

PROTÁGORAS Y EL SIGNIFICADO DE *AISTHESIS*

Lorena Rojas Parma
Escuela de Filosofía
Universidad Católica Andrés Bello
rojasparma@hotmail.com

*¿Pero cómo que yo no sé
lo que vi claramente?
Clisótemis, en Electra.*

Resumen / Abstract

Este artículo se propone mostrar que el significado de *aisthesis* para Protágoras responde al uso y significación de la filosofía jónica, esto es, aún significa indistintamente juicio, sensación, emoción, creencia, en fin, *doxa*. Esto tiene una consecuencia muy relevante para la comprensión del *homo mensura* y la tesis que afirma: *aisthesis* es *episteme*.

PALABRAS CLAVE: Protágoras, *aisthesis*, *episteme*, verdad.

PROTAGORAS AND THE MEANING OF AISTHESIS

This article aims to show that the meaning of Protagoras responds aisthesis for the use and significance of the Ionian philosophy, that is, still means either judgment, feeling, emotion, belief, finally, doxa. This is a very important result for understanding the homo mensura and the thesis which states: aisthesis is episteme.

KEY WORDS: Protagoras, Aisthesis, Episteme, Truth.

I

RI Platón en el *Teeteto* ha dejado un testimonio que se atribuye a Protágoras: “*episteme* no es otra cosa que *aisthesis*”¹. Lo expresa en boca del joven Teeteto cuando responde, por segunda vez en el diálogo, a la pregunta de Sócrates “qué es *episteme*”². Sócrates afirma que eso mismo decía también Protágoras, aunque de

¹ *Teeteto*, 151e 1-2.

² *Teeteto*, 151d 5.

manera distinta. Esa manera distinta es la conocida formulación del sofista acerca del *anthropos metron* u hombre medida³. Para explicar la relación de estos enunciados, Sócrates expone en qué consiste el hombre medida, que Teeteto afirma haber leído muchas veces y estar de acuerdo tanto en su contenido como en el hecho de que su afirmación es equivalente a la tesis del sofista. También lo admite Teodoro de Cirene, amigo y conocedor de la filosofía de Protágoras, presente durante toda la discusión⁴. A partir de esta afirmación atribuida a Protágoras, se abre un camino para explorar su idea de verdad filosófica y su noción de *episteme*, indagando, en primer lugar, qué quiso decir con *aisthesis*, a qué tipo de experiencias hacía referencia y qué buscaba expresar con la afirmación *aisthesis es episteme*.

Tal indagación permitiría una aproximación a la manera cómo Protágoras entendió *episteme* y a qué tipo de conocer filosófico se refería al hacer equivalentes *aisthesis* y *episteme*. Es desde esta noción, por otra parte, según se mostrará a lo largo del estudio, como adquiere sentido de unidad la filosofía de Protágoras. El *homo mensura*, la concepción acerca de la verdad, la relación con los otros, las antilogías, la retórica y la afirmación acerca de los dioses, son aspectos que, según mi opinión, están vinculados entre sí a partir de *aisthesis*. Esta misma aproximación implica, esencialmente, además, una consideración en torno a la manera cómo Protágoras concibió la naturaleza de la realidad, que los testimonios nos revelan fluyente y en estrecha relación con la tradición de la filosofía de la naturaleza. Todo esto posibilitará, a partir de los testimonios conservados y con la requerida reflexión crítica, la reconstrucción, desde la perspectiva de Protágoras, de la relación del hombre con la realidad y sus posibilidades de conocerla.

II

En un conocido estudio sobre el *Teeteto*, Cornford escribe acerca de la amplitud del significado de *aisthesis* y la define como un término que “abarca una amplia gama de

³ “Sócrates: Seguramente has pronunciado una palabra no banal acerca del conocimiento, la que decía también Protágoras. Él afirmó esto, aunque de manera distinta. Sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son. ¿Ha leído esto alguna vez? Teeteto: Sí, lo he leído muchas veces. Sócrates: ¿No es verdad que quiere decir, de algún modo, que cada cosa a mí me parece que es [*phainetai*], tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti? Y tú y yo somos hombres. Teeteto: Sí, esto es lo que dice”, *Teeteto*, 151e9-152a10. Los pasajes citados del *Teeteto* son tomados de la traducción de M. Balasch [edición bilingüe] salvo modificaciones señaladas oportunamente. Sobre el *homo mensura*, también cfr. *Cratilo*, 385e-386a; *Metafísica*, XI, 6, 1062b 12 y ss.; Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I, 216 y ss.; Sexto Empírico, *Contra matemáticos*, VII 60.

⁴ Acerca de que la afirmación *episteme es aisthesis* efectivamente pertenece a Protágoras, cfr. Á. Cappelletti 1987, cap. VII; F. Cornford 1991, p. 44 y ss.; W. Capelle 1992, p. 117 y ss.; W. Guthrie 1992, p. 99 y ss., 186 y ss.. Tomo III; J. Solana D. 1997, p. 94 y ss.

significados, entre los que se hallan sensación, conciencia de objetos o hechos exteriores, sentimientos, emociones, etc.”⁵. Lo afirma cuando va a estudiar el citado pasaje en el que Teeteto responde a Sócrates, que el conocimiento no es otra cosa que *aisthesis*. Sócrates afirma unos pasajes más adelante que las *aistheseis* tienen nombres “como visión, audición, olfato, enfriamiento, calentamiento, también placer, por descontado, y dolor, y pasión, y miedo y muchos otros”⁶. Se funden en un mismo campo semántico la visión y el placer, la audición y la pasión, el olfato y el miedo, con lo que Sócrates ya nos advierte de la amplitud del término. En los inicios y mediados del diálogo, *aisthesis* está siendo utilizada en un sentido amplio que se atribuye a Protágoras, un sentido notablemente distinto de la determinación posterior que hará Platón con relación al término. Una vez que Platón incorpora rasgos de su propia filosofía para enfrentar la afirmación atribuida a Protágoras, el sentido de *aisthesis* que inicialmente presenta Teeteto se restringe a la percepción sensible⁷, dejando de lado la definición extensa que da Sócrates y sus explicaciones sobre su relación con el *homo mensura*.

El estudio de los textos conservados del sofista adquiere una dimensión distinta, una vez que dejamos de identificar, platónicamente, *aisthesis* solo con sensación o percepción sensible y tomamos en consideración la amplitud del término que todavía conserva para Protágoras. Esta reflexión acerca de lo que Protágoras significaba con *aisthesis*, y su distinción con respecto a la platónica, es posible a partir del testimonio del mismo Platón en el *Teeteto*, que revela, en contraste con sus propios logros y precisiones filosóficas, el sentido que conservaba *aisthesis*. Con la amplitud del término me refiero, entre otras cosas, como se mostrará en el texto, a la indistinción esencial presente en Protágoras entre sensible y no sensible, razón y emoción, sensación y juicio, *nous* y *aisthesis*⁸.

Si no se sostiene aún una diferenciación nítida, por ejemplo, entre lo corpóreo e incorpóreo, no debemos atrapar el término solo en “sensación” o “percepción sensible”. Esto es, no podemos encerrarlo solo en “sensación” si su significado también presupone, por ejemplo, el juicio, la creencia o la opinión que se emite acerca de lo sentido⁹. Las

⁵ F. Cornford 1991, p. 41.

⁶ *Teeteto*, 156b 3-7.

⁷ F. Cornford 1991, pp. 43-44; J. Nuño, Anuario II, pp. 248-249; A. Taylor 1959, p. 325 n. 3.

⁸ Á. Cappelletti 1987, pp. 87-88; H.-G. Gadamer 2001, pp. 119-120.

⁹ Cfr. F. Cornford 1991, p. 41; W. Guthrie 1992, p. 86, tomo III; Sexto Empírico, *Contra matematicos*, VII, 60, donde se afirma que *phantasia* y *doxa* son siempre verdaderas para Protágoras. “Puede apreciarse claramente en el *Teeteto* de Platón –escribe Cappelletti–: *phainestai* (*phantasia*) = *dokein* (*doxa*) = *aisthanesthai* (*aisthesis*). De donde se infiere el paralelismo entre los fragmentos citados por Elías: 1) como parecen las cosas, así son para cada uno; 2) lo que parece a cada uno, es verdadero” [traducción añadida]. Asimismo, cfr. *Metafísica*, IV, 5, 1009a 10-15. En este mismo contexto, Cappelletti cita a Zeppi, quien concluye a partir de los textos citados por Elías que se dice lo mismo en el *Teeteto*, “donde *aisthesis* y *doxa* no son distinguidos”, Á. Cappelletti 1987, pp. 89-90.

razones para considerar esta amplitud en Protágoras serán expuestas a lo largo de la disertación. En cualquier caso, he preferido conservar el término *aisthesis*, excepto en los casos en los que se refiera de manera expresa a la sensación y a la percepción sensible. “Percepción” en sentido amplio puede ser muy útil para comprender *aisthesis*, sin embargo, cuando vemos que ésta también se refiere a convicciones, creencias, juicios, etc., ya no es del todo conveniente. La información del *Teeteto* junto a los testimonios conservados y admitidos sobre Protágoras, además de la consideración del *homo mensura*, son el punto de partida para esta reflexión.

En la respuesta que da Teeteto a Sócrates sobre *aisthesis* y *episteme*, es la primera vez que Platón menciona el término y lo vincula con la *episteme* de Protágoras. Sócrates inicia su estudio sobre esta afirmación, a través de la imagen de un soplo de viento y la experiencia de que alguien puede sentirlo frío y otra persona no. Su ejemplo lo lleva a plantear la pregunta sobre la naturaleza misma del viento: “¿Acaso de este soplo de viento, que es uno y el mismo, diremos que es frío? ¿O diremos que no es frío? ¿O estaremos de acuerdo con Protágoras en que para el friolento es frío, pero no para el no friolento?”¹⁰. Estar de acuerdo con Protágoras significa que según *parezca* a cada uno, así será el viento para cada uno. Según sea la experiencia y el encuentro personal con el viento, será, por lo tanto, frío o caliente:

[...] este parecer [*phainetai*] –dice Sócrates– es la *aisthesis* precisamente [...] Luego, la *phantasia* [apariencia, lo que se muestra] y la *aisthesis* son lo mismo en lo que atañe al calor y en las demás cosas así. En efecto: probablemente las cosas son para cada uno aquello que él percibe¹¹.

La pregunta de Sócrates acerca de la naturaleza del viento y la relación que establece entre *phantasia* y *aisthesis* conecta con la discusión sobre la interpretación que podemos hacer acerca de cómo concibió Protágoras la naturaleza de la realidad. Si desde la realidad (desde el viento, según el ejemplo) se muestra una cualidad (frío o caliente), es necesario preguntarse si se trata de una realidad que posee todas las cualidades que existen, al modo de los filósofos jónicos; si es pasiva o fluente, o si se trata de una realidad neutra y despojada de cualquier cualidad que afecta al hombre. Esto resulta importante desde esta perspectiva, en tanto que la comprensión de las relaciones interpersonales, la naturaleza de *aisthesis*, el alcance de *episteme* y la posibilidad de la verdad, están íntimamente vinculados con la manera como Protágoras concibió la realidad.

En este particular debemos recurrir en primer lugar a los testimonios de Sexto Empírico, uno de los principales informantes sobre el sofista¹². En el capítulo XXXII

¹⁰ *Teeteto*, 152b 1-3. Modificaciones a la traducción.

¹¹ *Teeteto*, 152b12-152c3. Modificaciones a la traducción. Cfr. *Eutidemo*, 285c-286a; *Metafísica*, IV, 4, 1007b 15-25; 5, 1009a 5 y ss.; Diógenes Laercio, IX, 53.

¹² Á. Cappelletti 1987, p. 92. También hace referencia al testimonio de Untersteiner, en *I sofisti*, donde escribe que Sexto “es nuestro más exhaustivo informante” y que tenía ante sí una buena fuente, probablemente el texto original de Protágoras. En opinión de Cornford,

de *Esbozos Pirrónicos*, Sexto señala las diferencias entre el escepticismo y la doctrina de Protágoras y la concepción del sofista de la naturaleza de la realidad. Del extenso texto, que citaré más adelante, vale la pena destacar que para Protágoras

[...] las posibilidades [*logoi*] de todos los fenómenos [*ta phainomena*] están inmersas en la materia, de manera que ésta se manifiesta a todos y a cada uno de los hombres como es en sí misma, pero éstos perciben uno u otro fenómeno según sus diferencias individuales [...] sostiene que la materia es fluyente [...]¹³.

Valga decir, según sea mi estado de salud o de enfermedad, o si he estado un largo tiempo bajo el sol o bajo la sombra, por ejemplo, puedo emitir un juicio del tipo “el viento es frío o caliente para mí”, respectivamente. La divergencia de juicios acerca de la misma cosa que sentimos, como el soplo de viento, está en relación con nuestras diferencias individuales, y con el hecho de que todas las posibilidades [*logoi*] de nuestras *aistheseis* –aunque contrarias entre sí– están en el objeto que nos afecta. En este sentido, escribe Cappelletti:

Es cierto que en la materia hay más razones [*logoi*] que cosas, esencias y verdades en el sujeto, de manera que, si todo cuanto el sujeto conoce es verdad y es ente, no todo ente y toda verdad está en el sujeto. Pero esto es simplemente porque, por su propia naturaleza, se supone que la medida es menor que lo medido, y porque la unidad del sujeto es, para Protágoras, finita, mientras la pluralidad del objeto es indefinida¹⁴.

Así, todo lo que existe para el hombre existe porque lo siente, pero su misma condición de finitud le impide conocer todo lo que guarda la realidad y que puede ser comprendido por otro según sean sus propias condiciones. El hombre de Protágoras, como veremos, no accede a verdades de carácter absoluto, entre otras cosas porque según él no las hay, pues inmerso en el cambio constante de la realidad, y de él mismo, el hombre vive la experiencia de la diversidad de *aistheseis*, es decir, verdaderamente. No alcanza verdades absolutas en el sentido de que no puede considerar falsas a las que no son iguales a las suyas, y porque no puede evitar que nuestros propios cambios impliquen cambios en nuestras verdades. Tampoco puede alcanzarlas, por supuesto, partiendo de *aisthesis* como conocimiento, pues la finitud humana no da cuenta de todas las posibilidades

1991, p. 46, n. 24: “sin duda el *Teeteto* influyó en Sexto Empírico, aunque también parece haber tenido una fuente independiente”. Asimismo W. Capelle, 1992, p. 117, que cuenta su versión sobre Protágoras a partir de los testimonios de Sexto, escribe sobre éste: “De esta manera formula con exactitud un conocedor posterior de su filosofía la concepción de Protágoras”.

¹³ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 216 y ss. De las traducciones de “*logos*” en los testimonios de Sexto sobre Protágoras, “posibilidad de conocimiento” (*possibilità di conoscere*) de Untersteiner me parece la más acertada. Cfr. M. Untersteiner 1967, p. 43. Cfr. Cap. 3, p. 126 y ss.

¹⁴ Á. Cappelletti 1987, p. 95.

que guarda la realidad, como escribe Sexto. Unos estarán en condiciones de conocer algunas cosas, y otros, otras. Y todas son, y aquí radica la insuperable multiplicidad, igualmente verdaderas.

La otra posibilidad interpretativa acerca de la naturaleza de la realidad para Protágoras es la de Guthrie, entre otros, que establecen que la realidad es neutra, esto es, carece de cualidades.

El testimonio de Sexto podría coincidir con la primera interpretación. “Caliente” y “frío” son contrarios que pueden coexistir en el mismo objeto y cada uno de nosotros, según nuestras disposiciones individuales, podrá sentir uno u otro. Este testimonio en el que los *logoi* de las *aistheseis* están en lo percibido, es familiar a la filosofía de la naturaleza en la que eternamente coexisten contrarios y cualidades en la realidad. Ya desde la antigüedad se relaciona a Protágoras con Heráclito¹⁵, y, en general, esta familiaridad a que hago referencia se conecta con la tradición de la filosofía de la naturaleza, como veremos, y con la noción de *physis* de la medicina hipocrática en época de Protágoras¹⁶. Guthrie califica de “innegable” el influjo de Heráclito en Protágoras¹⁷, y reconoce que:

¹⁵ Cfr. *Teeteto*, 152e 3; J. Solana D. 1997, pp. 41-42.

¹⁶ Además que la interpretación de Sexto coincide, con relación a este punto, con la tradición heraclítica de la *physis* –y con las “raíces” de Empédocles y el *migma* de Anaxágoras es también, por lo tanto, cercana a la comprensión hipocrática de la *physis*: “La observación directa de la *physis*, hállese intacta (un astro, un animal, una roca), o haya sido modificada por la mano del hombre (la piedra del templo, un trozo de cuero), muestra inmediatamente que las cosas existen –y, por tanto, revelan su existencia– actuando sobre nosotros o entre ellas [...] *Existir una cosa realmente es [...] la capacidad o fuerza de estar mostrándose o de poder mostrarse como realmente se muestra ahora y puede mostrarse en el futuro*”, P. Laín 1982, pp. 72-73. Cursivas mías. “Pero una vez descompuesto el *eidos* [aspecto específico] en las distintas cualidades operativas que lo integran –blanco, dulce, caliente, blando, etc.–, ¿habrá algún recurso intelectual para poner orden razonable en el conjunto de todas ellas? Con otras palabras: ¿cómo las cualidades elementales se relacionan y ordenan entre sí, hasta producir el *eidos* propio y la *dynamis* total de la cosa en cuestión? Dando expresión ‘fisiológica’ a un esquema mental genéricamente humano (la visión de la realidad según el contraste de sus notas contrapuestas), Pitágoras, Anaximandro, Almeón y Heráclito ofrecieron a la ciencia griega, para resolver ese problema, un concepto fundamental: el de *enantiosis* o ‘apareamiento de contrarios’. Las cualidades elementales forman el *eidos* de la cosa ordenándose en pares de términos opuestos entre sí: caliente y frío, húmedo y seco, blanco y negro, dulce y amargo [...] Sin la noción de *enantiosis*, no serían cognoscibles la fisiología, la nosología y la terapéutica de los médicos hipocráticos. Para los ‘fisiólogos’ griegos, la *enantiosis* es un concepto que expresa el ser mismo de la realidad natural; en tanto que *physis*, la realidad misma sería –si vale decirlo así– enantiótica”, P. Laín 1982, p. 80. Lo que quiero resaltar es el mostrarse de forma diversa de la *physis*, y el que en ella se contengan los contrarios que se manifiestan. Asimismo, cfr. J. Alsina 2001, pp. XII-XIV; M. Hermosín 1996, p. 47 y ss.

¹⁷ W. Guthrie 1992, p. 26 y p. 184, n. 19, tomo III.

Una de las influencias más importantes sobre el humanismo ha de buscarse en las teorías de los orígenes naturales de la vida y de la sociedad, que constituyeron una característica del pensamiento jónico a partir de Anaximandro¹⁸.

La noción de *physis* de Heráclito, de *physis* que se manifiesta por su necesidad de pluralizarse desde la unidad, se manifiesta o se “des-oculta” mostrando todo lo que existe, generando toda la multiplicidad que es el mundo y que no es otra cosa que el mismo ser-uno haciéndose plural¹⁹. En la *physis* reposan todos los contrarios que en eterna tensión producen la armonía necesaria para que todo exista²⁰. Todo lo que existe, todas las “cosas”²¹ deben estar en el mundo que sentimos en tanto que son manifestación

¹⁸ W. Guthrie 1992, p. 26. En este mismo sentido, afirma Melero: “El nuevo espíritu que los sofistas encarnan y que, en ocasiones, ha sido calificado de espíritu «ilustrado», debe mucho a la ciencia, la filosofía y la historiografía jónicas [...] Los filósofos [jónicos], por otro lado, se ocuparon de lo que podríamos llamar «Filosofía de la razón» o Gnoseología. Entre unos y otros hubo, sin duda, mucha continuidad e influencia mutua de lo que puede parecer en un principio. La influencia de Anaxágoras, por ejemplo, en algunos sofistas parece hoy fuera de toda duda [...] Por otro lado, los sofistas se sintieron herederos de los antiguos rapsodos. Ocasionalmente Hipias y Gorgias adoptaron el manto púrpura de los rapsodos, para subrayar la continuidad de la función de los poetas antiguos. Los rapsodos recitaban e interpretaban la poesía tradicional, una actividad que, a los ojos de Sócrates, no entraba dentro de las categorías de *techne* y *episteme*. Pues bien, los sofistas se servían igualmente, para sus propios fines educativos, de los «poetas», sin que haya pruebas claras de que su recurso a la poesía implicara una interpretación de la misma, tal como hacían los rapsodos. La poesía para ellos tenía una finalidad fundamentalmente retórica o educativa, no literaria”, A. Melero B. 1996, pp. 8-9; p. 78. Cfr. Diógenes Laercio, IX, 50 y ss. Sobre la influencia de Anaxágoras, cfr. p. 33 y ss. Es así que los sofistas escribieron “[...] tratados de metafísica, analizaron nociones, reflexionaron sobre la justicia. En resumen, al mismo tiempo que maestros de retórica fueron filósofos, en el sentido más estricto del término, y filósofos cuyas doctrinas, por sus mismas perspectivas, liberaban los espíritus, los estimulaban y les abrían caminos no hallados”, J. Romilly 1997, p. 25.

¹⁹ “En el plano ontológico, el *Logos* es un substrato unificante debajo de la pluralidad fenomenal de las cosas; él es actualmente una subyacente, fundamental unidad de este mundo”, M. Markovich 1968, p. 39.

²⁰ “No entienden (los hombres) cómo lo divergente sin embargo converge hacia sí mismo: (En realidad, trátase de una) conexión (o acoplamiento) basada en tendencias opuestas, como en el caso del arco o bien de la lira”, frag. 51 [27]. [El número del fragmento corresponde a Diels y Kranz; en corchetes, la numeración según M. Marcovich]. La traducción de los fragmentos de Heráclito es de M. Marcovich.

²¹ Es muy conocida la tesis de Cornford, según la cual, desde época arcaica, las propiedades o cualidades eran consideradas “cosas” “[...] y no cualidades que necesitarían otra “cosa” que les sirva de soporte y a la cual pertenecieran”, F. Cornford 1991, p. 46. Cuando Aristóteles, Teofrasto o Simplicio, dice el autor, hablan de los opuestos indefinidos en el *apeiron* (lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo seco, etc.), hablan de “cosas” y no de cualidades. “‘Lo caliente’ no era el calor, considerado como una propiedad adjetiva a alguna sustancia que está caliente. Se trata de una cosa sustantiva, y ‘lo frío’, su contrario, es también otra cosa. De ahí que fuera posible considerar lo caliente y lo frío como dos cosas opuestas que

del mismo ser. Según el testimonio de Sexto, la “materia” para Protágoras es *fluyente* (*reusten*), como la *physis* para Heráclito, y tanto el mundo como nosotros mismos estamos permanentemente cambiando.

Toda la filosofía de Protágoras –nos dice Barrio– está basada en una concepción heraclítica de la realidad, del ser. En oposición a Parménides, sostendrá, junto con el filósofo de Efeso, la pluralidad y la movilidad del ser [...] El tratado «Sobre el ser» de Protágoras, debió constituir un claro renacer del «pánta reí» de Heráclito²².

Esta afirmación requiere, sin embargo, un comentario acerca de lo que Protágoras supuestamente no admitiría de Heráclito. La realidad de un ser profundo y la comprensión de un *Logos* común que todo lo ordena podría escapar, en principio, a *aisthesis* si restringimos el término a percepción sensorial. Aunque el testimonio sensorial es para Heráclito, ciertamente, el primer contacto con el ser²³, una apertura hacia “lo común”²⁴, y lo que sentimos o percibimos no es otra cosa que el mismo ser manifestándose, el conocimiento no es solo lo conocido mediante los sentidos, y es a través del *logos* como podemos conocer al *Logos* profundo y común²⁵. El *Logos* nos permite concluir,

podían estar fundidas sin que se pudieran diferenciar, como una mezcla de agua y vino. Y lo mismo que cabía imaginar que el agua y el vino se podían separar de nuevo, lo caliente podía diferenciarse de lo frío de la misma manera”, F. Cornford 1987, p. 196. Asimismo Guthrie presenta un debate sobre el tema, y refiriéndose explícitamente a la mezcla originaria de Anaxágoras escribe: “Sugiero (o, más bien estoy convencido) de que para Anaxágoras no existía diferencia, en cuanto a su respectivo modo de ser, entre los contrarios (así llamados, pero, que yo sepa, no por él) y otras sustancias como la carne y el oro. En una primera ojeada al fragmento 4, nos encontramos con que Anaxágoras está hablando de “la mezcla de todas las cosas [*chremata*], tanto de lo húmedo como de lo seco, de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro, dado que hay mucha tierra y un número infinito de semillas”. Es evidente que todos estos contrarios, componentes por igual de la mezcla, son para él cosas”, W. Guthrie 1992, p. 294, tomo II. En este mismo sentido vale mencionar la naturaleza “aritmético-geométrica” de los números pitagóricos, que son de lo que están hechas las cosas y que sustancialmente conforman la realidad sensible. Cfr. Á. Cappelletti 1983, p. 80; Á. Cappelletti 1979, p. 29; p. 36.

²² J. Barrio 1980, p. 17. Cfr. F. Bravo 2001, p. 55; p. 70.

²³ “De cuantas cosas se da visión, audición, percepción, a estas yo doy preferencia”, frag. 55 [5]; “Los ojos son testigos más exactos que los oídos”, frag. 101 [6]. “Puesto que el *Logos* es omnipresente y empíricamente accesible, Heráclito hace aquí hincapié en la necesidad de acumular suficiente material sensorial, como primera condición para la aprehensión del *Logos*. De aquí su llamamiento a la *historiê* (‘investigación’, ‘averiguación’)”, M. Marcovich 1968, p. 24.

²⁴ “Por consiguiente, uno debe seguir lo que es común. Y sin embargo, aunque el *Logos* es común, viven los más cual si poseyeran una sabiduría (o norma ético-religiosa) particular”, frag. 114, 2, [23].

²⁵ “La conexión invisible es más fuerte que la visible”, frag. 54 [9]; “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos si poseen almas que no entienden su lenguaje (bárbaras)”, frag. 107 [13].

aunque sin un divorcio de los sentidos, que “todo es uno”²⁶. Estas afirmaciones son, en realidad, más próximas que lejanas a la noción de *aisthesis* de Protágoras, que no se restringe a la percepción sensible ni excluye la posibilidad de comprender realidades como la *physis* o el *Logos*. A. E. Taylor, tras hacer referencia a la respuesta de Teeteto de que conocimiento no es otra cosa que *aisthesis*, hace el siguiente comentario:

Until Socrates leads him [Teeteto] to make his statement more precise, he seems to me to be employing *aisthánesthai*, in the fashion of the pre-Socratics, for direct apprehension of any kind, whether sensuous or not. What a man is directly apprehending he is sure of (*epistatai*) [...] That *aisthesis* is meant at first to include all immediate conviction is shown by the introduction of the argument about numerical propositions, 154c ff²⁷.

Ciertamente, las disertaciones posteriores de Sócrates acerca de cómo ocurre *aisthesis* en el encuentro de dos movimientos, hacen referencia a procesos sensibles. Quiero decir, el movimiento de los sentidos del cuerpo y su encuentro con el movimiento del mundo sensible. Estas son las precisiones posteriores a las que Sócrates conduce a Teeteto, pero se trata de la formulación de una teoría de la sensación que, como es bien sabido, ya no es atribuible a Protágoras²⁸. Ahora bien, el mismo Sócrates ha dicho, antes de esas precisiones e inmediatamente después de traer a Protágoras a la discusión, que *aisthesis* es igual a *phantasia* y eso “es para mí”, es decir, que según yo sienta el frío del soplo de viento así “es para mí”. Si el viento *es* frío para unos y para otros no *es* frío, *aisthesis* abarca, además de la mera sensación, un juicio que se emite a partir de lo sentido. Taylor afirma que prefiere traducir *aisthesis* como “percepción” y no como “sensación”, “since it is not clear to me that Theaetetus is at first using the word with the specific meaning of discernment by sense”²⁹, de allí que se refiera a una aprehensión de cualquier tipo.

Cornford, por su parte, después de referirse a la amplitud del significado de *aisthesis*, señala:

Las palabras de Teeteto “quien conoce *algo* lo percibe” sugieren que, ante todo, está pensando en la percepción de objetos exteriores y la crítica que sigue reduce la palabra a ese sentido, o por lo menos considera como típico de toda *aisthesis*

²⁶ “Si habéis oído no a mí sino al *Logos*, es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno”, frag. 50 [26].

²⁷ A. Taylor, 1959, p. 325, n. 3. Asimismo, afirma Dupréel: “Le mot *aisthesis* ne doit pas être traduit uniquement par *sensation*, c’est *perception* qu’il signifie dans ce débat, et non pas seulement *perception sensible*, mais *aperception* en général, le fait de saisir, de constater l’objet, sensible ou non sensible”, E. Dupréel 1948, p. 22.

²⁸ *Teeteto*, 155d-157c. Cfr. F. Cornford 1991, pp. 57-58; W. Guthrie 1992, p. 91, n. 106, tomo V; H.-G. Gadamer 1995, pp. 67-68; H.-G. Gadamer 2001, p. 36; p. 119. Una posición contraria es sostenida por A. Taylor 1959, p. 327 y ss.

²⁹ A. Taylor 1959, p. 325 n. 3.

la percepción sensible de objetos exteriores. El único caso que se analiza es el de la visión³⁰.

Sin embargo, cuando Sócrates vincula la respuesta de Teeteto con Protágoras y explica la relación, Cornford afirma que lo que ha dicho Teeteto así interpretado (es decir, como percepción sensible o sensación) “no agota el significado de la sentencia de Protágoras”, pues también incluye “lo que me parece verdadero, lo que pienso o juzgo que es verdadero”³¹. *Aisthesis* no se reduce, según el mismo Sócrates explica en estos pasajes, a la percepción sensorial sino que abarca juicios del tipo “es verdadero para mí”. En este sentido, Gadamer señala:

Percibir no es recolectar puramente diversas impresiones sensoriales, sino que percibir significa, como ya lo dice muy bellamente la palabra alemana, *wahrnehmen*, «tomar» (*nehmen*) algo como verdadero (*wahr*)³².

Aristóteles mismo señala la relación entre lo percibido y el juicio:

Protágoras decía que el hombre era la medida de todas las cosas, significando simplemente que lo que a cada cual le parece con certeza, también es. De ser esto así, resulta que la misma cosa es y no es, y que es buena y es a la vez, mala, y todo lo que se afirme en enunciados contrarios, ya que con frecuencia una determinada cosa le parece buena [*kalón*] a unos, y lo contrario a otros: la medida es lo que parece a cada uno³³.

Lo que parece/aparece *con certeza, es*; y según lo que parece a cada uno, se juzga la cosa: puede ser, *ella misma*, buena o mala. El enunciado dependerá de la correlación hombre-realidad.

Taylor, y también Dupréel, hacen otra importante referencia: si *aisthesis* es una aprehensión de cualquier tipo, sin distinciones entre sensible y no sensible, también implica la experiencia de que “acerca de lo que un hombre aprehende directamente, de eso está seguro (*epistatai*)”. Esto guarda íntima relación con dos argumentos que se consideran algunas páginas adelante: la experiencia real, evidente, segura que constituye *aisthesis* (me refiero a la experiencia evidente y segura de que veo un árbol y no a la arbitrariedad de que veo “una trirreme” cuando realmente veo un árbol), y la indistinción en *aisthesis* de lo sentido y lo pensado, lo experimentado y lo creído –en la perspectiva de Protágoras, lo sentido y *lo sabido*–.

La evidencia y la seguridad de la experiencia es un rasgo esencial de la verdad que expresa *aisthesis*, pues lo que expreso –que es lo que creo o juzgo– a partir de la

³⁰ F. Cornford 1991, p. 41.

³¹ F. Cornford 1991, p. 44.

³² H.-G. Gadamer 1991, p. 78.

³³ *Metafísica*, XI, 1062b 10-15. Los pasajes citados de *Metafísica* son tomados de la traducción de T. Calvo M., salvo modificaciones señaladas oportunamente.

experiencia que efectivamente estoy teniendo es, desde el testimonio de Protágoras, *episteme*. Asimismo, la manera cómo Protágoras usa *aisthesis* aún no distingue entre juicio y sensación ni sugiere algún tipo de saber distinto del de la experiencia común. En realidad, *aisthesis* y *doxa* son equivalentes en el contexto de discusión sobre Protágoras en el *Teeteto*. Ese “estar seguro” a partir de la evidencia de la aprehensión es *epistatai*. Para este uso de “saber”, que corresponde a Protágoras, Taylor nos remite en este mismo contexto a Heráclito. Esta alusión es pertinente, en tanto que *episteme* debió tener para Protágoras una significación más cercana a Heráclito que a la precisión platónica, posterior, en todo caso.

Según el testimonio de Hipólito en *Refutatio*, IX, 10, 2, fragmento 57 (Diles-Kranz), escribe Heráclito su conocido fragmento contra Hesíodo:

Maestro de los más de los hombres es Hesíodo: *estaban seguros [epistantai]* de que él sabía las más de las cosas; ¡él que no llegó a conocer el día y la noche! Pues son *uno*³⁴.

Taylor traduce las líneas referidas a *epistatai*: “*They feel sure –Hesiod– was so wise*”³⁵. Es este sentido de “saber” al que se refiere Taylor en el uso presocrático, y que atribuye a Teeteto cuando responde a Sócrates. De esta manera, *aisthesis* se entiende como una aprehensión directa de cualquier tipo, que implica el sentimiento de seguridad (de evidencia) de la experiencia que se aprehende³⁶. Es así como *aisthesis* y *episteme* son equivalentes –según expresa la respuesta de Teeteto– y conforman la misma experiencia. En el caso de Protágoras, esta relación ocurre a partir de lo que la materia (*ten hylon*, palabra que usa Sexto) muestra en su fluir y de las condiciones particulares de cada uno para aprehenderla. Así el hombre es *criterio* de lo que existe y de lo que no existe:

Dice, pues, este varón [Protágoras], que la materia es fluyente, pero que mientras ella fluye, se originan de continuo aditamentos que sustituyen las pérdidas; y que las *aistheseis* se transmutan y se transforman de acuerdo con la edad y otras condiciones del cuerpo. Sostiene también que los *logoi* de todos los fenómenos [*ta phainomena*] están inmersos en la materia, de modo que ésta puede ser en sí misma todas las cosas que a cada uno le parecen. Pero los hombres perciben cada uno una cosa diferente, según sus diferentes disposiciones: aquel que las tiene de acuerdo con la naturaleza percibe aquellas en una disposición acorde con la naturaleza; aquel que las tiene en desacuerdo con la naturaleza, aquellas otras que pueden manifestarse a quienes se hallan en una disposición contraria a la naturaleza. Y el mismo discurso puede hacerse en relación con la edad, con el estar dormido o despierto o con cada una de las clases de disposiciones. Sucede, pues, según éste, que el hombre es el criterio de los seres, porque todas las cosas que se manifiestan

³⁴ M. Marcovich 1968, p. 61. Cursivas mías.

³⁵ A. Taylor 1959, p. 325, n. 3.

³⁶ “Protagoras is equally concerned with opinions or thoughts. Or, to be more precise: he does not distinguish between mind and the senses in the manner of later thinkers”, J. Mansfeld 1979, p. 44, n. 19.

a los hombres, existen, y las que no se manifiestan a hombre alguno, no existen. Vemos, por consiguiente, que dogmatiza tanto en lo de que la materia es fluyente como en lo de que en ella subyacen las razones de todos los fenómenos, siendo cosas no manifiestas y, según nosotros, mantenibles en suspenso³⁷.

En el discurso apologético de Sócrates, Protágoras dice que si a un enfermo lo que come le sabe amargo, entonces para él *es* amargo³⁸. Esto nos da la idea de la disposición corporal de la que habla Sexto, indisolublemente vinculada con el tipo de *aisthesis* que tenemos de algo. Una disposición contraria a la naturaleza puede ser la enfermedad, y a partir de ese estado se manifiesta una u otra cualidad de la materia. La amargura del vino para el enfermo o, como dice Sócrates, el vino dulce “para la lengua sana”. Y es posible que las dos *aistheseis* sean verdaderas, en tanto que en el vino están simultáneamente sus *logoi*. Lo mismo ocurre también, dice Sexto, con el dormido. Condición que, bien vale resaltar, hace equivalente a estar despierto o a la edad³⁹.

El término “materia” (*hyle*) que usa Sexto podría ser, pienso, equivalente en este caso a lo real en el sentido de la *physis* presocrática. Es decir, en el sentido de que cualidades o contrarios están inmersos en ella y conforman su misma naturaleza en movimiento, y lo que ella manifieste a cada uno, así *es*. Esta equivalencia, claro está, tiene sus límites, pues ya Sexto está hablando de *hyle* y no de *physis*, entre otras cosas. Me refiero solamente al hecho de que los contrarios, las cualidades, etc. están en lo real, en el mundo, en aquello que se percibe.

Sin embargo, es de notar, que la materia de Sexto es una materia *fluyente* (*ten hylon reusten*), pero que “mientras fluye, se originan de continuo aditamentos que sustituyen las pérdidas”. Destaco el hecho de que la materia que menciona Sexto se mueve, es fluyente, y según la influencia que históricamente se reconoce, en el sentido general del flujo de Heráclito. En ese flujo, la materia se manifiesta y se recupera. Ese movimiento fluyente no es, en realidad, una característica tradicional de *hyle*. La *hyle* aristotélica, como es muy bien sabido también, no tiene entre sus características ser fluyente. Ni móvil por sí misma. Así, el sentido de Sexto no puede ser el de Aristóteles, y el *reusten* que le atribuye tiene una resonancia más heraclítica o presocrática. Además, no tenemos ningún indicio de que Protágoras haya supuesto una fuerza externa a la materia al modo de Empédocles o Anaxágoras para explicar su movimiento.

De esta manera, y en el contexto de la filosofía de Protágoras, quizá pueda ser pertinente una cierta equivalencia de la materia de Sexto con la *physis* presocrática. Y en este mismo sentido, que la *hyle* de Sexto tenga una “materialidad” equivalente a la de la sustancia jónica. Sabemos que la reflexión filosófica de los presocráticos es ajena a la distinción entre lo sensible y lo no sensible, lo material y lo espiritual. De allí que

³⁷ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 216-219. Traducción de Á. Cappelletti con algunas modificaciones.

³⁸ *Teeteto*, 166 e 1-3.

³⁹ Sócrates expone, contra la tesis de Protágoras, la imposibilidad de que puedan ser verdaderas las sensaciones de un loco o un dormido, *Teeteto*, 157e 1 y ss.

la *physis* (“sensible”, “material”) se mueva por sí misma y sea la sustancia eterna que crea y origina todo lo que existe y la sustancia última de todas las cosas. En efecto, la *physis* y la cosmovisión que comparten los filósofos de la naturaleza anteriores a Parménides conciben “Una realidad única, eterna, infinita y activa, que es a la vez materia, vida y espíritu de la cual surgen y a la cual retornan todas las cosas [...]”⁴⁰. Es lo que engendra lo real y *es* lo real, sin que necesite de alguna “causa eficiente” que produzca el movimiento en la materia pasiva e inmóvil por sus propios medios. En este sentido, el agua, el aire o el fuego *estaban vivos*, se movían y eran el mismo principio motor de todo lo engendrado. El profundo “todo es uno” de Heráclito⁴¹ encierra la complejidad de este pensamiento que comprendía la realidad sin el dualismo de lo corporal y de lo espiritual como naturalezas distintas que pudiesen impedir la unidad de lo existente.

Nosotros no tenemos manera de entender y de referirnos a esa realidad sensible-espiritual de los primeros filósofos o de Protágoras, sino haciendo constantes salvedades acerca de la indistinción entre materia y espíritu, hablando sobre la “materialidad” del alma pero sin asumir la materialidad en algún sentido posterior. El análisis del pensamiento fragmentado que recibimos de estos filósofos implica, a pesar de la dificultad, un intento de aproximación a esa visión de unidad material-espiritual que caracterizó el pensamiento de esa época. Esta tarea ofrece un esfuerzo de comprensión que supone tratar de no considerarlos, desde nuestras categorías actuales, como “materialistas”, por ejemplo, lo que de inmediato nos impide, entre otras cosas, referirnos a cualquier realidad de las que conocemos como “espiritual”. En este sentido, llamar a Heráclito “materialista” arriesga considerablemente lo que podemos comprender de su filosofía, pues dejaríamos sin explicación la realidad “profunda y divina” que se autorregula y que se muestra y se oculta. Asimismo, en el caso de Protágoras: la manera de comprender el conocimiento, la multiplicidad de las verdades y de las experiencias de cada uno variará considerablemente si omitimos esa indistinción de la realidad y nos contentamos con llamarlo “materialista”. La experiencia del enfermo, del amante o del religioso es, desde este punto de vista, verdad y evidencia que el hombre siente en su encuentro con lo real que no se agota en lo “material”, pues el movimiento que caracteriza la realidad expresa una naturaleza que trasciende, en cualquier caso, la mera “materialidad” que nosotros conocemos. Barnes lo niega:

Si nuestras categorías modernas de materialismo y dualismo están correctamente definidas, cualquier teoría del alma que sea inteligible será materialista o dualista independientemente de cuándo fuera formulada. Claro que las teorías presocráticas son demasiado burdas, o demasiado vagas, o demasiado confusas para establecer categorías: pero en ese caso son también demasiado burdas, o demasiado vagas, o demasiado confusas para entenderlas e interpretarlas. Si son inteligibles corresponden a algunas de nuestras categorías⁴².

⁴⁰ Á. Cappelletti 1983, p. 59. Cfr. F. Cornford 1981, pp. 9-28.

⁴¹ Frag. 50.

⁴² J. Barnes 2000, p. 557.

De ser esto así, el pensamiento de Heráclito o del mismo Protágoras deberá “calzar” en nuestras categorías siempre “correctamente definidas”, para poder comprenderlo. Y esto debe funcionar independientemente de cuándo y cómo se pensó lo que se pensó. Es preciso introducir, pienso, –cosa que Barnes no hace– ciertos matices y tener la requerida sensibilidad histórica para evaluar un pensamiento fragmentado como el que nos ocupa, *únicamente* a partir de nuestras categorías “correctamente definidas”. El hecho mismo de estar lejos de ese contexto nos lleva a las advertencias acerca de las indistinciones sensibles y espirituales, y el hecho de que estos filósofos nos resulten “burdos” y “confusos” no implica que la única manera de interpretarlos y comprenderlos sea desde nuestra caracterización del materialismo o del dualismo. Si fuese realmente así, no podríamos imaginar y entender una noción como la *physis* de Heráclito o la de los médicos hipocráticos, por ejemplo. Y entenderíamos otra cosa si llamamos a Anaxímenes o a Diógenes de Apolonia “materialistas”.

Retomo unas palabras de Gadamer, ya citadas, en las que se refiere a los “materialistas” del *Sofista*, pero que según Barnes deberíamos entender según nuestra propia idea de “materialistas”: lo tangible debe entenderse en un sentido profundo y ontológico, afirma Gadamer: “Es decir, no en el sentido moderno de que el ser es lo que se puede constatar y medir con la experiencia, sino en el sentido de ser *dynamis* [...]”⁴³. Y esta perspectiva es, precisamente, la que permite comprender la amplitud de significados de *aisthesis*, y la posibilidad de que las diversas experiencias del hombre puedan ser aceptadas por el otro, por cada uno, como verdaderas, según sea el tiempo y el lugar. Asimismo Sexto nos habla de una “materia fluyente”, y la primera experiencia de los hombres salidos a la luz, según el mito de Prometeo de Protágoras, es la experiencia de la evidencia religiosa. Esto es, *aisthesis* no distingue creencias, juicios, sensaciones o experiencias “materiales” o “espirituales”, se trata de *todas* las experiencias humanas.

En consecuencia, infiero, la amplitud de *aisthesis* no involucra sostener dos tipos de conocimiento. Haberlo hecho habría supuesto una tesis similar a la de Demócrito o a la de Platón, con la posibilidad de que haya sensaciones falsas, y supondría, por lo tanto, que *aisthesis* se restringe a la percepción sensible. Desde esa acepción más delimitada de *aisthesis*, como percepción sensible, nada le impidió a Sócrates preguntar por qué Protágoras no dijo que el cerdo era la medida de todas las cosas en lugar del hombre, si ambos tienen sensaciones. Por eso hay que darle razón a Cornford cuando señala:

‘Percepción es conocimiento’: esto significa que la percepción es una aprehensión *infalible* de lo que *es*, o de lo que es *real*. Estas son dos características del conocimiento y que todo aquello que aspire a serlo debe poseer. La afirmación de Teeteto, así interpretada, no agota el significado de la sentencia de Protágoras. El término “parece” en Protágoras no se limita a lo que parece *real* para mí en

⁴³ H.-G. Gadamer 1995, p. 72.

la percepción sensible; también incluye [...] lo que me parece *verdadero*, lo que pienso o juzgo que es verdadero⁴⁴.

Es así, entonces, que “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son”. Así reza el fragmento de Protágoras: el hombre es la medida de lo que *es*. Asimismo, Sexto afirma que el hombre es el criterio de los seres, porque todas las cosas que se manifiestan a los hombres, existen, y las que no se manifiestan a hombre alguno, no existen⁴⁵.

Todo esto apunta a la importancia de la evidencia de las *aistheseis* o convicciones que tenemos. Es patente que entre los hombres no hay desacuerdos o diferencias acerca de la existencia del sol o de la luna: son tan evidentes que se verifican a sí mismos ante todos. Hay divergencias, por ejemplo, referidas a la rotación o no de la tierra con respecto al sol, aunque no con respecto a sus existencias. Pero cuando hablamos de igualdad política, justicia o poligamia, debemos hacer una distinción. Hay *aistheseis* que se enseñan, como la de la justicia, y hay las que sencillamente ocurren, como la del frío. Sin embargo, lo que se comprende como justo, por ejemplo, puede llegar a ser tan evidente, como el frío, gracias a la educación de la *polis*, como ocurre con nuestra lengua; tanto, que permite emitir el juicio “esto *es* justo”. La distinción que es preciso hacer radica, entonces, en señalar que unas *aistheseis* se educan o se adquieren en la misma manera de vivir —como la poligamia o el matrimonio—, y otras no. Pero las aprendidas pueden llegar a ser igual de evidentes: la igualdad política y ante la ley, por ejemplo. Así, *para nosotros* es una verdad tan evidente la injusticia de la esclavitud o del derecho de pernada, como la salida del sol todos los días.

III

Hemos dicho que lo que cada hombre cree que es verdadero depende de cómo la materia, en su fluir, se le muestra según sean sus disposiciones⁴⁶. Lo que cree o juzga bueno o verdadero no está desconectado del mundo con el que inevitablemente se encuentra. En este sentido, lo fenomenológico no es un ámbito aparte con respecto al enjuiciamiento, forman parte de la misma experiencia, de *aisthesis*. Y creo que es precisamente lo que hace Platón cuando no distingue y asume “implícitamente” *dokei* en lugar de *aisthanethai*. Hacer la distinción que intenta el autor implicaría, en realidad, distinguir entre lo que se muestra y lo que se piensa sobre lo que se muestra, esto es,

⁴⁴ F. Cornford 1991, pp. 43-44. Asimismo sostiene Á. Cappelletti 1987, p. 89, que *doxa* y *aisthesis* son equivalentes para Protágoras. Durante el análisis del *Teeteto*, Guthrie escribe que el postulado del hombre medida “no implica de un modo claro limitar el conocimiento a la percepción”, W. Guthrie 1992, p. 99, tomo V.

⁴⁵ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I, 216-219.

⁴⁶ Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 216.

como afirma Gadamer, entre *nous* y *aisthesis*. Pero esto es precisamente lo que Platón deja en claro en el *Teeteto*: el conocimiento no puede ser *aisthesis* solamente, pues hay un ámbito del conocimiento que corresponde solo al *nous*, como la igualdad, la semejanza o el ser de las cosas, dando a entender que semejante distinción no estaba nítidamente trazada ni en Protágoras ni en los filósofos anteriores.

Lo importante de la discusión anterior es que apunta a que en la filosofía de Protágoras, en definitiva, lo que un hombre siente, existe, es real: “las posibilidades de todos los fenómenos están inmersos en la materia, *de modo que ésta puede ser en sí misma todas las cosas que a cada uno le parecen*”, dice con razón Sexto. Así, a partir del argumento, una alucinación, el sabor del vino o incluso la intuición de la *physis* son *aistheseis*, en tanto que tienen siempre un *logos* en lo real, son convicciones de las que se está plenamente seguro, y “me parecen verdaderas”. Cuando Sócrates, en 158 y ss. del *Teeteto*, habla de “sensaciones falsas”, se refiere a los sueños, las enfermedades, la locura y las deficiencias de la vista o el oído. Esto es, usa *aisthesis* indistintamente refiriéndose tanto a una experiencia sensorial como a la del sueño o la locura.

La palabra *aisthesis* –afirma Cornford– está siendo usada todavía aquí con un sentido lo suficientemente amplio como para incluir la conciencia de las sensaciones y sentimientos internos y las imágenes de los sueños. Todas éstas, según la sentencia de Protágoras, son “cosas que me parecen a mí”⁴⁷.

En este mismo sentido, Cornford culmina su comentario al pasaje donde se mencionan las sensaciones falsas recordando las palabras de Sócrates en 160a: “En efecto yo, percibiendo en estas circunstancias, no produciré jamás otra cosa”, para sostener que, en efecto, “esos objetos [los del loco, los del enfermo y los del sueño] deben tener algún tipo de existencia; y no hay fundamento alguno para sostener que mi conciencia de ellos es falsa”⁴⁸.

La *aisthesis* de Protágoras, entonces, no puede analogarse a la teoría de la sensación de Platón, pues su significación y la realidad que nombra trascienden la explicación de la experiencia de cómo el órgano sensorial y sus movimientos se encuentran con la realidad también en movimiento. Esto supondría, fundamentalmente, la determinación de *aisthesis* como percepción sensible. Este sentido amplio de *aisthesis* frente a las delimitaciones de Platón lo expresa muy bien Nuño a propósito de la refutación que Sócrates hace a Protágoras a través de los argumentos i) por qué no es el cerdo y sí el hombre la medida de todas las cosas, si ambos tienen sensaciones; y ii) cómo es que

⁴⁷ F. Cornford 1991, p. 62.

⁴⁸ F. Cornford 1991, p. 62. La traducción de Cornford en la versión castellana de su texto parafrasea a Sócrates de esta manera: “Puesto que –como señalará Sócrates– no puedo ser consciente sin que mi conciencia sea conciencia de algo”. M. Balasch traduce: “De modo que yo, si percibo en tales condiciones jamás intentaré ser algo distinto”. Esto coincide con el testimonio de Sexto.

Protágoras es sabio y maestro si cada uno es la medida de su verdad y todas son igual de verdaderas:

Como quiera que Protágoras podría haber respondido, adelantándose en esto al mismo Teetetos, que es el hombre quien percibe y que la percepción es conocimiento, le conviene a Platón distinguir de entrada entre percepción como tal y conocimiento como reflexión (o percepción segunda), eliminando de paso la seguridad de Teetetos en su fórmula. Para ello Platón hace que, reiteradamente, percepción se identifique únicamente con *percepción sensible* (ver, oír, etc.), y demuestra así fácilmente que la memoria, por ejemplo, no puede, de acuerdo con tal identificación, dar conocimiento. El desenlace es rápido: “parece, por tanto, que si dices (Sócrates a Teetetos) que ciencia y percepción son lo mismo, sucede un imposible⁴⁹.”

Esta distinción es clave para comprender los alcances de *aisthesis* de Protágoras y su noción de *episteme* frente a la propia tesis de Platón, especialmente cuando nos habla de *aisthesis* como actividad del alma que usa de los sentidos cuando ella no investiga por sí misma. En efecto, el argumento de que *aisthesis* es una actividad del alma es de Platón y no de Protágoras. “Teetetos se ve obligado a abandonar su posición o a ampliar el término “*aisthesis*” hasta el extremo de poder incluir en él la *apercepción* de los objetos”⁵⁰. Ahora bien, si *aisthesis* no se restringe a la percepción sensible, sin embargo, no implica ningún cuestionamiento al testimonio de los sentidos. Como escribe Nuño, Platón, cuando va a evaluar la tesis del sofista, identifica *aisthesis* con la percepción sensible y después, para su propia tesis, con la *apercepción* de los objetos. Protágoras no admite estos extremos: ni *aisthesis* se restringe a la percepción sensible ni concibe un conocimiento de naturaleza inteligible, en el sentido platónico. Ni asume un dualismo entre alma y cuerpo que le permita sostener que *aisthesis* es una actividad del alma que se sirve de los sentidos. No ve el ojo, dice Sócrates, sino el alma a través del ojo.

La interpretación que propongo de la realidad según Protágoras coincide con la de Cornford: es muy probable que para Protágoras la realidad lejos de ser neutra, se asemeje a la de Heráclito y a la de su contemporáneo Anaxágoras, en tanto que la realidad no puede estar desprovista de cualidades⁵¹. Guthrie, sin embargo, a diferencia

⁴⁹ J. Nuño Anuario II, pp. 248-249.

⁵⁰ J. Nuño, Anuario II, p. 249.

⁵¹ “Es probable que Protágoras sostuviera la primera y la más simple de estas dos posibilidades: que el viento es a la vez frío y caliente [...] Coincide además con la doctrina de un contemporáneo de Protágoras, Anaxágoras, quien sostenía que las cualidades (o cosas) opuestas como “el calor” y “el frío” coexistían en forma inseparable en las cosas exteriores a nosotros, y que la percepción se realiza a través de los contrarios [...] Además, ambos coinciden con Heráclito en la afirmación de que los opuestos coexisten indisolublemente [...] Es probable que Protágoras hubiera sostenido que “calor” y “frío” pueden coexistir en la misma cosa real sin contradicción. Este punto de vista, en fin, lo indica Sexto Empírico”, F. Cornford 1991, pp. 45-46.

de Cornford, Cappelletti, Solana, Capelle, entre otros, se muestra solidario con la idea de que la materia no tiene cualidades reales para Protágoras:

Protágoras adoptó un extremo subjetivismo, según el cual no había una realidad más allá e independientemente de las apariencias, no había diferencia entre aparecer y ser, y cada uno somos juez de nuestras propias impresiones⁵².

El “extremo subjetivismo” se fundamenta para Guthrie en que no hay una realidad fuera de lo que aparece. Ciertamente no hay diferencia entre ser y aparecer, pues lo que se muestra es el ser, y la *aisthesis*, como dice Sócrates, es *del ser (tou ontos)*. En palabras de Sexto, la materia se muestra a sí misma y según la disposición de cada uno ocurre *aisthesis*. Ahora bien, el hecho de que no haya diferencia entre lo que se muestra y *lo que es* –porque se muestra *lo que es*–, no implica necesariamente, como pretende Guthrie, que la materia deba ser neutral o carente de toda cualidad. Cada uno es, por supuesto, juez de su propia *aisthesis*, pero esto no implica que lo real deba ser vacío y neutro. Esta interpretación, en opinión que comparto con Cappelletti, “nos conduciría a un fenomenismo al estilo de Hume o, tal vez, a un acosmismo al modo de Berkeley, ya que un objeto absolutamente neutro dejaría de ser un verdadero objeto (desde el punto de vista gnoseológico)”⁵³. Ciertamente, “Protágoras somete la materia al sujeto (en tanto que él percibe una u otra cualidad de ella) pero no la suprime”⁵⁴.

Guthrie se basa en un pasaje de Aristóteles para reforzar su interpretación: “En efecto, nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido. Por consiguiente, vendrán a sostener (los megáricos) la doctrina de Protágoras”⁵⁵. Este testimonio, sin embargo, no contradice ni al de Sexto ni a la tradición que lo sigue. Ciertamente, no hay nada frío ni caliente ni dulce a no ser que un hombre medida lo esté sintiendo. El hombre que siente la cualidad, tiene una experiencia real para él y entonces hace un juicio del tipo “es dulce”. Otro siente otra, y ocurre lo propio. Esa es una función del hombre concreto, sentir y juzgar. La materia puede contener todas las posibilidades de nuestras *aistheseis*, y el hombre que es medida de lo que existe sentir algunas de sus cualidades. Quiero decir, juzgar algo frío o dulce requiere de un hombre que sienta, pero esto no excluye que la materia contenga todos los *logoi* de nuestras *aistheseis*. *Aisthesis* es del hombre (solo él puede decir “es dulce”), lo que la produce –su posibilidad– depende de la materia. Afirmar que algo *es* requiere de un hombre que experimente la realidad, y no puede admitir como real y verdadero algo que no sienta. Pero esto no implica, como pretende Guthrie, que la realidad sea absolutamente neutra. Dice Sócrates, además, que la *aisthesis es* del ser, y por eso resulta infalible. Y no sería del ser si éste fuera absolutamente neutro. Tiene

⁵² W. Guthrie 1992, p. 186, tomo III.

⁵³ Á. Cappelletti 1987, p. 97. Que Protágoras no es subjetivista ni solipsista también lo sostiene J. de Romilly 1997, p. 109.

⁵⁴ M. Cardini 1954, p. 26.

⁵⁵ *Metafísica*, IX, 1047a 5-7.

razón Aristóteles cuando afirma, refiriéndose a Protágoras, que no hay nada dulce ni frío a menos que esté siendo sentido. Nada impide que la realidad, es decir, lo que existe fuera de nosotros, contenga todas las posibilidades de las *aistheseis*.

El mismo Aristóteles puede clarificar la posición del sofista. En efecto, también en *Metafísica* refuta las posiciones filosóficas de los relativistas, y con ellas a Protágoras,⁵⁶ sosteniendo que los contrarios ocurren a la vez en una misma cosa, dado que lo sensible es el único objeto de conocimiento, y porque los contrarios surgen de la misma cosa, tal como lo indica la experiencia.

En efecto, si no es posible que se genere lo que no es, la cosa existía siendo ya por igual ambos contrarios, como dice Anaxágoras que todo está mezclado con todo, y también Demócrito [...] También a partir de la consideración de las cosas sensibles vinieron algunos a afirmar la verdad de las cosas que aparecen⁵⁷.

De modo que, según Aristóteles, para estos filósofos lo frío y lo dulce y todo lo que sentimos deben estar en lo que nos afecta. Anaxágoras, Empédocles y Demócrito son ejemplos para el estagirita en este sentido⁵⁸. Según Empédocles, como es bien sabido, hay cuatro raíces originarias de las que todo está formado y que también están en la materia, son la materia. De la mezcla de estas cuatro raíces, agua, tierra, viento y fuego, ha surgido todo lo que existe en el universo tal y como existe después de haber sufrido la mezcla diversas modificaciones. Es una fuerza física bipolar que él llama “Amistad-Odio”, la que se encarga de unir y desunir la mezcla de las raíces a través del movimiento que imprime a la materia inmóvil. Es el movimiento de esta fuerza física lo que da origen al nacimiento (mezcla) y destrucción (separación) de todo lo que existe⁵⁹. Aunque para Empédocles solo hay cuatro raíces (y no partículas infinitas como para Anaxágoras), igualmente es posible atribuirle el “todo está en todo”, pues todo está hecho de las cuatro raíces. Y los contrarios y todas las cualidades, en este sentido, deben coexistir en la materia. “Por lo demás, –continúa Aristóteles– la causa de que éstos llegaran a tal opinión fue que investigaban acerca de las cosas que son, pero suponían que las realidades sensibles son las únicas cosas que son”⁶⁰. Es esta tradición la que aparentemente Guthrie pasa por alto.

⁵⁶ *Metafísica*, IV, 1009a 5.

⁵⁷ *Metafísica*, IV, 1009a 25 y ss.

⁵⁸ En *Teeteto* 152e 3, también Platón vincula a Protágoras con Empédocles, pero con respecto al principio del movimiento. Esta referencia a Aristóteles solo busca resaltar que para estos filósofos desde siempre y simultáneamente existen en las cosas, todo lo que puede existir y ser sentido.

⁵⁹ Cfr. W. Guthrie 1992, p. 158 y ss., tomo II; G. Kirk, J. Raven, M. Schofield 1987, p. 400 y ss.

⁶⁰ *Metafísica*, IV, 1010a 1-3. Aristóteles también supone que Protágoras, como estos filósofos, se ocupa solo de las percepciones sensibles. En todo caso, solo me interesa señalar que incluso desde esta perspectiva, en la realidad están todas las cualidades y cosas que existen. Y que la materia para Protágoras, como para los filósofos mencionados, no es neutra.

Por su parte, Gadamer explica la *aisthesis* con la que Teeteto inicia la discusión en el diálogo:

La discusión comienza con la definición del conocimiento como *aisthesis*, sensación (151e). Atención: un matemático como Teeteto dice que el conocimiento es sensación. Esto significa que aquí no se habla de la función de los sentidos, no se trata naturalmente del concepto aristotélico de *aisthesis*, sino de la inmediatez de la percepción sensible, de su evidencia, que se corresponde con la evidencia de la que se valen las matemáticas y que es distinta de la argumentación “desnuda”. Quiero dejar claro que empleo aquí el término “desnudo” con el significado que tiene en la expresión griega *psiloì logoi*. Teodoro de Cirene dice que siendo joven se había dedicado a los *psiloì logoi*, pero que después se dirigió a las matemáticas, en las que se encuentra la evidencia, en el sentido de “he aquí, esto es”⁶¹.

Gadamer atribuye, brillantemente a mi juicio, a la *aisthesis* de la respuesta Teeteto el sentido de la evidencia matemática. La respuesta de éste ocurre, hemos visto, en 151e. Solo unas líneas más adelante, en 152, Sócrates la vincula con Protágoras, diciendo además que es otra manera de expresar el hombre medida. Teeteto afirma haberlo leído muchas veces, y Sócrates enuncia allí mismo lo que quiere decir el *homo mensura*, y, por tanto, la afirmación de Teeteto *aisthesis* es *episteme*:

¿No es verdad que quiere decir, de algún modo, que lo que una cosa a mí me parece que es, tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti? ¿Y tú y yo somos hombres?

A lo que Teeteto responde:

Pues, en efecto, dice así⁶².

El enunciado del *homo mensura* es, de alguna manera, la antítesis del conocimiento matemático. Quiero decir, *aisthesis* como conocimiento del hombre que es medida, o criterio o norma de todas las cosas, de lo que existe y de lo que no existe, implica siempre verdades relativas al sujeto⁶³, a su condición corporal, a su situación en el contexto, verdades siempre cambiantes y fluyentes como la naturaleza del mundo. Protágoras quizá admitiría que Teeteto, en tanto que matemático, tiene *su* verdad, pero en modo alguno admitiría la universalidad de la realidad matemática y la naturaleza eterna de su verdad a no ser que él mismo la experimente. Si Teeteto estuviese refiriéndose a las verdades matemáticas, no habría aceptado que se equiparara su respuesta con el *hombre medida* de Protágoras, que él afirma “haber leído muchas veces”. Y que, además, Sócrates enunció de nuevo para decir que su respuesta es otra manera de decir lo mismo.

⁶¹ H.-G. Gadamer 1995, p. 67.

⁶² *Teeteto*, 152a 7-10. Modificaciones a la traducción.

⁶³ “Al tener el hombre los criterios en sí mismo, lo que experimenta lo tiene como criterio, y cree que para él es la verdad”, *Teeteto*, 178b 5-7.

Patentemente, no debe ser este el sentido de la opinión de Gadamer. En efecto, la *aisthesis* que menciona Teeteto no puede ser la aristotélica; no tiene nada que ver con la función de los sentidos, al modo de las explicaciones de Aristóteles o de Teofrasto. Sí se refiere, sin embargo, a la *inmediatez* de lo sentido. Más allá de la explicación orgánica de cómo funcionan los sentidos, *aisthesis* se refiere, según Gadamer, a la *inmediatez* de la evidencia: es lo que se corresponde con la fuerza de la evidencia matemática, en tanto que “he aquí, esto es”. Es el significado de *aisthesis* como aprehensión directa, experiencia, convicciones o creencias “verdaderas para mí”, que puede ser equivalente, en la solidez de su creencia, a la evidencia matemática. No se trata de que *aisthesis* sea de naturaleza matemática, o su objeto matemático, sino de que la realidad que se descubre en ella tiene la fuerza de la evidencia matemática para cada uno. Y por eso es, como afirma Sócrates, infalible⁶⁴.

Las palabras de Teodoro, que menciona Gadamer, son igualmente relevantes. La evidencia de *aisthesis* no es la del palabrerío “desnudo”. Es una convicción verdadera, objetiva y real que puede entrar en una diatriba con otro discurso que sostenga –con la misma evidencia– lo contrario. Teodoro interviene en medio de una argumentación que trata de descalificar el argumento de Protágoras, sosteniendo que si el que ve algo lo conoce –previamente se ha dicho que visión, sensación y conocimiento son lo mismo–, mientras no lo ve, aunque lo recuerde, no lo conoce. Lo cual es una conclusión absurda: el mismo Sócrates lo reconoce, al confesar que se han portado como luchadores y no como filósofos, atentos solo a las palabras⁶⁵. Estas observaciones de Sócrates se hacen cuando ya se ha restringido el sentido que tiene *aisthesis* para Protágoras. Precisamente por esto la evidencia de *aisthesis* no es la de los *psiloì logoi*, con los cuales se puede concluir que el que cierra un ojo y abre el otro sabe y no sabe al mismo tiempo o que el cerdo puede ser la medida de todas las cosas.

Los límites de la equivalencia con la matemática, sin embargo, son también manifiestos: la evidencia de *aisthesis* puede tener la fuerza de una evidencia del tipo “he aquí, esto es” mientras sea sostenida como verdadera, es decir, sin omitir el carácter temporal, cambiante o fluyente de las *aistheseis* humanas. Pueden ser incluso cambiadas por la palabra persuasiva de un sabio interlocutor. Me interesa señalar, en realidad, la fuerza de la convicción y del juicio que se emite con *aisthesis*. Es la fuerza de esta evidencia lo que lleva a la discusión, al enfrentamiento de argumentos y a que el trabajo del sofista sea el de una transformación –y nunca una negación– con respecto

⁶⁴ Guthrie recuerda en este sentido un uso de *aisthesis* de Tucídides como “prueba visible”: tras mencionar la gravedad de la peste y la desaparición de aves y cuadrúpedos que comen carne de los alrededores de los muchos cadáveres insepultos, escribe que los perros, por vivir con el hombre, hacían más fácil la *aisthesis* (observación, prueba visible) de lo sucedido. Se constituye en una evidencia de que esta enfermedad es distinta de las otras, como escribe Tucídides, por la misma evidencia de la *inmediatez* de *aisthesis* que es la prueba y también lo que juzgamos como verdadero de lo terriblemente sucedido. Cfr. *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 50; W. Guthrie 1992, p. 86, tomo V.

⁶⁵ *Teeteto*, 164c1-164d1.

a quien sostiene un argumento distinto. Con este sentido de evidencia quiero resaltar, además, lo que ya dijo Grote, que el relativismo de Protágoras no tiene nada que ver con la arbitrariedad⁶⁶. Si las *aistheseis* del hombre medida son su evidencia inmediata, su verdad, porque, según parecen indicar los argumentos, las posibilidades de lo que se muestra a cada uno están en la realidad, basta con remitirse a los hechos para omitir el argumento de la arbitrariedad. La *aisthesis* del hombre, para que sea *aisthesis*, siempre se corresponde con la realidad.

Es así, entonces, que *aisthesis* mantiene para Protágoras el sentido amplio que le permite al hombre ser medida de las cosas, que le hace posible hacer un juicio verdadero impregnado de su emocionalidad, su punto de vista e incluso de su corporalidad. Que asume que la verdad es plural, múltiple, cambiante, en perpetuo fluir pero sin perder la fuerza de la evidencia. Estas características de lo verdadero son familiares al oído contemporáneo. Permiten que la finitud y lo frágil sean parte de la *episteme*, y ésta de la vida.

Referencias bibliográficas

- Alsina, J. (2001), *Introducción a Tratados médicos*. Barcelona: Ánthopos.
- Aristóteles (1990), *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994. Edición griega de V. García Yebra, Madrid, Gredos.
- Barnes, J. (2000), *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra.
- Barrio, J. (1980), *Protágoras y Gorgias, fragmentos y testimonios*. Barcelona: Orbis.
- Bravo, F. (2001), *Estudios de filosofía griega*. Caracas: UCV.
- Capelle, W. (1992), *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Cappelletti, Á. *Ensayos sobre los atomistas griegos*. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, Ciencias Humanas.
- _____ (1983), *Los preseocráticos: mitología y filosofía*. Bogotá: Cincel.
- _____ (1987), *Protágoras: naturaleza y cultura*. Caracas: Biblioteca Nacional de la Historia.
- Cardini, M. (1954), *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*. Bari: La Nuova Italia.
- Copleston, F. (2001), *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Cornford, F. (1987), *Principium Sapientiae*. Madrid: Visor.
- _____ (1991), *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós.
- Dupréel, E. (1948), *Les sophistes*. Neuchâtel: Editions du Griffon.
- Empírico, S. (1993), *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos. Edición griega de Untersteiner, M. *I Sofisti*, Firenze, La nuova Italia, 1967.

⁶⁶ Cfr. G. Grote, 2004, p. 665 y ss.

- _____ (1997), *Contra los profesores*. Madrid: Gredos.
- Gadamer, H.-G. (1995), *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2001), *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.
- Guthrie, W. (1992), *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- García, C. (1988), “Los sofistas y Sócrates”, en Camps, V., ed., *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica.
- Hermosín, M. (1996), *Tratados hipocráticos*. Madrid: Alianza.
- Kirk, G., Raven, J. y M. Schofield (1987), *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Laín, P. (1982), *La medicina hipocrática*. Madrid: Alianza.
- Laercio D. (1985), *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Barcelona: Orbis.
- Markovich, M. (1968), *Heraclitus*. Mérida: ULA.
- Melero, A. (1996), *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Nestlé, W. (1987), *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel.
- Nuño, J. “Ser y conocer en la filosofía platónica. Fundamentos e implicaciones ontológicas de la teoría crítica del conocimiento del ‘Teeteto’” *Episteme*, Anuario II, Caracas, UCV.
- Platonis Opera* (1973), Clarendon: Oxford University Press, tomos I-III.
- Platón (1990), *Teeteto*. Barcelona: Ánthropos. Edición bilingüe.
- _____ (1993), *Cratilo*. Madrid: Gredos.
- _____ (1993), *Eutidemo*. Madrid: Gredos.
- Romilly, J. (1997), *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral.
- Solana, J. (1997), “Sofistas” en García, C., ed., *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta.
- Taylor, A. (1959), *Plato, the man and his work*. New York: Meridian Books.
- Teofrasto (1989), *Sobre las sensaciones*. Barcelona: Ánthropos. Edición bilingüe.
- Tucídides (1990), *Historia de la guerra de Peloponeso*. Madrid: Gredos.