

De la percepción al intelecto: una objeción desde el *De anima* de Aristóteles al *Teeteto* de Platón

Cindy Paola Bravo Mendoza

Trabajo de Grado para Optar al Título de filósofa

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2025

### **Dedicatoria**

A mi familia, por su paciencia y apoyo incondicional; los cuales me han ayudado a mantenerme en pie.

A mi gran amor Eduar, porque desde que lo conocí ha sido un pilar muy importante en mi vida.

A mi querido Firulais, mi amigo perruno que me da su apoyo y compañía incondicional.

### **Agradecimientos**

A mi amiga Daniela Serrano, porque siempre me ha brindado su amistad, su casa y su familia.

A mi amiga Deisy Bernal, porque me ha apoyado en este proceso desde que empecé la carrera, agradezco su amistad, su compañía y su gran personalidad bonita.

A Carolina Gómez, porque fue una gran persona que me enseñó mucho, sobre Aristóteles y sobre escritura.

A la escuela de Filosofía UIS y a los docentes que gracias a su dedicación y entrega nosotros, los estudiantes, logramos grandes cosas.

Al profesor Jorge Enrique Pulido Blanco por dirigir mi tesis y por ayudarme en este proceso de culminar mi carrera.

## Tabla de Contenido

	<b>Pág.</b>
Introducción .....	8
1. La crítica de Platón a la percepción. ....	11
1.1 Discusión sobre el conocimiento como percepción.....	12
1.1.1 Dependencia del cambio y del movimiento.....	14
1.1.2 La crítica de Platón a la percepción .....	17
1.2 Percepción sensorial versus conocimiento intelectual.....	18
1.3 El intelecto como única fuente de conocimiento para Platón .....	20
2. La contraposición de Aristóteles a la visión reduccionista de Platón .....	21
2.1 Alma: Forma y función del cuerpo, relación cuerpo-alma .....	22
2.1.1 Las facultades del alma: eje central la facultad sensitiva .....	25
2.1.2 El movimiento y el cambio: su relevancia en la facultad sensitiva .....	27
2.2 Los sensibles propios, comunes y por accidente.....	29
2.2.1 Los cinco sentidos y los elementos.....	29
2.2.2 Percepción integrada: Las sensaciones .....	32
2.3 La aisthesis y su definición: puente entre lo sensible y lo inteligible .....	33
3. La aisthesis y el intelecto: la integración de la percepción en el proceso cognitivo.....	35
3.1 Proceso cognitivo: La aisthesis como punto de partida .....	36
3.1.1 La phantasia: el paso intermedio entre percepción y pensamiento.....	37
3.1.2 La memoria (Mneme) y la experiencia (Empeiria) en la cognición .....	39
3.1.3 La abstracción: el rol del nous .....	39
3.2 El intelecto pasivo: recepción de las formas inteligibles .....	40

3.2.1 El intelecto agente: Abstracción y comprensión.....	41
3.2.2 La intelección de objetos compuestos e indivisibles .....	42
3.3 La relevancia de la aisthesis para el nous: las sensaciones, imágenes e intelecciones y su relación	43
4. Conclusiones .....	45
Referencias Bibliográficas .....	47

## Resumen

**Título:** De la percepción al intelecto: una objeción desde el *De anima* de Aristóteles al *Teeteto* de Platón\*

**Autor:** Cindy Paola Bravo Mendoza\*\*

**Palabras Clave:** *Aisthesis*, alma sensitiva, imaginación, memoria y *Nous*.

**Descripción:** En el diálogo *Teeteto* Platón explora la naturaleza del conocimiento y confronta la idea de que el conocimiento es percepción sensorial, reduciendo la importancia de esta en la adquisición del conocimiento verdadero, privilegiando en su lugar el conocimiento racional e intelectual. Esta crítica refuerza la idea de que el conocimiento verdadero solo se encuentra en el ámbito formal, en las ideas, y no en el mundo sensible. Dentro de este contexto, la *aisthesis* (percepción sensorial) es en lo cual nos enfocaremos, ya que Platón la separa de manera tajante del intelecto, relegándola únicamente al ámbito de la *doxa* (opinión).

Ahora bien, en Aristóteles encontramos un acercamiento totalmente distinto acerca de la percepción (*aisthesis*) ya que para él sí posee un papel fundamental, el cual expresa firmemente en su libro *De anima*. En lugar de separar tajantemente la percepción sensorial del intelecto, Aristóteles integra ambos en un sistema coherente en el que cada uno juega un papel crucial. Esta postura holística se puede apreciar en la integración que hace en su libro *De anima* con las facultades del alma, como un engranaje que pone en marcha a una máquina, para que se dé el vivir en los animales. Para Aristóteles, la percepción sensorial no es una mera fuente de opiniones cambiantes, sino un componente esencial del proceso de conocimiento, que culmina en la abstracción y el entendimiento de las causas y los principios universales. Este enfoque contrasta significativamente con el reduccionismo platónico.

Por lo tanto, la pregunta que se desarrollará en este trabajo de grado es la siguiente: ¿De qué manera Aristóteles rescata la percepción sensible frente a la teoría de Platón, demostrando cómo la relación percepción-intelecto es relevante para que se dé el conocimiento humano?

---

\* Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en filosofía.

### Abstract

**Title:** From Perception to Intellect: An Objection from Aristotle's *De Anima* to Plato's *Theaetetus*\*

**Author(s):** Cindy Paola Bravo Mendoza<sup>5</sup>

**Key Words:** *Aisthesis*, sensitive soul, imagination, memory, and *Nous*.

**Description:** In the *Theaetetus*, Plato explores the nature of knowledge and confronts the idea that knowledge is sensory perception, diminishing the role of perception in the acquisition of true knowledge and instead privileging rational and intellectual knowledge. This critique reinforces the idea that true knowledge resides solely in the formal realm, in ideas, rather than in the sensible world. Within this context, *aisthesis* (sensory perception) becomes our focus, as Plato sharply separates it from the intellect, relegating it exclusively to the domain of *doxa* (opinion).

However, in Aristotle, we find an entirely different approach to perception. For him, *aisthesis* does play a fundamental role, as he strongly asserts in his work *De Anima*. Rather than sharply separating sensory perception from the intellect, Aristotle integrates both within a coherent system in which each has a crucial role. This holistic stance is evident in the integration he establishes in *De Anima* with the soul's faculties, like the gears of a machine that bring life into motion in animals. For Aristotle, sensory perception is not merely a source of changing opinions but an essential component of the knowledge process, culminating in the abstraction and understanding of universal causes and principles. This approach significantly contrasts with Platonic reductionism.

Therefore, the central question to be developed in this thesis is as follows: In what way does Aristotle recover sensible perception in contrast to Plato's theory, demonstrating how the perception-intellect relationship is relevant to the emergence of human knowledge?

---

\* Degree Work

<sup>5</sup>Faculty of Human science. School of Philosophy. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor of Philosophy.

## Introducción

El análisis de la percepción sensorial (*aisthesis*) es central en la filosofía platónica y aristotélica, especialmente en sus obras *Teeteto* y *De Anima*, respectivamente. Este trabajo de grado tiene como propósito explorar cómo cada uno de estos filósofos aborda la percepción sensorial y su relación con el conocimiento, proporcionando una visión comparativa de sus enfoques y estableciendo el contraste entre lo que aquí se va a denominar una perspectiva reduccionista y otra holística. A través de esta investigación, se busca esclarecer cómo la *aisthesis*, lejos de ser censurada, se posiciona como un punto clave en el debate epistemológico clásico y contemporáneo.

En el diálogo *Teeteto*, Platón intenta dar respuesta a unas incógnitas: ¿qué es la ciencia? y ¿qué es el conocimiento?, de tal manera que examina la naturaleza del conocimiento y contrasta su postura con tres definiciones. Ahora bien, el diálogo está dividido en tres secciones, donde se presentan tres definiciones que Teeteto y Sócrates debaten sobre el conocimiento. Alegre Gorri (1990) señala estas secciones de la siguiente manera:

- a) El conocimiento es percepción (Caps. VIII-XXX).
- b) El conocimiento es una opinión verdadera (caps. XXXI-XXXVIII).
- c) El conocimiento es una opinión verdadera acompañada de una razón (caps. XXXVIII-XLIII).

Se abordará la primera sección, ya que es en esta donde se presenta el conocimiento como percepción. Así mismo, Platón argumenta que la percepción es subjetiva y variable, lo cual la hace

insuficiente para alcanzar el conocimiento verdadero. Por esto, Platón relega la percepción al ámbito de la *doxa* (opinión), enfatizando que el conocimiento verdadero reside en las ideas, por ende, solo es accesible a través de la razón y la contemplación intelectual. Varios comentaristas que realizan estudios acerca de Platón, como Ariza y Lozano (2012), analizan cómo Platón establece una clara distinción entre el conocimiento racional y la percepción sensorial, separando el mundo sensible del mundo de las ideas. Así mismo, Alegre Gorri (1990) analiza cómo Platón descarta la percepción sensorial en favor del conocimiento de las ideas, resaltando la certeza y la verdad que estas proporcionan.

Por otro lado, Aristóteles ofrece una postura totalmente diferente en su libro *De Anima*, donde aborda el tema del alma y sus facultades. Esta obra está estructurada de la siguiente manera:

- a) Libro I: Introducción y revisión de las teorías anteriores sobre el alma.
- b) Libro II: Definición del alma y el análisis de sus facultades, incluyendo la percepción sensorial (capítulos 5-12).
- c) Libro III: Discusión sobre el intelecto y la relación entre percepción e intelecto (capítulos 1-8).

En base a esta división, el análisis se centrará en los libros II y III del *De anima*. Es evidente que, Aristóteles ofrece un enfoque distinto hacia la *aisthesis*. Desde su postura, el estagirita, defiende que la percepción (*aisthesis*) es fundamental para el conocimiento humano, pues es a través de la percepción que se captan las formas sensibles de los objetos. También argumenta que la percepción no solo es necesaria para la comprensión del mundo natural, sino que también es el primer paso en el proceso cognitivo que culmina en la abstracción intelectual de principios y causas universales. Cabe resaltar que Aristóteles también rompe con el dualismo que el platonismo le

inculcó creando así su propia teoría, el hilemorfismo, donde concibió solo una entidad (forma-materia).

De esta manera, el contraste entre Platón y Aristóteles en torno a la percepción ofrece una base sólida para el debate filosófico y epistemológico. Mientras que Platón critica la percepción sensorial y la relega al ámbito de la opinión (*doxa*), Aristóteles la integra como parte esencial del proceso cognitivo humano. Este análisis no solo enriquece nuestra comprensión de sus respectivas filosofías, sino que también proporciona un marco para explorar cuestiones contemporáneas sobre la percepción, la epistemología y la relación entre mente y mundo físico.

Así mismo, hay que tener presente que el análisis de cómo Aristóteles responde a la crítica de Platón sobre la percepción es esencial en la filosofía, pues se aborda un debate fundamental entre la postura reduccionista de Platón y la holística de Aristóteles. Este contraste que se hará es esencial para entender las diferentes posturas de cómo estos filósofos clásicos abordaron la percepción permitiendo una mejor apreciación de la evolución del pensamiento filosófico.

En este contexto, este trabajo de grado se compone de tres capítulos. En el primer capítulo, se examinará la crítica de Platón a la percepción sensorial en el *Teeteto*, analizando su enfoque reduccionista y su distinción entre *aisthesis* e intelecto. El segundo capítulo se enfocará en la contraposición de Aristóteles a esta visión reduccionista, resaltando su enfoque holístico, donde rescata la percepción como una fuente fundamental de conocimiento. Finalmente, en el tercer capítulo, se identificará la integración de la percepción y el intelecto en el proceso cognitivo, mostrando cómo Aristóteles concibe la *aisthesis* y el *nous* como facultades interdependientes en la adquisición de conocimiento.

### 1. La crítica de Platón a la percepción.

En el presente capítulo, se abordará el *Teeteto*, diálogo en el que Platón trata de definir el conocimiento, buscando responder a la pregunta fundamental: “¿qué resulta ser el conocimiento?”. En esta obra, Sócrates y Teeteto discuten acerca de si la percepción puede ser considerada como la base del conocimiento verdadero, lo que lleva a un análisis sobre los sentidos para alcanzar la verdad. Así mismo, Platón, a través de Sócrates, cuestiona las posiciones de Protágoras y Heráclito, explorando las limitaciones inherentes a la percepción y cómo esta se contrapone al conocimiento. También, se exponen tres definiciones: la primera es que la ciencia es percepción; la segunda, que la ciencia es opinión verdadera; y la tercera, que la ciencia es opinión verdadera acompañada de un Logos.

En este capítulo, se trabajará la primera definición, que involucra dos tesis de Protágoras: el *Homo mensura* y la relatividad absoluta basada en la tesis del movimiento de Heráclito. De este modo, se analizará la percepción (*aisthesis*) y cómo Platón la considera insuficiente para llegar al conocimiento verdadero. En resumen, se intentará destacar tres aspectos clave: en la discusión sobre el conocimiento como percepción, en la diferencia entre percepción sensorial y conocimiento intelectual, y, por último, en la definición que Platón propone del intelecto, todo con el objetivo de demostrar que el ateniense deja en un segundo plano a la percepción, ya que es limitada, subjetiva y mutable, relegando su contenido a lo más básico y engañoso.

### 1.1 Discusión sobre el conocimiento como percepción

En el diálogo *Teeteto*, Sócrates empieza la discusión con la siguiente inquietud: “Teeteto, intenta aclararme qué cosa sea el conocimiento” (Platón, Teet. 1990, 51d). A esto Teeteto responde: “me parece, pues, que el que conoce algo lo percibe, y, por lo menos según me parece ahora, el conocimiento no es otra cosa que percepción” (Platón, Teet. 1990, 152e). A partir de esta afirmación, el diálogo entre Sócrates y Teeteto muestra que esta postura está influenciada por Protágoras, el cual sostiene que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son” (Platón, Teet. 1990, 152a). Es decir, que lo que cada sujeto percibe es válido para él, lo que conlleva a la conclusión de que no existen verdades absolutas, sino múltiples verdades relativas.

Esta perspectiva de Teeteto implica que la percepción es subjetiva, llevando a que los condicionantes individuales que se presentan en cada sujeto varíen. Sin embargo, esto evoca un problema fundamental relacionado con la relatividad de nuestro conocimiento, ya que, si nuestro conocimiento dependiera únicamente de la percepción, no se podría distinguir entre lo falso y lo verdadero. Sócrates, como porta voz de Platón, sugiere que, si cada percepción individual es correcta, entonces dos sujetos con percepciones contrarias podrían estar igualmente en lo cierto, lo que resulta *ad absurdum*. Platón considera esta postura muy sosa, puesto que él no concibe que la percepción sea conocimiento, ya que ésta posee una naturaleza inestable y cambiante.

Ahora bien, Sócrates al ahondar en esta crítica afirma que la percepción no lleva a una verdad ni a la esencia de las cosas: “A la cual [a la percepción], afirmamos, no corresponde alcanzar la verdad, luego tampoco la esencia” (Platón, Teet. 1990, 186e). Con esto, Sócrates intenta decir que, en lo posible, la percepción no puede llegar a ser conocimiento, porque no nos permite

acceder a las realidades inmutables, o sea, a las ideas. Es claro que Sócrates intenta por medio de la dialéctica dismantlar esta postura de Protágoras. Así que le propone a Teeteto: “Examinemos desde aquí, a saber: veamos si conocimiento y percepción son lo mismo o dos cosas distintas. Pues de algún modo todo nuestro razonamiento tiende hacia ahí, y es por ello que hemos movido tantas cosas extrañas” (Platón, Teet. 1990, 163a).

De hecho, Platón argumenta que la percepción está limitada por las condiciones que presenta cada individuo: lo que percibimos depende del estado de nuestros sentidos, las circunstancias y del entorno. Esto refuerza el pasaje donde Sócrates afirma:

No existe una cosa en sí, según ella misma, y no podrías citar rectamente ninguna, cualquiera que fuese: y si tú la llamas grande aparecerá también pequeña, y si tú la llamas pesada aparecerá también liviana. Y todo es así porque no hay nada que sea uno ni decimos que es, es por una traslación o por un movimiento o por una mezcla. Y nuestra denominación no resulta correcta pues no hay nada que sea, todo deviene (Platón, Teet. 1990, 152e).

Este pasaje quiere expresar que la percepción no se puede dar con aquello que es inmutable, sólo con aquello que está en constante cambio, es decir, que ella no *aprehende* (una idea), sino que *capta* meramente lo que deviene (unas sombras). En este sentido, Sócrates expone las limitaciones de la percepción cuando afirma:

Intentaré aclararte cómo veo yo todo esto. Preguntábamos de uno que ha aprendido algo y lo recuerda, si no lo sabe, y luego pusimos el caso del que ve y recuerda con los ojos cerrados, sin ver, por consiguiente, y dedujimos que no sabe y que a la vez recuerda, lo cual es imposible. Y así se arruinó el dicho de Protágoras,

y a su vez el tuyo, de que conocimiento y percepción son lo mismo (Platón, Teet. 1990, 164a)

En este pasaje Platón utiliza este razonamiento para demostrar que la *aisthesis*, aunque importante, no logra ser suficiente para alcanzar el conocimiento verdadero, siendo limitada para trascender. Finalmente, Platón rechaza categóricamente la idea del *Homo mensura* y se opone a la idea de la definición del conocimiento como percepción, puesto que no cualquier hombre puede ser la medida de todas las cosas, salvo aquel que logre ser prudente:

Jamás le concederemos que el hombre sea la medida de todas las cosas, a no ser que se trate de un hombre prudente pero tampoco estaremos de acuerdo con que el conocimiento sea una percepción, ello por lo menos según el principio del movimiento universal, siempre en la suposición de que este Teeteto no nos diga otra cosa (Platón, Teet. 1990, 183c).

De esa manera, Platón respalda la necesidad de encontrar un conocimiento que deje atrás la percepción sensorial y trascienda hacia las esencias inmutables y verdaderas, las cuales pueden ser aprehendidas por medio del intelecto.

### ***1.1.1 Dependencia del cambio y del movimiento***

Como ya se mencionó *a priori*, Platón aborda la idea del movimiento y del cambio, vinculándolas con la percepción y el conocimiento sensibles; esto lo hace para poder explicar y refutar la postura de Protágoras y Heráclito. Platón adopta la doctrina heraclítica de que los objetos sensibles están en constante cambio, pero ratifica que este devenir impide el conocimiento ya que los sensibles solo son una parte de la realidad (Cornford, 2007). Estos dos conceptos, movimiento

y cambio, son fundamentales para entender por qué Platón, a través de Sócrates, relega la percepción del conocimiento. Cornford (2007) indica que la percepción, al estar limitada a lo mutable, no puede captar una realidad estable. Por esta razón, se rechaza la concepción de que percepción y conocimiento son lo mismo, basándose en la perspectiva extrema de Heráclito, el cual sostiene que todo está en constante cambio.

De tal manera, la percepción es un proceso de interacción entre dos tipos de movimiento: uno activo y otro pasivo. El movimiento activo es la acción de los objetos percibidos y el movimiento pasivo es la capacidad que poseen los sentidos para captar las impresiones. Tal como menciona Platón “hay dos tipos de movimiento, cada uno de los cuales tiene infinitos casos. La potencia del primer tipo es la de hacer, la del segundo es la de recibir la acción” (Platón, Teet. 1990, 156b). De esta interacción surge la percepción, la cual siempre relativa depende de los condicionantes que se dan en los objetos y el sujeto. Aquí Sócrates le indica a Teeteto que un individuo enfermo y no enfermo percibirán las cosas de diferente manera, ya que ambos poseen condicionantes que afectan su percepción:

De modo que yo, si percibo en tales condiciones jamás intentaré ser algo distinto, pues la percepción de todo sujeto paciente es diversa y diversifica al perceptor. Ni tampoco aquel objeto agente que a mí me hace tal si se junta a otro generará algo similar a mí, pues de objetos diversos se generan objetos desemejantes (Platón, Teet. 1990, 160a).

Debido a esto, Platón (1990) describe que de esa conjunción y fricción que hay entre ellos forman percepciones infinitas en número, es decir que cada encuentro entre un órgano sensorial y un estímulo externo se genera una percepción única y, al haber una infinidad de posibles combinaciones entre los objetos y los sentidos, las percepciones y lo percibido son también

infinitos. Además, Cornford (2007) refiere que este flujo constante y paralelo refleja la naturaleza dinámica y cambiante del mundo sensible, de cómo las cualidades como “blanco”, “caliente” o “duro” no tienen una independencia, puesto que solo se hacen presentes cuando el objeto externo y el órgano sensorial interactúan generando “movimientos rápidos”.

Del mismo modo, Platón, también aborda cómo la percepción depende del contacto entre el sujeto que percibe y el objeto percibido. “Después que el ojo y cualquiera otra cosa de las que se le acomodan se le acerca producen la blancura y la percepción que le es connatural, percepción que no se hubiera dado si ninguno de aquellos dos se hubiera acercado al otro” (Platón, Teet. 1990, 156d). Por ende, la percepción no sirve para acceder al conocimiento, pues tiene una dependencia que no le permite al individuo ir más allá de lo sensible.

Ahora bien, Platón usa esta postura heraclítea del cambio constante, para iniciar una refutación hacia la percepción: “Todo está en movimiento y nada permanece quieto, y, en consecuencia, tú no puedes bañarte dos veces en el mismo río” (Platón, Teet. 1990, 157a)<sup>6</sup>. Esto porque refuerza la problemática que conlleva el considerar la percepción como conocimiento, pues si todo está en movimiento continuo no habrá nada estable para respaldar nuestras creencias. Eso quiere expresar lo siguiente: la percepción es inadecuada para el conocimiento porque no puede aprehender lo que es universal y estable, sino solo lo que es particular y está sujeto al flujo constante. El conocimiento verdadero debe trascender lo sensible y acceder a lo inteligible, lo cual es inmutable y eterno.

---

<sup>6</sup> Cabe mencionar que, esta es una interpretación platónica de Heráclito, hecha en el *Teeteto*.

### ***1.1.2 La crítica de Platón a la percepción***

Podemos decir que la percepción solo se limita a lo sensible y a lo particular. Por esta razón, Platón critica fuertemente a la percepción, ya que la considera insuficiente para generar conocimiento, porque solo se limita a las apariencias, sin lograr así acceder a la realidad esencial. De hecho, Platón pone en relieve cómo esta es subjetiva, tal como sugiere la doctrina de Protágoras: “De modo que mi percepción es verdadera para mí. Pues es siempre la de mi esencia, y yo soy juez, según la doctrina de Protágoras, de lo que es según mi opinión, y lo que según mi opinión no es, no es en verdad” (Platón, Teet. 1990, 160c). Sin embargo, Platón rechaza la equivalencia que hay entre conocimiento y percepción, argumentando que sería absurdo sostener tal afirmación y concluye que deben ser cosas distintas (Platón, Teet. 1990, 164b).

En otros diálogos, como *República* y *Fedón*, Platón desarrolla esta crítica más a fondo. La alegoría de la caverna en la *República* ilustra cómo los prisioneros, limitados a una percepción sensible, toman las sombras por realidad sin ser conscientes de las formas verdaderas. En *Fedón*, Platón argumenta que los sentidos son engañosos y que el alma debe ser liberada de ellos para alcanzar la verdad. Por esto la ciencia verdadera no puede basarse en lo sensible, sino en lo inteligible. Esta distinción es crucial para Platón, quien considera que el conocimiento auténtico se encuentra en las ideas, y no en las apariencias captadas por los sentidos. La *aisthesis*, aunque necesaria para la experiencia cotidiana, es insuficiente para la filosofía y la ciencia. Según Cornford (2007), Platón en su doctrina de la percepción modifica la afirmación de Protágoras (“yo soy la medida de lo que es; lo que a mí me parece es para mí”) al proponer que se debe decir “llegar a ser”, ya que la percepción no se refiere a lo que “es”, sino a lo que está en proceso de devenir. Así, Platón reflejando el carácter dinámico y transitorio de la realidad sensible. De esta manera,

podemos comprender que el argumento central de la crítica a la tesis de Protágoras es la siguiente: la percepción debe llegar a ser, ella no es conocimiento porque siempre está en devenir; pero, puede llegar a serlo.

De esta forma, la percepción no puede ofrecer una base sólida para el conocimiento, puesto que está sujeta a constantes cambios, variaciones y condicionantes. Entonces, como la doctrina de Protágoras no permite al individuo generar un conocimiento verdadero, sino solo una impresión subjetiva que hace que cada individuo establezca su propia verdad a partir de lo percibido, esto lleva a un relativismo extremo donde no habría criterios objetivos que permitieran distinguir entre percepciones correctas e incorrectas. Por eso se refuta la postura de Protágoras y de Heráclito, pues si el conocimiento fuera solo percepción, no habría manera de establecer un conocimiento universal y objetivo.

## 1.2 Percepción sensorial versus conocimiento intelectual

Para empezar, la percepción sensorial (*aisthesis*) y el conocimiento intelectual (*episteme*) en la filosofía platónica representan dos niveles diferentes de acceso a la realidad. En primer lugar, la percepción sensorial se limita a captar lo mutable y lo cambiante; en segundo lugar, genera múltiples verdades, lo cual no es viable para el conocimiento; y, en tercer lugar, el conocimiento verdadero no podría ser percepción porque sólo se orienta hacia lo universal, lo que es inmutable: las ideas. Esto es crucial en el *Teeteto*, pues Sócrates señala que la percepción no puede ofrecer ciencia, dado que ella solo se ocupa de las apariencias. Conford destaca que Platón no menciona explícitamente las ideas, pero lo hace de manera implícita. Él indica que el diálogo *Teeteto* muestra una ventana al mundo del ser verdadero, pero el interés solo está enfocado en el mundo de las

apariencias, ya que este tiene una supuesta pretensión de proporcionar conocimiento (Cornford, 2007).

Cabe mencionar que, el objeto del conocimiento intelectual es el mundo de las ideas, las formas, que son eternas y no tienen una dependencia con las circunstancias particulares. Este conocimiento es objetivo y universal, características que la percepción nunca podría alcanzar. De este modo, Platón resalta que, para acceder a la verdad, es de vital importancia ir más allá de las percepciones sensoriales y guiarse hacia la contemplación de las ideas.

En un pasaje Teeteto pregunta: “¿Cómo podría conocerse, Sócrates?” A lo que Sócrates responde: “Luego en las sensaciones no hay conocimiento, pero sí en lo que se deduce de ellas. Pues a lo que parece alcanzar el ser y la verdad sólo es posible a través de las conclusiones, pero no a través de las percepciones” (Platón, Teet. 1990, 186d). Así, Sócrates plantea una distinción más, hacia la percepción y el conocimiento, la cual es fundamental para argumentar que el verdadero conocimiento no se alcanza a través de los sentidos, sino mediante el proceso de un razonamiento que se deduce de ellos.

Entonces, podemos identificar que este contraste en la epistemología platónica es necesario para elegir una línea de acceso al conocimiento<sup>7</sup>; desde este punto de vista, no queda otra alternativa: o *aisthesis* o la contemplación de las ideas, por esto la postura fundamental de esta propuesta de Platón es que solo se puede elegir la contemplación de las ideas oponiéndose

---

<sup>7</sup> Para Gerena (2009) Platón establece que la *Aisthesis*, al tener una dependencia con los sentidos, no puede alcanzar el conocimiento verdadero, puesto que este requiere de procesos cognitivos más complejos, como el análisis y la reflexión del alma, los cuales permiten una comprensión objetiva a partir de los objetos sensibles.

tajantemente a cualquier participación de la *aisthesis*. Ahora bien, el método para desarrollar correctamente esta contemplación de las ideas es la dialéctica.

Para Platón la dialéctica es el método más adecuado para alcanzar el conocimiento verdadero. En el *Teeteto*, Sócrates explora cómo una opinión verdadera debe ir acompañada de un Logos (razón o explicación) para ser considerada conocimiento. Este Logos representa la capacidad de dar una explicación coherente que trasciende la percepción sensible.

En la *República* (509d-511e), Platón utiliza el mito de la línea dividida para explicar la jerarquía del conocimiento. En la parte inferior de la línea se encuentra la opinión (*doxa*), que incluye la percepción sensible. La percepción, al depender de los sentidos, está sujeta al error y al engaño. Por encima de la percepción se encuentra el conocimiento intelectual, que se logra, a través de la dialéctica, un proceso de razonamiento que permite ascender desde las sombras de lo sensible hacia la luz de la verdad.

### **1.3 El intelecto como única fuente de conocimiento para Platón**

Para Platón, el intelecto (*nous*) es la única fuente genuina de conocimiento capaz de acceder a las realidades inmutables y universales: las formas. Las formas representan el ser verdadero, es decir aquello que es constante y eterno. Dicho de otra manera, “El conocimiento requiere términos que tengan un significado fijo y verdades que sean siempre verdaderas” (Cornford, 2007, p. 135). Aquí el comentarista recalca cómo para Platón las formas son las únicas que nos permiten conocer, por esto el intelecto para Platón genera un conocimiento real basado en las ideas.

Podemos identificar que Platón no menciona las formas explícitamente ni el intelecto en el *Teeteto*, lo hace de manera implícita, tal como menciona Cornford (2007):

Se excluye a las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda discusión apunta a lo que ya había enseñado Platón antes del descubrimiento de las Formas: que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno (pp. 48-49).

Platón no menciona a las ideas y al intelecto intencionalmente, pues quiere dar a entender que intelecto no necesita del mundo sensible ni de la *aisthesis* para acceder al conocimiento. Por esta razón recurriremos a otros diálogos.

En *Fedón*, Platón expone cómo el conocimiento puro se alcanza únicamente cuando el alma se aparta de la *aisthesis* y emplea solamente el intelecto. Sócrates señala que: “Si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él [el cuerpo] y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma” (Platón, Fed. 1988, p. 67a). Asimismo, en *Fedón*, Platón establece que la mente (individualmente considerada) es un principio ordenador, donde no solo permite comprender la realidad, sino que, además, organiza el cosmos de manera racional, declarando que: “Es la mente lo que ordena todo y es la causa de todo” (Platón, Fed. 1988, pp. 97c-d). También encontramos que en *Fedro* refuerza esta idea al explicar que *nous* es la única facultad capaz de contemplar la realidad última, desligándose de las limitaciones que da el mundo sensible. “Este ser informe, incoloro, intangible, solo puede ser visto por el *nous*, que no necesita, para penetrar en la realidad, del conocimiento sensible” (Platón, Fedr. 1988, 247c). De esta manera, podemos observar su postura reduccionista, desligando a la *aisthesis* del proceso para acceder al conocimiento.

## **2. La contraposición de Aristóteles a la visión reduccionista de Platón**

En este capítulo, se abordará el *De Anima*, tratado donde Aristóteles habla de los seres naturales dotados de vida, la naturaleza del alma y sus propiedades. El tratado se compone por tres libros: el primero es una crítica a las teorías del alma que expusieron algunos presocráticos, exponiendo también la de su maestro Platón. En este libro Aristóteles se cuestiona la idea de que el alma es una sustancia separada del cuerpo o un simple principio de movimiento. En el segundo libro, el cual constituye el núcleo central del tratado, Aristóteles presenta su definición del alma, su clasificación según las facultades, sus funciones vitales y su descripción detallada sobre los sentidos y las sensaciones. Y, por último, en el libro tercero se centra solo en las facultades más elevadas del alma: el intelecto (activo-pasivo), la imaginación y la relación entre percepción, imaginación y conocimiento.

A continuación, se trabajará, principalmente, en el segundo libro del *De anima*, con el objetivo de analizar la concepción de la percepción (*aisthesis*) en Aristóteles y compararla con la perspectiva reduccionista de Platón en el *Teeteto*. Esto con el propósito de argumentar y respaldar cómo Aristóteles rescata la percepción sensible desde una perspectiva holística que conecta de manera intrínseca a la *aisthesis* con la *episteme*. De igual manera, se mostrará que Aristóteles concibe la *aisthesis* como el primer eslabón en la formación del conocimiento, presentando cómo esta es crucial en el proceso cognitivo. De esta manera se demostrará que la percepción no es un proceso aislado de la adquisición de conocimiento, el cual culmina en el intelecto racional, subrayando así la importancia de los sentidos en la interacción del ser humano con su entorno.

## **2.1 Alma: Forma y función del cuerpo, relación cuerpo-alma**

Para Aristóteles hay cuerpos naturales que poseen vida y hay otros que no la poseen; pero, a qué le llama vida el estagirita, él le llama vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. Así mismo, indica que al participar de la vida aquel cuerpo natural, se le llama entidad, una entidad compuesta de materia-forma. En este sentido, Aristóteles define el alma como el principio vital o entelequia de un cuerpo natural, es decir, como el acto primero de un cuerpo que tiene vida en potencia, tal como él lo menciona: "El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (Aristóteles, 1978, 412a25).

Para Aristóteles hay seres vivientes que sí poseen el movimiento local y otros que no, como las plantas; las cuales se mantienen en el mismo lugar mientras crecen, se nutren y perecen. En los animales se dan las siguientes facultades: la sensitiva, la motora, la intelectiva, la nutritiva y la desiderativa.

El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio, mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación: de ahí que aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamaremos animales y no simplemente vivientes (Aristóteles, 1978, 413b).

Se podría decir que, este punto fundamental es lo que lo distingue de su maestro Platón, el cual separa el alma del cuerpo en términos ontológicos<sup>8</sup>. De esta manera para Aristóteles el alma no puede ser separada del cuerpo de manera sustancial, ya que es la forma del cuerpo y el principio

---

<sup>8</sup> Recordemos que, para Platón (2010), en su teoría dualista que encontramos en el *Timeo*, el cuerpo y el alma son dos entidades diferentes: El cuerpo es la sede de las pasiones y las enfermedades, mientras que el alma, cuando actúa conforme a su naturaleza divina, lleva al hombre hacia la virtud. El cuerpo es un obstáculo para que el alma alcance el bien supremo, por lo que operaría mejor independientemente del cuerpo que perece y limita.

que da vida; por esto argumenta: “El alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (Aristóteles, 1978, 412a20). Podemos ver cómo Aristóteles se aleja de la dualidad platónica para proponer una relación intrínseca entre cuerpo-alma, en la que el alma es responsable de la actualización de las capacidades del cuerpo.

En suma, queda expuesta, de manera general la definición del alma según Aristóteles. Por lo tanto, se logra identificar que en su marco hilemórfico, el alma es presentada como: esencia (*tóti en einai*), forma específica (*eídos-morphé*) y entidad definitoria (*ousía kata logon*), siendo esto lo que la identifica como una entelequia. Desde este punto de vista, el alma constituye la forma del cuerpo, mientras que el cuerpo actúa como su materia y substrato. Tal como menciona Aristóteles:

Puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado-, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia (Aristóteles, 1978, 412a10).

La entelequia es concebida por Aristóteles de dos maneras: como ciencia y como teorizar. Entonces, ¿qué es para Aristóteles la entelequia? Es claro que en *De anima* la entelequia es acto o actualización de una potencialidad. Cuando Aristóteles se refiere a la forma de teorizar, esta es la actividad en acto del intelecto, mientras que la ciencia es el conocimiento sistemático y organizado. En resumen, Aristóteles usa el término entelequia para referirse a dos formas en las que el intelecto puede estar en acto: una en la contemplación de las verdades universales y la especulación filosófica; y otra, en la posesión de conocimiento sistemático y organizado sobre la realidad, por lo tanto, ambas son parte de la actualización plena de las capacidades intelectuales del ser humano

y su diferencia se basa en la perspectiva desde la cual se observa la actividad intelectual. Por esto, como indica Aristóteles "El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente" (Aristóteles, 1978, 414a20). Hay que dejar en claro que, para Aristóteles, el alma y el cuerpo son un compuesto, ambas conforman un ser animado, es decir que si el viviente muere esa entidad compuesta perece, tanto el alma como el cuerpo. Aquí podemos identificar cómo esta propuesta es contraria a la postura de su maestro Platón<sup>9</sup>, pues, para este último, el alma no muere con el cuerpo, pues ella es inmortal.

Como se mencionó anteriormente, el alma le da funciones al cuerpo permitiéndole a este realizar su fin natural, como, por ejemplo: crecer, alimentarse, moverse, conocer y pensar. Estas funciones Aristóteles las llama facultades del alma.

### ***2.1.1 Las facultades del alma: eje central la facultad sensitiva***

Ahora bien, como ya se explicó anteriormente, el alma posee facultades, tal como se plantea en el *De anima* "El alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y de movimiento" (Aristóteles, 1978, 413b). Para Aristóteles, las diferentes facultades se interconectan en una estructura jerárquica, pero independiente; entonces, el alma es un principio unificado que organiza estas facultades en un

---

<sup>9</sup> Para Platón el alma es inmortal, racional y divina. El alma debe desligarse de esas limitaciones corporales. Tal como menciona en el *Fedón* "El alma razona mejor cuando no tiene ningún impedimento de los sentidos, ni oído ni vista, ni dolor ni placer alguno, sino que se concentra al máximo en sí misma despreciando al cuerpo" (Platón, Fed. 1988, p. 199).

sistema coherente. Así pues, esta clasificación jerárquica de las facultades, en donde la facultad nutritiva es común a todas las formas de vida, la facultad sensitiva solo se presenta en ciertos seres viviente dotados de sentidos. Por ello, la percepción sensorial ocupa un lugar importante, puesto que los animales no solo se nutren y crecen, sino que también son capaces de percibir su entorno, lo que les permite interactuar más con él.

Por esto, es evidente que Aristóteles maneje todo en procesos, es decir que para él todo tiene un orden específico, ergo un cuerpo posee facultades, puesto que posee alma. Se podría decir que, las facultades del alma provocan que el cuerpo entre en dos estados, en potencia y en acto, dependiendo de la situación. También menciona que, al tener algunas facultades, tenemos tres clases de deseo: el apetito, los impulsos y la voluntad. Son principios naturales que se dan en cada especie.

Los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor -lo placentero y lo doloroso- luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero (Aristóteles, 1978, 414b5).

La facultad sensitiva permite sólo a los animales (incluyendo a los hombres), dotados de sentidos, percibir los objetos sensibles. Sin embargo, antes de dar su función se debe, primero que todo saber ¿qué es la facultad sensitiva?, para así conocer qué función desarrolla en cada animal.

Para empezar, la facultad sensitiva es una potencia del alma que padece bajo el influjo de lo que no le es semejante, razón por la cual se genera un movimiento que ayuda a que ésta se asimile al objeto y sea tal cual es el objeto. Entonces, la facultad sensitiva, gracias a los sentidos, puede tomar aquello que no es material (la cualidad del objeto) lo que lleva a que se produzca en ella una alteración, haciendo que la facultad sensitiva pueda ser semejante a la cualidad del objeto,

produciéndose así la sensación de los objetos sensibles. De esta manera se puede entender que la función de la facultad sensitiva es actualizarse con la ayuda de las sensaciones semejantes que logró obtener gracias al contacto que cada uno de los sentidos tuvo al percibir las cualidades de los objetos. Thomas Kjeller en su libro *Aristotle on the Sense-Organs* presenta la definición de la facultad sensitiva de la siguiente manera: “The sense-faculty is defined by its ability to be changed by the object as such” (Johansen, 2007, p. 252). Por eso la facultad sensitiva es la que padece ante un contrario, el cual será asimilado; así es como ella es actualizada, gracias al padecimiento.

### ***2.1.2 El movimiento y el cambio: su relevancia en la facultad sensitiva***

Para Aristóteles, la vida se manifiesta en la capacidad de autogenerar movimiento. Específicamente, en su libro *Física*, Aristóteles lo define como un cambio (*Kinesis*) que se da de la potencia al acto, el cual lleva a un fin y a una actualización. “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” (Aristóteles, 1995, p. 83). Esto es lo que se presenta cuando se da una sensación, un movimiento. Por ende, “el cambio consiste en la actualización de una potencia... mientras el cambio no se inicia, la potencia está como dormida, es una potencia meramente potencia, valga la redundancia” (Mosterín, 2007, p. 220).

El estagirita no solo concibe un solo movimiento, para él existen varios tipos de movimiento, los cuales clasifica de la siguiente manera:

- **Movimiento sustancial:** Cambia o destruye una sustancia.

- **Movimiento accidental:** Este modifica aspectos de una sustancia sin alterar su esencia, se subclasifica en:
  1. **Cuantitativo:** Variación de tamaño.
  2. **Cualitativo:** Cambio que se da en las propiedades particulares.
  3. **Local:** Desplazamiento en el espacio.
- **Movimiento de alteración:** Es el cambio que se da en una afección o cualidad de magnitud completa.
- **Movimiento cuantitativo:** Es lo que hace variar de tamaño.
- **Movimiento de desplazamiento:** Es el cambio que se da de un lugar a otro, ya sea por sí mismo o por acto de otro sujeto.

El movimiento de alteración es crucial para entender la percepción, ya que representa el cambio que ocurre en los sentidos al interactuar con los objetos. Es relevante mencionar el movimiento, porque gracias a ese cambio los animales racionales y no racionales tienen la capacidad de percibir. Por esto la *aisthesis* conecta al ser viviente con su entorno y le permite moverse de acuerdo con sus necesidades de supervivencia. Aquí podemos identificar cómo su enfoque holístico se contrapone a la postura reduccionista de Platón, el cual subestima el papel del movimiento al considerarlo como un aspecto propio del mundo sensible, siendo este transitorio e imperfecto para el conocimiento. Esta postura reduccionista, según Aristóteles, fragmenta el proceso cognitivo y la integración, pues él resalta lo importante que es el movimiento para este proceso de aprendizaje.

## 2.2 Los sensibles propios, comunes y por accidente

Para Aristóteles, los sensibles propios son aquellas cualidades exclusivas para cada sentido, como el color lo es para la vista, como el sonido para el oído, como el sabor para el gusto. Así mismo, estos sensibles propios no pueden ser captados por otro sentido, son percibidos por su respectivo órgano y sin posibilidad de error (Aristóteles, 1978, 418a15). Por otro lado, los sensibles comunes son cualidades que pueden ser percibidas por más de un sentido, como lo es el movimiento, la figura o el tamaño. Para Aristóteles estos sensibles comunes juegan un papel muy importante en la percepción; puesto que, permiten al ser viviente formar una representación unificada de los objetos percibidos. Además, también encontramos los sensibles por accidente, que no son percibidos por sí mismos, sino de manera indirecta o circunstancial. Por ejemplo: cuando se percibe a Sócrates como blanco, el sensible “blanco” es propio, pero el hecho de que se trate de Sócrates es percibido por accidente (Aristóteles, 1978, 418a5).

### 2.2.1 *Los cinco sentidos y los elementos*

Aristóteles en *De anima* II, capítulo 7 y 12 se dedica a hablar de los sentidos y de las sensaciones que estos producen. Los sentidos se clasifican en cinco, los cuales relaciona con un elemento. Los define como “la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro” (Aristóteles, 1978, 424a). De ahí que los sentidos son el medio por el cual los animales perciben y responden a su entorno

permitiéndoles alimentarse, sentir, nutrir y cuidarse<sup>10</sup>. Los sentidos toman las cualidades del objeto sensible, las cuales se vuelven sensaciones que pasan a actualizar la facultad sensitiva. Ahora bien, Aristóteles menciona que es necesario que los animales tengan más de un sentido, pues ningún animal que posea un solo sentido podría tomar del todo las cualidades del objeto. Al respecto, el estagirita reitera: “es imposible percibir dos cosas en el mismo momento, cuando ambas caen en el campo de un mismo sentido, evidentemente es aún más imposible percibir simultáneamente dos cosas que corresponden a dos sentidos” (Samaranch, 1973, p. 75).

De esta manera, se puede entender que cada sentido cumple con una función diferente. Aristóteles establece una relación entre los sentidos y los elementos, esto porque cada sentido está vinculado a un elemento en particular, puesto que son principios fundamentales de la naturaleza. Cabe resaltar que no todos los sentidos necesitan de un medio para que puedan operar, por esto son clasificados en dos grupos: los sentidos inmediatos y los sentidos no inmediatos. Los primeros necesitan de un medio directo para que haya contacto y los segundos no necesitan de un medio, pero se interpreta de manera funcional. Dicho esto, son definidos de la siguiente manera:

- **La vista y el agua:** La vista está relacionada con el agua debido a su transparencia. Esto porque el agua al igual que el aire, es un medio que permite la transmisión de la luz<sup>11</sup>,

---

<sup>10</sup> En la introducción al *Timeo*, Zamora señala que la realidad se divide en dos ámbitos separados, distinguiendo entre un mundo inteligible, caracterizado por la eternidad, inmutabilidad y simplicidad, y otro mundo sensible, compuesto por lo temporal, mutable y complejo (Platón, 2010). En contraste, Aristóteles reivindica los sentidos como punto de partida para conocer lo sensible, ya que estos aportan a la comprensión de la realidad.

<sup>11</sup> Hay que aclarar que se puede pensar que lo vincula con el fuego directamente, pues este elemento está asociado a la luz; sin embargo, hay una conexión indirecta pues desempeña un papel complementario al generar la luz que hace visible los colores, es decir atraviesa el medio y no permite ver.

dejando que el ojo perciba los colores. Además, según Aristóteles, el ojo está compuesto por agua, lo que refuerza este vínculo, tal como emociona “lógicamente es de agua el interior del ojo, pues el agua es transparente, y, de igual modo que no se ve sin luz fuera, ocurre lo mismo también dentro, por lo que es preciso que el interior sea transparente” (Aristóteles, 1987, 438b10).

- **El oído y el aire:** El oído se asocia con el aire porque actúa como medio para transmitir el sonido al órgano auditivo, permitiendo captar sonidos graves y agudos. El sonido, según Aristóteles, inicia como un movimiento en el aire, producido por un impacto, el cual es captado por el oído gracias al desplazamiento del medio (Aristóteles, 1987, p. 36).
- **El tacto y la tierra:** Se asocia con la tierra puesto que este sentido percibe cualidades tangibles como lo seco, lo húmedo, lo frío o lo caliente, las cuales son propiedades primarias de los objetos sólidos. Por esta razón, Aristóteles lo considera como el más esencial y común de los sentidos, pues se presenta en todos los animales.
- **El olfato y el aire o el agua:** Este sentido se vincula con el aire o con el agua, dependiendo del tipo de organismo, es decir: no se limita únicamente al aire, sino que también puede ocurrir en el agua. Esto se observa claramente en animales acuáticos como los peces y aquellos con caparazones duros, los cuales son capaces de percibir olores, incluso en ausencia de su entorno (Aristóteles, 1987, p. 30).
- **El gusto y el agua:** Este sentido permite conocer los sabores agradables y desagradables, gracias a esto cada animal puede distinguir lo que puede y no puede comer. Este sentido se relaciona con el agua porque los sabores perciben a través de su disolución en la humedad de la boca. Sin la acción del agua los sabores no se podrían transmitir al órgano gustativo.

De esta manera, se identifica que Aristóteles define a los sentidos como la habilidad de recibir las formas sensibles sin la materia, mientras que los elementos conforman la base material de todo lo que existe. Esta conexión plasma el carácter holístico de su filosofía natural, donde los sentidos son dependientes a la estructura elemental del universo, pues todo está interconectado.

### ***2.2.2 Percepción integrada: Las sensaciones***

Aristóteles afirma que “todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones” (Aristóteles, 1994, p. 69). Esto estriba en que, para él, las sensaciones nos permiten conocer; por esto, para el estagirita, la sensación es el punto de partida del conocimiento sensible y define su naturaleza por medio de tres conceptos: potencia, padecer (*pathos*) y alteración, por lo que sostiene que “la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración” (Aristóteles, 1978, 417a). Entonces, desde esta perspectiva, las sensaciones son alteraciones producidas por el contacto entre los objetos sensibles y el sujeto; asimismo, es necesario el contacto directo con los objetos sensibles para que se dé conocimiento sensible. Este contacto implica que el sujeto en su estado de potencia sea movido por el objeto agente que se encuentra en acto. Por esto

Todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto. De ahí que -como dijimos- en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo desemejante, pero, una vez afectado, resulta ya semejante (Aristóteles, 1978, 417a20).

Esto significa que, inicialmente el sujeto es diferente al objeto sensible, el cual es desemejante y al padecer bajo el influjo del objeto éste se torna semejante a él. Este proceso es esencial para que se dé la actualización de la facultad sensitiva. En este sentido, la sensación no implica un cambio destructivo, sino una actualización que conserva desarrolla y actualiza la facultad sensitiva, tal como lo menciona a continuación:

Pero es que tampoco padecer significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejante entre sí (Aristóteles, 1978, 417b30).

Entonces las sensaciones son el paso inicial para obtener una percepción del mundo natural, una postura totalmente diferente a la de Platón, quien sostenía que el mundo sensible es una mimesis del mundo de las ideas; por lo tanto, para el ateniense no se puede a través de los sentidos llegar al conocimiento. Ahora bien, para Aristóteles las sensaciones sí son esenciales para poder comprender el mundo sensible; ya que, actualizan la facultad sensitiva y permiten captar la realidad de manera concreta y objetiva.

### **2.3 La aisthesis y su definición: puente entre lo sensible y lo inteligible**

En el *De anima* Aristóteles describe a la *aisthesis* en términos de acto y de potencia. Es decir que, esta es dinámica y no siempre está en potencia, ella se activa cuando un órgano sensorial interactúa con un objeto sensible. Así pues, “Los seres capaces de percibir son afectados por el

objeto sensible solamente en la medida en que poseen la capacidad de percibirlo” (Aristóteles, 1987, p. 83).

Entonces, la percepción por medio de la aprehensión proporciona la materia prima para que se actualice la información en el alma sensitiva, ergo percibir implica actualizar una capacidad potencial del alma. Ahora bien, la percepción también es un cierto tipo de alteración, al igual que la sensación siendo ésta la unificación de esas sensaciones simples que pasan a la memoria, pero solo los animales dotados de razón pueden tener memoria, gracias a la conciencia que tienen del tiempo. Así mismo, Mosterín (1983) menciona que:

La percepción (*aisthesis*) es la única forma de conocimiento accesible a los animales inferiores, un conocimiento momentáneo y fugaz, que desaparece con la percepción misma. En los animales superiores, sin embargo, se da una cierta persistencia de la percepción, lo que se llama el recuerdo o la memoria (*mneme*). Esta memoria de las percepciones pasadas es a que permite el aprendizaje (p. 191).

Al desarrollar una teoría detallada sobre la percepción el estagirita argumenta que la *aisthesis* de los sensibles comunes es fundamental para el conocimiento humano, pues proporciona información básica que es procesada por el intelecto para formar conceptos más complejos y abstractos. De tal manera, la percepción de los sensibles comunes implica una interacción entre diferentes sentidos, lo que permite una comprensión más completa y holística de la realidad. El comentarista Pineda Ribera (1998) analiza cómo Aristóteles utiliza el concepto de 'sensibilidad común' para unificar las percepciones sensoriales y su conexión con el conocimiento.

Finalmente, Aristóteles dice que la *aisthesis* no sólo nos informa sobre el cómo son las cosas, sino también sobre qué son. En efecto, es a través de ella que entramos en contacto directo con las formas sensibles de los objetos, lo cual permite conocer de manera inmediata las propiedades del mundo. De este modo, Aristóteles supera la división platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible, ya que al otorgarle a la *aisthesis* un papel más integral y conectado con la aprehensión de la realidad en su conjunto, sacó de esa exclusión que le dio el platonismo a la percepción integrándola con el conocimiento. En conclusión, la percepción no es un simple mecanismo de recepción pasiva, sino una actualización activa y dinámica que enlaza al ser vivo con la realidad. De esta manera, “El conocimiento sensible que nos proporciona la percepción y la experiencia no es sino un primer paso en el proceso cognitivo que culmina en el saber” (Mosterín, 1983, p. 193).

### **3. La aisthesis y el intelecto: la integración de la percepción en el proceso cognitivo**

En este capítulo abordaremos la concepción aristotélica del intelecto (*nous*) desde el libro III del *De Anima* con el fin de comprender cómo se integra en el proceso cognitivo la *aisthesis*. Recordemos que, para Aristóteles, el intelecto es la facultad capaz de aprehender los objetos inteligibles, es decir, capta las esencias universales que subyacen a las formas sensibles percibidas por la facultad sensitiva. Así mismo, el objetivo de este capítulo es proponer la integración intrínseca de la percepción, la imaginación, la memoria y el intelecto, contrastando este enfoque holístico con la postura reduccionista de Platón, quien separa el conocimiento sensible y el inteligible en dominios independientes.

En primer lugar, se explorará el proceso cognitivo que el estagirita expone en su libro *De anima*, sosteniendo que este proceso empieza con la recepción de las cualidades sensibles de los objetos y cómo estas impresiones se transforman progresivamente en imágenes (*phantasmata*), para esto nos enfocaremos en los siguientes conceptos: percepción (*aisthesis*), imaginación (*phantasia*) y memoria (*mneme*), pues estos juegan un papel crucial en esta secuencia, formando una cadena ininterrumpida de operaciones que culmina en la actividad intelectual. En segundo lugar, se expondrán distintos aspectos del intelecto según Aristóteles, distinguiendo entre el intelecto pasivo y el intelecto agente. Al estudiar estos conceptos podemos entender cómo para Aristóteles se da el intelecto (*nous*).

Por último, se argumentará cómo para Aristóteles el *nous* está en la cima de la *aisthesis*, pues el intelecto representa el punto culminante de la actividad cognitiva, pero sin dejar a un lado la percepción, ya que esta alcanza su pleno significado cuando contribuye a la actividad del *nous*. De esta manera, al presentar el intelecto en su forma más alta, no sólo se comprenderá las esencias universales, sino que también cómo se contemplan de manera pura, en un acto de conocimiento que trasciende el cambio y la multiplicidad del mundo sensible, siendo el *nous* la actualización plena del potencial que la *aisthesis* inicia.

### **3.1 Proceso cognitivo: La aisthesis como punto de partida**

En contraste con Platón, para quien la percepción es inferior al intelecto y no proporciona conocimiento, para Aristóteles la *aisthesis* es el primer paso hacia el proceso del conocimiento, puesto que es a través de esta que los seres vivientes aprehenden las características particulares del mundo. Así mismo, Aristóteles sostiene que “careciendo de sensación, no sería posibles ni

aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen” (Aristóteles, 1978, 432a5). Con esto quiere decir que la percepción es la condición necesaria para que la razón (*dianoia*) pueda desarrollarse, pues no hay nada en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos.

Por lo tanto, la *aisthesis* no es solo un contacto con los sensibles, sino un acto de captación, el cual implica cierta discriminación e integración de los datos sensoriales que son aprehendidos por los sentidos. De esta manera, como se mencionó anteriormente, la percepción no solamente capta lo individual de las cosas, sino también algunas cualidades universales, como la estructura y la proporción, las cuales son cruciales para que se dé el desarrollo del conocimiento científico y filosófico.

Por esta razón la percepción se muestra como un tipo de recepción pasiva de las cualidades sensibles, lo que significa que el alma se adapta a las cualidades del objeto sin alterarlas, transformándose en una suerte de reflejo o réplica de lo percibido, es decir en imágenes (*phantasmata*). Entonces se puede decir que la percepción para Aristóteles es el punto de partida ineludible para el conocimiento, puesto que proporciona al alma el contacto directo con el mundo exterior. De esta manera este proceso cognitivo, que comienza con la recepción de las cualidades sensibles de los objetos, se da en un movimiento continuo hacia las otras facultades.

### ***3.1.1 La phantasia: el paso intermedio entre percepción y pensamiento***

En el segundo momento del proceso cognitivo está la imaginación (*phantasia*) ya que es el puente entre la percepción (*aisthesis*) y el intelecto (*nuos*). En *De anima* se expone lo siguiente: “Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar”

(Aristóteles, 1978, 427b15). Así mismo, no es ni sentido ni sensación ni intelecto ni opinión ya que puede generar imágenes falsas (*phantásmata*)<sup>12</sup>. Además, señala Aristóteles que tampoco debe entenderse [la imaginación] como una opinión acompañada de una sensación, ni como una opinión derivada de ésta, ni tampoco como la combinación de ambas (Aristóteles, 1978, 428a25). Por esto, la imaginación depende mucho de nosotros, podemos imaginar a voluntad, pero no siempre está disponible.

Así pues, Aristóteles define la imaginación como un movimiento que permite a los animales dotados de sensibilidad producir imágenes (*phantásmata*) derivadas de las percepciones sensoriales en acto, incluso cuando el objeto no está presente ella puede generarlas. En efecto, estas imágenes configuran representaciones internas de los objetos sensibles, permitiéndole al ser viviente retener y manipular las impresiones de los sentidos de manera más flexible. Entonces, a diferencia de la percepción, la cual se encuentra ligada a la presencia inmediata del objeto, la *phantasia* puede operar independientemente de la presencia del objeto proporcionando la información necesaria para la *mneme* y el *nous*. Por ende, la imaginación sería una facultad dependiente a la percepción, pues introduce un grado de actividad en el proceso cognitivo, ya que le permite al ser animado construir y recombinar imágenes de forma creativa, preparando el terreno para que el intelecto pueda extraer las esencias universales.

---

<sup>12</sup> Pineda Rivera (2016) sostiene que la *phantasia* se distingue de la percepción y del pensamiento, dado que no pueda existir sin la percepción, pero, a su vez, resulta imprescindible para que el pensamiento pueda ejercer su función del juicio.

### **3.1.2 La memoria (*Mneme*) y la experiencia (*Empeiria*) en la cognición**

El tercer momento que se da en este proceso es la memoria (*Mneme*), esta es la que retiene las imágenes (*phantasmata*) generadas por la imaginación (*phantasia*), concediendo a los animales un acopio de experiencias pasadas que puede ser recordadas y comparadas con nuevas percepciones. Así, la memoria se genera “por medio de una constante repetición mental” (Samaranch, 1973, p. 90). Esto para Aristóteles es fundamental, pues no solo se conserva las impresiones sensoriales, sino que también moldea la experiencia (*empeiria*). Así mismo, esta capacidad de recordar y asociar diferentes percepciones pasadas proporciona al alma un sentido de continuidad y coherencia que es necesario para la razón (*dianoia*). Por esto, la memoria es “un estado producido por una imagen mental, referida, como una semejanza, a aquello de que es una imagen; y hemos explicado también a qué parte de nosotros pertenece; a saber, que pertenece a la facultad sensitiva es decir a aquella con que percibimos el tiempo” (Samaranch, 1973, p. 90).

Además, estos recuerdos llevan a la formación de la experiencia (*empeiria*) que es la capacidad de reconocer patrones y regularidades en las percepciones. Tal como indica Aristóteles (1994), a través de la experiencia (*empeiria*) el alma comienza a percibir no solo los objetos individuales, sino también permite la generación de los conceptos universales, estableciendo así los fundamentos del conocimiento técnico y científico. En este sentido, la *empeiria* no es aún conocimiento propiamente, pero proporciona el contenido fundamental para que el intelecto (*nous*) lleve a cabo su actividad distintiva de abstracción.

### **3.1.3 La abstracción: el rol del *nous***

Ahora bien, el cuarto momento que se da en este proceso, es la actividad del intelecto (*nous*), particularmente el intelecto agente (*nous poetikos*). Para Aristóteles hay dos aspectos del intelecto, uno es pasivo y el otro es agente. El intelecto pasivo (*nous pathrtikos*) sólo se limita a recibir formas inteligibles presentes en las imágenes (*phantasmata*); en cambio, el intelecto agente (*nous poetikos*) es la facultad que abstrae la esencia de los universales de estas imágenes, retirándolas de su contexto material y sensible, y convirtiéndolas en conceptos (*logoi*) permitiendo así que el alma capte los universales que subyacen a los particulares. Esta abstracción consiste en un proceso de separación que no elimina las características sensibles, es decir que las depura para hacerlas inteligibles. Se podría decir que transforma el conocimiento potencial contenido en las imágenes del conocimiento en acto, alcanzando así la comprensión de las esencias y las relaciones que estructuran la realidad.

Por esto, se puede identificar que, el *nous poethikos*, que actualiza el contenido del intelecto pasivo y se actualiza a sí mismo, depende fundamentalmente del material que proporciona la percepción (*aisthesis*), mediada por la imaginación (*phantasia*). Para entender mejor esta dependencia, recordemos que la *aisthesis* percibe los objetos; en segundo lugar, la imaginación conserva sus huellas; en tercer lugar, la memoria organiza estos vestigios que se adquieren de los objetos; y, finalmente, pasan al *nous*, abstrayendo los conceptos inteligibles. De esta manera, la relación entre *aisthesis* y *nous* es interdependiente y secuencial, ya que la percepción sin el intelecto sería incapaz de llevar a cabo la universalización, mientras que el intelecto sin percepción sería un instrumento vacío.

### **3.2 El intelecto pasivo: recepción de las formas inteligibles**

Como ya se mencionó, para Aristóteles el intelecto (*nous*) es la parte del alma que capta lo inteligible, es decir las esencias universales. Asimismo, describe al intelecto con las siguientes características: es inmaterial, no está condicionado por los objetos particulares y se puede auto actualizar al inteligir. De la misma manera, Pineda Rivera (2016) señala que el intelecto es el único aspecto del alma capaz de operar independientemente del cuerpo, aunque necesita de la *phantasia* para desarrollarse.

Ahora bien, el intelecto pasivo (*nous pathetikos*), el cual, según el estagirita, se asemeja a una superficie vacía que recibe las formas inteligibles de los objetos sensibles, como un receptáculo donde se acopian las formas de los objetos (Aristóteles, 1978, 430a10). De igual manera, concibe este aspecto del intelecto como la capacidad del alma para ser afectada por las formas sensibles transformadas en imágenes. Se podría decir que el intelecto pasivo se va llenando de contenido gracias a la experiencia (*empeiria*), a saber, por la acción de los sentidos, la imaginación y la memoria. Ahora bien, este intelecto se caracteriza por su potencialidad, o sea, es simplemente potencialmente todo lo que pueda conocer. Por esto, el estagirita destaca esta idea con la analogía de la materia prima, la cual es capaz de recibir diferentes formas, pero que, sin ser formada por estas, carece de determinación específica. De esta manera, podemos decir que el intelecto pasivo depende plenamente de ese proceso cognitivo, porque sin esto permanecería en un estado de inactividad. En concreto, el intelecto pasivo es el vínculo que conecta la percepción sensible con el pensamiento abstracto.

### ***3.2.1 El intelecto agente: Abstracción y comprensión***

El intelecto agente (*nous poeitikos*) es descrito por Aristóteles como un principio activo, el cual toma las formas recibidas por el intelecto pasivo (*nous pathetikos*). Así pues, la función principal es abstraer las esencias universales de las imágenes particulares almacenadas, para actualizarse y hacerlas intelectivas. Entonces, mientras el intelecto pasivo es un receptáculo de potencialidad, el intelecto agente es la fuerza que actualiza esta potencialidad, cambiando las imágenes sensibles por conceptos inteligibles.

Así mismo, Aristóteles señala que el intelecto agente (*nous poeitikos*) es inmaterial y eterno, pues no está sujeto a las mismas limitaciones que el intelecto pasivo. De hecho, él hace referencia a la luz, la cual hace visible los colores en la oscuridad; por lo tanto, este aspecto del intelecto es la parte más elevada del alma racional. De esta manera se podría decir que la principal función del intelecto agente es separar las formas inteligibles de las particularidades sensibles, esto implica que opere de la siguiente manera, al abstraer las formas: éste se eleva del nivel de las imágenes a un plano conceptual, lo que permite al intelecto pasivo (*nous pathetikos*) comprenderlas como conocimientos universales.

### ***3.2.2 La intelección de objetos compuestos e indivisibles***

Aristóteles menciona que “La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error” (Aristóteles, 1978, 430a25). Es decir que la intelección de los objetos indivisibles se da de manera inmediata y sin posibilidad de error, ya que no requieren de análisis discursivo. De tal manera, son aprehendidos directamente por el *nous* como nociones universales. En cambio, los objetos compuestos, que implican un proceso discursivo, pueden ser susceptibles al error; por ejemplo: “el triángulo tiene tres lados” este juicio une varios elementos

(triángulo y lados) que el intelecto debe analizar, para luego integrar la información y generar un conocimiento más abstracto.

El conocimiento humano depende de la cooperación de ambos aspectos del *Nous*, ya que el primero recibe imágenes y le proporciona el contenido al otro y el segundo abstrae y actualiza el contenido de las formas inteligibles. Así mismo, el intelecto también depende de la percepción, la imaginación y la memoria, puesto que el intelecto agente (*nous poeitikos*) no podría operar sin la información captada por los sentidos, es decir no tendría con qué trabajar. En pocas palabras, Aristóteles concibe el proceso del conocimiento como una unidad dinámica, pues el intelecto pasivo (*nous pathetikos*) no es meramente una base pasiva, sino una capacidad; la cual activa al intelecto agente (*nous poeitikos*), convirtiéndose en intelecto una clase de intelecto puro. Por ende, no hay que concebirlos como algo separado, sino como un solo proceso de conocimiento. Por eso el conocimiento no puede darse sin la base sensorial; en otros términos, el *Nous* no puede abstraer conceptos *ex nihilo*, sino que depende netamente de la *aisthesis* para suministrar los datos sensibles necesarios que se derivan en las esencias universales.

### **3.3 La relevancia de la aisthesis para el nous: las sensaciones, imágenes e intelecciones y su relación**

Se puede identificar que Aristóteles en su libro *De anima* presenta y desarrolla con hincapié una concepción holística, rechazando por completo la teoría reduccionista de su maestro Platón. Esto porque para el estagirita el proceso cognitivo en su conjunto que engloba tanto las facultades sensoriales como las intelectuales, por eso, tal como se mencionó anteriormente, un organismo

funciona como unidad interdependiente, pues cada parte y aspecto (percepción, imaginación, memoria e intelecto) contribuye a un mismo fin: a la contemplación del conocimiento verdadero.

Para Aristóteles está claro que el proceso que permite conocer sigue una jerarquía ascendente que da inicio en la percepción sensorial y culmina en el intelecto. Entonces, este progreso se refleja en la estructura del alma humana: la *aisthesis*, la cual pertenece a la parte sensitiva del alma; la memoria y la imaginación, a la parte cognitiva intermedia y el *nous* a la parte racional. Por esto cada nivel se basa en el anterior y, a su vez, lo supera, de tal modo que el intelecto es la culminación de las facultades cognitivas más básicas.

Aristóteles sostiene que el *nous* no solo se construye sobre la percepción, sino que implica una actualización perfecta de su potencial. Mientras que la percepción sensorial proporciona conocimiento de los accidentes y las características contingentes de los objetos, el *nous* capta las esencias necesarias y universales. Por esta razón, el *nous* lleva a su término la tarea iniciada por la percepción, mostrando la verdad que subyace a las apariencias cambiantes. Entonces, la percepción es el inicio del proceso y el *nous*, su consumación plena.

#### 4. Conclusiones

La visión de Aristóteles sobre la interrelación entre percepción e intelecto es necesaria para que haya conocimiento, asimismo, la percepción no es un solo paso preliminar, sino una condición necesaria y fundamental para el desarrollo pleno del *nous*. También, logra identificar que este enfoque gradualista subraya la percepción y al intelecto como cooperadores que se complementan para la producción de conocimiento. Por esto el alma humana es una totalidad orgánica en la que las diversas facultades se integran en una estructura jerárquica, pero interdependiente.

Aristóteles sostiene que el fin natural de la *aisthesis* es culminar en el conocimiento racional. En este sentido, la *aisthesis* consigue su pleno significado cuando coopera en la formación de conceptos a través del *nous*; por lo tanto, la meta hacia la que tienden todas las demás actividades del alma es el conocimiento racional. Esto se evidencia claramente en su concepción del *nous* como el acto más perfecto del alma humana, capaz de aprehender lo eterno y lo inmutable. Asimismo, para Aristóteles el adquirir conocimiento significa haber pasado por un proceso, por unas etapas que abrirán paso al conocimiento. Este proceso cognitivo no es un salto abrupto entre niveles de conocimiento, sino una integración gradual de las facultades. En contraste con la postura reduccionista de Platón, donde la *aisthesis* no cumple con un papel fundamental, identificamos cómo Aristóteles propone una visión holística en su libro *De anima* donde las facultades del alma se integran como un engranaje que facilita el vivir en los animales y lleva al conocimiento.

Esta investigación implicó un análisis del *Teeteto* y *De anima*, así como una revisión crítica de textos secundarios sobre la percepción y el intelecto. La metodología empleada se centró en contraponer estas dos posturas (reduccionista/holístico), destacando la concepción que cada uno

tenía acerca de la percepción. Este método permitió identificar cómo sus propuestas filosóficas no solo divergen, sino que además exponen marcos epistemológicos opuestos.

Así mismo, esta investigación se ha inclinado en el estudio de estas dos posturas, con el objetivo de demostrar cómo este contraste filosófico (reduccionista/holístico) no solo amplía nuestra comprensión de la epistemología clásica, sino que también plasma un marco conceptual relevante para debates contemporáneos sobre la percepción y el conocimiento. Esta investigación deja preguntas abiertas para futuras investigaciones: ¿cómo podría la visión aristotélica sobre la percepción y el intelecto aplicarse a debates contemporáneos sobre epistemología y neurociencia? y ¿qué implicaciones tendría esta integración gradualista de las facultades para la comprensión moderna de los procesos cognitivos?

### Referencias Bibliográficas

- Aristóteles, 384-322 A.C, & Calvo Martínez, T. (1978). *ACERCA DEL ALMA* (1ed. 4reimpr.). Gredos.
- ARISTÓTELES, 384-322 A.C, La Croce, E., & Pajares, A. B. (1987). *ACERCA DE LA GENERACION Y LA CORRUPCION. TRATADOS BREVES DE HISTORIA NATURAL*. Gredos.
- Aristóteles, *Física*. Guillermo R. De Echandía (Trad.), Madrid: Gredos, 1995, P. 285
- Aristóteles, *Metafísica*. Tomás Calvo Martínez (Trad.), Madrid: Gredos, 1994.
- Ariza, S., & Lozano, A. (2012). Platón y la irracionalidad. Universidad de los Andes.
- Gerena, L. (2009). La descripción platónica de la percepción Teeteto, 184-186. *Ideas y valores*, 58(139), 87-107.
- Johansen, T. K. (2007). Aristotle on the sense-organs. In *Cambridge Classical Studies* (pp. 252–291). Cambridge University Press.
- MOSTERÍN, J. (2007). *ARISTOTELES: HISTORIA DEL PENSAMIENTO* / (1ed. 1reimpr.). Alianza Editorial.
- Pineda Ribera, D. A. (1998). A propósito de la “sensibilidad común” en Aristóteles. *Universitas Philosophica*, 15(31), 115–144.
- Pineda Rivera, D.A. (2016). Aristóteles: entre aisthesis y phantasia. *Universitas Philosophica*, 33(67), 131-164.
- Platón. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Iñigo, trad.). Gredos. (originales publicados en 385 – 370 a.C).
- Platón. (2010). *Timeo*. (J.M, Zamora Calvo, trad.). Abada. (original publicado en 360 a.C).

Platón. (1990). Teeteto: o sobre la ciencia (M. Balasch, Ed. y Trad.; Introducción general de A.

Alegre Gorri). Edición bilingüe. Anthropos; Ministerio de Educación y Ciencia.

Samaranch, F. (1973). Del sentido y lo sensible, de la memoria y del recuerdo. Aguilar, Argentina.