodoro y la mayoría, lo bello y lo apropiado (τό κάλος) según los sentidos, por un lado, y según la razón, por el otro. Es decir, la comprensión de lo bello por parte de Sócrates no acepta contradicciones, se es o no se es bello, pues sólo así, siendo honestos con nuestra propia experiencia es que podemos librarnos de las objeciones sofísticas que nos acechan a cada juicio de valor que elaboramos.

Obviamente Sócrates no niega que una persona puede parecernos bella para la vista, o bella por sus dotes intelectuales o bella por la eficacia con la que realiza algo, pero todas estas apreciaciones no son sino sólo instancias, modos de ser (ὡς) y hablar (λέγεις) de lo bello (τό κάλος), pero lo bello y lo bueno en sí, y que alguien pueda ser plenamente bello y bueno, no depende en última instancia de si lo captamos por los sentidos o racionalmente.

---

<sup>133</sup> Teetetes 152a: " Un hombre es la medida de todas las cosas-valiosas (χρημάτων), de las que son como [ὡς: como a nosotros se nos muestra que] son y de las que no son como [ὡς: como a nosotros se nos muestra que] no son".

Lo bello y lo bueno es, en última instancia, una experiencia total que implica toda nuestra alma o ser viviente, decir que algo es bueno para la vista pero malo en su trato o que algo es feo físicamente pero bello intelectualmente, es perderse en sutilezas y, de paso, perder la comprensión originaria de lo bello y lo bueno.

### **Segunda sección: el ἀναλογίζομαι.**

#### **a) Los tres sentidos del ἀναλογίζομαι. (186a2-186a9)<sup>134</sup>:**

**Σωκράτης**

ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται.

**Θεαίτητος**

ἐγὼ μὲν ὦν αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐπορέγεται.

**Σωκράτης**

ἦ καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτὸν καὶ ἕτερον;

**Θεαίτητος**

ναί.

**Σωκράτης**

τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχροὺν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν;

**Θεαίτητος**

καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.

---

<sup>134</sup> Sócrates: “¿Dónde posicionas el ser, dado que él es lo que acompaña de manera eminente a la totalidad de lo ente?” Teeteto: “Yo considero que es lo que el alma en sí y por sí desea”. Sócrates: “¿Y también lo semejante y lo desemejante, lo mismo y lo otro?”. Teeteto: “Sí”. Sócrates: “¿Y qué de lo bello y lo feo y lo bueno y lo malo?”

Una vez que a Teetetes le parece, como a Sócrates, que hay cosas que el alma, por un lado (τὰ μὲν), indaga a través de las capacidades del cuerpo y, por el otro lado (τὰ δὲ), cosas que ésta puede indagar por su propia cuenta, es entonces que Sócrates realiza una serie de tres preguntas acerca de los entes comunes (τά κοινά) que el alma puede indagar por su propia cuenta, estos son; el ser (οὐσία) [1ª pregunta], lo semejante, lo desemejante, lo mismo y lo otro [2ª pregunta], lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo [3ª pregunta]. Estas tres preguntas son los ejes que nos ha de permitir comprender los tres posibles sentidos del ἀναλογίζομαι.

En primer lugar, Sócrates pregunta a Teetetes: “¿En dónde posicionas (τίθης) al ser (τὴν οὐσίαν)?, dado que esto es lo que de manera sobresaliente (μάλιστα) acompaña (παρέπεται) a la totalidad de lo ente (πάντων)”. A lo cual Teetetes responde: “Yo considero que es lo que el alma en sí y por sí desea (ἐπορεύεται)”. Esta primera pregunta es, junto con la respuesta de Teetetes, crucial dentro de la comprensión del ἀναλογίζομαι. Pues lo que Teetetes nos está indicando no es que el alma especule, contemple, teorice o indague en el ser como una mera curiosidad más entre otras muchas, el ser no nos es en ningún sentido accidental, sino que, el ser (οὐσία) es lo que el alma, de manera eminente por sobre todas las cosas (μάλιστα) busca, desea, a lo que tiende y trata de llegar (ἐπορεύεται)<sup>135</sup>. Es decir, nuestra experiencia y trato con las cosas es en su totalidad (πάντων) una experiencia, un

---

<sup>135</sup> Como más adelante veremos, este anhelo (ἐπορεύω) del alma y el dar (τυχεῖν) con el ser (οὐσία) sería dar con su revelación (ἀλήθεια). Por el momento citemos un fragmento del *Sofista* (228c) en donde se hace de manera más manifiesta el hecho de que el alma se mueve y tiende por su propia naturaleza hacia el ser y su revelación:

“Cuando algo participa del movimiento se propone un cierto objetivo y cada pasá que da para alcanzarlo culmina en un desvío y en un fracaso, ¿diremos que esto le pasa por la proporción mutua que hay entre ellos, o por el contrario, debido a su desproporción?... Es evidente que se debe a la desproporción... Pero sabemos que toda alma que sea completamente lo es en forma involuntaria... El hecho de ignorar consiste en que el alma persiguiendo la verdad, yerre en su aprehensión no es otra cosa que un desvío”.

Lo que este pasaje nos muestra es que el alma, en tanto participa del movimiento, tiene un objetivo fijo por naturaleza y este objetivo es en cada caso la revelación (ἀλήθεια) del ser (οὐσία), y el no poder dar con ella es causa de la ignorancia e inaprehensión.

tratar de llegar (ἐπορέγεται) y hallarse junto (παρέπεται) con el ser (οὐσία). Pues no nos basta hablar tan sólo de cómo nos parecen ser las cosas, sino que, deseamos y afirmamos hablar de cómo las cosas son realmente. Este deseo y anhelo (ἐπορέγεται) del alma por el ser se vuelve manifiesto sobretodo en nuestro hablar, pues siempre que hablamos (λέγεις) de todas las cosas (πάντων) que nos rodean, ya sean presentes, pasadas o futuras, siempre y en cada ocasión le atribuimos a las cosas el ser (es, fue, será). De modo que, en el hablar (λέγειν) es el ser (οὐσία), lo que de manera eminente (μάλιστα) acompaña (παρέπεται) a la totalidad de lo ente (πάντων), o en otras palabras, el ser es lo más común (τό κοινόν) a todo<sup>136</sup>.

Ahora bien, no debe caerse aquí en el error de creer que es el hablar el que *impone* (τίθης) al ser en compañía de todas las cosas, más bien, al contrario el hablar tan sólo hace manifiesto (δηλον), comunica, aquello que en primera instancia se encuentra ahí ya puesto de antemano frente a nosotros (τίθης). Y aquello que en primerísima instancia se *impone* (τίθης) a sí frente a nosotros y entorno a la totalidad de los entes (πάντων) es el ser (οὐσία). Es decir, el ser (οὐσία) es aquello que de modo primario (πρῶτον, 185a6) se *impone* (τίθης) y *propone* ahí frente a nosotros acompañando (παρέπεται) a todas las cosas en su conjunto (πάντων). Siendo lo más común a todo (κοινόν) y lo más evidente para cualquiera, es que las cosas de las que nos ocupamos [τά πράγματα] en el día a día, ya sea con el hablar o con la mano, de hecho son (ὅτι εστιν), existen. Y es por esta misma evidencia, lo más evidente para todos, que el ser (οὐσία) es lo más sub-puesto (ὑπόθεσις: ὡς παντί φανερόν Rep. VI, 510d) de todo<sup>137</sup>. Pues sólo a partir de que la existencia de la cosa es *sub-puesta*, esto es,

---

<sup>136</sup> *Sofista*, 256b5.

<sup>137</sup> El ser es dentro de toda intelección o articulación discursiva lo más sub-puesto de todo. Capítulo II sección β, apartado 4.

asumida como dada, es, entonces, posible hablar de ella. Por ende, el hablar (λέγειν) no *impone* ni *propone* (τίθης) al ser (οὐσία) sino, más bien, lo *subpone* (ὑπόθεσις), lo toma como ya dado.

En segundo lugar, Sócrates le pregunta a Teetetes si el alma tiende también hacia lo semejante y lo desemejante, lo mismo y lo otro a lo cual Teetetes se limita tan sólo afirmar, con cierto dejo de apatía e indiferencia, que así es (ναί).

La tercera pregunta, por el contrario, muestra un ímpetu mucho más asombroso por parte de Teetetes y, a la vez, muestra y permite comprender el primer posible sentido del ἀναλογίζομαι.

**1. La comprensión cotidiana del ἀναλογίζομαι como un volver sobre la temporalidad de la experiencia teniendo en la mira (σκοπῶ), de manera eminente (μάλιστα), lo que es bueno y malo. (186a9-186b)<sup>138</sup>:**

**Θεαίτητος**

καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.

Sócrates pregunta a Teetetes si el alma puede indagar si algo es bello y feo, bueno y malo, a lo cual Teetetes responde: “*Me parece que (μοι δοκεῖ) de estos (τούτων: ἀγαθόν-κακόν) tiene en la mira (σκοπεῖσθαι) de manera eminente (μάλιστα) la relación entre uno y otro (πρὸς ἄλληλα) con su ser (τὴν οὐσίαν), reflexionando<sup>139</sup> (ἀναλογιζομένη) en sí misma las cosas pasadas y presentes en relación a las futuras*”. Teetetes habla de pasado, presente y

---

<sup>138</sup> Teeteto: “*Me parece que de estos (τούτων: ἀγαθόν-κακόν: 184a8) tiene en la mira de manera eminente la relación entre uno y otro con su ser, reflexionando<sup>138</sup> (ἀναλογιζομένη) en sí misma las cosas pasadas y presentes en relación a las futuras*”

<sup>139</sup> Dentro de los posibles términos que el término ἀναλογίζομαι permite; contar, reflexionar, calcular, resumir, recapitular, he optado, por el momento, y para explicar mejor la faceta moral o πρακτικός del ἀναλογίζομαι, el término reflexionar.

futuro, esta es la totalidad temporal que conforma la totalidad de nuestra experiencia tanto discursiva como sensitiva. Pero además hablar de pasado, presente y futuro nos indica una sucesión de momentos que podemos clasificar y ordenar sin que se confunda uno con otro. Es decir, no confundimos lo pasado con lo presente ni lo pasado ni lo presente con lo futuro. Podemos desplazarnos sobre la totalidad de nuestra experiencia sensitiva y discursiva sin confundir la sucesión temporal de los momentos que la conforman.

Esta capacidad de articular (λογίζωμαι) la sucesión temporal entre lo pasado, lo presente y lo futuro, esta posibilidad de reconocer lo anterior de lo posterior, nos muestra que, en realidad, a nuestra experiencia y vuelta a la temporalidad<sup>140</sup>, a esta sucesión ordenada de momentos pasados, presentes y futuros, subyace el acto de contar (λογισμῶ: ἀριθμεῖν), pues contar es distinguir lo que es anterior de lo que es posterior.

Sin embargo, nuestra experiencia cognitiva no es ni se pierde en una mera sucesión temporal de lo pasado, lo presente y lo futuro, nuestra experiencia no es un mero sentir y hablar que se vislumbra a futuro, acaece y se pierde en lo pasado, sino que, nuestra experiencia cognitiva es, de manera eminente, un re-tomar, un re-contar y re-flexionar (ἀναλογίζου) acerca de lo presente y lo pasado en relación a lo futuro. Es decir, nuestra experiencia reflexiva nos permite re-tomar y pro-yectar nuestra propia experiencia temporal. Sin embargo, este volver sobre la temporalidad de la experiencia nunca es vago ni arbitrario, sino que se realiza teniendo siempre en mira (σκοπῶ), de manera eminente y sobresaliente (μάλιστα) aquello que es bueno y malo. En otras palabras, lo bueno y lo malo son las experiencias en miras (σκοπῶ) a las cuales comenzamos, de manera eminente

---

<sup>140</sup> De ahora en adelante me referiré, para facilitar la lectura, a esta experiencia o vuelta de lo presente a lo pasado en relación a lo futuro como la temporalidad de la experiencia entendiendo por ella: la totalidad de nuestra experiencia temporal que se conforma por lo presente, lo pasado y lo futuro y sobre lo cual se realiza y desarrolla, de manera eminente, nuestra capacidad reflexiva (ἀναλογίζομαι).

(μάλιστα), a reflexionar o volver (ἀναλογίζου) sobre la temporalidad de nuestra experiencia, lo que en el sentir y el hablar nos ha acaecido, lo que nos acaece y acaecerá, lo hacemos teniendo siempre en mira (σκοπῶ), y de modo eminente (μάλιστα), aquello qué es bueno y qué es malo.

Ahora bien, no nos basta, cuando nos preguntamos dentro de nuestra experiencia temporal de lo presente, lo pasado y lo futuro si algo es bueno o malo, que algo parezca (δόκει) ser bueno o malo, sino que deseamos, ansiamos y tendemos (ἐπορέγεται), sobretudo (μάλιστα), como mentó la primera pregunta de Sócrates (186a2), por lo que es en realidad (οὐσία) bueno y malo. Es decir, no nos basta lo que parece ser bueno sino que ansiamos, de manera eminente, saber qué es realmente lo bueno y lo malo. Intentar saber lo que es bueno y malo dentro de nuestra temporalidad es el eje que guía y motiva, de manera eminente (μάλιστα), todo reflexionar pasado, actual y futuro. Pues, por qué otro motivo volveríamos sobre la temporalidad de nuestra propia experiencia, sino para preguntarnos y saber lo que hay de bueno y malo en ella, tanto en lo vivido como en la situación actual como en lo porvenir. Es decir, el alma vuelve (ἀναλογίζομαι) sobre la temporalidad de la experiencia teniendo en la mira (σκοπῶ), de manera eminente (μάλιστα), lo que es bueno y malo.<sup>141</sup>

Esta caracterización del ἀναλογίζομαι como un volver sobre la experiencia pasada, presente y futura teniendo en la mira lo que es bueno y malo, es decir, como una especie de reflexión moral, concuerda con otros pasajes del *corpus platónico*, en donde realmente resulta imposible traducir o caracterizar al ἀναλογίζομαι, como lo hacen varios intérpretes y traductores, tan sólo como el mero acto de contar. Tomemos, por ejemplo, el pasaje en

---

<sup>141</sup> Que el bien y el mal (ἀγαθόν-κακόν) sean los objetos eminentes (μάλιστα) en los que el alma posa su mirada (σκοπῶ), quiere decir, que toda nuestra experiencia sensitiva, discursiva, intelectual, reflexiva y epistémica gira constantemente en torno a lo que es (οὐσία) o parece (δοκεῖν) ser bueno y malo.

*República I*, 330e y *República IV*, 441b7. En el primer caso encontramos al viejo Céfalo, ya cercano al umbral del Hades, reflexionando (ἀναλογίζεται) y examinando si ha cometido alguna injusticia contra los hombres y los dioses. Este pasaje es realmente alumbrador para la caracterización del ἀναλογίζομαι como una especie de reflexión moral, pues la figura del viejo Cefalo, ya cercano a la muerte y temeroso de los mitos que se cuentan acerca del Hades, nos muestra dos rasgos importantes del ἀναλογίζομαι:

- 1) que por lo general, cuando nos encontramos cercanos a la muerte o somos conscientes de su advenimiento, es que recapitamos, reflexionamos y volvemos (ἀναλογίζεται) sobre la temporalidad de nuestra propia experiencia, considerando (σκοπῶ) lo que hay de bueno y malo en ella. Pues, si como dice Teetetes: “volvemos sobre la experiencia pasada y presente en vistas a lo futuro (πρὸς τὰ μέλλοντα)”, entonces, la muerte es aquello futuro que de manera eminente y constante despierta nuestra capacidad reflexiva en torno a lo pasado y lo presente, lo que nos ha sucedido y sucede.
- 2) los mitos tienen una función pedagógica que es el incitarnos a reflexionar acerca de la temporalidad de nuestra propia experiencia, examinando lo que hay de bueno y malo en ella, sobre todo los mitos que hablan de lo que nos depara después de la muerte, pues estos nos permiten proyectarnos desde nuestra situación actual y pasada hacia lo futuro. Es decir, nos hacen retomar nuestra experiencia pasada y presente para apuntarla hacia un futuro.

En el segundo caso (*República IV*, 441b7) Sócrates se encuentra exponiendo las tensiones y luchas que existen entre las distintas partes del alma, entre la parte concupiscible, la

irascible y la racional. Para ello, Sócrates cita a manera de testimonio un verso de la *Odisea* de Homero:

*“golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras”*<sup>142</sup>

Y añade: “*Allí Homero ha presentado claramente un aspecto del alma censurando a otra: la que reflexiona (ἀναλογισάμενον) acerca de lo mejor y de lo peor censurando a la que se enardece irracionalmente*”. Este pasaje nos permite alcanzar una comprensión más profunda del carácter moral del ἀναλογίζομαι, pues nos muestra el ἀναλογίζομαι en plena acción y ya no como una indagación (σκοπεῖν) que, desplazándose sobre la temporalidad de nuestra experiencia, pareciese simplemente teórica.

En el pasaje de la *Odisea* citado por Sócrates, encontramos a Odiseo, disfrazado de pordiosero, acostado en el atrio de su casa en Ítaca sin poder conciliar el sueño, Odiseo trama la muerte de los pretendientes de su mujer. Meditando en las sutilezas del cómo y el cuándo, Odiseo escucha a las siervas de su hogar escaparse para poder deleitarse con los galanes pretendientes. Mientras Odiseo contempla la situación en su corazón se enciende una ira incontenible que le hace tramar mil maquinaciones para satisfacer su sed de venganza, medita si ha de saltar sobre las sirvientas y darles muerte o más bien dejarlas unirse con sus amantes siendo ésta su última vez. Como una perra que incontenible le ladra y reclama venganza, así su corazón le ladraba indignado por tales acciones, es en este momento que Odiseo se golpea el pecho y censurando a su corazón le dice (μύθοϕ):

---

<sup>142</sup> *Odisea* XX, 17.

*“Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste como el día que el ciclope, de fuerza sin par, devoraba a mis valientes amigos; tú allí te aguantaste y, al cabo, con la muerte a la vista, mi ardid te saco de la cueva”.*

La actitud y situación de Odiseo en este pasaje es paradigmática para la comprensión del ἀναλογίζομαι como un reflexionar moral. Pues, por un lado, nos muestra la distensión temporal entre lo presente, lo pasado y lo futuro, la emoción de la ira, el recuerdo de los agravios pasados que se han soportado, los cuales, además, templan el ánimo y dominan la emoción para encaminarla hacia el fin propuesto, la venganza de la afrenta por parte de los pretendientes. Pero, a su vez, este pasaje muestra que el acto de volver sobre la experiencia pasada, presente y futura en vistas (σκοπῶ) a lo bueno y lo malo es una experiencia discursiva (μῦθος: λογίζομαι), es decir, así como Odiseo le habla (μῦθος) a su corazón recordándole lo pasado y lo por-venir, así nosotros, cuando volvemos sobre la temporalidad de nuestra experiencia, hablamos con nosotros mismos. De modo que, es la palabra (λογίζομαι: μῦθος: λέγειν) el vehículo a través del cual nos desplazamos y volvemos (ἀνα) sobre nuestras experiencias presentes, pasadas y futuras, pero, además, es la palabra la que recordando lo pasado puede templar la situación presente en vistas a lo futuro.

Por este mismo carácter moral del ἀναλογίζομαι resulta fundamental resaltar que es el joven (νεός) Teetetes quien, con ayuda de la mayéutica socrática (184b), llega a esta formulación y comprensión del ἀναλογίζομαι. Es decir, la comprensión eminente del ἀναλογίζομαι como un volver sobre la temporalidad de la experiencia teniendo en la mira el ser de lo bueno y lo malo es una comprensión que se encuentra al nivel de la cotidianidad y que se representa en la juventud de Teetetes. Pues si hacemos caso a Jacob Klein, manteniendo cierta distancia, el ἀναλογίζομαι es el acto esencial y originario que subyace a

todas las ciencias y técnicas<sup>143</sup> entonces, desde la comprensión cotidiana, el ἀναλογίζομαι como la esencia y origen de la ἐπιστήμη resultaría ser una reflexión de la situación pasada y actual teniendo en la mira lo bueno y lo malo en vistas a lo futuro. Y es que en nuestra experiencia cotidiana, sin meternos en sofismas, decimos que aquel que tiene un conocimiento firme de las cosas (ἐπιστήμη) es aquel que sabe lo que es bueno y malo, bello y feo para su objeto de estudio. Por ejemplo, un médico sabe lo que es bueno y malo para la salud, así como un carpintero sabe qué material y qué medida es apropiada (κάλος) para un mueble, o el gramático cuando una oración está construida adecuada o inadecuadamente. De este modo, la ἐπιστήμη es, en su más eminente sentido (μάλιστα), un conocimiento firme de lo que es bueno y malo, bello y feo<sup>144</sup>.

Baste, pues, con lo dicho para caracterizar y comprender el primer sentido del ἀναλογίζομαι, esto es, de manera eminente (μάλιστα), como un volver sobre la temporalidad de nuestra experiencia (pasada, presente y futura) teniendo en la mira (σκοπῶ) lo que es (οὐσία) o parece ser (δόκει) bueno y malo.

## **2. La comprensión matemática del ἀναλογίζομαι como contar y comparar.**

La segunda pregunta que Teetetes ignoró (ἢ καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον;) limitándose tan sólo a firmar que sí (ναί) es, en realidad, el eje que nos permite encontrar la segunda faceta del ἀναλογίζομαι y aquella que ha prevalecido mayormente en la interpretación tradicional tanto de traductores como de comentaristas de

---

<sup>143</sup> Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, p. 78.

Nuestra distancia de Klein radica en que él ve el ἀναλογίζομαι esencialmente como el acto de contar (λογισμῶ: ἀριθμεῖν) que subyace a todas las ciencias y técnicas. Sin embargo, no toma en consideración que el ἀναλογίζομαι, ya sea como contar o reflexionar, surge y tiende a una indagación (σκοπῶ) de lo que es bueno y malo. Es decir, no toma en consideración el sentido moral por el que volvemos sobre la temporalidad de nuestra experiencia.

<sup>144</sup> Quizás por eso se dice que quien conoce es sabio: *Teetetes* 145d7.

este pasaje, ésta es, el ἀναλογίζομαι como el acto de contar (ἀριθμεῖν) y calcular (λογισμός)<sup>145</sup>.

Así lo entiende Jacob Klein quien, además de ser el único que le presta suficiente atención a este pasaje, añade que el ἀναλογίζομαι es la esencia de toda τέχνη y ἐπιστήμη, pues contar (ἀριθμεῖν) es el acto originario y común que posibilita a todas las ciencias y técnicas. Pues todas las ciencias y técnicas afirman conocer la unidad de su objeto así como las partes que las componen. Además, atribuimos a las ciencias y técnicas la posibilidad de poder explicar los principios y causas de algo, así como el poder distinguir los elementos que componen a su objeto temático, pero todas estas características que atribuimos a las ciencias y técnicas tienen en común (*Rep. VII*, 523a) el originarse del acto de contar. Pues hablar de principios, causas y elementos es hablar, en cualquier sentido, de un orden, y ordenar es hablar de lo que es anterior y posterior a algo, pero lo anterior y lo posterior sólo se descubre en el contar, pues contar es articular lo que es continuo. Estas son pues las razones por las cuales Klein considera que el ἀναλογίζομαι, en tanto acto de contar, es la esencia de las ἐπιστήμη y τέχνη.

Ahora bien, tres son las razones principales por las cuales el ἀναλογίζομαι ha sido interpretado de manera constante como el acto de contar y calcular. La primera, y no por ello la más importante, es la vocación matemática de Teetetes la cual determina e impulsa a

---

<sup>145</sup> De las ediciones al español que pude consultar están la de la UNAM, Gredos y Porrúa, las primeras dos no parecen tener en cuenta el problema del ἀναλογίζομαι y lo traducen con el término ambiguo y genérico de reflexionar. Curiosamente Francisco Larroyo (Porrúa), quien quizás menos se cuida de traducir correctamente, es, de los traductores de lengua hispana, quien más se acerca a la comprensión tradicional del ἀναλογίζομαι al traducirlo por comparar (parece ser que tradujo teniendo una traducción latina del *Teetetes* a la mano, posiblemente una de Ficino). En habla inglesa, Lidell & Scott, propone como traducción los términos *reckon-up* (calcular) y *sum-up* (sumar), Joe Sachs es quien es más precavido con la traducción y vierte ἀναλογίζομαι como *gathering-up* (juntar o reunir), Benardete lo traduce por *calculating* y LOEB como *reflecting*. La traducción francesa de las Belles lettres de Paris oscila entre *calcul* y *reflect*. En alemán Schleirmacher traduce como *Verhaltens*. En latín, del cual parecen derivar y proceder todas las traducciones modernas, Ficino traduce como *comparans*.

afirmar que la esencia de la ἐπιστήμη es el acto de calcular (ἀναλογίζομαι). De modo que, habría que esperar, que siendo Teetetes matemático, éste dé una definición matemática del conocimiento. Esta es, pues, una de las razones por las cuales la mayoría de los intérpretes han tendido en común a entender el ἀναλογίζομαι como el acto de calcular, comparar y contar.

Dos son las razones principales por las cuales es posible comprender el ἀναλογίζομαι como el acto de contar y calcular:

- 1) la articulación y sucesión temporal entre pasado, presente y futuro cuando se vuelve (ἀνα) sobre la experiencia propia, lo cual, como hemos dicho, muestra nuestra capacidad para distinguir y ordenar, y éstas, a su vez, muestran nuestra capacidad para contar, esto es, de diferenciar lo anterior de lo posterior.
- 2) La articulación entre los contrarios (πρός ἄλληλα: ἀγαθόν-κακόν), la cual implica distinguir lo uno de lo otro (αὐτόν-ἕτερον), así como lo semejante de lo desemejante (ὁμοῖον-ἀνόμοιον), pues contar es ver lo mismo tantas veces pero, a la vez, ver lo otro tantas veces igual.

Sin embargo, traducir y comprender el ἀναλογίζομαι solamente como el acto de contar, como lo hace la mayoría de intérpretes, me parece que descontextualiza y pierde de vista el sentido eminentemente (μάλιστα) práctico y moral que vimos del ἀναλογίζομαι en su primer sentido. Sin embargo, ambos sentidos no se encuentran desligados, más bien se complementan, pero no es fácil entender en qué sentido el acto de contar o calcular nos ayuda a reflexionar en torno a lo bueno y lo malo. Por ello, hay que intentar articular con cuidado estos dos sentidos del ἀναλογίζομαι, es decir, en tanto reflexión de la temporalidad de la experiencia en miras a lo bueno y lo malo, así como cálculo de la temporalidad de la experiencia en miras a lo bueno y lo malo.

A primera vista estos dos sentidos parecieran encontrarse y articularse en la experiencia de la temporalidad, pues, como hemos dicho, volver sobre la temporalidad de nuestra experiencia distinguiendo lo pasado de lo presente y lo presente de lo futuro muestra nuestra capacidad para distinguir y ordenar una sucesión de momentos en un continuo, y a la vez, esta capacidad para distinguir y ordenar devela nuestra capacidad para contar, pues contar es poder distinguir lo anterior de lo posterior. De este modo, el ἀναλογίζομαι en tanto reflexión o vuelta a la temporalidad de la experiencia en vistas (σκοπῶ) a lo bueno y lo malo, es siempre y en cada ocasión, numeración y ordenación de esa sucesión temporal. Por ende, reflexionar sobre la temporalidad de la experiencia es en el fondo cálculo y numeración de esa temporalidad en vistas (σκοπῶ) a lo bueno y lo malo. Es decir, cada vez que reflexionamos, que volvemos sobre la temporalidad de nuestra propia experiencia, implícitamente, distinguimos, ordenamos, contamos y calculamos esa temporalidad, y la calculamos, como Odiseo con las siervas, en vistas a lo que es (οὐσία) o aparenta ser (δόκει) bueno o malo para la situación presente y futura.

De este modo, el ἀναλογίζομαι en tanto reflexión de la temporalidad de la experiencia en vista (σκοπῶ) a lo bueno y lo malo se articula y complementa con el acto de contar y calcular, en tanto ordenación y sucesión de esa misma temporalidad.

Ahora bien, el acto de contar y calcular que, como Klein dice, subyace de manera esencial y determinante a todas las ciencias y técnicas no brota solamente de una experiencia de lo temporal, del flujo sucesivo y ordenado de lo pasado, presente y futuro, sino que, también surge del verse cara a cara (πρός ἄλληλα) con las cosas. Pues el contar no surge tan sólo del flujo constante y sucesivo de la temporalidad, sino, también de un habérselas con las cosas, un hallarse frente, entre y en medio de ellas (πρός ἄλληλα); *comparans*.

La segunda pregunta que Teetetes ignoró limitándose tan sólo a afirmar que “sí” nos muestra dos cosas: por un lado, como en 185b, la indiferencia o ignorancia del matemático en relación a los principios a partir de los cuales le es posible contar, estos principios son; lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desemejante. Por el otro lado, nos muestra el acto fundamental que subyace al acto de contar y el cual ha sido el eje central a partir del cual la tradición ha interpretado y traducido el ἀναλογίζομαι como contar o calcular (λογισμῶ), este es, el acto de comparar (*comparans*), pues contar es, en última instancia y en esencia, comparar, esto es, enfrentar, poner frente a frente una cosa con otra (πρός ἄλληλα). Ahora bien, poder comparar, poner una cosa frente a otra, implica distinguir (ἕτερον) e identificar (αὐτόν) a una de otra, tanto su semejanza (ὁμοῖον) como su desemejanza (ἀνόμοιον). De modo que, si al acto de contar subyace en realidad el acto de comparar, entonces, podemos decir que todas las interpretaciones y traducciones tanto actuales como modernas que comprenden el ἀναλογίζομαι como el acto de contar y calcular remiten y derivan, en última instancia, del término latino *comparans*. Pues contar como hemos dicho es comparar, poner una cosa frente a otra.

Ahora bien, alguien puede argumentar que el acto de comparar no precede al acto de contar y por ende no es su fundamento, pues para comparar es necesario por lo menos dos elementos, pero siendo el dos producto de un numerar, y precediendo el dos a todo comparar, entonces, el contar precede al comparar. Sin embargo, esto no es cierto pues para que el número (dos) surja y con ello el contar, primero es necesario distinguir una cosa de otra, diferenciarla (ἕτερον) e identificarla (αὐτόν) en relación a las demás (πρός ἄλληλα), y este acto de distinguir una cosa de otra es en última instancia compararla, es decir, distinguir e identificar sus diferencias frente a las demás.

Es por esto que todas las interpretaciones y traducciones que comprenden el ἀναλογίζομαι como contar y calcular remiten y se originan del *comparans* latino. Y es que el término latino *comparans* pareciera comprender de modo eficiente el sentido del término griego ἀναλογίζομαι. Pues, si como hemos dicho, el ἀναλογίζομαι puede ser entendido en una primera y eminente instancia (μάλιστα) como un reflexionar o un volver sobre la temporalidad de la experiencia en vistas (σκοπῶ) a lo bueno y lo malo, pero, a su vez, este volver sobre la temporalidad de lo vivido muestra que a la experiencia de temporalidad subyace el acto de contar (encontrar el orden y sucesión de lo temporal), el cual es en esencia un poder comparar. Es decir, reflexionar, volver sobre la temporalidad de lo vivido, es comparar, poner frente a frente, lo presente, lo pasado y lo futuro en vistas (σκοπῶ) a lo bueno y lo malo. De modo que, el segundo sentido del ἀναλογίζομαι en tanto contar y calcular es en esencia un comparar, y con ello, se reviste de un carácter epistémico-matemático. Sin embargo, el ἀναλογίζομαι griego no se agota en el *comparans* latino ni en su carácter epistémico-matemático. Por ello, hay que buscar un sentido todavía más profundo al ἀναλογίζομαι.

### 3. El tercer sentido del ἀναλογίζομαι.

#### a) La necesidad de detener (ἔχε δὴ) la mirada en el modo de ser (ὡσαύτως) de la percepción (αἴσθησις) y sus limitaciones. (186b2)<sup>146</sup>:

Σωκράτης

ἔχε δὴ: ἄλλο τι τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς  
αἰσθίσεται, καὶ τοῦ μαλακοῦ τὴν μαλακότητα ὡσαύτως;

Θεαίτητος

ναί.

Sócrates le pide de manera enfática a Teetetes que se de-tenga ahí (ἔχε δὴ), pues teme que éste, por su juventud e impericia<sup>147</sup>, pierda de vista, como ya le sucedió con la clasificación de las raíces<sup>148</sup>, el alcance y lo asombroso de su propio descubrimiento: el ἀναλογίζομαι. Sócrates desea sostener este nuevo retoño que, de manera inconsciente, Teetetes se encuentra dando a luz para así poderlo examinarlo a fondo, o en otras palabras Sócrates desea traer a la luz el descubrimiento de Teetetes para poder ver más a fondo lo que en realidad hay en él. Es este alumbramiento por parte de Sócrates el que le dará un nuevo giro a la comprensión del ἀναλογίζομαι.

Sócrates pregunta a Teetetes: *¿sentimos la dureza de lo duro a través del tacto, así como también la blandura de lo blando?*, a lo cual Teetetes responde que sí (ναί). Lo que Sócrates desea con esta pregunta es que Teetetes se detenga un momento (ἔχε δὴ) y distinga con la mirada el modo de ser mismo (ὡσαύτως) de la sensación (αἰσθήσεται). Este modo de ser, que se ejemplifica con el tacto (ἐπαφῆς), la piel, es el ser un a través de (διὰ), es decir,

---

<sup>146</sup> Sócrates: “Detente ahí: *¿sentimos la dureza de lo duro a través del tacto, así como también la blandura de lo blando?*”

<sup>147</sup> Teeteto fluye, por su juventud y su capacidad para aprehender con facilidad (εὐμαθῆ), a través de las múltiples disciplinas que conforman su educación (παιδεία: 145d) fluyendo como una corriente de aceite: 144b5, es decir, Teeteto aborda con facilidad múltiples disciplinas pero sin nunca detenerse (ἔχε δὴ) a ver en qué consiste su firmeza (ἐπιστήμη: ἐπίστασθαι).

<sup>148</sup> Teet. 147d7.

el percibir es en cada caso (ἕκαστον) un atravesar y un extenderse a través de (διά) los órganos perceptores sobre (περί) los objetos perceptibles (σκληροῦ: μαλακοῦ). Pues el ver, el oír, el oler, e incluso el tocar y el degustar, atraviesan el campo o ámbito perceptivo que les es propio y al hacerlo el mirar (συντείνει) puede extenderse a lo largo de todo lo visible, audible, olfateable, tangible y degustable. De este modo (ὡσαύτως), el percibir es un ser a través del cual (διά), un atravesar. En el caso del tacto (ἐπαφή) éste puede encontrarse, en su capacidad para atravesar y extenderse a través de lo tangible, con lo duro y lo blando, es decir, cada acto perceptivo puede en cada ocasión (ἕκαστον) encontrarse con una cualidad contraria específica<sup>149</sup>.

Ahora bien, la pregunta de Sócrates no sólo nos pide que nos detengamos (ἔχε δὴ) a reflexionar el modo de ser (ὡσαύτως) del percibir (αἰσθήσεται), sino también, en el modo en que su pregunta misma está formulada. Pues el modo mismo en que la pregunta está formulada es inusual, Sócrates dice: “¿sentimos la dureza de lo duro a través del tacto, así como también la blandura de lo blando?”. Lo que llama la atención aquí es la doble enunciación que Sócrates hace “la dureza de lo duro” y “la blandura de lo blando”, ¿pero qué nos muestra esta enunciación? La pregunta de Sócrates necesita ser precisada y es que, siendo precisos (ἀκριβείας), el tacto nunca percibe la dureza y la blandura (σκληρότητα: μαλακότητα), sino, sólo algo-blando (μαλακοῦ) o algo-duro (σκληροῦ)<sup>150</sup>, es decir, el tacto, como todos los demás actos perceptivos, se refieren siempre y en cada ocasión a un ente

---

<sup>149</sup> En el caso de la visión nos encontramos con los contrarios luz-oscuridad, en la audición: lo agudo y lo grave, en el gusto: lo salado y lo dulce así como varias cualidades comunes al tacto, en el tacto además de lo suave y lo duro, está lo áspero y lo liso, lo caliente y frío, lo pesado y lo ligero. En el caso del olfato no pareciera haber contrarios definidos y los que hay se llaman en analogía a otras sensaciones como un olor duro o suave, fuerte o ligero, dulce o desagradable.

<sup>150</sup> La diferencia entre σκληροῦ:μαλακοῦ frente a σκληρότητα:μαλακότητα radica en que el primer par menta por un ente particular (ἴδιον), algo duro o blando, capaz de ser aprehendido por la percepción, mientras que la segunda pareja menta por las cualidades específicas que nos permiten diferenciar discursivamente una cosa de otra. Es decir, la dureza y la blandura (σκληρότητα: μαλακότητα) son las cualidades que determinan a lo duro y lo blando (σκληροῦ-μαλακοῦ), la experiencia de lo particular.

particular (ἴδιον) y nunca a lo general. En este caso, la dureza y la blandura (σκληρότητα: μαλακότητα) son las cualidades generales de lo duro y lo blando, los cuales son en cada caso (ἕκαστον) una percepción particular (ἴδιον). Pero, además, la dureza y la blandura son el carácter esencial que nos permite reconocer tanto lo duro y lo blando, así como su contrariedad (ἐναντιότητα), sin embargo, la percepción no puede en sentido estricto reconocer la cualidad (σκληρότητα:μαλακότητα)<sup>151</sup> de su objeto perceptivo, pues siempre y en cada ocasión se encuentra dirigido a la percepción de un objeto particular (σκληροῦ:μαλακοῦ), pero la cualidad no es particular sino universal, por ende, la sensación por sí misma no puede reconocer el carácter cualitativo de su objeto perceptivo. Por esto mismo, la percepción tampoco puede reconocer el carácter de contrariedad que existe entre los distintos objetos [cualidades] perceptivos. En otras palabras, dado que la percepción no puede diferenciar la cualidad del objeto perceptivo tampoco puede descubrir el estado de contrariedad de los objetos perceptibles, pues ser contrario es ser reconocido como algo definido que se opone a algo otro en específico, pues no cualquier cosa puede ser contrario de cualquier otra. Pero como ya hemos dicho, la sensación es instantánea y cada instante es una instancia en la cual la percepción se encuentra dirigida hacia cada ente (ἕκάστα) en particular (ἴδιον).

Podemos, por ejemplo, poner una mano en un balde de agua fría y, a su vez, poner la otra mano en un balde de agua caliente, en cada caso (ἕκαστον) lo que la sensación nos informa y muestra es que esto está caliente o esto otro frío, pero, en sentido estricto, nunca se nos hace patente la calentura ni la frialdad, así como tampoco el estado de contrariedad simultánea (αὔ) que existe entre ambos objetos. En el primer caso, pues, no se hace

---

<sup>151</sup> Por cualidad estamos entendiendo el carácter general que permite distinguir y diferenciar discursivamente a los entes particulares (ἴδιον).

manifiesta la cualidad con la cual distinguimos que algo es caliente o frío sino, a través de la sensación tan sólo sentimos que algo es caliente o frío. En el caso de la visión, por ejemplo, en sentido estricto nunca vemos la blancura o la negrura sino tan sólo vemos cosas blancas o negras, sin embargo, es a partir de la blancura y la negrura que podemos juntar y distinguir las cosas blancas de las negras y no al revés. En el segundo caso, el de contrariedad, no es la piel la que nos informa que lo caliente y lo frío son contrarios, pues en cada caso (ἕκαστον) cada mano nos informa tan sólo que esto está caliente y esto otro está frío, es decir, cada órgano nos informa en cada caso de un aspecto específico del objeto percibido pero nunca de su contrariedad. En el caso de la visión, por ejemplo, podemos ver con un ojo una cosa oscura y con otro ojo una cosa luminosa, en ambos casos, cada ojo me informa lo que percibe pero quien se da cuenta de la contrariedad simultánea (αὐτῶν) no son en sí los ojos, sino, *quien* percibe a través de los ojos, es decir, *el alma* (ψυχὴν).

A partir de este análisis de la pregunta de Sócrates nos damos cuenta que, a partir de su respuesta (ναί), Teetetes ya ha perdido de vista el alcance y la profundidad de su propio descubrimiento: el ἀναλογίζομαι. Retomando la imagen de la partera podríamos decir que, a pesar de los esfuerzos de Sócrates, el más bello hijo que Teetetes podía dar a luz ha comenzado a morir sin siquiera haber nacido y morirá sin que Teetetes, su madre, se dé cuenta de su belleza y su existencia.

**b) Es el alma la que en sí misma vuelve (ἐπανιοῦσα), recolecta (συμβάλλουσα) e intenta distinguir (κρινεῖν) el ser (οὐσία), la facticidad (ὅτι) y la contrariedad (ἐναντιότητα). (186b3-186b5)<sup>152</sup>:**

### **Σωκράτης**

τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος αὐτῆ ἢ ψυχῇ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

### **Θεαίτητος**

πάνυ μὲν οὖν.

Después de preguntar y prestar atención al modo de ser (ὡσαύτως) de la sensación (αἴσθησις), Sócrates dice a Teetetes: *“Pero es el alma en sí misma la que vuelve (ἐπανιοῦσα) y recolecta (συμβάλλουσα) el ser (οὐσία), el que ambos de hecho sean (ὅτι ἐστὸν), así como también, y a la vez (αὐτῆ), su contrariedad (ἐναντιότητα), distinguiendo (κρινεῖν) una de otra para nosotros”*. Esta afirmación de Sócrates pide detenerse en dos cosas:

- 1) los límites de la sensación; el ser (οὐσία), la facticidad (ὅτι ἐστὸν) y la contrariedad (ἐναντιότητα) de lo sensible.
- 2) esta delimitación nos encamina hacia el ἀναλογίζομαι como la actividad propia que el alma realiza en sí y por sí (αὐτῆ ἢ ψυχῇ), la cual se desfasa en tres instancias que son; el volver sobre la temporalidad de lo vivido (ἐπανιοῦσα), recolectando (συμβάλλουσα) y distinguiendo (κρινεῖν) lo que hay en ella.

---

<sup>152</sup> Sócrates: *“Pero es el alma en sí misma la que vuelve y recolecta el ser, el que ambos de hecho sean, así como también, y a la vez, su contrariedad, distinguiendo una de otra para nosotros”* Teeteto: *“Absolutamente”*.

Ahora nos ocuparemos en ver por qué la sensación no puede distinguir ni dar razón del ser, la facticidad y la contrariedad de lo sensible, para así, seguidamente poder pasar al ἀναλογίζομαι como el acto que el alma realiza propiamente en sí misma.

**1. Los límites de la sensación: ser (οὐσία), facticidad (ὅτι ἐστων) y contrariedad (ἐναντιότητα). (186b4)<sup>153</sup>:**

**Σωκράτης**

τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὖ τῆς ἐναντιότητος.

La sensación (αἴσθησις), el tacto, por ejemplo, puede informarnos en cada caso (ἕκαστον), si algo es duro o suave, frío o caliente, áspero o liso, etc. Sin embargo, en sentido estricto (ἀκριβείας), la sensación no puede distinguir (κρινεῖν) como tal el ser (οὐσία) de lo que percibe<sup>154</sup>, ni su ser de hecho (ὅτι ἐστων) ni tampoco su contrariedad (ἐναντιότητα).

Cuando decimos que la sensación no puede distinguir el ser (οὐσία) de lo que percibe a lo que nos referimos es que, como en el caso del tacto (ἐπαφή), la sensación puede captar, en cada caso (ἕκαστον), si algo es duro (σκληροῦ) o algo es blando (μαλακοῦ). Sin embargo, en sentido estricto, la sensación nunca nos informa por qué esto es duro o esto es blando, es decir, la sensación nunca nos muestra la dureza de lo duro ni la blandura de lo blando, es decir, no puede mostrarnos la cualidad a partir de la cual resulta posible diferenciar con el discurso si algo es caliente o frío, o en otras palabras, la sensación no puede mostrarnos el ser (οὐσία) por el cual algo es lo que es. En este sentido, siendo precisos, la sensación

---

<sup>153</sup> Sócrates: “Pero el ser así como el que ambos de hecho sean y su contrariedad entre sí, y a su vez, el ser de su contrariedad esto el alma en sí misma vuelve y recolecta una con otra intentando distinguir las para nosotros”

<sup>154</sup> Como en el caso de la dureza y la blandura (cualidades diferenciadas y generales), es decir, la sensación puede captar algo duro o algo blando pero nunca nos explica por sí misma por qué esto es duro o esto es blando, y cómo es posible diferenciarlos.

puede informarnos si algo está caliente o frío, de esto la sensación no nos engaña y no podemos dudar de ello, pero porqué esto es frío o caliente o a partir de qué distinguimos con el discurso si algo está frío o caliente, esto la sensación, en sentido estricto, no puede informarnoslo.

Precisemos un poco más esta aseveración. En el ámbito de la sensación, el tacto nos basta para distinguir si algo es duro o suave, frío o caliente, de modo que, cuando un objeto contundente nos golpea o nos quemamos con la taza de café no tenemos que hacer un proceso racional o deductivo para darnos cuenta de que algo nos ha golpeado o que nos hemos quemado un dedo, la instantaneidad de la percepción nos informa de inmediato de nuestra situación frente al objeto percibido. En este sentido, la sensación es infalible y no podemos dudar de lo que ella nos informa en esa instantaneidad de lo percibido. Y esto sería suficiente si el hombre y nuestra experiencia cotidiana fuera únicamente, como en los demás animales, sensación, sin embargo, no nos basta saber si algo es frío o caliente, sino que también deseamos saber por qué es caliente y, también, cómo es que en el hablar (λόγος) podemos distinguir y articular que algo sea caliente o frío, responder que es porqué lo hemos sentido es sólo una petición de principio.

Además, la sensación, en sentido estricto, no nos muestra el ser de las cosas en su conjunto (οὐσία), sino tan sólo un aspecto perceptible en cada caso, es decir, la visión nos muestra lo visible de la cosa así como la audición lo audible y el tacto lo tangible, pero ningún órgano como tal nos muestra el ser del ente en su totalidad, sino tan sólo un aspecto particular (ἴδιον, 185d6) del mismo. De este modo, quede pues dicho porqué la sensación no puede, en sentido preciso, distinguir (κρινεῖν) el ser (οὐσία) de lo percibido.

Igualmente, la sensación no es suficiente para mostrarnos si su objeto sensible en su conjunto existe de hecho (ὄτι ἐστίον), es decir, la sensación no se basta a sí misma para dar razón de que el objeto sensible existe *de facto*. Podemos, por ejemplo, ver la figura de un perro y escuchar su ladrido y en ambos casos afirmar que su ser-visible y su ser-audible existen pues así nos lo reportan los sentidos, e incluso a partir de estos dos datos puedo afirmar que el perro de hecho existe. Sin embargo, siendo precisos, lo que el ojo me reporta es solamente la existencia del ser-visible del perro así como el oído la existencia de su ser audible, pero en ningún caso como tal, ninguno de los sentidos particulares me informa de la existencia, el ser de hecho del perro como tal, sino que, cada sentido me muestra (φαίνω) un aspecto (ὡς) o modo de ser particular (ἴδιον) del perro, la visión nos muestra su ser-visible, la audición su ser-audible, la piel su ser-tangible, y así cada sentido, pero en ningún caso como tal el ser-de-hecho (ὄτι ἐστίον) del perro se nos manifiesta por la sensación, pues como ya vimos, cada sentido sólo me muestra un aspecto sensible de la cosa.

Pero además, *¿cómo es posible afirmar al mismo tiempo la existencia de dos caracteres sensibles completamente distintos (v.g: lo visible y lo audible) en un mismo objeto, si, como ya hemos visto, cada órgano sensitivo se encuentra dirigido y afirma la existencia tan sólo del ámbito sensible que le es propio?* De este modo, cada órgano sensitivo puede afirmar e informarnos tan sólo de la facticidad de su ámbito sensible particular, pero, como tal, nunca puede reportarnos más allá de su propio espectro sensitivo ni afirmar la facticidad de otro aspecto sensible ni de nada otro que no sea su propio ámbito sensible. Por lo tanto, la sensación no puede mostrarnos cómo es posible que dos o más ámbitos sensibles existan de hecho en un mismo momento u objeto (ὄτι ἐστίον), y, por ende, la sensación no puede darnos el ser de hecho (ὄτι ἐστίον) que subyace y da fundamento a los múltiples modos de

percibir, pues como ya dijimos cada órgano sensitivo me informa tan sólo del ámbito perceptivo que le es propio.

Alguien podría decir que sabemos que dos sensaciones de hecho existen a partir de que, por un lado, nos encontramos viéndolo y, por el otro lado, nos encontramos escuchándolo, sin embargo, este argumento no escapa a la pregunta ya planteada: *¿si por un lado afirmamos la existencia de lo visible en tanto lo vemos y, por el otro lado, de lo audible en tanto lo escuchamos, entonces, cómo es que podemos afirmar que ambos existen (ἕστων: dual), pues si bien es cierto que la vista nos informa de lo visible y la audición de lo audible a partir de qué afirmamos que ambos son (ἕστων:dual) si en cada caso (ἕκαστον) cada órgano nos muestra tan sólo un objeto y una aspecto particular del ser-sensible?* Esta pregunta puede precisarse y reformularse de la siguiente manera, *¿cómo es posible que a partir de la sensación, y de la sensación únicamente, podemos pasar del uno al dos?* Como ya hemos dicho<sup>155</sup> la sensación no puede reunir dos o más entes y por ello en sentido estricto ella no puede dar razón de dos o más objetos sensibles al mismo tiempo (αὐ̃).

De este modo, la afirmación de Sócrates y el uso del dual (ἕστων)<sup>156</sup> nos muestra que la sensación no sólo no puede articular el ser (οὐσία) de lo sensible, sino que, además, no puede articular la dualidad, multiplicidad y simultaneidad de los múltiples órganos y objetos sensibles, ni tampoco puede articular la unidad fáctica que subyace a todos esos modos de ser-sensible.

---

<sup>155</sup> Capitulo II sección b.

<sup>156</sup> El uso del dual implica tanto la posibilidad de que algo pueda ser articulado como dos (dualidad) así como uno sólo (unidad), ambos completamente inaccesibles, en sentido estricto, para la sensación.

A partir de lo dicho es posible esgrimir un argumento para mostrar porqué, en sentido preciso, la sensación no puede mostrarnos los contrarios ni la contrariedad de lo sensible. Por tres razones la sensación, en sentido estricto, no puede mostrarnos la contrariedad:

- 1) Primero, ser contrario implica ser reconocido como contrario de algo en específico, sin embargo, dado que la sensación no nos puede mostrar el ser de lo sensible (su cualidad específica), entonces, no podemos establecer, por la mera sensación, de qué es contrario la sensación presente.
- 2) Pero, sobre todo, hablar de contrarios implica hablar de dos cosas, la sensación actual y su contrario, ya sea que ésta se encuentre presente o ausente. Sin embargo, en sentido estricto, la sensación no puede mostrarnos dos objetos al mismo tiempo, pues hablar de dos u otra cantidad es llevar a cabo una articulación, sin embargo, la sensación, por sí misma no es capaz de llevar a cabo una articulación, sino que, ella se limita a ser receptiva de una multiplicidad de datos sensibles. Por ello, decir que la sensación capta dos cosas o cualquier número específico de entes es, en realidad trampear a la sensación y es no comprender que es el intelecto quien a través de la sensación capta dos cosas.
- 3) Además, como ya dijimos, ser contrario implica hablar al mismo tiempo ( $\alpha\tilde{\nu}$ ) de dos cosas, la sensación actual y su contrario, ya sea que éste esté ausente o presente. En el primer caso, la sensación no puede articular la sensación contraria que se encuentra ausente porque ella es siempre sensación de lo presente, la sensación nunca es de lo ausente sino de lo presente. Pero aun en el caso de que dos objetos contrarios se encuentren presentes al mismo tiempo, no es la sensación quien me informa de su contrariedad, su ser contrario, pues puedo meter una mano en un

balde de agua fría y la otra en un balde de agua caliente, y en cada caso cada mano me informa de la temperatura del agua, pero quien se da cuenta de que esas sensaciones son contrarias no es mi mano ni mi piel, sino, yo, quien percibe y articula la contrariedad de las dos sensaciones al mismo tiempo. Igualmente, puedo ver un objeto blanco con negro, en este caso la visión tan sólo me informa de que eso frente a mí es blanco y negro, pero ella no me dice si son contrarios ni por qué son contrarios, pues, ser contrario implica, en última instancia, ser articulado con su contrario, pero la sensación no es articulativa, sino receptiva o intencional.

De este modo, éstas son las razones por las cuales la sensación no puede distinguir (κρινεῖν), en sentido estricto, ni el ser (οὐσία), ni la facticidad (ὅτι ἐστων), ni la contrariedad (ἐναντιότητα) de lo sensible.

**2. El ἀναλογίζομαι como un intentar volver (ἐπανιοῦσα), recolectar (συμβάλλουσα) y distinguir (κρινεῖν). (186b5-186b8)<sup>157</sup>:**

**Σωκράτης**

... αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

**Θεαίτητος**

πάνυ μὲν οὖν.

Como ya hemos dicho, la sensación no puede dar razón a sí misma, ni del ser (οὐσία) ni la facticidad (ὅτι) ni de la contrariedad de su objeto sensible y esto se debe a que:

- 1) En sentido estricto, la sensación no nos muestra el ser de las cosas en su conjunto (οὐσία), sino, cada órgano perceptor nos muestra tan sólo un aspecto específico y

---

<sup>157</sup> Sócrates: “...es el alma en sí misma la que vuelve y recolecta intentado distinguirlos entre sí para nosotros”.

particular (ἴδιον) del ente en cuestión; la visión lo visible, la audición lo audible y el tacto lo tangible, pero en ningún caso, ningún órgano como tal puede mostrarnos al ser de lo ente en su conjunto<sup>158</sup>.

- 2) La sensación es constantemente deviniente y ella no nos garantiza que el ser que percibimos de hecho existe (ὅτι ἐστίν), además, podemos, como en el caso de la visión, cambiar el aspecto visible de una cosa y sin embargo, a pesar de que el ojo nos informa que eso ha cambiado en su aspecto exterior, esa cosa sigue siendo de hecho la misma.
- 3) Ser contrario es ser reconocido como algo contrario a algo específico, pero esto implica ser articulado con algo que se contrapone, ya sea que esto contrapuesto se encuentre presente o ausente. Sin embargo; a) el objeto de la sensación, en tanto presente, no se haya contrapuesto sino en cada ocasión puesto, dado allí. b) de igual modo la sensación siempre es de lo presente y nunca de lo ausente y, sin embargo, un contrario no se hace presente al mismo tiempo que su contrario, sino que, lo contrario siempre se encuentra, en tanto contrario, en lo ausente. c) ser contrario implica ser articulado con aquello de lo que se es contrario, sin embargo, como hemos visto, la percepción no es articulativa sino aprehensiva en el instante perceptivo.

De este modo, la sensación no puede dar razón de su propio fundamento y quien piensa que el ser, la facticidad y los contrarios dependen en última instancia de lo sensible, en tanto así

---

<sup>158</sup> Alguien podría argumentar (como los empiristas modernos: Hume) que el ser (οὐσία) es la suma o el conjunto de todos los aspectos sensibles de la cosa. A este argumento hay dos modos de responder: 1) quién y qué facultad haría tal conjunción y a partir de qué, y 2) si lo sensible es siempre deviniente pero el ser (οὐσία) es una cierta estabilidad, entonces, cómo podemos hablar de algo estable a partir de sumar elementos inestables y devinientes.

“lo sentimos”, se engaña. Pues el ser (οὐσία) no es la suma de todos sus aspectos sensibles, ni su facticidad nos es garantizada por la siempre deviniente sensación, así como la contrariedad no nos es, en sentido estricto, articulada y conocida por la percepción.

Ahora bien, si la sensación no puede mostrarnos el ser (οὐσία), la facticidad (ὄτι) y la contrariedad (ἐναντιότητα) de lo que cotidianamente percibimos, entonces, cabe preguntar: ¿cómo es que reconocemos el ser, la facticidad y la contrariedad de lo que cotidianamente percibimos? Sócrates responde a esta pregunta: *“es el alma en sí misma la que vuelve (ἐπανιοῦσα) y recolecta (συμβάλλουσα) intentado distinguirlos (κρινεῖν) entre sí para nosotros”*.

Esta afirmación de Sócrates nos encamina hacia la tercera comprensión del ἀναλογίζομαι, ésta es, frente al carácter práctico y epistémico de las dos primeras, una comprensión filosófica que no contradice, sino que, complementa y fundamenta los otros dos sentidos que anteriormente hemos descrito. Es decir, el modo en que Sócrates comprende el ἀναλογίζομαι no contradice los otros dos sentidos implícitos en la comprensión de Teetetes y, por ende, no contradicen la experiencia práctica ni el quehacer científico o epistémico. Más bien, quiero creer que la comprensión filosófica del ἀναλογίζομαι muestra el modo más elemental en que el alma se involucra en la reflexión (ἀναλογίζομαι) de lo dicho y lo percibido, ya sea, en su carácter práctico o epistémico. El modo más simple y elemental de volver sobre la temporalidad de la experiencia, recolectando y distinguiendo lo que hay en ella.

Y es que la afirmación de Sócrates: *“es el alma en sí misma la que vuelve (ἐπανιοῦσα) y recolecta (συμβάλλουσα) intentado distinguir (κρινεῖν) uno de otro para nosotros”*, en

realidad, distiende y expone las tres instancias que conforman y describen en su integridad la esencia del ἀναλογίζομαι, estas tres instancias son:

- 1) el acto de volver sobre la temporalidad de la experiencia (ἐπανιοῦσα), el cual corresponde a lo que el término ἀνα- (del ἀνα-λογίζομαι) menta y, a su vez, corresponde con el sentido eminentemente (μάλιστα) práctico que hemos descrito en el primer sentido.
- 2) el acto de re-colectar (συμβάλλουσα) los distintos momentos que integran la temporalidad de nuestra experiencia, lo cual corresponde con lo que el término λογίζομαι (del ἀνα-λογίζομαι) menta y, a su vez, corresponde con el acto de contar (ἀριθμεῖν). Pues contar (ἀριθμεῖν) y calcular (λογίζομαι) remiten en última instancia al acto de re-colectar, de tomar, colocar y ordenar una cosa junto-frente a otra.
- 3) Por último, el acto que culmina y sintetiza las dos instancias anteriores, esto es, el acto de juzgar o distinguir (κρίνειν), el cual, a partir de lo dicho, es el acto elemental que constituye los sentidos práctico y epistémico del ἀναλογίζομαι, pero a su vez, caracteriza en esencia el acto filosófico, este es, la capacidad de juzgar y distinguir correctamente una cosa de otra.<sup>159</sup>

De este modo, la participación y comprensión de Sócrates, de lo que Teetetes tan sólo ha balbuceado, muestra en realidad que; volver, recolectar y distinguir son las tres instancias descriptivas que conforman al ἀναλογίζομαι en su totalidad.

---

<sup>159</sup> En el *Sofista* (231b2) encontramos que el sofista de noble cuna (ἡ γένει γενναία σοφιστική), que en cierto punto parece una remembranza con el oficio y actitud filosófica de Sócrates (Teetetes 149a), la cual comienza a ser caracterizada por el paradigma del acto del discernimiento (διακρίνειν). Es decir, el acto de discernir (διακρίνειν) es el acto paradigmático que nos permite caracterizar, de manera eminente, al quehacer filosófico o sofístico de noble cuna.

Ahora bien, estos actos solo adquieren relevancia en torno al ser, lo fáctico y la contrariedad. Como hemos dicho, la percepción no puede aprehender los contrarios porque la contrariedad (ἐναντιότητα) es una articulación discursiva, pero la sensación no es articulativa ni es capaz por sí misma de traer al momento presente el contrario ausente pues la sensación es siempre de lo presente. Por ende, no es la sensación la que aprehende la contrariedad de lo sensible sino el alma en sí y por sí cuando volviendo (ἐπανιοῦσα) sobre la experiencia perceptible, la recolecta (συμβάλλουσα) junto con lo que le es contrario y así puede juzgar (κρινεῖν) si esto es caliente o frío, duro o blando, pesado o ligero, etc.

Igualmente la sensación por sí misma no puede aprehender ni la facticidad (ὄντι) ni el ser (οὐσία) de lo percibido, pues, como ya hemos dicho, la sensación es siempre deviniente y cambiante y cada órgano perceptor sólo nos muestra un aspecto particular del conjunto perceptible (la visión lo visible, la audición lo audible, el tacto lo tangible del ser ahí presente), pero el ser y lo fáctico son una cierta estabilidad. Por ende, no es la percepción la que aprehende la facticidad ni el ser de lo que cotidianamente afirmamos que de hecho existe y es, sino que el ser y lo fáctico es una experiencia que el alma realiza, como veremos más adelante, con cierto tiempo (ἐν χρόνῳ) y trato con las cosas (πραγμάτων), pues reconocer el ser y lo fáctico no es una experiencia que se dé y consuma en el instante perceptivo. Por el contrario, reconocer el ser y lo fáctico es un acto que, en sentido estricto, implica de-tenerse (ἔχει δὴ) y de-morarse (ἐν χρόνῳ), pues para aprehender el ser de algo el alma necesita volver (ἐπανιοῦσα) sobre la experiencia de lo percibido, recolectando (συμβάλλουσα) esos múltiples aspectos que lo conforman para poder distinguir y juzgar (κρινεῖν) lo que es propio y lo que no es propio del ser del ente que preguntamos.

Deseo aclarar y enfatizar que cuando digo que el ser (οὐσία) es un acto de recolección (συμβάλλουσα) y distinción (κρινεῖν) no me refiero a que el ser es una suma y distinción de las múltiples partes o ámbitos sensibles que conforman al ser en cuestión. Cuando digo que la experiencia del ser (οὐσία) consiste en una recolección, simplemente deseo aludir a que la aprehensión del ser de algo no se agota en el mero instante perceptivo, por el contrario, como más adelante veremos, preguntarse por el ser de algo y su consiguiente develación (ἀληθεία) implica de-tenerse (ἔχε δὴ) y de-morarse (ἐν χρόνῳ) para volver sobre lo percibido, recolectarlo y distinguirlo. Por ahora baste con aclarar que recolectar (συμβάλλουσα) aquí no debe ser entendido, al modo empirista, como la suma de partes o ámbitos perceptivos que conforman al ser en cuestión, sino, como un demorarse y detenerse en la vuelta (ἐπανιοῦσα) a la temporalidad de nuestra experiencia tomando de modo conjunto los distintos elementos que la conforman. Como más adelante veremos, no todos están dispuestos a de-morarse (ἐν χρόνῳ) y de-tenerse (ἔχε δὴ) en el qué es de las cosas (οὐσία), ni en su de-velación (ἀληθεία).

Ahora bien, estas tres instancias que conforman el ἀναλογίζομαι; el volver, el recolectar y el juzgar son actos de los cuales no podemos apropiarnos, más que intentándolo (πειραταί). Es decir, el acto de volver sobre la temporalidad de lo vivido, de recolectar y juzgar, y el acto del ἀναλογίζομαι en su conjunto, es un acto del cual sólo podemos participar si previamente nos encontramos intentándolo ya de antemano (πειραταί). Pero también hay que recalcar que cuando intentamos volver, recolectar y juzgar el ser, lo fáctico y la contrariedad lo hacemos, siempre y en cada ocasión, para nosotros mismos (ἡμῖν). Es decir, somos nosotros quienes deseamos e intentamos conocer el ser (οὐσία), lo fáctico (ὄτι) y la contrariedad (ἐναντιότητα), porque en ellas mismas nos encontramos, en un sentido u otro,

involucrados nosotros mismos (ἡμῖν); nuestro propio ser, nuestra propia facticidad y contrariedad. De modo que, la pregunta por el ser, lo fáctico y la contrariedad es, pues, una pregunta que surge y se dirige hacia nosotros (ἡμῖν: dativo), una pregunta de nosotros y para nosotros, y ella implica por este mismo carácter retroactivo volver sobre nuestra experiencia recolectando los distintos momentos que la integran para a partir de ella poder juzgar y distinguir lo que propiamente nos atañe.

- c) **Las afecciones (παθήματα) de la percepción se dan por naturaleza (φύσει) tanto en los hombres (ἄνθρωποις) como en las bestias, pero el volver a reunirlos (ἀναλογίσματα) en torno a su ser (πρός τε οὐσίαν) y lo beneficioso (ὠφέλειαν) sólo surge con arduo trabajo (μόγις), del ocuparse durante cierto tiempo de las cosas (ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων) y de la educación (παίδεια). (186b9-186c4)<sup>160</sup>:**

#### Σωκράτης

οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι  
ἄνθρωποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος  
παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει: τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε  
οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ  
παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται;

#### Θεαίτητος

παντάπασι μὲν οὖν.

---

<sup>160</sup> Sócrates: “Por lo tanto, en cuanto nacen, hay cosas que por un lado se hacen presentes por naturaleza a la sensación tanto para hombres como para bestias, y cuantas otras afecciones que atraviesan lo corpóreo para tender sobre el alma: hay cosas a las que, por el otro lado, nos acercamos recolectándolas en relación al ser y lo beneficioso, lo cual se hace presente para quienes se hace presente a través de arduo trabajo, el demorarse en el trato con las cosas y la educación”. Teeteto: “Absolutamente”.

Hemos descrito ya los tres sentidos del ἀναλογίζομαι, así como sus tres caracteres; πρακτικός, επιστημικός, φιλοσοφικός, así como las tres instancias elementales que lo conforman: volver (ἐπανιοῦσα), reunir (συμβάλλουσα) y distinguir (κρινεῖν).

Ahora, hemos de indagar cómo es que el ἀναλογίζομαι acontece (παραγίγνεται) llega a hacerse presente en nuestra cotidianidad. Sin embargo, antes de pasar a ello hay que detenerse (ἔχε δὴ) en una muy interesante vinculación y distinción que Sócrates hace en torno al hombre (ἄνθρωποις) y los demás animales (θηρίοις):

*“Por lo tanto, en cuanto nacen, hay cosas que por un lado (τὰ μὲν) se hacen presentes por naturaleza (πάρεστι φύσει) a la sensación tanto para hombres como para bestias, y cuantas otras afecciones (παθήματα) que atraviesan lo corpóreo para tender sobre el alma (τὴν ψυχὴν τείνει): hay cosas a las que, por el otro lado (τὰ δὲ), nos acercamos recolectándolas (ἀναλογίσματα) en relación al ser (πρός τε οὐσίαν) y lo beneficioso (ὠφέλειαν), lo cual sólo puede acontecer y acontece con el arduo trabajo (μόγισ), el demorarse en el trato con las cosas (ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων) y la educación (παιδείας)”.*

Esta afirmación de Sócrates busca mostrarnos dos cosas:

- 1) Hay entes que, por una lado (τὰ μὲν) se hacen presentes (πάρεστι) por naturaleza (φύσει) a través de la sensación corpórea, tanto en hombres como en bestias.
- 2) Pero, hay entes que, por el otro lado (τὰ δὲ), sólo se hacen presentes y acontecen cuando son recolectados (ἀναλογίσματα) en torno al ser (οὐσία) y lo benéfico

(ὠφέλειαν), lo cual sólo sobreviene (παραγίγνεται) con el arduo trabajo (μόγις)<sup>161</sup>, el demorarse mucho tiempo en el trato con las cosas (ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων) y la educación (παίδεια).

Es decir, tanto hombres como bestias tienen en común el poder ser afectados (παθήματα) por las sensaciones que, atravesando lo corporal, tienden hacia el alma. Pero el hombre se distingue de estos porque puede volver, recolectar y distinguir (:ἀναλογίσματα) dichas afecciones (περὶ τούτων: παθήματα) en torno al ser y lo benefico, apartir del sufrir, del demorarse en trato con las cosas y la educación.

Pero a su vez esta afirmación de Sócrates muestra que nuestra experiencia cognitiva puede ser dividida en dos ámbitos<sup>162</sup>:

- a) Lo ente (τὰ μὲν) corpóreo que se hace presente (πάρεστι), manifiesto [φαίνω, ], por naturaleza (φύσει), a la sensación (αἰσθάνεσθαι).
- b) Lo ente (τὰ δὲ) que acontece y llega-a-ser (παραγίγνεται) de la vuelta, recolección y distinción (ἀναλογίσματα) de las afecciones (περὶ τούτων) en torno al ser y lo benefico.

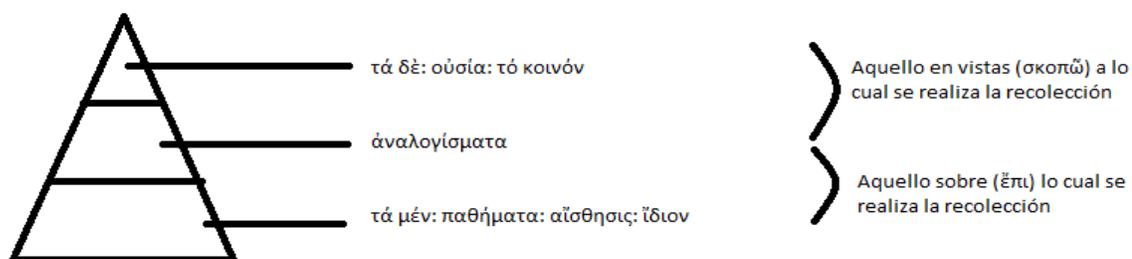
Ahora bien, hay que aclarar que la recolección y distinción (ἀναλογίσματα) de las distintas afecciones que integran nuestra experiencia perceptiva se realiza siempre en relación o en miras al ser y lo bueno, es decir, el ser y lo bueno son anteriores a la reflexión y no son,

---

<sup>161</sup> El termino μόγις puede ser traducido como; laboriosidad o arduo trabajo, pero su sentido fundamental es el esforzarse y el sufrir por algo.

<sup>162</sup> Los términos τὰ μὲν y τὰ δὲ remiten a lo visto en el pasaje 186a, es decir, hay entes que nos son conocidos a través de los órganos sensitivos y otros incorpóreos que nos son conocidos no por las capacidades corpóreas (διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων) sino a través del alma en sí misma (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν).

como pudiese pensarse, un constructo o producto del acto reflexivo, más bien el ser y lo benéfico son aquello en vistas a lo cual reflexionamos. De modo que, a partir de lo dicho podemos hacer un esquema de los distintos ámbitos de lo ente (τὰ)<sup>163</sup>:



En donde, los entes sensibles (τὰ μὲν) se hacen presentes (πάρεστι) por naturaleza (φύσει) a la sensación corpórea que es común tanto a bestias como a hombres. Mientras que, por el otro lado (τὰ δε), la recolección y los entes recolectados (ἀναλογίσματα), que se originan del sufrimiento, el trato con las cosas y la educación, si bien surgen de la reflexión de lo sensible, no son ellos mismos algo sensible, es decir, la recolección y reflexión si bien se realiza sobre un material sensible no es el mismo algo sensible. E igualmente, si bien la reflexión se realiza siempre en vistas y en relación al ser (οὐσία) y lo benéfico (ὠφέλειαν) no es ella misma el ser y lo benéfico. De modo que, en este sentido, la reflexión y recolección (ἀναλογίσματα), que no es ni lo sensible ni aquello en vistas a lo cual se realiza, es un constante entretrejimiento entre lo común (τό κοινόν: οὐσία, ὠφέλειαν) y lo particular (ἴδιον, 185d6) que se nos hace manifiesto a través de la percepción corpórea.

<sup>163</sup> Este esquema de los múltiples ámbitos de lo ente (τὰ) se asemeja en cierto punto al esquema que Aristóteles describe acerca de la doctrina platónica en *Metafísica* I, 6, 987b15; VII, 2, 1028b18, es decir, las ideas son a los entes comunes, lo ente que el alma indaga en sí y por sí, como la sensación es a los entes sensibles, lo ente que nos es conocido por el material corpóreo, así como los entes recolectados (ἀναλογίσματα) es a los números, lo ente que no es ni particular o deviniente ni común y eterno.

Ahora veremos, cómo y en qué sentido es accesible el ámbito de lo sensible tanto a hombres y bestias, así como también, cómo y en vistas qué surge la recolección y la reflexión.

**1. Las afecciones de la percepción se hacen presentes tanto en los hombres como en las bestias por naturaleza.**

La afirmación de Sócrates nos muestra que tanto los hombres como las bestias son seres que, en tanto capaces de percibir por naturaleza, poseen, ya en el mismo acto perceptivo, una cierta capacidad intelectual, y es que todo ser poseedor de percepción tiene la capacidad para dirigir y tender (τείνει) la mirada hacia un objeto perceptivo en específico. Podemos corroborar esto a partir de la observación de otros seres vivientes como, por ejemplo: un gato, el cual no confunde a un ratón de un perro, y así como no los confunde su actitud hacia cada uno no es igual, en el primer caso su impulso es de caza en el segundo es de huida. Pero, de manera eminente, podemos notar como éste, o cualquier otro animal con percepción, apetito y capacidad para desplazarse, tiende la mirada y atención hacia un objeto específico cuando se dispone a cazarlo o atraparlo. De modo que, todos los animales capaces de percibir y desplazarse tienen la capacidad de dirigir su atención (τείνει) hacia un objeto perceptivo en específico. Toda esta serie de observaciones y experiencias nos muestran, al contrario de los tratados biológicos que proponen un absurdo mecanicismo instintivo, que tanto hombres como animales tienen, en tanto seres poseedores de percepción, la capacidad para dirigir y tender (τείνει)<sup>164</sup> la mirada (συντείνει ...ιδέαν) hacia cada uno de los entes sensibles (ἕκαστον) que se encuentran a su alrededor. Y en este sentido, en tanto poseedores de percepción, ambos tienen la capacidad de ser afectados

---

<sup>164</sup> El término τείνει es el término clave (συντείνει) que nos remite al pasaje 184b (Capítulo I, apartado c) y es a partir de lo dicho ahí que este pasaje puede ser interpretado y comprendido debidamente.

(παθήματα) por el conjunto de objetos que les rodea. De este modo, el ser afectado (παθήματα) no debe ser entendido aquí como un mero acto pasivo en donde el ser sintiente se limita tan sólo a recibir una serie de estímulos que lo hacen re-accionar de un modo específico y determinado, sino, παθήματα, el poder ser afectado menta aquí<sup>165</sup> por un cierto modo de inter-actuar y dirigirse (τείνει) hacia lo que a través de los órganos perceptores (διὰ τοῦ σώματος) se hace allí presente (πάρεστι) para la percepción. Es decir, percibir es un acto intelectual (intencional: τείνει) que por naturaleza se hace presente tanto en hombres como en animales.

**2. El ἀναλογίζομαι sólo sobreviene con el arduo trabajo (μόγισ), el mucho ocuparse de las cosas (ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων) y la educación (παίδεια).**

Sin embargo, el hombre se diferencia del resto de animales y seres vivientes en tanto éste tiene la capacidad para acercarse a sus experiencias (περὶ τούτων: παθήματα)<sup>166</sup>, retornando sobre ellas, recolectándola y distinguiéndola de otras [ἀναλογίσματα]<sup>167</sup>. Pero esta experiencia de re-flexión, de volver sobre lo percibido, no surge por mero azar o arbitrariedad ni tiene como finalidad cualquier objeto. Lo que nos interesa y aquello en

---

<sup>165</sup> Como en *República VI*, 511d8.

<sup>166</sup> El acto de acercarse (περὶ) a nuestras experiencias da por supuestos los principios que vimos en el capítulo II, sección a. Es decir, tanto la intelección (διανοή) como la reflexión (ἀναλογίζομαι) de nuestras experiencias dan por supuestos, como dados y evidentes para cualquiera: el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, lo semejante, lo desemejante.

<sup>167</sup> Y así menta en el *Crátilo* (399c2) la etimología de hombre (ἄνθρωπος), la cual hay que tomar con ciertas reservas, pues Sócrates está siendo irónico con la composición de las palabras, pero, a la vez, esta ironía resulta ser develadora:

“Este nombre de ἄνθρωπος significa que los demás animales (θηρία) no observan ni reflexionan (ἀναλογίζονται) ni examinan (ἀναθρεῖ) nada de lo que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve- y esto significa ὄπωπε[de ὄραω]- también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de ἄνθρωπος porque <<examina lo que ha visto>>(ἀναθρῶν ἂ ὄπωπε.). Platón, *Crátilo*, Gredos, Madrid, 2008, p.392.

Es decir, según esta examinación “etimológica”, el hombre es aquel ser viviente que puede reflexionar, volver (ἀνα) y examinar sobre lo percibido.

vistas a lo cual (πρός τε) comenzamos a reflexionar y a volver sobre nuestra propia experiencia es, como dice Sócrates, el ser (οὐσία) y lo beneficioso (ὠφέλειαν). Es decir, reflexionamos y volvemos sobre la temporalidad de nuestra experiencia (lo presente y lo pasado), no en vistas a lo que parece ser bueno o lo que pudiese ser bueno, sino, en vistas a lo que es en verdad y realmente bueno<sup>168</sup>. Pues lo aparente (δόκει) no es principio suficiente para incitarnos a la reflexión y de serlo sólo lo es en vistas a lo que realmente es (οὐσία), y lo que realmente deseamos saber, y en vistas a lo cual comenzamos a reflexionar sobre nuestra propia situación (ἡμῖν, 186b4), es lo bueno (ἀγαθόν) o lo beneficioso (ὠφέλειαν). Es decir, es en vistas (σκοπῶ, 186b) a lo que realmente es bueno y provechoso que volvemos sobre la experiencia de lo percibido, que re-flexionamos.

Ahora bien, así como la experiencia del acto de reflexionar no tiene por finalidad cualquier objeto, así tampoco surge de cualquier instancia o experiencia. Si prestamos atención a la afirmación de Sócrates veremos que nuestra experiencia reflexiva no surge del azar o por mera arbitrariedad, sino que, ella surge y acontece (παραγίνεται) a partir de tres instancias que se complementan y desarrollan entre sí; arduo trabajo(μόγος), demorarse (ἐν χρόνῳ) y educarse (παίδεια).

La primera instancia a partir de la cual surge y nos es plenamente propia (ἡμῖν,) la reflexión (ἀναλογίζομαι) es la experiencia (παθήματα) del arduo trabajo (μόγος)<sup>169</sup>. Es decir, porqué sufrimos y porqué las cosas no son como muchas veces pensamos que son es que

---

<sup>168</sup> Pues como mento lo dicho en 186a2; “*el ser (οὐσία) es lo que de manera eminente y sobretodas las cosas el alma anhela y desea (μάλιστα ἐπορεύονται)*”.

<sup>169</sup> Esta observación socrático-platónica del arduo trabajo (μόγος), el esforzarse y el sufrir, como origen de la experiencia reflexiva y de la posibilidad del hombre para enmendar y aprender de sus errores tiene, posiblemente, sus raíces en la sapiencia poética de los trágicos griegos que se expresa en la sentencia: παθήματα μαθεῖν (“*el sufrir enseña*”); Esquilo, *Agamenón 160-183*. Antonio Marino, *Venganza y Justicia en la Orestíada de Esquilo*, p.35. Esta misma idea encuentra su resonancia en *Sofista 254<sup>a</sup>*:

comenzamos a reflexionar, volver sobre la temporalidad de nuestra experiencia. Y es que sólo frente a la pérdida de algo, su ausencia y extrañeza es que comenzamos a reflexionar sobre aquello que hemos perdido y cuya falta nos provoca sufrimiento. Por ejemplo, cuando perdemos la salud reflexionamos sobre nuestra condición actual y pasada en relación a un posible futuro (ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα). Igualmente, pero de manera eminente, cuando sufrimos la muerte de alguien cercano surge en nosotros el acto de reflexión ya sea para recordar los momentos tristes o alegres con aquella persona, su ausencia actual así como su y nuestro por-venir. De este modo, es el arduo trabajo, el esforzarnos y sufrir (μόγισ), como dice Sócrates, la experiencia (παθήματα) fundamental a partir de la cual se origina y acontece (παραγίγεται) nuestra capacidad reflexiva (ἀναλογίσματα)<sup>170</sup>.

Y es que por naturaleza (φύσει) no deseamos sufrir, y es por ello, que reflexionamos y volvemos sobre la temporalidad de nuestra propia experiencia, para, con ello, poder encontrar no sólo un consuelo, sino, a la vez, un sentido o beneficio (ὠφέλειαν) a lo actualmente padecido<sup>171</sup>. Y es que, contrario a lo que podría creerse, el sufrir no nos lleva a una especie de quietismo, por el contrario, su presencia incómoda nos invita y conduce hacia un modo específico de dirigirnos, tender (ταίνει) y ocuparnos de las cosas (πραγμάτων). Este modo específico de ocuparse de las cosas implica un de-morarse (ἐν χρόνῳ) en ellas. Es decir, si la experiencia del sufrimiento nos invita a la reflexión de lo

---

<sup>170</sup> Soy dubitante en tanto a decir, de un modo quizás exagerado, que quien más sufre es quien más tiende a la reflexión. Sin embargo, en el contexto del dialogo, la relación entre sensación y conocimiento-firme, quizás esta afirmación no suene tan fuera de lugar. Es decir, aquel que tiene una capacidad sensitiva y perceptiva mucho más desarrollada es quien tiene más posibilidades para experimentar (παθήματα) el sufrimiento (μόγισ) y, por ende, para reflexionar (ἀναλογίζομαι) y buscar la firmeza de las cosas (ἐπιστήμη). Como dije, yo mismo soy dubitante, en torno a la veracidad de este enunciado.

<sup>171</sup> Podríamos decir sin exagerar que el *Fedón*, que representa los últimos momentos de vida de Sócrates, es una reflexión (ἀναλογίζομαι) por parte de Sócrates de lo que fue su vida (Fedón 96a), de su situación actual así (Fedón 60b3) como lo que le espera después de la muerte (Fedón.107c).

vivido, esta reflexión no se pierde en una abstracción, sino que, recae sobre un modo peculiar de dirigirse (τείνει) y ocuparse de las cosas (πραγμάτων). Este modo de ocuparse de las cosas, de reflexionar sobre ellas, es un demorarse en ellas.

Aclaremos todavía más esta idea. Hemos dicho que el arduo trabajo, el esforzarse y sufrir por algo (μόγισ) es la experiencia (παθήματα) fundamental a partir de la cual surge en nosotros el acto de reflexión (ἀναλογίζομαι). Pero, a la vez, hemos aclarado que esta reflexión no tiene por objeto ni reposa en lo abstracto, sino que, ella recae sobre un modo peculiar de ocuparse de las cosas (πραγμάτων). Este modo peculiar de ocuparse de las cosas es a causa del sufrimiento y la reflexión previa, y ella implica un demorarse (ἐν χρόνῳ) en el trato con las cosas (πραγμάτων), una cierta cautela. Y es que el acto de reflexionar (ἀναλογίσματα), de volver sobre nuestra experiencia para recolectarla y distinguirla, es ya en sí mismo un demorarse en el trato con las cosas. Como ya hemos dicho, no todo el mundo está dispuesto a reflexionar y a demorarse en el trato con las cosas, por el contrario, las exigencias de estos tiempos modernos exigen apresurarse, y detenerse es un lujo que, desde la mentalidad moderna, sólo vagos u ociosos pueden darse. {Quizás por esto la desesperación y la angustia moderna no cesan a pesar de que cada día somos más rápidos y más eficientes.}

Ahora bien, demorarse en el trato con las cosas es detenerse (ἔχε δῆ,) en ellas para poder interrogarlas y cuestionarlas por su ser (οὐσία). Pues, como ya hemos dicho, develar (ἀληθεία) el ser de algo no es un acto que se realice de manera plena en la mera aprehensión perceptiva, por el contrario, develar y preguntar por el ser de algo implica detenerse (ἔχε δῆ) y tomarse un tiempo (ἐν χρόνῳ) para ocuparse en ello (πραγμάτων).

{Por ejemplo, alguien puede mostrarnos de manera instantánea una imagen cualquiera y en ese mismo instante retirarla y ocultarla, para seguidamente preguntarnos qué es lo que hay en la imagen. Lo más seguro es que quedaremos extrañados y, probablemente, irritados por esta actitud y esta pregunta. Y seguramente responderemos que nos es imposible, bajo estas condiciones, responder a dicha pregunta, al menos, de que se nos permita ver con más detenimiento (ἔχε δὴ) dicha imagen. Si nuestro interlocutor accede a nuestra petición, entonces, seguramente, sosteniendo la imagen detendremos la mirada y nos demoraremos sobre cada uno (ἕκαστον) de los elementos que conforman el cuadro y prestando atención (τείνει) veremos que la imagen consta de un cuarto en donde una cama con sábanas blancas y cobertura roja que reposa del lado derecho, de fondo, junto a ésta, se encuentra una silla que da la espalda a una ventana. Debajo de esta ventana se encuentra una pequeña mesa sobre la cual reposa un jarrón, una jarra, así como un vaso y un libro. Junto a la mesa se encuentra, de lado contrario a la cama, una puerta azul que es del mismo color que el resto de la habitación. Junto a la puerta yace una silla que es igual a anterior mencionada. Volviendo sobre mi experiencia recuerdo haber visto ya este cuadro, es el famoso *Dormitorio en Arles* de Vincent Van Gogh. De este modo, y con este ejemplo, espero mostrar que la reflexión y la develación del ser implican detenerse y demorarse por algún tiempo en el trato con las cosas. Incluso, podemos decir, dentro de la distinción entre hombre y bestias, que el hombre es el único ser viviente capaz de demorarse y detenerse en la reflexión del trato con las cosas.

Ahora bien, la reflexión (ἀναλογίσματα) y el demorarse en el trato con las cosas (ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων) culmina en la educación (παίδεια), es decir, toda educación es, de manera implícita, un demorarse en el trato con las cosas. Paradójicamente, podemos

comprobar ésta en nuestra propia educación básica moderna, el tiempo que cada disciplina requiere; matemáticas, español, geografía, historia, etc., implican, de un modo u otro, demorarse un tiempo en el objeto de estudio para así poderlo aprehender convenientemente. Digo paradójicamente porque nuestra educación, si bien se demora en los objetos de las materias de estudio, no nos invita a permanecer en ellas (ἐπιστῆμαι), sea esto por falta de interés o por deficiencia para provocar asombro e interés en el alumnado. Pero a fin de cuentas, lo que aquí hay que resaltar es que todas las ramas de la educación dan por supuesta y, de algún modo, buscan remitir a nuestra propia capacidad reflexiva (ἀναλογίζομαι)<sup>172</sup>. Ya sea música, geometría, cálculo, gramática o cualquier otra disciplina de conocimiento, todas dan por supuesto y buscan incitar (παραγίγνεται) en nosotros nuestra capacidad reflexiva (ἀναλογιζομένη), entendida ésta, como la capacidad para volver sobre la experiencia para recolectarla y distinguirla de las demas<sup>173</sup>.

Ahora bien, sólo a la luz de lo dicho es posible comprender la respuesta de Teetetes: παντάπασι μὲν οὖν (es absolutamente así). Es decir, tanto hombres como bestias son poseedores, por naturaleza (φύσει) y en tanto seres capaces de percibir, de cierta capacidad intelectual para dirigir (τείνει) la atención hacia cada uno de los entes que se les hacen presentes (πᾶρεστι). Pero el hombre se distingue de las bestias en tanto éste tiene la capacidad para volver sobre la experiencia de lo percibido (παθήματα), para recolectarlo y distinguirlo (ἀναλογίσματα) en relación a lo que es (πρός τε οὐσίαν) y a lo que es beneficioso (ὠφέλειαν). Esta capacidad propia del hombre sólo acaece (παραγίγνεται) a partir del sufrimiento (μόγισ), del demorarse en el trato con las cosas (ἐν χρόνῳ) y de la

---

<sup>172</sup> *Republica VII*, 523a.

<sup>173</sup> Qué tanto parta la παιδεία de la experiencia del arduo trabajo, del esforzarse y el sufrir por algo (μόγισ), es una pregunta que dejamos abierta, sin embargo, toda educación, y valga esto sobre todo para todos los pedagogos modernos que piensan que educar es facilitar todo, es ya por sí una especie de violentización que acarrea un sufrir. *República VII*, 515c8-515e.

educación (παίδεια). Curiosamente, la respuesta de Teetetes muestra que aunque éste esté de acuerdo de manera absoluta con todo lo dicho, él mismo no ha reflexionado a partir de su propia experiencia si esto es cierto o no. De modo que, su respuesta muestra, en realidad, que Teetetes no ha comprendido el fondo de su propio descubrimiento (como sucede en el caso de las raíces en: 147e2) ni, peor aún, de su propia educación (145c8).

### Tercera sección: ἀληθεία/ ἐπιστήμη

a) **La ἐπιστήμη es un poder dar con el ser (οὐσία), dar con el ser es develarlo (ἀληθείας). (186c5-186d2) <sup>174</sup>:**

**Σωκράτης**

οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας;

**Θεαίτητος**

ἀδύνατον.

**Σωκράτης**

οὐδὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται;

**Θεαίτητος**

καὶ πῶς ἄν, ᾧ Σώκρατες;

Una vez que Sócrates ha determinado que tanto el hombre como las bestias tienen en común el poder percibir (y con ello la capacidad para poder tender (τείνει) la mirada hacia un ente perceptivo determinado) y que el hombre se distingue de las bestias en tanto éste puede volver sobre sus experiencias para recolectarlas y distinguirlas de las demás (ἀναλογίσματα), Sócrates pregunta: “¿Entonces, puede alguien dar (τυχεῖν) con lo develante (ἀληθεία) sin poder dar con el ser (οὐσία)?”. A lo cual Teetetes responde: “Es

---

<sup>174</sup> Sócrates:” ¿Entonces, puede alguien dar con lo develante sin poder dar con el ser?”. Teeteto: “Es imposible”. Sócrates: “¿Si alguien no-da con lo develante, será acaso concedor-firme de esto?”. Teeteto: “¿Y cómo podría serlo, Sócrates?”

*imposible*” (ἀδύνατον). Para Sócrates nuevamente preguntar: “¿Si alguien no-da (ἀτυχήσει) con lo develante (ἀληθεία), será acaso conocedor-firme (ἐπιστημῶν) de esto?”. A lo cual Teetetes responde: “¿Y cómo podría serlo, Sócrates? (καὶ πῶς ἂν, ὃ Σώκρατες;)”.

Las preguntas que Sócrates formula muestran una identidad y co-determinación entre los términos ἐπιστημῶν, οὐσία y ἀληθεία, es decir, poder (οἶόν) conocer firmemente algo (ἐπιστημῶν) es dar con su develación (ἀληθεία) pero develar algo es, a su vez, poder dar con su ser (οὐσία). De modo que, es imposible (ἀδύνατον) concebir el conocimiento firme sin, en esa misma comprensión, dar por entendido que conocer firmemente algo es poder develarlo y develarlo es dar con lo que la cosa realmente es. Es decir, aquel que conoce firmemente algo es quien puede decirnos qué es verdaderamente esa cosa, y poder decir qué es verdaderamente aquello es dar con lo que es realmente (οὐσία), y a la inversa, dar con lo que realmente es (οὐσία) es poder develarlo (ἀληθεία) y poder develarlo es conocerlo-firmemente, sujetarlo de modo tal que la cosa no se nos ha de escapar de las manos.

Ahora bien, si prestamos atención a las dos preguntas de Sócrates, podemos darnos cuenta de que estas están estructuradas a modo de un silogismo (συλλογισμῶ), es decir;

Conocer firmemente algo es develarlo

Develar algo es dar con su ser

Conocer firmemente algo es poder dar con su ser.

Prestando atención a la estructura del silogismo podemos darnos cuenta de que el término medio es la ἀληθεία, lo devalante, esto quiere decir, que lo devalante es lo que caracteriza toda posible relación entre ἐπιστήμη y οὐσία. O en otras palabras, sólo a la luz de lo devalante es posible el conocimiento firme del ser.

Lo importante aquí no es, pues, el resaltar la estructura formal y necesaria del silogismo como una enunciación que dadas ciertas premisas se sigue necesariamente tal conclusión<sup>175</sup>, sino, en mostrar que a toda definición posible de la ἐπιστήμη se ha de seguir necesariamente el carácter (πῶς) o la capacidad (οἶόν) para poder develar (ἀληθεία) al ser (οὐσία), o en otras palabras, la capacidad para develar es el carácter o modo de ser (πῶς) que determina de manera fundamental lo epistémico, pero a su vez, lo devalante y lo epistémico están sujetos y giran en torno a lo que realmente es (οὐσία). De modo que, como Teetetes dice, sin οὐσία y sin ἀληθεία, “no hay otro modo de ser o de comprender posible (καὶ πῶς ἄν)” para la ἐπιστήμη.

---

<sup>175</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 1, 24b 18; I, 32, 47a34.

**b) No hay ἐπιστήμη en las afecciones (παθήματα) de la percepción, sino, en su recolección (συλλογισμῶ). La αἴσθησις no es ἐπιστήμη. (186d2-186e9)<sup>176</sup>:**

**Σωκράτης**

ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῶ: οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἄγασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

**Θεαίτητος**

φαίνεται.

**1. La αἴσθησις no es ἐπιστήμη.**

Una vez que ha quedado claro la relación y co-determinación entre ἐπιστήμη, ἀληθεία y οὐσία, Sócrates pasa a demarcar de manera tajante la diferencia entre percepción (αἴσθησις) y conocimiento firme (ἐπιστήμη), y es que, en tanto en la percepción no haya un develar (ἀληθεία) ni un encuentro con lo que realmente es (οὐσία), la percepción no ha de ser un conocimiento firme (ἐπιστήμη). Así lo muestra Sócrates cuando dice: *“Por lo tanto, el conocimiento-firme no radica (οὐκ ἔνι ἐπιστήμη) en las afecciones (παθήμασιν), sino en aquello con lo que nos acercamos a su recolección (ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῶ): pues en esto, según parece, es posible tener un contacto (ἄγασθαι) con el ser (οὐσίας) y su develación (ἀληθείας), mientras que en aquel es imposible”*.

Distintas son las razones por las cuales la percepción y sus afecciones (παθήμασιν) no pueden ser un conocimiento-firme, sin embargo, nos limitaremos tan sólo a aducir dos razones: a) el aspecto deviniente de la percepción y b) el aspecto particular (ἴδιον) de la percepción.

---

<sup>176</sup> Sócrates: *“Por lo tanto, el conocimiento-firme no radica en las afecciones, sino en aquello con lo que nos acercamos a su recolección: pues en esto, según parece, es posible tener un contacto con el ser y su develación, mientras que en aquel es imposible”*. Teeteto: *“Se hace manifiesto”*.

La percepción no puede ser un conocimiento-firme, en el primer sentido, porque la ἐπιστήμη, como nos lo indica su propia etimología<sup>177</sup>, hace referencia a una cierta condición (ἔχοντε) o modo de ser (ὡς) que se caracteriza por su estabilidad e inamovilidad, es decir, a quien posee el conocimiento-firme de las cosas no se le mueve de un lado a otro el qué es de hecho esa cosa en cuestión, y si fuera así, en dado caso, no diríamos que tal hombre posee un conocimiento firme de las cosas sino sólo una opinión (δόξα)<sup>178</sup>. Sin embargo, como ya hemos visto la percepción es siempre deviniente y su objeto perceptivo puede cambiar en un solo instante, por ello, dado que la percepción es siempre deviniente y cambiante no es posible establecer en ella un conocimiento-firme.

La segunda razón por la cual la percepción no puede ser un conocimiento-firme radica en el carácter determinante del conocimiento firme: la aletheia, es decir, la capacidad de la ἐπιστήμη para develar al ser (οὐσία) en cuestión no en partes o particularidades (ἴδιον, 185d6), sino en su conjunto. Lo que queremos decir es, pues, que la ἐπιστήμη ha de tener la capacidad (οἶον) para develar al ser en su totalidad, mas, sin embargo, la percepción en cada caso (ἕκαστον,) no devela al ser (οὐσία) en su totalidad, sino, a lo mucho ella nos muestra (φαίνεται)<sup>179</sup> los múltiples aspectos particulares que integran al ser en cuestión. Es decir, la percepción que se origina de los órganos perceptores nos muestra en cada caso un aspecto sensible y particular (ἴδιον) del ser (οὐσία) en cuestión, de modo que, así como los ojos nos muestran el aspecto visible del ser, así los oídos nos muestran el aspecto audible,

---

<sup>177</sup> ἐπίστασθαι: lo que se erige de modo firme (-στασθαι) sobre algo (ἐπί-).

<sup>178</sup> Puede argumentarse, desde nuestra experiencia pos-moderna de ciencia, que actualmente los científicos no pretenden tener un conocimiento firme e inamovible de las cosas, por el contrario, su conocimiento es probabilístico y aproximativo. Sin embargo, como los griegos lo distinguían esto, en sentido estricto, no es un conocimiento-firme de las cosas (ἐπιστήμη) sino tan sólo una opinión (δόξα). El sentido de conocimiento-firme de los griegos es por mucho superior a nuestra actual comprensión de ciencia, es decir, el conocimiento firme no es aproximativo, sino, certero, inamovible frente a los vaivenes del tiempo.

<sup>179</sup> Por ende, no son lo mismo φαίνω y ἀλήθεια. Es decir, una cosa es lo que se muestra y sale a la luz en su hacerse presente (παρῆσσι) a los sentidos y otra cosa es de-velar, des-ocultar lo que la cosa es en cuestión.

pero en ningún caso como tal tenemos una develación del ser en su totalidad sino una develación de los aspectos sensibles y particulares del ser. O en otras palabras, la percepción puede mostrarnos en cada caso si esto es blanco u oscuro, grave o agudo, suave o duro, dulce o amargo, es decir, puede mostrarnos las cualidades sensibles del ser en cuestión, pero en ningún caso como tal nos muestra si esto es un hombre, animal o dios. De este modo, la percepción no es conocimiento firme en tanto ella no puede (ἀδύνατον) develar (ἀληθεία) al ser (οὐσία) en su totalidad sino tan sólo en sus particularidades.

Ahora bien, *¿si el conocimiento firme no consiste en la percepción, y sus afecciones (παθήματα), entonces, en qué consiste el conocimiento-firme (ἐπιστήμη)?* Sócrates nos responde: ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ. El conocimiento firme no radica, pues, en percibir y en poder ser afectado (παθήματα) por los objetos perceptibles, sino, en (ἐν δὲ) “*poder a-cercarnos a nuestras percepciones y afecciones (περὶ ἐκείνων: παθήμασιν) tomándolas y recolectándolas en su conjunto (συλλογισμῷ)*”. Es decir, el conocimiento firme (ἐπιστήμη) y la develación (ἀληθεία) del ser (οὐσία) no acontece en el mero instante perceptivo, sino, que la develación del ser y con ello el conocimiento firme implica, en el mismo acto de recolección (συλλογισμῷ), detenerse (ἔχε δὴ) y demorarse (ἐν χρόνῳ) por algún tiempo en la pregunta y develación del ser en cuestión.

De modo que, se hace patente y manifiesto, sobre todo ahora y de manera eminente, que percepción y conocimiento no son lo mismo (καὶ μάλιστα γε νῦν κατα φανεστάτον γέγονεν ἄλλο ὄν αἰσθήσεως ἐπιστήμη), sino que, ambas son dos condiciones que se distinguen (διαφοράς ἔχοντε) no sólo por sus mismos nombres (ἀποδίδωσ ὄνομα), sino, por su propio modo de ser (ὡς). Es decir, la ἐπιστήμη y la αἴσθησις se diferencian particularmente por tres caracteres:

- a) Como sus mismos nombres (ὄνομα) lo indican, αἴσθησις y ἐπιστήμη mentan por dos condiciones o actividades anímicas distintas (διαφοράς ἔχοντε), pues la primera menta (αἴσθησις: tender hacia: εἰς; lo puesto en frente: θησις) por un acto de intencionalidad que se dirige y tiende hacia un objeto perceptible en específico (τείνει), es decir, la percepción es un movimiento que tiende y se dirige hacia un objeto perceptivo en específico, de modo que, nos encontramos percibiendo mientras nos encontramos tendiendo hacia el objeto perceptivo. Por su lado, la ἐπιστήμη no menta por un movimiento o un tender hacia algo, sino, como el mismo nombre lo indica, la ἐπιστήμη es una condición que permanece firme y estable frente a los múltiples y devinientes objetos perceptivos que llaman constantemente nuestra atención, que piden ser atendidos. La ἐπιστήμη parece ser, pues, una condición que no menta por un movimiento en sí, sino que, ella refiere a una condición que permanece estable e inamovible en su ser, es decir, quien posee el conocimiento-firme consigue una estabilidad (ἐπίστασθαι) que se contrapone a al devenir de quien sólo posee percepción y se encuentra en la expectativa de lo que cada instante perceptivo le ofrece<sup>180</sup>.
- b) Αἴσθησις y ἐπιστήμη no sólo se distinguen por ser dos condiciones distintas que se distinguen por su nombre (ἀποδίδωσ ὄνομα), sino, que también se distinguen por sus unidades de tiempo, pues mientras la percepción es siempre de lo instantáneamente presente (ἐξαιφνης), el conocimiento-firme implica un de-morarse (ἐν χρόνῳ), en el acto de recolección (συλλογισμῶ: ἀναλογίσματα), sobre lo pasado y lo presente en

---

<sup>180</sup> Quizás en esto consista la excepcionalidad (πλήν, 152e) de Parménides frente al resto de sabios (σοφῶν) de la tradición griega. Es decir, frente a una tradición que establece lo eternamente deviniente (ἀεί γίνεσθαι) de la percepción como lo único firme (ἐπίστασθαι) [Aristóteles, *Generación y Corrupción*, II, 318b8] resulta realmente excepcional, a contracorriente, la postura de un Parménides que establece lo firme (ἐπιστήμη) en un principio distinto que lo deviniente y lo perceptible (180e). Quizás debido a esta excepcionalidad y esta lucha directa con la tradición poética (ποιητῶν, 152e2) del eterno devenir Sócrates llama a Parménides “El Grandioso o el Terrible” (ὁ δεινός, 183e5). En realidad, la distinción platónica entre percepción y conocimiento-firme debe mucho al pensamiento de Parménides, véase: Republica VI, 509d5.

relación a lo futuro (ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα).

- c) Pero sobretudo (μάλιστα), αἴσθησις y ἐπιστήμη se distinguen por su capacidad (οἶον) para develar (ἀληθεία) y encontrarse (τυχεῖν) con el ser (οὐσία), pues, como ya hemos dicho, la percepción puede hacernos manifiesto (φαίνεται) las múltiples y particulares (ἴδιον) cualidades sensibles que integran al ser en cuestión, es decir, así como a través de los ojos se hace manifiesto lo visible del ser, así a través de los oídos se manifiesta lo audible, y así similarmente con los demás órganos perceptores, pero como tal en ningún caso ningún órgano receptor en específico puede develar (ἀληθεία) qué-es el ser en cuestión (οὐσία). Sin embargo, la ἐπιστήμη, el conocimiento firme, se caracteriza sobretudo por su poder (οἶον) para develar al ser en su totalidad y no sólo, como en el caso de la percepción, en un aspecto particular.

Por ende, como Sócrates dice a Teetetes: *“Por lo tanto, oh Teetetes, la sensación y el conocimiento-firme no podrían ser nunca lo mismo”*

(οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίτητε, αἴσθησις τε καὶ ἐπιστήμη ταυτόν.)

## **2. La ἐπιστήμη como συλλογισμῶ.**

No está de más detenerse por un momento a tratar de entender el nombre del acto sobre el cual, según Sócrates, se fundamenta el acto epistémico: el συλλογισμῶ. El primer punto que llama la atención del lector curioso es si Sócrates se está refiriendo aquí o no a la misma comprensión de la teoría silogística que Aristóteles desarrolló posteriormente de un modo más preciso y técnico en sus tratados de Lógica (*Organon: Analíticos primeros*). Y

de no ser así, entonces, *¿a qué se refiere συλλογισμῶ como el acto esencial de las ἐπιστήμη, a qué experiencia en particular menta?*

El primer punto que hay que resaltar es que el término συλλογισμῶ no menta aquí a la comprensión silogística de la lógica aristotélica ni a la definición del silogismo que se plantea en los *Analíticos Primeros* (I, 1, 24b18) como: *“un discurso en el cual, puestas algunas cosas, otras resultan necesariamente”*. Es decir, la experiencia del συλλογισμῶ que aquí se menta no tiene un énfasis enunciativo, ni tampoco menta por una estructura en donde dadas ciertas premisas se siguen necesariamente tal conclusión. Ahora bien, si el συλλογισμῶ que plantea Sócrates no se asemeja al sentido y estructura del silogismo aristotélico, entonces, cabe preguntarse: *¿a qué experiencia refiere o apela el συλλογισμῶ socrático?* Συλλογισμῶ es la forma en que Sócrates bautiza el ἀναλογίζομαι que Teetetes había previamente descubierto, pero la apropiación de Sócrates del ἀναλογίζομαι no consiste solamente en un cambio de nombre, sino que, esta nueva denominación remarca y enfatiza un aspecto peculiar del ἀναλογίζομαι. Es decir, el término συλλογισμῶ (el conjuntar: σύν; los distintos modos de hablar o articular de las cosas: λογισμός) remite en última instancia al carácter de recolección (συμβάλλουσα: tomar en conjunto, re-colectar) que Sócrates previamente había mencionado. O en otras palabras, cuando Sócrates dice *“que el conocimiento firme no consiste en las afecciones de la percepción, sino en su recolección, pues en ello hay contacto (ἄψασθαι) con el ser y su revelación, mientras que en la percepción esto es imposible”*, lo que quiere decir es que el conocimiento-firme y la revelación del ser depende, no de la instantaneidad de la sensación, sino, en última instancia, de su capacidad para dis-tenderse sobre lo pasado y lo presente en relación a lo futuro para recolectar (συλλογισμῶ), tomar en su conjunto (συμβάλλουσα) lo que hay en

ella. Es decir, la esencia de la ἐπιστήμη radica en su capacidad para re-cogerse (συμβάλλουσα) y re-colectarse (συλλογισμῶ)[:ἀναλογίζομαι] sobre la experiencia de lo percibido (περὶ ἐκείνων: παθήμασιν). Esto lo podemos comprobar en nuestra propia experiencia cuando deseamos alcanzar un conocimiento-firme de algo, sea lo que ello sea, por ejemplo, un libro de filosofía, un problema matemático o un oficio, en una primera instancia, análogamente al caso de la sensación, seguramente no alcanzaremos un conocimiento-firme de lo allí planteado, pero, conforme pase el tiempo y nos ocupamos (pragmatousin) del asunto, volviendo una y otra vez sobre ello, recolectando y distinguiendo las múltiples experiencias que paulatinamente van conformando nuestro conocimiento del tema en cuestión es que podemos alcanzar, sin duda alguna, un conocimiento-firme del mismo.

c) **Un último intento por dar con el ser (τί ἔστιν) de la ἐπιστήμη como recolección (ἀναλογίζομαι) y su inevitable decaída. (187a-187a5)<sup>181</sup>:**

**Σωκράτης**

ἀλλ' οὐ τι μὲν δὴ τούτου γε ἔνεκα ἤρχομεθα διαλεγόμενοι, ἵνα εὕρωμεν τί ποτ' οὐκ ἔστ' ἐπιστήμη, ἀλλὰ τί ἔστιν. ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅτι ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.

**Θεαίτητος**

ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐγῶμαι, δοξάζειν.

Dejado en claro que la percepción (αἴσθησις) no es conocimiento-firme (ἐπιστήμη), Sócrates nos recuerda el fin (ἔνεκα: ἵνα) en vistas a cual comenzamos a dialogar e indagar, este es, des-cubrir qué es el conocimiento (εὕρωμεν τί ποτ' ἔστ' ἐπιστήμη, 145e9) :

*”Pero no es a causa de esto que hemos comenzado a dialogar, no con el fin de encontrar qué no es el conocimiento-firme, sino, qué es (τί ἔστιν). Pero el mismo asunto se ha arrojado y planteado de modo tal como para no buscarlo de un modo absoluto (παράπαν) en la sensación, sino en aquello que nombramos y que de hecho el alma posee (ὅτι ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ), cuando en sí misma se acerca al trato con las cosas (ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα).”*

Ahora bien, como podrá notarse y como el mismo Sócrates lo enfatiza, hemos avanzado (προβεβήκαμεν) lo suficiente y el asunto se ha arrojado de modo tal como para no buscarlo (μὴ ζητεῖν) de un modo absoluto (τὸ παράπαν) en la sensación (αἰσθήσει) y en su modo de ser, sino en aquello que nombramos (ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι), y que el alma de hecho posee

---

<sup>181</sup> Sócrates: *”Pero no es a causa de esto que hemos comenzado a dialogar, no con el fin de encontrar qué no es el conocimiento-firme, sino, qué es. Pero el mismo asunto se ha arrojado y planteado de modo tal como para no buscarlo de un modo absoluto en la sensación, sino en aquello que nombramos y que de hecho el alma posee, cuando en sí misma se acerca al trato con las cosas”*. Teeteto: “Pues al menos, según me parece, oh Sócrates, es lo que se llama opinar”.

(ὅτι ποτ' ἔχει ἢ ψυχὴ), cuando se ocupa en sí y por sí misma de lo que las cosas son (ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα). A lo cual Teetetes responde: “*Pues al menos, según me parece, oh Sócrates, es lo que se llama opinar (δοξάζειν)*”.

Como hemos ya mencionado anteriormente el uso del vocativo pide de nosotros una cierta cautela y atención y este caso no es la excepción, pues si prestamos suficiente atención podremos darnos cuenta de que; mientras Sócrates desea enfatizar que el ἀναλογίζομαι (nuestra capacidad de reflexión y recolección) como el acto en el que el alma se acerca al trato con lo que las cosas son (πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα), Teetetes falla en aprehender esta señal y yerra al nombrarle opinión (δοξάζειν), lo cual nos conduce hacia el preludeo del ocaso del diálogo dentro de la pregunta por el conocimiento<sup>182</sup>.

Ahora bien, aunque la respuesta de Teetetes (δοξάζειν) nos conduzca hacia otro lado, cabe en nosotros la posibilidad de preguntarnos a qué se refiere Sócrates con aquello que el alma posee de hecho (ὅτι) para acercarse al trato con las cosas (πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα).

A partir de lo dicho no debe ser difícil comprender a qué se refiere Sócrates con el trato con las cosas (πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα), y porque el ἀναλογίζομαι encaja mejor con esta descripción que el opinar (δοξάζειν). El error de Teetetes radica en que tanto el ἀναλογίζομαι como el δοξάζειν son dos modos distintos de ocuparse del trato con las cosas, y Sócrates se vale de esta argucia para ver si Teetetes mismo es capaz de reflexionar (ἀναλογίζομαι) y re-colectar (συμβάλλουσα:συλλογισμῶ), lo que el mismo había descubierto y no ha podido de-tener la mirada (ἔχε δὴ, 186b2). El opinar (δοξάζειν) es, sin

---

<sup>182</sup> La ἐπιστήμη como δόξα ocupara el resto del Teetetes: 187a-210e, de modo que, podemos decir que el ἀναλογίζομαι y éste pasaje en particular representa el punto climax dentro de una posible respuesta a la pregunta por la ἐπιστήμη así como el punto partir del cual viene un desventurado desenlace, la imposibilidad de definir, por el momento, qué es el conocimiento-firme: Teet.210b.

duda, un modo en el que cotidianamente nos acercamos al trato con las cosas, sin embargo, como más adelante se vera en el diálogo(201c3), no es un acercamiento *firme* a las cosas (ἐπιστήμη), por el contrario, el opinar es un acercarse *vacilante* que se deja llevar des-preocupadamente (εὐχερέζ,184c4) por aquí y allá, de un lado al otro, entre lo nombrado y lo dicho (184c), sin nunca detenerse de un modo *firme* en lo dicho ahí. Por lo tanto, el modo en el que nos acercamos a través de la opinión a las cosas es, siempre y en cada ocasión, un modo *vacilante* y des-preocupado (εὐχερέζ) de moverse por el mundo. Ir de aquí a allá tomando fácilmente lo dicho aquí y allá, sin hallar firmeza alguna en lo dicho ahí<sup>183</sup>.

Y es que si bien tanto el opinar (δόξα) como el reflexionar (ἀναλογίζομαι) tienen en común el ser un cierto trato con las cosas, y el modo en que son nombradas y dichas, ambas se distinguen en el modo en que se acercan (περί) al trato con las cosas, y es que mientras la opinión *vacila* entre lo dicho aquí y lo dicho allá, sobre esto o aquello, la reflexión y la recolección (ἀναλογίζομαι) se erige *firmente* sobre sí misma, sobre el alma misma (αὐτὴ καθ' αὐτήν), para así poderse ocupar de un modo firme del trato con las cosas. Es decir, mientras la reflexión busca en sí misma la firmeza en el trato con las cosas, la opinión se mueve en lo vacilante no en relación a sí misma, sino, siempre en relación a alguien más; el se dice, se escucha, alguien dijo, etc., de modo que, la opinión siempre es un modo impropio de ocuparse del trato con las cosas, es siempre en relación a otros y nunca en relación a uno mismo. Por ello, por su constante cabildeo, la opinión nunca se acerca de un modo firme (ἐπιστήμη) al trato con las cosas.

---

<sup>183</sup> Para la caracterización de la opinión (δόξα) nos hemos valido principalmente de lo dicho sobre ella en *República V*, 476d, VI, 509d, VII, 533e.

Y es que aunque la reflexión y la recolección (ἀναλογίζομαι) pueden, como a menudo lo hacen, moverse y desenvolverse sobre la cotidianidad de la opinión vacilante, ellas no lo hacen en una actitud *des-preocupada* (εὐχερέως) ni en vistas a permanecer más tiempo en lo *vacilante*, sino, la reflexión busca generalmente ser lo más precisa (ἀκριβείας) posible y en vistas al conocimiento-firme de las cosas (ἐπιστήμη). Así sucede cuando examinamos, recolectamos y reflexionamos sobre la multitud de opiniones que se refieren a un mismo tema en común; por ejemplo, en el caso de la salud hay una infinidad de escuelas y doctrinas que nos dicen qué es estar sano. Pero, des-cubrir (εὐρεῖν) qué es lo sano no consiste en adherirse y tomar como propia los principios y postulados de una escuela en particular, sino, más bien, des-cubrir qué es lo sano es una acción que implica de-tenerse (ἔχε δῆ), de-morarse en el trato (ἐν χρόνῳ) y reflexionar (ἀναλογίζομαι) en sí mismos y en relación a nosotros mismos (ἑμῶν). Pues la reflexión siempre gira en torno a lo que, de un modo u otro, nos es propio (ἑμῶν). De no ser así entonces no es reflexión sino cabildeo (δοξία). Y es que si bien nuestro reflexionar puede ocuparse del opinar y tener a la opinión como punto de partida, ésta no se ocupa de ella en vistas a permanecer en la vacilante opinión, sino que, surge a causa (ἔνεκα) y tiene por fin (ἵνα) el poder acceder (περί) y permanecer (ἐπίστασθαι) en el conocimiento firme de las cosas (ἐπιστήμη).

Adherirse a una escuela u opinión en particular sin hallarse previamente en una actitud reflexiva no es, sino, una actitud dogmática que cree hallar firmeza en donde sólo hay vacilación<sup>184</sup>. Por ello, la *μαιευτική* de Sócrates (184b) resulta imprescindible dentro de una posible aproximación (περί), reflexión y develación de la pregunta por el conocimiento

---

<sup>184</sup> Para una descripción menos metafórica de la *μαιευτική* (Teet. 149a) o labor socrática puede revisarse el argumento de la sexta definición del sofista de noble cuna (ἡ γένει γενναία σοφιστική) en el *Sofista* (226c-231b9), el cual tiene muchos paralelismos con el modo en que Sócrates dialoga con Teeteto y sus otros interlocutores.

firme, pues si bien la μαιευτική parte de lo nombrado y lo dicho (τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων, 184c3), lo opinado (δοκεῖν:Teet.146c3), esta no busca mantenerse en *la condescendencia del fácil tener a la mano* (εὐχερής) de lo opinable, sino que, ansía la purgación (κάθαρσις: Teet.157c7, Sof. 230d9 ), distinción (κρίνειν:Teet. 186b6; διακρίνειν: 231b2) y precisión (ἀκριβείας) dentro de lo nombrado y lo dicho en vistas a poder aseguir así un conocimiento-firme de las cosas (ἐπιστήμη).

Sin embargo, como ya hemos dicho, Teetetes falla en acertar que es el ἀναλογίζομαι el acto originario (ἡρχόμεθα) que el alma posee con lo fáctico (ὄτι) y con el trato con las cosas (πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα), y así, el diálogo comienza la marcha hacia su decadencia y fin.

## Conclusión

Hemos llegado al final de esta investigación y no pretendo decir, como suele habituarse en las investigaciones sobre el diálogo platónico, con una cierta falsa modestia, que hemos llegado tan sólo a la condición de saber que no sabemos nada. Por el contrario, hemos venido a aprehender muchas cosas a lo largo de esta búsqueda por el sentido del ἀναλογίζομαι.

En la primera parte de este trabajo hemos visto que la pregunta por la sensación, si bien puede ser respondida desde la obviedad y despreocupación (εὐχερέως) de nuestra experiencia cotidiana, es una pregunta que necesita ser precisada (ἀκριβείας) para sólo así poder ser redireccionada (ὁρθῆ) hacia una nueva comprensión. Bajo esta nueva precisión y redirección la sensación se muestra, más que como un ver o un percibir con algo (comprensión instrumental y cotidiana de la percepción), como un ver o percibir a través de algo (διά), es decir, cada órgano perceptivo tiene la capacidad (δύναμις) de atravesar, extenderse y desenvolverse sobre un ámbito sensible propio (κάλος) y particular (ἴδιον). Y así como la visión se extiende y desenvuelve sobre lo visible, así la audición se extiende sobre lo audible y lo táctil sobre lo tangible. De modo que, cada órgano se mueve sobre un ámbito sensible que es propio y específico e intransferible a otro. Dentro de este campo perceptible, sobre el cual cada órgano receptor puede desenvolverse, a la percepción puede hacersele manifiesto (φαίνω), en una primera instancia, o una multiplicidad diversa de entes sensibles (πολλάς) o bien el alma puede, a través de la apertura sensitiva de los órganos, fijar y tender la mirada (συντείνει...ιδέαν) hacia cada uno de los entes sensibles (ἕκαστον) siendo esto propiamente el acto de percibir. Por último, resaltamos 3 caracteres

de la percepción; su corporeidad, la relación entre activo-pasivo entre órgano y objeto perceptible así como la instantaneidad de la percepción.

En la segunda parte de este trabajo la pregunta eje fue: *¿Cómo nos acercamos (περί) a la intelección (διανοή) y articulación (λέγειν) de lo percibido?* Primero vimos que la intelección y el hablar consiste, en primera instancia, en un poder articular (λόγος) dos (ἄμφω) o más elementos. Sin embargo, a la sensación no se le hace manifiesto, en sentido preciso, ni el dos ni ninguna otra cantidad específica de entes (ἀριθμός), sino en cada caso, o una multiplicidad de entes o la atención a cada uno de los entes sensibles ahí presentes. Por ende, el dos o cualquier otro número es la primera limitante de la percepción así como el punto de partida de la intelección. Ahora bien, para responder a la pregunta: *¿Cómo es que nos acercamos a la intelección y articulación de lo percibido?*, primero tuvimos que revisar el papel de la διανοία en la línea dividida según se expone en el sexto libro de la *República*. A partir de lo ahí dicho inferimos que la διανοία sólo puede acercarse a la intelección y articulación de lo sensible a partir de dos elementos:

- 1) La imaginación o εἰκασία, es decir, nuestro inteligir y nuestro hablar cotidiano necesita representar, imaginar, volver a traer al presente, la sensación que se presenta y desvanece en el fugaz instante perceptivo.
- 2) La διανοία sólo puede acercarse (περί) a la intelección y articulación de lo sensible a partir de ciertos principios (ἀρχαί) supuestos (ὑπόθεσις). Estos principios supuestos, según implícitamente muestra Sócrates en el Teetetes por medio de 4 preguntas, serían; el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desemejante. Es decir, cada vez que deseamos inteligir y hablar de lo que percibimos, en cada caso damos por supuesto (ὑπόθεσις), como evidente para cualquiera (ὡς παντί

φανερῶν, *Rep.* VI, 511d), que el objeto sensible de hecho (ὅτι) existe, es una, idéntica y diferente a otra, semejante o disemejante. De este modo, el ser, la unidad, lo mismo, lo otro, el número, lo semejante y lo disemejante son los principios que, por su obviedad y evidencia para cualquiera, son los principios fundamentales a partir de los cuales es posible la intelección y articulación de lo sensible.

En la tercera parte de este trabajo vimos que el ser, lo uno, el número, lo mismo, lo otro, lo semejante y lo disemejante son entes comunes (τά κοινά) que el alma ve en sí y que se extienden sobre la totalidad de lo ente (πάντων). Ahora bien, la experiencia de totalidad no es una que nos venga dada por la sensación, pues esta es siempre y en cada ocasión sensación de un ente particular (ἴδιον), ya sea una multiplicidad de entes o cada uno, dentro de un horizonte específico y actualmente presente. Pero la totalidad incluye tanto lo presente como lo ausente, sin embargo, la sensación nunca es de lo ausente sino sólo de lo presente. Por ende, la sensación no muestra la totalidad de lo ente, pero lo común (τό κοινόν), hemos dicho, se hace manifiesto sobretodo y de manera eminente en la totalidad de lo ente (πάντων). De este modo, tuvimos que tomar otra experiencia a partir de la cual se hiciera manifiesta la totalidad de lo ente y con ello lo común. Esta experiencia no es otra que el habla (λέγειν), pues el habla de todo todo el tiempo, tanto de lo presente como de lo ausente, por ello, el habla es la experiencia fundamental sobre la cual se manifiesta la totalidad de lo ente y lo común.

Seguidamente, nos de-tuvimos (ἔχε δῆ) en los tres posibles sentidos del ἀναλογίζομαι:

- 1) En su sentido *πρακτικός*, el *ἀναλογίζομαι* se muestra, de manera eminente, (*μάλιστα*) como un volver (*ἄνα -*) sobre la temporalidad de lo vivido (lo pasado, lo presente y lo futuro) en vistas (*σκοπῶ*) a lo que es bueno y malo, bello y feo.
- 2) Este volver sobre la temporalidad de lo vivido nos lleva al segundo sentido del *ἀναλογίζομαι* en su carácter *ἐπιστημικός* y aquel que ha prevalecido a lo largo de la tradición latina. Este es, el *ἀναλογίζομαι* como el acto de contar (*ἀριθμεῖν*) y comparar (*comparans*), pues la experiencia de temporalidad, esto es, distinguir entre lo pasado, lo presente y lo futuro y el orden y distinción entre uno y otro, implica en última instancia nuestra capacidad para contar. Pues contar es distinguir y ordenar una serie de elementos dentro de una sucesión. Ahora bien, contar es, en última instancia, comparar, esto es, poder situar una cosa frente a otra identificando sus diferencias así como sus semejanzas y desemejanzas.
- 3) Ahora bien, a estos dos sentidos del *ἀναλογίζομαι* subyace una comprensión que los profundiza y abarca. Esta comprensión es la comprensión filosófica del *ἀναλογίζομαι* la cual no contradice la experiencia cotidiana del primero ni la experiencia epistémica del segundo sino que más bien les da fundamento. Esta comprensión descubre, extiende y devela las tres instancias elementales que integran la experiencia del *ἀναλογίζομαι*. Estas tres instancias son: a) el volver sobre la experiencia temporal de lo vivido (*ἐπανιοῦσα*), b) recolectándola (*συμβάλλουσα*) y distinguiendo (*κρινεῖν*) en ella el ser (*οὐσίαν*), lo fáctico (*ὄτι*) y la contrariedad (*ἐναντιότηας*). A su vez, enfatizamos que cada una de estas instancias concuerda con cada uno de los sentidos del *ἀναλογίζομαι* mencionados, siendo el acto de poder distinguir (*κρινεῖν*), el acto propio que caracteriza la actividad

filosófica<sup>185</sup> y el cual sólo puede ser llevado a cabo en su propio intento (πειραταί) en vistas a nosotros mismos (ἡμῖν).

Después de enfatizar los tres sentidos en que el ἀναλογίζομαι puede ser comprendido pasamos a ver que la percepción es un acto intelectual, en tanto capacidad para tender (τείνει) la mirada hacia un ente en específico, que es común tanto a hombres como a animales. Pero el hombre se distingue de las bestias en tanto éste tiene la capacidad para volver sobre la temporalidad de lo percibido para recolectarlo y distinguirlo del resto de experiencias. Esta capacidad tiene, siempre y en cada ocasión, por objeto y fin lo que realmente es (οὐσία) y lo beneficioso (ὠφέλειαν) y acaece en el hombre a partir del sufrimiento (μόγισ), el demorarse en el trato con las cosas (ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων) y la educación (παίδεια).

Por último, vimos que la capacidad (οἶον) para develar (ἀληθεία) y dar (τυχεῖν) con el ser (οὐσία) son los caracteres o modos de ser (πως) fundamentales que determinan el conocimiento-firme (ἐπιστήμη). Y que no hay conocimiento firme (ἐπιστήμη) ni develación (ἀληθεία) ni un encuentro con el ser (οὐσία) en las afecciones (παθήματα) que provienen de la percepción (αἴσθησις). De modo que, percepción y conocimiento-firme no son lo mismo, sino, condiciones distintas (οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὃ Θεαίτητε, αἴσθησις τε καὶ ἐπιστήμη ταῦτόν).

A modo de reflexión final puedo decir que el pasaje 184<sup>a</sup>-187<sup>a</sup> del *Teetetes* de Platón, que ha sido generalmente olvidado o poco profundizado tanto por traductores como comentadores, es, en realidad, una descripción muy sintetizada, pero precisa y profunda,

---

<sup>185</sup> *Sofista*. 231b2.

del acto de percibir, inteligir-discursivamente y reflexionar, los cuales conforman e integran el acto epistémico en su totalidad. El ἀναλογίζομαι es pues el acto del alma que en esencia subyace a toda ciencia y educación, y consiste, como dice Sócrates, en volver (ἄνα: ἐπανιοῦσα) sobre la temporalidad de lo vivido recolectando (λογίζομαι: συμβάλλουσα) lo que hay en ella para con ello “intentar distinguir” (πειραταί κρινεῖν), “*para nosotros mismos*”, y en vistas (σκοπῶ) a lo que es bueno y malo, lo que es el ser, lo fáctico y la contrariedad.

De esta manera, la pregunta por el conocimiento firme y su sentido no viene a revestirse aquí, como en nuestra actual modernidad, del necio afán de una verdad “objetiva” que vaya más allá de todo juicio de valor y sea indiferente a los asuntos humanos de día al día, esto es, una verdad matemática válida aquí y en todas partes, para todos y para ninguno en específico. Por el contrario, el modo en cómo Platón nos presenta la pregunta por el conocimiento firme y su sentido nos muestra que esta se arraiga en las vivencias del individuo concreto y esta no puede, como tal, desligarse de los juicios de valor que el mismo preguntante se formula, pues conocer firmemente algo es en en primera y en última instancia, esto es, de manera eminente, saber lo que es realmente bueno y lo que es realmente malo. Conocimiento firme sin idea del bien o del mal es nuestro actual concepto de ciencia moderna que “carente” de principios de valor, por considerar que ciencia y ética son dos esferas completamente distintas, se halla frente a la angustiante crisis de la finalidad y propósito de su propio poder. La pregunta por el conocimiento firme y la consecución de su respuesta no es aquí la cancelación del juicio de valor, sino, por el contrario, es su más excelsa realización y a quien lo logra es a quien, de manera eminente, llamamos sabio. En conclusión, la pregunta por el conocimiento firme no es como tal una

pregunta epistemológica ni incumbe en sí a las ciencias o filosofías de la ciencia, sino, ella incumbe al individuo concreto consciente de su propia finitud y que en vistas a tal saber busca encaminar su vida de un modo firme hacia lo que es realmente bueno y malo. Ahora bien, que en ese afán por encaminarse uno de un modo firme uno mismo y erre (ψεῦδος, 187c8) de múltiples maneras es un asunto que procuraremos para otro momento.



## **Bibliografía:**

### **Básica:**

- Aristóteles. (2008). *Acerca del Alma*. Gredos. Madrid.
- (1957). *On the Soul*. Harvard University Press. Massachussets.
- (2002). *Aristotle's On the Soul*. Green Lion Press. Santa Fe.
- (1957). *Parva Naturalia*. Harvard University Press. Massachussets.
- (2008). *Física*. Gredos. Madrid.
- (2008). *Aristotle's Physics: a guided study*. Rutgers University Press. London.
- (2008). *Tratados de Lógica I*. Gredos. Madrid.
- (2008). *Tratados de Lógica II*. Gredos. Madrid.
- (2008). *Metafísica*. Edición trilingüe. Gredos. Madrid.
- (2002). *Aristotle's Metaphysics*. Green Lion Press. Santa Fe.
- Platón. (2008). *Teetetes*. Diálogos V. Gredos. Madrid.
- (2004). *Theaetetus*. Focus Library. Newburyport.
- (2002). *Theaetetus*. Harvard University Press. Masachussets.
- (2004). *Teetetes*. Universidad Nacional Autónoma de México. México..
- (2004). *Teetetes*. Editorial Porrúa. México.
- (2008). *Sofista*. Diálogos V. Gredos. Madrid.
- (1996). *Sophist*. Focus Library. Newburyport.
- (2002). *Sophist*. Harvard University Press. Masachussets.
- (2008). *Parménides*. Diálogos V. Gredos. Madrid.

- (2002). Parmenides. Harvard University Press. Massachusetts.
- (1996). Parmenides. Focus Library. Newburyport.
- (2008). Fedón. Diálogos III. Gredos. Madrid.
- (2008). Menón. Diálogos II. Gredos. Madrid.
- (2008). Protágoras. Diálogos II. Gredos. Madrid.
- (2008). Crátilo. Diálogos II. Gredos. Madrid.
- (2008). Hippias Mayor. Diálogos II. Gredos. Madrid.
- (2008). República. Diálogos IV. Gredos. Madrid.
- (2006). República. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- (2006). Republic. Harvard University Press. Massachusetts.
- (2006). Republic. Focus Library. Newburyport.
- (2008) Gorgias. Diálogos II. Gredos. Madrid.

Complementaria:

- Benardete S. (1984). The Being of the Beautiful. The University of Chicago Press. London.
- Brann E. (2004). The Music of the Republic: Essays on Socrates Conversations and Plato's Writings. Paul Dry Books. Philadelphia.
- Burnyeat M. (1976). Plato on the Grammar of Perceiving. The Classical Quarterly. N.S. 26.
- (1978). The Philosophical Sense of Theaetetus Mathematics. ISIS 69.
- Chappell T. (2004). Reading Plato's Theaetetus. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Cooper John M. (1970). Plato on Sense Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186). Phronesis 15.

- Cornford Francis M. (1957). *Plato's Theory of Knowledge*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Eggers C.L. (2008) *Los Filósofos Presocráticos*. Gredos. Madrid.
- Guthrie W.K.C. (1967). *Los Filósofos Griegos de Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México. México.
- Haring, E.S (1982). *The Theaetetus Ends Well*. *Review of Metaphysics* 35.
- Harrison, Jane. (1978). *Plato's Prologue: Theaetetus 142a-143c*, *Tulane Studies in Philosophy* 27.
- Herrman, F. G. (1995). *Wrestling Metaphors in Plato's Theaetetus*. *Nikephoros* 8.
- (2007). *Odisea*. Gredos. Madrid.
- Kahn C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge: Cambridge University.
- Kirk G.S, Schofield J.E. (2008). *Los Filósofos Presocráticos: Historia Crítica con Selección de Textos*. Gredos. Madrid.
- Klein J. (1992). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Dover Publications. Massachussets.
- (1989). *A Comentary on Plato's Meno*. The University of Chicago Press. Chicago.
- (1977). *Plato's Trilogy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Long, A.A. (1970). *Plato's Apologies and Socrates in the Theaetetus*, in *Method in Ancient*, Oxford Clarendon.
- Marino López L.A. (2003). *Venganza y Justicia en la Orestíada de Esquilo*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- (2004). *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Modrak D. (1981). *Perception and Judgement in the Theaetetus*. *Phronesis* 26.

- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hacket Publishing Company.
- Nietzsche F. (1985). *El Origen de la Tragedia*. Austral. México.
- Píndaro. (2002). *Odas: Olímpicas. Píticas. Nemeas. Ístmicas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Sexto Empírico. (2002). *Esbozos Pirrónicos*. Gredos. Madrid.
- Simónides. (1973). *Poetas Líricos Griegos. Sobre la Vida del Hombre*. Espasa-Calpe. Madrid.
- Stern, P. (2008). *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*. Cambridge University Press. Cambridgeshire