

**ECOS PRESOCRÁTICOS
EN PLATÓN**

Fernández Rivero, María Cecilia
Ecos presocráticos en Platón. Ver, oír y conocer en Heráclito,
Parménides, Empédocles y Platón - 1ª ed.- Córdoba: Ediciones del
Boulevard, 2015.
452 p.; 23x15 cm.

ISBN 978-987-556-521-0

1. Filosofía. 2 Platonismo. I. Título
CDD 184

© 2015, María Cecilia Fernández Rivero

© 2015, Compañía de Libros S.R.L.

Ediciones del Boulevard

Rosario de Santa Fe 535

X5000ACK - Córdoba - Argentina

Tel./fax: (54 351) 425 8687

E-mail: ediciones@delboulevard.com.ar

www.delboulevard.com.ar

ISBN 978-987-556-521-0

Hecho el depósito que indica la ley 11.723
Impreso en Argentina

MARÍA CECILIA FERNÁNDEZ RIVERO

**ECOS PRESOCRÁTICOS
EN PLATÓN**

Ver, oír y conocer en
Heráclito, Parménides, Empédocles y Platón

Ediciones del Boulevard

A Diego, por el amor y la paciencia a lo largo de los años.

A mis hijos, porque son el goce y el sentido de mi vida.

A mis padres, por haberme llevado a conocer y escuchar a los antiguos.

Y a mis hermanas, por la infancia compartida y por el diálogo.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	13
--------------	----

INTRODUCCIÓN

Presentación.....	17
Problemas hermenéuticos generales.....	18
La cuestión del vínculo entre Platón y los presocráticos.....	24
Acerca de “ver”, “oír” y “conocer”.....	25
Formulación del problema, hipótesis, enfoque metodológico.....	28

CAPÍTULO PRIMERO

VER, OÍR Y CONOCER: LA REFLEXIÓN PLATÓNICA

Ver y oír en el *timeo*: perspectiva cosmológica y perspectiva antropológica

<i>Introducción</i>	39
<i>Prólogo: Ver y oír en el discurso: Marco del diálogo</i>	40
<i>Las obras del intelecto: el hombre. Ver y oír en el discurso</i>	
<i>Las obras del intelecto: el Cosmos</i>	42
<i>sobre la conformación del alma y cuerpo humanos</i>	53
<i>La cooperación de intelecto y necesidad: El cosmos</i>	71
<i>La cooperación de intelecto y necesidad: El hombre</i>	79
<i>Conclusiones parciales</i>	90

Ver y oír en el Fedro: perspectiva individual-ética

<i>Introducción</i>	92
<i>Prólogo (227 a-230 e)</i>	96
<i>Visión y conocimiento:</i>	
<i>Segundo discurso de Sócrates sobre el amor</i>	97
<i>Visión y audición: una perspectiva sesgada.</i>	
<i>Primer discurso de Sócrates sobre el amor</i>	112
<i>Audición y conocimiento: Los interludios</i>	119
<i>La experiencia auditiva en el discurso retórico-filosófico</i>	127
<i>La plegaria del filósofo a Pan (279 b-c)</i>	151
<i>Conclusiones parciales</i>	153

Ver y oír en la perspectiva individual-ética: el Simposio

<i>Introducción</i>	154
<i>Audición y visión en el prólogo y en los discursos previos a la intervención de Sócrates</i>	156
<i>Visión y conocimiento en el discurso de Sócrates</i>	167
<i>Ver, oír y conocer en el discurso de Alcibíades</i>	176
<i>Conclusiones parciales</i>	193

CAPÍTULO SEGUNDO

EL PENSAMIENTO PRESOCRÁTICO: HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

Heráclito

<i>Introducción</i>	199
<i>Fragmento 1:</i>	
<i>Prólogo y centro del pensamiento de Heráclito</i>	200
<i>Dos formas de oír:</i>	
<i>filósofo vs. multitud. El oír que no escucha</i>	205
<i>Logos y audición: oír y conocer</i>	216
<i>Dos niveles de visión: mirar y ver, mirar sin ver</i>	226
<i>Visión y conocimiento</i>	236
<i>Conclusiones parciales</i>	243

Parménides

<i>Introducción</i>	244
<i>Ver y oír en el proemio del poema de Parménides: el camino hacia la luz; el filósofo-poeta como oyente de la diosa</i>	245
<i>Ver y oír en la “Alétheia”: dos niveles de visión y audición</i>	255
<i>Ver y oír en el discurso de la Dóxa: ambigüedades</i>	281
<i>Conclusiones parciales</i>	304

CAPÍTULO TERCERO

EL PENSAMIENTO PRESOCRÁTICO: LA MEDIACIÓN DE EMPÉDOCLES

<i>Introducción</i>	309
<i>Ver y oír en los fragmentos “proemáticos”</i>	311
<i>Ver y oír en los fragmentos “cosmológicos”</i>	333
<i>Visión y audición en los fragmentos de tema antropológicos</i>	370
<i>Conclusiones parciales</i>	387

CONCLUSIONES

Ver y oír como condición de humanidad	392
Ver, oír y conocer: un vínculo ineludible pero problemático	395
<i>Visión</i>	395
<i>Audición</i>	404
<i>Ver, oír y conocer</i>	412
Los “muchos”: una experiencia limitada de ver y oír	415
<i>Visibilidad y musicalidad como aspectos constitutivos</i> <i>del cosmos</i>	422
<i>El discurso filosófico como espacio de visión y audición</i>	424
Dimensión práctica de la visión y la audición	427
Conclusión general: síntesis y perspectivas	430

BIBLIOGRAFÍA

Textos comentarios y traducciones	437
Bibliografía instrumental	439
Bibliografía crítica citada	439

PRÓLOGO

Ecós presocráticos en Platón constituye una reelaboración de la tesis doctoral, dirigida por el Dr. Ramón Cornavaca, que fue presentada en 2011 en la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC) y defendida en marzo de 2012.

Quiero agradecer tanto al director como al tribunal (Dr. Marcos Ruvituso, Dr. Martín Zubiría y Dr. Pedro Villagra) sus oportunas observaciones, que dieron forma al trabajo que hoy aparece como libro.

También quiero mencionar, en primer lugar, al Consejo Nacional de Investigación, Ciencia y Técnica (CONICET), porque el desarrollo de la tesis fue financiado con las Becas de Posgrado I y II (2006-2011). En segundo lugar, es oportuno nombrar al Instituto Italiano de Cultura, cuya beca de Investigación Libre (2005-2006) permitió el estudio de ediciones críticas y bibliografía, además de la realización de cursos específicos, en la Universidad de Cagliari, Italia. Agradezco también a la Dra. Elisabetta Cattanei, quien fuera mi guía durante la estadía en dicha universidad.

Finalmente agradezco a mi familia, a mis amigos y a mis profesores, porque sin ellos no habría sido posible llegar a este momento.

Córdoba, noviembre de 2015

INTRODUCCIÓN

Presentación

En la cultura griega la visión y la audición son consideradas instancias privilegiadas de acceso al conocimiento filosófico. Esta relación (visión/audición-conocimiento) se encuentra tematizada, problematizada e integrada en una concepción filosófica holística en los diálogos platónicos. La problematización de este vínculo, sin embargo, es ya objeto del discurso de los textos presocráticos, particularmente en los fragmentos de Heráclito, Parménides y Empédocles.

La propuesta platónica no implica un rechazo de la tradición presocrática, si bien, por supuesto, tampoco una asunción acrítica. En cambio, se puede decir que Platón realiza una “recepción productiva”¹ de la tradición, reelaborando, desarrollando e integrando en una nueva perspectiva elementos ya presentes en el presocratismo. Para nuestra investigación importa establecer el tipo de vinculación que realiza Platón con toda una tradición griega de pensamiento filosófico preexistente, frente a la cual, en el desarrollo de los estudios filosóficos y filológicos del S. XIX y gran parte del S. XX, se lo ha considerado más bien en posición de ruptura e innovación radical que de continuidad, excepto en el caso puntual de la corriente pitagórica. Por esto mismo el vínculo entre textos presocráticos y platónicos ha sido en general dejado de lado, salvo en el estudio (aunque casi siempre desde el punto de vista de la ruptura) de problemas muy específicos como el de la explícita discusión con Parménides en los diálogos *El Sofista* o *Parménides*². Nuestro interés radica, en cambio, en mostrar las

1 Cfr. LINK., 1976: 85 y ss.

2 A partir del último cuarto del siglo XX la situación comienza a cambiar, con artículos aislados y algunas contribuciones bibliográficas (ver *infra*, pp. 24 y ss).

pervivencias que subyacen integradas en el propio discurso platónico, aunque la relación no se haga explícita en este discurso, tal como sugiere el término “ecos” en el título de nuestro trabajo. La búsqueda de esta continuidad no significa leer el discurso platónico como una repetición del discurso presocrático precedente, sino mostrar el diálogo entre ambos y la reaparición de algunas preguntas y respuestas del presocratismo en un nuevo horizonte de significación, como una reverberación de una palabra más antigua.

Si bien consideramos que es posible rastrear elementos recibidos y desarrollados por Platón en toda la tradición poético-filosófica precedente, los antecedentes de la recepción platónica en lo que respecta al centro semántico mencionado pueden encontrarse fundamentalmente en Heráclito, Parménides y Empédocles, y no, en cambio, en otros pensadores, como por ejemplo, Anaxágoras (cuyo pensamiento puede considerarse un antecedente de otros aspectos de la reflexión platónica). También el pitagorismo contiene elementos relacionados con el problema de la relación entre ver, oír y conocer, pero su estudio implicaría tener en cuenta la compleja cuestión de la transmisión textual y de la tradición indirecta; un trabajo de esta naturaleza, por su extensión, requeriría una investigación dedicada sólo a este objetivo.³

Problemas hermenéuticos generales

La interpretación del pensamiento de Heráclito, Parménides y Empédocles (y de los pensadores presocráticos en general), se encaminó durante el siglo XX en dos direcciones principales: una, que se preocupó fundamentalmente por la búsqueda presocrática del origen material del cosmos, resta importancia a los elementos míticos y religiosos que revelan los fragmentos y a la dimensión

3 Sobre esta cuestión, además, se ha trabajado más sistemáticamente que en la exploración de las relaciones de Platón con otros presocráticos. Entre las contribuciones más recientes, remitimos a BRISSON, L., en BRAN-CACCI-DIXSAUT: 2002. No se descarta, en investigaciones posteriores, la posibilidad de explorar las relaciones entre la corriente pitagórica y los diálogos platónicos.

metafísico-teológica presente en ellos, y considera a estos filósofos primordialmente como “filósofos de la naturaleza” (entendido este último término en sentido restringido); otra, que pretende conciliar ambos aspectos y, sobre todo, no disociar forma mítico-poética de contenido filosófico, pues entiende la imposibilidad de comprender uno sin la otra. Dentro de la primera podemos citar, a modo de ejemplo, a G. S. Kirk y J. E. Raven (1969), a O. Gigon (1962, 1985), o, en cierta medida, a W. Guthrie (1990-93). En la segunda perspectiva, podemos mencionar nombres como W. Jaeger (1978), H. G. Gadamer (1995, 2001), o, más recientemente, G. Cerri (en Rossetti, 2004; en Casertano, 2007). L. Rosetti señala, por otra parte, el riesgo de caer en una “nueva unilateralidad”, que excluya los elementos científicos –indudablemente presentes– de la obra de los presocráticos, para considerar solamente los elementos folklóricos, místicos y literarios (Rosetti, 2004: pp. 98-99). Un representante de este tipo de unilateralidad, en su perspectiva, sería Kingsley (1995 y 2002). En síntesis, la crítica del siglo XX, en su aproximación a este grupo de textos, ha oscilado entre dos extremos para terminar, en líneas generales, buscando un equilibrio y un punto de vista inclusivo, más bien que excluyente⁴.

En este marco, una de las cuestiones sobre la que más se ha escrito es la de la relación entre mito y filosofía, o entre lenguaje poético (o literario) y filosófico. Está claro que la fusión de estos ámbitos es una de las características del pensamiento y lenguaje presocrático, aún cuando según el punto de vista desde el que se aborden sus textos, el acento ha sido puesto en la tensión o en la unidad entre estos dos aspectos de su lenguaje; acentuación cuya elección ha dependido en gran medida de la perspectiva en la que se sitúe el crítico en cuestión⁵. K. Morgan, entre otros estudiosos,

4 Otra de las cuestiones generales que se han debatido acerca del grupo de pensadores denominados “presocráticos”, es la de la conveniencia de esta categoría, frente a la categoría de “preplatónicos”, postulada por F. Nietzsche, o incluso la de “sabios”, de G. Colli. Remitimos a A. Brancacci para un estado de la cuestión, y seguimos sus afirmaciones acerca de la potencialidad de la categoría “presocráticos”, que históricamente se ha impuesto (Cfr. BRANCACCI, 2002: pp. 7-12).

5 Así, Kirk, por ejemplo, –refiriéndose a quienes considera “antecesores”

plantea la necesidad de abordar todos los textos filosóficos que van desde el S. VI al S. IV a. C. desde una perspectiva conjunta, literaria y filosófica, ya que los textos presocráticos (al menos los de Jenófanes, Heráclito, Parménides y Empédocles, con los que ella trabaja) y platónicos “contend with a non-philosophical literary past and forge a new philosophical literary awareness” (MORGAN, 2000: p.2). Morgan señala que en la cuestión de la relación mito-filosofía, en general se ha partido desde una de dos posturas: considerar el mito como un ornamento de técnica literaria, sustancialmente separable del contenido del discurso filosófico; o considerar que el mito filosófico tiene un rol consistente en expresar lo que no puede expresar el lenguaje racional y científico. Si bien considera esta segunda perspectiva más adecuada que la primera, no la cree suficiente, ya que, por un lado, el elemento místico por sí solo no sería suficiente para dar cuenta de la función del mito en estas obras; y, por otro lado, la noción de que el mito cumple “una finalidad dentro de” implica todavía la distinción de mito y filosofía como entidades separables, cuando en cambio:

[...] the boundary between myth and philosophy must be continually redrawn. We must deal not merely with a series of levels of linguistic truth, but the imposition of one level upon another, and the permeation of one level by material from another. Myth and philosophy are dynamics, not static categories (MORGAN, 2000: pp. 4-5).

Esta perspectiva de fusión y difuminación de fronteras entre mito y filosofía, y entre discurso literario y discurso filosófico es, en nuestra opinión el mejor abordaje posible de los textos presocráticos. Desde este punto de vista se ha trabajado mucho, en los

de los pensadores presocráticos— afirma que “no nos ocupamos de pura mitología, sino de conceptos que, aunque expresados en el lenguaje y a través de los personajes del mito, no son de naturaleza mitopoyética, sino resultado de un modo de pensar directo, empírico y no simbólico” (KIRK, 1969: p. 21). Por contrapartida, Gadamer declara: “[...] no es casual que la filosofía eleática, y no sólo ella, se sirva del hexámetro homérico para formular sus argumentaciones. Está claro que existe una relación estrecha entre visión épico-religiosa y pensamiento conceptual” (GADAMER, 1995: p. 103). Valgan estas afirmaciones a modo de ejemplo.

últimos años, sobre todo en torno a los textos de Empédocles⁶.

La cuestión se ha planteado también respecto de Platón, desde dos aspectos: por un lado, como contraposición a la aproximación hermenéutica propia de fines del S. XIX y principios del XX, que intentaba extraer un “sistema” conceptual a partir del conjunto de los diálogos, sin tener en cuenta el contexto particular de cada uno, se ha impuesto a lo largo del siglo XX el reconocimiento del diálogo como forma literaria y la noción de que en la obra platónica son inseparables la forma dialógica y el contenido conceptual, de modo tal que es imposible llegar a una comprensión cabal de lo uno sin tener en cuenta lo otro. Así, K. Gaiser considera como problema el hecho de “come debbano essere letti ed interpretati i dialoghi platonici in quanto opere letterarie di un filosofo” (GAISER, 1985: p. 32), y T. Szlezák señala:

En ningún otro pensador tiene tanta importancia como en Platón la pregunta por la forma literaria en la que nos son ofrecidos los contenidos filosóficos y en consecuencia la pregunta por el método con el que el lector debe enfrentarse a esa particular forma, ya que en ningún otro pensador es la forma de expresión tan inmediatamente importante para el contenido como lo es en su caso: la correcta comprensión de la forma del diálogo y la correcta comprensión de la idea platónica se condicionan mutuamente (SZLEZÁK, 1997: p. 18).

Así pues, es necesario que la interpretación de los diálogos tenga en cuenta la lectura del contexto particular de cada uno, y los elementos dramáticos y literarios que lo conforman. Al mismo tiempo, como lo señala Kahn, esto no debería implicar que cada diálogo, a pesar de esta autonomía formal, no exprese continuidad de pensamiento alguna respecto de los otros, ya que tal actitud representaría negar el aspecto filosófico de las obras platónicas (Cfr. KAHN, 2008: p. 44).

Por otro lado, desde que Platón tematiza y problematiza la cuestión de la poesía en sus diálogos (sobre todo, pero no sola-

6 Así, por ejemplo, FRIEDLÄNDER (2004), MONTEVECCHI y PALUMBO (en CASERTANO, 2007); y sobre Parménides, SLAVEVA GRIFFIN (2003).

mente, en la *República*), los estudiosos se han planteado los alcances y objetivos de esta crítica, y hasta qué punto es compatible con la consideración de este pensador, a los ojos contemporáneos, como filósofo y artista a la vez. El problema ha sido objeto de una enorme cantidad de estudios críticos, y —desde que no es el objeto principal de esta investigación— resulta imposible realizar aquí una reseña detallada⁷. Baste señalar, como resultado de algunos de los estudios que han profundizado el problema, la hipótesis de que Platón propone y crea una nueva forma poético-filosófica, el diálogo⁸. A esto se unen los estudios que, desde la perspectiva de la relación mito-*logos* en la estructura de los diálogos (más bien que desde la crítica platónica a la mimesis poética), llegan también a la conclusión de que la unidad de ambos aspectos del lenguaje, característica de la tradición filosófica y poética precedente, no se ha perdido, aunque sí reconfigurado, en los diálogos platónicos⁹.

Otro de los problemas más generales que se ha planteado la crítica contemporánea en la interpretación de los diálogos platónicos es el de la relación entre oralidad y escritura, y entre diálogos y doctrina platónica no escrita. Así, la llamada “escuela de Tübingen” (entre cuyos representantes podemos citar al ya mencionado T. Szlezák, así como a H. J. Krämer, K. Gaiser, y G. Reale) intenta establecer la relación existente entre los diálogos escritos y la enseñanza oral de Platón en la Academia. A partir de la interpretación, sobre todo, de la *Carta VII* y del final del *Fedro*, estos autores consideran que los diálogos tendrían, entre otras, la función de preparar el alma del lector para su posterior ingreso a la Academia, en el seno de la cual se haría más explícito el acceso a contenidos últimos del conocimiento (como la llamada “teoría de los principios”). Habría una gradación voluntaria, por parte de

7 A modo de ejemplo, podemos referirnos a HAVELOCK (1983), GADAMER (1984), BELFIORE (1985), LEVIN (2001), LEDBETTER (2003), SECCHI (en CORNAVACA y otros, 2004).

8 Cfr. GADAMER, 1984: p. 210; FRIEDLÄNDER, 1989: p.126; CERRI (en CASERTANO, 2003: pp. 33 y ss.); SECCHI, (en CORNAVACA y otros, 2004: pp. 138 y ss).

9 Cfr. MORGAN, 2000: pp. 179 y ss., especialmente; CASERTANO, 2003: pp. 88 y ss.

Platón, en la exposición de sus conocimientos, puesto que sería necesaria una preparación antes de acceder a los más importantes de ellos, y, por otro lado, este acceso no debería realizarse a través de la escritura únicamente, sino que implicaría el marco de la oralidad. Existiría, por lo tanto, algo que Platón voluntariamente no expresa en sus escritos, por ello esta línea de interpretación ha sido denominada “esotérica”¹⁰.

Otros estudiosos opinan de manera divergente: así, ya antes de la aparición en las discusiones de la hipótesis de Tübingen, P. Friedländer, aunque acentuando también el valor del diálogo en cuanto forma inseparable del contenido, y esencialmente oral, consideraba que aquello no dicho en la obra platónica es en cierto sentido “inefable” y no necesita “ser cifrado artísticamente como ‘doctrina esotérica’”; y al mismo tiempo, que esa intuición fundamental se muestra de manera distinta y con diferentes grados de cercanía en el diálogo oral (vivo, experiencial) y el escrito (válido en tanto es imagen del otro), pero no con diferente “contenido” (Cfr. FRIEDLÄNDER, 1989: p. 77). Más recientemente, Kühn discute con Szlezák y hace una lectura del final del *Fedro* con la que pretende rebatir el andamiaje teórico de la escuela de Tübingen (que lo había tomado justamente como punto de partida), interpretándolo como una referencia a la contraposición entre la retórica tradicional y una retórica mejor, puesta por Platón en acto en el mismo diálogo entre Sócrates (interlocutor ideal) y los otros personajes (Cfr. KÜHN, 1999: pp. 40-45). En la misma polémica se inscribe F. Trabattoni, que cuestiona el significado atribuido por la escuela de Tübingen a los pasajes de “suspensión” de los diálogos, en el sentido de que el método platónico de exposición no puede reducirse, para él, a “un problema di comunicazione”. En cambio, propone un modelo de lectura en el que “dottrina positiva” y “contesto comunicativo” no se oponen, sino que “il secondo aspetto costituisce una specie di moltiplicatore del primo. Esso rappresenta il trasferimento della teoria esposta, scritta e non scritta, sul piano dell’ anima e della persuasione” (Cfr. TRABATTONI, 1993: pp. 8-9).

10 Véase GAISER, 1984: p. 47, sobre la posibilidad de expresar verbalmente los últimos principios, y la decisión platónica de no hacerlo por escrito.

La cuestión del vínculo entre Platón y los presocráticos

Dentro del marco hermenéutico general que se ha presentado, pueden abordarse diversos problemas específicos que surgen de la lectura de los diálogos platónicos. Entre ellos, se presenta el que nos ocupa, es decir, el de la relación que la reflexión platónica establece con la tradición poética y filosófica precedente, y más en particular con el pensamiento presocrático. Este problema, como hemos ya señalado, en general no ha suscitado un interés destacado por parte de los estudiosos de la obra platónica como para ser considerado de manera específica y continuada. Esto se debe en parte a que se ha partido, en muchos casos, de la concepción de que Platón representa, respecto del pensamiento arcaico, más bien un momento de ruptura que de continuidad. Si encontramos menciones, a lo largo de las ediciones y comentarios de los diálogos, o en las obras de introducción general a la filosofía griega, que refieren a alguno de estos pensadores en tanto antecedente de alguna afirmación puntual¹¹. La excepción ha sido Parménides, en lo relativo a aquellos aspectos de su pensamiento que son discutidos explícitamente en el *Sofista* y en el *Parménides*, sobre los que pueden citarse como referencia los ya clásicos trabajos de F. CORNFORD¹².

Sin embargo, como anticipamos más arriba, a partir del último cuarto del siglo XX la tendencia comienza a cambiar, primero bajo la forma de artículos aislados¹³, y después con la aparición de una recopilación de artículos, en 2002, a cargo de M. Dixsaut

11 Así, por ejemplo, en la edición del *Timeo* de FRONTEROTTA (2003), o en la *Historia de la Filosofía Griega* de GUTHRIE (1990-93), por mencionar dos ejemplos.

12 Cfr. CORNFORD, 1989 (ed. Inglesa 1935) y 1991 (ed. Inglesa 1939).

13 Entre los que podemos citar a SOLMSEN (1971), PETIT (1988), MEULDER (1992) –sobre las alusiones a los pitagóricos y a Heráclito en un pasaje de *República VIII*, aunque en este caso desde el punto de vista de la discusión de Platón con ellos–, EBERT (1993), SLAVEVA GRIFFIN (2003). Como antecedente de estas reflexiones podemos citar a NOTOPOULOS (1944), que ya consideraba las influencias de Homero, Hesíodo, Heráclito, Parménides y Empédocles en la utilización del motivo simbólico del sol en *República VI*.

y A. Brancacci¹⁴. M. Dixsaut señala, en la introducción, el hecho de que Platón raramente nombra a los presocráticos, aun cuando forman parte de su discurso; destaca la imposibilidad práctica de “localizar” la relación que su filosofía mantiene con muchos de sus interlocutores¹⁵; y la existencia de una “transposición” de otros pensamientos en el pensamiento platónico, transposición que “rara vez es reduccionista” (Cfr. DIXSAUT, 2002: p. 17). En ese sentido, la publicación que presenta pretende buscar más bien las líneas de acuerdo, antes que centrarse en las críticas que Platón dirige a sus predecesores, y tiene como objetivo contribuir a “la rectification d’une vision souvent caricaturale des rapports entre Platon et les ‘présocratiques’ [...]” (Ibid.: pp. 17-18). Compartimos plenamente estas afirmaciones y en esta perspectiva hermenéutica pretendemos realizar nuestro aporte¹⁶.

Acerca de “ver”, “oír” y “conocer”

La cuestión de la visión y la audición y su relación con el conocimiento no ha sido abordada de modo sistemático como un problema conjunto (es decir, en que visión y audición no se consi-

14 Es oportuno mencionar también la posterior aparición, en 2011, del libro de Z. PETRAKI, sobre la influencia del lenguaje poético y presocrático en la *República*.

15 En este aspecto, casi podría decirse que esta “localización” se vuelve más sencilla precisamente cuando la intención es polémica (lo que ocurre en la mayoría de los pasajes platónicos en que un pensador presocrático es aludido en forma explícita), mientras que las líneas de continuidad aparecen casi siempre “transpuestas” (en términos de Dixsaut) e integradas en el propio discurso de los personajes del diálogo.

16 Además, tanto algunos de los artículos que se incluyen en esta recopilación, como las contribuciones puntuales mencionadas en la nota anterior, pueden aportar a nuestra investigación desde un punto de vista más específico: así ARONADIO (en DIXSAUT, 2002), en cuanto a la relación entre la concepción del lenguaje de Platón y la de Heráclito; SLAVEVA GRIFFIN (2003), respecto de la recreación de un motivo parmenideo en el mito del carro alado del *Fedro*; EBERT (1993), sobre el trasfondo de alusiones a Empédocles del *Fedro*; y SOLMSEN (1971), sobre los rasgos comunes en la construcción textual de la descripción del Ser en Parménides, B 8 y de lo Bello en el *Simposio*.

deren cada una en sí misma, sino como dos aspectos mutuamente imbricados) ni en el caso de los diálogos platónicos, ni en el caso de los fragmentos presocráticos. En cambio, la validez (o no) de la percepción sensible en general como herramienta de conocimiento de la realidad, en la perspectiva platónica, ha sido muy discutida¹⁷.

De las dos formas de percepción sensorial que nos interesan, la categoría del “ver” en el pensamiento platónico ha sido la más estudiada, y sobre ella se ha escrito mucho. En esta discusión merecen destacarse, ya que ubican el tema como objeto central de su investigación, los trabajos de L. Paquet (1973), L. Napolitano (1994), y A. Merker (2003), que ubican el tema como objeto central de su investigación. El primero se centra en las formas verbales de βλέπω y sus compuestos, que indican la dirección de la mirada, y en la relación entre visión artística y comprensión del Todo; la segunda, en el “ver” como metáfora del “conocer” en los textos platónicos, teniendo en cuenta la tradición poética precedente; la última, pone en relación visión y exilio en algunos diálogos platónicos, y realiza una comparación con la concepción visual aristotélica¹⁸.

En estudios más generales también se ha tenido en cuenta esta categoría: así, Gadamer considera la postulación, en la obra platónica, de una “metafísica de la luz”, ya que lo Bello (el aspecto más patente del Bien), tiene la misma forma de manifestarse de la luz¹⁹. Asimismo Friedländer destaca la metáfora platónica acerca de los “ojos del alma”, afirmando que Platón distingue dos maneras de mirar, espiritual y corpórea²⁰.

Ha sido también objeto de discusión el lugar que ocupa la

17 Ver MODRAK (2006), GUTHRIE (1990-93), BEDU-ADDO (1983) entre otros.

18 Además de estos tres trabajos complexivos, se han escrito numerosos artículos sobre el tema, generalmente sobre la relación visión-conocimiento en algún diálogo particular; entre ellos hemos tomado como punto de partida las contribuciones de PERL (1997) y HÜNI (1993). PETRAKI (2011) considera el tratamiento de la visión en la República como derivado de Parménides, en un antecedente importante para fundamentar esta relación en otros diálogos (Cfr. PETRAKI, 2011: pp 4 y ss.)

19 Cfr. GADAMER, H. G., 1996: pp. 570 y ss.

20 Cfr. FRIEDLÄNDER, P., 1989: pp. 29 y ss.

música en la concepción del cosmos de Platón y en su propuesta educativa. En este sentido, el estudio más completo realizado, no superado hasta ahora, es el de E. Moutsopoulos (1959)²¹.

En los estudios presocráticos, el problema de la relación entre audición-visión y conocimiento filosófico es en general mencionado, sin ser tratado específicamente, salvo en algún caso puntual. Así, Kirk (1969) señala la importancia del sentido de la vista en Heráclito y en Empédocles; Guthrie (1990) considera que Parménides rechaza por completo el uso de ojo y oído como instrumentos de conocimiento, a pesar de que advierte la relación entre *noeîn* y la idea de captar algo visualmente; en cambio, Heráclito aceptaría el uso de los sentidos, sujeto a una adecuada interpretación, que no es la que realiza la mayoría. Traglia (1952) considera que la valoración de la percepción sensible se presenta como radicalmente opuesta en los fragmentos de Parménides y en los de Heráclito.

Entre los artículos más específicos, Rankin (1995) considera la cuestión de la relación entre percepción sensible y conocimiento en los fragmentos de Heráclito. Los fragmentos de Empédocles, particularmente B 84 y su analogía del ojo, son los que más atención han merecido desde este punto de vista, con trabajos como el de LONG (1966), O' BRIEN (1970), e incluso una referencia particular de A. MERKER (2003)²².

La investigación que aquí presentamos puede representar un aporte a esta discusión, fundamentalmente desde dos puntos de vista:

-1) La consideración, por un lado, del problema de la visión y la audición de manera conjunta, como dos aspectos que, aunque se distinguen, pertenecen a un mismo modo de conocer; y, por otro lado, de las consecuencias que esto implica en la dimensión práctica de la filosofía platónica.

21 Algunos artículos han considerado también, específicamente, la concepción musical del cosmos de Platón en relación con la audición (DISANDRO, H., en CORNAVACA y otros: 2006), o la relación entre música, dialéctica y comprensión en la obra platónica (DI GIAIMO, en CORNAVACA y otros: 2006).

22 Explicando por qué cree que B 84 *no* puede ser leído como un antecedente de la teoría de la visión en el *Timeo*.

-2) El reconocimiento de líneas de continuidad, en torno de este núcleo semántico, entre los fragmentos presocráticos y los diálogos platónicos; salvo elementos puntuales²³, el pensamiento presocrático no ha sido estudiado en correspondencia con el platónico en lo que se refiere a esta cuestión. En este sentido, y como ya se ha dicho, las referencias al problema de Platón como receptor de la tradición presocrática se hallan más bien aisladas, excepción hecha de las obras citadas de Dixsaut (2002) y Morgan (2000). En el primer caso se trata de una recopilación de artículos que tratan problemas puntuales de contacto entre Platón y un texto específico perteneciente a la corriente presocrática; en el segundo, se trata más bien del seguimiento de un problema concreto (la relación entre mito y filosofía) a lo largo de la historia de la filosofía griega hasta Platón, sin tomar como tema central las relaciones que puedan establecerse en torno a este problema entre la obra platónica y el pensamiento presocrático. Por tanto, nuestra investigación podría contribuir a llenar un vacío en los estudios de filología clásica e historia de la filosofía antigua.

Formulación del problema, hipótesis, enfoque metodológico

La unidad de poesía y filosofía que todos estos textos comparten, desde el punto de vista del lenguaje, se vincula precisamente con una concepción de conocimiento en la que visión y audición ocupan un lugar de gran importancia, concepción que no se ha perdido, sino por el contrario, desplegado y resignificado, en los diálogos platónicos²⁴.

23 Como la consideración –por otra parte discutida por algunos, como se ve en la nota anterior– de B 84 como antecedente de la explicación del mecanismo de la visión en el *Timeo*.

24 Así, dice V. Secchi: “Platón vislumbra la posibilidad de un nuevo género poético, fundamentado filosóficamente, [...] el poeta, según lo concibe Platón, habiendo contemplado –conocido– el mundo inteligible, debe plasmar en una materia sensible –el lenguaje– el *logos*, el ritmo y la armonía estructurantes del Cosmos celeste. Esto es factible, en la medida en que el poeta sintonice los movimientos de su inteligencia con los mo-

En esta investigación se pretende tratar la cuestión del “ver” y el “oír” no sólo como herramientas de percepción de la realidad sensible, sino también de progresión en el conocimiento dialéctico, y esto no meramente en sentido metafórico. Puede observarse en los diálogos platónicos una doble valoración de la percepción por medio de la vista y del oído: esta percepción puede traducirse en una mera acumulación de datos sensoriales y en un clausurarse en el plano de lo sensible (que no puede, por sí mismo, constituirse en verdadero objeto de conocimiento), o puede significar el primer paso en una interiorización de esta percepción, asociada entonces con un conocimiento más profundo que lleva a la contemplación de las ideas. En este último sentido, el “ver” y el “oír” no conforman dos caminos paralelos. A partir del análisis filológico, en los diálogos, de los términos incluidos en uno y otro campo semántico, parece que el “ver” tiene preeminencia en la instancia de relación cognoscitiva entre el alma y las ideas, mientras el “oír” es privilegiado en la instancia de comunicación filosófica, en el diálogo entre maestro y discípulo. Sin embargo, ambas instancias no pueden “desentrelazarse”, ya que la posibilidad de llegar ser φιλόσοφος o φιλόμαθος pasa por el recorrido de un camino que es al mismo tiempo de visión y audición. Inclusive algunos pasajes muestran la necesidad de “ver al otro”, al mismo tiempo que oírlo, como condición de una situación comunicativa provechosa; del mismo modo, en el camino del alma cumple también una función la audición, en cuanto al conocimiento de la armonía musical que fundamenta el orden cósmico tal como es pensado por Platón.

Así, podemos hablar de “dos niveles” de visión y de audición en los diálogos platónicos, teniendo en cuenta que esto no implica una dicotomía entre ambos, sino una continuidad, ya que el punto de partida del camino que recorre los dos niveles, es precisamente el primer nivel; sólo en la medida en que el hombre se detiene de modo permanente en ese primer nivel, éste adquiere connotaciones negativas desde el punto de vista epistemológico.

vimientos del Cosmos. Y una vez que haya *visto y escuchado*, transmita a los hombres la verdad de la que es portavoz” (SECCHI, en CORNAVA-CA y otros, 2004: p. 152).

En este marco, puede leerse en los diálogos la construcción de una contraposición entre dos posibilidades de ver y oír: la que incluye ambas instancias visuales y auditivas, y la que experimenta la primera como única y excluyente. La elección de una u otra de estas posibilidades conlleva consecuencias que atañen no sólo a la posibilidad de conocimiento, sino a la experiencia vital íntegra de los seres humanos.

Con matices, esta propuesta puede rastrearse hacia atrás en algunos textos de pensadores presocráticos. Heráclito y Parménides, en el Siglo VI a. C., y Empédocles, en el S. V a. C., representan dos puntos de referencia insoslayables en la reflexión sobre el vínculo entre ver, oír y conocer. También para estos pensadores el conocimiento no se entiende fuera del ámbito de la visión y de la audición, y también en sus fragmentos puede leerse la postulación de dos niveles de visión y de audición, así como la ambigüedad valorativa respecto del primero²⁵.

La hipótesis o línea conductora de esta investigación puede entonces sintetizarse en dos afirmaciones principales:

a) Platón, en tanto receptor del pensamiento presocrático, retoma y despliega núcleos filosóficos y semánticos que se encuentran ya, concentrados, en aquellos pensadores, realizando una “recepción productiva” de la tradición.

b) En la concepción platónica, el conocimiento filosófico se adquiere después de un camino de visión y audición recorrido por maestro y discípulo, camino riesgoso porque el uso superficial de estos sentidos puede alejarlos de la meta, en lugar de conducirlos hacia ella. Tal concepción deviene a su vez de una cosmología en que visibilidad y armonía son caracteres dominantes. Los elementos fundamentales de esta configuración de las relaciones en el interior de la tríada ver-oír-conocer aparecen ya propuestos en el pensamiento presocrático. Platón integra en su discurso la reflexión presocrática y la desarrolla en múltiples direcciones, particularmente en el *Timeo*, *Fedro*, *Simposio*²⁶, diálogos en que puede verse el contraste entre dos tipos de percepción (“interior”

25 En este sentido, este trabajo pretende continuar una línea de investigación que habíamos ya iniciado en FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA y otros: 2006.

26 Ver *supra*, p. 20.

y “exterior”), según se pongan en relación o no con las ideas modélicas platónicas²⁷.

Partimos entonces del problema básico de cómo dar cuenta de la compleja relación que la propuesta platónica establece con los textos de la tradición presocrática, cuyo discurso incluye, asume, rechaza, matiza y despliega. Es oportuno pensar este aspecto en el marco teórico de la estética de la recepción. En orden a establecer el tipo de vinculación que Platón establece con la tradición preexistente del pensamiento griego, se puede decir que estamos leyendo a Platón como receptor de la tradición presocrática, y para precisar este término resultan útiles las categorías que provee este modelo teórico, la obra y su receptor (lector o público) entran en una relación dialógica, donde los sucesivos receptores despliegan el “potencial de sentido” de la obra²⁸, según los “horizontes de expectativas” intraliterario (implícito en la obra) y extraliterario (el mundo práctico y vital que rodea al receptor). Así, la recepción no debe ser entendida sólo como conservación pasiva, sino como actividad de reconfiguración de los bienes culturales del propio mundo espiritual. Link²⁹ distingue tres categorías de recepción: pasiva (la que realiza la gran “masa” de lectores), reproductiva (la que realiza la crítica) y productiva (la que se hace efectiva en la producción de nuevas obras literarias). En esta “recepción productiva”, en cuyo marco hemos considerado la recepción platónica, el autor reconfigura el discurso de su predecesor, lo subordina a sus propias intenciones y otorga a su contenido una nueva función.

27 Como puede verse, no nos centramos, en cambio, en la cuestión de los mecanismos fisiológicos de la visión y de la audición, en la que puede observarse también una continuidad, al menos entre algunos testimonios indirectos sobre Parménides, fragmentos y testimonios indirectos de Empédocles, y el *Timeo* de Platón. Sobre esta cuestión, que ha sido más trabajada que la que proponemos, ver LONG (1966), O’ BRIEN (1970), BRISSON (1999), y MERKER (2003: pp. 24-44).

28 Como lo señala MOOG-GRÜNEWALD (1987: p. 248), con el concepto de “potencial de sentido dispuesto en la obra”, Jauss se encuentra en la tradición de la hermenéutica de Gadamer, “primordialmente orientada hacia el objeto”. También de la hermenéutica surgen algunos elementos útiles para nuestra investigación.

29 Cfr. LINK (1976: pp. 85 y ss.).

Si uno de los problemas fundamentales que ofrece la consideración de todo el pensamiento filosófico griego hasta Aristóteles es la cuestión del género (¿literario o filosófico?), y la ambigüedad genérica es precisamente uno de los “ecos” que recogen los diálogos platónicos, no debe sorprender la posibilidad de interrogar a estos textos desde una perspectiva literaria que, unida a la filológica, contribuye a una reflexión enriquecida.

Por otro lado, la estética de la recepción se toca en muchos aspectos con elementos de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, enfoque proveniente de la filosofía, disciplina que evidentemente tiene algo que decir en esta investigación. Esta perspectiva teórica aporta fundamentalmente la concepción del diálogo con el texto como un juego de preguntas y respuestas, y la conciencia de la distancia histórica que necesita ser salvada en todo acto de comprensión. La tarea de la hermenéutica puede concebirse, según Gadamer, como la de “tender un puente que salve la distancia, histórica o humana, entre espíritu y espíritu [...]”³⁰. En esta tarea de comprensión “sería una abstracción ilícita creer que se tiene que haber producido primero la simultaneidad con el autor, o bien con el lector, reconstruyendo todo su horizonte histórico, y que sólo después se empieza a percibir el sentido de lo dicho. Antes bien, una especie de expectativa de sentido regula desde el principio el esfuerzo de comprensión”³¹. Así, la distancia entre horizontes es siempre y de algún modo irrevocable, y la fusión de horizontes que tanto Gadamer como Jauss³² postulan se da en un horizonte que no equivale ni al del autor ni al del receptor. Esta imposibilidad de evadir la anticipación en todo acto interpretativo, deviene del hecho mismo de que un texto se convierta en objeto de interpretación, pues esto significa, según Gadamer, que plantea una pregunta al intérprete.³³

La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se le ha planteado [...] esto ocurre, como ya hemos mostrado, cuando se gana el horizon-

30 GADAMER, H.G., *Estética y hermenéutica* (1996: p. 55).

31 Ibid.: p. 56.

32 Cfr. JAUSS (1986: p. 23).

33 Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y método I* (1996: p. 447).

te hermenéutico. Ahora estamos en condiciones de reconocer éste como el *horizonte del preguntar*, en el marco del cual se determina la orientación de sentido del texto [...]. Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles. En esta medida el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella.³⁴

Entonces, ningún proceso interpretativo está exento de la referencia a su propia pregunta, y de la anticipación que ella supone. De este modo, cuando Platón recibe los textos de Parménides, Heráclito o Empédocles, asume su palabra en el discurso propio en tanto respuesta a sus preguntas, determinadas por un horizonte diferente. Al mismo tiempo cuando nosotros leemos los diálogos platónicos y los contrastamos con los textos precedentes, lo hacemos desde la anticipación que suponen nuestras propias preguntas. Así, leemos el diálogo entre otros discursos dialogando con ellos. Sin embargo, en este acto nos proponemos ante todo comprender, aun sabiendo que esta comprensión no equivale nunca exactamente al texto comprendido³⁵.

El segundo aspecto de nuestra hipótesis de trabajo delimita temáticamente la zona en que nos movemos para escuchar los ecos de un discurso en otro discurso, y funciona como principio de construcción del *corpus* del trabajo (no excluyente, pero sí fundamental). Así, ha sido este aspecto el criterio desde el cual se ha seleccionado uno u otro fragmento de los muchos que componen el conjunto de textos conservados de la tradición presocrática. También desde este criterio temático han elegido los tres diálogos sobre los que hemos trabajado (*Timeo*, *Fedro* y *Simposio*), que cumplen además la condición de ser diálogos con múltiples alusiones al presocratismo, sobre todos los dos primeros³⁶. No por

34 Ibid., pp. 447-448.

35 Defender el objetivo de comprender un texto como valioso en sí mismo (en tanto pone a la luz elementos que no son evidentes) fue una de las discusiones académicas que sostuvo Gadamer, como lo indica en su “Autopresentación” (Cfr. GADAMER, 1994: p. 384).

36 Cfr. SLAVEVA GRIFFIN (2003), EBERT (1993), SOLMSEN (1971).

esto se ha dejado de tener en cuenta que el problema de la visión y la audición recorre toda la obra platónica, desde diálogos más tempranos que los escogidos (*Ion*, *Hippias Mayor*) hasta diálogos más tardíos (*Filebo*, *Teeteto*), pasando por un diálogo medio central en la comprensión del pensamiento platónico, como es la *República*. Pero es en los tres diálogos arriba mencionados donde el problema se aborda más específicamente desde el punto de vista aquí planteado, y donde el diálogo con la tradición presocrática se hace más evidente. Al mismo tiempo, este problema ha sido menos estudiado en estos diálogos que en otros³⁷; por último, se ha preferido, de acuerdo con la línea de aproximación hermenéutica a Platón que propusimos más arriba, seguir un campo semántico a lo largo de tres diálogos completos, considerados cada uno como un conjunto literario-filosófico, antes que intentar desgajar pasajes de una mayor cantidad de diálogos. De estos tres diálogos, es en el *Fedro*, y en el *Simposio* donde la función de la visión y la audición en el recorrido del filósofo se encuentra desarrollada en más detalle. En el *Timeo* Platón sitúa este trayecto personal y humano en un marco cosmogónico y antropogónico general. Se ha decidido, en lugar de hacer un seguimiento cronológico de los diálogos, realizar un seguimiento temático que va desde la cuestión más general a los detalles que aparecen en diálogos más tempranos.

Un enfoque filológico ha guiado el recorrido concreto por los textos que conforman el *corpus*, desde la lectura de las principales ediciones críticas hasta la traducción y la delimitación de campos semánticos en torno a los núcleos de trabajo establecidos. La constatación empírica de la superposición/desviación de los campos semánticos resultantes entre los textos de los distintos pensadores ha sido la base desde la que se ha construido una hipótesis de sentido que los conecte. Este relevamiento cobra así significado, en la perspectiva hermenéutica ya planteada, en relación con nuestras preguntas: ¿Cómo se relacionan “ver”, “oír” y “conocer” en los textos presocráticos y platónicos? ¿Qué evocaciones

37 Por ejemplo, la cuestión de la visión y al ascenso al conocimiento en la *República* ha sido mucho más estudiada (Cfr. MERKER, 2003: pp. 91-107; GRISEI, 2004; NAPOLITANO, 2001; PERL, 1997; HÜNI, 1993; NOTOPOULOS, 1944).

se “escuchan” en el texto platónico de los textos precedentes? El concepto de “eco” implica que no se trata de una repetición, por lo que significa a la vez resonancia y desplazamiento con respecto a lo evocado. El desplazamiento marca la condición de “productiva” (y no “reproductiva”) de la recepción platónica.

Se ha partido del texto platónico, para después volver la mirada a los fragmentos presocráticos, y finalmente retornar a los diálogos platónicos; este criterio ha resultado metodológicamente más productivo, en función de nuestros objetivos, que el criterio histórico-cronológico. En este sentido, hemos seguido, por un lado, los lineamientos de Gadamer, que señala como principio de abordaje del *corpus* presocrático el hecho de que “sólo es posible hacer hablar a esta tradición en ruinas de los presocráticos si se tienen constantemente a la vista los primeros textos filosóficos que se han conservado realmente, es decir, los diálogos platónicos y la inmensa masa de escritos de Aristóteles” (GADAMER, 2001: p. 9). Por otro lado, también M. Dixsaut (2002: pp. 12-19) propone considerar a Platón como una posible fuente de conocimiento del pensamiento presocrático, a la vez que destaca la necesaria unidad entre investigación filológica y reflexión filosófica.

Por lo tanto, la estructura de esta investigación se presenta como sigue:

- En un primer capítulo (“La reflexión platónica”) hemos trabajado sobre los tres diálogos platónicos (*Timeo*, *Fedro* y *Simposio*), según las líneas ya esbozadas;

- En un segundo capítulo (“El pensamiento presocrático: Heráclito y Parménides”) hemos abordado los fragmentos conservados de Heráclito y de Parménides que hemos considerado pertinentes³⁸ desde el punto de vista de nuestra hipótesis general y de las conclusiones parciales alcanzadas en la lectura de los diálogos platónicos, siguiendo los mismos pasos metodológicos que en el caso de los textos platónicos;

- En un tercer capítulo (“El pensamiento presocrático: la me-

38 En el caso de Parménides, que es el único de los tres pensadores presocráticos abordados cuyo *corpus* conserva una cierta estructura propia, bastante segura –a pesar de provenir de citas, como los demás–, hemos respetado también la estructura del poema como criterio de ordenación de nuestra lectura.

diación de Empédocles”) hemos tratado algunos fragmentos del poema de Empédocles, también desde el criterio y metodología propuestos en esta introducción; se ha tenido en cuenta además su posición, precisamente “mediadora”, entre el pensamiento de Parménides y de Heráclito y el de Platón, por lo que representa un primer foco de recepción productiva de la tradición;

- En las conclusiones se han contrastado las lecturas de cada uno de los pensadores abordados, a partir de los campos semánticos e hipótesis interpretativas señalados; con este fin se ha vuelto a los diálogos platónicos para identificar los elementos de continuidad o discontinuidad respecto de la tradición presocrática, y para repensar y ampliar, a partir de la lectura de los textos presocráticos, las hipótesis de interpretación que antes sostuvimos. Esta etapa del trabajo resulta así fundamental, ya que en ella se hacen explícitos los modos en que Platón reconstruye y reconfigura la reflexión presocrática.

Finalmente, en la conclusión general, intentamos, en primer lugar, elaborar una síntesis, a partir de una mirada de conjunto hacia la problemática de visión, audición y conocimiento, y las derivaciones que han surgido del presente estudio; en segundo lugar, señalar especialmente el aspecto polifónico de los diálogos platónicos, en cuanto caja de resonancia y de interacción de voces de diversa procedencia; en tercer lugar, dejar abiertas posibles líneas de investigación para las que estas conclusiones puedan servir como punto de partida, como por ejemplo la identificación de otros centros temáticos comunes al presocratismo y a Platón, el rastreo de elementos de otros pensadores en la obra platónica (como Anaxágoras o los pitagóricos), o el análisis del despliegue de estos mismos centros temáticos, a través de Platón, hacia ámbitos disímiles como son en el S. XX el filosófico y el literario (por ejemplo, en la obra de H.G. Gadamer o de L. Marechal). Finalmente, consideramos que mostrar la reflexión del mundo antiguo acerca del acceso al conocimiento y de las relaciones posibles entre los ámbitos artístico y filosófico puede ser útil en el actual debate filosófico, literario y educativo.

CAPÍTULO PRIMERO
VER, OÍR Y CONOCER: LA REFLEXIÓN PLATÓNICA

Ver y oír en el *Timeo*: perspectiva cosmológica y perspectiva antropológica

Introducción

Creemos que el análisis será más productivo si seguimos la estructura interna del diálogo, para lo que adoptamos la propuesta de “escansión”, como él la llama, de C. Natali.³⁹ Acertadamente, según creemos, este estudioso –después de discutir las diversas estructuraciones propuestas tradicionalmente– considera que la estructura básica del *Timeo* consiste en analizar lo generado, primero desde el punto de vista del “intelletto”, es decir, de la inteligencia y finalidad racionales que se ponen de manifiesto en la configuración de lo generado (de 27 c a 47 e), y luego desde el punto de vista de la colaboración entre intelecto y necesidad (de 47 e a 92 c). A su vez, cada una de estas dos grandes secciones exponen primero un discurso sobre el Cosmos (27 c-40 d, en la primera sección, y 47 e-69 a, en la segunda) y después un discurso sobre el hombre (40 d-47 e, en la primera sección, y 69 a-92 c, en la segunda).

Si bien el *Timeo*, subtítulo *Περὶ φύσεως*, es un diálogo centralmente cosmológico, no debe perderse de vista la mirada antropológica que lo recorre por entero y en la cual se inserta. En efecto, el punto de partida es un encuentro entre Sócrates, Timeo, Critias y Hermógenes, cuya conversación contiene referencias a un diálogo anterior que debería ser la *República*.

39 Cfr. NATALI, Carlo, 2003: pp. 229-235. El título que adoptamos para cada sección del diálogo sigue esta propuesta. Los subtítulos son nuestros y atañen al eje de investigación.

El discurso cosmogónico de *Timeo* tiene sentido, en el interior del diálogo, como fundamento de la posibilidad de existencia de una ciudad perfecta: en opinión de F. Fronterotta, la demostración de que el universo y los vivientes manifiestan una suerte de equilibrio y armonía es la condición que sostiene la posibilidad de pensar en una ciudad perfecta, constituida a imitación de ese modelo cósmico, y que la vuelve verosímil⁴⁰. Con otro objetivo, Q. Racionero, en su artículo sobre el *status* del discurso probable en el *Timeo*, recalca también la perspectiva política que imprime al diálogo la conversación inicial, que incluso aunque no fuera leída –como suele hacerse– como una alusión a la República, de todos modos situaría al *Timeo* en una perspectiva política de análisis⁴¹.

En esta armonía, en que el hombre es parte necesaria del Cosmos, es donde cobran sentido el “ver” y el “oír”.

Prólogo: Ver y oír en el discurso: Marco del diálogo

En la introducción o “puesta en escena” del diálogo, puede observarse ya la aparición de verbos pertenecientes a los campos semánticos visual y auditivo: después de realizar una especie de síntesis del diálogo que ha tenido lugar el día anterior, Sócrates inicia su nuevo discurso con un “oíd” (Ἀκούειτ’), 19 b 3, introduciendo el nuevo diálogo que deberá aportar “lo que falta” para ver vivir a su ciudad, a lo que responderán los discursos de Critias y *Timeo*.

El verbo ἀκούω se repite en 19 c 3, poniendo de relieve el encuadramiento de la discusión en un diálogo oral, y al mismo tiempo se utilizan formas de θεάσασθαι para significar la idea de “contemplar en el discurso”, ya que se realiza una analogía entre el deseo de contemplar en movimiento a animales que se ven pintados y ver en movimiento a la ciudad antes descrita.

Después de reconocer Sócrates a sus interlocutores como verdaderos filósofos (19 e-20 a)⁴², cada uno de ellos asumirá un rol

40 Cfr. FRONTEROTTA, Francesco, 2003: p. 11.

41 Cfr. RACIONERO, Quintín, 1998: p. 29.

42 Cfr. FRONTEROTTA, F., 2003: p. 146, nota 19, sobre la inclusión del “verdadero filósofo” como interlocutor por parte de Platón en los diálogos

en la discusión posterior, y es Critias el encargado de proponer un modelo histórico para esa ciudad ideal. La historia que relata sobre las batallas entre la antigua Atenas y el imperio atlante es un λόγος que proviene ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς (20 d 1) –literalmente “de una antigua audición”–, y al que Sócrates debe escuchar ahora (ἄκουε, 20 d 7). La importancia de la comunicación oral en la transmisión de un saber tradicional se pone de relieve en la insistencia sobre estos términos.

En el diálogo inmediato posterior entre Sócrates y Critias, se vuelve a insistir sobre lo que cada uno ha *escuchado* (ἀκοήν, 21 a 6; ἀκήκωος, 21 a 7; διακήκωος, 21 d 8; ἀκούσας, 23 d 1). La aparición del último término resulta interesante, si tenemos en cuenta que, a diferencia de lo que ocurre –como veremos más adelante– con los verbos relacionados con la visión, Platón no presenta la misma variedad de verbos en el campo de la audición. Διακούω tiene el sentido de “escuchar hasta el fin” o de “aprender oyendo” (hasta el punto de poder utilizarse en el sentido de “ser discípulo de alguien”)⁴³. Se utiliza cuando Sócrates pide a Critias que diga “cómo y de quién había aprendido, al escuchar, la historia de Solón como verdadera” (21 d 8).

Las ocurrencias de ἀκούω se mantienen, hasta que al final de la historia, Critias concluye: “Yo, las cosas que escuché (ἤκουσα) ayer, no sabría si puedo captarlas todas en mi memoria de nuevo: pero [respecto de] éstas que he aprendido al escuchar (διακήκωα, 26 b 6) hace muchísimo tiempo, me maravillaría completamente si alguna de ellas se me escapara” (26 b 4-b 7). Así, διακούω parece ponerse en correspondencia con la audición de un discurso de cierta antigüedad, poseedor de la autoridad de la tradición, y con el aprendizaje como consecuencia de dicha audición, y se contraponen con ἀκούω, que aunque con un campo significativo más general y neutro, parece referirse, en este contexto, a un escuchar reciente y más superficial, que no se ha interiorizado como un verdadero saber. Más allá de la evidente relación de este verbo con la presentación de un relato que se presume mítico, o por lo menos legendario, podríamos preguntarnos si el contexto en que

tardíos.

43 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

se utiliza no señala hacia un conocimiento que proviene de la audición, pero que al mismo tiempo requiere un “plus” respecto del mero escuchar físico.

Finalmente puede señalarse la aparición de ἀντακούω (27 a 1), en boca de Sócrates: “Es necesario que vosotros habléis, con buena fortuna, y que yo en lugar de los discursos de ayer ahora escuche a mi vez (ἀντακούειν), manteniendo tranquilidad”⁴⁴. La preposición agrega el matiz de “oír a su vez”, es decir, después de haber sido oído. Antes, los otros han escuchado a Sócrates; ahora, le toca retribuir. El verbo alude por lo tanto a la reciprocidad en la audición, que señala el marco dialógico en que se presenta la discusión (aún cuando el *Timeo* parece caracterizarse por la concatenación de narraciones estructuradas al modo de largos discursos). Sin diálogo no podría haber audición cognoscitiva.

Como se ve, hay en la introducción del diálogo un predominio de los términos relacionados con “oír”, frente a aquellos relacionados con “ver”. Frente al término más neutro ἀκούω, διακούω y ἀντακούω precisan un tipo de audición particular, que es la que se requiere de los participantes en el diálogo filosófico: una audición que incluye la atención a lo escuchado y su interiorización, por un lado, y la reciprocidad en el escuchar y ser escuchado, por el otro.

Las obras del intelecto: el Cosmos

- La mirada del Demiurgo

La exposición central del *Timeo* es, como se sabe, la que realiza el personaje que da nombre al diálogo, y que comienza en 27 c. También esta exposición, antes de entrar de lleno en la cosmología y cosmogonía que propone, se presenta con un “marco” determinado. El marco, en este caso, llama la atención por su semejanza con una invocación poética a la Musa. En efecto, *Timeo* señala que todos los que poseen algo de σωθροσύνη, antes de iniciar una empresa “invocan (καλοῦσιν) siempre a alguna divinidad”

44 La traducción es nuestra, así como en los sucesivos pasajes citados (a menos que se indique lo contrario).

(27 c 3); ellos, que van a hacer discursos sobre el todo, deben, invocando (ἐπικαλούμενος) a los dioses, suplicar (εὔχεσθαι) que lo que se diga (εἰπεῖν) sea acorde al entendimiento (κατὰ νοῦν); ésta es entonces la invocación dirigida a los dioses (παρακεκλήσθω). En cambio, otra invocación debe ser dirigida (παρακλητέον) a los participantes del diálogo: “que vosotros aprendáis (μάθοιτε) fácilmente”, y que “yo exponga (ἐνδειξαίμην) del mejor modo posible lo que pienso (διανοοῦμαι)” (27 c-d).

El contexto en que se presenta la narración de Timeo es el de una invocación a la inspiración divina. En ese contexto, el campo semántico de la audición predomina, a través de verbos como καλέω, παρακαλέω, εὔχομαι, relacionados con la súplica y con el pedido de *ser escuchados* por los dioses. El contexto de la doctrina central sigue siendo, entonces, predominantemente auditivo, pero se introduce ahora la cuestión de una doble dirección de la audición: por un lado, que los dioses escuchen a los hombres en la súplica; por el otro, que los hombres sean capaces de escuchar y aprender, a raíz de escuchar el *logos* humano, inspirado por la divinidad. Porque Timeo, además de pedir para sus oyentes, que aprendan, pide para él “hablar (εἰπεῖν) según el *nous*”, y, más adelante, “exponer (ἐνδειξαίμην) del mejor modo posible lo que pienso”. El primer verbo se liga con la tradición épica de la narración y pone de manifiesto la oralidad de la palabra –por lo tanto, pone de manifiesto que el discurso de Timeo es un discurso *dicho* para ser *oído*–; el segundo verbo podría ser visto como poseedor de un matiz visual, ya que “señalar” (δείκνυμι, del que proviene) implicaría, indirectamente, “mostrar”, de modo que la narración de Timeo se caracterizará también por poner ante los ojos, o hacer visible, el contenido de lo narrado (esta posibilidad de “mostrar” y “ver” en el discurso ya había asomado, de manera más explícita, en 19 c). Existiría un vínculo, entonces, que se concreta en el *logos* humano, entre ver, oír y aprender.

Timeo inicia el núcleo de su exposición distinguiendo entre “lo que siempre es” (τὸ ὄν ἀεὶ, 27 d6) y “lo que siempre deviene” (τὸ γιγνόμενον ἀεὶ, 27 d 6-28 a1). Lo primero se capta con el pensamiento (νοήσει) a través del *logos* (μετὰ λόγου), y lo segundo con la opinión (δόξη) a través de la sensación “no-lógica”

–en el sentido de *logos* en griego– (μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου). Todo lo que es generado tiene una causa, según Timeo, y por eso el Demiurgo, para producir una obra bella, debe *mirar* como modelo lo que es idéntico y no lo que es generado y deviene. Aquí aparece un primer término relacionado con el campo semántico de la visión:

“Cuando entonces el Demiurgo permanecía mirando (βλέπων) a lo que siempre es según sí mismo, usándolo como paradigma, construyendo la forma y la potencia a partir de él, todo se culminaba así bello por necesidad, pero si (hubiera mirado) hacia lo generado, usando de un modelo generado, no (habría sido) bello” (28 a 6-28 b 2).

En el mismo sentido, se reitera en 29 a:

“Si este cosmos es bello y el demiurgo bueno, es evidente (δήλον) que ha mirado a lo eterno (πρὸς τὸ αἴδιον ἔβλεπεν), pero si no, lo que no es lícito decirlo (μηδ’ εἰπεῖν τῶν θήμις), a lo generado (πρὸς γεγονός)”.

Paquet⁴⁵ entiende este pasaje como una forma de representar el principio de causalidad: todo lo que nace tiene una causa (“demiurgo”, porque actúa según un modelo); como lo producido no puede ser modelo de sí mismo, sólo el modelo eterno es posible. Dentro de una analogía que tiene como elementos el arte y la belleza, es esperable, para él, el lugar que ocupa el “mirar” del Demiurgo.

Para L. Napolitano, por su parte, el hecho de que el artífice del mundo haya obrado “guardando ad un modello eterno e identico, cioè secondo racionalità”⁴⁶, es signo de la superación de un mundo mitológico, fruto de la lucha entre los dioses, en pro de un cosmos con signos de orden y belleza; y de la superación de dioses engañosos y envidiosos (con el tipo de mirada que connota estas características) en pro de una divinidad buena, que obra según racionalidad y que posee una mirada que simboliza la contemplación intelectual de los modelos eternos y que tiene la agudeza pero no la capacidad de engaño de la mirada relacionada con la μήτις.

Sin excluir estas lecturas, considero que la mirada del De-

45 PAQUET, 1973: pp. 248-249.

46 NAPOLITANO VALDITARA, 1994: p. 144. Ver también pp. 145 y siguientes.

miurgo, en la concepción platónica, tiene una dimensión objetiva, además de simbólica. La belleza del cosmos es un signo de la realidad, que aparece como evidente (es decir: totalmente a la vista, δῆλον) a los ojos de Timeo y de sus compañeros de diálogo. Este signo visible del ordenamiento racional del Cosmos⁴⁷ requiere como fundamento, según el texto, de una mirada dirigida hacia un modelo bello e inmutable. Pensar en la posibilidad de que el Demiurgo haya mirado hacia un modelo imperfecto no es lícito, dice Timeo (en lenguaje religioso: θέμις), puesto que sería admitir la posibilidad de que la divinidad no obrara según lo mejor. En este sentido se sustenta la hipótesis de Napolitano respecto del cambio de matiz en la mirada divina en el texto platónico. Pero además, esta mirada hacia lo que verdaderamente es tiene valor ontológico: en la narración de Timeo, es una acción real, e implica que el modelo eterno, en algún aspecto, permite vincularse con él mediante la mirada (paradójicamente, puesto que es invisible)⁴⁸. La primera aparición en el *Timeo* del verbo βλέπω está, entonces, en conexión con lo no-generado, con lo no-visible.

Más adelante (29 a) se reitera que es “claro” (σαφές) que el modelo contemplado ha sido el eterno, porque este mundo es el más bello (κάλλιστος) de las cosas generadas. Lo visual juega un papel como parte estructural del lenguaje mismo de Timeo: lo que aparece como evidente en el discurso se expresa como δῆλον y σαφές, términos que en principio connotan lo que aparece claramente a la vista, y de hecho lo que aparece como evidente es precisamente la belleza del Cosmos, siendo la Belleza, según Platón, la que más resplandece entre las ideas (*Fedro*, 250 b y siguientes). Así pues, el contenido del discurso se refiere a la mirada del Demiurgo, pero al mismo tiempo es la mirada del hombre el punto de partida del razonamiento y del discurso.

Si el cosmos es el más bello, se concluye, ha sido fabricado sobre la base de lo que se abarca con el λόγος y el pensamiento (φρονήσει), 29 a-b. Aquí se establece una relación entre el mirar (βλέπειν) del Demiurgo y el abarcar (περιληπτὸν) con pensa-

47 Cfr. NAPOLITANO, 1994: pp. 142 y ss.

48 Aunque este término no se haya utilizado todavía explícitamente, ya ha aparecido el término ὁρατός, en 28 b, para definir a lo generado.

miento y lenguaje, ya que ambas acciones tienen por objeto al modelo eterno, en tanto fundamento de la generación demiúrgica. ¿Es la primera de estas acciones simplemente una metáfora de la segunda? Creemos que no. Mirar parece ser el primer paso, necesario, para después abarcar mediante pensamiento y lenguaje. Evidentemente, ni la acción ni el objeto de la mirada se dan en el plano de lo sensible; al contrario. Pero subsiste la sucesión de ambos momentos, o equivalencia incluso, si se quiere –aunque nosotros insistiríamos más bien en la primera lectura–, en que nada en el texto hace suponer que el primero de esos dos momentos sea valorado por el narrador exclusivamente como “metafórico” y el segundo como “real”.

- Visibilidad y musicalidad como constitutivos del Cosmos generado

El discurso de Timeo continúa con la distinción entre imagen (εἶκονος) y modelo (παραδείγματος). Comienza así la diferenciación entre las cosas visibles e invisibles. Timeo aclara previamente que su narración será sólo un “relato verosímil” (εἰκότα μῦθον, 29 d). Puede señalarse el uso de la misma raíz en εἰκόνοος (calificación del mundo generado) y εἰκότα (calificación del discurso que versará sobre él). No olvidemos que ambos términos tienen su origen en el verbo εἶκω (parecerse o ser semejante a algo/alguien), por lo que connotan ante todo la noción de semejanza, ligada a lo visual. Más adelante, el calificativo εἰκότα se aplicará también a λόγος (30 b). En general se ha considerado a εἰκότος, en su acepción de probable o verosímil, como un adjetivo más bien ligado al discurso racional del λόγος, y que de hecho Platón rara vez utiliza en conexión con μῦθος. Basándose en este pasaje, se ha sostenido que el discurso de Timeo debe interpretarse como mera fábula⁴⁹, sin racionalidad científica, o que el carácter mutable del mundo generado hace imposible un conocimiento y un lenguaje precisos acerca de él. Según Racionero, más allá de que este último aspecto deba ser tenido en cuenta, no es el único elemento pertinente para el análisis de la cuestión mencionada. Con-

49 Remitimos al estado de la cuestión realizado por RACIONERO, 1998: pp. 32-37.

sidera que lo que Timeo realiza es, efectivamente, una sinopsis o visión del Todo (no una explicación racional), pero que representa al mismo tiempo la exposición más probable en el sentido de su semejanza o parecido con la verdad. Timeo comunica el εἰκῶν, la imagen sensible, que se corresponde en el mayor grado posible con el mundo de las Ideas.⁵⁰ En este sentido, compartimos su interpretación, y queremos resaltar su consideración de la raíz del adjetivo εἰκός que, como ya hemos dicho, connota esencialmente la noción de semejanza. La narración de Timeo presenta imágenes sensibles (visibles y audibles, propias tanto del mundo generado como del mito acerca de él), pero no por este motivo, como veremos, quedan fuera del campo del conocimiento, sino que, bien al contrario, representan un primer peldaño en el ascenso dialéctico.

Timeo describe ahora la generación del Mundo, para lo que comienza refiriéndose a la bondad y falta de envidia⁵¹ de la divinidad, que lo llevan a realizar el mundo lo mejor posible. Para fabricarlo tomó para ordenarlo “todo cuanto era visible” (πᾶν ὄσον ἦν ὁρατόν, 30 a), que estaba en movimiento y sin orden. El término ὁρατόν, referido específicamente al mundo sensible, aparece como característica que lo define y lo contrasta (podría pensarse) con el mundo inteligible, y se repetirá constantemente a lo largo del discurso inmediatamente siguiente.

Como la divinidad sólo puede actuar en orden a lo mejor, fabricó el Cosmos como a un viviente dotado de alma y pensamiento. Como modelo tomó al viviente eterno que contiene en sí a todos los vivientes inteligibles (τὰ νοητὰ ζῶα, 30 c), así como el Cosmos contiene a todos los vivientes visibles (ὅσα ὁρατὰ, 30 d).

50 RACIONERO, 1998: pp. 57 y ss. Racionero lee este uso y calificación del mito como una oposición al uso sofístico, en que εἰκός adquiriría el valor de “probable” en el sentido de “creíble”, pero no por su semejanza objetiva con la verdad, como sería el caso en el valor platónico del adjetivo. La finalidad de esta utilización sería política: el mito probable es la mejor manera de convencer a la mayor cantidad posible de ciudadanos, y el *Timeo*, en su trilogía con la *República* y el *Critias*, tendría un objetivo primordialmente político.

51 Cfr. NAPOLITANO VALDITARA, 1994: pp. 142-153, sobre las connotaciones visuales de la envidia y sobre el significado en este sentido de la “falta de envidia” del Demiurgo platónico.

Aquí se definen y contrastan las dos realidades que Timeo quería distinguir: el modelo eterno (τὰ νοητά) y la imagen (τὰ ὄρατά). Ὀρατά parece adquirir entonces un valor específico en el plano de lo sensible, refiriéndose a una visibilidad exclusivamente física. Por otra parte, recordemos que su contraparte, νοητά, posee también la capacidad de ser “mirado”, al menos por el Demiurgo: esto podría ser un indicio de existencia de una segunda mirada, expresada por βλέπω, que abarcaría un campo más amplio.

Timeo comienza así su descripción de la fabricación del Cuerpo del Mundo:

“Es necesario que lo generado (τὸ γενόμενον) sea de forma corpórea (σωματοειδές), visible y tangible (καὶ ὄρατόν ἄπτόν τε), pero nada puede volverse visible (ὄρατόν) fuera del fuego (πυρός), ni tangible sin algo sólido, ni sólido sin la tierra [...]”, 31 b.

A la composición del cuerpo del mundo se incorporan así los elementos de fuego y tierra, y luego los de aire y agua, heredados todos de la tradición presocrática⁵². Es interesante señalar la conexión de necesidad que se establece entre la capacidad de ser visible y el fuego (claramente presente en la tradición presocrática), que analizaremos luego más detalladamente. Podemos ya decir, sin embargo, que no siendo la visibilidad una característica menor del Cosmos, sino la que lo define (ver *supra*), esto otorgaría al fuego una importancia particular en orden a la visión humana, por un lado, y a la configuración objetiva del cosmos, por otro lado.

La calificación ὄρατόν-ἄπτόν, referida a οὐρανός, se reitera en 32 b. La unión perfecta entre los elementos, que se da mediante una proporción matemática, se expresa como φιλία (32 c). La figura propia del viviente es la esfera, que contiene todas las figuras posibles.⁵³ El contorno permanece liso, ya que:

“(...) no necesitaba nada de ojos (ὀμμάτων), pues nada visible

52 Cfr. FRONTEROTTA, 2003: p. 189.

53 La elección del término *philia* puede representar un eco empedocleo (más aún en este contexto), como la elección de la esfera como figura perfecta puede referirse al mismo tiempo a Parménides y a Empédocles. La novedad platónica, sin embargo, es el fundamento matemático de esta relación de φιλία. Cfr. FRONTEROTTA, 2003: p. 195, y sobre el vínculo amistad-matemática en Platón, GARCÍA PONZO, en CORNAVACA, 2010: pp. 115-117.

(ὄρατόν [...] οὐδέν) quedaba fuera, ni de οἶδος (ἀκοῆς), pues nada audible (quedaba fuera) (ἀκουστόν) [...]”, 33 c.

Aparece nuevamente, en otro contexto, la idea de que nada perceptible por medio de los sentidos queda fuera del cosmos generado, agregándose al término ὄρατός, por primera vez, el término ἀκουστός, que se refiere al sentido del oído. Así, en lugar de como “visible” y “tangible”, ahora se define a lo generado como visible y audible al mismo tiempo.

De la exposición de la generación del Cuerpo del Mundo, se pasa a la exposición de la formación del Alma del Mundo. El Alma rodea al Cuerpo del Cosmos, a partir de un movimiento circular iniciado por el Demiurgo, y se señala que ha sido generada como anterior en nacimiento y en virtud, para que domine al Cuerpo. Sobre la composición del Alma del Mundo, en la que se mezclan lo inmutable e indivisible con lo mutable y divisible, y los géneros de lo Mismo y de lo Otro, la exposición es compleja y la interpretación discutida. Durante este relato, Timeo explica detalladamente las proporciones matemáticas con las que el Demiurgo realiza esta mezcla (35 b-36 b). El análisis exhaustivo de esta cuestión escapa a los límites del presente trabajo, pero es conveniente señalar aquí dos puntos:

- En primer lugar, en la operación de establecer intervalos matemáticos y llenarlos para ordenar la mezcla de la que surge el Alma del Mundo, hay una etapa en la que el Demiurgo obra con criterios musicales a la par que aritméticos, de modo tal que los intervalos finalmente resultantes son nuestra cuarta, quinta y octava justas, en una disposición de tonos que equivaldría al modo dórico griego, especialmente amado por Platón.⁵⁴

- En segundo lugar, el Alma del Mundo es una realidad mediadora entre los νοητά y los ὄρατά anteriormente mencionados⁵⁵. En efecto, es realidad generada, y sin embargo no es totalmente visible ni mudable, ya que participa a la vez de lo Mismo y de lo Otro, a través de sus dos círculos, y su inteligencia comprende a

54 Para una interpretación detallada de la composición aritmética y musical del Alma del Mundo, de la que se derivan estas conclusiones, remitimos principalmente a DEL FORNO, 2005: pp. 10-32; y DISANDRO, H., en CORNAVACA, 2004: pp. 31-41.

55 Cfr. Ibid.: pp. 40-43.

la vez las realidades inmutables y mutables, pues por su participación de aquellos dos géneros, cuando toca en su movimiento circular cosas que corresponden a uno u otro, sabe decir qué es cada una (37 b). El círculo de lo Otro, dividido en siete partes que se corresponden con las de los planetas es, evidentemente, visible; sin embargo, el Alma del Mundo misma es calificada por Timeo como *ἀόρατος*, en oposición al Cuerpo visible del Mundo, *σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ* (36 e). Así, aparece nuevamente el término *ὁρατός*, pero esta vez conectado específicamente con el Cuerpo del Cosmos, y por primera vez se presenta *ἀόρατος* atribuido al Alma, partícipe de razonamiento y armonía (*λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας*), “la mejor entre las realidades generadas por el mejor de los seres inteligibles y eternos” (37 a). Entonces, estas dos realidades (*νοητά* y *ὁρατά*), tan netamente distinguidas al inicio del discurso, no se encuentran aisladas, sino conectadas entre sí, y no sólo porque una es el modelo utilizado por el Demiurgo para generar la otra, sino también porque existe una realidad que participa al mismo tiempo de lo visible y lo invisible, de lo eterno y lo mudable. Esta realidad, el Alma del Mundo, tiene un movimiento visible (el círculo de los planetas), que se corresponde con un movimiento invisible (el círculo de lo Mismo), y un orden interior, matemático, que une sus partes, y que se corresponde con un orden armónico y musical.

Por otro lado, se da la circunstancia de que el Alma del Mundo, siendo generada, es sin embargo invisible; parecería entonces que la realidad generada tiene dos niveles: *ὁρατός* y *ἀόρατος* (el Alma del Mundo), mientras que el calificativo *νοητός* se reserva para las realidades eternas, no-generadas. Podría creerse que el término *ἀόρατος*, aplicado a un ser generado –cuando lo generado se ha definido previamente como *ὁρατός*– entraña una contradicción; sin embargo, tal calificativo provendría de la concepción del Alma del Mundo como entidad mediadora entre las dos realidades: no es *νοητός*, porque no es eterna ni es modelo, sino que ha sido hecha según el modelo; al mismo tiempo, participa de lo *νοητός*, en tanto participa de lo Mismo, por lo que no es del mismo modo que el resto del Cosmos. Liga al Cosmos con su modelo, de modo tal que *ὁρατά* y *νοητά* no conforman en manera

alguna dos espacios escindidos, sino vinculados por la dimensión ἀόρατος del Alma del Mundo.

- *Los vivientes en el Cosmos*

Antes de la descripción del surgimiento de los vivientes, se encuentra la explicación sobre el tiempo, sobre la que tampoco entraremos en detalles, pero sí mencionaremos algunos puntos para tener en cuenta respecto de nuestra cuestión principal.

En la narración de Timeo, el Demiurgo se encuentra con la dificultad de la existencia de una gran distancia entre lo generado y su modelo, al mismo tiempo que con la necesidad de hacer que ambos se asemejaran lo más posible (37 d). Siendo el modelo un viviente eterno, se configura una “imagen móvil de la eternidad”, que es el tiempo. Esta “imagen eterna” (αἰώνιον εἰκόνα) procede según el número (καθ’ ἀριθμόν, 37 d). La cuestión del ritmo y la medida del Cosmos aparece nuevamente, en relación con los números del tiempo, que en la perspectiva de Timeo es un modo de aproximar el Cosmos a la eternidad y no a la inversa (como podría pensarse). Para generar el tiempo nacieron el sol (ἥλιος), la luna (σελήνη) y los otros cinco astros (πέντε ἄλλα ἄστρα), llamados “errantes” (planetas, literalmente: ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, 38 c). Ellos distinguen y conservan los números del tiempo. Según la interpretación de Fronterotta, los movimientos regulares de los astros representan la transposición del orden supremo del ser inmóvil sobre el plano del universo sensible; el tiempo no sería otra cosa que la “modalidad” de esa transposición: así, el movimiento de los astros “distingue” y “conserva” el tiempo, que a su vez expresa la estructura numérica de ese movimiento⁵⁶.

De nuevo, entonces, el movimiento *visible* de los astros celestes no es otra cosa que la imagen de una armonía *invisible* y eterna⁵⁷.

Timeo describe también la generación y la órbita de cada astro, cada uno de los cuales es, a su vez, un ser viviente (38 c-e):

Y para que hubiese una medida manifiesta (μητρὸν ἐναργές) de la

56 Cfr. FRONTEROTTA, 2003: p. 215.

57 La misma idea se repite en 39 e: la finalidad de la generación de los astros es hacer al cosmos lo más semejante posible (ὁμοιότατος) al viviente inteligible y perfecto, imitando (μίμησιν) su naturaleza eterna.

lentitud y la velocidad recíprocas, según las cuales los astros proceden en sus órbitas, el dios encendió una luz (φῶς ὃ θεὸς ἀνήψεν) en el segundo de los círculos respecto de la tierra, a la que ahora llamamos “sol”, para que hiciese visibles (φαίνοι) todas las cosas del cielo e hiciese que cuantos vivientes fuera conveniente participaran del número, aprendiendo (μάθοντα) junto a la rotación de lo Mismo y lo semejante. (39 b).

La función del sol es entonces hacer aparecer ante los ojos de los vivientes las cosas del Cosmos. Y hacerlas aparecer significa hacer visible también el orden del número y la rotación de lo mismo (*per se* invisibles), ya que a ese orden acceden los vivientes a través de la visión de las cosas en la luz.

El relato continúa con el accionar del Demiurgo tendiente a completar las especies vivientes, motivo por el que se generan la “estirpe celeste de los dioses”, la especie “alada y que va por el aire”, la “especie acuática” y la “pedestre y que vive sobre la tierra” (39 e-40 a). Se dice respecto de la primera:

“Construyó desde el fuego (ἐκ πυρός) la mayor parte de la especie de lo divino, para que fuese la más luminosa y más bella de ver (λάμπροτατον ἰδεῖν τε κάλλιστον) y la hizo bien redonda, asemejándola al Todo (τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων), y la puso en el pensamiento del (círculo) más fuerte, siguiéndolo, distribuyéndola en círculos alrededor de todo el cielo” (40 a).

Les atribuye sólo dos movimientos: uniforme en el mismo lugar (porque piensan siempre lo mismo sobre lo mismo) y rotación de lo Mismo. De este modo, son lo más perfectos posible. Estos astros son no-errantes (ἀπλανῆ) y son vivientes divinos (θεῖα) y eternos (αἰδία).

Nuevamente aparece el fuego, señalado, de entre los cuatro elementos, como el que se relaciona con la capacidad de ser visto. En este caso, además, se explicita aquella “preeminencia” sobre los otros elementos, ya que es el elemento predominante en la formación de la especie divina, que es jerárquicamente superior a las otras, pues es entre los vivientes la más cercana posible al modelo y al cosmos. El fuego es necesario para que sea la especie más luminosa y más bella a la vista.

Timeo deja para otro momento el hablar de los movimientos

de estos astros, a los que llama “danzas” (χορείας, 40 d)⁵⁸. Sin embargo, aclara, lo dicho es suficiente para hablar de los dioses visibles (ὄρατῶν) y generados, 40 d. Junto a ellos se mencionan también “otras divinidades” (ἄλλων δαιμόνων), que se revelarán pertenecientes a la mitología tradicional⁵⁹. Todos serán reunidos por el Demiurgo para tratar la cuestión de la generación de la especie humana. Esto es, las dos categorías de dioses: “cuantos giran manifiestamente” (ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς) y “cuantos aparecen si quieren” (ὅσοι φαίνονται καθ’ ὅσον ἀν’ ἐθέλωσιν). Es decir, los astros y los dioses tradicionales. Ambos tienen la peculiaridad de poder aparecer ante la vista; los primeros (más perfectos, como podría desprenderse de la exposición platónica) poseen esta característica (la de aparecer luminosamente) como principal y permanente, lo que implicaría que en el nivel de las cosas generadas una mayor visibilidad no implica una mayor lejanía de los νοητά, sino lo contrario. Estos dioses, cuyas revoluciones podemos seguir con la mirada, son precisamente el signo visible del modelo invisible. En cambio, los dioses que, siendo generados, sólo se muestran “si así lo desean”, no pertenecen a los νοητά, ni al espacio ἀόρατος del Alma del Mundo, ni a los vivientes visibles que en la regularidad de sus movimientos muestran una semejanza con la eternidad del modelo. Su inconstancia y su capricho en el mostrarse y no mostrarse parecería alejarlos de esta semejanza.

Las obras del intelecto: el hombre. Ver y oír en el discurso sobre la conformación del alma y cuerpo humanos

El discurso que sigue, sobre la generación de las especies mortales, está ligado de forma muy próxima a la cuestión de la generación de los dioses. En la estructura de la narración de *Timeo*, la aparición de la especie humana está incluida dentro de la exposición de la generación de los vivientes en el Cosmos, la

58 Un indicio de que el movimiento de los dioses-astros seguiría, también un ritmo musical.

59 Cfr. FRONTEROTTA, 2003: p.226, sobre la ironía presente en esta alusión.

cual a su vez forma parte de la descripción de la conformación de todos los vivientes generados (de los cuales el primero es el Cosmos mismo). Sin embargo, hemos elegido darle a esta sección del discurso un lugar particular en nuestra propia exposición, ya que son la visión y la audición humanas, precisamente, el centro de nuestra investigación; por otro lado, la relevancia que adquiere la cuestión del hombre en el diálogo, como parte de, y a la vez en contraste con, el Cosmos así lo justifica⁶⁰.

- *Alma y cuerpo del hombre*

Timeo, entonces, explica cómo el Demiurgo pide a los dioses menores –inmortales por mediación de este último– que sean ellos quienes modelen a las otras especies vivientes, que serán mortales. Sólo una parte de ellos, “homónima de lo divino” (el alma), será modelada por el Demiurgo mismo, (41 a-b).⁶¹ Así, con los restos de la mezcla de los elementos utilizados para construir el Alma del Mundo, el Demiurgo fabrica y otorga un alma a cada astro (41 e-42 b). Para construir el cuerpo humano, los dioses toman partes de los cuatro elementos: fuego y tierra, agua y aire, que luego deberán ser restituidas al Cosmos, y las unen en un único cuerpo, aunque con vínculos no indisolubles (42 e-43 a). En ese cuerpo introducen los movimientos periódicos del alma. $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ y $\sigma\omega\mu\alpha$ se diferencian a partir del distinto movimiento que los anima: las revoluciones del alma (que son las de lo Mismo, pues provienen de los constituyentes del Alma del Mundo) son regulares, mientras que desde y hacia el cuerpo fluye un constante oleaje de sensaciones (43 a-c).

A. Merker señala, acertadamente, la diferencia entre la situación del Alma del Mundo y la de las almas humanas: la primera no se instala en un cuerpo, sino que el cuerpo se instala en ella; las segundas, en cambio, sí son instaladas en un cuerpo, lejos de las estrellas que son su fuente y su punto de retorno. La situación que se plantea para el alma humana es, por lo tanto, de exilio⁶².

60 En este sentido más general, ya hemos visto cómo también Natali, a quien seguimos, propone esta separación (ver *supra*, nota 39).

61 Sobre esta cuestión, véase FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2004: pp. 46-49.

62 Cfr. MERKER, 2003: pp. 8-10.

A través del flujo que llega al alma, una vez encarnada, la alcanzan movimientos que la perturban, llamados “sensaciones” (αἰσθήσεις), y los períodos de aquella no pueden dominar ni ser dominados, por lo que el viviente avanza sin orden (ἀτάκτως) y sin razón (ἄλόγως), y el alma no tiene pensamiento (ἄνους, 43 a-44 b). Estas sensaciones suscitan un movimiento grandísimo, que mueve a su vez los períodos del alma, obstaculizando tanto la rotación de lo Mismo como de lo Otro. Y así los intervalos matemático-musicales que unen las partes del alma sufren fracturas y desviaciones (43 c-e). Todo este movimiento, se reitera, es ἄλόγως, tal como cuando alguien, caminando “cabeza abajo” se encuentra con otro y “a cada uno de los que miran (τῶν ὀρόντων) las cosas de la derecha le aparecerán (φαντάζεται) a la izquierda y las de la izquierda a la derecha” (43 e).

El primer efecto de la unión de alma y cuerpo es, entonces, la ruptura, en cierta medida, de la armonía que unía el alma. En la analogía visual utilizada para expresar esta confusión, es interesante la aparición del verbo φαντάζομαι, que en este contexto significa el aparecer de algo como aquello que no es. Parece tener un matiz diferente a los anteriores φαίνω y φαίνομαι (de los que deriva), que aparecieron anteriormente en referencia al Cuerpo del Mundo y a los cuerpos de los dioses, con la connotación de mostrarse simplemente, de hacerse evidente a los ojos. Aunque φαντάζομαι no tiene necesariamente una connotación peyorativa con respecto a su verbo-origen, creemos que puede observarse (con matices) un uso diferenciado de ambos en el *Timeo*.

Ahora bien, la naturaleza humana misma contiene los instrumentos necesarios para re-ordenar las rotaciones del alma. Dice *Timeo*:

“Hay que ver, respecto del cuerpo, cuál es el origen de cada una de las partes, y respecto del alma, en virtud de qué causas y de qué (actos) de la Providencia de los dioses ha nacido” (44 c-d).

El primer miembro del cuerpo que forman los dioses es la cabeza, con forma de esfera (σφαιροειδής), imitando así la figura del Todo (τὸ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι); a ella unen los movimientos divinos (τὰς θείας περιόδους). La cabeza es la parte más divina (θειότατον) del hombre y la que manda (δεσποτοῦν).

Más adelante se la llama también la “morada de lo que hay en nosotros de más divino (θειοτάτου)” y “más sagrado (ιερωτάτου)”, 44 d y siguientes. El cuerpo, con sus cuatro miembros, ha sido construido para trasladarla.

Se presenta entonces un segundo nivel de imitación: mientras el Demiurgo obraba mirando e imitando el modelo eterno, los dioses menores obran imitando (podría suponerse: después de haber mirado) la obra del Demiurgo. La cabeza del hombre, como el cuerpo del universo, y como los cuerpos de los dioses-astros, adopta la forma visible más perfecta, que es la esférica, pues imita la circularidad de los movimientos divinos, que están a su vez impresos en el alma humana, emparentada con lo divino.

- Los ojos y la visión

En la parte anterior de la cabeza, los dioses colocaron el rostro, y en él los “instrumentos para la previsión del alma” (ὄργανα τῆ τῆς ψυχῆς πρόνοια, 45 b).

“En primer lugar entre estos instrumentos constituyeron los ojos (ὄμματα), portadores de luz (φωσφόρα) [...] De cuanto del fuego no es capaz de quemar, pero que produce una luz tenue (φῶς ἥμερον), procuraron que llegase a ser un cuerpo, propio de cada día. Hicieron que el fuego puro (πῦρ εἰλικρινές) de nuestro interior, siendo hermano (de aquél) fluyera a través de los ojos (διὰ τῶν ὀμμάτων ρεῖν) uniendo el (ojo) completo/entero liso y compacto, sobre todo el medio de los ojos (τὸ μέσον [...] τῶν ὀμμάτων), de modo que contuviese todo otro (fuego) más espeso, pero hiciese filtrar sólo el puro (καθαρὸν διηθεῖν). Cuando entonces la luz del día [...] en torno al flujo de la vista (τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα), tras lanzarse lo semejante hacia lo semejante (ἐκπίπτων ὁμοῖον πρὸς ὁμοῖον), llegando a ser un todo unido, constituyó un único cuerpo unido según la línea recta de los ojos, en el punto, cualquiera sea, en que lo que se lanza desde dentro se apoya contra lo que proviene de las (cosas) de fuera. Y el todo, volviéndose homogéneo en sus sensaciones (ὁμοιοπαθές), por causa de su semejanza, si toca alguna cosa o es tocado por ella, difundiendo de éstas los movimientos por todo el cuerpo hasta el alma, ofrece esta sensación (αἴσθησιν) que llamamos “ver” (ὄραν φάμεν)”, 45 b-d.

Nos encontramos aquí con una detallada exposición “física”, si se nos permite el término, del acto de ver. Los mecanismos

que expone Platón como instrumentos de la percepción sensible en general y de la visión en particular han sido estudiados a fondo⁶³, y no nos extenderemos aquí sobre esta cuestión, sino que más bien pondremos de relieve algunos detalles que contribuyen a nuestra perspectiva de interpretación.

Lo primero que se hace evidente es la preeminencia del fuego (de entre los cuatro elementos) en este acto. Esta preeminencia, además de ser la consecuencia de la evidente relación fuego-luz (ninguno de los otros tres elementos que componen el cosmos sensible tiene la característica del brillo, que lo emparenta con la luz, elemento necesario para ver), se corresponde en el cuerpo del texto con la relación fuego-visibilidad que se había ya expresado en dos momentos anteriores: en 31 b, cuando se describió la composición del cuerpo del mundo, y la necesidad de hacer al fuego partícipe de él, para que fuese visible, y en 40 a, cuando se habla sobre la generación de la especie divina, hecha en su mayor parte de fuego, para que fuese más luminosa y bella de ver. En la descripción física de los ojos humanos, el fuego no es sólo condición de las cosas para ser vistas, sino también condición del ojo humano para ver. Hay fuego en las cosas (el fuego de “fuera”) y hay fuego dentro del ojo (el fuego de “dentro”). La expresión φωσφόρα, literalmente portadores de luz, al referirse a los ojos, resalta nuevamente la equivalencia fuego-luz. Ambos fuegos son hermanos, pero el fuego interior es diferente cuantitativamente (no es grueso, produce una luz tenue, ἡμέρον) y cualitativamente (es puro, εἰλικρινές, y luego καθάρως). El fuego externo, menos puro, es “filtrado” por el ojo (tal el significado literal de διηθεῖν). El fuego interior del ojo “no es capaz de quemar”⁶⁴. Ambos fuegos son, sin embargo, semejantes, y por eso pueden encontrarse formando un todo; sin esta similitud el acto de ver sería imposible.

Aparece el término αἴσθησις, sensación, para referirse al ver,

63 Cfr. BRISSON, 1999: pp. 146-163, sobre la percepción sensible en general; Cfr. MERKER, 2003: pp. 24-44, sobre el mecanismo de la visión en el *Timeo*. Ambos explican detalladamente el rol del movimiento en la percepción sensible.

64 Todo el pasaje contiene resonancias de los tres presocráticos que nos hemos propuesto estudiar (Heráclito, Parménides y Empédocles), como señalaremos oportunamente.

ὄρα̃ν –sensación que se produce a partir de la homogeneidad de los dos fuegos–, lo que se corresponde con el contexto físico-sensible de la descripción. El término ὄρα̃ω connota, entonces, la dimensión estrictamente física de esta acción.

Durante la noche, en cambio, el fuego externo desaparece y entonces el fuego interno encuentra fuera algo no-semejante (ἀνόμοιον) a sí mismo y se extingue (κατασβέννυται), por no ser ya de naturaleza común (συμφυές) con el aire, que no contiene fuego (πῦρ οὐκ ἔχοντι), 45 d. Se deja entonces de ver (παύεται τε οὖν ὄρα̃ν) y esto es un estímulo para el sueño, pues la preservación procurada por los dioses a la vista (τῆς ὄψεως) es la naturaleza de los párpados, que al cerrarse “aprisionan la potencia del fuego de dentro”, la cual se difunde y calma los movimientos internos. Si la calma (ἡσυχία) es mucha, sobreviene un sueño privado de visiones oníricas (βραχυόνειρος ὕπνος), pero si subsisten algunos movimientos mayores, éstos procuran semejanzas (ἀφομοιούμενα) y visiones (φαντάσματα) recordadas del mundo de fuera (45 e-46 a).

La falta de semejanza entre el interior y el exterior, y por ende, de movimientos causados por ella, provoca entonces la falta de visión y el sueño. Si los movimientos internos continúan sin calmarse, se produce la visión de semejanzas. Por el contexto puede verse que estas imágenes tienen un grado de realidad imperfecto y menor con respecto a lo que se ve estando despierto. Es decir, las visiones en el sueño serían una especie de sucedáneos de la visión real. La utilización de los términos ἀφομοιούμενα y φαντάσματα parece señalar en esta dirección. Φάντασμα proviene del verbo φαντάζομαι, ya utilizado en 43 e para referirse al que ve las cosas invertidas; aquí se refiere a los sueños que son sólo semejanzas de las cosas del cosmos.

Finalmente, luego de describir la formación de imágenes visuales en la vigilia y en el sueño, Timeo habla sobre las imágenes en los espejos y en las superficies pulidas en general, sobre las que no hay nada difícil de observar (κατιδεῖν), 46 a-c. No entraremos aquí en detalles sobre este pasaje; baste señalar que, según Platón, la inversión en el contacto entre los dos fuegos sería lo que produce la reflexión de las imágenes en un espejo, lo cual ocurre

en presencia de una superficie que emana una luz clara y propia (como se ve en los términos ἐμφαίνεται, λαμπρόν) —46 a-b—.

Las cosas que están a la izquierda aparecen (φαντάζεται) a la derecha, porque las partes opuestas (del fuego externo) aparecen en contacto con las partes opuestas del fuego visual (esto en los espejos planos habituales); en los espejos cóncavos, en que la luz cambia de dirección, se produce una doble inversión de la imagen (que restablece la visión correcta); y se produce la inversión de arriba y abajo, en los espejos puestos “a lo largo del rostro” (cilíndricos, según la nota explicativa de F. Fronterotta⁶⁵), 46 b-c.

El aparecer de las imágenes reflejadas es indicado por el verbo ἐμφαίνεται, mientras que la inversión de derecha e izquierda se expresa con φαντάζεται. Podríamos pensar que la inversión de derecha e izquierda es una especie de “ilusión óptica” del que mira, como es ilusión la aparición de imágenes en el sueño, y por esto es connotada con el término φαντάζεται, mientras que la imagen reflejada en sí no es una ilusión del que mira sino un hecho del mundo sensible (en la medida en que éste participa del Ser), explicado por una causa física, propia del Cosmos, como es el diferente encuentro entre los dos fuegos. Perl⁶⁶ sostiene, siguiendo a Findlay, que en la concepción platónica no debe verse un dualismo de dos mundos de cosas existentes, sino que los sensibles son una manifestación de los inteligibles, de modo que éstos serían los únicos existentes, ya en sí mismos o en su manifestación en la multiplicidad. Si mencionamos esta cuestión aquí es porque, para responder a las críticas de que esta teoría volvería ilusoria nuestra experiencia sensible, Perl realiza una interesante analogía, que avalaría el matiz que señalamos:

“There is a difference between seeing an object in a mirror and having an allucination; and it is to the former that Plato usually compares sense-perception. The sensible, then, is not illusion, but the manifestation in differentiated multiplicity of an intelligible form”. (PERL, 1997: p. 30, nota 12).

65 Seguimos la explicación de F. Fronterotta respecto de los tres tipos de espejo aludidos aquí por Platón (FRONTEROTTA, 2003: p.248, nota 178). Una explicación más detallada puede leerse en MERKER, 2003: pp. 58-66.

66 Cfr. PERL, 1997: pp. 15-34.

La analogía es interesante porque destaca la diferencia que señalábamos entre una imagen en un espejo y una aparición engañosa, que podría relacionarse con el uso diferenciado de los dos verbos que estamos analizando.

Por otro lado, cuando se habla de los espejos cilíndricos y de que las imágenes aparecen invertidas con respecto a lo alto y lo bajo, el verbo utilizado para su aparecer es φαίνομαι (46 c), lo que podría ser contradictorio con la distinción en el uso de ambas raíces verbales que venimos sosteniendo, ya que esta inversión se encontraría en el mismo caso que la de izquierda y derecha, expresada con φαντάζεται (cuyo uso podría obedecer a una alusión al pasaje ya citado de 43 e, en que también expresa la inversión aparente de derecha e izquierda). En todo caso podría apuntarse que el campo semántico cubierto por φαίνομαι es más amplio, general y complejo que el de φαντάζομαι, al que más bien incluiría: el primero es “hacerse manifiesto” en general y con todos sus matices, el segundo implicaría la connotación de “aparecer engañosamente”. Así, Platón no utilizaría este segundo término para referirse, por ejemplo, a la visibilidad del Cuerpo del Mundo en sí. Φαίνομαι, en cambio, podría aparecer eventualmente relacionado con imágenes engañosas, tanto como reales, pero al menos hasta el momento debemos convenir que el uso platónico de este verbo en el *Timeo* está reservado para imágenes sensibles no ilusorias, muchas veces muy cercanas al modelo eterno (como en el caso de los dioses-astros).

Las causas físicas del ver hasta aquí descritas son, según *Timeo*, “concausas” (si se nos permite esta traducción literal del griego συναιτίων)⁶⁷, y no, como es creído por los “muchos” (δοξάζεται ὑπο τῶν πλειίστων), la causa (αἰτία) de todas las cosas. Estas συναιτίαι no pueden manifestar discurso (λόγος) ni pensamiento (νοῦς). La única cosa que tiene νοῦς es el alma (ψυχήν), que es invisible (ἀόρατον), mientras fuego, agua, tierra y aire son todos cuerpos visibles (σώματα πάντα ὄρατά). Las causas principales son siempre las que operan como “artífices de cosas bellas y

67 La traducción es propuesta por CASERTANO, en NATALI, 2003: pp. 33-60.

buenas por medio del pensamiento”, mientras que las causas que obran por un azar desordenado son secundarias (46 d-e). Así, las causas sensibles del acto de la visión (los dos fuegos, la similitud entre ambos, la función de los párpados, etc.) son sólo instrumentos de una inteligencia que aspira a una finalidad, siendo ésta la causa principal⁶⁸. El acto de ver (ὄρᾶν) tiene en realidad una causa invisible (ἀόρατος). El contexto en que Timeo introduce por primera vez la cuestión de la visión y de la audición humanas, es entonces, como lo asegura Brisson, principalmente teleológico y ético (Cfr. BRISSON, 1999: p. 146).

Es suficiente, entonces, dice Timeo, lo que se ha dicho sobre las causas secundarias de los ojos (τα τῶν ὀμμάτων συμμεταίτια), que son las que les permiten tener la capacidad de ver; es necesario exponer ahora su utilidad (ὠφελίαν) principal, es decir, “por qué el Dios nos los ha donado” (46 e). La vista (ὄψις) es causa para el hombre de la utilidad más grande, pues “ninguno de los discursos ahora dichos sobre el Todo se habría pronunciado (ἐβρήθη) alguna vez, si no hubiésemos visto (ἰδόντων) ni los astros ni el sol ni el cielo” (47 a). En cambio, el haber visto el día y la noche, y en general el sucederse de meses, períodos de los años, etc., ha dado al hombre el número (ἀριθμόν), la noción (ἔννοιαν) de tiempo, y la investigación acerca de la naturaleza del Todo (περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν). Y de estas cosas el hombre ha procurado el linaje de la filosofía (φιλοσοφίας γένος), con respecto a la cual ningún bien mayor “ha venido ni vendrá alguna vez a la especie mortal, dado por los dioses”. Y reitera: “Digo que éste de los ojos es el bien mayor. Y las otras cosas inferiores, ¿por qué las celebraríamos, si sobre ellas el no-filósofo, lamentándose por la ceguera, cantaríamos trenos en vano?”. En cambio el Dios nos ha dado la vista, para que “observando las revoluciones del pensamiento en el cielo” (τὰς ἐν οὐρανῶ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους), comprendiéramos los movimientos circulares de nuestra mente (διανοήσεως), que son desordenados, mientras aquellos son imperturbables, a pesar de ser ambos movimientos conjuntamente generados (συγγενές). Después de haberlos aprendido a fondo (ἐκμαθόντες), deberíamos imitar (μιμουμένοι) las esencias com-

68 Sobre este tema, ver Ibid.: pp. 33-63.

pletamente no-errantes de la divinidad, y así volver estables en nosotros los movimientos errantes (47 a-c).

La causa principal e invisible de la vista se expone así más ampliamente: no es otra que la “causa final”, en términos aristotélicos, es decir, el *para qué* el Demiurgo nos ha otorgado la vista. Nos ha sido dada para observar las revoluciones regulares *visibles* del Cosmos (las de los planetas, las del tiempo, etc.). Pero no para quedarnos en esta observación: en el primer pasaje citado (47 a), se sostiene que a partir de esta mirada se puede llegar a pensar el número, el tiempo y la naturaleza del Todo, y a su vez, que a partir del aprendizaje de éstos se configura la filosofía. En el segundo pasaje (47 b-c) se plantea que la finalidad es observar las revoluciones del pensamiento en el cielo y así estabilizar las de nuestra alma, aprendiendo la regularidad de los movimientos divinos.

Ambos pasajes despliegan la misma idea desde distintos sesgos. Las revoluciones visibles del pensamiento divino en los cielos no son otras que las del círculo de lo Otro, primer círculo, visible, del Alma del Mundo; además los hombres deben mirar a los astros (divinidades de cuerpo visible) y al sucederse del tiempo en el día y la noche (que recordemos fue definido como “imagen visible de la eternidad”). Es decir, la mirada humana, atendiendo a la finalidad para la que fue generada, no debería dirigirse indiscriminadamente hacia cualquier objeto, sino hacia aquellos puntos del Cosmos visible y generado que están más cercanos al Modelo inteligible, invisible y eterno, y que lo reflejan de modo más semejante e inmediato. Así, la visión física es una escala necesaria para ir “más allá”, culminando en la filosofía. En el segundo pasaje podría verse una descripción del sentido de la actividad filosófica en este contexto: estabiliza y regulariza los movimientos del alma humana, hasta entonces errantes y “a-lógicos”. Recordemos que en 43 a-c, es el flujo de sensaciones (αἰσθήσεις), provocado por la unión de alma y cuerpo, lo que provoca la desestabilización de las revoluciones de la primera. Más adelante, en 45 b, previamente a la descripción física del acto de ver, se incluía el ὄρᾶν en la categoría de αἴσθησις, como hemos señalado. Nos encontramos, entonces, con la paradoja de que una αἴσθησις, género presentado en primer lugar como elemento disturbador del alma, pasa a

ser instrumento necesario para la regulación de los movimientos turbados del alma, y aun orientado por naturaleza, según la providencia demiúrgica, precisamente a esta regulación.

Una primera aproximación a la comprensión de esta aparente paradoja podría residir en la primera parte de nuestra hipótesis principal: que la percepción visual puede tanto traducirse en una mera acumulación de datos sensoriales, cuanto ser el primer paso de una interiorización asociada con un conocimiento profundo. La vista en el *Timeo*, en tanto simple αἴσθησις corporal, es partícipe del flujo constante de datos caóticos. Pero si hay una mirada humana correctamente dirigida, aquella representa un peldaño en un camino ascendente, que culmina justamente en el ordenamiento del alma turbada. Y no es un instrumento prescindible en ese camino, ya que sin esa primera mirada, dirigida a los movimientos celestes, no habría filosofía. Éste justamente es el sentido de la primera aserción de Timeo en este pasaje: “Ninguno de los discursos ahora dichos sobre el Todo se habría pronunciado alguna vez, si no hubiésemos visto ni los astros ni el sol ni el cielo”.

¿Hay hombres que no utilicen la vista en orden a este bien mayor? En 47 b parece haber una referencia a ellos: los no-filósofos, que si se lamentasen de ser ciegos, se lamentarían en vano. Para ellos la vista no tiene en realidad utilidad, ya que no se orienta a su fin natural. Hay, pues, una doble posibilidad de uso de la vista.

Este aspecto paradójico que asume, de alguna manera, la visión humana en el *Timeo*, se inserta, según A. Merker, en una concepción del cuerpo humano igualmente ambivalente: el cuerpo es presentado, en un primer momento, como el lugar de exilio del alma (que, sin embargo, fuera de un cuerpo no podría concebirse como “humana”) y el flujo desordenado es la nota que domina en la descripción de Timeo; en un segundo momento, el cuerpo humano es visto como dotado de una figura y de una estructura determinadas, que precisamente hacen posible para el alma la salida del exilio: por la articulación de sus miembros, el lugar que ocupa la cabeza –y los órganos de la visión en la cabeza–, ofrece al alma una situación donde su dominio deviene posible y su situación de exilio puede expresarse. Así, para la estudiosa, la “envoltura

carnal”, en cuanto cuerpo, es el lugar de exilio del alma, pero en cuanto figura particular (humana), es el instrumento que abre la posibilidad de la salida del exilio; posibilidad que puede resultar fallida hasta el punto de *reforzar* el exilio. Esta ambivalencia del cuerpo –a la vez obstáculo e instrumento de superación del obstáculo constituido por él mismo, en términos de Merker–, es un rasgo que define también el rol que juegan las sensaciones, entre ellas la visión⁶⁹.

Si repensamos ahora los primeros pasajes del *Timeo* aquí analizados (sobre el cuerpo y alma del Cosmos y sobre las especies vivientes contenidas en él), veremos que la funcionalidad asignada a la vista humana por Platón es plenamente coherente con la narración precedente.

Recordemos: el Cosmos, que es el viviente más perfecto posible y más cercano al Modelo, está hecho de “todo cuanto es visible” (ὄρατός), y se lo llama en reiteradas ocasiones κάλλος y κάλλιστος (28 a, 28 b, 29 a). Cuando se habla de la especie de los astros, se la llama a su vez λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον. También se califica a estos dioses como “visibles” (ὄρατοί) y se dice de sus movimientos que aparecen “claramente” (φανερῶς) a la vista (40 a-d). Cosmos y astros poseen por otro lado una forma redonda, la más perfecta de todas. Antes se ha mencionado específicamente la generación del Sol, con el objetivo de que hiciese aparecer (φαίνοι) las cosas del Cosmos ante los ojos y de que los vivientes aprendieran con la rotación de lo Mismo y de lo Otro (39 b). Como se ve, dentro del Cosmos generado, las cosas más semejantes al Modelo no son en absoluto menos visibles que las otras, sino, por el contrario, más característicamente visibles y luminosas. Tienen la cualidad de “aparecer” ante la vista, denotada por la raíz de φαίνω. Esta cualidad parece estar además conectada con la belleza.

Dice H. G. Gadamer, refiriéndose al concepto de lo bello en la filosofía platónica:

[...] el ‘aparecer’ no es sólo una propiedad de lo que es bello, sino

69 Cfr. MERKER, 2003: pp. 16-22. “Cette dernière [la visión] permet la contemplation des révolutions célestes et divines [...] mais elle est aussi ce qui peut éloigner l’âme de la vérité, et l’enfermer dans un univers de simulacres” (Ibid., p. 22).

que es lo que constituye su verdadera esencia [...] La belleza no es sólo simetría, sino que es también la apariencia que reposa sobre ella. Forma parte del género ‘aparecer’. Pero aparecer significa mostrarse a algo [...] lo que se muestra en su forma más completa atrae hacia sí el deseo amoroso [...] (GADAMER, 1996: pp. 576-77).

Así pues, siguiendo esta interpretación, lo más bello sería lo que más se muestra. No extrañan entonces los términos relacionados con la luz y con el verbo φαίνω atribuidos al Cosmos y a los dioses. Lo más bello ha de ser también la imagen más cercana posible a lo eterno. Se da así la paradoja de que lo extremadamente visible es el lazo, dentro del Cosmos, con lo invisible, y por tanto la posibilidad de conocerlo. El ejemplo paradigmático es el círculo visible del Alma del Mundo, que es a la vez visible y partícipe de un ser que ha sido definido previamente como “ἄόρατος”. Se encuentra, podríamos decir, en el límite preciso de lo visible y lo invisible. Se entiende así cómo la vista del hombre es instrumento necesario para conocer los νοητά, ya que siendo el hombre un ser generado, se encontraría, sin esta puerta, escindido de lo invisible. Creemos que en el *Timeo* puede verse la complejidad de la metafísica platónica, y el error de suponer, como se ha hecho, una separación tajante y completa de νοητά y ὄρατά. También sería reduccionista pensar que Platón desprecia la percepción sensible o la considera mero instrumento de la δόξα, ya que, como hemos visto, el acto de ver es peldaño, primero y no pleno por sí mismo, pero al mismo tiempo imprescindible, para llegar a aprender.

Esta continuidad entre el modo de conocer sensible y el pensamiento ha sido bien vista por H. Hüni (1993: pp. 67-77) y E. Perl (1997: pp. 15-34), cuyos trabajos se abocan fundamentalmente a la *República*, pero contienen referencias a otros diálogos. Para el primero, en la metáfora de la *República*, la misma periodicidad inherente a la figura del sol es la que nos lo revela como causa, ya que si se mantuviera inmóvil no podríamos discernirlo como tal; así todo lo visible, en la filosofía platónica, comporta el carácter de imagen de su fundamento, que es pensable. De este modo, el hombre no trata con dos “cosas” ajenas entre sí, sino con “dos dimensiones afines ligadas por una relación de intrapertenencia”⁷⁰.

70 Cfr. HÜNI, 1993: p. 68: “[...] nous n’auron pas affaire a deux choses étrangères l’une a l’autre, mais a des dimensions afines liées par un ra-

Perl, por su parte, sigue como hemos dicho la interpretación de Findlay, según la que los particulares sensibles, en la filosofía platónica, son maneras de *aparecer* de las ideas. La percepción sensible, entonces, es la percepción de la forma en cuanto aparece (y en este sentido es menos adecuada), pero no es la percepción de cosas falsas, ya que todo tipo de cognición lo es del Ser. La intelección no se limita a sobrepasar la percepción sensible, sino que se articula con ella; la diferencia entre ambas no radica en el objeto al que se dirigen —que es el mismo—, sino al modo en que lo hacen: lo que la percepción sensible percibe en una multiplicidad diferenciada, el intelecto lo capta en su unidad (Cfr. PERL, 1997: p. 17).

Es interesante la idea de que no hay “dos mundos” en la filosofía platónica, sino una realidad completa y continua, con su fundamento y su manifestación. La afirmación de Perl de que sólo existe la Forma es probablemente demasiado taxativa⁷¹, pero creemos que es bueno no perder de vista la idea de que la realidad es toda una, y las formas de conocimiento del hombre no pueden sino referirse a ella, como se ve en el *Timeo*.

Recapitulando, la vista física supone entonces un primer paso para ir “más allá”. Gadamer considera que belleza y luz tienen el mismo “modo de ser”, en el sentido de que la luz se hace visible ella misma *al hacer visibles otras cosas*, y sólo es visible en tanto realiza esta acción. Lo bello por su parte hace aparecer a lo bueno, y la luz en la que se articula el ámbito inteligible no sería otra que la luz de la palabra y del *voûç*⁷². Se puede decir, ateniéndose al contexto y a la terminología del *Timeo*, que lo bello, visible para los ojos humanos en el Cosmos, hace aparecer a los modelos eternos en general. Estos modelos, siendo *νοητά*,

pport d’entre-appartenance”.

71 Sería otra manera de negarle una realidad propia al Cosmos sensible generado, realidad que creemos se hace evidente en el texto del *Timeo*. La afirmación se ve por otra parte matizada al distinguir el autor entre ilusión y apariencia, destacando que lo sensible no es una ilusión, sino la manifestación en la multiplicidad de la Forma inteligible (Cfr. PERL, 1997: p. 30, nota 12). Esta manifestación, obrada por el Demiurgo, es precisamente lo que describe *Timeo* en su relato cosmogónico.

72 Cfr. GADAMER, 1996: p. 575. “[...] la metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible [...]”.

pertenecen al ámbito de lo inteligible. Hay una mirada sobre estas cosas, que es la del Demiurgo (28 a). El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humano y la palabra filosófica pueden ser la manera humana de “mirar” estas cosas, de hacerlas evidentes. En general se ha tratado la cuestión del “ver” como una metáfora del “conocer”, por analogía con la vista física, que sería el único modo existente de realizar la acción de ver. Sin embargo, si se tiene en cuenta la aserción platónica de que el Demiurgo obra “mirando” ($\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega\nu$) a los modelos eternos, se puede pensar que es este “mirar” el punto de partida de la comparación. En la filosofía platónica, el mirar humano y físico se darían por analogía con este mirar, y no al revés. La mirada sobre lo sensible es analógica de la mirada más profunda, que es sobre lo inteligible. Esta segunda mirada, la contemplación intelectual, accede, en términos de Perl, a las formas como son y no como aparecen⁷³. Es, entonces, más semejante a la mirada primera del Demiurgo.

Antes dijimos que el Demiurgo obraba imitando el modelo eterno, y que en un segundo nivel, los dioses menores obraban imitando el accionar del Demiurgo; se muestra en los últimos pasajes un tercer nivel de imitación, el humano. En efecto, el resultado de la observación de los movimientos celestes debe ser la imitación ($\mu\iota\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ es el término utilizado) de éstos por parte del alma humana. Del mismo modo, los discursos que sin el don de la vista “no habrían sido nunca pronunciados” habían sido catalogados como $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\tau\alpha$ (30 b), por lo que podríamos pensar también en una imagen de lo que es, generada en la palabra humana.

Hay, pues, una mirada humana sobre las manifestaciones sensibles en general, y en particular sobre aquéllas más cercanas al modelo eterno, mirada que podría llegar con el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ a dirigirse hacia las formas mismas (idea esbozada en el *Timeo*, y desplegada en otros diálogos), asemejándose así al Demiurgo. Y este mirar tiene un resultado práctico: en primer lugar, el ordenamiento del alma humana como imagen de las revoluciones armónicas del Cosmos, y en segundo lugar, los discursos propios de la filosofía, también imágenes del modelo y a la vez ordenadores del alma.

73 Cfr. PERL: 1997.

- *Voz y oído*

La cuestión del discurso nos remite a la continuación del relato de Timeo, que después de la extensa exposición dedicada a la vista, se refiere a la voz y al oído:

En lo que respecta a la voz y al oído (φωνῆς τε δη και ἀκοῆς) vale el mismo discurso (λόγος): que nos han sido dados por los dioses para estas cosas y por las mismas causas. Y la palabra (λόγος) ha sido establecida para lo mismo, contribuyendo en gran parte con estas cosas para el mismo destino, y a su vez cuanto de útil (hay) en el sonido de la música (μουσικῆς φωνῆ) ha sido dado al oído (προς ἀκοίην) por causa de la armonía (ἔνεκα ἀρμονίας). La armonía (ἀρμονία), que tiene movimientos análogos a los períodos del alma en nosotros ha sido dada por las Musas, al que se relaciona con las Musas según inteligencia (μετὰ νοῦ), no para un placer irracional (ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον), como ahora se cree que es su utilidad, sino como aliada para llevar al movimiento circular del alma, devenido en nosotros inarmónico (ἀνάρμοστον), hacia el ordenamiento (κατακόσμησιν) y consonancia (συμφονίαν) consigo mismo: también el ritmo (ῥυθμός) fue dado como auxilio por ellas mismas para estas cosas, para corregir nuestra disposición, falta de gracia (χαρίτων ἐπιδεᾶ) y sin medida (ἄμετρον) (47 c-e).

También los dones del oído y de la voz (que se consideran en conjunto) tienen el mismo fin que el don de la vista: el ordenamiento de las revoluciones del alma. Al oído y la voz corresponden el λόγος y el sonido de la música, que a su vez incluye armonía y ritmo.

Con respecto a la música, Timeo establece una distinción (como antes con respecto a la vista) entre su fin natural y la utilidad que le asigna la mayoría: en general se cree que la finalidad de la música es producir un placer ἄλογος, término que ya en 43 a definía el movimiento del alma turbada por las sensaciones. Sin embargo, su verdadera finalidad es la de llevar al alma a la recuperación de la medida y la concordancia en sus movimientos. Se da así nuevamente la paradoja de que los mismos instrumentos (el oído y la voz, por los cuales se goza de la música y el canto) puedan producir resultados diametralmente opuestos, según el modo en que el hombre los oriente. La ἀρμονία ha de conducir a la consonancia al alma desarmonizada, pero los que la utilizan con el fin de un placer ἄλογος, hacen permanecer precisamente esa desarmonía, lo que es una contradicción en los términos mismos.

De esto se sigue que los hombres que utilizan la armonía en este sentido no la comprenden realmente por lo que ella es. Lo mismo podría decirse del ritmo, que se caracteriza por dar una medida a lo que se ha vuelto ἄμετρος, y que por tanto, utilizado en sentido contrario, no cumpliría con la función que le es propia. El camino por el cual voz y oído conducirían al reordenamiento del alma no está tan extensamente explicado como en el caso de la vista.

Sin embargo, ya en el pasaje que va de 35 a 36 b se describía la composición del Alma del Mundo en términos de intervalos matemáticos y musicales, que se correspondían con modos musicales concretos pertenecientes a la cultura griega. El don del oído, bien orientado, podría llevar entonces al hombre a la comprensión de esta armonía, que fundaría la armonía del alma humana. Así, para F. Fronterotta, en el *Timeo* la voz y el oído se presentan como dados a los hombres por la divinidad con un fin análogo al de la vista, es decir, el conocimiento de la armonía justa a la que la disposición humana debe adecuarse en la medida de lo posible. La armonía musical reproduce la estructura racional de los movimientos del Alma del Mundo; por lo tanto, ni música ni ritmo son instrumentos de un placer cualquiera, sino del ordenamiento del alma humana (Cfr. FRONTEROTTA, 2003: p. 253, nota 182).

Ese orden armónico que la música nos permite conocer pertenece al orden de lo invisible (¿o inaudible?), pero es sin embargo el oído, en el nivel de lo sensible, el instrumento que permite al alma humana orientarse hacia aquel.

El λόγος, la palabra, se menciona también en este pasaje como uno de los elementos conectados con la voz y el oído, pero no se establecen mayores precisiones acerca de su función, como sí se lo hace con respecto a la armonía y al ritmo. Podemos pensar, sin embargo, en los λόγοι mencionados en 47 a, que sin la vista no habrían sido pronunciados. La capacidad de pronunciar en voz alta (ἔρρηθη era el verbo utilizado en aquel pasaje), y la capacidad (necesario complemento de lo anterior) de escuchar lo pronunciado, necesitan evidentemente de la voz y del oído como instrumentos. Así, estos “discursos sobre el Todo” (que son, según se infiere por 47 b, discursos filosóficos), que no eran posi-

bles según la vista, tampoco lo serían sin la voz y la audición.⁷⁴

La vista hace posibles estos λόγοι proporcionando, por así decir, su “contenido” (a través de la observación de los movimientos celestes se puede pensar una explicación del Todo), mientras la audición y la voz proporcionan la manera de hacerlos comunicables, y por lo tanto, efectivos para el ordenamiento del alma de hablante y oyente. La vista parece así tener preeminencia en el ámbito cognoscitivo (aunque el pasaje sobre la armonía indica una orientación también cognoscitiva del oído) y el oído en el orden comunicativo, práctico y ético (la armonía y el ritmo que por él adquirimos “son” la forma que debe adoptar el alma humana, y la voz y el oído son los medios que posibilitan la comunicación a otros de este ordenamiento). Vista y oído son entonces insoslayables en el camino del conocimiento filosófico: la primera, como punto de partida privilegiado en la relación del alma humana con el Todo y con su fundamento inteligible; el segundo, como instancia necesaria en la relación de un alma con otra y la orientación común hacia aquel fin.

Esto no significa que sea posible (pues ambos caminos no discurren en forma paralela, sino entrelazados) hacer a un lado la instancia visual en la relación hombre-hombre, ni la instancia auditiva en el conocimiento de la armonía cósmica. De lo segundo ya se encarga de advertirnos el comentario arriba citado de Frontrotta, puesto que la posibilidad de dar un ritmo y una medida al alma humana provienen precisamente de la capacidad de reproducir en ella el ritmo y la medida del Alma del Mundo. También Brisson (1999: p. 146) señala que vista y oído, en la concepción expuesta en el *Timeo*, son “the two senses which above all reveal the harmony of the universe”.

74 Sólo serían posibles si se pensaran como escritos y leídos, en lugar de dichos y escuchados, pero el contexto del pasaje y la terminología utilizada hacen referencia claramente a un discurso oral.

La cooperación de intelecto y necesidad: El cosmos

Como ya señalamos, el centro de nuestro interés no se encuentra en la explicación del funcionamiento fisiológico de los sentidos de la vista y del oído⁷⁵ —que es el punto de vista desde el cual son abordados los sentidos en esta segunda parte del diálogo—, sino en su relación con el conocimiento y el rol que cumplen en la situación vital del ser humano. De esta segunda gran sección del diálogo, entonces, sólo vamos a puntualizar algunos detalles en pasajes determinados.

El discurso de Timeo realiza en este punto un corte muy brusco, señalando que hasta el momento se ha descrito cómo el νοῦς ha obrado en el universo, pero que debe tomarse también en cuenta el papel de la ἀνάγκη y de las causas segundas, analizando cada uno de los cuatro elementos por sí mismos. Literalmente comienza un nuevo discurso, con una nueva invocación a la divinidad (48 d-e).

- Distinción entre νόησις y percepción sensible: 51d-52d

En 51 d-e Timeo realiza una distinción entre νοῦς y δόξα, distinción interesante para nosotros, ya que de todo el diálogo es el pasaje donde se establece en forma más taxativa una separación entre el modo de conocimiento que representan las sensaciones del cuerpo (δια τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα) y el del νοῦς, que se aplica a las “formas no perceptibles (ἀναισθητά) por nosotros, sino solamente por el pensamiento (νοούμενα μόνον)”. Ciertos rasgos distinguen uno y otro modo de conocimiento: uno se adquiere a través de la enseñanza (διὰ διδασχῆς), el otro por la persuasión (ὑπὸ πειθοῦς); uno viene del λόγος según la verdad, el otro es ἄλογον; uno es conmovido por la persuasión y el otro no; finalmente, de la opinión participan todos los hombres, mientras del νοῦς sólo los dioses y una pequeña parte de la especie humana. Timeo expresa en este pasaje una clara oposición (como no se había realizado antes en el diálogo) entre conocimiento sensible y conocimiento noético: es destacable cómo uno se relaciona con la enseñanza (en 44 b-c se había hablado ya de la posibilidad de

75 Sobre esta cuestión, ver BRISSON, 1999: pp. 150-163.

sanar el alma por medio de una recta educación⁷⁶) y con la verdad, mientras que el conocimiento sensible se conecta con la simple persuasión (aludida en sentido peyorativo en este pasaje, o al menos considerada en cuanto no relacionada, necesariamente, con la verdad)⁷⁷. Además, retorna el tema del contraste entre el/los verdaderos filósofos y los que no lo son, ya aludido en el *Timeo* en 47 b, con referencia a la vista, y en 47 e, en relación con el oído.

En 52 a-b se continúa la oposición, ahora para señalar la existencia de un tipo de realidad “no generada ni corruptible”, e “invisible (ἀόρατον) e imperceptible (ἀναισθητον) por los otros [sentidos]”, que es lo que “tocó al pensamiento (νόησις) observar (ἐπισκοπεῖν)”; por otro lado, un segundo género sensible (αἰσθητόν) y generado, que se abarca con la opinión a través de la sensación (μετ’ αἰσθήσεως); y finalmente un tercer género, la χώρα, que tampoco se corrompe, y al que captamos con un razonamiento bastardo, no a través de la sensación (μετ’ ἀναισθησίας), a duras penas creíble (μόγις πιστόν) y al cual “mirándolo soñamos” (ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες).

Nuevamente, como al iniciar la primera sección del diálogo, se expresa entonces la oposición entre lo generado y lo eterno, y se relaciona cada uno de estos géneros con un tipo de conocimiento específico. “Invisible” es el término utilizado para referirse a la realidad inteligible. Al mismo tiempo, se dice que este género ha tocado a la νόησις para “observarlo”. *Επισκοπεῖν* tiene el significado de “observar”, sobre todo en el sentido de “investigar”; por otra parte, *σκοπέω*, el verbo del que proviene, tiene como significado primario “observar de lejos o desde arriba”. De este modo, a pesar de la oposición realizada entre los dos géneros y sus respectivas formas de conocimiento, por segunda vez aparece un verbo con el significado de “mirar” en relación con la contemplación intelectual.

Además se inserta en este pasaje el tercer género presentado y analizado por *Timeo* –cuya naturaleza ha sido extremadamente discutida, discusión sobre la que nos resulta imposible detenernos

76 Sobre esta cuestión, ver FERNÁNDEZ RIVERO, 2004: p. 53.

77 Debemos tener en cuenta que éste no es el único punto de vista desde el que Platón aborda la persuasión, como veremos en el *Fedro*. Cfr. CORNAVACA: 1988.

aquí–, la *χώρα*⁷⁸, a la cual accedemos como en un sueño. Puesto que se trata de una realidad intermedia entre lo sensible y lo inteligible, no se capta por la sensación, sino por el razonamiento –aunque no un razonamiento legítimo–, y se la mira, pero como en sueños: de nuevo la visión en el sueño – *φάντασμα* en 52 c– es presentada como una imagen oscura de la realidad; de nuevo, también un verbo de visión (*βλέπω*, en este caso) se inserta en el discurso teniendo como objeto una realidad de la que se acaba de negar su carácter de visible.

El acento en este pasaje está puesto, evidentemente, en la distinción entre los tres géneros, y en este sentido en la oposición sensible/inteligible, y correlativamente conocimiento sensible-opinión/conocimiento noético se presenta como más fuerte que en los pasajes anteriores. Sin embargo, el sentido pleno de cada pasaje debe buscarse, creemos, en el contexto total del diálogo. Si tomamos este pasaje en conexión con los textos ya analizados referentes a la función de las sensaciones para el hombre, podemos decir que Platón no niega la validez del conocimiento sensible, sino que advierte sobre su incapacidad para dar por sí mismo cuenta del Todo, ya que el fundamento de éste no es sensible, pero al mismo tiempo lo inserta en una gradualidad donde es parte necesaria para arribar a la *νόησις*. Esta gradualidad parece presentar distintos tipos o matices de visión: tanto la *χώρα* como las realidades inteligibles son *ἀορατά* (es decir, el hombre no podría ejercer un *ὄραῖν* respecto de ellas); pero sí son susceptibles de recibir un segundo tipo de mirada, que se expresa con *βλέπω* o con *ἐπισκοπέω*.

La segunda línea que se pone de relieve, y que ya había sido esbozada en la primera parte del *Timeo*, es la del contraste entre el filósofo y la mayoría, como señalamos arriba. Todos poseen la posibilidad de conocer a través de la sensación, pero no todos acceden a la *νόησις*, propia de los dioses y de algunos hombres. La

78 J. Pradeau realiza un interesante trabajo sobre la relación entre los términos *χώρα* y *τόπος* en el corpus platónico en general, desde el que se pretende echar luz sobre el significado de *χώρα* en el *Timeo* (Cfr. PRADEAU, 1995: pp. 375-399). La definición de *χώρα* sobre todo como un “lugar” o “territorio”, y en este sentido como “operadora” de la diferenciación entre modelo y copia, es retomada por MERKER, 2003: pp. 62-63.

naturaleza humana, pues, abre a la vez la posibilidad de la νόησις –que asemejaría al hombre a los dioses– y de la permanencia en el ámbito de la sola opinión. La decisión corresponde al hombre y posiblemente pasa –si tenemos en cuenta la primera parte del diálogo– por la orientación que éste decida dar a sus sensaciones, particularmente a la vista y al oído.

- *La sensación del oído y la sensación del color: 65 c-68 d*

En esta segunda gran parte del diálogo, Timeo retorna sobre el cuerpo humano, sus sensaciones y sus órganos, pero ahora de una manera mucho más detallada y específica. Después de explicar las diferencias entre las impresiones de placer y dolor y las que no provocan lo uno ni lo otro, hablará de las impresiones (παθήματα) que afectan a los distintos órganos del cuerpo. Comienza por las que afectan a la lengua, en tanto órgano del gusto, y continúa, a partir de 66 d, con las que afectan a la nariz, en tanto órgano del olfato.

En 67 b-c se refiere Timeo a nuestra “tercera parte sensible”, que es la que debe someterse ahora a observación (ἐπισκοποῦσιν, nuevamente), y se refiere al oído (ἀκοήν). Define por una parte el sonido (φωνήν), como lo que se propaga a través de las orejas, el cerebro y la sangre hasta el alma, y por otra el oído (ἀκοήν), como el movimiento (κίνησιν) provocado por el sonido, desde la cabeza al hígado (es decir, atravesando las sedes de las tres partes del alma, de las que ya se ha hablado en la *República* y de las que se hablará en *Timeo* 69 c). Las características de este movimiento son las que determinarán las del sonido para nuestra percepción: si es veloz, agudo y si es lento, grave; si es homogéneo, dulce y si es lo contrario, áspero; si es grande, fuerte y si es lo contrario, débil. Deja para más adelante el hablar de la armonía de los sonidos (συμφωνίας); de hecho el tema se tocará en 79 e-80 c.

La explicación sobre el cómo físico del oír, que faltaba en el texto de 45 b-47 e, donde en cambio sí se daba sobre la vista, se presenta en este pasaje. En realidad, su inserción aquí es más lógica, ya que se está hablando sobre las causas secundarias y se han incluido previamente otros dos sentidos (gusto y olfato); en este caso se establece además, explícitamente, una separación entre

la explicación fisiológica del sonido y la cuestión de la armonía, vinculada más bien a la causa principal –final– de la audición.

Por otro lado, también es destacable el rol que ocupa la proporción matemática y geométrica en la descripción de la sensación del oído, tanto como de otras sensaciones: como dice Brisson, la distinción entre lo que es perceptible y lo que no, no sucede por causa de una diferencia en las impresiones, sino en lo que sucede cuando el movimiento del objeto que es percibido alcanza al receptor; allí se establece una “operación de medida”, que no se da solamente a partir de la semejanza entre las partículas de los cuatro elementos de los que se componen receptor y objeto, sino también entre los poliedros a los cuales cada uno de ellos está vinculado, y la rapidez con que se realiza el movimiento⁷⁹.

El cuarto género de sensación del que se debe tratar es el que llamamos “colores” (χρόας, 67 c). Son en realidad “llamas” (φλόγα) que fluyen desde los cuerpos y que tiene partes “de medida común” (σύμμετρα) a la vista (ὄψει), de modo que producen una sensación (αἴσθησιν). De las causas de la generación de la vista, se dice, ya se ha hablado antes (en 45 b-46 c). Desde este punto (67 d) hasta 68 d se explica cómo se perciben los distintos colores: primero el transparente, blanco y negro (según las partículas sean completamente similares a las de la vista, o más pequeñas o grandes, provocando contracción –negro– o dilatación –blanco–); luego, según el encuentro del fuego externo con el interno y con el agua, lo “brillante” (y las lágrimas); el rojo, a partir del encuentro de un tipo de fuego “intermedio” y el agua; y finalmente, con distintas combinaciones de colores, el amarillo, rojo púrpura, ocre, verde, celeste, etc.

A. Merker señala que la escala de colores de Timeo (desde los cuatro colores primarios hacia las mezclas que generan otros colores) contiene una gradación desde la unidad hacia la multiplicidad: la unidad sería aquella de la naturaleza común del color como llama adaptada al cuerpo de la visión; los cuatro colores primarios constituirían un primer nivel de multiplicidad, y luego se generarían hasta tres niveles de multiplicidad, según las mezclas que producen nuevos colores, primero a partir de los prima-

79 Cfr. BRISSON, 1999: p. 152 y p. 155.

rios, y luego también a partir de los compuestos (Cfr. MERKER, 2003: p. 47). La observación es interesante, tanto por la alusión a la cuestión matemática, presente en todo el *Timeo*, como porque permite poner de relieve cómo, en el plano sensible-material, que es el de los colores, la nota dominante es la multiplicidad –que llegaría incluso al infinito, de seguir la interpretación de Merker (Cfr. *Ibid.*: p. 53)–, mientras en el plano de la visión considerada en cuanto tal, en su mecanismo y en su funcionalidad, lo que domina es la unidad: en efecto, también en *Timeo* 46, que ya hemos leído, se señalaba la naturaleza común de la visión a partir del fuego, y al mismo tiempo, la finalidad única de observar e imitar las revoluciones celestes, lo que sería el principio de ordenamiento para la variedad de impresiones que puede producir, como aquí vemos, la percepción del color.

Por otra parte, ha sido muy señalada en este pasaje la correspondencia, dentro del propio corpus platónico, con *Menón* 76 c-d, y dentro de la tradición filosófica griega en general, con Empédocles. En el citado pasaje del *Menón*, Sócrates da a Menón, como ejemplo, una definición de “color”. Antes ha dado la de “figura”, a la manera socrática, rechazada por su interlocutor, y ahora, con la definición de “color” pretende responder “a la manera de Gorgias”. A continuación pregunta a Menón si él y Gorgias no dicen, siguiendo a Empédocles (κατὰ Ἐμπεδοκλέα), que los seres producen efluvios, a lo que su interlocutor contesta afirmativamente. Estos efluvios pueden ser proporcionados a ciertos poros, o bien más grandes o más pequeños. La conclusión es que “el color (χρῶμα) es un efluvio (ἀπορροή) de las figuras, de medida proporcionada (σύμμετρον) a la vista (ὄψει) y sensible (αἴσθητος)”. Esta definición es criticada por Sócrates (de hecho, presentada como un “mal ejemplo” de definición, propio de un sofista como Gorgias) y muy bien aceptada por Menón, en su calidad de discípulo de Gorgias, quien califica la respuesta de ἀριστά. La crítica de Platón alcanza indirectamente a Empédocles, ya que se dice que la definición está construida siguiendo al filósofo agrigentino. Sin embargo, en *Timeo* 67 d-68 d, la descripción que se da de la sensación de color es bastante similar: también aquí se habla de “efluvios” de los cuerpos (en ambos pasajes la raíz utilizada es la

de ἀπορρέω), y se repite la idea de que para producir determinada sensación, estos efluvios deben ser “proporcionales a la vista” (ὄψει σύμμετρος, en el *Menón*; ὄψει σύμμετρα, en el *Timeo*). ¿Cómo entonces lo que se critica en un diálogo parece darse por válido en el otro?

Merker se concentra en las diferencias entre las dos teorías. Así, considera que la similitud entre las dos definiciones no debería llevarnos a pensar en la identidad de estas dos concepciones. Señala que en el caso de la teoría platónica, no son las partículas de fuego quienes directamente penetran a través de los poros del ojo, sino los movimientos producidos por estas partículas, que generan además un cuerpo intermedio, compuesto del fuego del ojo y el de los objetos; la expresión “de medida común a la vista”, presente en ambas definiciones, se referiría a este cuerpo intermedio de la visión, en el *Timeo*, y a la vista en tanto facultad de ver, en el *Menón* (Cfr. MERKER, 2003: p. 49).

Sin embargo, más allá de estas diferencias en cuanto a la concepción fisiológica estricta del acto de ver, subsiste, por un lado, una semejanza de fondo —el rol del fuego y el rol de la atracción de lo semejante, aún cuando Platón otorgue al movimiento un papel que Empédocles no le otorga—, y, por otro lado, la crítica de Platón a la definición “a la manera de Empédocles”, brindada en el *Menón*, no apunta a los “errores” en la descripción del mecanismo, sino al hecho mismo de explicar o definir la visión *en orden a su mecanismo*, como puede verse en el pasaje arriba referido. Desde nuestro punto de vista, no habría contradicción, y la pista principal puede estar en lo que se dice en 67 c en el *Timeo*: ὄψεως δ' ἐν τοῖς πρόσθεν αὐτό περί τῶν αἰτίων τῆς γενέσεως ἐρρήθη. Es decir, no se está hablando ahora de las causas de la vista. La causa de la vista es, como hemos dicho ya, la causa final, su función: el cómo, la materialidad del acto es una “concausa” o causa secundaria, para utilizar los términos de G. Casertano. La crítica a la definición de corte empedocleo no apuntaría entonces a su falta de veracidad, sino a poner como principal lo que es secundario, olvidando decir lo más importante: cuál es la función que cumple la vista para el hombre.

Esta interpretación podría apoyarse en *Fedón* 97 d-99 d, don-

de Sócrates relata el itinerario que fue haciendo en su búsqueda de la sabiduría y cuenta su alegría al escuchar decir que Anaxágoras postulaba al *voûs* como causa y ordenador de todas las cosas, ya que esto significaba, a su entender, que la mente ordenaría cada cosa de acuerdo con lo que para ella fuera lo mejor. En cambio, se encontró con que consideraba como causas el aire, éter, agua y otras cosas extrañas (98 c). Sería lo mismo que si alguien dijera que Sócrates está allí sentado, esperando su muerte, debido a sus tendones, huesos, etc., y no debido a su decisión de que lo más justo y bello es acatar la sentencia de la ciudad (98 d-99 a). Si alguno dijera que “sin tener todas estas cosas, huesos, tendones y demás cosas que tengo, no sería capaz de hacer lo que creo, diría la verdad. Sin embargo, (decir) que por ellas hago lo que hago, y realizo estas cosas con la mente, pero no por la elección de lo mejor (τῆ τοῦ βελτίστου αἰρέσει), sería una muy grande pereza del lenguaje: pues tal es el no distinguir que una cosa es la causa del ser de una cosa, o que otra (es) aquello sin lo cual la causa no podría ser causa: a lo que, me parece, los muchos (οἱ πολλοί), andando a tientas (ψηλάφωντες) como en tinieblas (ὥσπερ ἐν σκότει), le dan el nombre de causa, empleando un término que no le corresponde” (99 b). Este pasaje anticipa ya la concepción del *Timeo*: las causas materiales no son realmente tales, sino συνατταίαι, mientras que la αἰτία en sí misma no puede ser más que un fin racional (en el caso del *Fedón*, la decisión de Sócrates de acatar la sentencia de la ciudad; en el caso del *Timeo*, la finalidad del Dios al otorgar la vista a los hombres). Entonces, los efluvios, el fuego interior y exterior del ojo forman, sí, parte de la concepción platónica, pero no en tanto que causas determinantes y explicativas por sí mismas del hecho de la visión. Hasta qué punto es correcta –en nuestra perspectiva– la interpretación platónica de Empédocles, lo veremos más adelante.

En el pasaje arriba citado del *Fedón* encontramos la expresión “los muchos”, utilizada en sentido peyorativo, y ligada a las tinieblas, es decir, al no saber ver. La expresión anticipa también un contraste que hemos seguido en el *Timeo*: la inutilidad de la vista para los que no la utilizan en sentido filosófico –46 d–, y la incapacidad de muchos hombres de llegar a la “segunda mirada” –52 a b–.

La cooperación de intelecto y necesidad: El hombre

En 69 c comienza Timeo una larguísima descripción de las partes que constituyen al hombre. Primero vuelve a la cuestión del alma, para decir que hay tres tipos de alma: una es divina e inmortal, y se sitúa en la cabeza –es a la que se ha referido durante todo 46 y 47–, y las otras dos, mortales ambas –en realidad, según la división de Timeo, dos subespecies del alma mortal– son “la que participa de la valentía y del ánimo”, situada en el pecho, que es la parte mejor del alma mortal, y “la fuente de los apetitos”, situada debajo del diafragma, que es la parte peor del alma mortal (69 c-70 b). Timeo evoca así, sobre todo, la *República*, y también, de algún modo, el *Fedro*. La estructura corporal se revela funcional, como habíamos dicho, a la finalidad de que el alma pueda dominar al cuerpo –ver *supra*, p. 46–, puesto que el alma inmortal y divina adopta como morada la cabeza para estar separada del alma mortal (69 e) y por la afinidad del alma inmortal –llamada aquí δαίμων– con el cielo, ya que el hombre es una planta celeste (90 a-b)⁸⁰. La tensión entre las dos partes del alma, los miembros del cuerpo, y su vínculo con las sensaciones de la vista y el oído, que es el tema que nos interesa, es aludida brevemente en algunos pasajes de esta larga sección, que incluye la descripción de todos los componentes del cuerpo humano –piel, cerebro, médula, sangre, etc.– y se extiende hasta 90 d (90 e-91 se refiere específicamente a las mujeres, a la unión sexual y a la procreación, y 92 completa el diálogo con una coda sobre las especies animales).

- *El rol de la imagen visual en la especie mortal del alma:*
71 a-d

En este pasaje se señala cómo la parte mortal del alma que se deja llevar por los apetitos es “encadenada”, lejos de la residencia de la parte inmortal. Los dioses saben que esta parte del alma no se preocuparía de los λόγοι, y si captase alguna de estas mismas sensaciones (αἰσθήσεως, 71 a 4), “se dejaría seducir (ψυχαγωγήσοιτο, 71 a 6) por simulacros y apariencias (ὕπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων, 71 a5), tanto de noche como de

80 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2004: pp. 56-57.

día”; entonces un dios hizo el hígado, “liso y brillante” (καὶ λεῖον καὶ λαμπρόν, 71 b 2), para que la fuerza de los razonamientos (διανοημάτων, 71 b3) llegara a él como si fuera un espejo, que recibe los τύποι y hace ver (κατιδεῖν) las imágenes (εἶδωλα) –71 b 4 y 5–, de modo que las temiera cuando se presentan (ἐμφαίνουσι) amenazantes, y cuando una inspiración de la inteligencia (διάνοιας ἐπίπνοια) diseña imágenes (φαντάσματα) contrarias, se calmara y pudiera hacer uso de la adivinación (μαντεία) durante el sueño, ya que no participa de la palabra ni de la inteligencia (λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε)⁸¹.

El pasaje es interesante porque pone de relieve la ambigüedad del rol de la imagen visual, en tanto imagen, en la concepción antropológica presentada por Timeo: no cabe duda de la connotación negativa de los εἶδωλα y φαντάσματα mencionados en 71 a 5, quienes se presentan en contraste con los λόγοι (dos veces, en 71 a 3 y 71 a 5) y con la capacidad de conducir, mediante una persuasión cercana al encantamiento⁸², a la parte peor de las dos especies mortales del alma. En este sentido, además, gana sustento la hipótesis de que φάντασμα sea un término reservado ante todo para las apariciones ilusorias o con capacidad de engañar.

Sin embargo, a continuación el hígado es comparado a un espejo, mediante la construcción de un campo semántico muy cuidado que remite casi textualmente a la descripción del mecanismo de la reflexión de imágenes en 46 a-c (ἐμφαίνω, λεῖον, λαμπρόν), y en este contexto reaparecen εἶδωλα y φαντάσματα, pero aquí como instrumentos de la parte racional del alma para dominar a la apetitiva. En efecto, el sentido del pasaje afirma que, ante la imposibilidad de esta parte del alma de participar del pensamiento o la palabra (imposibilidad que es prácticamente una

81 Hay que tener en cuenta que la construcción y traducción de este pasaje referido al hígado resulta compleja (hay cierto número de variantes de lectura y la sintaxis es un tanto problemática), pero, al decir de F. Fronterot, “il senso generale pare tuttavia abbastanza chiaro”: un dios puso la sede de la parte apetitiva del alma en el hígado, semejante a un espejo, para que reflejara el dominio de la parte racional, induciendo a aquella parte del alma a obedecer; tal acción se cumple materialmente a través de la bilis (Cfr. FRONTEROTTA, 2003: p. 354).

82 Tal el sentido de ψυχαγωγέω, verbo que se trabaja con mayor amplitud en el análisis del *Fedro*.

definición taxativa: no *participa* ni de la φρόνησις ni del λόγος), es la reflexión de imágenes, diseñadas por la δίανοια, el único medio por el que puede obedecer a la parte racional del alma y temer o serenarse según corresponda.

En este sentido, nos parece acertada la interpretación de Merker, según la cual el hígado no se muestra aquí como un espejo a través del cual se muestra, reflejado, el poder del intelecto, sino como la materia que aquel “recubre de inscripciones”. El punto de comparación entre hígado y espejo consistiría en la identidad de su función en tanto “lugares” en que se producen al mismo tiempo la imagen y la acción que la engendra (MERKER, 2003: p. 65).

No se trataría de un reflejo, según la estudiosa, sino de una impresión de imágenes, de τύποι, que compara con “una avanzada en territorio enemigo” del alma inmortal. Estas imágenes, sin duda, no tienen el mismo valor que los modelos en sí mismos, o que los λόγοι que imitan estos modelos, pero los hacen aparecer de alguna manera, ya que sirven de gobierno para el alma apetitiva (de un gobierno dado no por ella misma, sino por la parte divina del alma). En este sentido, τύποι, que es el primer término utilizado para referirse a estas imágenes producidas por la mejor parte del alma, parece aludir al carácter modélico de dichas imágenes; pero la repetición de εἶδωλα y φαντάσματα⁸³, ahora como “diseños” de la parte inmortal del alma, no puede pasarse por alto. Parece que incluso estas imágenes, que evidentemente no tienen el mismo grado de realidad que las cosas del Cosmos ni, por supuesto, de los νοητά-, si son orientados racionalmente en la tensión del hombre hacia lo divino, pueden tener un valor positivo, no en el aspecto estrictamente cognoscitivo –puesto que en todo momento se rechaza la posibilidad de que lo ἐπιθυμητικόν del alma pueda participar, en la medida que fuera, del pensamiento y del lenguaje–, pero sí en cuanto al “recto” –cfr. 44 b-c– ordenamiento de cuerpo y alma, que permitiría al alma salir de su exilio, y que es en última instancia el aspecto práctico del conocimiento que puede alcanzar el alma inmortal.

83 Es interesante señalar que φαντάσματα aparece aquí como objeto directo de κατιδεῖν, que es un verbo poco utilizado en el *Timeo*, pero que adquiere gran importancia en el *Fedro* y en el *Simposio*, y precisamente en el ámbito del conocimiento filosófico.

- *La lengua como órgano del habla: lenguaje y audición.* 75 d-e

Dentro de la narración de la generación y funciones de los distintos miembros del cuerpo humano, se llega a la descripción de la formación de la boca, respecto de la cual se dice que los dioses menores la dispusieron (διεκόσμησαν), por causa de las cosas necesarias y mejores (ἔνεκα τῶν ἀναγκαίων και τῶν ἀρίστων), con dientes, lengua y labios, fabricando la entrada (εἴσοδον) según necesidad (τῶν ἀναγκαίων), pero la salida (ἔξοδον) según lo mejor (τῶν ἀρίστων): “Pues [es] necesario todo cuanto entra para dar alimento al cuerpo, pero la fuente de los discursos (τὸ δὲ λόγων νᾶμα), que corre hacia fuera y se sujeta a la inteligencia (φρονήσει), [es] la más bella (κάλλιστον) y mejor (ἄριστον) de todas las fuentes (πάντων ναμάτων)” –75 e–.

La lengua se considera así en orden a dos funciones: la función de nutrición del cuerpo (relacionada con la “entrada” en este pasaje, y que podríamos vincular, en el ámbito de las sensaciones, con el gusto), y la función del lenguaje (relacionada con la “salida”, y que podría vincularse, en el ámbito de las sensaciones, con la audición). En tanto órgano del gusto, la lengua está orientada “según necesidad”: es decir, en el contexto del *Timeo*, se orienta a mantener las condiciones materiales que permiten al hombre cumplir con su τέλος; la lengua en tanto órgano del lenguaje, en cambio, está orientada “según lo mejor”: es decir, en el contexto del diálogo, en dirección a esa finalidad que es la causa verdaderamente explicativa de todas las acciones y capacidades humanas. Así, en este aspecto, la lengua es servidora de la φρόνησις (participa, por lo tanto, del ámbito cognoscitivo), y, como “fuente de los discursos”, es calificada como κάλλιστον y ἄριστον; el primero de estos calificativos se había ya referido, como hemos visto, a la condición del Cosmos como el ser viviente más perfecto de todos los generados. El vínculo que hemos establecido entre este νᾶμα λόγων y la audición no es arbitrario: en todo el pasaje referido a la audición humana en la primera parte del *Timeo*, el λόγος y la música se ponen a la par como los dos objetos específicos de dicha audición. Oír es tanto oír música como oír palabras; preci-

samente la palabra humana juega un rol central en la posibilidad de la recuperación de las revoluciones armónicas para la parte inmortal del alma.

- *Sonido y armonía: 80 a-b*

El pasaje que vamos a comentar ahora se inserta en un contexto que pretende describir, a partir de la previa explicación del mecanismo de la respiración, la deglución, la trayectoria de los cuerpos y también “cuantos sonidos (φθόγγοι) aparecen (φαίνονται), veloces y lentos, agudos y graves, a veces discordantes (ἀναρμόστοι), a través de la desemejanza (ἀνομοιότητα) que producen en los movimientos de los hombres, y a veces consonantes (σύμφωνοι), a través de la semejanza (ὁμοιότητα)”. Los movimientos más lentos y los más veloces se van adaptando el uno al otro, y así alcanzan una semejanza (ὁμοιότητα) y suscitan una única impresión (μίαν [...] πάθην), derivada de lo agudo y de lo grave, lo que lleva “placer (ἡδονήν) a los insensatos (ἄφροσιν), pero gozo (εὐφροσύνην) a los sensatos (ἔμφροσιν), a través de la imitación de la armonía divina (δια τήν τῆς θείας ἀρμονίας μίμησιν) producida en los movimientos mortales (θνηταῖς [...] φοραῖς)”.

La construcción del pasaje parece moverse según una serie de contraposiciones: respecto de los sonidos, ταχεῖς/βραδεῖς, ὀξεῖς/βαρεῖς, ἀνομοιότητα/ὁμοιότητα, ἀναρμόστοι/σύμφωνοι; respecto de los hombres, ἡδονήν/εὐφροσύνην y ἄφροσιν/ἔμφροσιν, y finalmente, el contraste más general θείας ἀρμονίας/ θνηταῖς φοραῖς. A su vez, el texto expresa el movimiento de uno hacia otro nivel: de la consecución de la armonía en el ámbito de los sonidos en sí mismos, se pasa a describir sus posibles efectos en el alma humana, y de allí, el efecto que podrían tener en el vínculo de ésta con lo divino.

Para que los sonidos lleguen a ser armónicos, o sonar en conjunto (tal el sentido etimológico de σύμφωνοι), es necesario lograr la concordancia y la adaptación mutua de los extremos que aparecen contrapuestos. Rápido y lento, agudo y grave, se unen en la semejanza para producir una impresión única en el alma. Hay así un pasaje de la multiplicidad a la unidad, en el trayecto

entre la emisión del sonido y su recepción por el alma humana. Sólo permanecen como contrarios irreductibles, en el plano del sonido, ἀνάρμοστοι/σύμφωνοι y ἀνομοιότητα/ὁμοιότητα.

Una vez descripta por Timeo la unidad del sonido, se pasa al segundo nivel, que es el del alma humana. El sonido toca al alma bajo la forma de una “impresión única”, que tendrá efectos diferentes según el tipo de alma a la que alcance: ἡδονή en los insensatos y εὐφροσύνη en los sensatos. La expresión remite de inmediato a 47 d, donde Timeo afirma que el oído no nos ha sido dado, como cree la mayoría, para un “placer irracional” (ἡδονὴν ἄλογον), sino para ordenar las revoluciones del alma; así, ἡδονή asume claramente una connotación negativa, como placer contrapuesto al λόγος, primero, y a la φρόνησις, después. Sin embargo, su oposición con εὐφροσύνη, en 80 b, no es una oposición irreductible entre dos extremos (placer y dolor, por ejemplo), sino de grados o modos: ambos términos designan un tipo de gozo o placer, pero el segundo alude a una disposición especial –buena– de la φρόνησις, como puede verse en su etimología. De modo que la armonía musical siempre es concebida como causa de gozo para los hombres: en los hombres sensatos produciría un tipo de gozo particular, que no se queda en el nivel sensible –aunque parte de él– como la ἡδονή, sino que asciende hasta el nivel de la φρόνησις, que pertenece a la especie inmortal del alma. Esta participación de la φρόνησις en el gozo define la diferencia entre ἡδονή y εὐφροσύνη.

Finalmente, el tercer nivel de contraste postula también un momento de unidad: los movimientos mortales, al hacerse ordenados y concordes, realizan la μίμησις de la armonía divina. Por un lado, esta expresión remite también a 47 c: entonces era a partir de la vista que se producía la μίμησις humana de los movimientos divinos, aquí es a partir del oído. Por otro lado, también resuena en este pasaje 52 a, cuando se dice que el conocimiento noético está reservado a los dioses y a algunos hombres. Evidentemente, los ἔμψρονοι, que a partir del escuchar la armonía obtienen un gozo tal que les permite la imitación de la armonía divina, pueden considerarse incluidos entre aquellos hombres. Desde que todos los hombres participan de la φρόνησις a partir de la especie inmortal

del alma, situada en la cabeza, todos están frente a la posibilidad abierta de hacerse semejantes a los dioses. Sin embargo, algunos han perdido su capacidad de φρονεῖν (son por eso ἄφρονες), de modo que se han vuelto incapaces de ver y oír de manera completa, permaneciendo en el plano de la ἡδονή, que atañe exclusivamente a la especie mortal del alma. En este sentido, el pasaje vuelve sobre una concepción que se ha expresado antes en más de una ocasión: vista y oído (en este caso, oído), tienen un aspecto paradójico, ya que pueden ser instrumento para el conocimiento o para la ignorancia, para salir del exilio o para anclarse en él. El hombre como tal está abierto a las dos posibilidades; el contraste entre hombres sensatos e insensatos se establece en gran parte según la dirección en que se muevan su visión y su audición.

- *Visión, audición y φιλομαθία: 90 a-d*

Este pasaje funciona como cierre del desarrollo principal del discurso de Timeo. Para poder interpretarlo es necesario tener una idea general del contexto en que se inserta: se trata de una sección del discurso referida a las enfermedades del alma y a los cuidados del cuerpo y del alma, que comienza en 86 b. La enfermedad del alma se denomina ἄνοια, según Timeo (es decir, “carencia de inteligencia”), y puede tener dos causas: la μανία (locura) o la ἀμαθία (ignorancia). Cualquiera de ellas causaría un exceso en el dolor o en el placer, y el hombre que se encuentra en esta situación “no es capaz de ver ni de oír nada rectamente (οὐθ’ ὀρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται)”, y no es capaz tampoco de participar del razonamiento (λογισμοῦ), 86 c. Por causa del cuerpo, el alma se vuelve enferma (νοσοῦσαν) e insensata (ἄφρονα), 86 d. Estas enfermedades del alma afectan a las tres especies de alma, cada una en su sede propia y a su modo particular (87 a). A la constitución de un individuo así enfermo pueden contribuir las malas instituciones de la ciudad (πολιτεῖαι κακαί), y los discursos sostenidos según esta disposición de la ciudad, así como el hecho de no ser enseñado (μανθάνηται) desde joven con enseñanzas (μαθήματα) que curen estos males, 87 a-b.

Existe, sin embargo –y sobre esto propone hablar Timeo en la segunda parte del discurso sobre las enfermedades del alma–

una medicina (θεραπεία) de las cosas del cuerpo (τῶν σωμάτων) y de las de la mente (διανοήσεων): lo bello (καλόν) se identifica con lo bueno (ἀγαθόν) y también con lo no falta de medida (οὐκ ἄμετρον). También el viviente, entonces, debe ser dotado de una medida armónica (σύμμετρον), 87 c. La única salvación (σωτηρία) es no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, por lo cual el que se dedica principalmente a las preocupaciones de la διάνοια, debe ejercitar el cuerpo mediante la gimnasia, y quien, por el contrario, se dedica a actividades corporales, debe dar al alma sus movimientos a través de la música (μουσικῆ) y de todo lo referido a la filosofía (πάση φιλοσοφίᾳ). De esta manera deben cuidarse (θεραπευτέον) las partes, “tomando como modelo (ἀπομιμούμενον) la forma del Todo (τὰ τοῦ παντός [...]) εἶδος”, 88 c.

Timeo se extiende sobre la gimnasia y los movimientos del cuerpo (88 d-e y 89 a-b), y sobre el uso de fármacos, restringidos a casos de absoluta necesidad (89 c-d). Con esto cierra el discurso sobre los cuidados debidos al viviente en conjunto y al cuerpo en particular para conducir una vida (ζωή) κατὰ λόγον (89 d).

Pero la parte que debe gobernar es la que mayores cuidados requiere, ya que las almas que no se ejercitan se vuelven débiles, y es en este pasaje donde la narración vuelve sobre la teleología de la vista y del oído, pero puesta ahora en un contexto que brinda mayor cantidad de instrumentos que nos permiten ubicar esa teleología en una perspectiva más amplia.

Así, el alma que gobierna es denominada por primera vez δαίμων (como lo habíamos anticipado), con lo que se señala su parentesco con lo divino, y se dice que su linaje es “semejante al cielo”; también aquí encontramos la famosa metáfora del *Timeo*, según la cual el hombre es una planta celeste, ya que su raíz, que está en la cabeza, apunta hacia el cielo, y desde esta raíz se sostiene el cuerpo y el conjunto del ser humano (90 a).

Nuevamente se establece un contraste entre dos posibles modos de vida, elegidos por el hombre, con sus consecuencias respectivas: los que se abandonan al deseo (ἐπιθυμία) y a la ambición (φιλονικία), sólo son capaces de generar opiniones mortales (τὰ δόγματα [...]) θνητά, mientras que el que se preocupa

de la φιλομαθία y de los pensamientos verdaderos (τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις), llega a pensar (φρονεῖν) cosas inmortales (ἀθάνατα) y divinas (θεῖα), y “en la medida en que a la naturaleza humana (ἀνθρωπίνη φύσει) le es dado participar de la inmortalidad (ἀθανασίας)”⁸⁴, no descuida nada y siempre cuida al que habita en él, llegando así a la felicidad (90 b-c).

La θεραπεία adecuada para cada cosa es proporcionarle los movimientos apropiados, que en el caso de lo que tiene el hombre de divino son los pensamientos y los movimientos circulares del Todo:

Los movimientos (κινήσεις) afines a lo divino en nosotros son los pensamientos (διανοήσεις) y movimientos circulares (περιφοραῖς) del Todo (τοῦ παντός): es necesario que cada uno, siguiéndolos y enderezando las rotaciones (περιόδους) que en el nacimiento han sufrido una desviación en nuestra cabeza, a través del aprender (διὰ τὸ καταμανθάνειν) las armonías del Todo (τὰς τοῦ παντός ἀρμονίας) y los movimientos circulares (περιφοράς), haga semejante (ἐξομοιωσαι) lo que contempla (τὸ κατανοοῦν) a lo contemplado (τὸ κατανοουμένω), según la naturaleza original (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν), y habiéndolo asemejado (ὁμοιώσαντα), obtenga el cumplimiento (τέλος) de la mejor vida que ha sido dispuesta para los hombres por los dioses, durante el tiempo presente y futuro (90 d).

La cuestión de los movimientos circulares del cosmos y su imitación como finalidad de la vista y del oído se había tratado ya en 46-47, la sección dedicada precisamente a la descripción de estos dos sentidos y la motivación de los dioses menores al conformarlos como parte del ser humano y situarlos precisamente en su cabeza. Ahora la cuestión se plantea de nuevo, pero en el marco de la consideración de las enfermedades del alma, su curación⁸⁵, y el cuidado necesario para que el alma no enferme.

84 Fronterotta remite, acertadamente, a *Fedro* 256 c-e (Cfr. FRONTEROTTA, 2003: p. 423, n. 456).

85 La concepción del alma humana como en situación de exilio y enfermedad, y el poder terapéutico de la filosofía en algunos diálogos platónicos, así como los antecedentes de esta concepción en Empédocles, han sido tratados por nosotros en FERNÁNDEZ RIVERO, 2003.

Estos últimos dos roles, precisamente, cumple la asimilación de los movimientos del alma a los movimientos del Todo; y esta asimilación es definida como el *τέλος* de la vida humana, es decir, su cumplimiento más perfecto.

Este cumplimiento se da a partir del aprender profundamente: *καταμανθάνειν*. El uso de este verbo para referirse al conocimiento y aprendizaje humanos apunta en la dirección de un conocimiento de dos caras, como ya habíamos anticipado: no se trata sólo de comprender, sino de imitar, y en este sentido, de experimentar, que es una de las connotaciones del verbo *μανθάνω*. Este tipo de aprendizaje tiene como objeto “las armonías del Todo” y “los movimientos circulares”. La primera expresión remite al pasaje principal sobre la audición (47 c-e), además de a otros pasajes, como 80 b, siempre en el contexto de la armonía y de la audición; la segunda expresión remite al pasaje principal sobre la visión (47 a-b). Así pues, tanto la vista como el oído⁸⁶ participan de manera equilibrada en este aprender que es a su vez un imitar.

El resultado práctico de este aprendizaje tiene que ser la semejanza entre “lo que contempla” y “lo contemplado”. Aquí sí, en los dos verbos utilizados, *ὁμοιόω* y *κατανοέω*, predomina el aspecto visual, aunque no de manera excluyente. En efecto, si bien la idea de semejanza presente en *ὁμοιόω* puede evocar en primera instancia una imagen visual, también en este caso se refiere a la semejanza en la armonía, término que a pesar de su amplitud de significado, en el caso del *Timeo* ha aparecido siempre en conexión con la música, con los intervalos musicales y con el oído.

Por otro lado, *κατανοέω* sí evoca más bien la idea de observación, percepción, observación profunda y aprendizaje⁸⁷. Aquí

86 En este sentido, discrepamos de la afirmación de Merker, sobre que el oído contribuye a la salida del exilio del alma, pero en menor medida que la visión (Cfr. MERKER, 2003: p. 89). Creemos que el equilibrio entre ambos, en cuanto a su finalidad, se muestra claramente en la construcción del *Timeo*. Sí puede hablarse del predominio de uno u otro en determinados aspectos o momentos de la experiencia cognoscitiva y de salida del exilio.

87 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991). El verbo *voεῖν*, que le da origen, está relacionado con la intuición y en la tradición homérica implicaba un acto de reconocimiento (Cfr. GUTHRIE, 1993: p. 33; cfr. también VON

puede referirse al “contemplar” intelectual, pero subsiste su raíz visual, así como en el término νοητά, que designa la realidad de los modelos eternos, objeto de la mirada del Demiurgo, y en definitiva, objeto de la mirada y de la imitación humanas (aún cuando en el Timeo el hombre no contemple *directamente* esas realidades). Por otro lado, esta realidad invisible incluye también una realidad armónica y musical, como se ha visto en la descripción de la construcción del Alma del Mundo.

Si releemos los pasajes inmediatamente previos de la narración de Timeo, reseñados más arriba, vemos cómo, en el contraste entre dos posibles modos humanos de vida, el que se describe en 90 d corresponde con el segundo de ellos: aquel de quien practica la φιλομαθία (cfr. καταμανθάνειν) y genera pensamientos inmortales y divinos. En cambio, quien sólo practica la φιλονικία y la ἐπιθυμία, se queda en el plano mortal del alma y no asciende al segundo nivel, ni a la semejanza con los movimientos del Cosmos, para llegar a la cual es necesario un segundo nivel de visión y de audición. Esto no significa que el φιλόμαθος pueda llegar partiendo desde el ejercicio del alma inteligible únicamente: en 88 c se dice bien claro que es necesaria una συμμετρία entre cuerpo y alma (teniendo presente a qué parte corresponde el gobierno), y que el que se preocupa por los μαθηματικά debe ejercitar también su cuerpo. De modo que no es una cuestión de contraposición entre alma y cuerpo, sino de inclusividad y jerarquía: el no-sensato, el que no aprende permanece en un único plano, corporal, mortal, y excluye el otro, mientras el φιλόμαθος vincula y sostiene ambos.

Y si volvemos al punto de partida –las enfermedades del alma–, vemos cómo el primer efecto que señala Timeo de las enfermedades de la ignorancia y la locura es la incapacidad de ver –en el plano sensible incluso, ὁρᾶν– y oír “de manera correcta”. Así pues, el ver y el oír cumplen un papel fundamental en la curación del alma enferma y en el cuidado de la que no lo está, así como en el cumplimiento de la finalidad mejor para la vida humana. Al mismo tiempo, la enfermedad del alma puede provocar una distorsión del ver y del oír, que seguramente –como se ha visto

FRITZ, 1949).

en 47 y ahora aquí— tiene como efecto conducir al hombre en la orientación contraria.

Conclusiones parciales

El *Timeo* es un diálogo en que la perspectiva antropológica y la perspectiva cosmológica se hallan indisolublemente entrelazadas, aún cuando, desde el punto de vista narrativo, parezca ser la segunda de ellas la dominante. El marco es político: al principio, con las referencias al diálogo sostenido en *República* y la narración de Critias, y al final, con la vinculación entre el cuidado del alma individual y las instituciones y la educación ciudadanas. Sin embargo, el núcleo semántico de la narración está centrado, desde nuestro punto de vista, en la inserción del hombre en el Cosmos y la relación que se establece entre ambos, tanto desde el punto de vista de la generación como desde el punto de vista del propósito de cada uno. En esa ubicación que hace *Timeo* del hombre, visión y audición juegan un papel particular y muy importante.

Si tomamos solamente el núcleo del diálogo (la narración de *Timeo*), vemos cómo el relato va del cosmos hacia el hombre, por dos veces (desde el punto de vista de la inteligencia y desde el punto de vista de la necesidad, como ya lo hemos señalado). En el primer relato de la generación del cosmos y en su descripción, los aspectos visual y auditivo adquieren relevancia en tres momentos principalmente:

- El Demiurgo, que sería el agente de esta generación, establece un vínculo visual con el modelo (expresado mediante el verbo βλέπω), antes de proceder a su imitación, que consistirá en la configuración de todo lo viviente generado.

- En la descripción del Cosmos, cobra gran importancia el aspecto visual, en cuanto, por un lado, el ser ὄρατός es precisamente lo que define a lo generado, oponiéndolo a νοητός, el modelo (que sin embargo es precisamente el objeto del βλέπειν del Demiurgo, y lingüísticamente un término vinculado al campo semántico de la visión). Uno de los elementos, el fuego, es el que aporta en grado principal esta cualidad de visibilidad, y predomi-

na en todos los seres luminosos por naturaleza, como los astros, que son al mismo tiempo los seres vivientes que poseen la forma visible más perfecta (la esfera), y quienes más cerca se hallan de las realidades invisibles.

-Por otro lado, la armonía producida por los intervalos musicales predomina en la construcción del Alma del Cosmos.

El primer relato de la generación del hombre y su descripción es coherente con –y se fundamenta sobre– la narración anterior sobre el Cosmos, muy especialmente en los aspectos visual y auditivo:

- Ojos y oídos se sitúan en la cabeza humana, que imita la forma visual más perfecta, esférica, del Cosmos y de los astros. Esto es un indicio de la excelencia de estos instrumentos y del diseño perseguido por los dioses menores, como por el Demiurgo, en la estructuración de la figura humana.

- La estructura de algún modo paradójica en que se construían los campos semánticos de la visión y de la audición en la descripción del Cosmos (lo ὄρατόν se opone al modelo eterno, pero este último es susceptible de ser contemplado; lo ὄρατόν define a lo generado, pero lo que más se muestra, por ser luminoso, se acerca más al modelo; lo ἀκουστόν también es cualidad definitoria de lo generado, pero la armonía del Alma del Mundo es invisible y participa del círculo de lo Mismo, no-generado) reaparece en la descripción de la visión y audición humanas: ellas aparecen en un primer momento como αἰσθήσεις, causantes del flujo que, partiendo desde el cuerpo, turba al alma y la desordena, pero en un segundo momento aparecen como instrumentos que posibilitan al hombre conocer, hacer discursos filosóficos, reordenar las revoluciones de su alma, e imitar al Cosmos en los aspectos en que el Cosmos imita a los modelos eternos. El fuego y la luz aparecían como predominantes en la acción de la visión humana, tal como sucedía en el ámbito del Cosmos, respecto de su visibilidad.

En cuanto al segundo discurso sobre el Cosmos y el hombre, realizado desde el punto de vista de la necesidad, hemos trabajado solamente algunos pasajes, en los que principalmente se profundizaba la tensión entre lo generado y lo no generado, entre las posibilidades humanas de conocer una y otra realidad, y entre

las dos posibles direcciones en que las herramientas de la visión y del oído podían conducir al hombre⁸⁸. Los pasajes analizados mostraron que en la relación de hombre y Todo, el aspecto estrictamente cognoscitivo y el aspecto práctico están indisolublemente relacionados, y que visión y audición –partiendo de la visión y audición sensibles, para llegar a un segundo plano de visión y audición– se presentan como instrumentos imprescindibles para el cumplimiento de ambos aspectos. Por otro lado, se reafirmó la posibilidad de un modo de vida diferente al del φιλόσοφος ο φιλομαθής, en el que visión y audición también podían cumplir un papel, siendo orientados por el hombre como herramientas exclusivas de ἡδονή y opuestos al φρονεῖν y al μανθάνειν.

Finalmente, si desde este núcleo volvemos la mirada hacia el marco, veremos que en la presentación del diálogo se dan indicios de que el mismo diálogo que se pone en acto es un ejemplo de discurso filosófico, en el que se realizan la visión y la audición en su sentido más pleno. El discurso permitiría “contemplar” lo que en él se dice, si atendemos al uso de θεάομαι en 19 c. Por otro lado, en el diálogo se experimenta el oír en la forma de διακούειν (el escuchar que implica aprender) y de ἀντακούειν (el escuchar que implica reciprocidad: escuchar y ser escuchado, para aprender).

Ver y oír en el *Fedro*: perspectiva individual-ética

Introducción

La función que cumplen visión y audición en el camino del filósofo se encuentra más desarrollada en diálogos anteriores al *Timeo*, como son en particular el *Fedro*, el *Simposio* y el Libro VII de la *República*. En el *Timeo*, Platón sitúa este trayecto personal y humano en un marco cosmológico general. Nos hemos permitido, en lugar de hacer un seguimiento cronológico de los

88 Así, no hemos trabajado, por ejemplo, sobre la cuestión de los cuatro elementos en el Cosmos y cómo lo construyen, material y geoméricamente. La cuestión del fuego, en particular, merecería un trabajo más detallado.

diálogos, realizar un seguimiento temático que nos lleve desde la cuestión más general a los detalles que aparecen en diálogos más tempranos.

- *Consideraciones sobre la estructura del Fedro*

Los estudiosos se han planteado, en relación con el *Fedro*, la cuestión de su unidad estructural, ya que la discusión sobre la retórica parece compartir el centro temático con la problemática del amor y del peregrinaje de las almas⁸⁹.

Para Guthrie, el objetivo del *Fedro* no es la retórica en el sentido técnico en que se entendía y practicaba en Atenas. La “verdadera” retórica se identificaría con la filosofía y con el método dialéctico, y así los tres discursos presentan, primero, un modelo de lo que la retórica no debe ser, tanto desde el punto de vista estructural como de contenido (discurso de Lisias); luego, un modelo sobre el mismo contenido pero correctamente dispuesto (primer discurso de Sócrates), y por último un modelo de verdadera retórica, que “no es más que un vuelo filosófico elevado que revela qué es la verdad” (GUTHRIE, 1993: p. 398). Finalmente, al volver sobre el tema de la retórica en sentido técnico, ya se han escuchado las palabras de la verdadera retórica.

En la misma línea se sitúa G. Reale, aunque insistiendo más sobre la retórica en cuanto arte de escribir discursos (lo que implicaría la relación escritura-oralidad) como centro de la discusión. Coincide con Guthrie en que el único que sabe escribir mejor que los otros, y aún más, “escribir en las almas” es el filósofo, quien es a su vez, por definición, “el que ama”. Así, no existiría en el diálogo una yuxtaposición de dos temas, sino de dos temas estructuralmente conectados en la filosofía de Platón, ya que para él el filósofo sería al mismo tiempo el que sabe escribir como se debe, y el que ama⁹⁰.

T. Ebert (1993) niega también la existencia en el *Fedro* de dos temas separados, el amor en la primera parte y la retórica en la segunda, lo que expondría a Platón a la misma crítica por falta de unidad orgánica que Sócrates aplica al discurso de Lisias. Sin

89 Cfr. DE VRIES, G., 1969: p. 23; Cfr. GUTHRIE, 1993: p. 396.

90 Cfr. REALE, 1993: p. 7

embargo, considera que el tema preponderante del *Fedro* es la retórica, ya que el amor aparece como tema en los discursos que son, dentro del diálogo, material para la conversación sobre la retórica, a la que se subordinaría entonces el desarrollo del tema erótico. Lejos de encontrar una conexión estructural y necesaria entre ambos temas, considera, en discusión con L. Robin, que la “solidaridad orgánica” entre los dos temas que éste postula, podría haberse adquirido igualmente con otro elemento en reemplazo del amor⁹¹. La respuesta que da a esta cuestión se sostiene en las alusiones constantes a la filosofía de Empédocles que encuentra en el diálogo. Al ser Empédocles considerado en la Antigüedad como el padre de la retórica (cfr. Diógenes Laercio, 8.57), Platón, según Ebert, querría mostrar que podía competir no sólo con oradores contemporáneos, como Lisias, sino también con el propio creador de la retórica. Por este motivo, el “background” del segundo discurso de Sócrates sería la mitología religiosa de Empédocles, y la referencia al Amor se encuadraría como una alusión a uno de los principios cósmicos del filósofo presocrático. Además, sostiene la hipótesis de que el *Fedro* habría sido compuesto para ser recitado ante una audiencia siciliana, lo que motivaría también la alusión a Empédocles como retórico y la elección del tema del amor como material ejemplificador para la discusión de la retórica⁹². Aunque el aporte de Ebert resulta valiosísimo en cuanto al señalamiento de rasgos alusivos a Empédocles en el *Fedro*, no compartimos su interpretación del sentido de los mismos, pues los coloca en una posición de externalidad respecto del pensamiento platónico. Sobre la cuestión de la recepción platónica del pensamiento de Empédocles se hablará en otro lugar; sobre la cuestión de la conexión estructural entre retórica y amor, coincidimos con Guthrie y Reale en que no es posible pensar en “otro elemento” en reemplazo del amor, ya que la verdadera retórica, como el verdadero amor, se identifican ambas con la filosofía, y en este sentido, podemos decir, con Reale, que el *Fedro* “rappresenta davvero un manifesto programmatico di Platone, in cui egli dice tutto di sé come scrittore e

91 Cfr. EBERT, 1993: pp. 211-214.

92 Cfr. Ibid.: pp. 222-227. R. HACKFORTH (1952: p. 58) considera a su vez la posibilidad (planteada por M. Delatte) de que la categoría de “entusiasmo” sea derivada de Empédocles y Heráclito.

come filósofo” (REALE, 1993: p. 7). Creemos además que el papel que juegan visión (en el plano del amor) y audición (en el plano del discurso retórico) es fundamental para explicar esta conexión.

- *Estructura formal del Fedro*

Seguimos la propuesta de estructuración de G. Reale, según la cual el *Fedro* se construye en una alternancia entre partes principales e intermedios, que enlazan los distintos discursos y temas de discusión. Así, el desarrollo del diálogo es el siguiente:

Prólogo: Encuentro de Sócrates con Fedro (227 a-230 e)

Primera parte: Discurso de Lisias sobre el amor (230 e-236 b)

Segunda parte: Primer discurso de Sócrates sobre el amor (236 b-242 b)

Interludio: La necesidad de una palinodia (242 b-243 e).

Tercera parte: El gran discurso de Sócrates sobre el amor y sobre la belleza (244 a-257 b)

Interludio teórico (257 c-258 e)

Intermedio poético: el mito de las cigarras (259 a-259 d)

Cuarta parte: Cuáles son los criterios metodológicos correctos para hacer discursos (259 e-274 b)

Quinta parte: Superioridad de la oralidad respecto de la escritura (274 b-279 b)

Epílogo: la plegaria del filósofo a Pan (279 b-279 c)⁹³

Los dos grandes núcleos del diálogo, desde el punto de vista del vínculo entre visión y audición, por un lado, y conocimiento y práctica filosóficos, por el otro, son el segundo discurso de Sócrates sobre el amor y la discusión sobre la retórica (cuarta y quinta parte en la estructuración de Reale). Sin embargo, también los intermedios, el primer discurso de Sócrates, y el prólogo, en ese orden, aportan algunos elementos para el objeto de nuestra investigación.

Así, en primer lugar presentaremos algunos indicios que se desprenden del prólogo, y que cobran sentido a partir de la lectura completa del diálogo. En segundo lugar hemos preferido analizar el primero de los dos grandes núcleos señalados, es decir,

93 Cfr. REALE: 1993.

el segundo discurso de Sócrates, ya que es el texto fundamental para la cuestión del vínculo visión –conocimiento, sobre todo, y audición-conocimiento, en menor medida; a partir de su lectura, se puede volver sobre el texto del primer discurso de Sócrates con mayores elementos de análisis. En tercer lugar trabajamos sobre los intermedios, que son de gran importancia a la hora de la construcción del campo semántico de la audición, y en cuarto lugar, sobre algunos pasajes centrales de la cuarta y quinta partes (discusión sobre la retórica), que aportan sobre todo al tratamiento del vínculo audición-conocimiento.

Prólogo (227 a-230 e)

En el *Fedro*, como en el *Timeo*, predominan en la introducción del diálogo los verbos referidos al “oír” frente a los que se refieren al “ver” (que, sin embargo, también están presentes).

Así, Sócrates y Fedro se encuentran y conversan acerca del discurso de Lisias sobre el amor, que Sócrates pedirá escuchar. En las alusiones al recitado y audición del discurso de Lisias aparece, como es de suponer, ἀκούω en distintas formas (227 c 1, 227 d 3, 228 b 6-7, etc.), así como también μελετάω, “recitar”, en este contexto –su significado más general es el de “ejercitar”– (228 b 6, 228 c 4).

Es interesante señalar la caracterización que se hace de Sócrates, cuando él mismo dice que Fedro, al salir de la ciudad para practicar su recitado del discurso, se encontró con “el que se enferma por la audición de los discursos” (τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, 228 b 6-7). Recordemos cómo el *Timeo* planteaba como finalidad de la voz y el oído el pronunciar y escuchar λόγοι filosóficos. El término νοσοῦντι, derivado de νοσέω, parece aplicarse aquí a la insaciabilidad de Sócrates en este sentido, y quizás a la percepción que de él tienen los demás ciudadanos. Por el contrario, en términos filosóficos, el escuchar discursos sería el camino de curación y regulación del alma, y no una enfermedad.⁹⁴

Para leer y escuchar el discurso, Sócrates y Fedro salen de la

94 Cfr. *Timeo*, 90 d y ss; Cfr. también *Gorgias* y *Cármides*.

ciudad hacia las orillas del Iliso. En 230 b-c, Sócrates describe el lugar en que se encuentran, descripción que contiene imágenes visuales, auditivas y táctiles: el plátano es frondoso y alto, la fuente (πηγή) corre (ρεῖ) con agua muy fresca, como puede reconocerse con el pie; las imágenes o estatuas (ἄγαλμάτων) hacen parecer (ἔοικεν) que se trata de un lugar sagrado; el aire fresco del lugar es agradable, benévolo y dulce, y responde de forma dulce y estival al coro de las cigarras (τῷ τῶν τεττίγων χορῷ). Como se ve, predominan las imágenes auditivas (el correr de la fuente, el soplo de la brisa, el coro de las cigarras), que si aquí funcionan como ambientación, más adelante tomarán mayor relevancia.

En 230 d 6, Sócrates dice a Fedro que ha encontrado el remedio (τὸ φάρμακον) para hacerlo salir de la ciudad, con lo que el λόγος es caracterizado ahora, desde la perspectiva filosófica, como remedio. El tema del λόγος como causante de enfermedad o salud es un hilo secundario del diálogo, pero que se reitera en otras oportunidades y se entrelaza con los temas centrales (el recorrido del alma, el delirio amoroso, la palabra filosófica y retórica).

La introducción finaliza con la exhortación de Fedro a Sócrates para que escuche el discurso (ἄκουε, 230 e 5).

Visión y conocimiento: Segundo discurso de Sócrates sobre el amor

Dentro del segundo discurso de Sócrates, encontramos la diferenciación entre los tipos de locura, y a partir de ella el desarrollo de la cuestión de la naturaleza del alma humana. A partir de 246 a se narra el llamado “mito del carro alado”. Como ocurre en el *Timeo* respecto del origen del cosmos, aquí no es posible decir qué es el alma, sino “a qué se *asemeja*” (ἔοικεν). Nuevamente el discurso funcionará como una imagen de la realidad.

En este relato, los términos referidos a la visión aparecen profusamente, y su acumulación señala la identificación de un tipo particular de visión (la contemplación de las ideas) como punto de partida y de llegada para el alma del filósofo.

Tanto las almas humanas como divinas recorren el cielo en los coros de los dioses. Muchas y felices son sus visiones (θεάι, 247 a 4) y recorridos. Más allá del cielo están las realidades que las almas contemplan (θεωροῦσι, 247 c 1). Tal lugar es ocupado por el “ser que verdaderamente es, sin color (ἀχρώματος), sin figura (ἀσχημάτιστος) y no-visible (ἀφανής), y [que puede ser] contemplado (θεατή) sólo por el guía del alma, el nous (νῶ)”, sobre el cual versa el conocimiento de lo verdadero (247 c 6-d 1). Dos verbos se utilizan, en estos primeros pasajes, para hablar de la contemplación de las almas en el cielo: θεωρέω, más bien relacionado con “contemplar” o “examinar”, que con el mero hecho de “ver” (y que además llega a tener como acepción la de “examinar con la inteligencia”) y θεάομαι, también “contemplar” y “contemplar con la inteligencia”. Por otro lado, puede verse también que la primera aparición de verbos relacionados con la visión en esta “imagen” del alma, se conecta con objetos que son, por definición, invisibles (ἀχρώματος, ἀσχημάτιστος, ἀφανής). Lo mismo ocurría en el “discurso probable” del *Timeo*, cuando la primera aparición de un verbo de visión, βλέπω en ese caso, se refería a la mirada del Demiurgo sobre los modelos eternos.

En 247 d y siguientes, se describe la visión que tienen las almas de los dioses, que después de haber visto (ἰδοῦσα) lo que es (τὸ ὄν), contemplando la verdad (θεωροῦσα τ’ ἀληθῆ), de ella se nutren. A continuación se enumeran las Ideas que estas almas ven (la justicia, la sensatez, la ciencia) y el verbo que las tiene como objeto es καθοράω (καθορᾶ). Después de haber contemplado (θεασαμένη) y haberse saciado de los seres que realmente son, vuelven a su morada en el interior del cielo (247 e y siguientes). Reaparecen en este contexto los verbos θεωρέω y θεάομαι, con referencia a la visión de las ideas, y a ellos se agregan καθοράω y el participio pasado de ὀράω (ἰδοῦσα).

En cambio, las almas humanas, por causa de la diferente naturaleza de los dos caballos (dócil y rebelde) que tiran del carro y a los que el auriga debe dominar, ven con dificultad (μόγις καθορῶσα) las ideas (248 a y siguientes). Así, a partir de 248 a comienza la descripción del recorrido del alma humana, mucho menos plácido que el de los dioses. Debido a que son forzadas

por los caballos, ven algunas cosas y otras no (τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ). Otras quieren subir y no pueden, se chocan unas con otras, muchas se rompen las alas. Así, todas se alejan sin haber completado la contemplación de lo que es (ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας, 248 b). Se esfuerzan por ver (ἰδεῖν) la llanura de la Verdad porque ésta contiene el alimento que hace crecer las alas del alma; de lo contrario, se ven forzadas a nutrirse de la opinión. (248 b). Así, el alma que pudo “contemplar alguna de las verdades” (κατίδη τι τῶν ἀληθῶν) queda ilesa hasta el giro siguiente, pero la que “no haya visto” (μὴ ἴδῃ, 248 c 6), se llena de olvido y maldad (λήθης τε καὶ κακίας, 248 c7), pierde las alas y cae.

En este relato mítico sobre la marcha, visión y caída de las almas, podemos observar una utilización no casual de los verbos de visión que en él aparecen. Θεωρέω y Θεαόμαι expresan el concepto de “visión” o “contemplación” en general, teniendo siempre como objeto las Ideas; el mirar concreto hacia ellas de las almas (divinas o humanas), como acción dentro de la narración, se expresa a través de καθοράω, en el presente, y de ἰδεῖν, en el pasado. Οράω en su forma presente no aparece en este contexto. Καθοράω⁹⁵, el verbo que más se repite para expresar la mirada del alma hacia las ideas, tiene los significados de “mirar hacia abajo” y “contemplar”; también “tener bajo los ojos”, “darse cuenta, reconocer”, “observar”. Como se ve, la preposición le da un matiz al hecho de ver, que parecería implicar una especie de visión “panorámica”, ya que el observador vería desde un punto de vista más alto un conjunto de objetos desplegados a su alrededor. Las almas de los dioses, evidentemente, tienen mejores posibilidades de hacer efectiva esta mirada, ya que ambos caballos (en la imagen del carro) apuntan hacia lo alto; las almas humanas, en cambio, no lograrían del todo alcanzar este tipo de visión y por lo tanto no llegarían a ver todas las ideas. La tercera acepción del vocablo tampoco es extraña al sentido desplegado en el contexto del *Fedro*, ya que si se alcanza esta visión de la totalidad, es posible reconocer cabalmente todas y cada una de las ideas, cosa que, de nuevo, las almas humanas no pueden realizar completamente⁹⁶.

95 Cfr. LIDDELL-SCOTT (1991).

96 En este sentido, la preposición puede entenderse también como reforzati-

Es decir, su visión es cuantitativa y cualitativamente inferior a la de los dioses.

La consecuencia de esta visión incompleta es la caída y encarnación de las almas humanas. Sin embargo, la encarnación no es la misma para todas las almas, sino que se encarnan en seres más o menos elevados según el grado de visión de las ideas que hayan alcanzado (248 d). Así, la que ha visto (ἰδοῦσα, 248 d 2) las ideas en mayor cantidad se encarna en un hombre amante de la sabiduría (φιλοσόφου) o de la belleza (φιλοκάλου), o alguno amigo de las Musas (μουσικοῦ) o deseoso de amor (ἔρωτικοῦ). A partir de este primer nivel, se enumeran en sentido descendente los distintos tipos humanos en que puede encarnarse el alma; la que menos ha visto, se encarna en el noveno y último nivel, que es el del tirano. El poeta y el adivino (cuyas artes han sido mencionadas, dentro del mismo discurso de Sócrates, entre las locuras de inspiración divina), ocupan aquí un puesto bastante bajo (sexto y quinto, respectivamente). ¿Cómo se condice esto con el lugar privilegiado otorgado al amigo de las Musas (primero, junto al filósofo) y a la mántica y a la poesía entre las locuras de inspiración divina y no perniciosas? Paquet, en su capítulo dedicado a la “visión del iniciado”, donde destaca la recreación que hace Platón en el *Fedro* y en otros diálogos de ciertos elementos del orfismo, señala también la baja jerarquización del adivino en los grados de encarnación de las almas. No haremos aquí un análisis detallado de este tema⁹⁷, pero sí nos interesa señalar que Paquet desarrolla una hipótesis según la cual, mientras Platón por un lado retoma y recrea ciertos caracteres de la iniciación mística como pertenecientes a su propia concepción de visión filosófica, critica también al adivino cuando éste se aprovecha del sentido religioso en forma de superstición.⁹⁸

va: “ver bien, con claridad”.

97 Para quien desee interiorizarse sobre la cuestión, remitimos a PAQUET, 1973: pp. 296-356.

98 Cfr. *Ibid.*: pp. 303-312. Su análisis parte del texto del *Fedro* y lo relaciona con textos de *Apología*, *Ion*, *República* y *Leyes*. Esta manera si se quiere paradójica que tiene Platón de abordar ciertas figuras o cuestiones no es un detalle aislado: en su obra, así como encontramos la contraposición entre dos posibilidades distintas de realizar la adivinación, encontramos

La descripción de los distintos tipos de encarnación de las almas y de la elección de su segunda vida finaliza con la afirmación de que “la que no ha contemplado jamás la verdad (μηπότε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν, 249 b 5-6), no vendrá jamás a esta figura [de hombre]”. Así, si bien ninguna de las almas humanas alcanza en su marcha celeste la visión de la totalidad (pues en caso contrario no se habría encarnado), al mismo tiempo es necesario que “en parte” o “con dificultad” vea, ya que de otra manera no llegaría a la forma humana en su caída.

A partir de 249 c, se describe la manera de recordar esta primera visión que tiene el alma tras la caída. “Es necesario que el hombre comprenda según lo que se llama ‘idea’ (εἶδος), yendo desde muchas sensaciones (ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων) hacia la unidad en el pensamiento (εἷς ἐν)”, continúa Sócrates (249 b-c). Y esto es una ἀνάμνησις de aquello que nuestra alma “ha visto alguna vez” (ποτ’ εἶδεν), siguiendo a un dios y “mirando desde lo alto” (ὑπεριδοῦσα) a las cosas que decimos que son (249 c). El filósofo (en el que se encarnan las almas que más y mejor han visto) es quien tiene este tipo de recuerdo, pero cuando deja de preocuparse por las cosas humanas y se vuelve hacia las divinas, es considerado por “los muchos” (ὑπὸ τῶν πολλῶν) como fuera de sí, pero los muchos (τοὺς πολλοὺς) no se dan cuenta de que está poseído por un dios (249 c-d). Así, cuando alguien, “viendo lo bello (ὀρῶν κάλλος), recordando la verdad, hace crecer las alas, y deseoso de volar, pero incapaz, mirando hacia lo alto como un pájaro (ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω), descuida las cosas de abajo”, recibe la acusación de estar loco (249 d-e). En realidad, de entre todas las inspiraciones divinas, ésta es la mejor. Todas las almas humanas han contemplado los seres (τεθέαται τὰ ὄντα, 249 e 5), pues si no no habrían llegado a ser tales, como ya se dijo. Pero

también contrapuestas dos formas de hacer poesía, de hacer medicina, de utilizar la palabra como recurso persuasivo o curativo, y en general estas dobles vías que se abren a partir de las acciones humanas llevan a fines opuestos. Desde esta perspectiva tratamos la concepción platónica de visión y audición, en el marco de la experiencia sensible, como hemos visto en la aparente paradoja del *Timeo*, que a su vez está presente ya en el *Fedro*, como veremos.

recordar no es igualmente fácil para todas, pues algunas apenas vieron brevemente (βραχέως εἶδον) las realidades de arriba, y otras, una vez caídas, arrastradas por compañías injustas, olvidan las cosas sagradas (ἱερῶν) que vieron alguna vez (τότε εἶδον, 250 a). Son pocas, entonces, las almas en las que queda suficiente recuerdo (250 a).

Así, el conocimiento filosófico consiste en “recordar lo que se ha visto”. Aparecen por primera vez dos verbos de visión, de uso cotidiano en la lengua griega, que sin embargo no se habían utilizado anteriormente: ὀράω, en su forma presente, y βλέπω. Οράω se refiere a la visión de las cosas bellas en el plano sensible, ya encarnada el alma. Parece coincidir con el uso del término en el *Timeo*, en que ὀρατά se contraponen, por definición, a νοητά. Βλέπω (mirar), por su parte, expresa también una acción del alma ya encarnada en forma humana, pero su objeto es el “arriba” (ἄνω), cuando el alma está ya recordando. Indica sobre todo la mirada dirigida en una dirección determinada, que es en este caso el mundo celeste. Este “dirigir la mirada” hacia lo alto parece ocupar un espacio intermedio, haciendo de puente entre las dos realidades. En el *Timeo*, el mismo verbo expresaba el mirar del Demiurgo, dirigido hacia los modelos eternos.

Paquet sostiene que βλέπω y sus compuestos, en contraste con otros verbos de visión, se refieren en general a la visión de los objetos “trascendentes”. Para ello analiza paralelamente el *Fedro*, el *Simposio* y el libro VII de la *República*. Además considera la imagen del enamorado tendiendo la mirada hacia lo alto como una analogía de la iniciación mística⁹⁹. El término, como él mismo destaca, es muy poco utilizado en los tres diálogos mencionados. Si conectamos este uso con nuestro análisis del *Timeo*, podríamos ver en esta imagen del enamorado aquella “imitación” de la mirada del Demiurgo que ya habíamos mencionado, y en la que consistiría el conocimiento¹⁰⁰.

La visión se presenta entonces, como condicionante previo del recordar y conocer (la calidad y cantidad de la visión alcan-

99 Cfr. PAQUET, 1973: pp. 337-341.

100 Por otra parte, la relación que Paquet establece con la iniciación en los misterios no es descabellada, si tenemos en cuenta el pasaje posterior que analizaremos.

zada en la marcha celeste no sólo condiciona la encarnación del alma, sino también su capacidad para recordar)¹⁰¹, y también como inicio y parte de la ἀνάμνησις.

Finalmente, en este pasaje aparece el término αἴσθησις, categoría que en el *Timeo* incluía la visión. Para comprender, se dice, es necesario partir de la multiplicidad de la αἴσθησις para llegar a la unidad. Se hace explícito, de este modo, que la concepción platónica no niega el valor de la sensación en el plano del conocimiento, sino que la considera como un primer escalón, necesario aunque no suficiente.

Cuando las almas en las que permanece un grado de recuerdo suficiente ven cosas semejantes (ὁμοίωμα ἴδωσιν) a aquellas de arriba, quedan sacudidas, pero no saben qué es lo que sienten, ya que no lo perciben con claridad (250 a-b). De la justicia o de la σωφροσύνη, como de otras cosas vistas arriba, no hay “ningún fulgor” presente en las imágenes de aquí abajo, de modo que sólo pocos pueden, con dificultad y “a través de órganos oscuros (δι’ ἀμυδρῶν ὀργάνων)”, contemplar (θεῶνται) el género de lo representado (250 b). En cambio, lo bello (κάλλος) era “esplendoroso de ver” (ιδεῖν λαμπρόν), ya en el coro feliz en que las almas poseían una “visión y contemplación bienaventuradas” (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν), yendo en seguimiento de Zeus o de otros dioses, “iniciándose y contemplando visiones íntegras, simples, inmutables y felices, en un resplandor puro” (ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλά καὶ ἀτρεμή καὶ εὐδαίμονα φάσματα μνουμένοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀυγῇ καθαρὰ), 250 c.

En este pasaje podemos señalar, en primer lugar, la construcción de un campo léxico en torno al “aparecer” (esperable en la proximidad del campo del “ver”), con términos como φέγγος (fulgor), λαμπρόν (brillante, esplendoroso), φάσματα (visiones) y ἀυγῇ (luz, resplandor). Esto nos hace pensar en el *Timeo*, donde la aparición de términos conectados con el concepto de luz, por un lado, y con el verbo φαίνω (aparecer), por el otro, remitía a la visibilidad de los astros y del círculo externo del Alma del

101 En cierta medida, la visión inicial condiciona también el regreso, debido a que la elección de vida posterior depende también del tipo de alma y su grado de conocimiento (Cfr. FERRARI, G., 1987: pp. 134-135; HACFORTH, R., 1952: p. 88).

Mundo, a través de cuya visión el alma llegaba a la contemplación de los modelos eternos y a la armonización de sus propios movimientos. Aquí, esta terminología se refiere a lo bello, que es lo que más “brilla” o más “aparece” claramente ante las almas, ya en el Hiperurano, y aún más en la tierra, donde “no hay fulgor presente en las imágenes” de las otras ideas contempladas. La luz y el brillo son las cualidades que hacen que las cosas aparezcan, es decir, que se muestren y puedan ser vistas. Lo más luminoso es lo más visible, y nuevamente lo extremadamente visible es el camino para llegar a lo invisible, como en el *Timeo*. Aquí Platón identifica explícitamente a lo bello como aquello que al brillar más, puede tener una imagen en la tierra susceptible de ser vista. Lo bello se sitúa así, nuevamente, en una especie de límite entre lo sensible y lo inteligible, ya que posee imágenes en el plano sensible y es a través de esas imágenes que el alma humana puede recordar, lo que en el *Fedro* equivale a conocer.

Por otro lado, también en este pasaje hacen su aparición dos nuevos términos dentro del campo léxico de la visión: *μουμένοι* y *ἐποπτεύοντες*. *Εποπτεύω* significa en primera instancia “mirar desde lo alto”, por lo que comparte el matiz de significación de *καθοράω* y *ὑπεριδεῖν*, los verbos anteriormente señalados como expresión del mirar de las almas en el Hiperurano. Pero además no se puede ignorar su vínculo etimológico con *ἐπόπτης* (iniciado), que le otorga como posible significado el de “ser iniciado o admitido en los misterios”. Por eso Liddell (1991), que cita como ejemplo *Fedro* 250 c, le asigna en este contexto directamente la acepción de “view as an ἐπόπτης”, y Reale (1993) traduce los dos participios (*ἐποπτεύοντες* y *μουμένοι*) como “contemplando nella iniziazione misterica”. Por su parte, *μύεω* significa ya explícitamente “ser iniciado en los misterios” y Liddell lo considera derivado de *μύω*, que significa “cerrarse” o “estar con la boca y ojos cerrados”; también puede significar interrumpir o impedir la entrada de algo (en el caso de los ojos, de la luz)¹⁰².

Así pues, con estos dos participios Platón introduce una nue-

102 *Μύω* comparte la misma raíz de *μυστήριον*, y también *μύθος* podría estar vinculado (con menos seguridad) a esta raíz. Cfr. DISANDRO, 2000: p. 24.

va especificación del sentido de la mirada del alma humana en su marcha en los coros de los dioses, instalando una analogía entre este mirar y las iniciaciones místicas. Además de los dos verbos mencionados, se encuentra en el pasaje el término καθαρά (“puro”, con un significado muy preciso en los rituales de purificación). Más atrás, en 250 b, cuando se habla de la “visión y contemplación felices”, se habla de que las almas miraban y “eran iniciadas en los misterios” (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν). La imagen anterior, expresada con βλέπω, del enamorado tendiendo la mirada hacia lo alto, podría ser entonces, como quiere Paquet, una anticipación de esta descripción de la contemplación de las almas como una contemplación iniciática. No cabe duda de que en el pasaje que estamos analizando, Platón asimila las Ideas contempladas a misterios. Las precisiones de Disandro en torno al verbo μύω, como una mirada que penetra y no penetra en la realidad contemplada, debido a la excesiva luminosidad de ésta¹⁰³, podrían aplicarse en este contexto, donde el objeto del ver es principalmente lo Bello, cuya cualidad de luminoso, como vimos, está extremadamente destacada. La mayor dificultad que tienen las almas humanas para ver, en relación con las de los dioses, podría explicar este deslumbramiento que lleva a cerrar los ojos¹⁰⁴.

Sócrates en 250 c-d se refiere a las cosas bellas como las que, en esa contemplación, brillaban (ἐλάμπεν) entre las demás. Los hombres han captado lo bello “a través de la más clara de nuestras sensaciones (τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως)”, pues “resplandece de modo luminosísimo” (στίλβον ἐναργέστατα). “En efecto”, continúa Sócrates, “para nosotros la vista (ὄψιν) [es] la más aguda de las sensaciones (αἰσθήσεων) que recibimos mediante el cuerpo (τοῦ σώματος), con la que no se ve (οὐχ ὁρᾶται) la satez, pues produciría amores terribles, si surgiendo ante la vista

103 Cfr. DISANDRO, 2000: pp. 24-25. Basándose en el vínculo etimológico entre μῦω y μυστήριον, postula que los μυστήρια serían realidades que no pueden contemplarse en un acto único, sino que obligan a abrir y cerrar los ojos.

104 A su vez, la acepción de este verbo de “estar con los ojos cerrados”, podría implicar aquella “visión interior” de la que hablábamos, y que concordaría con la caracterización que hace Platón de la visión celestial como una visión cuasi mística.

(εἰς ὄψιν) proyectara alguna imagen clara (ἐναργής) de sí misma, ni [se ven] cuantas otras [realidades hay] dignas de amor. En cambio ahora lo bello solo (κάλλος μόνον) ha tenido este destino, de modo que es lo más manifiesto (ἐκφανέστατον) y lo más digno de amor (ἐρασμιώτατον)”.

En este pasaje se despliega la afirmación de lo bello como lo más manifiesto y lo más luminoso en relación con los otros seres vistos arriba. Se insiste en tres oportunidades sobre el término ἐναργής, tanto en su forma adjetiva como adverbial. Su significado es “claro” (o “lo más claro”), pero su primera acepción (en Homero, por ejemplo¹⁰⁵) es “visible”. Aparece en primer lugar como adjetivo referido a la vista (que no se nombra directamente, pero se alude como a la “más clara de nuestras sensaciones”). En su segunda aparición se refiere al modo de aparecer de las cosas bellas, y en la tercera aparece negado como cualidad de la φρόνησις y de las otras cosas “dignas de amor” distintas de lo bello. Así, ἐναργής se aplica tanto a la cosa vista como a la percepción o al órgano de percepción de aquella¹⁰⁶. También a través de verbos como λάμπω y στίβω se insiste sobre la visibilidad y luminosidad como cualidades propias de lo bello.

Dos veces aparece el término αἴσθησις para calificar a la vista, por primera vez nombrada con el sustantivo correspondiente, ὄψις¹⁰⁷. Sólo lo bello, entre los seres vistos arriba, tiene entonces el don (la μοῖρα) de poder ser percibido aquí abajo por la sensación de la vista, y por eso es a la vez lo más manifiesto y lo más “posible de amar”. La visibilidad se niega a los otros seres, a los cuales no se ve (οὐχ ὄραται)¹⁰⁸. Para G. Reale este pasaje resulta muy significativo, ya que hace explícito el hecho de que el vínculo entre Belleza y amor pasa por la visibilidad: si los otros “seres en sí” fuesen visibles, suscitarían amor en el hombre, pero sólo lo

105 Cfr. LIDDELL-SCOTT JONES (1991).

106 Esto coincide con la “teoría física” del *Timeo*: Hay fuego (luz) en la cosa vista como en el ojo que mira.

107 En el *Timeo* se nombra a esta αἴσθησις a través del infinitivo del verbo, ὄρᾶν.

108 Se utiliza ὄράω, el verbo que denota la acción de ver en el mundo sensible.

Bello tiene este privilegio, y por eso es objeto de ἔρως¹⁰⁹.

Recordemos que Sócrates ya ha afirmado antes que la locura amorosa es la mejor forma de recordar lo visto arriba. Ser lo más manifiesto, es decir, lo más visible, no se opone, sino que es condición necesaria para ser lo más amado. Así pues, como sostuvimos ya en nuestra lectura del *Timeo*, paradójicamente, lo más visible en el plano sensible es lo que se sitúa en el punto de mayor contacto con lo invisible, y la αἰσθησις es el punto de partida para la ἀνάμνησις.

Sin embargo (250 e y ss.), el “no iniciado” (μὴ νεοτελής) o el “corrupto” (διεφθαρμένος) no se alza de inmediato hacia lo bello mismo, al contemplar (θεώμενος) aquí abajo lo que lleva el mismo nombre. Aún mirándolo, no lo honra (οὐ σέβεται προσορῶν), sino que se entrega al exceso (ὑβρει) y al placer (ἡδονῇ) contrario a la naturaleza (παρὰ φύσιν). En cambio, “aquel de los que entonces han visto mucho (ὁ τῶν τότε πολυθεάμων), cuando haya visto (ἴδῃ) un rostro de forma divina, imitando bien a lo bello”, siente escalofríos, y al mirarlo (προσορῶν), lo venera (σέβεται) como a un dios (251 a). Habiéndolo visto (ἰδόντα), tiene una reacción que proviene del escalofrío, y sudor y calor insólitos. Y “recibiendo a través de los ojos (δια τῶν ὀμμάτων) el efluvio de las cosas bellas” (251 b), el alma se nutre y comienzan a crecer las plumas. Cuando, entonces, mira (βλέπουσα) lo bello en un muchacho, es irrigada y se alivia del dolor. En cambio, cuando está lejos, los conductos de donde salen las plumas se secan y se cierran (251 d). Entonces, al encerrar el flujo, el alma sufre dolor, pero se alegra teniendo el recuerdo (μνήμην) de lo bello, 251 d. Por la mezcla de todo esto, el alma se turba y es presa de la μανία. Así, va a donde piensa que verá (ᾔψεσθαι) al que posee lo bello. Habiéndolo visto (ἰδοῦσα), los conductos se destapan y goza de un placer dulcísimo (ἡδονὴν γλυκυτάτην, 251 e). No se aleja por voluntad propia del poseedor de la belleza, y así descuida las riquezas, la familia, los amigos. Ha encontrado en el amado el “médico” de sus males, y esta pasión es la que los hombres llaman Eros.

En el inicio del pasaje, se hace mención de una cuestión sobre la que se vuelve en el *Timeo*, según hemos visto ya. Se especifica

109 Cfr. REALE, 1993: p.183.

que no todo el que contempla (θεάομαι) algo bello se vuelve hacia lo bello mismo. Es decir, el mero hecho de ver algo bello no conduce al recordar y a la recuperación del vínculo con lo divino; es más, puede llevar a resultado opuestos (es clara la oposición entre οὐ σέβεται προσορῶν y προσορῶν σέβεται). Los que se conducen del primer modo son el no-iniciado y el corrupto. De la referencia al μὴ νεοτελής podemos deducir que hace falta un cierto grado de visión previa y de formación para encauzar la pasión amorosa provocada por la visión de lo bello¹¹⁰.

Distinto es lo que ocurre con el que “en otro tiempo” (se supone, en la marcha celeste) ha visto mucho (se restablece el uso de θεάομαι para indicar esta acción), pues en él se operan los distintos efectos que llevan al crecimiento de las alas. También el *Fedro* establece entonces, como el *Timeo*, una distinción entre los efectos causados por el ver, según la actitud y la naturaleza del sujeto que mira. En este diálogo se ahonda aún más en la cuestión: no basta siquiera con dirigir la mirada al objeto correcto (en este caso, la imagen física de lo bello), sino que es necesario algo más para darle a la visión su finalidad natural. Incluso el término ἡδονή aparece utilizado dos veces en el curso de un mismo pasaje, con significados contextuales diametralmente opuestos, para referirse al placer del corrupto y del no-iniciado, y para referirse al placer de ver al amado mientras van creciendo las alas¹¹¹.

Señalemos, además, nuevamente el uso de los verbos βλέπω y ὁράω en forma diferenciada. En una primera lectura podríamos tener la impresión de que ambos tienen el mismo objeto (el muchacho bello), pero en realidad el primero tiene como objeto la belleza o lo bello en el muchacho (es decir, lo bello en su imagen terrena), y el segundo al poseedor de lo bello (es decir, al muchacho mismo). Así ὁράω se reafirma en el campo de lo sensible y βλέπω en una zona intermedia entre lo sensible y lo trascendente.

Cada uno de los amantes buscará en el amado un alma parecida a la del dios al que su alma seguía en el coro celeste (252 c y ss.). Como ejemplo se describe el caso de las almas que seguían

110 No es casual tampoco la continuación de la analogía con los misterios.

111 Cfr. *Timeo* 80 b: allí ἡδονή se opone a εὐφροσύνη; aquí se oponen dos valores distintos de ἡδονή.

a Zeus, que observarían (σκοποῦσιν) si el amado tiene naturaleza filosófica y de conductor. Y descubriendo así la naturaleza del dios que les es propio, se puede decir que han sido obligados a mirar al dios (πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, 253 a), y mediante el recuerdo, son invadidos por él, y asumen su carácter y actividad, en la medida en que al hombre es dado participar de lo divino. Nuevamente βλέπω expresa la acción de mirar como conexión entre los planos celeste y terrestre, ya que su objeto es “el dios”, visto a través del amado.

Un nuevo verbo de visión, σκοπέω, con el significado específico de “observar, explorar”, hace su aparición en este pasaje, con un campo más restringido; en este caso se refiere al análisis de las características del alma del amado para verificar su similitud con el dios correspondiente al coro del alma que observa.

En 253 e, Sócrates retoma la imagen del alma como compuesta por dos caballos y un auriga, en su reacción ante la belleza del amado. En la descripción del caballo “bueno” se destaca que es “blanco de ver” (λευκὸς ἰδεῖν, 253 d) y que puede guiársele sólo por medio de la palabra (λόγῳ). En el otro caballo se señala su amistad con la soberbia (ὑβρεως, 253 e). Cuando el auriga, “al contemplar la visión amorosa” (ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, 253 e), se ve conmovido por el deseo, el primer caballo se contiene por pudor, pero el segundo quiere obtener placer del amado. Al acercarse al amado, el amante “ve la visión fulgurante de los [ojos del] muchacho” (εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν, 254 b). “Habiéndolo visto (ἰδόντος) el auriga, su memoria es conducida hacia la naturaleza de lo bello, y la ve de nuevo junto a la moderación (πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης, 254 b), colocada en un pedestal immaculado”. Y al verla, detiene los caballos, luchando con el caballo rebelde hasta que éste se deja conducir, y “cuando ve al bello” (ἴδῃ τὸν καλόν, 254 e), se empequeñece por el miedo. Entonces, el alma del amante se contiene, y el amado, si antes lo rechazaba, ahora se hará amigo (φίλος) de él, pues es natural ser φίλος del que cuida de uno.

En este pasaje, la aparente contradicción que veíamos en los diálogos platónicos respecto de la valoración de la vista y la descripción de su finalidad muestra tener como fundamento la concepción platónica de la naturaleza del alma humana: ella misma

está dominada por fuerzas contradictorias, que la empujan en uno u otro sentido. La visión del amado no produce el mismo efecto en el caballo blanco que en el caballo negro (continuando la metáfora platónica), y según cuál de ellos predomine será el resultado final de la visión para el alma. Sin embargo, como en el *Timeo*, el fin “natural” de la visión, para el que ha sido dispuesta, debería ser llevar al alma a recordar y a ordenarse, puesto que esto es lo que ocurre si finalmente logra “mandar” el auriga y conducir a los caballos. Continuando el paralelismo entre los dos diálogos, el alma está desordenada pero puede ordenarse, siempre que mande en ella su parte mejor (el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, en el *Timeo*, simbolizado en el *Fedro* por el auriga), y en este ordenamiento la vista juega un papel fundamental. Pero al mismo tiempo, si no hay una predisposición del alma a ordenarse, a dar el gobierno a quien se debe, la vista pasa a ser una más de las tantas impresiones caóticas que recibe el alma desordenada, y el resultado es el aumento de ese desorden.

Finalmente, si la vista es utilizada como corresponde, se llega a un nuevo grado de visión, que es la recuperación de la visión inicial del alma, ya que el alma “ve” ($\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$), de nuevo a lo bello “junto a la $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ ”¹¹². Es decir, en esta expresión el objeto del “ver” ya no es sólo lo bello, sino también la $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, a la que previamente se había negado la categoría de visible.¹¹³ Podemos hablar pues de un segundo tipo de “visión”, interior, más completa, capaz de dirigirse más allá de lo visible-sensible.

112 Algunos, como D. Werner, piensan que este grado de visión sólo se alcanza en el estado “desencarnado” del alma; el conocimiento completo de las ideas sólo se alcanzaría mediante una visión directa ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$), pero ésta no puede darse en la vida humana, en que lo máximo alcanzable es la $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$ (Cfr. WERNER, 2010: pp. 33-34).

113 Sobre el por qué de la introducción permanente de Platón de la $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, como ejemplo de las otras Ideas, junto a la Belleza, es interesante la opinión de G. Reale, (nota 125 al texto), donde considera que lo Bello y la “Temperanza” (su traducción de $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$), colocados conjuntamente en el pedestal inmaculado, significan el nexo estructural que Eros debe respetar para alcanzar su verdadero objetivo; para él, el concepto de $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, en cuanto dominio de sí y equilibrio según la razón, recorre todo el *Fedro* (Cfr. REALE, 1993: p. 184). Efectivamente, el papel del dominio de sí para cumplir en plenitud la experiencia amorosa queda de manifiesto en el pasaje siguiente, hasta 256 e.

Cuando amado y amante se encuentran, el flujo de lo bello va hacia el amante y retorna, por reflejo, al amado, a través de los ojos (διὰ τῶν ὀμμάτων), y así llega al alma y hace renacer las plumas¹¹⁴ (255 c-d). El amado no sabe con certeza qué es lo que experimenta, y como el que tiene alguna enfermedad del ojo (ὀφθαλμίας) y no sabe decir su causa, no se da cuenta de que “se ve a sí mismo en el amante como en un espejo” (ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἔρῳντι ἑαυτὸν ὄρων). Esta visión provoca también en el amado el deseo de yacer con el amante, pero el caballo dócil y el auriga se oponen, 255 d-256 a. Entonces,

[...] si vencen las partes mejores del pensamiento (τὰ βελτίω τῆς διανοίας), conduciendo a un modo de vida ordenado y a la filosofía, atraviesan la vida de aquí bienaventurada y con un pensamiento común, siendo ordenados y gobernantes de sí mismos, porque han sometido aquello del alma por lo cual se produce la maldad y han liberado aquello por lo cual [se produce] la virtud (ἀρετή): y llegados al término de la vida (τελευτήσαντες), devenidos alados y livianos, han vencido [una de las] tres carreras verdaderamente olímpicas; ningún bien mayor que éste [es] capaz de ofrecer al hombre la sabiduría humana (σωφροσύνη ἀνθρωπίνη), ni la locura divina (θεία μανία).

En cambio, si han llevado un modo de vida más vulgar y no filosófico (ἀφιλοσόφῳ), sino de amigo de los honores (φιλοτίμῳ), es posible que en algún momento de embriaguez, los caballos más desenfrenados manden y lleven a la elección que según los muchos (ὑπὸ τῶν πολλῶν) es la más feliz (μακαριστήν). Son también amigos, pero en menor grado que los otros (256 b-e).

Se presenta en este pasaje la contraposición entre el que lleva un modo de vida filosófico y los “muchos”. Sólo el primero sabe dónde reside la verdadera felicidad, los más creen encontrarla en la satisfacción de los sentidos. Sin embargo, como venimos

114 Así, ambos sufren los efectos de la visión amorosa. Cfr. FERRARI, G., 1987: p. 132, sobre el foco del *Fedro* en la relación entre los amantes filosóficos, a diferencia del *Simposio*, en que primaría la relación con lo Bello por sobre la relación interpersonal (para este último punto, cfr. C. ROWE, 1998: p. 257).

sosteniendo, esto no debería interpretarse, como se ha hecho en general, como una negación del valor de los sentidos por parte de Platón, ni como una dicotomía ámbito corporal vs. ámbito espiritual; los muchos parecen tener una experiencia *limitada* de las cosas (en el pasaje anteriormente citado, en 256 c, se utiliza el término *σπανία* –escasa– para referirse a la realización de los deseos de uno de los caballos, que no corresponden al alma completa), en que les falta percibir o realizar la integración de los elementos sensibles en la totalidad, cosa que sí realiza el filósofo. De hecho, el caballo “malo” o la “parte” del alma “visceral” que aparece en la *República*, no dejan de ser, precisamente “partes”¹¹⁵ del alma, que en el caso de *los muchos* no están convenientemente ordenadas o jerarquizadas. Y la visión, primer paso esencial para el recuerdo, conocimiento y luego realización de una vida filosófica, no deja de ser una experiencia del ámbito sensible, una vez encarnadas las almas.

Visión y audición: una perspectiva sesgada. Primer discurso de Sócrates sobre el amor

La descripción del Eros como experiencia de los *muchos* se realiza en el primer discurso de Sócrates, que adquiere su pleno sentido tras la lectura del segundo discurso. En general este discurso ha sido considerado, dentro de la estructura del *Fedro*, como la demostración de la posibilidad de Sócrates de superar a Lisias como orador desde el punto de vista de la estructura formal, pero sosteniendo la misma tesis errada sobre Eros que sostiene Lisias. Inmediatamente después de pronunciarlo, es catalogado por Sócrates como impiadoso, debido a que en realidad muestra desconocimiento respecto de la naturaleza de Eros, y así sobreviene el segundo discurso sobre Eros, cuyos puntos centrales hemos expuesto arriba. De hecho, esta primera lectura es la que naturalmente se nos ofrece en un recorrido lineal del diálogo. Sin embargo, si releemos el primer discurso, después de haber

115 Utilizamos el término “partes” entre comillas, ya que la tripartición del alma no debería tomarse en sentido estrictamente material o local.

leído el segundo, vemos que señala ya elementos que serán reelaborados y puestos en su justa perspectiva en este último, si bien aquí todavía no han adquirido su sentido completo. Es más, este discurso parecer ser una descripción detallada de lo que en el segundo es sólo aludido al final: es decir, de los efectos que causa la experiencia amorosa en los muchos, en los que no son filósofos. Por eso nos interesa señalar aquí algunos de estos elementos, a modo de complemento de los pasajes que hemos interpretado.

En la ficción del discurso de Sócrates, el enamorado que se finge no-enamorado para conquistar al amado le diría que para tomar decisiones sin equivocarse es necesario conocer (εἰδέναι) aquello sobre lo que se decide, pero “los muchos” (τοὺς πολλοὺς) no se dan cuenta de que no conocen o no han visto la esencia de cada cosa. Como si lo supieran (ὡς [...] εἰδότες) no se ponen de acuerdo al inicio de la investigación, y de este modo sufren las consecuencias (237 c). Como se ve, esta caracterización de los muchos es un anticipo de las otras dos veces en que posteriormente aparecerá esta expresión, para referirse a quienes consideran al filósofo fuera de sí en sentido negativo, en lugar de ver que está poseído por un dios (249 c-d), y para referirse a quienes consideran como la mayor felicidad el dejarse llevar por el caballo desenfrenado (256 c). Aquí se señala su incapacidad de preocuparse por investigar la naturaleza de las cosas, lo que los lleva a equivocarse en sus decisiones de vida. Puede verse que esta concepción no es abandonada en el segundo discurso, sino por el contrario, reafirmada, ya que Sócrates se esfuerza por descubrir allí la naturaleza del alma y del amor (sobre la que se habría “equivocado” en este primer discurso), y a partir de allí se revelan los fundamentos para llevar un “modo de vida filosófico”. Como *los muchos* no conocen la naturaleza de las cosas, se equivocan tanto al elegir su modo de vida (256 c) como al evaluar el modo de vida de los filósofos (249 c). El uso además de verbos relacionados etimológicamente con la visión, cuando se alude a ese no-conocimiento de las οὐσίαις, puede anticipar la escasa visión de las ideas que habrían tenido estas almas en su marcha celeste.

El imaginario personaje de Sócrates aconseja entonces al muchacho ponerse de acuerdo sobre qué es el amor. Miran-

do con atención (ἀποβλέποντες) y refiriéndose a esta definición (ὁμολογίαν), “haremos la investigación (σκέψιν) de si [el amor] trae utilidad (ὠφελίαν) o daño (βλάβην)” (237 d). Es interesante el uso de ἀποβλέπω, con un significado si se quiere abstracto o metafórico, pero ya indicando la mirada dirigida hacia las ideas que βλέπω suele expresar. Esta mirada (aquí, dirigida hacia la definición de la naturaleza de las cosas; en el segundo discurso, hacia la naturaleza misma de las cosas) es la que falta a *los muchos*. Por supuesto, se revelará que la segunda mirada falta también al personaje del primer discurso de Sócrates, ya que en definitiva partirá de una concepción del amor errada (revelando también él ser parte de *los muchos*). En este sentido, es interesante que Sócrates ponga todo el primer discurso sobre el amor en boca de este “no-enamorado” ficticio, que si bien parece de algún modo ser un *alter ego*, a la vez le permite distanciarse de las concepciones aquí vertidas. Éste continúa diciendo que el amor es evidentemente algún tipo de deseo (ἐπιθυμία), pero además que también los no-enamorados (μὴ ἐρῶντες) tienen el deseo de las cosas bellas, 237 d. La pregunta entonces es cómo distinguir al enamorado del no-enamorado, ya que (se presupone) definir al enamorado simplemente por su deseo de las cosas bellas no nos permite realizar esa distinción. Se dice que existen en nosotros dos tendencias que nos guían: una, connatural (ἔμφυτος), que es el deseo de los placeres (ἐπιθυμία ἡδονῶν), la otra, que es una “opinión adquirida” (ἐπίκτητος δόξα), es la tendencia hacia lo mejor (τοῦ ἀρίστου), principios que a veces están de acuerdo y a veces en contradicción. Al predominio de la opinión junto al λόγος, se lo llama σωφροσύνη; cuando la ἐπιθυμία arrastra en forma irracional (ἀλόγως) hacia los placeres (ἐπὶ ἡδονάς), esto recibe el nombre de ὕβρις. La ὕβρις, por su parte, tiene muchos nombres (es πολυώνυμον), según sus muchas formas (el deseo puede dirigirse al comer, al beber, etc.). Entonces, el deseo irracional, predominante sobre la opinión, y dirigido al placer de las cosas bellas (πρὸς ἡδονὴν κάλλους), acompañado del deseo de lo bello en los cuerpos, es lo que se llama ἔρωσ (237 e-238 c).

Como se ve, en este pasaje la concepción de ἔρωσ expresada es diferente a la que se presentará en el segundo discurso. En pri-

mer lugar, ἔρωσ se opone a σωφροσύνη, en cuanto ésta se opone a ὕβρις y ἔρωσ es definido como una especie de ὕβρις. En cambio, en el segundo discurso, ἔρωσ es la fuerza que lleva desde la visión de lo bello a la de las otras ideas, en particular de la σωφροσύνη, nombrada siempre junto a la belleza. Por otra parte, la descripción está de acuerdo con lo que los muchos consideran que es la experiencia amorosa (critican al filósofo porque está fuera de sí, lo consideran de algún modo irracional) y con lo que practican como tal (creen que lo más feliz, al estar enamorados, es obedecer los deseos del caballo desenfrenado). Además, el elemento irracional, visto aquí en forma completamente negativa, es reivindicado en el segundo discurso cuando se distinguen los dos tipos de μανία y se habla del ἔρωσ del filósofo como posesión divina. Esta descripción sesgada del amor que se hace en el primer discurso, no es entonces eliminada por Platón, sino puesta en su justo lugar en el segundo discurso: el elemento irracional, el deseo de la belleza, están presentes en ἔρωσ. Pero la valoración y las consecuencias expresadas por el no-enamorado del primer discurso no son otras que las que realizan los muchos, a partir principalmente de su desconocimiento de la naturaleza del alma humana y de su escasa experiencia en el plano de las οὐσίας. A su vez, en este primer discurso la experiencia amorosa es reducida al ámbito de la ἐπιθυμία humana (correspondiente en el *Timeo* a la parte apetitiva del alma, la más baja de las dos especies mortales). En cambio, en el segundo discurso, se trata de una experiencia que, en su grado más alto, corresponde al ámbito del auriga y de lo divino e inmortal: en términos del *Timeo*, corresponde a la especie inmortal del alma, el νοῦς. Por lo tanto, podríamos considerar este primer discurso como una explicación más detallada de lo que ocurre en caso de no hacer de la experiencia amorosa el paso primero para la recuperación de la visión celeste, y de quedarse exclusivamente en el primer peldaño de este camino, como es el deseo de lo bello sensible (lo bello en los cuerpos, en términos del no-enamorado), a partir de una visión clausurada en ese plano.

El discurso continúa: mirando a esto (βλέποντες), es decir, a lo que se ha definido como ἔρωσ, se debe hablar de las ventajas o desventajas del amor (238 e). De nuevo aparece un verbo de

visión, βλέπω, que tiene como objeto una definición realizada en el diálogo. En este primer discurso, entonces, el uso de βλέπω parece ser ante todo metafórico, y no necesariamente dirigido hacia un plano trascendente, ya que, como vimos, el contenido de la definición aludida está lejos de ser verdadero. En el segundo discurso, βλέπω tendrá una modulación, como mirada dirigida hacia las Ideas (absolutamente verdaderas) y mirada no-metafórica (existe una mirada real y concreta de las almas sobre las ideas).

Mirando, pues, a la definición dada, se concluye que el enamorado intentará siempre volver inferior a su amado, porque “para el enfermo” (νοσοῦντι) es placentero todo aquello que no se le resiste (238 e-239 a). Vuelve a aparecer la analogía con la enfermedad y la medicina; el amor entendido en el sentido en que lo hacen los muchos y en el que se expone en este primer discurso, es una enfermedad, pero en 251 e, el amado es “el médico de las penas más grandes”. Se describen los diferentes bienes de los que el enamorado intentará mantener alejado al amado, y entre ellos, de lo que lo puede volver “el más sabio” (φρονιμώτατος), la “divina filosofía” (Θεῖα φιλοσοφία, 239 b). Y el enamorado hará todo lo posible, en su temor a ser despreciado, para que el amado ignore todo (πάντα ἀγνοῶν), mirando hacia el amante (ἀποβλέπων εἰς τὸν ἔραστην, 239 b).

Nuevamente, en esta versión sesgada de la experiencia amorosa, la mirada tiene una connotación negativa, ya que el amado, mirando siempre al amante, deviene ignorante de todo y se aleja precisamente de la filosofía. En el segundo discurso, en cambio, al mirar al amante, también él accede a la ἀνάμνησις y a la contemplación de las ideas. Podemos interpretar, o que esta connotación negativa de la mirada no debe tomarse en cuenta, ya que toda la descripción del amor que aquí se ofrece sería errada, siendo válido este discurso (desde la perspectiva platónica) sólo en lo que se refiere a la estructura formal, o que la mirada puede ser valorada negativamente cuando se utiliza como medio de realizar una experiencia amorosa limitada y apartada de la filosofía, que es lo que sostenemos se expone en este discurso. Así lo entiende también G. Reale, para quien en este discurso se representa el

aspecto puramente humano –negativo– de Eros¹¹⁶. Este tipo de experiencia amorosa es además la que generalmente se cree única, en lugar de la experiencia que identifica amor y filosofía.

El amante procurará también el descuido del cuerpo del amado (239 d-e); lo apartará de sus seres más queridos, del matrimonio y de las riquezas; además, el enamorado llega a ser cansador para el amado, pretendiendo estar siempre junto a él (239 e-240 c). El más viejo no quiere abandonar al más joven, sino que “es conducido por una necesidad y un insano deseo que, dando a aquel siempre placeres (ἡδονάς), lo conduce a ver (ὄρῶντι), a escuchar (ἀκούοντι), a tocar (ἀπτομένῳ) y a sentir (ἀισθανομένῳ) toda sensación del amado (πᾶσαν αἴσθησιν τοῦ ἐρωμένου)” (240 d).

Aquí aparecen nombradas las principales αἰσθήσεις (vista, oído, tacto), mediante las cuales el amante quiere obtener placer del amado. La valoración del hablante es evidentemente negativa, ya que ellas son consideradas como el medio y el fin de un deseo insano (sin relación con el conocimiento), y ancladas en el plano de lo sensible (obsérvese que para el “ver” se utiliza el verbo ὄράω, que como hemos visto, no parece tener en los diálogos otra connotación más allá del mero hecho del ver corporal). Además, la satisfacción de este deseo insano (οἶστρος) es también egoísta, puesto que procura placer solamente al amante, sin tener en cuenta al amado.

Por lo tanto, el enamorado es dañino (βλαβερός) y desagradable (ἀηδής), y cuando, pasado un tiempo, cambia de ánimo y predominan en él la inteligencia y la sensatez (νοῦν καὶ σωφροσύνην), en lugar del amor y la locura (ἔρωτος καὶ μανίας), se avergüenza de lo anteriormente hecho (240 e-241 a). Nuevamente νοῦς y σωφροσύνη se oponen a ἔρωτος y μανία, mientras en el segundo discurso estos conceptos aparecen juntos y en armonía. Se describe así la experiencia exclusivamente humana del amor, sin tener en cuenta su vínculo con la posesión divina, ni con la visión de las almas previa a la encarnación.

Intercambiados los roles, el amante huye del amado, que no comprende que se ha equivocado al favorecer al enamorado, que por fuerza no tiene νοῦς (ἀνοήτω), en lugar de al no-enamorado,

116 Cfr. REALE, 1993: p. 179, nota 58.

que sí lo tiene (νοῦν ἔχοντι, 241 c). El primero resulta ser entonces dañoso en todo sentido, pero sobre todo dañósísimo para la educación del alma (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν). Y no hay algo de mayor valor que ésta para hombres o dioses (241 c). Como se ve en este cierre del discurso, el efecto final del ἔρωσ sobre el alma y sobre el hombre en general es opuesto al que se describe en el segundo discurso. Más allá de que Platón intente o no, a través del personaje de Sócrates, demostrar su superioridad retórica respecto de sus contemporáneos, utilizando la misma hipótesis que Lisias en un discurso diferente y mejor, es evidente que los elementos de este primer discurso no son simplemente “descartados” por el segundo, sino puestos en una segunda y más amplia perspectiva. Las acciones del enamorado y los efectos del amor sobre su alma según los muestra el primer discurso son, por un lado, lo que la *mayoría* cree y está dispuesta a creer sobre el amor (por eso no distinguen entre μανία nociva y μανία divina) y, por otro lado, lo que el ἔρωσ puede en verdad realizar cuando el alma no se deja gobernar por su principio más alto y busca solamente la satisfacción del placer, que es lo que haría la *mayoría* al sufrir la pasión amorosa, creyendo encontrar así la felicidad¹¹⁷. Sin embargo, para los que saben recordar e interpretan correctamente la finalidad de la μανία amorosa, ésta contribuye precisamente a la educación del alma y a la recuperación de su vínculo con lo divino.

Y del mismo modo que el ἔρωσ en general cobra nuevo sentido en la perspectiva del segundo discurso, también lo hace la función de los sentidos y en particular la de la visión, que en el primer discurso es a la vez fuente y medio de satisfacción de una pasión enfermiza y dañina para el alma; en cambio, en el segundo discurso, la vista cumple un papel privilegiado en el camino del alma hacia la ἀνάμνησις, puesto que, por un lado, el mayor o menor grado de visión del alma, previo a la encarnación, marca su capacidad de recordar, y por otro lado, el ver es el punto de partida de

117 E. Asmis recalca que Sócrates no engaña realmente a su oyente, pues todos sus argumentos giran en torno a una definición explícita de amor, y esta definición corresponde a una actitud que pasa generalmente por amor, aunque no sea el amor auténtico (Cfr. ASMIS, 1986: p. 163).

la ἀνάμνησις para amado y amante¹¹⁸, a la vez que (nos atrevemos a afirmar) el punto de llegada: volver a contemplar las ideas.

La estructura del primer discurso es dicotómica, pues los perjuicios del amor se oponen a los beneficios del no-amor (que están implícitos por oposición a los primeros, según señala el mismo Sócrates al finalizar el discurso); las αἰσθήσεις y el placer se oponen al νοῦς, el cuerpo al alma, etc. En cambio el segundo discurso nos ofrece una visión más integradora, no excluyente¹¹⁹: la visión sensible es el primer paso hacia la comprensión inteligible y hacia otro tipo de visión; el amor de la belleza en los cuerpos es el primer paso hacia el recuerdo de la Belleza en sí y luego de las otras ideas; la μανία o el estar fuera de sí provocado por los dioses posibilita no una disminución, sino una profundización de la νόησις y del λόγος. El desorden o el daño posibles para el alma no residen en la experiencia sensible y corporal en sí misma, sino en la *limitación* de esa experiencia; en el vivirla como cerrada en sí misma, única y excluyente.

Audición y conocimiento: Los interludios

-Interludio entre primer y segundo discurso de Sócrates

El papel de la audición en el camino del conocimiento y de la vida filosófica no está tematizado en esta primera parte del diálogo (la que incluye los tres discursos sobre ἔρως), como lo está el papel de la visión, aunque es aludido en algunos pasajes (Cfr. 240 d en el primer discurso de Sócrates, o 247 a en el segundo). Pero, como ya hemos dicho, las situaciones y el lenguaje referidos a la audición aparecen sobre todo en lo que podría llamarse el “marco” del diálogo, como la introducción y los interludios. Nada de esta escenificación es casual ni deja de tener sentido en relación con el núcleo del diálogo.

118 Cfr. MERKER, 2003: p. 110.

119 Así dice Asmis: “This new speech not only subverts, but also complements the preceding speech [...] The speeches thus form a carefully constructed progression, in which the first speech turns out to be a fragment that is completed and given new meaning by the second” (Cfr. Ibid.: p. 164).

El primer interludio de este tipo es el que media entre el primer discurso sobre ἔρωσ de Sócrates y el segundo (242 b-243 a). Cuando Sócrates y Fedro están por atravesar el río y retornar a la ciudad, el primero se detiene y declara que se ve en la necesidad de pronunciar un segundo discurso. Pues cuando estaba a punto de cruzar el río, se le ha presentado una señal (σημείον, 242 c) divina. Le ha parecido “escuchar” (ἀκοῦσαι) una voz (τινα φωνήν) que no le permitía marcharse antes de haberse purificado (ἀφοσιώσωμαι), como si se hubiese manchado de alguna culpa (ἡμαρτηκότα) frente a lo divino (εἰς τὸ θεῖον), 242 c. Sócrates se refiere a sí mismo en estos términos: “Pues soy un adivino (μάντις), aunque no de gran valor, pero como los que son poco listos para las letras escritas [valgo] cuanto es suficiente para mí mismo: pues claramente (σαφῶς) comprendo (μανθάνω) cuál es la culpa (τὸ ἀμάρτημα, 242 c)”.

El oír aparece aquí con peso propio, previamente al ver, que dominará el segundo discurso de Sócrates. Lo que le hace detenerse y comprender su error en el primer discurso es el escuchar una voz. La audición aparece en este pasaje relacionada en primer lugar con lo divino: la voz que escucha Sócrates es una señal divina, la culpa que ha cometido en su discurso y de la que se lo advierte es contra la divinidad. En segundo lugar, se relaciona con el conocimiento, ya que a causa de esa audición Sócrates puede “comprender” (μανθάνειν).

Colateralmente a nuestro tema de estudio, aparecen algunos términos interesantes dentro de la estructura del diálogo, porque son el anticipo de lo que vendrá: ἀφοσιώω, con el significado de purificarse de una culpa, que forma parte del campo semántico relativo a las iniciaciones y purificaciones del segundo discurso; ἁμαρτάνω, perteneciente al mismo contexto; μάντις (reiterado en seguida: μαντικόν), referido a la capacidad adivinatoria de Sócrates y aparentemente en sentido no peyorativo, –con lo que, en la perspectiva del segundo discurso, se encuadraría en la categoría de adivinación como locura divina y no como el modo de vida colocado en un lugar jerárquicamente menor en la enumeración de las posibles encarnaciones de las almas.

Enseguida, Sócrates califica el discurso (λόγον) recién-

temente pronunciado como “terrible” (δεινόν), y luego como “tonto” (εὐήθη) e “impío” (ἄσεβῆ), 242 d. En efecto, aun siendo Ἔρωσ un dios, tal cosa no se ha dicho en el discurso de Lisias ni en el de Fedro, que ha sido pronunciado (ἐλέχθη) por la boca de Sócrates, encantada (καταφαρμακευθέντος) por la del joven. Si Ἔρωσ es divino (θεῖον) no puede ser un mal (κακόν), y sin embargo en ambos discursos (τῷ λόγῳ) dichos (εἰπέτην) acerca de él aparece como tal. Además, estos dos discursos, sin decir (λέγοντε) nada de sano (τὸ μηδὲν ὑγιῆς) ni de verdadero (μηδὲ ἀληθές) se dan un aire solemne, pues habiendo engañado (ἐξαπατάσαντε) a unos hombrecillos (ἀνθρωπίσκους), podrían volverse famosos (εὐδοκιμήσετον). Por lo tanto, es necesario purificarse (καθήρασθαι), 243 a. Para aquellos que cometen culpas (τοῖς ἁμαρτάνουσι) acerca de la composición de discursos (περὶ μυθολογίαν) hay un antiguo rito expiatorio (καθαρισμὸς ἀρχαῖος), que consiste en hacer una palinodia. Sócrates, entonces, antes de que le ocurra algo por la difamación (κακηγορίαν) de Eros, hará su palinodia (παλινωδίαν).

Así como al léxico del campo visual se corresponde, por una obvia relación semántica, el léxico conectado al campo del “aparecer”, se corresponde al léxico del campo auditivo el de la pronunciación oral de la palabra o el de la música, según el caso. En el pasaje arriba reseñado, predominan evidentemente los términos relacionados con un discurso realizado para ser oído: ἐλέχθη, εἰπέτην, λέγοντε, μυθολογίαν, κακηγορίαν, παλινωδίαν. Los tres primeros son formas de aludir al acto de hablar. El cuarto se presenta unido al término ἁμαρτάνουσι, e introduce así la idea de que es posible cometer una culpa en relación con el uso del lenguaje. En efecto, la culpa de Sócrates reside en la pronunciación de un discurso terrible, impiadoso, no sano, no verdadero, y engañoso. Sócrates, además, traslada la culpa a Fedro, a quien acusa de haber “encantado” su boca para pronunciar ese discurso. Más allá de la referencia al discurso de Lisias que fuera introducido por Fedro, podemos pensar que Sócrates acusa también a éste de instigador por su deseo de escuchar discursos, y porque el discurso de Sócrates nunca habría sido pronunciado de no participar Fedro como oyen-

te. Quien habla y quien escucha comparten entonces esta falta contra el lenguaje cometida en el primer discurso de Sócrates, calificado como *κακηγορία*, que significa precisamente “abuso del lenguaje”. Pero la purificación o el remedio a la falta son también otro tipo de discurso, la *παλινωδία*; que es además, de acuerdo con su etimología, un discurso cantado. De hecho, su primera acepción es la de un canto diferente o en otro tono, respecto de uno anterior; lo que se asemeja a la situación producida entre el primer y el segundo discurso de Sócrates.

Decir o cantar, y escuchar, entonces, pueden vincularse con el conocimiento o con el engaño, en el aspecto gnoseológico, y con la culpa o la purificación, en el aspecto ético. El tipo de discurso pronunciado y escuchado determinará en cuál de estas dos direcciones opuestas se desarrollará este vínculo.

- Interludio y mito de las cigarras

El siguiente interludio se da entre el segundo discurso de Sócrates y la discusión sobre la retórica. Según la segmentación de G. Reale, podría subdividirse en un “interludio teoretico” (257 b-258 e), y un “intermezzo poetico” (258 e-259 e), que consiste en la narración del mito de las cigarras.

En el primero de estos pasajes, Fedro comenta que ante el maravilloso discurso de Sócrates, probablemente Lisias se niegue a escribir otro (Sócrates había pedido, antes de iniciar la suya propia, que también Lisias realizara una palinodia para purificarse ante Eros), por miedo de resultar inferior. El comentario es el punto de partida necesario para que la discusión se desplace hacia la crítica sobre los que escriben discursos, para acordar finalmente que no es malo el hecho de escribir discursos en sí mismo, sino el de no hablar o escribir bellamente, cuestión que examinarán a continuación y que resulta ser el eje de la segunda sección del diálogo.

Pero antes, Sócrates se refiere al tiempo que tienen por delante para realizar esa discusión, y alude al calor reinante y a las cigarras (*τέττιγες*), que cantando (*ἄδοντες*) y dialogando (*διαλεγόμενοι*) entre ellas, parecen observarlos (*καθορᾶν ἡμᾶς*), 259 a. Es la segunda vez que se hace referencia al entorno en que

se desarrolla el diálogo. Como la vez anterior, aparecen inmediatamente las referencias a los sentidos, en este caso la vista y el oído. Los personajes que “cantan” y “dialogan” (la palabra musical y la palabra hablada, las dos acciones más importantes que tienen como correlato el oír) son en este caso las cigarras, que emulan a Sócrates y Fedro (o quizás al revés, Sócrates y Fedro imitan en cierto modo a las cigarras). Ellas observan, mientras tanto, a los dialogantes humanos. El verbo que significa “observar” es precisamente καθοράω, que ha tenido una presencia cualitativa y cuantitativa de gran importancia en la palinodia pronunciada por Sócrates. Como un eco de lo dicho entonces, sugiere nuevamente la idea de mirar desde lo alto: las cigarras los observan, según Sócrates, desde arriba de sus cabezas (ὕπερ κεφαλῆς ἡμῶν), 259 a. Éste continúa:

Si ellas vieran (ἴδοιεν) que nosotros dos, como los muchos (καθάπερ τοὺς πολλοὺς) en el mediodía, no dialogamos (μὴ διαλεγομένους), sino que dormitamos (νυστάζοντας) y nos dejamos encantar por ellas (κηλουμένους ὑφ’ αὐτῶν) por pereza del pensamiento (δι’ ἀργίαν τῆς διάνοιας), justamente se burlarían, considerándonos esclavos venidos a dormir a este refugio, como las ovejitas pasando la tarde junto a la fuente (259 a).

Aparece la imagen de “los muchos”, ya desarrollada en el discurso anterior; se describen como perezosos para pensar. Escuchando a las cigarras, se dejarían encantar y adormecer, en lugar de dialogar. El sentido del oído adquiere así una connotación negativa (a diferencia del momento en que Sócrates escucha la señal divina), pues el escuchar y dejarse convencer por el canto de las cigarras, lleva a alejarse del dialogar y por tanto de la filosofía. También el “encanto” (como antes cuando Sócrates acusaba a Fedro de “encantar” a su boca) aparece con un matiz negativo. Pero el dialogar, que es la actividad recomendada, implica también la participación del sentido del oído.

Sócrates continúa:

En cambio, si nos vieran (ὄρωσι) dialogando (διαλεγομένους)

y navegando paralelamente a ellas, como [si fueran] Sirenas, resistentes [nosotros] a los encantamientos (ἄκμηλήτους), quizás admirándonos nos darían el don que tienen, proveniente de los dioses (παρὰ θεῶν), para dar a los hombres (ἄνθρώποις), 259 a-b.

Se describe aquí la imagen opuesta a la de los hombres adormecidos y encantados por las cigarras; éstos siguen dialogando y esquivan el canto de las cigarras como si fuese el de las sirenas¹²⁰.

Sin embargo, son las mismas cigarras las encargadas de premiar esta actitud, dando a estos hombres un don divino. Fedro pregunta en qué consiste este don, ya que es uno “que no ha oído” (ἀνήκοος) hablar de esto, y Sócrates se sorprende de que un hombre “amigo de las Musas” (φιλόμουσον) “sea uno que no ha oído de estas cosas” (τῶν τοιούτων ἀνήκοον εἶναι), 259 b. El término ἀνήκοος, utilizado tanto por Sócrates como por Fedro, es un adjetivo que describe específicamente a alguien que no ha escuchado algo. A partir de este primer sentido, su significado se desplaza hacia “sordo” y también “ignorante”. El no haber oído, en este caso, se corresponde con el no conocer, y por eso Sócrates, a continuación, hará escuchar a Fedro el relato sobre las cigarras.

Se dice que éstas en un tiempo fueron hombres, antes del nacimiento de las Musas, pero que después de nacer las Musas y habiendo aparecido el canto (φανεΐσης ᾠδῆς), algunos de aquellos hombres fueron golpeados por el placer (ὕφ’ ἡδονῆς), de tal modo que cantando (ἄδοντες) descuidaron los alimentos y las bebidas, y sin darse cuenta murieron. De ellos nació la estirpe de las cigarras, que recibió de las Musas el don de no necesitar alimento y de cantar (ἄδειν) sin comer ni beber, así como de anunciar a las Musas qué hombres las honran y a cuáles de ellas. Así, a Terpsí-

120 Es interesante la referencia a las Sirenas, que también aparecen como término de comparación en el *Simposio*, aludiendo a la capacidad de encantamiento de las palabras de Sócrates y del discurso filosófico. El encantamiento – siempre ligado al poder de la palabra sobre el oyente– es uno más de los elementos valorados ambiguamente en los diálogos, porque puede ser beneficioso o perjudicial según de qué tipo discurso provenga, y quién sea el oyente. Cfr. SANTOLINO, 2004: pp. 68 y ss.

core le hablan de quienes la honran en los coros; a Erato de aquellos que lo han hecho en cantos amorosos; y a Calíope y a Urania les llevan noticias de aquellos que pasan su vida en filosofía (ἐν φιλοσοφίᾳ) y que honran (τιμῶντας) la música (μουσικήν) de aquellas. Son ellas las que, más que las otras Musas, porque están alrededor del cielo (περί οὐρανὸν) y de los discursos divinos y humanos (λόγους θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους), envían un sonido bellísimo (καλλίστην φωνήν) –259 c y ss.–.

Existe una cierta ambigüedad en la imagen del canto que presenta esta narración. El cantar (y por lo tanto, el escuchar el canto, que es su contracara) se presenta primero como una ἡδονή perniciosa, ya que lleva a los hombres a la muerte. Sin embargo, el don de las Musas a los hombres convertidos en cigarras es precisamente el de cantar sin necesitar comida o bebida (es decir, cantar constantemente sin morir como consecuencia). Las mismas Musas, por su parte, están relacionadas con el canto. Para referirse al ámbito específico de cada una de ella, Platón realiza un juego etimológico según la fonética de sus nombres: así Terpsícore, por ejemplo, es honrada en los coros. Las que están relacionadas con la filosofía son precisamente Urania (de οὐρανός: recordemos que en el *Fedro* es el nombre que se le da al espacio celeste en el que las almas contemplan las ideas) y Calíope (Καλλιόπη en griego: evidentemente Platón pone el nombre en relación con κάλλος, que después se repite en καλλίστην φωνήν).

Salta a la vista la ambigüedad con que se considera en la narración el valor de la música, del canto, de su ejecución y audición. Por un lado, el escuchar a las cigarras puede llevar a los hombres al olvido de los discursos o directamente a la muerte. Por otro lado, son esos mismos hombres convertidos en cigarras los que establecen la mediación entre los demás hombres y las Musas que cuidan de los discursos filosóficos, y éstas mismas, lejos de desdeñar el canto y la música, tienen un tipo de música que les es propio y emiten una voz bellísima. Es decir, que el escuchar, según a quién se escucha y según la finalidad con que se escucha, puede llevar a continuar en la senda del diálogo filosófico o a apartarse de ella. El canto podría ser figura del discurso: las palabras pueden encantar, adormecer, llevar lejos del camino del conocimiento (y hasta direc-

tamente conducir al cese del diálogo), o pueden ser un diálogo fructífero y filosófico¹²¹. Y este relato conecta a la vez con el contexto anterior y posterior del *Fedro*: discursos lejanos de la verdad, aunque persuasivos, como el de Lisias y el primer discurso de Sócrates –aún tratándose, en el segundo caso, de un discurso oral–, pueden adormecer al alma, mientras que un discurso como el segundo de Sócrates podría incluirse en el diálogo “vigilante” del que las cigarras llevan noticias a las Musas. A su vez, la distinción entre un discurso verdaderamente retórico (y por eso filosófico) y un discurso construido según una retórica falsa es la cuestión que debatirán ahora Sócrates y Fedro. En esta discusión, podría pensarse en la falsa retórica como la productora de palabras que adormecen y alejan del verdadero debate, mientras que la filosofía o verdadera retórica sería la “bellísima voz” de Urania y Calíope. La presencia de las Musas, divinidades inspiradoras, aluden por supuesto, como dice Reale¹²², a la inspiración divina.

Considerado el relato desde otro ángulo, también podemos decir que no es casual el que Platón escoja el canto de las cigarras como imagen del discurso. El canto comparte con la palabra hablada la imagen fónica que lo hace pasible de ser escuchado. En este sentido, los discursos a los que aludiría serían ambos orales. Aún más: la referencia al canto y a la música no parece ser figurada del todo, si tenemos en cuenta la función de la música en la formación del filósofo tal como se describe en otros diálogos (entre ellos la *República* y el *Timeo*). En ese sentido, tampoco es azaroso que dos de las Musas sean vinculadas con el cuidado del diálogo filosófico. Antes que pensar la música como imagen del diálogo, podríamos pensar a éste como un tipo de música, la mejor y más excelsa (Cfr. *Fedón* 61 a). Así, la imagen se invierte,

121 Para Reale, el canto de las cigarras es figura exclusivamente de los discursos escritos, que pueden encantar y adormecer si no se someten a la adecuada confrontación dialéctica (Cfr. REALE, 1993: p. 185: nota 146). Sin embargo, la oposición podría pensarse también como la tensión entre los discursos retóricos auténticos e inauténticos, discusión que es el hilo conductor de la segunda parte del *Fedro*, y dentro de la cual la distinción entre oralidad y escritura, aunque importante, no es más que un aspecto (Cfr. KHÜN, 1999, n° 2: pp. 27-45).

122 Cfr. REALE, 1993: p. 185.

tal como ocurría con la visión: hay un tipo de visión inicial, más profunda que el mirar físico, de la cual éste puede ser analogía, y no al revés; hay un tipo de música, del que se cuidan Urania y Calíope, de la cual el diálogo filosófico humano es imitación, y de un primer escuchar físico, se llegaría entonces, a través del diálogo, a otro escuchar.

La experiencia auditiva en el discurso retórico-filosófico

Después del “mito de las cigarras”, comienza la discusión de la segunda gran cuestión del *Fedro*, que para G. Reale se estructura en tres secciones principales: sobre los criterios metodológicamente correctos para realizar discursos (259 e-274b), sobre la superioridad de la oralidad respecto de la escritura (274 b-278 e), y el mensaje final a los escritores de discursos Lisias e Isócrates (278 e-279 b)¹²³:

- La audición en la discusión sobre la composición de discursos (259 e-274 b)

En 259 e 2, Sócrates determina como objeto del examen a que procederán ahora, “en qué modo deben pronunciarse y escribirse (λέγειν τε καὶ γράφειν) correctamente los discursos”. Lo primero que propone Sócrates como condición para los discursos hechos de modo bello (καλῶς), es que la inteligencia del que habla (τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν) haya visto lo verdadero (εἰδῶσαν τὸ ἀληθές). Sobre esto, Fedro “ha escuchado” (ἀκήκοα) que no es necesario para los oradores aprender (μανθάνειν) las cosas justas, o bellas, o buenas, sino las que así parecen (τὰ δόξαντ’) a la multitud (πλήθει), pues de esto y no de la verdad deriva el persuadir (τὸ πείθειν), 260 a.

Aunque el tema de discusión se explicita como la realización de discursos bellos, hablados o escritos, se parte, como se

123 Vale recordar que Reale no considera el diálogo dividido en dos, sino en cinco partes, cada una con sus climas y sus “intermezzos”, de las cuales 259 e-274 b y 274 b-278 e serían la cuarta y quinta partes (cfr. REALE, 1993: p. 6).

verá, del supuesto de que los discursos son ante todo hablados. La primera condición para esta realización, que aparece evidente a los ojos de Sócrates, consiste en que el hablante “vea” con su inteligencia la verdad acerca de lo que habla. Qué significa “contemplar la verdad” debe evidentemente ponerse en relación con el segundo discurso de Sócrates sobre el amor.

La respuesta de Fedro recoge indicios que daba ya el mito de las cigarras (así como los otros intermedios): oír (ἀκούω) puede ser opuesto a aprender (μανθάνειν), según qué sea lo que se escuche. Lo que ha escuchado Fedro de aquellos “sabios” (como los llama irónicamente Sócrates), puede compararse al canto arrullador de las cigarras, que encanta al que escucha para alejarlo de la vigilia y de la investigación (esforzada) de la verdad. Por otra parte, los “muchos” a los que insistentemente se alude en distintos pasajes del diálogo hacen aquí también su aparición, con la mención de la “mayoría” (πλήθει), a la que se busca persuadir mostrándosele no la verdad sino sus propias opiniones. Del mismo modo que los *muchos* se equivocan sobre el amor, se equivocan también sobre el discurso retórico-filosófico. Si para ellos la visión de la belleza corporal tenía una finalidad exclusivamente sensible, la audición no tiene más utilidad que la de causarles placer, sin el esfuerzo de la comprensión.

Se propone entonces “examinar” (σκοπεῖν, reiterado en dos oportunidades) lo que se ha dicho. Sócrates, entonces, muestra a Fedro que nada bueno podría derivarse del hecho de convencer a la ciudad de hacer el mal como si fuera un bien (260 d). Sin embargo, el “arte de los discursos” (τὴν τῶν λόγων τέχνην) podría presentarse y decir (εἶποι) que ella no obliga a nadie ignorante de la verdad (ἀγνοοῦντα ἀληθές) a aprender a hablar (μανθάνειν λέγειν), sino sólo tras haberla adquirido, pero que sin ella incluso el que ha visto (εἰδότει) estos seres no podrá persuadir a los otros (260 d).

Escuchar es ante todo, en esta segunda parte del *Fedro*, escuchar la palabra dicha, como se ve en los pasajes presentados hasta el momento. Las frases imaginariamente atribuidas al arte de hacer discursos establecen una especie de separación en dos etapas de los actos de ver y oír en relación con el conocer: es necesario

en primer lugar haber conocido o visto, para luego aprender a comunicar lo visto. Esta comunicación se realiza en forma de palabra hablada (λέγειν), y esto implica que debe ser escuchada por los que desean ver la verdad.

Por otra parte, esta supuesta “defensa” de sí misma de la retórica implicaría que el arte de hacer discursos puede separarse de la verdad: se puede hacer uso de él conociéndola o no. Pero a Sócrates le parece también “escuchar” (ἀκούειν, 260 e) algunos discursos (λόγων) que dicen que la retórica no es un arte, sino una práctica sin arte (ἄτεχνος), ya que no existe un verdadero arte del decir, que no toque la verdad (ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἥφθαι), 260 e. Queda así planteada la cuestión que Sócrates y Fedro discutirán a continuación.¹²⁴

La escenificación construida por Platón, al presentar a los argumentos contrapuestos como discursos que hablan y se hacen escuchar para defenderse a sí mismos, hace que se utilicen constantemente términos que aluden al decir y al escuchar (Fedro o Sócrates pueden escuchar a uno u otro de los discursos; falta saber si este escuchar puede producir algún tipo de conocimiento, y en qué caso). Así, Sócrates “solicita” a los segundos discursos mencionados que “se presenten” y convencen a Fedro de que, si no filosofa adecuadamente, no será capaz de hablar (λέγειν) acerca de nada (261 a). Personificando a estos λόγοι, Sócrates pregunta entonces si la retórica es “un arte de guiar las almas mediante discursos” (τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων), en reuniones públicas tanto como privadas. “¿O”, pregunta a Fedro, “qué has escuchado (ἀκήκοας, 261 b 2) acerca de estas cosas?” Fedro se sorprende, pues identifica el arte de la retórica sobre todo con el que se utiliza en los procesos públicos, y dice que no ha escuchado (οὐκ ἀκήκοα) hablar sobre algo más (261 b). A esto Sócrates contesta que en ese caso Fedro ha escuchado (ἀκήκοας) sólo acerca del arte de los discursos de Néstor y de Odiseo y no ha escucha-

124 En el planteamiento de esta cuestión, según E. Asmis, se aludiría a los argumentos utilizados en el *Gorgias* (la primera hipótesis es la postulada por Gorgias en 458 e-460 a, y la segunda la respuesta de Sócrates en 463 b); Platón indicaría así su intención de presentar una revisión de su perspectiva de la retórica, tal como había sido presentada en el *Gorgias* (Cfr. ASMIS, 1986: pp. 153-172).

do (ἀνήκοος) hablar sobre la de Palamedes. Este último, según Sócrates, “hacía aparecer” (φαίνεσθαι) a los que lo escuchaban (τοῖς ἀκούουσι), las mismas cosas como semejantes o diferentes, justas o injustas, etc. (261 d). Se llega a la conclusión de que existe entonces una única arte de contradecir, en ámbitos públicos y privados, mediante la cual se puede volver cualquier cosa semejante a cualquier otra, y a “sacar a la luz” (εἰς φῶς ἄγειν, 261 e4), cuando otro sabe hacer lo mismo y esconderlo. Ahora bien, para poder “engañar” (ἀπατήσειν) sin ser engañado (μὴ ἀπατήσεσθαι), es necesario ser capaz de distinguir la semejanza (τὴν ὁμοιότητα) y desemejanza (ἀνομοιότητα) de las cosas que son, 262 a. Así, pues, concluye Sócrates, el que no haya visto la verdad sólo podrá proporcionar un arte de los discursos (λόγων τέχνην) ridícula (γελοίαν) y sin arte (ἄτεχνον).

El término que utiliza aquí Sócrates para su primera definición del arte de los discursos, ψυχαγωγία, ha dado lugar a muchos y variados análisis¹²⁵. Para E. Asmis, el tema subyacente de todo el diálogo es la nueva definición de retórica que da Platón, como una cierta ψυχαγωγία, y todo el diálogo sería un recorrido práctico (y luego teórico) que va desde la ilustración de un tipo equivocado de ψυχαγωγία a la revelación del tipo correcto¹²⁶. En ese sentido, también es puesto en discusión y dotado de nuevo sentido el propio término ψυχαγωγία¹²⁷. Al mismo tiempo, y siempre siguiendo a Asmis, se plantearía en el diálogo una curva que va desde la crítica a la retórica de Lisias hacia la de Isócrates y finalmente llega a la genuina retórica propuesta por Platón¹²⁸. El sentido original del término ψυχαγωγία alude a la evocación o conjuro de las almas de los muertos, y a partir de este significado aparece, como uso derivado, el de seducir a las almas vivas¹²⁹.

125 Entre ellos tomamos como referencia, en primer lugar, el artículo ya citado de E. ASMIS (“*Psychagogia* in Plato’s *Phaedrus*”), y, en segundo lugar, por la relación que establece entre el término y la cuestión musical y auditiva, los comentarios de E. MOUTSOPOULOS (1959, IV Parte, Cap. I “*Axiologie du Beau musical*”, cfr. pp. 259-261).

126 Cfr. ASMIS, 1986: p. 154.

127 Cfr. *Ibid.*: p.155.

128 Cfr. *Ibid.*: pp. 160-162.

129 Cfr. LIDDELL-SCOTT JONES, ψυχαγωγία; ASMIS, 1986: pp. 155-156; MOUTSOPOULOS, E., 1959: pp. 259-260.

Así, para E. Asmis, ψυχαγωγία, en la definición de Sócrates, concuerda con la noción familiar de la retórica considerada como un poder que actúa sobre el alma y puede engañarla; pero cuando avanza la discusión, emerge un nuevo significado, relacionado con la noción de una retórica genuina por medio de la cual el hablante guía a otro, adaptando sus palabras al alma de éste¹³⁰.

Evidentemente, la primera vez que aparece el término, lo hace con la acepción derivada tradicional, es decir, con un matiz peyorativo respecto de este poder de influir sobre las almas. El verbo correspondiente, con el sentido de extraviar, engañar o encantar, ha sido utilizado, según Moutsopoulos, por Isócrates, Demóstenes, Aristófanes y Platón, *Timeo* 71 a (Cfr. *supra*, pp. 58-59): el verbo alude a la posibilidad de que la especie apetitiva del alma sea seducida por simulacros; en el *Timeo* la capacidad de engañar al alma se atribuye a un tipo determinado de visión). Gorgias aplicaba esta idea (aunque no se conoce que haya usado el término) a los efectos producidos sobre el alma por el ritmo de la poesía, e Isócrates lo había extendido hacia la prosa¹³¹. Este poder de influir sobre las almas para engañarlas se relacionaba, entonces, en la tradición del uso del término, con la seducción propia de un discurso construido para ser pronunciado y escuchado, y a través de esta audición es como llegaría a influir sobre el alma del oyente. Este tipo de influencia correspondía a una disposición rítmica y musical de las palabras, que provocaría un placer irracional en el alma del oyente¹³². La conexión de este tipo de retórica con el engaño se muestra al final del pasaje reseñado, donde el término ἀπάτη, con sus variantes, aparece una y otra vez. La audición de las palabras habladas se transforma así en instrumento del engaño y en consecuencia de la falta de conocimiento. El verbo ἀκούω aparece varias veces a lo largo del pasaje, subrayando en el personaje de Fedro la misma confusión aludida como efecto del discurso en la definición teórica de la retórica: él “ha escuchado” ciertas cosas, “no ha escuchado” otras, su saber es incompleto. También en la referencia a Palamedes aparece la expresión “τοῖς ἀκουοῦσιν”

130 ASMIS, 1986: p.156.

131 Cfr. MOUTSOPOULOS, E., 1959: pp. 260-261.

132 Cfr. *Ibid.*, y ASMIS, 1986.

(“a los que escuchan”): a ellos hace aparecer el orador hábil las mismas cosas con un aspecto y con el opuesto; nuevamente el oído es aquí vehículo para el engaño. Del mismo modo, hacen su aparición en este pasaje, entremezclados con el campo semántico auditivo, dominante en toda la sección “dialéctica” del *Fedro*, algunos términos propios del campo visual: φαίνεσθαι, que expresa el “hacer aparecer” los seres en forma contradictoria frente a los oyentes, y εἶδω, que expresa la visión de la verdad necesaria para poseer un genuino arte del discurso. El segundo puede ser entendido como una metáfora del conocer, pero en el contexto del *Fedro*, la expresión “ver la verdad” tiene además un sentido mucho más literal, como ya hemos visto. El primero sugiere la idea (más allá de su uso, *prima facie*, también metáforico) de la capacidad de la palabra seductora o engañadora para confundir, a través de la audición, también la visión del oyente: esa visión que fue clara en la marcha en los coros divinos, y que Eros tiene como función volver a esclarecer y orientar.

Sócrates propone ahora examinar el discurso de Lisias en función de lo dicho. Señala que por suerte, “han sido pronunciados (ἐρρηθήτην, 262 c10) los dos discursos” (τὼ λόγῳ, 262 d 1) que son ejemplo de cómo “el que ha visto lo verdadero” puede, jugando con las palabras (προσπαίδων ἐν λόγοις), extraviar a los que escuchan (παράγοι τοὺς ἀκούοντας), 262 d. Como confirmación y síntesis de lo expuesto en el análisis del pasaje anterior, aparece nuevamente el verbo ἀκούω, indicando la acción de escuchar la palabra hablada, junto al verbo παράγω, que indica el efecto producido por esa audición: el extravío o desvío del camino.

Del hecho afortunado de haber sido ya pronunciados los discursos necesarios serían causantes los dioses del lugar. Quizás, agrega Sócrates, “estos profetas de las Musas que cantan (ᾠδοὶ) sobre [nuestras] cabezas sean los que nos han inspirado (ἐπιπεπνευκότες) este don: Pues ciertamente yo no tengo parte en algún arte del decir (τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν)”. Nuevamente se alude a la presencia de las cigarras y a su vínculo con las Musas, y a la cuestión de la inspiración divina. Sócrates, niega, un tanto irónicamente, poseer algún arte del decir, y por eso, aparentemente, atribuye a la inspiración el hecho de haber pronunciado los

discursos que ahora servirán como ejemplo para la discusión dialéctica. Pero esta primera lectura de sus palabras abre un abanico de otras posibles alusiones: la referencia a la inspiración divina no puede considerarse un detalle más, en un diálogo donde uno de sus núcleos, el segundo discurso de Sócrates sobre el amor, comienza precisamente distinguiendo la locura humana de aquella producida por inspiración divina; la expresión de Sócrates trae la resonancia de aquel discurso, contraponiendo su hablar, inspirado por la divinidad, al que se realiza mediante la técnica retórica hasta aquí descrita (y anticipando por otra parte la definición de otro tipo de retórica, del que sí es Sócrates exponente). Además, esta inspiración se encuentra relacionada por segunda vez con la música y con la audición, anticipando también la existencia de un segundo tipo de audición que se contrapone a la audición ligada al engaño, como hasta aquí se ha presentado.

En la segunda lectura y examen del discurso de Lisias (a partir de 262 e), Sócrates critica la ausencia en él de una definición de Ἔρως, al mismo tiempo que pregunta si su propio discurso la había incluido o no, ya que debido al entusiasmo (διὰ τὸ ἐνθουσιαστικόν), no lo recuerda. Fedro contesta que sí y Sócrates entonces afirma que las Ninfas y Pan (sus inspiradores) son más expertos en el arte de los discursos que Lisias, ya que este último, en el inicio de su discurso, no había definido a Ἔρως.

Esta afirmación se liga con la anterior que ya hemos analizado: ahora se devela, debajo de la ironía, que podría existir un arte retórica genuina, que no es la que utiliza Lisias, y que se relaciona con el entusiasmo por el que Sócrates fuera invadido en su segundo discurso. El breve examen al que se somete, a continuación, el discurso de Lisias, revela que éste no sigue un orden necesario, y no está compuesto teniendo en cuenta que el discurso debe ser como un ser viviente, con su cabeza, sus pies y sus partes intermedias (264 a-e). El examen crítico se vuelve entonces hacia los discursos pronunciados por Sócrates, y se señala el procedimiento de distinción entre μανία humana y divina realizado al inicio del segundo discurso; la μανία humana había sido a su vez dividida en cuatro (mántica, teléstica, poética y amorosa). Entonces,

“describiendo con imágenes la pasión amorosa (τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες), quizás tomando por un lado algo de verdad y quizás por otro yendo fuera del camino, componiendo un discurso no del todo no-fiable¹³³ (κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον), hemos cantado (jugando) un himno mítico (μυθικὸν τῖνα ὕμνον προσεπαίσαμεν), con medida y de buen augurio (μετρίως τε καὶ εὐφήμως), en honor de Eros, señor tuyo y mío, oh Fedro, y patrono de los jóvenes bellos” (265 b-c).

E. Asmis encuentra en este pasaje uno de los fundamentos de su hipótesis, según la cual Platón postula una nueva *psychagogia*, opuesta fundamentalmente a la que representaba contemporáneamente Isócrates. La figura de este último, que aparece mencionada explícitamente sólo hacia el final del diálogo, subyace según Asmis todo a lo largo de la discusión dialéctica. Isócrates había usado el verbo ψυχαγωγέω para referirse al efecto de los engaños poéticos sobre los oyentes (Cfr. ASMIS, 1986: p. 156).

Entre los rasgos isocrateos que, según esta estudiosa, están presentes en el primer discurso de Sócrates, se encuentra el llamado de atención de éste sobre la cualidad rítmica de su discurso (238 d y 241 e), pues Isócrates, en *Contra los sofistas*, habría sostenido que el retórico debía hablar rítmica y musicalmente (εὐρύθμως καὶ μουσικῶς). Esta expresión, referida al ritmo y la musicalidad del discurso, se reiteraría en los escritos de Isócrates en referencia a sus propias obras (Cfr. ASMIS, 1986: p.161). Así, al referirse Asmis al pasaje del *Fedro* citado arriba, considera que Sócrates señala una diferencia entre su retórica y la de Isócrates (más allá del contenido “anti-isocrateo”), contenida en la expresión μετρίως τε καὶ εὐφήμως, que reemplazaría la expresión isocratea εὐρύθμως καὶ μουσικῶς. De este modo, Sócrates reemplazaría “las medidas de la poesía” con “la medida de la verdad y de la piedad”; la frase μετρίως τε καὶ εὐφήμως serviría como signo de que Sócrates está reemplazando la retórica de Isócrates por una retórica de la verdad¹³⁴.

133 El término ἀπίθανον podría traducirse también por “no-persuasivo”, ya que indica, además de una condición objetiva del discurso, un efecto de éste sobre su oyente (la persuasión).

134 Cfr. Ibid.: p. 165.

Está clara, creemos, la presencia de una crítica platónica a un modelo de retórica y la postulación de otro nuevo en su reemplazo. Que el modelo criticado aparezca representado, principalmente, por la figura de Isócrates, es muy posible, según se desprende del detallado análisis de Asmis. Ahora bien, en nuestra opinión, no se desprende tan claramente del pasaje citado que Platón reemplaza la medida de los poetas exclusivamente con “la medida de la verdad”. Si en un sentido ambos modelos de retórica son opuestos, en otro podría decirse que el que propone Platón es superior y complementario del primero. Μετρίως significa en primer lugar “medido”, “en su cantidad justa”, y eso puede referirse tanto a la forma de la palabra retórica como a la sobriedad de su contenido. Εὐφήμως está, por su uso, claramente ligado al ámbito religioso, relacionado con el concepto de lo piadoso y del buen augurio, pero no se puede desconocer su etimología, que implica la idea de lo “bien dicho”. Podríamos suponer que Platón quiso superponer dos significaciones complementarias en esta expresión: el discurso debe ser bien dicho y tener su medida justa, lo que incluye desde la forma misma de la palabra retórica (por ejemplo, la necesidad de tratar al discurso como si fuese un ser vivo) hasta su contenido y su intención, pasando por su adecuación al alma del otro (cuestión tematizada también en el *Fedro*). Entonces, se abre la posibilidad de una palabra hablada, hecha para ser oída, que lleve al conocimiento y a la verdad y no al engaño; y esta palabra no reniega totalmente de los discursos retóricos o poéticos tradicionales, sino que implica también un ritmo musical, adecuado a sus propios objetivos. En este sentido, y más allá de la ambigüedad valorativa (típica, por otra parte, en los diálogos platónicos) suscitada por la proximidad del término προσπαίζω¹³⁵, el uso del término ὕμνος para referirse al discurso de Sócrates no es casual. Recordemos que los ὕμνοι son precisamente la única forma de poesía valorada positivamente en la *República* (459 e,

135 Según LSJ, el primer significado de este verbo sería “jugar” (*play*) con algo, y a partir de allí el de “bromear” (*jest*), que es el que se atribuye allí al pasaje 262 d del *Fedro* que estamos analizando (“bromeando en palabras”, sería la traducción propuesta, “compusimos un himno”); pero a la vez el mismo verbo puede tener directamente el sentido de “cantar” (*sing*), y específicamente de “cantar en honor a los dioses”.

468 d). Esta “legitimación” proviene, según H. G. Gadamer, de que en los himnos, a pesar de su carácter imitativo, común a toda el arte poética, “sia colui che loda che colui che viene celebrato, lungi dal venire dimenticati sono ad ogni istante presenti ed evocati nella loro propria esistenza” (GADAMER, 1984: p. 209). No existe el peligro de olvidar el propio ser a través de la imitación (peligro que entraña la poesía para Platón según la interpretación de Gadamer) sino que, por el contrario, se lo descubre. Esa forma de hacer poesía “celebrando” sería el lugar en que se colocan los propios diálogos platónicos (Cfr. Ibid.: p. 210). En el *Fedro*, el himno es la celebración del Ἔρωσ filosófico realizada por Sócrates en su segundo discurso.

Finalmente, Fedro, en respuesta a la afirmación de Sócrates de haber realizado un himno, no del todo no-fiable (o no del todo no-persuasivo), contesta, concluyendo esta sección de la discusión dialéctica: “Y para mí escuchar (ἀκοῦσαι) no [ha sido] en absoluto desagradable (ἀηδῶς)”, 265 c 4. Así, nuevamente se pone en primer plano el hecho de *escuchar* el discurso, ligado al placer, y no por ello desligado de la verdad (ya que, en este caso, el objeto de audición es el segundo discurso de Sócrates sobre el amor).

A continuación Sócrates presentará los dos procedimientos básicos del método dialéctico: el reconducir todos los elementos hacia una idea única, o el partir de la idea para ir desglosando los elementos, como se ha realizado al definir la μανία (265 c-266 d). Sócrates se pregunta, al inicio, cómo el λόγος ha pasado del “censurar” (ψέγειν) al “aprobar” o “elogiar” (ἐπαινεῖν¹³⁶), 265 c. Para explicar este cambio del discurso, Sócrates distingue los dos procedimientos señalados arriba. Al hablar del primero de ellos, Sócrates lo describe como “conducir hacia una única idea, abarcando con una mirada (συνορῶντα) las cosas dispersas por muchos lugares”. Como se ve, el momento de síntesis de este procedimiento cognoscitivo se expresa con un verbo de visión. Posteriormente, en 266 b, Sócrates afirma ser un amante (ἐραστής) de estas cosas, (“divisiones y uniones”), para ser capaz de “hablar

136 Nótese que este segundo verbo puede aplicarse a la composición de un elogio o panegírico, por lo que guarda relación con el “himno” compuesto por Sócrates.

y pensar” (λέγειν τε καὶ φρονεῖν), y que por eso, si él considera que alguno es capaz de mirar (ὄρᾶν) hacia lo uno (εἰς ἓν) y sobre las muchas cosas generadas (ἐπὶ πολλά πεφυκόθ’), lo sigue como a un dios. Los que son capaces de hacer esto se llaman “dialécticos” (διαλεκτικούς, 266 c).

Es importante la breve reaparición de los verbos situados en el campo de la visión. Aparecen vinculados al conocimiento y al discurso de la retórica genuina (en definitiva, la dialéctica). Por primera vez ὄράω tiene como objeto la idea, lo que tal vez pueda relacionarse simplemente con el hecho de que el mismo verbo, en este caso, tiene como objeto lo uno por un lado y la multiplicidad de lo sensible por el otro (además de que el “mirar hacia lo uno” podría ser equivalente del “συνορῶντα” anterior, en que la preposición cambia el matiz del verbo, destacando precisamente la cualidad de mirar en conjunto).

Sócrates y Fedro se preguntan entonces si queda algo del arte de hacer discursos, ya que los que dominan los procedimientos anteriormente descritos son dialécticos. A lo largo de la enumeración de las partes del discurso, según la tradición oratoria (266 c-267 d), reaparece el verbo ἀκούω (267 d 6), refiriéndose a “los que escuchan” (τοὺς ἀκούοντας), hacia quienes se dirige, dentro de la estructura de los discursos, la recapitulación final. Esta referencia subraya nuevamente el carácter oral, en principio, del discurso, lo que implica la presencia de un oyente, y por lo tanto, de una función de la audición en el dialogar y el conocer. Al mismo tiempo, Sócrates exhorta a Fedro a “mirar bajo la luz” (ὑφ’ αὐγὰς [...] ἴδωμεν) las cosas dichas. Aquí claramente el “ver” es metáfora del “examinar intelectualmente”, pero muestra el vínculo entre los dos campos, y de ambos con la audición; la presencia de los términos del campo visual es constante a lo largo del diálogo, más allá de su concentración en el segundo discurso de Sócrates, donde forman parte del núcleo de la cuestión.

Sócrates compara a los oradores que creen que con el simple conocimiento de cuáles son las partes del discurso pueden tener un verdadero arte de hacer discursos, con otros tres tipos humanos: el hombre que sólo por conocer el uso de algunos fármacos, cree ser médico (268 b-c); el que por saber componer discursos largos

y cortos cree poder enseñar a componer tragedias (268 c-d); y el que, conociendo cómo hacer producir sonidos graves y agudos a una cuerda, cree ser un entendido en armonía (ἀρμονικῶ, 268 d-e). Al que pretendiera tal cosa, el músico (μουσικός) le constataría que él conoce las “nociones necesarias preliminares a la armonía” (τὰ γὰρ πρὸ ἀρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα), pero no las cosas propias de la armonía misma (τὰ ἀρμονικά). Del mismo modo ocurriría con el tragediógrafo y el médico (268 e-269 a). Así, si Fedro y Sócrates pretendieran que con el conocimiento de las partes del discurso son capaces de enseñar el arte oratoria, los oradores expertos, como Pericles, les dirían que los que no conocen el dialogar (μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι) tienen las nociones necesarias preliminares del arte (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα), y han creído estar en posesión de la oratoria misma (ῥητορικὴν), 269 a-c.

Como se ve, Platón postula aquí la identificación entre retórico y dialéctico o filósofo¹³⁷, mostrando a la vez la confusión existente entre quienes identifican como retórico a quien no es filósofo. Los tres ejemplos que muestran esta misma confusión en el campo de otras τέχναι no están elegidos al azar: por un lado, en los tres campos mencionados (medicina, tragedia o poesía, y música) existía a los ojos del profano, desde el punto de vista platónico, la misma confusión; y por el otro, los tres tipos humanos nombrados (médico, poeta o tragediógrafo, músico) tienen puntos en común con el filósofo, y hasta pueden identificarse con él en determinados casos. En orden a la cuestión que actualmente nos interesa, nos centraremos en la figura del músico¹³⁸.

137 Cfr. WERNER, 2010: p. 22 y pp. 39 y ss, sobre la dialéctica filosófica como la mejor aproximación a la retórica auténtica.

138 Con respecto a la identificación filosofía-medicina y filósofo-médico, remitimos a nuestro trabajo (FERNÁNDEZ RIVERO: 2003), donde tratamos el tema. Particularmente el *Gorgias* y el *Cármides* son exponentes de esta vinculación. Con respecto al vínculo tragedia-filosofía, referimos a las consideraciones de W. JAEGER (*Paideia*, p. 1069), que explica cómo Platón introduce en las *Leyes* sus propias obras como medio de enseñanza en lugar de la antigua poesía, erigiéndose así en poeta de una nueva *paideia* y un nuevo estado. Cfr. además *Leyes*, 817 b. En el mismo sentido se pronuncian FRIEDLÄNDER, 1989: p. 126; GADAMER, 1984: p. 210); SECCHI, 2004: pp. 137-143; DELGADO, 2010.

Según E. Moutsopoulos, este pasaje del *Fedro* cumple para Platón un triple objetivo: sirve como ilustración del texto en que se encuadra, muestra la confusión existente en el espíritu de los profanos sobre dos escuelas musicales opuestas, y critica a una de estas dos escuelas, los aristoxenos, que creían poder reemplazar a los armónicos¹³⁹. Es decir, Platón está pensando en un hecho histórico, la aparición de una escuela musical empirista, opuesta a la corriente pitagórica que incorporaba el número a la comprensión de la armonía¹⁴⁰. Este hecho coincide con la creencia de que el arte retórica consiste en el mero dominio de un cierto repertorio de técnicas, sin el fundamento filosófico necesario para que el λόγος no sea vacío. De modo que en ambos casos se produce, desde el punto de vista platónico, la confusión entre un arte musical o retórica genuina y una falsa, cuestión que a Platón interesa clarificar. Ambas artes están vinculadas a través de la oralidad y de la audición.

En el mismo *Fedro*, en 248 d, se dice, según expusimos, que el alma que más ha visto de las esencias de arriba se encarnará en un filósofo, en un amante de la belleza, en un músico (μουσικός), o en un deseoso de amor. Filósofo, amigo de la belleza, y amante se han visto identificados a lo largo del diálogo. Si seguimos lo que indica el contexto, parecería que también el músico (o el inspirado por las Musas, ya que Platón juega con la etimología de la palabra¹⁴¹) debiera identificarse de algún modo con el filósofo. En este marco, cobran nuevo significado otros indicios presentes en el diálogo y hasta aquí señalados: la alusión de Sócrates a la inspiración que les ha sido prestada por las cigarras, profetisas de las Musas, la mención en 259 d de Urania y Calíope como las Musas que cuidan de los diálogos filosóficos, y la más reciente calificación, por parte de Sócrates, de su segundo discurso como ὕμνος. Si pensamos en otros diálogos, vemos cómo se repite este vínculo: en el pasaje ya mencionado de *Fedón* (61 a), Sócrates llama a la filosofía “la música más grande”; en la *República*, propone una clasificación de los géneros musicales, donde el que resulta admitido es el de los

139 Cfr. MOUTSOPOULOS, 1959: p. 47.

140 Cfr. DI GIAIMO, M. en CORNAVACA, 2006: pp. 92-93.

141 Sócrates define así al músico en *Alcibiades* 108 a, como acertadamente lo señala DI GIAIMO (2006: p. 90).

himnos (*República* 459 e, 468 d), como ya dijimos; en el mismo diálogo propone a la música como parte de la formación de los guardianes (522 a), y la relaciona con la dialéctica (548 c); en las *Leyes*, desarrolla aún más su idea sobre la educación musical de las almas (*Libros II y VII*); y en el *Timeo*, habla del ritmo y de la armonía como ordenadores de las revoluciones del alma (47 c-e, 80 a-b, 88 c: en este último pasaje los coloca junto a la filosofía en esa función)¹⁴². Por lo tanto, Platón reconoce la figura de un falso y un verdadero músico, como la de un falso y un verdadero retórico, tanto en su realidad histórica como en el plano de la discusión dialéctica, y reconoce también un fundamento filosófico para la retórica y la música genuinas. Y no por casualidad, estas dos τέχναι tienen como elemento común el sonido, el ritmo, la dicción en voz alta y la audición por parte de otro. En la medida en que sonido y ritmo se adecuen al ritmo propio del cosmos (como se dice en el *Timeo*) y tengan como objetivo la búsqueda filosófica, el efecto sobre el alma del oyente será guiarla hacia la contemplación de las ideas; en la medida en que no lo hagan, será de mera seducción o engaño.

A partir de 270 b se comparan el arte retórica y el arte médica; la retórica representaría para el alma lo que la medicina representa para el cuerpo. Ambas necesitan en primer lugar conocer la naturaleza de su objeto (alma o cuerpo), y para ello, también la naturaleza del Todo. Quien no tuviera estos conocimientos, y no utilizara el método de división y reunión propio de la dialéctica para ello, procedería de un modo semejante al caminar de un ciego (ἐοίκοι ἂν ὥσπερ τυφλοῦ πορείᾳ), pero quien persigue una cosa con arte, no debe ser representado como ciego ni como sordo (τυφλῷ οὐδὲ κωφῷ), 270 e. La comparación con el ciego y el sordo, más allá de su aparente convencionalismo, no parece casual a esta altura del diálogo. El que no conoce la naturaleza de aquello de lo que habla, es como un ciego, ya que significa que no recuerda la visión que tuvo en la marcha celeste. Entonces, su andar en el discurso es a tientas, al azar, como camina un ciego. Por otra parte, el que sí ha visto estas cosas y realiza su discurs-

142 En general, sobre el tema de la relación filosofía-música en la obra de Platón, ver los trabajos ya citados de MOUTSOPOULOS (1959) y DI GIAIMO (en CORNAVACA, 2006).

so con verdadera τέχνη, no es ciego, porque ha contemplado las esencias, ni sordo, porque ha escuchado y sabe hacer escuchar el ritmo adecuado en sus palabras.

Por lo tanto, es necesario para el que realiza un discurso conocer la naturaleza del alma (270 e). Y si alguno quiere ofrecer el arte oratoria, deberá ser capaz de “describir y hacer ver” (γράφει τε καὶ ποιήσει ἰδεῖν) cómo es el alma (271 a) y por último, después de clasificar los discursos y las almas, analizar qué tipo de discurso corresponde a qué tipo de alma y por cuál esta última es persuadida (271 b). Por segunda vez aparece esta capacidad de “hacer ver” con el discurso, que debería, si pensamos en los discursos anteriores, llevar a la *anámnesis* de lo ya visto en el Hiperurano.

En 271 c-d, Sócrates dice que, puesto que la potencia o capacidad del discurso (λόγου δύναμις) consiste en la ψυγαγωγία (guía de las almas), quien desee ser ῥητορικός debe por necesidad conocer las formas del alma. Es la segunda vez que aparece el término ψυγαγωγία, al que tanta importancia concedíamos al inicio de este análisis. Como dice Asmis (1986: p. 154), aquí Sócrates vuelve a su definición inicial, recordando a Fedro que la función del discurso es la guía de las almas, pero ahora se ha recorrido un largo trayecto de la discusión dialéctica, por lo que la palabra cobra un nuevo significado. La discusión precedente ha sido necesaria para que Sócrates pueda ahora llamar la atención sobre el término. Así, Sócrates ahora muestra, en la etimología del término, su significado real subyacente: “guía de las almas” (Ibid.: p. 157). De este modo la audición, en el marco de la retórica genuina, no se opone al conocimiento.

Es importante además la acentuación, por parte de Sócrates, en 271 b, de la necesidad de que el retórico genuino conozca el alma de aquel con quien dialoga. Este conocimiento es parte de los que conforman la genuina retórica y la nueva *psychagogía*. Implica, en primer lugar, la existencia de un oyente, y en consecuencia, que la experiencia auditiva está en la base del modelo platónico de retórica; en segundo lugar, presupone la necesidad de la experiencia dialógica para llegar al conocimiento.

En la refutación del fundamento de la retórica tradicional, según el cual lo persuasivo prima sobre lo verdadero (273 c-274 b),

reaparece el verbo ἀκούω, así como algún compuesto, en general teniendo como objeto a los discursos de exponentes del criticado arte retórico contemporáneo (por ejemplo, en 272 c, ἐπακούω con referencia a lo que Fedro pudo haber escuchado de Lisias; ἀκούω expresando la audición de Sócrates de quienes dicen que la retórica no necesita considerar la verdad). Reaparecen entonces las referencias al oír concreto, en el marco de la doble posibilidad señalada previamente por la discusión dialéctica: en este caso, la audición de los discursos de los falsos oradores, que lleva al engaño, que se contrapone a la audición, indicada en el pasaje anterior, de un orador que conozca el alma de su oyente y que pueda, por tanto, a través de esa audición, actuar de *pyschagogo* en el camino del conocimiento.

- *La audición en la discusión sobre oralidad y escritura (274 b-278 e)*

No es nuestra intención analizar esta sección en detalle, ni desplegar aquí una síntesis de la interpretación que hace de ella la escuela de Tübingen-Milano¹⁴³, ni de la interpretación alternativa de este mismo pasaje que brinda en respuesta W. Kühn¹⁴⁴, sino solamente señalar algunos elementos en relación con la cuestión aquí investigada.

Como sabemos, Sócrates presenta la historia de Teuth, el dios egipcio que creó la escritura, como un relato que “ha escuchado” (ἀκοήν, 274 c1) de los antepasados (τῶν προτέρων), y Fedro pide que narre “lo que ha escuchado” (ἀκηκοέναι, 274 c4). La presentación de un relato como algo muy antiguo oído de los antepasados se repite, como lo hemos visto ya en el *Timeo*, lo que de algún modo da legitimidad a un discurso que se asemeja a un relato mítico. Sin duda hay una cierta ironía en esta forma tradicional de otorgar autoridad a un relato no probado dialécticamente, pero a la vez, puesto que el significado del relato termina siendo –al menos aquí– adoptado como propio, no deja de dar un valor cognoscitivo al acto de escuchar a los antiguos.

143 Para ello remitimos a GAISER (1985), KRÄMER (1986), REALE (1989) y SZLEZÁK (1997 y 1999).

144 Cfr. KÜHN, 1999: pp. 27-45.

Teuth considera que la escritura será un “remedio de la memoria y de la sabiduría” (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον, 274 e6), pero el rey de Egipto le contesta que, por el contrario, la escritura producirá el olvido (λήθην) de los que conocen (τῶν μαθόντων), porque las almas se acostumbrarán a recordar mediante signos extraños, y no desde adentro; por lo tanto el φάρμακον que ha encontrado Teuth no es el de la memoria sino “el de la sugestión de la memoria”, 275 a. A sus discípulos (τοῖς μαθηταῖς), Teuth proporcionará la apariencia (δόξαν) de la sabiduría (σοφίας), pero no la verdad (ἀλήθειαν): ellos,

[...] llegando a ser a través de ti oyentes de muchas cosas (πολυήκοοι), sin enseñanza (ἄνευ διδαχῆς), creerán que son conocedores de muchas cosas (πολυγνώμονες), aunque son ignorantes (ἄγνώμονες) sobre la mayoría, y difíciles para dialogar, pues han llegado a ser sabios aparentes (δοξόσοφοι) en vez de sabios (ἀντὶ σοφῶν) (275 a-b).

De nuevo se presenta en este pasaje la contraposición falso sabio/sabio (verdadero). También aparecen diversos términos vinculados al campo semántico del conocer: μάθοντα, μαθητής, σοφία, πολυγνώμονες, ἄγνώμονες. En principio, el conocimiento aparece en el pasaje vinculado a la enseñanza oral. De hecho, cuando Sócrates se refiere a los conocimientos obtenidos a través de la escritura, los describe como “sin enseñanza”, de modo que no se reconoce la categoría de tal a los recuerdos sugeridos a través de la escritura. Esto se relaciona evidentemente con la definición propuesta de retórica como ψυγαγωγία, dado que la guía de las almas necesita del conocimiento de la naturaleza particular de cada alma, y la escritura imposibilita dirigir diferentes discursos a cada una de las almas.

Por otro lado, si el conocimiento que proviene de los discursos escritos es aparente, se supone por el juego de oposiciones que la verdad puede aprenderse en forma oral, es decir mediante la audición de discursos retóricos verdaderos. Sin embargo, es necesario señalar que la única aparición de un término perteneciente estrictamente al campo semántico de la audición (πολυακούω), se relaciona precisamente con la escritura y con la δόξα. Los dis-

cípulos de Teuth escucharán muchas cosas y creerán, por lo tanto, saber muchas cosas, siendo en realidad ignorantes. El primer sentido del pasaje podría ser metafórico, pues la expresión “oyentes de muchas cosas” parece referirse a la multiplicidad de “conocimientos” superficiales a los que accederían los discípulos de Teuth mediante la escritura. Sin embargo, también podría significar que quienes han aprendido únicamente mediante la escritura, no son capaces de elegir qué discursos escuchar, sino que se transforman en oyentes de una multiplicidad de cosas sin valor. Así, como no saben recordar por sí mismos, sino sólo por medios ajenos, podrían confundirse y prestar oídos, por ejemplo, al discurso del falso retórico. No debe olvidarse que en el contexto general en que se sitúa el relato del origen de la escritura, el falso retórico no es solamente aquel que escribe sus discursos, sino también el que pronuncia y hace escuchar discursos sin valor.

Cuando Fedro señala a Sócrates que es fácil para él narrar relatos de los egipcios, este último le contesta irónicamente que hubo hombres que creían que los primeros vaticinios de Zeus Dodoneo provenían de una encina. Y que para aquellos hombres, como no eran sabios (σοφοίς) como “vosotros, los jóvenes”, por su buena disposición, les era suficiente escuchar a una encina o una piedra (δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν), con tal que dijera sólo la verdad (ἀληθῆ). Pero para Fedro, quizás haya diferencia según “quién sea el que habla y de dónde viene”; él no “mira” (σκοπεῖς) solamente a esto: si las cosas son como él considera o de otro modo (275 b5-c).

El pasaje muestra brevemente, de nuevo, la imagen del escuchar que posibilita o no el conocer, ahora desde el punto de vista de la actitud del oyente. El oyente debe estar dispuesto a escuchar la verdad (como los antiguos hombres que escuchaban a la encina), sin dejarse distraer de lo importante (el discurso verdadero) por lo accesorio (quién lo dice, de dónde es, que pudieran ser elementos utilizados para engañar por el falso retórico). Así, Fedro reconoce que lo que ha escuchado de Sócrates es verdad, sin importar el origen del relato. Además, hay una alusión al inicio del relato: la proveniencia de la narración ni confiere ni quita autoridad a su contenido. El único criterio es el

de la verdad, y en este sentido, como se verá después, lo único importante respecto del que habla es si se trata de un hombre que ha visto, o no.

Los discursos escritos, a diferencia de los orales, no pueden hablar por sí mismos si se les pregunta, y por lo tanto repiten constantemente lo mismo; no saben a quién deben hablar y a quién no, y si necesitan defenderse, no saben hacerlo por sí mismos, sino que necesitan ayuda de quien los escribió (275 d-e). En cambio, el λόγος que se escribe en el alma del que aprende (ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ) es mejor y más poderoso, capaz de defenderse por sí mismo; sabe con quién hablar; es el discurso del que sabe (τὸν τοῦ εἰδότος λόγον), viviente y animado (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), del que puede decirse con justicia que el discurso escrito es una imagen (εἶδωλον), 276 a-b.

Aquí el λόγος oral es valorado como superior al escrito por naturaleza, y vinculado claramente a la experiencia del aprendizaje (τοῦ μανθάνοντος). Este discurso “está vivo”, fundamentalmente porque conoce el alma del que escucha y puede contestar a sus preguntas. Es decir, es un discurso que se construye en la experiencia del diálogo.

El ser propio del hombre sabio, que ha visto, es otro aspecto importante que se señala de este discurso “mejor y más poderoso”. En el contexto en que se da esta discusión en el *Fedro*, no podemos suponer simplemente que el hombre sabio dice discursos y el no-sabio los escribe. De hecho, hemos visto en los pasajes inmediatamente anteriores cómo un falso retórico puede pronunciar un discurso engañoso y seducir al que escucha mediante recursos propios de la oralidad (como el ritmo de las palabras).

Además, el discurso escrito es una imagen del discurso oral, con lo que se nos presenta una nueva función del sentido de la visión, en un plano diferente que hasta ahora había sido aludido en contadas ocasiones. El “ver” el discurso escrito es un instrumento para recordar el “escuchar” del discurso oral, en cuya experiencia auditiva se encuentra la única fuente de verdadero conocimiento (y de verdadera visión, en cuanto el conocimiento consiste para el alma en llegar mediante el diálogo a “volver a ver” las imágenes contempladas en el coro celeste). Siendo εἶδωλον, el λόγος escri-

to está evidentemente más distante del ser que el λόγος oral (de hecho, el modelo de esta imagen particular, pero su vez también imagen –εἴκων– de las imágenes celestes), pero no se niega en el relato de Sócrates su capacidad de evocar el recuerdo de lo oral. El λόγος escrito puede, entendemos, ser instrumento de conocimiento en este segundo nivel, siempre dependiendo del discurso oral al que imita. Pero sólo como recuerdo de una experiencia oral dada, ya que sin la orientación a un alma particular, y sin el diálogo vivo entre dos almas particulares, no se podría aprender realmente.

En el pasaje que va de 276 b a 277 a, se presenta la famosa comparación entre el retórico y el agricultor, sobre los dos tipos de siembra (la siembra “seria” –correspondiente a la “siembra” en las almas– y la de los “jardines de Adonis”–similar a la escritura–). El que tiene la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas tiene el mismo νοῦς del agricultor: de modo que no pondrá todo su esfuerzo en discursos escritos, que son “incapaces de enseñar la verdad de manera suficiente”. Nos interesa señalar aquí el peso del adverbio ἰκανῶς, “suficientemente”. Los λόγοι escritos no son por sí mismos suficientes para enseñar la verdad, ya que requieren del auxilio de los λόγοι orales; pero el mismo adverbio lleva implícita la idea de que pueden encaminar al lector hacia la verdad hasta cierto punto. El λόγος escrito parece ser al oral como en general las cosas sensibles (vistas u oídas) a las inteligibles: algo que no basta por sí mismo pero que no es en absoluto antitético. Un tipo de visión, sensible, es el contacto con el texto escrito, que lleva a recordar la audición y visión del otro en el diálogo filosófico (también sensibles, pero en un plano superior); a su vez este diálogo lleva a recuperar la “visión de lo invisible” del alma, y quizás incluso la “audición” de aquellas relaciones musicales que constituyen el alma del mundo según el *Timeo*.

Ahora bien, si pensamos en la etimología de ἀλήθεια¹⁴⁵, vemos en el pasaje anterior que los signos escritos no se oponen necesariamente a ella, como podría haberse pensado en un principio, sino que por el contrario, colaboran en su visión, desde un lugar subordinado. Dar a los signos escritos el valor de “hacer recordar”

145 ἀ-λήθη, es decir, “no-olvido” (Cfr. DETIENNE, 1989).

no es menor en el contexto del *Fedro*, en que ἀνάμνησις y ἀλήθεια aparecen estrechamente vinculadas. Por otro lado, tal como ocurre con la concepción platónica de todas las imágenes sensibles, el posible efecto negativo de la escritura (el olvido, mencionado al inicio del relato), se relaciona con la actitud de tomarla como medio de conocimiento válido absolutamente por sí mismo.

A continuación Sócrates realiza una especie de síntesis de lo que ha desplegado la discusión dialéctica, volviendo sobre la cuestión de los discursos escritos de Lisias, a los que cabe un doble reproche: el hecho en sí mismos de ser escritos, *sin* ser imagen de un discurso oral de mayor valor, y el hecho de haber sido escritos sin arte. La mayor seriedad sólo puede encontrarse en los discursos pronunciados (λεγόμενοις) en la enseñanza y con el propósito del aprendizaje (μαθήσεως), escritos en las almas y que hablan sobre las cosas justas, bellas y buenas, 278 a.

Aprendizaje y enseñanza aparecen así conectados con los discursos orales, como su propósito y efecto. Antes se había mencionado al que conoce “las cosas justas, bellas y buenas”; ahora se utiliza la misma expresión para referirse al contenido de los discursos más valiosos, escritos en las almas. La expresión señala claramente al filósofo, que cada vez se perfila más como el verdadero retórico, cuestión que se explicitará al final del diálogo. Las cosas bellas, justas y buenas constituyen entonces, fundamentalmente, el objeto de la visión celeste del alma; a su vez, en la medida en que la palabra humana puede ser imagen de estas cosas, son el objeto pronunciado y escuchado en el λόγος que va de un alma a otra; y finalmente son el objeto de los signos escritos, sensibles, que al ser vistos sirven como recordatorio del aprendizaje realizado.

En el cierre de la discusión, Sócrates pide a Fedro que vaya con Lisias y le diga que ellos dos,

“habiendo descendido a las fuentes y el santuario de las Ninfas, hemos escuchado los discursos (ἤκούσαμεν λόγων) que nos mandaban decir a Lisias y también a cualquier otro que componga discursos (λόγους), y a Homero y a cualquier otro que haya compuesto poesía (ποίησιν) desnuda o en el arte del canto (ἐν ᾠδῇ), y en tercer lugar a Solón y a quienquiera

que haya realizado obras escritas (ἔγραψεν συγγράμματα) en discursos políticos (ἐν πολιτικοῖς λόγοις), llamándolos leyes (νόμους ὀνομάζων), que si han compuesto estas cosas conociendo (εἰδώς) cómo es lo verdadero (τὸ ἀληθές), y pudiendo socorrer, cuando viene en [su] defensa, a las cosas que ha escrito, y hablando (λέγων) es capaz él mismo de mostrar las cosas escritas como de poca importancia, alguien así es necesario que no tenga el nombre con que es llamado, sino uno [derivado] de aquellas cosas de que se ha ocupado afanosamente”, 278 c¹⁴⁶.

Ese nombre sería φιλόσοφος, amigo de la sabiduría (no σοφός, porque este término conviene mejor a los dioses), 278 d. En cambio, al que no posee “cosas de mayor valor, respecto de las que ha compuesto o escrito (συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν)”, se llamará justamente poeta, o escritor de discursos, o escritor de leyes (278 d).

En este pasaje reaparecen tres “tipos” humanos, y otra vez, como en 269 a-c, se nombra un representante paradigmático de cada uno de ellos. Si comparamos con los que fueron ejemplo en 269 a-c (el médico, el tragediógrafo o dramaturgo, y el músico), vemos en primer lugar que ha desaparecido el médico. En 278 d, síntesis del diálogo, el acento está puesto fundamentalmente en quienes operan con la palabra. El tragediógrafo y el músico parecen haberse fundido en la figura del poeta (se especifica que la referencia es a todos los que han compuesto poesía, con o sin música), y aparece el retórico, que antes era el primer término de la comparación, y que ahora es el primero y más concreto destinatario del mensaje de las Musas a Sócrates, empezando por Lisias, cuyo discurso ha sido el desencadenante de todo el diálogo precedente. Se agrega el “compositor de leyes”, hasta ahora

146 Se hace nuevamente presente el aspecto sagrado del lugar en que Sócrates y Fedro se encuentran y la inspiración divina de los discursos allí pronunciados. El término utilizado para designar al “santuario” de las ninfas, μουσεῖον, está, por supuesto, etimológicamente vinculado a las Musas, además de relacionarse en particular con un lugar destinado al canto. Así, el texto presenta otra vez una señal de la “musicalidad” que impregnaría los discursos aquí pronunciados, y de la importancia de la experiencia auditiva.

no mencionado. Ya habíamos anticipado que los tipos humanos nombrados no lo son por casualidad, sino porque se identifican en ciertos aspectos con la figura del filósofo. Esta identificación resulta ahora explícita, ya que Sócrates indica que los que han hecho estas cosas (discursos, poesía, leyes) con conocimiento de lo verdadero, merecen llevar el nombre de filósofos, mientras que su “nombre” habitual (retórico, poeta, compositor de leyes) debe reservarse para lo que hasta aquí veníamos llamando el “falso retórico”, “falso poeta”, etc.

Los τιμώτερα (las “cosas de mayor valor”) que debe poseer el filósofo-retórico, parecen aludir, según el contexto, a la visión de la verdad. Cualquier discurso fundado en ella es filosófico, cualquiera que no lo hace (aun oral), corresponde a los que no son llamados filósofos. Los verbos que se refieren a la acción de los filósofos y de los no-filósofos son los mismos en los dos párrafos: συντίθημι (que no alude sólo a la composición escrita, más bien al contrario, según parece por lo de arriba), y γράφω. La unión de los dos parece englobar a lo oral y a lo escrito. Kühn considera que las diferencias de valor temático de los discursos no deberían entenderse solamente a partir de la crítica a la escritura, sino dentro del contexto más amplio de la crítica a la retórica. La oposición principal se daría entre los discursos que son conformes a la retórica auténtica y los que no –ya sean orales o escritos–, mientras que la diferencia entre discurso oral y escrito filosófico sería de adecuación como medio de enseñanza, contexto en el que discurso oral tendría claramente la primacía¹⁴⁷.

Sin embargo, aún en este sentido de “medio de enseñanza”, la subordinación del discurso escrito al oral parece clara: la visión de la verdad se comunica mejor en el discurso oral, vivo, que en el escrito. Esta jerarquización señala la importancia de la experiencia auditiva: sin el escuchar no es posible el conocer. Sin embargo, el escuchar puede engañar también, por lo que este final de la discusión dialéctica se conecta con el principio, con las primeras apariciones del verbo ἀκούω, relacionadas con el encantamiento y el adormecimiento de las capacidades del alma. A su vez, esta condición previa para componer discursos que merezcan

147 Cfr. KÜHN, 1999: pp. 44-45.

ser dichos y oídos vincula esta sección del diálogo con el segundo discurso de Sócrates sobre el amor: en esa contemplación (o recuerdo de la contemplación) de las ideas, consistiría la posesión de las “cosas más valiosas”. Y el camino a esa contemplación es el ἔρωϛ filosófico, una forma de locura divina, que en el ámbito del escuchar, aparece bajo la forma de la inspiración poética que Sócrates recibe del lugar en el que se halla. Según G. Reale, todo el diálogo estaría atravesado por dos “fuerzas” esenciales, la inspiración divina conectada a Eros, y el *logos* y la fuerza de la racionalidad; la verdadera retórica alcanzaría y expresaría la verdad mediante la fusión sintética de ambas.¹⁴⁸

En síntesis, tanto el modelo de retórica contemporáneo (posiblemente representado por Isócrates), como el modelo de retórica filosófica propuesto por Platón, tienen como base la experiencia auditiva. Para ambos la retórica aparece como un tipo de *psychagogia*, que influye sobre el alma del oyente a partir de la palabra dicha, pronunciada en voz alta. Sin embargo, en el primero de los casos (siempre desde la perspectiva platónica), el objetivo del discurso es ejercer esa *psychagogia* buscando la persuasión por la persuasión misma, sin excluir, según se desprende de los contextos que rodean al verbo ἀκούω en la descripción de este primer modelo, el engaño (ἀπάτη) del alma del oyente. El ritmo, la medida, la musicalidad del discurso, son los medios para provocar en el oyente un placer que excluye la posibilidad de reflexión y comprensión. En el segundo modelo, en cambio, la *psychagogia* es ejercida como conducción del alma hacia el conocimiento de lo verdadero. En la concepción platónica, este conocimiento sólo puede completarse con la audición de la palabra hablada, en el diálogo filosófico vivo. Este discurso, lejos de excluir la forma musical y rítmica, la adopta en una unidad inescindible de forma y contenido. Placer o encantamiento y conocimiento no están dissociados. El oyente se incluye como elemento fundamental del discurso, pues cada discurso es particular y se dirige a un alma en particular. Pero la experiencia auditiva del filósofo platónico va aún más allá de la retórica filosófica. Encuentra su fundamento

148 Cfr. REALE, “Introduzione”, en GAISER (1990: p. 18).

en un escuchar misterioso, que señala el inicio de cada uno de los dos grandes discursos del *Fedro*: el escuchar la señal divina, previo al discurso sobre el Amor; el escuchar la voz de las Musas filosóficas, simbolizadas en el canto de las cigarras, previo a la discusión dialéctica final. Este oír la música celeste lleva a la comprensión e invita a imitarla en la propia palabra, musical en el ὕμνος o παλινωδία de ἔρωσ, o hablada en la sección dialéctica. En esa imitación, que es el diálogo filosófico, el interlocutor realiza a su vez su propia experiencia auditiva y cognoscitiva, en un camino que se recorre en compañía, nunca de manera solitaria.

La plegaria del filósofo a Pan (279 b-c)

El “epílogo” del *Fedro* consiste en una plegaria de Sócrates a Pan, sobre la que Gaiser afirma que no se trata de un ornamento, sino de un corolario del diálogo precedente (1990: pp. 32 y ss.). Siguiendo, en líneas generales, su lectura del pasaje, nos limitaremos a señalar aquí algunos elementos.

Sócrates pide a Pan y a los otros dioses del lugar llegar a ser bello en su interior, y que las cosas que tiene “fuera” sean “amigas” o concordantes (φίλια) con las de “dentro”; considerar rico al sabio (σοφόν) y tener la mayor cantidad de oro posible, tal que sólo el sensato (σώφρων) pueda alcanzarla.

Gaiser considera la plegaria estructurada en dos partes, cada una de las cuales contiene dos pedidos (por lo tanto, son cuatro pedidos en total). La primera parte se relaciona con la cuestión de la interioridad y exterioridad, e implicaría una jerarquización entre lo interior (claramente superior) y lo exterior. Pero éste no se desprecia, sino que se solicita que se adecue a lo interior¹⁴⁹. Si esta oposición exterioridad/interioridad es una de las líneas semánticas del diálogo¹⁵⁰, se refleja también en la función cognoscitiva de la visión y la audición. Como hemos visto, hay una visión interior que es superior a la meramente externa, y lo mismo podría pen-

149 Cfr. GAISER, 1990: pp.37-38. Sobre la oposición exterioridad-interioridad como eje del diálogo, y criterio hermenéutico para leer a Platón, véase BONAGURA (1991), Cap. II, en particular pp. 66 y ss.

150 Cfr. GAISER 1990: pp. 39-43.

sarse para la audición (ya se trate de la audición de la música o de la palabra en el discurso). Y como hemos visto también, la visión externa (por ejemplo, del cuerpo bello del amado) o la audición externa (por ejemplo, de las bellas formas y sonidos del discurso), no se descartan como inútiles o negativas, sino que se incluyen en el camino del conocimiento, siempre que conduzcan a otro tipo de visión y audición. En otras palabras, siempre que sean acordes a la visión y audición interiores. Por lo tanto, este pedido general de Sócrates (de poseer la belleza interior y de que las posesiones exteriores se adecuen a ellas), puede extrapolarse a las formas de ver y oír humanas, que para el filósofo necesitan participar también de esa armonía. En cambio, ha salido a la luz, también en nuestra lectura, la imagen de un ver y oír exclusivamente externos que se enmarcan en el último grado considerado por Gaiser (el exterior al que falta la justa correspondencia con lo interior), por lo cual son un ver y oír no-filosóficos.

En la segunda parte de la plegaria y tercer pedido, se caracteriza a la verdadera riqueza como σοφία, descrita en los discursos anteriores¹⁵¹. El cuarto pedido, que es el que ha suscitado mayores controversias en la interpretación, no se refiere, según Gaiser, al oro en sentido literal, es decir, a tener los bienes exteriores en la medida justa. El oro simbolizaría en cambio a las “cosas de mayor valor”, mencionadas en el final de la sección dialéctica. Es decir, se estaría hablando de la sabiduría. Pero se solicita tenerla con la medida de la sensatez (σωφροσύνη). Σοφός y σώφρων no son equivalentes. Para Gaiser, el término se vincula con la filosofía, diferenciándola a la vez de la sabiduría divina (frente a la que se encuentra subordinada) y de la aparente sabiduría de la sofística¹⁵². El filósofo no pide así la sabiduría perfecta, que sólo pertenece a la divinidad, sino la mayor cantidad que el hombre puede alcanzar¹⁵³. Existe entonces un límite para lo que el hombre puede conocer, por lo cual (volviendo a nuestro tema central), ni siquiera esa visión y audición interior a las que el filósofo puede aspirar conducen al conocimiento completo, que está más allá del alcance humano.

151 Cfr. *Ibid.*: p.39.

152 Cfr. *Ibid.*: pp. 51-58.

153 Cfr. *Fedro*, 256 c-e.

Conclusiones parciales

En el inicio de nuestra lectura del *Fedro* comentamos que nuestro eje de análisis (la función de la díada visión/audición en el camino del conocimiento filosófico) podía ser de utilidad para la sostenida discusión respecto de la estructura de este diálogo. Creemos que si amor y retórica auténtica o dialéctica se identifican, la discusión sobre cuál de los dos es el tema central del diálogo pasa a ser secundaria. La experiencia amorosa y el ejercicio dialéctico son dos aspectos, o dos puntos de vista, para hablar de lo mismo: la actividad filosófica. Ya habíamos anticipado, con motivo de la lectura de algunos pasajes del *Timeo*, que nos parecía encontrar un predominio de la visión en la relación alma-objeto de conocimiento, y de la audición en la relación alma-alma (generalmente, maestro-discípulo). En nuestro recorrido por el *Fedro*, se ha visto la densidad del campo semántico de la visión en el segundo discurso de Sócrates y del campo semántico de la audición en el marco y en la segunda sección del diálogo (la discusión sobre la retórica). El segundo discurso parece situarse en el ámbito de la relación alma-objeto de conocimiento, y los intermedios y la discusión sobre la retórica, en el ámbito de la relación alma-alma. Antes habíamos llamado a estos ámbitos “dimensión cognoscitiva” y “dimensión comunicativa”, categorías que podrían mantenerse, siempre y cuando tengamos en cuenta que en la concepción platónica, tal como emerge de la lectura de estos diálogos, las dos dimensiones están interrelacionadas (ontológica y temporalmente) y que ninguna subsiste independientemente de la otra. Es decir, el camino del alma para recordar y volver a contemplar las ideas, no puede recorrerse solitariamente, tal como hemos visto, de modo que sin el ámbito del diálogo –por lo tanto, del decir y del escuchar– no es posible llegar a la contemplación de las ideas. Del mismo modo, en el decir y el escuchar del diálogo está presente la contemplación previa de los hablantes y la que pueden alcanzar juntos, pues un decir y escuchar que prescindieran de esta visión no podrían llevar al conocimiento. Dicho de otro modo, sin conocimiento no hay verdadera comunicación, y sin comunicación no hay posibilidad de conocimiento.

Mirando esta distribución de los campos semánticos de la visión y la audición desde la perspectiva más específica de la estructura del *Fedro*, observamos que en el ámbito de Ἔρωσ predomina el primero, y en el de la retórica, el segundo. Sin embargo, los dos planos son interdependientes, ya que la visión amorosa, que conduce a la visión celeste, no puede ser fructífera sin el diálogo filosófico, y los discursos retóricos, como vimos al final de la segunda sección, no pueden serlo si no refieren al plano de la visión celeste, cuyo recuerdo está determinado por la experiencia de Ἔρωσ.

Por último, no conviene olvidar tampoco que esta distribución de campos semánticos corresponde al énfasis que Platón pone en cada uno de los dos ámbitos cuando los despliega plásticamente frente al lector, pero ni la audición está ausente de la contemplación celeste del alma (recordemos los coros de dioses en los que marchan las almas en el Hiperuranio, o la música “filosófica” de Urania y Calíope en el mito de las cigarras), ni la visión lo está en el plano del diálogo (recordemos cómo la visión del muchacho bello comienza a producir el renacimiento de las alas).

Visión y audición, entonces, como Ἔρωσ y retórica, están indisolublemente ligadas y son indispensables en el camino del alma hacia el conocimiento. Al mismo tiempo, el *Fedro* advierte del riesgo de una visión y audición meramente externas, que tienen su correlato en una experiencia del Ἔρωσ superficial y erróneamente orientada (descrita en el primer discurso de Sócrates) y en una retórica vacía, no filosófica, también “externa”.

Ver y oír en la perspectiva individual-ética: el *Simposio*

Introducción

En el *Simposio*, diálogo considerado más temprano que el *Fedro*, se presentan ya muchos de los elementos que hemos puesto de relieve en nuestra lectura de este último. Ambos están unidos por la temática del Eros y del camino del alma hacia lo

Bello ¹⁵⁴. En cuanto antecedente del *Fedro*, muestra que la elección de Eros como tema de los discursos retóricos no es casual ni puede ser explicada simplemente a partir de motivaciones externas. Dos diálogos dedicados por entero al Eros, los dos dedicados también a definir o describir la práctica filosófica, señalan la centralidad de la experiencia amorosa en la concepción filosófica platónica.

En otro orden, el *Simposio* tiene una estructura especial dentro de los diálogos platónicos, lo que proviene del propio carácter del evento que relata y del género en que se inscribe. En efecto, el diálogo de Platón forma parte del “género simposiaco”, y su *Simposio* se reconoce como obra paradigmática y de algún modo “fundadora” del género¹⁵⁵. Nuestra lectura comienza con el relato del encuentro entre Apolodoro y algunos amigos, a los que el primero repite la narración hecha a su vez por Aristodemo sobre los discursos del simposio ocurrido en casa de Agatón (una de las características del género es, precisamente, la reproducción a la distancia de los discursos expuestos en el evento en cuestión). Se narran así los discursos más significativos de los participantes del simposio, que incluyen los de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón, Sócrates y, finalmente, después de una irrupción imprevista en la reunión, Alcibíades. El punto más alto del “clímax ascendente” de los discursos se registra, evidentemente, con el discurso de Sócrates (en realidad, de Diotima, narrado por Sócrates) y se completa con el discurso de Alcibíades (ya veremos en qué sentido). En estos dos discursos encontramos la mayor densidad filosófica del diálogo, y al mismo tiempo, la mayor densidad de los campos semánticos de la visión y la audición. Sin embargo, los discursos anteriores contienen algunos elementos que luego serán reubicados en una nueva perspectiva, y también algunas apariciones de verbos de visión o audición que se conectan con la línea principal del diálogo. En este sentido, debemos tener en consideración las condiciones genéricas propias del diálogo

154 Muchos estudiosos han considerado este vínculo como la clave de lectura de los dos diálogos en conjunto. Cfr., entre los más recientes, BELFIORE, E. (2012): pp. 2 y ss, p. 159.

155 Sobre los rasgos que definen a este tipo de texto, cfr. ALESSO, 2009.

literario platónico, que nos llevaron a elegir como metodología de trabajo la lectura de cada diálogo particular. Siguiendo la indicación de Migliori, debe tenerse en cuenta que, aunque frecuentemente es Sócrates el personaje que expone la concepción platónica propiamente dicha, esto no debería “constituire un principio ermeneutico assoluto”¹⁵⁶.

Del mismo modo, y ya en lo que respecta a la interpretación específica del *Simposio*, M. Nussbaum critica posturas extremas como la de L. Robin, en el sentido de consideraciones tales como que el solo estudio del discurso de Diotima bastaría para comprender la concepción de Eros expuesta en el conjunto del diálogo¹⁵⁷.

Por nuestra parte, consideramos que es necesario, por un lado, no perder de vista la estructura del diálogo como conjunto, en tanto el discurso de Diotima, el de Alcibíades, y los discursos de los demás participantes construyen, en su interacción particular, la propuesta platónica (aunque más no sea por oposición, como podría pensarse por ejemplo en el caso del discurso de Agatón); por otro lado, una lectura atenta no puede dejar de notar las señales que identifican al discurso de Diotima/Sócrates como el núcleo semántico de dicha propuesta¹⁵⁸, y al discurso de Alcibíades como complemento necesario, antes que alternativa, según creemos se verá a partir de nuestra lectura.

156 Cfr. MIGLIORI, en KAHN, 2008: p. VIII.

157 Por otra parte, el interés de Nussbaum está centrado en la valoración del discurso de Alcibíades, al punto de postularlo como una propuesta erótica alternativa a la de Sócrates. Cfr. NUSSBAUM, 1986: p. 232 y p. 266.

158 Aún cuando no debamos adoptar como “principio hermenéutico absoluto” que la voz de Sócrates se identifique con la de Platón, o la represente en su totalidad, tampoco puede ignorarse su carácter predominante, al menos en los diálogos llamados “tempranos” y “medios”. En este sentido, T. Szlezák señala la caracterización de Sócrates como “director del diálogo” en la primera parte de la producción escrita platónica, mientras en los últimos diálogos, en que el director de la conversación es otro personaje, su figura quedaría menos delineada que la de los otros interlocutores (Cfr. SZLEZÁK, 1997: p. 37).

Audición y visión en el prólogo y en los discursos previos a la intervención de Sócrates

- *Prólogo (172 a-178 a)*

Como hemos visto ya en el *Timeo* y en el *Fedro*, en el inicio del *Simposio* se nos presenta reiteradamente el verbo ἀκούω, ya que los personajes se proponen no sólo “hablar” sino también “escuchar” (καὶ λέγειν καὶ ἀκούειν, 173 b). No está de más señalar la construcción καὶ ... καὶ, que expresa la correlación existente entre el acto de hablar y el de escuchar, por lo que una vez más ἀκούω aparece en el contexto de la palabra hablada, del diálogo.

“El camino que conduce a la ciudad”, dice Glaucón, “es apropiado para hablar y escuchar” (173 b). Aquí, Apolodoro está refiriendo a sus amigos el encuentro del día anterior con su amigo Glaucón, al que le habló sobre los discursos del simposio en casa de Agatón, tal como ahora va a hacerlo con ellos. Como en el *Fedro*, la conversación se desarrolla en el ὁδός que conduce a Atenas, fuera de la ciudad. Glaucón le comenta a Apolodoro que ya otro amigo le ha relatado los discursos del simposio, que a su vez los había escuchado (ἀκηκῶς) de Fénix, pero este amigo no había podido “decir nada claro” (οὐδὲν [...] σαφῆς λέγειν, 172 b). Al preguntar a Apolodoro si él, por su parte, había estado presente en la reunión, éste declara que tal cosa no hubiera sido posible, ya que Agatón hace años que no está en la ciudad. Por lo tanto, el relato que él va a narrar es el que a su vez ha escuchado de Aristodemo.

G. Reale señala (2001: p. XXI) que ningún otro diálogo platónico tiene una introducción tan intrincada. Así, lee en este prólogo una alusión a la cuestión de las doctrinas no-escritas platónicas, desarrolladas en el interior de la Academia, y que se difundían afuera muchas veces de manera distorsionada, sin el “socorro” del autor al que se alude en el *Fedro*. La narración escuchada por Glaucón a un amigo de Fénix es vaga e imprecisa, mientras que la narración de Aristodemo ha sido confirmada como veraz ante Apolodoro por el mismo Sócrates. La interpretación de Reale se inscribe, como es obvio, en la corriente hermenéutica de Tübingen-Milano. No negamos la posibilidad de que Platón se refiriera aquí concretamente

a sus propias doctrinas orales, pero más allá de eso, se trasluce en el diálogo una cierta ambigüedad en cuanto al valor de “escuchar” relatos de otros como medio de conocimiento certero. Parecería, lo que se repite en el final del *Fedro*, que lo valioso de este escuchar depende de a quién, qué y con qué actitud se escucha.

Por otro lado, el mismo Reale señala otro elemento de interés: al decir Apolodoro que él era muy joven cuando el simposio tuvo lugar, y que Agatón no está ya en la ciudad, provoca en Glaucón la conclusión de que se relata lo sucedido mucho tiempo atrás. Entonces, “la lontananza nel tempo da all’evento la dimensione di un ‘mito’: un evento divenuto legendario nell’immaginario degli Ateniesi” (2001: p.XXIX). Ya en nuestra lectura del *Timeo* y del *Fedro* habíamos observado el procedimiento de destacar la antigüedad de lo que se escucha como forma de validación del relato.

Más adelante, en 173 c, Apolodoro realiza, como introducción a su discurso, una distinción entre los discursos filosóficos y no-filosóficos:

Quando yo hago discursos sobre la filosofía (τινας περὶ φιλοσοφίας λόγους), o los escucho de otros (ἄλλων ἀκούω), aparte de creer que saco provecho (ὠφελέσθαι), también disfruto (χαίρω). Pero cuando [escucho] otros, especialmente los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro (ἄχθομαι) y siento compasión (ἐλεῶ) por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo cuando no hacéis nada (οὐδὲν ποιοῦντες).

Y más adelante, en 173 d, señala que ellos lo juzgan “desgraciado” (κακοδαίμονα), pero que él sabe que ellos lo son. Aún cuando el personaje de Apolodoro posee ciertos rasgos de comedia¹⁵⁹, su discurso anticipa elementos que serán retomados con seriedad. Lo que expresan sus palabras –además de reiterarse insistentemente en otros diálogos–, será profundizado en el mismo *Simposio*, a través del discurso de Alcibíades. Se trata de la contraposición entre el filósofo y los *muchos*, y entre la mirada superficial de la multitud sobre lo que es el filósofo, y su realidad más profunda. A los ojos de los demás, Apolodoro parece estar enloquecido y delirar (μαίνομαι καὶ παραπαίω). Esta contrapo-

159 Cfr. REALE, 2001: pp. XXIII-XXIV.

sición se desarrollará también en el *Fedro* (como hemos visto), y en la *República*.

Por otro lado, y en cuanto a la cuestión del “oír”, el verbo ἀκούω se presenta vinculado con los discursos filosóficos, contrapuestos por su parte con los discursos no-filosóficos. Apolodoro atribuye a la audición de los primeros la doble cualidad de proporcionar provecho y disfrute (ὠφελεῖσθαι, por un lado, y χαίρω, por el otro). Esto remite al final del *Fedro*, donde se muestra, como hemos visto, que los discursos de la retórica filosófica son verdaderos sin renunciar a ser placenteros. En el *Simposio*, además, se declara que los discursos no-filosóficos no solamente son de menor utilidad, sino que además “aburren”. La aparición de esta contraposición señala una dirección que reaparecerá en varios momentos del diálogo: en el discurso de Erixímaco, en el de Agatón, en el de Diotima, y fundamentalmente en el de Alcibíades.

En la situación inicial del simposio propiamente dicho, Agatón, reclama a Sócrates que se siente a su lado para participar de su conocimiento, a lo que aquel, irónicamente, realiza dos objeciones: la de que la sabiduría no fluye de uno a otro de esa manera, y la de que, si así fuera, Sócrates se llenaría de la sabiduría de Agatón. Pues, mientras su propia sabiduría es “de poco valor” y “dudosa como si fuese un sueño”, la de Agatón es “brillante” (λαμπρά) y capaz de crecimiento, “ha brillado” (ἐξέλαμψε) desde joven y se ha mostrado (ἐκφανής) en presencia de treinta mil testigos de los helenos (175 e). Llamamos la atención sobre este pequeño pasaje porque es un anticipo de lo que se pondrá de manifiesto en el discurso de Alcibíades, vale decir, del contraste exterioridad/interioridad que se da entre Sócrates y sus λόγοι, respecto de otros hombres y sus λόγοι.¹⁶⁰ Se acumulan aquí términos relacionados con la luz y la visibilidad, que, después de que la sabiduría de Agatón se revele como aparente, tendrán una conno-

160 Reale, en su comentario al pasaje 175 c7-e6, destaca la confrontación que se establece entre el poeta trágico, vencedor por su esplendorosa sabiduría poética, y el filósofo, cuya sabiduría parece la de un sueño. “Ma queste posizioni verranno rovesciate: quella splendente e onorata sapienza del poeta tragico si rivelerá vuota e quella simile a sogno del filosofo si rivelerá quella vera” (2001: p. 166).

tación negativa, ya que lo que se muestra y es visto (otra vez por los muchos, en este caso la multitud de atenienses que premiaron a Agatón) como valioso, no lo es; y en cambio, la belleza de Sócrates y sus palabras, que está oculta, sí es verdaderamente valiosa. Sin embargo, lo Bello-en-sí como se presenta en el discurso de Diotima lleva implícita la visibilidad. Sobre esto nos extendemos más adelante, baste aquí señalar el anticipo, todavía oscuro en cuanto a sus implicaciones, de uno de los ejes del diálogo y de nuestra investigación.

En 176 a, se mencionan algunos de los ritos habituales en los simposios: entre ellos, se hacen “libaciones” (σπονδάς) y se canta a la divinidad (ἄσαντας τὸν θεόν). Estos ritos ponen de relieve el contexto sacro y celebratorio en que se produce el diálogo. Particularmente, es la primera aparición de un verbo del campo auditivo relacionado con la música (ᾄδω – ᾄδω, cantar). Los dos “objetos” primeros del escuchar, tal como se “tematizan” en el *Fedro* y en el *Timeo*— son así presentados: los λόγοι y el canto.

Erixímaco propone, antes de comenzar con los discursos, “dejar marchar a la flautista (αὐλητρίδα)”, que “toque la flauta (αὐλοῦσαν)” para sí misma o para las mujeres de adentro, y que se proceda a pasar el tiempo en discursos (διὰ λόγων). La propuesta parece trazar una separación entre la música de la flauta y los discursos filosóficos que vendrán a continuación. Para Reale (2001: pp. LXXIX y ss.), el diálogo se inserta en primera instancia en un contexto dionisiaco, ya que la victoria de Agatón se da dentro de las fiestas de Dioniso, y las libaciones y cantos se hacen en honor a este dios. Pero el dios de la filosofía es Apolo (según la *Apología* y el *Fedón*), y Eros es presentado como filósofo. Los discursos sobre él se harán en un orden preciso y se envía fuera a la flautista (propia de los ritos dionisiacos). Para él, entonces, la salida de la flautista marca el paso del predominio de Dioniso al predominio de Apolo¹⁶¹. Sin embargo, la dimensión musical no queda excluida en esta segunda fase: Erixímaco comenta que Fedro se ha quejado en repetidas ocasiones de que Eros no tuviera

161 De todos modos, con la entrada de Alcibiades reaparece el clima dionisiaco y, como concluye Reale, “nel *Simposio* essi sono alleati nella rivelazione della natura dell’Eros” (2001: p. LXXXII).

“himnos y peanes” (ὕμνους καὶ παίωνας, 177 a-b) compuestos por los poetas en su honor, como muchos otros dioses. Tampoco se han escrito sobre él elogios en prosa (ἐπαίνους καταλογάδην, 177 b). Ninguno de los hombres se ha atrevido a “celebrar dignamente” (ἀξίως ὕμνησαι, 177 c) a Eros. Por tanto, los discursos que se realizan a continuación, son presentados como himnos a Eros. Recordemos cómo en *Fedro* 265 b-c, Sócrates afirmaba haber compuesto un himno a Eros. Hemos mencionado también la especial relevancia que adquiere el término ὕμνος en *República*. No es casual, entonces, esta insistencia sobre el término. Los discursos que se oirán a continuación son λόγοι, pero al mismo tiempo ὕμνοι “cantados” en honor a Eros.

- *Primeros discursos*

En los primeros discursos no encontramos una gran densidad semántica en lo que se refiere a nuestro tema de investigación; sí se presentan algunos términos que anticipan elementos que se desarrollan en los discursos de Sócrates y de Diotima.

El discurso de Fedro (178 a-180 b) propone la tesis de que Eros es un dios grande y admirable, el más antiguo de todos, que es causa de grandes bienes, que mueve a los hombres a ser mejores¹⁶². La única aparición de términos relacionados con nuestro eje de estudio se da en 178 e- 179 a, cuando se dice cuánto dolería a un amado o amante ser descubierto por el otro cometiendo una acción vergonzosa. El término utilizado para “descubierto” es κατάδηλος, que por su raíz significa “manifiesto”, “visible”. Por otro lado, se utilizan dos veces formas verbales derivadas de ὀράω: ὀφθέντα (178d) y ὀφθῆ (178 e), cuando se habla de la acción de “ver”. Es interesante la importancia que da Fedro a la

162 Reale señala la poca importancia que la crítica ha dado en general a este discurso, pero sostiene que Platón le da mucha importancia desde el punto de vista dramático, ya que funciona como obertura de la serie de elogios sobre Eros. No pocas de las ideas puestas en boca de Fedro se desarrollarían en el discurso de Sócrates, entre ellas, la del Eros como posesión divina; Fedro representaría además al literato para el que lo más importante es escuchar o leer discursos, y por eso sabe convencer a los otros personajes para que los pronuncien (Cfr. REALE, 2001: pp. XXXIV-XXXVI).

mirada del otro, en la relación entre enamorados. El verbo en sí, por otra parte, aludiría a un mirar exclusivamente exterior.

El segundo discurso es el de Pausanias (180 c-185 c), y consiste en una distinción entre dos tipos de Afrodita (Urania y Pandemos, distintas por su origen –se apela a dos mitos teogónicos diferentes– y por sus efectos), a las que corresponden dos tipos de Eros. El objetivo de esta distinción es poner a la luz la diferencia entre la pederastia practicada según uno u otro tipo de Eros. Reale considera que Pausanias defiende ideas difundidas entre los atenienses cultos de la época, con el fin de justificar la pederastia desde el punto de vista ético; este discurso funcionaría así como un “contra-modelo” ético-pedagógico, respecto del propuesto por Platón (Cfr. REALE, 2001: p. XXXVIII). Sin embargo, también Pausanias expresa algunas ideas que podrían ser válidas desde el punto de vista platónico, aunque muy tergiversadas y ancladas en una perspectiva opuesta a la platónica. Entre ellas, la unidad de Eros y amor a la sabiduría, la importancia de este Eros para la ciudad, y la distinción de un Eros “celestes” (idea desarrollada, desde un enfoque totalmente diferente, en el *Fedro*). Coincidimos con Reale, de todos modos, en la valoración general de su discurso, y en que Platón responde a esta postura de varias maneras a lo largo del diálogo, pero sobre todo en el relato de la escena entre Alcibíades y Sócrates.

En lo que respecta a nuestro tema, tenemos la aparición puntual de los verbos ἄδειν y διαλέγεσθαι (181 a), cuando Pausanias enuncia por primera vez el principio de que ninguna acción es hermosa o fea por sí misma, y como ejemplo enumera “beber, cantar, dialogar”. Es decir, las acciones propias del simposio y que los oradores están desarrollando en ese momento. Es interesante, de todos modos, la posición de dos términos relacionados con la audición, que designan acciones imprescindibles en la práctica de la filosofía, y que son valoradas de forma “neutra” por el sofista, pero que hasta ahora han sido valoradas positivamente en la perspectiva platónica (al menos “cantar” en lo que va del *Simposio*, y “dialogar” en general).

El campo semántico de lo visible aparece también brevemente, cuando Pausanias considera que, por ejemplo, es más hermoso

amar “a la vista” (τὸ φανερωῶς) que a escondidas (182 e). En este caso, el “poner a la vista” tiene un sentido estrictamente exterior y superficial, pero será un eje estructurante del discurso de Alcibíades, que cierra el *Simposio*.

Erxímaco, por su parte (185 e-188 e), extiende la concepción del amor vertida en los discursos anteriores (que se refieren sólo al amor entre los hombres), a todos los asuntos humanos y divinos, y en general a todo lo que existe. Y eso puede observarse fundamentalmente a partir de la medicina. El Eros es doble, pues existe un amor para el estado sano del cuerpo y otro para el estado enfermo; el primero se identifica con la armonía, con la mezcla correcta de los elementos en el cuerpo. Tal como ocurre con la medicina, también la gimnasia, la agricultura y la música son gobernadas por Eros. De estas menciones, sólo se desarrolla la relación entre Eros y música, identificando en esta última la concordancia entre sonidos o ritmos disímiles como la acción de Eros (187 c).

Según Jaeger (1957: p. 574), los distintos discursos del *Simposio* representan diferentes tradiciones espirituales sobre la concepción del Eros; Erxímaco encarnaría una concepción médico-naturalista, unida a la de ciertos filósofos presocráticos (como Heráclito –citado por Erxímaco en relación con la armonía– o Empédocles). Reale, por su parte, considera que el discurso de Sócrates retomará dos aspectos del discurso de Erxímaco como esenciales: la transposición de la figura de Eros desde la dimensión antropológica a la universal, y su concepción como “armonía de los contrarios”, aunque llevándolos del plano físico –en el que permanece Erxímaco– al metafísico (2001: pp. XLIII-XLV). Es importante señalar, en este sentido, la fuerte presencia presocrática justamente en los dos aspectos que Sócrates asume y reelabora (Empédocles, en la concepción del amor como fuerza universal, y Heráclito, en la cuestión de la armonía de los opuestos)¹⁶³.

Por otro lado, entre las distintas actividades humanas que según Erxímaco se encuentran bajo el dominio de Eros, se desarrollan sólo la medicina, la música y más tarde la adivinación; actividades que, como vimos en el *Fedro*, pueden de alguna ma-

163 Cfr. También BELFIORE, E. (2012): p. 129.

nera ser equiparables a la filosofía. Sobre los lazos entre música y filosofía nos hemos extendido ya en el análisis de este diálogo; baste señalar aquí cómo una vez más la música aparece en una posición de preeminencia sobre otras actividades¹⁶⁴.

El discurso de Aristófanes (189 c-193 e) no incluye muchos elementos relevantes en orden a nuestro eje de análisis. Algunos críticos, como G. Reale o M. Nussbaum, han concedido gran importancia a la interpretación de este discurso, aunque desde diferentes perspectivas¹⁶⁵.

Desde nuestro punto de vista, el discurso de Aristófanes comparte, con los otros discursos que preceden al de Sócrates, la característica de brindar algunas claves que serán armonizadas y reubicadas, fundamentalmente en el discurso de Diótima: Aristófanes aporta, sin duda, la concepción de Eros como nostalgia de la unidad y de un estado originario (recuérdese el *Fedro* o el *Timeo*) en el que el hombre no se encontraba en el estado presente de tensión y de insatisfacción. Pero al mismo tiempo, también el discurso de Aristófanes, como los precedentes, proporciona estas claves en un contexto “errado” desde la perspectiva platónica: así, el nivel predominante de realización del Eros es el físico-antropológico, y el conocimiento dialéctico no ocupa rol alguno en la narración. En este contexto, la única referencia a alguna de las dos líneas semánticas desde las que hemos enfocado

164 Erixímaco distingue además dos tipos de Musas, Urania –correspondiente al Eros celeste– y Polimnia. En el *Fedro* se ha visto la relevancia dada por Platón a Urania como musa de la “música filosófica”.

165 Reale interpreta la presentación de la “máscara de Aristófanes”, desde la perspectiva de las doctrinas no escritas de Platón, otorgándole un lugar de privilegio similar al de los discursos de Diótima y Alcibíades en el conjunto de los discursos expuestos en el *Simposio* (REALE, 1993: p. XXVI). Así, señala el énfasis puesto, en los puntos clave del discurso de Aristófanes, en la relación entre el Uno y la Díada: en la concepción del hombre mítico “redondo” originario como una unidad, la división en dos realizada por Zeus (190 d y ss), y la insistencia sobre el Eros como nostalgia del Uno (192 e-193 a). Estas alusiones estarían presentadas en lenguaje mítico, y bajo la máscara de la comedia, para que sólo los conocedores de las doctrinas no escritas pudieran interpretarlas (Cfr. REALE, 1993: pp. XLVIII-LIII). Nussbaum, por su parte, interpreta el discurso como una descripción del Eros de lo particular, que anticiparía el discurso de Alcibíades (Cfr. NUSSBAUM: 1995: pp. 240 y ss).

nuestra lectura del diálogo, se realiza en 192 e, en el pasaje en el que la descripción aristofánica más se aproxima a la que luego hará Diotima, por boca de Sócrates. En él, se alude a los amantes que permanecen unidos (porque han encontrado a su otra mitad) toda su vida y que no sabrían decir realmente qué desean el uno del otro, pues está claro que no se trata meramente del contacto sexual, sino que “es evidente (δήλη) que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar (οὐ δύναται εἰπεῖν), si bien adivina (μαντεύεται) lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente (αἰνίττεται)”, 192 d. Ellos, si Hefesto se les apareciera con sus herramientas y les preguntara¹⁶⁶ si lo que en realidad desean es estar juntos siempre sin separarse nunca, y les ofreciera fundirlos y soldarlos para que fueran uno en lugar de dos, “al oír estas palabras (ταῦτ’ ἀκούσας)”, cada uno “creería haber escuchado (ἀκηκοέναι) lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado” (192 d-e)¹⁶⁷. En este caso, el objeto de la audición humana es el discurso divino, que precisamente deja claro a los amantes cuál es el verdadero objeto de la añoranza amorosa. La palabra humana, por sí misma, no era capaz de decirlo claramente, sino por enigmas (αἰνίσσομαι), pero la audición de la palabra divina ayuda a descubrir el sentido oculto de ese lenguaje oscuro.

El último comensal en hablar antes de Sócrates es Agatón, cuyo discurso propiamente dicho da comienzo a partir de 194 e, pero está precedido por un diálogo con Sócrates que comienza en 194 a y que es interrumpido por el reclamo de Fedro.

En este breve diálogo, Sócrates se queja de su posición como hablante, que lo sitúa después de Agatón, quien seguramente

166 La expresión literal de Hefesto es “Ved (ὄρατε) si deseáis esto (192 e)”, tras haber descrito la escena de la soldadura de los dos cuerpos. El verbo pertenece al campo semántico de la visión, pero aparece aislado. De todos modos puede anticipar el discurso de Alcibíades, en el sentido de que se está mostrando visualmente algo en el discurso; evidentemente se conecta con la plasticidad de la escena descripta.

167 Como se ve, a pesar de que la conexión entre Eros y añoranza de lo Uno es uno de los centros de la concepción filosófica platónica, en el mito aristofánico la unidad se realiza todavía en un plano físico, de unión de los dos cuerpos, aún cuando no se trate aquí de la unión sexual como excluyente, sino al contrario.

pronunciará un discurso tal que lo dejará sin nada para decir. A esto, Agatón replica que la intención de Sócrates es “hechizarlo” (Φαρμάττειν) para que crea que la audiencia espera un buen discurso de parte suya (194 a). El término es interesante porque anticipa lo que después, en el discurso de Alcibiades, será una de las características de los λόγοι socráticos: la capacidad de encantar a quien los escucha. Por otro lado, φαρμάσσω no se relaciona específicamente con la audición, como sí κηλέω (que será el verbo que describa el encanto de los discursos de Sócrates en 215 c), sino que se vincula a los encantamientos o hechicerías realizados mediante pociones o filtros. La diferencia de terminología puede apuntar a una diferencia en el plano del tipo de encantamiento en el que está pensando Agatón (y que es el que va a producir con su propio discurso) y el que producen los discursos socráticos¹⁶⁸.

El diálogo entre Sócrates y Agatón es interrumpido por Fedro, que señala que, aunque el mismo Fedro “escucha con placer a Sócrates dialogando (ἡδέως μὲν ἀκούω Σωκράτους διαλεγομένου)”, es su deber exigir de cada uno un elogio a Eros, para que después dialoguen (διαλεγέσθω); de lo contrario Sócrates se olvidará de los elogios, con tal de tener con quien dialogar (194 d-e). El pasaje es interesante, por la insistencia sobre la cuestión del diálogo, como si el autor quisiera recordarnos que el objeto verdaderamente válido de toda audición es el diálogo; de hecho, el discurso de Sócrates posterior se realizará imitando su diálogo con Diotima. Al mismo tiempo, con el uso del adverbio ἡδέως, Fedro insiste nuevamente sobre el efecto placentero que supone el escuchar a Sócrates, que ya habían señalado Aristodemo y Agatón, a su manera, y que será recuperado en el discurso de Alcibiades.

El discurso de Agatón en sí mismo ha sido visto por la crítica como el “contra-modelo” por antonomasia del discurso de Sócrates¹⁶⁹, tanto respecto de su contenido como de su forma¹⁷⁰. Reale

168 LIDDELL-SCOTT JONES (1991) interpreta el término, en el contexto de *Simposio* 194 a, como “hechizar por medio de la adulación”.

169 Cfr. REALE, 1993: p. XXVI.

170 Se estructura en una consideración metodológica (hay que definir la naturaleza de Eros, antes de mencionar sus efectos, 194 e -195 a); se describen las características propias de la belleza de Eros (195 a-196 b); se le ad-

señala el contraste creado por Platón entre una forma técnicamente muy lograda y contenidos que no conciben con la forma, así como los distintos detalles (fónicos, semánticos y estructurales) que remiten a la enseñanza retórica sofística¹⁷¹. Como elemento que será reelaborado en el discurso de Diótima, queda la relación que se establece entre Eros y creación (ποίησις), ya sea artística o biológica, en 196 e-197 a.

En relación con nuestra perspectiva de lectura, resulta interesante el cierre del discurso de Agatón (197 d-e), ya que del modo de referirse a Eros y a sus dones¹⁷², en el nivel lingüístico y rítmico, resulta la construcción de un himno en prosa, como lo han señalado Jaeger y Reale¹⁷³. Esta forma casi musical en que se desarrolla el final es una forma propicia para “hechizar”, mediante el mero sonido de las palabras, como preanunciaba el mismo Agatón en su diálogo con Sócrates. A este himno y a este hechizo se opondrá más adelante el himno y el encantamiento de Sócrates. La cuestión del “himno a Eros”, que es el objetivo buscado por los participantes del simposio, cruza todo el diálogo, desde el discurso de apertura de Fedro, pasando por éste de Agatón, hasta los de Sócrates y Alcibíades¹⁷⁴.

judican determinadas virtudes (justicia, templanza, fortaleza y sabiduría, 196 b-197 b); finalmente, se hace un elogio en forma himnica de todos los dones que los hombres reciben de Eros (197 c-e). Cfr. *Ibid.*: pp. LVI-LVII; p. 205.

171 Cfr. *Ibid.*: pp. 205-213.

172 “Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios; admirado por los dioses [...]”, etc (Traducción de Ed. Gredos, 2007). Nótese el tono de alabanza y el juego de contraposiciones.

173 Cfr. JAEGER, 1957: p. 577; REALE, 1993: p. 213.

174 En el cierre, Agatón presenta a su vez alguna alusión terminológica al campo semántico de la audición, cuando indica que Eros resulta nuestro guía (ἡγεμὸν) en fiestas (ἑορταῖς), coros (χοροῖς) y sacrificios (θυσίαις), contexto que, si pensamos en los discursos del Fedro, o en el de Diótima, no está alejado de la perspectiva socrática sobre el Eros, pero que aparece como una breve alusión dentro de una larga lista sin un ordenamiento claro.

Sócrates inicia su discurso con el anuncio de que va a narrar lo que “una vez escuchó” (ποτ’ ἤκουσα, 201 d 2) de una mujer de Mantinea, que lo instruyó en las cosas del amor (τὰ ἐρωτικά). Su relato, entonces, consiste en la imitación del diálogo vivo que él mantuvo con Diotima. El verbo “escuchar” vuelve a tener como objeto el discurso filosófico. Por otro lado, el matiz de πότε sitúa a la narración en la misma dimensión legendaria en la que se situaba al relato mismo del simposio, según vimos en el prólogo¹⁷⁵.

Los ejes temáticos de la primera parte de ese diálogo (202 a-209 e) se concentran en la descripción de Eros como un δαίμων intermediario entre dioses y hombres¹⁷⁶ (202 a-205 c), y en la redefinición de los conceptos de Eros y *poiesis* hasta abarcar a la filosofía (205 c. y ss.).

Así, la acción creadora del amor es la del parto en la belleza, pues “crear” o “parir” en lo feo es imposible. Por lo tanto, el amor es en el fondo el deseo de crear en lo bello, debido a la búsqueda de la inmortalidad, propia de la naturaleza mortal (205 e y ss.). Sócrates señala que “al oír este discurso me maravillé” (ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασα, 208 b7)¹⁷⁷. La creación según el cuerpo se traduce en los hijos, y la creación según el alma, en las obras de poetas, artífices y, lo más importante, en el ordenamiento de la ciudad, que es la justicia. El hombre que se siente “próximo a parir” en este ámbito, busca un joven bello para generar virtud en su alma (209 a y ss.). En toda esta sección del discurso, el Eros se presenta como mediador, como vínculo entre dos mundos, a través del deseo de lo Bello.

Dice entonces Diotima que hasta este punto de las “cosas

175 Como en los posteriores *Fedro* y *Timeo*, este escuchar una palabra más antigua es de nuevo la descripción con la que se presenta el discurso que va a exponer las ideas centrales de Platón.

176 Lleva las cosas de los dioses a los hombres y viceversa, completando así el Todo (así se retoma, desde otro punto de vista, la tesis de Erixímaco).

177 El objeto del escuchar es el λόγος, en este caso el λόγος verdadero de Diotima. La maravilla, que es el efecto producido por esta audición en Sócrates, tiene connotaciones diferentes a la maravilla que puede producir un discurso como el de Agatón, ya que no proviene exclusivamente de la estructura formal del discurso.

del amor”, Sócrates podría ser iniciado, pero “no sabe” si podría llegar también “hasta las cosas perfectas y contemplativas” (τὰ δε τέλεα καὶ ἐποπτικά, 210 a 1). Este pasaje marca un quiebre dentro del discurso de Diotima (se prepara su culminación, que es la descripción de los distintos grados de belleza a través de los cuales debe ir ascendiendo el amante) y es la primera vez que aparece un término de visión¹⁷⁸. Por otro lado, ἐποπτικά tiene un significado muy preciso en relación con la iniciación a los misterios, y más acompañado de τέλεα¹⁷⁹. Tenemos por lo tanto, dentro del campo semántico de la visión, un término común al *Fedro* y al *Simposio*; allí se hablaba de la contemplación de las ideas por el alma; aquí, el objeto de esta visión se develará, al final del discurso de Diotima, como lo Bello en sí, y el conocimiento final se identifica ya desde este pasaje con un tipo especial de visión. En el *Fedro* se presenta después de una larga descripción que incluye otros grados y matices de la mirada; en el *Simposio*, como punto de partida de Diotima para empezar a retroceder en su discurso y mostrar cómo se llega hasta allí.

Para Reale (2001: p. LX), el discurso de Diotima se estructura a través de las mismas etapas en que se estructuraba la iniciación a los misterios: así, se comienza por la purificación de los errores (diálogo de Sócrates con Agatón), se continúa por los “pequeños misterios” (enseñanza de Diotima sobre la naturaleza de Eros), y se concluye con los “grandes misterios”¹⁸⁰ (el recorrido hasta el final de la escala de Eros, hasta alcanzar la contemplación de lo Bello en sí). Es precisamente en esta última instancia cuando se presenta y se adensa el campo semántico de la visión.

Diotima despliega un camino ascendente que va desde la belleza de los cuerpos a la de las almas, y desde esta última a lo bello

178 Si exceptuamos el ὁρῶς de 202 b7, que simplemente busca el acuerdo en la argumentación de la conversación.

179 Este pasaje remite, por su terminología, a *Fedro* 250 c, donde tras haber hablado de las almas “iniciadas en los misterios (τῶν τελετῶν)”, se dice que contemplan las ideas a través de la expresión μινυμένοι καὶ ἐποπεύοντες. Ya entonces explicamos cómo, por un lado, esta raíz tiene el significado de “contemplar” y, por el otro, se refiere específicamente a la contemplación de los misterios.

180 La misma interpretación sostiene BELFIORE, E.: p. 141 y p. 146 y ss.

en las leyes y en las actividades humanas en general (210 b y ss.). En este grado de la escala, vuelve a aparecer un verbo de visión: “[...] para ser una vez más obligado a contemplar (θεάσασθαι) lo bello en las costumbres y en las leyes y ver (ἰδεῖν) esto: que esto mismo está emparentado consigo mismo [...]”. La mirada así expresada tiene por objeto a lo Bello mismo¹⁸¹ (que se manifiesta en las costumbres humanas), por lo que coincidiría con su uso en el *Fedro*, donde estos verbos (θεάομαι y de ὄραω) expresaban siempre una mirada dirigida al plano celeste. Sin embargo, a diferencia del *Fedro*, el *Simposio* no describe la vida del alma no encarnada, por lo que toda mirada humana se inscribe siempre en el plano de la vida terrena. En el discurso de Diotima, se trata de la mirada que se da al seguir el camino del Eros, que podría identificarse con el camino del Eros y la *anámnēsis* en el *Fedro*. Θεάομαι aquí se refiere a la contemplación misma, mientras que ἰδεῖν se acerca a la idea de “darse cuenta”. Es decir, se contempla lo bello y esto lleva a darse cuenta de que lo bello está siempre emparentado con lo bello mismo. La mirada de admiración¹⁸² lleva a la mirada transformada en conocimiento consciente.

En 210 c 7, en el siguiente escalón del ascenso, se habla de que el amante “vea (ἴδῃ) también la belleza de las ciencias (ἐπιστημῶν κάλλος)” y, “mirando (βλέπων) hacia lo bello ya mucho/grande”, deje de limitarse a la belleza de un solo ser, y “vuelto hacia el inmenso mar de lo bello y contemplándolo (θεωρῶν, 210 d 4)”, dé a luz muchos discursos bellos y pensamientos en la filosofía (o amor a la sabiduría), hasta que “haya visto (κατίδῃ, 210 d 7) esta ciencia única (ἐπιστήμην μίαν), que es la de lo bello”. Este pasaje, que señala la culminación del ascenso del alma del amante, reafirma que no hay forma de vincularse con lo bello si no es a través de la visión. Y se presentan, en una gradación muy precisa, cuatro verbos de visión, cuyos matices de significación se desplegarán en el *Fedro*: ἰδεῖν, repitiendo el uso del pasaje anterior, y ahora referido a lo bello en las ciencias; βλέπω (en su primera aparición en el *Simposio*), designando ya la mirada vuel-

181 Cfr. DOVER, K. (1980), nota ad loc.

182 Cfr. la entrada correspondiente en LIDDELL-SCOTT (1991): “[...] gaze at, behold, mostly with a sense of wonder [...]”

ta hacia la inmensidad de lo bello, el grado previo a reconocer la existencia de lo bello mismo; θεωρέω, también con “el mar de lo bello” como objeto directo; y finalmente καθοράω, que tiene como objeto directo a lo bello mismo. Los tres últimos verbos son precisamente los que faltaban para completar el campo semántico de la visión, haciéndolo plenamente semejante al del *Fedro* en el segundo discurso de Sócrates. Aproximadamente cubren aquí los mismos espacios, aunque de modo menos precisamente diferenciado. Es importante señalar que en el momento de expresar la mirada dirigida hacia lo bello mismo, hace su primera aparición καθοράω, que, como vimos en nuestra lectura del *Fedro*, era el verbo predominante para expresar la mirada del alma sobre las ideas mismas.

Estas cuestiones se reafirman en 210 e y siguientes:

Quien haya sido educado hasta este punto en las cuestiones amorosas, tras haber contemplado (θεώμενος) en orden y rec-
tamente las cosas bellas (τὰ καλά), cuando esté llegando al
final de las cuestiones amorosas, verá claramente (κατόψεται)
de pronto algo bello, maravilloso por naturaleza, aquello mis-
mo, oh Sócrates, a causa de lo cual han sido sostenidos los
esfuerzos anteriores: en primer lugar, algo que siempre es, que
no nace ni perece, no crece ni disminuye, ni es en un aspecto
bello y en otro feo [...] Ni se hará visible (φαντασθήσεται,
211 a) como un rostro, o unas manos, o cualquier otra cosa de
las que participa un cuerpo, ni como un discurso, ni como una
ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser
vivo, o en la tierra, o en el cielo, o en alguna otra cosa, sino
en sí mismo, por sí mismo, consigo mismo, como forma única
(μονοειδέξ, 211 b) que siempre es, mientras que todas las otras
cosas bellas participan de esto [...]

Se destaca el uso de θεάομαι para describir la contemplación de lo bello manifestado en los distintos grados por los que el alma asciende a través de Eros, mientras que καθοράω se reserva nuevamente para la contemplación de lo que está al final del camino, cuyas características se despliegan en este pasaje. Otra vez podemos afirmar la existencia de la visión en el plano de lo inteligible: de un tipo especial de visión, pero visión al fin. Y también, en los

distintos grados por los que pasa la visión del alma, se muestra la continuidad entre la visión sensible y este otro tipo de visión, que no la excluye, sino que la presupone.

Esto último se despliega y se confirma en los pasajes que siguen, pero no queremos dejar de señalar, todavía en este pasaje, la utilización de un verbo perteneciente al campo semántico del “aparecer”: φαντάζω (ο φαντάζομαι), cuyo primer significado es precisamente “hacerse visible”. Ya en nuestra lectura del *Timeo* hemos explicado la relación de este verbo con φαίνω y los contextos en que aparecía. Aquí, en un diálogo muy anterior, parece tomar el significado más general de “hacerse visible” o “aparecer”, ya que su sujeto (“algo bello, maravilloso por naturaleza”) es lo Bello mismo, que no se aparecería engañosamente. Por otro lado, la primera parte de la cláusula (en la segunda el verbo está supuesto) describe justamente cómo *no* se hace visible lo Bello (o cómo no debe imaginarse). En este sentido, la utilización de φαντάζομαι y no de φαίνω podría adoptar también la connotación de “aparecer engañoso” observada en el *Timeo*, ya que justamente se habla de la manera de aparecer que no es propia de lo Bello en sí.

La continuidad entre ambos planos de visión, mencionados más arriba, se hace explícita en la continuación del discurso:

Y cuando alguien, partiendo de las cosas de aquí (ἀπὸ τῶνδε), elevándose mediante el recto amor de los jóvenes, comienza a divisar (καθορᾶν, 211 b 6) lo bello aquello, está cerca de tocar el fin. Pues ésta es la forma correcta de acercarse a las cuestiones amorosas, o de ser conducido por otro: comenzando desde las cosas bellas de aquí (ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν), por causa de lo bello mismo, ascender siempre, como yendo por peldaños, de un cuerpo bello a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las costumbres bellas, y de las costumbres a los conocimientos bellos (τὰ καλά μαθήματα), y de los conocimientos (ἀπὸ τῶν μαθημάτων) hasta que alcance aquel conocimiento (ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα), que no es conocimiento de otra cosa que de aquello bello (ἐκεῖνου τοῦ καλοῦ μάθημα), y conozca (γνῶ), llegando al final (τελευτῶν), lo que es lo bello mismo (αὐτὸ [...] καλόν).

La vista tiene preeminencia en este camino, tanto desde la percepción sensorial hasta la mirada más completa que nuevamente se expresa con καθοράω¹⁸³. También aparecen en este pasaje términos relacionados con el conocimiento: μάθημα y μάθημαι, varias veces (en referencia a los conocimientos en los distintos grados de la escala), y γινώσκω, al final, para referirse al conocimiento de lo Bello mismo. Τέλος y sus derivados se repiten también, poniendo en conexión el acto final de cumplimiento del conocimiento de lo Bello mismo con la iniciación mística.

Por otro lado, cuando se habla de “llegar al final” en la primera parte del pasaje, se indica que el que asciende debe partir de las cosas de abajo para finalmente “ver” (καθοράω) lo bello mismo. A continuación se desarrolla esta afirmación, explicando los distintos grados de la escala, y entonces se habla de “conocer” en lugar de “ver”. Al final de la escala, γινώσκω ocupa el lugar de καθοράω. Parece, pues, haber una estrecha proximidad entre el conocimiento y ese último tipo de visión que alcanza el filósofo.

Tal vínculo se confirma cuando Diotima continúa con su exposición:

Éste es el momento de la vida, querido Sócrates, el que vale la pena de vivir para el hombre, más que cualquier otro, cuando contempla lo bello en sí (θεωμένω αὐτὸ τὸ καλόν). Y si alguna vez lo ves (ἴδης), no te parecerá que es como el oro, o los vestidos, o los bellos muchachos y jóvenes, viendo (ὄρων) a los cuales ahora quedas turbado, y estás dispuesto, tú y otros muchos, si pueden ver (ὄρωντες) al amado y permanecer siempre junto a él, a no comer y no beber, sino a contemplarlo solamente (θεᾶσθαι μόνον) y estar junto a él (211 d).

Aquí se utiliza θεάομαι tanto para la visión de lo bello en sí como de los muchachos bellos (en el *Fedro* parece reservado más bien a las visiones celestes de las almas), pero con el matiz de “contemplar” en ambos casos. Se mantiene la distinción entre καθοράω y el aoristo de ὄράω (cuyo objeto es la belleza en sí), por un lado, y ὄράω, por el otro (cuyo objeto son los muchachos

183 La repetición de contextos de aparición de este verbo indica que su uso no es casual por parte de Platón.

bellos, es decir, la belleza manifestada en la multiplicidad de lo sensible). En 211 e, donde se señalan algunas de las características de lo Bello (calificado primero de absoluto, puro, no mezclado, y luego de divino y uniforme), se insiste sobre ἰδεῖν y καθοράω como verbos de visión con τὸ καλόν como objeto directo.

En 212 a, Diotima pregunta: “¿Acaso consideras de poco valor la vida de un hombre que mirase (βλέποντος) hacia allí, y que lo contemplase (θεωμένου) con lo que es necesario, y permaneciese unido a él?”. Como se ve, la acentuación de la importancia de los verbos de visión (por cantidad, al menos) continúa. Reaparece βλέπω, indicando la dirección de la mirada, pero siempre orientada hacia el plano trascendente.

Diotima continúa: “¿No piensas más bien que allí, solo, viendo lo bello con lo que [es] visible (ὀρῶντι ὧ ὀρατὸν), engendrará no imágenes (εἰδωλα) de la virtud pues no está junto a una imagen de la virtud, sino virtudes verdaderas, pues está al lado de la virtud verdadera [...]” (212 a). De este modo, concluye, se hará querido por los dioses (θεοφιλεῖ) e inmortal (ἀθανάτω).

En este último pasaje vemos por primera vez (y única, en los diálogos analizados) el uso de ὀράω en forma presente teniendo como objeto a lo Bello mismo. Puede tratarse simplemente de una excepción (recordemos que el *Fedro* y el *Timeo* son cronológicamente posteriores), pero también puede obedecer a la contraposición marcada por la expresión siguiente (ὧ ὀρατόν, “con lo que es visible”), que es la primera alusión explícita a un tipo de visión que no es la visión de los ojos en el plano sensible. Ὀρατά es el término usado luego en el *Timeo* para referirse a las realidades del mundo generado, por oposición a las νοητά, entre las cuales se cuenta, por supuesto, lo Bello mismo. De modo que el que sigue el camino de Eros hasta el final debe llegar a ver, pero con lo que se puede ver lo Bello mismo, que evidentemente no es lo mismo con lo que se ven sus manifestaciones sensibles. Así pues, la insistencia sobre la raíz de ὀράω, destacaría a la vez el parentesco y la diferencia entre este tipo de mirada y la mirada dirigida a los grados previos de la escala de lo Bello.

Por otro lado, hay una ambigüedad estructural en la idea de lo Bello. Ya en nuestra lectura del *Timeo* habíamos reseñado la

postura de Gadamer (1996: pp. 576 y ss.) respecto de lo Bello en los diálogos platónicos, corroborada por el seguimiento filológico de los términos relacionados con la belleza, con el aparecer, y con el ver. Al mismo tiempo, lo Bello en sí no deja de ser una de aquellas realidades supracelestes del *Fedro*, con preeminencia además sobre las otras. Por lo tanto, el uso de ὀπάω, en el contexto en que aparece en 212 a, y con la aclaración que lo sigue, muestra en el plano léxico esta ambigüedad. Reale, en su comentario al *Simposio*, sigue la misma línea de interpretación: para él, un punto clave de la metafísica platónica es precisamente la posición de lo Bello en cuanto único ente inteligible que posee la cualidad de ser visible a los sentidos; de esta posición dependería la función mediadora propia de Eros¹⁸⁴. Lo Bello es así, según Reale, el principio que suelda lo sensible con lo inteligible. Hay una continuidad entre los dos planos, y el camino de Eros se resuelve en un nuevo momento de contemplación. Un indicio del tipo de visión que se produce en este momento lo trae el inicio de esta sección del discurso de Diotima, con el término ἐποπτικά, que ya habíamos señalado. La visión final del *Fedro* y del *Simposio*, a nuestro juicio, no es simplemente la metáfora de la aprehensión intelectual una idea o concepto. Pero, como la misma Diotima se encarga de señalar, se trata de un tipo de visión especial, diferente del ver que se produce en el primer grado de las escalas, cuando la mirada se dirige a los cuerpos bellos.

El tema de la visión del *Simposio* considerada en términos de “visión iniciática” ha sido ampliamente discutido por los especialistas. Para Napolitano (1994: p. 27; pp. 49 y ss.), la νόησις platónica “laiciza” la visión de los videntes ciegos de la tradición mítico-literaria, en tanto es coronación de un proceso dialéctico, sin que esto signifique quitar toda relevancia a la visión iniciática respecto de la νόησις. Para Perl (1997: p. 27), la visión contemplativa de las formas equivale al asir dialéctico de la estructura de la realidad; sin embargo, en su comentario a *Simposio* 211 d, considera que el proceso allí descrito no se reduce a un asir conceptual de “lo que es ser bello”, sino que lo Bello, en tanto “forma de formas”, es absolutamente una no-instancia, y en su visión el

184 Cfr. REALE, 2001: p. LXX.

pensamiento trasciende cualquier limitación, por lo que es correcto presentarla como un éxtasis místico (1997: p. 21). También Reale (2001: p. LXXI) considera acertadas las interpretaciones que descubren en el *Simposio* la dimensión de lo religioso¹⁸⁵. Más allá del viraje que significa, sin duda, la introducción del método dialéctico como método de conocimiento con respecto a la tradición mítico-literaria, en nuestra opinión, la carga semántica de los términos utilizados en el diálogo implica la conjunción entre una visión intelectual y mística al mismo tiempo, además de indicar que la visión no es aquí meramente una metáfora de la aprehensión intelectual, sino una visión real y concreta, aunque diferente cualitativamente de la que tiene lugar en el plano sensible.

Por otro lado, el plano auditivo, aunque subyacente, no deja de estar presente en el discurso de Diotima. En la comparación que realiza entre el *Simposio* y el poema de Parménides, Solmsen considera que en el diálogo platónico “the hymnic tone excludes demonstration” (SOLMSEN, 1971: p.70, nota 24). La existencia de este “tono himnístico” en el final del discurso de Diotima remite al prólogo del diálogo: por un lado, la serie de discursos se desarrolla en un contexto celebratorio, y por otro lado, cuando se propone como tema el elogio a Eros, se insiste justamente sobre la falta de “*himnos* y peanes” dedicados a este dios, tal como hemos ya señalado (177 a-b). El final del discurso de Agatón, por último, imita a un himno, tal hemos dicho (ver *supra*, p. 144). A ese himno, puramente formal y sin contenido verdadero, Platón opone el himno de Diotima, a la vez verdadero y musical. Tal procedimiento de composición no es casual; hemos visto ya cómo en el *Fedro* Platón lo repite y llama la atención sobre la cualidad himnística del segundo discurso de Sócrates. En nuestra lectura de este diálogo hemos señalado también la insistencia de Platón sobre la forma musical del himno en pasajes de otros diálogos, colocando a los himnos como formas privilegiadas de poesía y aptas para fusionarse, de algún modo, con la filosofía. Tal dimensión, entonces, se hace ya presente en el *Simposio*.

185 Cfr. También FESTUGIERE, J., 1975: pp. 64 y ss.

Las imágenes auditivas marcan la irrupción de Alcibíades, que dará lugar al último discurso del *Simposio*. “De pronto” (ἐξαίφνης), la puerta “fue golpeada” (κρουομένην), se produjo un “gran ruido” (πολὺν φόρον), y se escuchó el sonido de una flautista (αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν), 212 c. En esta última expresión, retorna el verbo ἀκούω, que tenía una presencia fuerte en el inicio del diálogo y se había diluido hacia la mitad. Poco después, en el vestíbulo “se escuchó la voz de Alcibíades (Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν ἀκούειν)”, embriagado y gritando mucho (μέγα βοῶντος), preguntando (ἔρωτῶντος) dónde se hallaba Agatón y ordenando (κελεύοντος) que lo llevaran a él.

Las imágenes auditivas que acompañan la entrada de Alcibíades marcan, en primer lugar, el clima “dionisiaco” de esta presentación¹⁸⁶. El golpe de la puerta y el ruido son imágenes que sugieren estruendo y desorden, y reaparece la flautista (que había salido para dar lugar a los discursos). A continuación se suceden expresiones del campo auditivo relacionadas con la propia persona de Alcibíades, a quien los comensales pueden *escuchar* antes de verlo. Así, ellos oyen su voz, *gritando* (porque está borracho), *preguntando* y *ordenando*. El objeto directo de ἀκούω es, en este caso, la voz de Alcibíades, y los otros términos (especialmente βοῶντος) marcan la desmesura y desarmonía con que se impone para ser escuchado.

Cuando finalmente Alcibíades aparece ante la vista de los participantes del simposio, coronado y dispuesto a coronar a Agatón, se dice, en 213 a 6-7, que “teniendo a Sócrates delante de los ojos, no lo vio (ἐπίπροσθε τῶν ὀφθαλμῶν ἔχοντα οὐ κατιδεῖν τὸν Σωκράτη)”. Reaparece en la textura del diálogo el campo semántico de la visión, de manera bastante fuerte: καθοράω es, como sabemos, el verbo utilizado para expresar el momento final de la visión de lo Bello. La reaparición de este verbo a tan poca distancia del discurso anterior seguramente no es casual. El objeto directo, por primera vez, no es lo “bello en sí mismo”, sino un objeto físico concreto, la persona de Sócrates. Sin embargo, Só-

186 Cfr. REALE (2001: p. LXXIII).

crates es (y esto es precisamente lo que el discurso de Alcibíades va a revelar) la encarnación del Eros filosófico. Al mismo tiempo, la forma verbal aparece negada, ya que el sujeto que mira, Alcibíades, no es capaz de ver a Sócrates, incluso “teniéndolo delante de sus ojos”. La situación parece un preanuncio de lo que se desplegará a través del discurso de Alcibíades: Alcibíades, incluso en relación directa con Sócrates, no es capaz de ver realmente lo que éste propone, ni, por lo tanto, de alcanzar la visión de lo Bello revelada en el discurso de Diotima. El contraste entre la visión sensible, que no es capaz por sí misma de proporcionar la visión filosófica, pero que es el primer escalón del camino del Eros, reaparece en el breve contraste de ἐπίπροσθε τῶν ὀφθαλμῶν ἔχοντα y οὐ κατιδεῖν.

Sócrates, en cambio, “al ver a aquel [Alcibíades] (ὡς ἐκεῖνον κατιδεῖν, 213 b 2)”, se corrió para hacerle sitio. Casi de inmediato reaparece καθοράω, esta vez referido a la mirada de Sócrates, que tiene como objeto a Alcibíades (exactamente a la inversa de la situación descrita en el pasaje anterior). Sería la segunda vez en el *Simposio* que este verbo tiene como objeto de la mirada no el plano trascendente, sino a un personaje concreto. Lo mismo ocurría en 213 b, pues el objeto de la mirada de Alcibíades es Sócrates, pero como hemos dicho, en este caso podíamos suponer (cosa que se hará explícita *a posteriori* en el diálogo) que Sócrates refleja en sí mismo aquel plano trascendente, en tanto modelo de filósofo y de amado para los que desean llegar a ser filósofos. Sin embargo, si atendemos a quién mira, además de al objeto mirado, veremos que el uso de καθοράω, en el primer caso acompañado de la negación, y en el segundo afirmado, expresa desde el primer momento la capacidad o incapacidad de los personajes de acceder a ese último momento de contemplación: Alcibíades no es capaz de καθορᾶν, Sócrates sí. El uso de las dos expresiones contrapuestas, una a continuación de la otra, pone de relieve el contraste entre los dos personajes, en lo que respecta a su actitud hacia la filosofía.

Alcibíades pregunta entonces quién será el tercero que beberá con él y con Agatón, y al girarse “lo vio [a Sócrates] (αὐτὸν ὄρᾶν τὸν Σωκράτη), 213 b7”. Aquí sí aparece ὄράω, en presente, el ver-

bo que hemos visto generalmente aplicado a la visión de cosas/personas concretas en el plano sensible. El sujeto es Alcibiades, y el objeto es Sócrates: cuando Alcibiades llega a ver a Sócrates, lo hace con el tipo de mirada de ὄρᾶν, no de καθορᾶν.

“Habiéndolo visto (ἰδόντα)”, Alcibiades se sobresalta y comienza su interpelación a Sócrates. Acusa a éste de aparecerse de improviso donde Alcibiades no lo espera, y de habérselas arreglado para recostarse al lado del más bello (en este caso, Agatón). Sócrates dice a Agatón que, desde que se enamoró de Alcibiades, no le es posible mirar o hablar con ningún bello (οὐκέτι ἔξεστίν μοι οὔτε προσβλέψαι οὔτε διαλεχθῆναι καλῶ, 213 d1). Aquí el verbo perteneciente al campo semántico de la visión es προβλέπω, que indica, como ya dijimos, una dirección de la mirada¹⁸⁷. Sócrates no puede mirar a un bello, porque Alcibiades tiene celos y envidia (ζηλοτυπῶν με καὶ φθονῶν, 213 d). L. Napolitano (1994: pp. 57-61) describe muy bien el vínculo entre envidia y mirada¹⁸⁸, rastreándolo a partir del mito y señalando su recurrencia en escenas y personajes de los diálogos platónicos. La envidia se caracterizaría por la fijeza de la mirada del envidioso sobre un mismo objeto, por la falta de franqueza y la oblicuidad de su mirada, y por la capacidad de mirar sin ser vistos, de ver más y mejor que los otros, y de engañarlos (como por ejemplo los portadores de estatuas de la *República*). En el caso de Alcibiades, se dan algunas de estas características: parece estar obsesionado con Sócrates, y quiere impedir que éste “mire” a otras personas o, podríamos pensar, implícitamente, que otros lo “miren”. Al impedir ese intercambio de miradas entre Sócrates y otros, estaría impidiendo también para ellos el recorrido del camino del Eros o la filosofía, que tiene siempre como punto de inicio la mirada sobre la belleza corporal.

Después de un intercambio de palabras entre Sócrates y Alci-

187 Según Paquet (1973), además, se liga en general con la mirada al reflejo de lo trascendente en el mundo “de aquí”, lo que cuadraría con la búsqueda de Sócrates al mirar a un bello e iniciar el camino amoroso, puesto que se trata de una búsqueda filosófica y no del placer.

188 Destaca la posibilidad de expresar además la envidia con el verbo βασκαίνειν, literalmente “mirar con mal de ojo” (Cfr. NAPOLITANO, 1994: p. 58).

bíades, se propone que también este último pronuncie un discurso en elogio de Eros, como lo han hecho los demás comensales, a lo que Alcibiades replica que realizará un elogio de Sócrates.

Así, en primer lugar, señala que su elogio a Sócrates se realizará a través de imágenes (δι' εικόνων, 215 a 5), y que con estas imágenes buscará lo verdadero. La primera imagen es la que propone, como término de comparación frente a Sócrates, a los silenos contruidos por los artesanos y en segundo lugar, al sátiro Marsias, flautista (αὐλητής, 215 b8). En esta primera “imagen” introductoria de Sócrates que presenta Alcibiades, se hallan presentes tanto el elemento auditivo como el visual. En la primera comparación, se lo asimila a las estatuillas de sátiro, que al ser abiertas revelan contener imágenes de dioses (φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν, 215 b3). Es decir, para conocer a Sócrates (símbolo a su vez del Eros filosófico por antonomasia) es necesaria una mirada más profunda e incisiva que la mirada habitual. Y lo que sale a la luz, ante esta segunda mirada, es ni más ni menos que su naturaleza divina (recordemos que el Eros acerca a los hombres a los dioses a partir de la creación en la belleza). Al mismo tiempo, estos sátiros con cuyas estatuillas es comparado Sócrates, son representados con flautas y siringas (σύριγγας ἢ αὐλοῦς, 215 b2) en las manos, es decir como músicos. Esta imagen sirve de nexo con la comparación siguiente, ya más desarrollada, en que Sócrates es asimilado al músico Marsias, y en la que se acentúa el elemento auditivo: Marsias encantaba (ἐκήλει, 215 c1) a través de la fuerza de su boca (στόματος δυνάμει, 215 c2), con sus instrumentos y sus melodías, que son divinas; Sócrates hace lo mismo con las “palabras desnudas” (φιλοῖς λόγοις, 215 c7). Los λόγοι de Sócrates comparten con las melodías de Marsias la cualidad de ser pronunciados/ejecutados para ser escuchados. Ambos son “divinos”, y ambos tienen el poder de “hechizar” o “encantar”. El verbo utilizado para expresar esta acción, κηλέω, significa especialmente “encantar a través de la música”¹⁸⁹. La relación entre filosofía y música que sugiere el clima introductorio

189 El vínculo entre filosofía, encantamiento y música no es excluyente de este diálogo: ha sido ya el tema del *Cármides*, y aparece generalmente vinculado también a la medicina. Cfr. CASERTANO, 1991: pp. 59-80; FERNÁNDEZ RIVERO, 2003: pp. 54-60.

del *Simposio* se renueva así en la metáfora de Marsias.

La primera sección del discurso de Alcibíades (215 d-216 c), tiene como eje estructurante el elemento auditivo, mucho más que el visual. Así, Alcibíades continúa:

Quando escuchamos (ἀκούωμεν, 215 d1) a otro que dice, aún siendo muy buen orador, otros discursos, no nos preocupa, por así decir, nada: pero cuando alguien te escucha (σοῦ τις ἀκούη, 215 d3), o a otro que dice tus discursos, aún [siendo un orador] de muy poco valor, sea que escuche (ἀκούη) una mujer, o un hombre, o un joven, permanecemos aturcidos y poseídos [...].

El verbo ἀκούω se reitera en tres oportunidades en este breve pasaje, señalando la importancia de la audición como medio primero, “material”, si se quiere, de acceder a los discursos de Sócrates. Aquí se destaca la capacidad de los discursos socráticos de impactar a su oyente, capacidad que otros discursos, incluso dichos por muy buenos oradores, no tienen. No parece hacerse un juicio sobre lo *valioso* de lo escuchado, sino sobre la cualidad de atraer al oyente y de dejarlo anclado a lo que escucha. Sin embargo, tal cualidad se aplica no al orador (Sócrates), sino a sus discursos (imitando la distinción antes hecha en referencia a las melodías de Marsias). Es decir, se trata de una cualidad intrínseca de los λόγοι socráticos, que no consiste exclusivamente en la capacidad retórica y técnica de quien los pronuncia, como en el caso del discurso de Agatón.

Por otro lado, el pasaje resulta una modulación de lo que decía Apolodoro en 173 c, sobre el placer producido por la audición de discursos filosóficos, frente al aburrimiento propio de la audición de los discursos de hombres de negocios. Esta distinción entre discursos filosóficos y no filosóficos se transforma ahora en la distinción entre discursos socráticos y no socráticos.

Alcibíades, que primero se refirió a los efectos que los λόγοι socráticos causan en todos los hombres, a continuación describirá los efectos en sí mismo:

Quando yo lo escucho (ἀκούω, 215 e1), el corazón me salta

mucho más que el de los coribantes, y me corren las lágrimas, por causa de sus palabras (ὕπὸ τῶν λόγων τούτου, 215 e): y veo (ὄρω) que otros muchos sufren las mismas cosas. Al escuchar (ἀκούω, 215 e4) a Pericles y a otros buenos oradores, consideraba que hablaban bien, pero no experimentaba nada de esto, ni mi alma era perturbada, ni sentía irritación, como si fuera un esclavo [...] (215 e).

Nuevamente es el hecho de escuchar discursos el causante de los efectos que detalla Alcibíades; pero no se trata de cualquier discurso, sino que se oponen (las dos veces a partir del verbo ἀκούω) el escuchar los discursos de Sócrates y el escuchar los discursos de Pericles u otros buenos oradores. Alcibíades traslada ahora al plano particular y personal el contraste que antes era general: los efectos sobre cualquiera de los oyentes son los efectos sobre Alcibíades, los λόγοι de los buenos oradores son los λόγοι de Pericles. En este pasaje parece que sólo los discursos socráticos, en la perspectiva de Alcibíades, poseen el poder de encantar y de turbar el alma. En este sentido, el vínculo entre la audición de estos discursos y la audición musical –en este caso, la de las melodías de Marsias, que es el punto de partida de la analogía– se muestra como más estrecho que el que pudiera tener la audición de cualquier otro discurso.

Aún ahora, dice Alcibíades enseguida, si él quisiera “prestar oídos” (παρέχειν τὰ ὦτα, 216 a3) a Sócrates, experimentaría las mismas cosas: Sócrates lo obliga a reconocer que descuida sus cosas para ocuparse de las de los atenienses (216 a). Alcibíades huye de él como de las sirenas (τῶν Σειρήνων, 216 a7), tapándose los oídos (ἐπισχόμενος τὰ ὦτα, 216 a7) a la fuerza, para no envejecer al lado de Sócrates.

Otra vez predomina el campo semántico auditivo, esta vez con expresiones opuestas referidas a los oídos: “dar oídos” y “tapar los oídos”. Son dos actitudes posibles ante los discursos de Sócrates; Alcibíades elige claramente la segunda. Con la referencia a los cantos legendarios de las sirenas, se introduce un tercer término de comparación para Sócrates, las sirenas. Las sirenas, como Marsias, se caracterizan por el poder de hechizo de su canto, de modo que nuevamente los λόγοι filosóficos encuentran un símil musical. El

poder de encantamiento se relaciona en este caso con la capacidad de “atrapar” a los hombres en la filosofía por el resto de su vida. Alcibíades teme eso, por lo que elige “no escuchar” y se aleja. Sin embargo, ese alejamiento se realiza a la fuerza, porque cuando se está junto a Sócrates es inevitable reconocer todo lo que dice. Y eso es motivo de vergüenza para Alcibíades cada vez que se encuentra con él, pero cuando se aleja se deja llevar por los honores de los muchos (ὕπὸ τῶν πολλῶν), 216 b-c.

Paralelamente al camino de la visión de las cosas bellas, descrito por Diotima, parece haber también un “camino de la audición”, que Alcibíades no completa. Se queda en los primeros efectos, contradictorios (encantamiento y dolor a la vez), de la audición de las palabras de Sócrates. El que permanece al lado de Sócrates puede, quizás, completar ese camino.

Aparece aquí también la figura de los “muchos”, contrapuesta a la del filósofo. Los muchos impiden a Alcibíades que escuche lo que verdaderamente vale la pena de ser escuchado. Al mismo tiempo, también ellos “encantan” de algún modo a Alcibíades; aunque en la referencia a los “muchos” no se utilicen términos propios del campo semántico de la audición, no es arriesgado suponer que el escuchar sus alabanzas y adulaciones es otro aspecto del poder de la palabra, que actúa sobre Alcibíades.

Sobre el final de esta primera sección del discurso de Alcibíades, reaparece el verbo “ver” (con la raíz del perfecto de ὀράω), con Sócrates como objeto de esa mirada: ἴδω, 216 b6, en la expresión “cada vez que lo *veo*, me avergüenzo de lo que he reconocido”; ἴδοιμι, 216 c1, en la expresión “muchas veces si *viera* que no está más entre los hombres”. Hay un vínculo, en este plano, entre visión y audición. Oír a Sócrates es verlo al mismo tiempo. Para Alcibíades es igualmente imposible verlo que oírlo en un nivel más profundo que el de la mera constatación de su presencia. Pero vislumbra el reclamo de ese segundo plano de visión y audición, y por eso el ver y oír a Sócrates se transforma para él en sufrimiento.

Con ἀκούσατε (“escuchad”, 216 c6, aquí apelación a sus oyentes), se abre la segunda parte del discurso de Alcibíades, en la que el eje visual tendrá cierto predominio:

Escuchad todavía de mí cuán semejante es a aquellos a través de los que yo lo retraté (εἴκασα, 216 c6) y qué admirable (θαυμασίαν, 216 c7) poder tiene. Pues sabed que ninguno de vosotros lo conoce (γινώσκει, 216 d1): pero yo [lo] mostraré (δηλώσω, 216 d1), puesto que he comenzado.

Se acumulan en esta presentación varios términos propios del campo semántico visual: Alcibiades insiste en que su procedimiento para describir a Sócrates es el de retratarlo con imágenes, como indica el verbo εἰκάζω; esto se reafirma al afirmar que él “mostrará” o “hará visible” (primer significado de δηλώω¹⁹⁰) a Sócrates a sus oyentes, con el fin de que lo conozcan. Por lo tanto, se establece explícitamente una relación entre visión y conocimiento: ver a Sócrates será conocerlo... pero verlo realmente no es tan fácil como pudiera parecer, ya que a pesar de que podríamos pensar que los otros participantes del simposio lo han visto, en realidad no lo conocen; y tampoco lo han visto realmente, según Alcibiades, puesto que él necesita hacerlo visible.

En 216 d-e, Alcibiades expone el contraste entre la apariencia y la interioridad de Sócrates: “Ved” (ὄρατε, 216 d2), insiste Alcibiades, “que Sócrates está siempre en disposición amorosa hacia los bellos [...], y que ignora (ἀγνοεῖ, 216 d 3) todo y nada sabe (οἶδεν, 216 d4)”. Se acentúa la presencia del campo visual, y también la existencia de dos planos de visión diferentes: Sócrates da la impresión de que todo lo ignora. En este sentido, su figura se parece a la de los silenos esculpidos (se recupera este término de comparación, ahora para resaltar la paradoja “visual” socrática), que al ser abiertos muestran algo escondido: en el caso de Sócrates, está lleno de σωφροσύνη (216 d). Se pasa la vida “ironizando” (εἰρωνευόμενος) y “jugando” (παίζων), pero cuando se “pone serio” (σπουδάσαντος) y “se abre”, “no sé (οὐκ οἶδα) si alguno habrá visto (έώρακεν) las imágenes de adentro (τὰ ἐντὸς ἀγάλματα)”, 216 e6. Alcibiades las ha visto una vez (ποτ’ εἶδον, 216 e7), y le han parecido (ἔδοξεν, 216 e7) “divinas” (θεῖα), “de oro” (χρυσᾶ), y “completamente bellas y admirables” (πάγκαλα καὶ θαυμαστά), 216 e7-217 a1. Así pues, el

190 Cfr. LIDDELL-SCOTT (1991).

Sócrates inicialmente “invisible”, por llamarlo de algún modo, es superior al Sócrates inmediatamente “visible”. Sin embargo, la revelación del primero implica también la participación del sentido de la vista: Alcibíades lo ha *visto* (“alguna vez”: el matiz del adverbio parece implicar que no es algo sostenido ni reciente); las estatuillas le han *parecido* “de oro”, “bellas” y “admirables” (nuevamente coexisten luminosidad, belleza y visibilidad, tres características que se implican mutuamente, según hemos visto en el *Timeo* y en el *Fedro*, y que aquí se presentan en la instancia visual más profunda).

Más adelante, Alcibíades relata el episodio en que Sócrates lo rechaza: Alcibíades intenta inútilmente “seducir” a Sócrates, creyendo que éste sería el medio para “escuchar” (ἀκούσαι, 217 a5) todo cuanto Sócrates sabe (de nuevo se presenta la audición de la palabra filosófica como medio de conocimiento). Después de relatar los primeros rechazos, Alcibíades asegura que de allí en adelante “no me escucharíais (ὄνκ ἄν μου ἠκούσατε, 217 e2)” si no fuese por el vino, por un lado, y por otro lado, porque “no manifestar (ἀφανίσαι, 217 e4) una acción de Sócrates esplendorosa (ὑπερήφανον, 217 e5) cuando estoy haciendo su elogio (ἔπαινον, 217 e6) me parecería injusto (ἄδικον μοι φαίνεται, 217 e6)”. La acción en cuestión es el rechazo de Sócrates a la propuesta directa de Alcibíades de ser amantes. Es interesante observar la recurrencia de la raíz de φαίνω en las palabras de Alcibíades, dentro de la cual sobresale la contraposición entre ἀφανίσαι y ὑπερήφανον. Sería *injusto*, señala Alcibíades, transformar en invisible o no mostrar una acción “más que visible” (sería el significado literal de ὑπερήφανον) de Sócrates. Reaparece la “paradoja”: ese interior no-visible a primera vista de Sócrates es en realidad más luminoso y más *visible* en sentido propio que su exterior.

Alcibíades añade, como justificación de la revelación que está a punto de hacer, la famosa comparación entre los discursos filosóficos y la picadura de una víbora: a él le sucede como se dice que les ocurre a los picados por una víbora, que sólo ante otros que también han sido picados pueden hacer entender su dolor. Frente a los comensales del simposio, que han sido “picados” también por los discursos de Sócrates, él, habiendo sido picado “por los

discursos de la filosofía (τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, 218 a5)” en el alma, considera que puede ser comprendido y perdonado por lo que haya dicho o hecho en esa situación, ya que todos ellos han participado “de la locura y frenesí del filósofo (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας, 218 b3)”, 217 e-218 b. Así, “vosotros”, dice a los oyentes que participan del simposio, “me escucharéis todos (πάντες ἀκούσεσθε, 218 b4)”, mientras a los criados, rústicos y no iniciados pide “poned ante vuestras orejas puertas muy grandes (πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὤσιν ἐπίθεσθε, 218 b6-7)”.

Se presenta así un nuevo matiz de la dimensión del escuchar: no todos los hombres pueden ser oyentes de las mismas cosas. Mientras a uno se les pide audición, a otros se les pide sordera. En el pasaje la audición está estrechamente vinculada a los “iniciados” (los que ya han sido picados por la filosofía), y la no audición a los “profanos”¹⁹¹. La referencia a la iniciación condice con el clima previo del *Simposio* (recordé mos nuestra lectura del discurso de Diotima), y también con diálogos posteriores como el *Fedro* (cfr. *Fedro*, 250 c). La “locura” y el “furore” del filósofo anticipan también el *Fedro* y refieren al contexto dionisiaco del *Simposio*¹⁹².

Alcibíades relata entonces el episodio en que Sócrates lo rechaza, cuando él le propone complacerlo en todo físicamente para llegar a ser él mismo mejor a partir de su contacto con el filósofo. Sócrates, “después de haberlo escuchado (ἀκούσας, 218 c6)”, contesta irónicamente que, si en él está la fuerza de hacer mejor a Alcibíades,

[...] tú verías (ὄρωγης, 218 e2) en mí una belleza extraordinaria (ἀμήχανόν τοι κάλλος, 218 e2) y muy diferente a tu buen aspecto (εὐμορφίας, 218 e3). Y si, contemplándola (καθορῶν, 218 e3), buscas compartirla conmigo e intercambiar belleza por belleza (κάλλος ἀντὶ κάλλους, 218 e4-5), no poco pien-

191 Se utiliza el término βέβηλος, 218 b6, y la expresión “poner puertas ante las orejas” parece ser una referencia a un verso órfico que proclamaba el silencio para los no iniciados. Cfr. PLATÓN, *Diálogos* (Trad. Gredos, 2007), p. 274.

192 Entre los elementos dionisiacos podemos mencionar la realización del encuentro durante las fiestas dionisiacas, el modo de irrupción de Alcibíades, su estado de “borrachera” (212 d 4), etc.

sas aventajarme (πλεονεκτεῖν, 218 e6), pues a cambio de la apariencia (δόξης, 218 e6) pretendes obtener la verdad de las cosas bellas (ἀλήθειαν καλῶν, 218 e6), y realmente piensas cambiar “[armas] de oro por [armas] de bronce” (χρῦσα χαλκείων, 219 a1). Pero, oh bienaventurado, observa mejor (ἄμεινον σκόπει, 219 a2), que no se te escape que no soy nada. Pues la vista de la mente (τῆς διανοίας ὄψις, 219 a3) comienza a mirar agudamente (ἄρχεται ὄξυ βλέπειν, 219 a3) cuando la de los ojos (ἢ τῶν ὀμμάτων, 219 a3) comienza a perder su agudeza (τῆς ἀκμῆς, 219 a3), y tú estás aún lejos de esto.

Los términos del campo visual que hemos seguido en nuestro recorrido por el *Fedro* y por el *Simposio* reaparecen aquí en una acumulación significativa. Sócrates usa tanto ὄράω como καθοράω para referirse al mirar de Alcibíades dirigido hacia un mismo objeto: esa belleza, no física, y capaz de hacer mejor a otro, que aquel está describiendo. Tal vacilación subraya, por un lado, la ambigüedad de la mirada de Alcibíades: él realmente alcanza hasta cierto punto esa “segunda visión” que caracteriza a la experiencia filosófica; su retrato de Sócrates y de sus λόγοι es acertado. Al mismo tiempo, no se da cuenta de toda la dimensión de lo que ve, creyendo que es posible intercambiar su belleza física por el conocimiento filosófico, o huyendo de Sócrates para no verse obligado a llevar la vida que éste aconseja y poder cumplir en cambio las expectativas de los *muchos*. Por otro lado, la vacilación textual también indica la diferencia entre sujeto y objeto en estas expresiones: el que mira es Alcibíades (para quien sería más adecuado el uso de ὄράω), pero al mismo tiempo el objeto de la mirada es la belleza interior de Sócrates, que corresponde al tipo de “imágenes” visibles en el final del camino amoroso de ascenso.

La admonición final de Sócrates tiene un tono irónico: por un lado acusa a Alcibíades de pretender intercambiar oro por bronce, en referencia al intercambio de armas de oro por armas de bronce que realizan Diomedes y Glauco en la épica homérica¹⁹³. La metáfora, que asimila el conocimiento filosófico al oro, es recurrente: ya antes en el discurso de Alcibíades se ha calificado a las imágenes interiores de Sócrates como χρῦσα (doradas, de oro), y en la

193 Cfr. *Iliada* VI, vv.234-236.

plegaria final del *Fedro* el oro es el elemento que representa a la sabiduría filosófica, según hemos visto. Evidentemente, el “oro” interior de Sócrates es más valioso que la belleza externa y visible con la mirada únicamente externa que posee Alcibíades.

Pero Sócrates agrega la advertencia a Alcibíades de “observar” con atención, no sea que esté intentando ganar algo que nada vale. La “mirada de la mente”, agrega, se vuelve aguda sólo cuando empieza a perder fuerza la “mirada de los ojos”. La primera lectura de esta expresión apunta, por supuesto, a la oposición vejez-juventud: Alcibíades es todavía demasiado joven para haber alcanzado la sabiduría propia de la madurez. Pero es interesante, en un contexto donde el campo semántico visual tiene tanta relevancia, la oposición entre dos tipos de mirada que se plantea. Los dos grados de visión que han emergido de nuestra lectura de los diálogos son presentados explícitamente por Sócrates. Más allá de la metáfora obvia relativa a la edad, se puede pensar en una alusión a los dos planos de visión que se presentan en el discurso de Diotima: en el momento del camino amoroso en que los ojos físicos pierden agudeza, la vista de la mente mira y ve mejor (aquí Sócrates utiliza βλέπω, un verbo que, como hemos visto, suele connotar la mirada dirigida hacia lo trascendente). Entonces, al señalar a Alcibíades que él “está muy lejos” de eso todavía, no estaría refiriéndose sólo a su edad, sino a que le falta mucho por recorrer en el camino erótico-filosófico para llegar a ver de esa manera. Del mismo modo, habría un doble sentido en la advertencia a Alcibíades de que observe con atención: no se expresa en realidad que el “oro interior” de Sócrates no sea verdaderamente valioso, sino que lo que Alcibíades ve no es lo que él verdaderamente desea (a la luz de sus objetivos en la vida pública, aludidos antes por el propio personaje) y tampoco todo lo que verdaderamente hay allí. Porque aunque Alcibíades tenga razón al presentir la divinidad de los λόγοι socráticos y el valor de lo que Sócrates “oculta”, no lo comprende (y, por lo tanto, no lo ve) en su totalidad: de lo contrario, no esperaría poder intercambiarlo por su belleza física¹⁹⁴.

194 En este sentido, no compartimos las conclusiones a que llega M. Nussbaum en su análisis del discurso de Alcibíades en el *Simposio*: no se plantea una

Alcibíades continúa diciendo que, “tras haber escuchado” (καὶ γὰρ ἀκούσας, 219 a5), le dijo a Sócrates que eso era lo que pensaba y que él decidiera lo que juzgara mejor –ἄριστον, 219 a7– para ambos, con lo que evidencia no haber comprendido la advertencia que Sócrates le dirige. Es interesante señalar cómo el participio ἀκούσας, en este caso, expresa un escuchar meramente externo (el acto “material” de escuchar), puesto que no hay variación alguna en las palabras, pensamientos y actitudes del personaje, antes y después de escuchar a Sócrates. Esto se reafirma en el pasaje siguiente, cuando tras la posterior contestación de Sócrates, Alcibíades cuenta que “habiendo escuchado y dicho estas cosas (ταῦτα ἀκούσας τε καὶ εἰπὼν, 219 b3)”, pensaba haber herido a Sócrates, pero se ve decepcionado con la actitud de éste, con el que pasa la noche, sin haber tenido contacto físico. De nuevo ἀκούω señala un escuchar exclusivamente externo, puesto que por segunda vez Alcibíades no entiende la réplica de Sócrates, referida a conversar y decidir sobre lo que aparezca como lo mejor. Ἄριστον, evidentemente, no tiene el mismo significado para Sócrates que para Alcibíades¹⁹⁵.

Alcibíades continúa su discurso expresando su imposibilidad de escapar a la atracción que sobre él ejercía Sócrates, y a la vez de hallar los medios para conquistarlo, puesto que se mostraba invulnerable a las riquezas y a la belleza (219 d-e). Elogia entonces

oposición entre un saber “al margen de los sentidos” (Sócrates y Diotima), frente a un saber “adquirido mediante una sutil combinación del sentido, la pasión y el intelecto” (Alcibíades), cuyo conocimiento “ve más allá” y de modo diferente, como una “respuesta integrada a la persona como totalidad única” (Cfr. NUSSBAUM, 1995: pp. 258-59): se plantean, más bien, grados, entre un saber que *parte de los sentidos* y al mismo tiempo los trasciende, y otro más limitado, que sólo abarca un sector de la experiencia completa. Y esto, tanto respecto de un saber general, como del conocimiento de la persona en particular –Sócrates– a quien Alcibíades, aun conociéndolo mejor que otros interlocutores, no conoce por completo. Creemos que las ubicaciones de καθοράω y esta última respuesta de Sócrates fundamentan nuestra afirmación.

195 Puede señalarse la recurrencia en la aparición de φαίνω: en 219 b 1, lo mejor debe aparecer, mostrarse (ante la mirada de los participantes del diálogo filosófico) como tal; del mismo modo, en 217 e 4-5, las acciones de Sócrates debían hacerse manifiestas en el relato de Alcibíades (ver *supra*, p. 148).

las actitudes de Sócrates en campaña guerrera: su resistencia al frío, su resistencia a la bebida, etc. (220 a-b).

En este contexto, al introducir una anécdota relativa a Sócrates en la batalla, Alcibiades utiliza la expresión “es digno de escucharse” (ἄξιον ἀκοῦσαι, 220c3). El relato en cuestión describe cómo Sócrates se quedó de pie, meditando, desde la aurora de un día a la aurora del posterior (220 c-220 d). La narración es también un recordatorio, para el lector, de la introducción al *Simposio*, cuando Sócrates permanece en la puerta meditando y permite a Aristodemo ir delante suyo; así, parece una autorreferencia al propio diálogo, que sería también “digno de ser escuchado”.

Este relato se encadena con el que se refiere al valor de Sócrates en el combate, incluyendo la salvación de la vida de Alcibiades, quien, sin embargo, fue el elegido por los estrategas para ser premiado por su valor (220 e). También “era digno de contemplar” (ἄξιον ἦν θεάσασθαι, 220 e8), continúa Alcibiades, a Sócrates, cuando el ejército se retiraba. Viendo (ἰδὼν, 221 a4) Alcibiades a Sócrates y Laques, se acerca a ellos para animarlos a no desfallecer. Entonces pudo “contemplar” (ἐθεασάμην, 221 a6) a Sócrates, que era superior a Laques en valor. El primero caminaba “girando los ojos de lado a lado” (τῶφθαλμῶ παραβάλλων, 221 b3), “observando” (παρασκοπῶν, 221 b4) con tranquilidad a amigos y enemigos, con lo que todos desistían de atacarlos y él y su compañero se retiraban con seguridad (221 a-c).

Con esta última anécdota se cierra el relato de las actitudes y hechos de Sócrates en la batalla, sección ésta del discurso de Alcibiades que parece apartarse del hilo principal del mismo, que ahora se retoma. Sin embargo, continuando en la línea de “descubrir” a Sócrates mediante imágenes, este relato muestra, en otro contexto, imágenes del “Sócrates viviente”, tales como la de su actitud en la relación con Alcibiades. La experiencia erótico-filosófica parece tener un correlato en un modo de vida y de acción específico, del cual se muestran algunas pinceladas en estas anécdotas socráticas. En ese contexto resulta interesante la aparición de ἀκούω y de θεάομαι, ambos acompañados de ἄξιον: no sólo son dignos de escuchar los λόγοι sobre Eros, sino también sobre Sócrates (quien es el paradigma, en conocimiento y vida,

del hombre poseído por Eros); también Sócrates mismo, en sus acciones, es digno de ser contemplado, porque también él es un reflejo (quizás lo más aproximado posible) de lo Bello-en-sí.

La proximidad de los dos verbos alude además a algo que habíamos ya mencionado en nuestra lectura del *Fedro*: aún cuando la visión tiene el predominio –al menos lingüístico– sobre la audición, en la relación alma-objeto de conocimiento, y la audición en la relación maestro-discípulo, ninguna de ellas está ausente en alguna de las dos dimensiones. En el discurso de Alcibíades en general, y en este pasaje en particular, puede verse combinada la necesidad de escuchar a Sócrates (o los discursos sobre él), con la de verlo. Existe una inmediatez de la presencia, en la relación erótico-filosófica, que implica la necesidad de ver y escuchar al otro, si se quiere alcanzar un conocimiento pleno. La importancia de “ver” a Sócrates, y no sólo escucharlo, había sido ya destacada: en la advertencia irónica de Sócrates a Alcibíades en el sentido de que “observe” bien su interior; más atrás en la indicación de Alcibíades de que en su discurso va a “mostrar” a Sócrates, porque ninguno de los presentes lo ha visto verdaderamente nunca. Finalmente, todo el discurso de Alcibíades está cruzado por esta idea, desde el momento en que su objetivo es hacer visible a Sócrates mediante imágenes.

Por último, hacia el final del pasaje se expone una manera de mirar de Sócrates, que no es la que hasta ahora se ha puesto de relieve. Es decir, no se habla de la contemplación de lo bello o de las ideas, ni de la mirada dirigida hacia un potencial discípulo o acompañante en el camino de la filosofía; se trata de un mirar más “práctico”, si se quiere, connotado por las expresiones τὴν φθαλμῶν παραβάλλων y παρασκοπῶν. Esta mirada sobre los enemigos y compañeros, a medida que se retira del campo de batalla, tiene por objeto lograr la salvación física de él mismo y de su compañero. El matiz dado por la preposición παρά podría hacernos pensar en primera instancia en la oblicuidad de esta mirada (de hecho, παρασκοπῶν significa literalmente “dar una mirada de reojo”), matiz que sería compartido con la mirada del envidioso, según hemos visto. Sin embargo, la preposición parece en este contexto hacer referencia a la necesidad de Sócrates de mirar físicamente a

los costados para no dejar fuera de su campo visual a ningún posible enemigo, que impediría su retirada. Lejos de pretender, con esta mirada, ver sin ser visto, o mirar sin franqueza (como sucedía en el caso del envidioso), pretende encontrar los ojos del enemigo, de modo de evitar que éste lo ataque, pues, según Alcibiades, “a los que tienen esta disposición, en la guerra, no los tocan (221 b8)”. El objetivo de esta mirada es, en el plano práctico, ver la totalidad y alcanzar, como dijimos, la salvación de sí mismo y de su compañero. Ni más ni menos que una imagen, en el plano práctico, del objetivo de su mirada, de su *καθορᾶν*, en el plano de la experiencia amorosa y filosófica.

Alcibiades cierra su discurso diciendo que lo más “digno de ser totalmente admirado” (*ἄξιον παντὸς θαύματος*, 221 c6) en Sócrates, es el hecho de no ser “semejante” (*ὅμοιον*, 221 c5) a ningún hombre, de tiempos pasados ni presentes, a diferencia de Aquiles o Pericles, a quienes es posible comparar (*ἀπεικάζοι*, 221 d1) con otros.

Nuevamente aparecen términos relacionados con las imágenes visuales; de Sócrates no pueden presentarse imágenes semejantes a las de ningún hombre, sino solamente a las de “silenos y sátiros” (221 d5). Esta última expresión da pie a Alcibiades para agregar algo que había “omitido al principio” (221 d7): también los λόγοι de Sócrates son muy semejantes (*ὁμοιότατοι*, 221 d8) a los silenos que se abren. Al escuchar (*ἀκούειν*, 221 e1) estos discursos, aparecen (*φανεῖεν*, 221 e2) en primera instancia como ridículos (*γελοῖοι*, 221 e2), porque hablan de herreros, burros, zapateros, etc., y siempre parecen decir lo mismo, de modo que todo hombre “inexperto y estúpido” (*ἄπειρος καὶ ἀνόητος*, 221 e6) se burlaría de ellos (221 e). Pero si uno los ve (*ιδῶν*, 222 a1) cuando están abiertos, encontrará que son los únicos que tienen sentido (*νοῦν*, 222 a2) por dentro, puesto que son los más divinos (*θειοτάτους*, 222 a3), y los que contienen mayor cantidad de imágenes de la virtud (*ἀγάλματ' ἀρετῆς*, 222 a4), y sobre todo lo que conviene examinar (*σκοπεῖν*, 222 a5) al que se preocupa por llegar a ser bello y bueno (*καλῶ κάγαθῶ*, 222 a6).

El mismo contraste entre exterior e interior que caracteriza a toda la figura de Sócrates, caracteriza entonces a sus discursos.

Aún cuando pudiera parecer obvia, Alcibíades se ocupa de poner de relieve esta similitud, en el final de su discurso, y en posición bastante alejada de la primera comparación de Sócrates con los silenos. Así como existe una primera mirada sobre Sócrates que sería superficial, y una segunda, más profunda, que ve en él lo que hay que ver, lo mismo puede decirse de la audición de sus discursos. Después de escucharlos, el hombre sin *voûs* se burlaría; pero el hombre sensato se da cuenta de su valor oculto. Por lo tanto, así como hay dos maneras de ver, hay dos maneras de escuchar, la que permanece en la literalidad de las palabras, y la más profunda. Esta contraposición se encarna en dos tipos opuestos de oyentes: el que tiene y el que no tiene *voûs* (que podría identificarse con los *muchos*, según se caracterizan en otros momentos del diálogo). Alcibíades parece caminar en una línea muy delgada entre estos dos tipos de oyente: por un lado, él mismo pone de relieve la verdadera ἀρετή del λόγος socrático, pero por otro, su escuchar podría ser calificado de superficial, ya que no produce cambios ni en sus acciones ni en sus convicciones, como vimos más arriba. De hecho, él mismo ha declarado que cierra sus oídos a los discursos de Sócrates, tal como si se tratase de cantos de sirenas, para no verse obligado a actuar de determinada manera.

La cualidad de paradójico, de contraste entre lo interior y exterior, en definitiva, de irónico, sería connatural a Sócrates mismo y a sus λόγοι, como lo señalan distintos estudiosos de la obra platónica¹⁹⁶. Pero, agrega Friedländer,

[...] si se ha reconocido en él que hay una más profunda y misteriosa belleza [...] las dos superficies [...] intercambian sus posiciones, tanto como en un diseño en perspectiva puedan saltar adelante y atrás. Lo que parecía hasta ahora más fútil, se ve de repente por encima [...] (FRIEDLÄNDER, 1989, p. 141).

196 Cfr. FRIEDLÄNDER (1989: pp. 140-154), GAISER (1985: p. 61); ROSSI (1977, p. 29).

Conclusiones parciales

Emergen del *Simposio* conclusiones similares a las que habían surgido del *Fedro*. Como en el *Fedro*, podemos decir que, en la distribución a través del diálogo de los campos semánticos de la visión y de la audición, predomina el primero en el discurso central del diálogo, que describe el camino del alma hacia el objeto de conocimiento de la filosofía, y el segundo en el marco (introducción y contexto en que se presentan los discursos sobre Eros; presentación del personaje de Alcibiades) y en el discurso de Alcibiades, que toma como centro la relación maestro-discípulo. Sin embargo, en este último discurso este predominio no es tan claro, ya que el campo semántico visual tiene una presencia fuerte y muy marcada en determinados pasajes, además de ser estructural para el propio discurso del personaje (que se plantea como objetivo, como lo hemos señalado, hacer visible a Sócrates mediante imágenes). Como hemos dicho ya, se presenta en el *Simposio*, más claramente que en el *Fedro* (y que, por supuesto, en el *Timeo*), la necesidad del vínculo visual, además del vínculo auditivo, en la relación “alma-alma”, en la dimensión comunicativa: tal dimensión no puede desplegarse en un espacio distanciado (“virtual”, como diríamos actualmente), sino en un espacio de presencialidad mutua, donde ver y ser visto por el otro es tan determinante para la posibilidad del conocimiento como escuchar y ser escuchado. Por eso la insistencia sobre la necesidad de hacer visible a Sócrates, de contemplarlo en sus acciones; y también sobre el intento de Alcibiades de evitar ese intercambio de miradas entre Sócrates y otros hombres. Al mismo tiempo, el escuchar trasciende la dimensión comunicativa para abarcar la cognoscitiva, ya que el escuchar los discursos socráticos implica un tipo especial de audición. Puede pensarse en la posibilidad de un “escuchar de la mente” (semejante a la “mirada de la mente”, mencionada por Sócrates), que sea un escuchar de las proporciones y de la música ordenada del Cosmos, tal como se dice en el *Timeo*. Por eso el himno a Eros, que ha realizado Diotima, es la mejor posibilidad de acceder a la contemplación filosófica que se ofrece en el diálogo. Hay un “camino de la audición” (desde la

audición superficial, hacia la más profunda), que debe recorrerse conjuntamente con el “camino de la visión” (desde los cuerpos bellos hasta lo Bello en sí).

En general, el diálogo presenta además la contraposición entre dos tipos de mirada y dos tipos de audición. Por un lado, tenemos al oyente que consideraría ridículos los discursos socráticos, y que al mismo tiempo sería hechizado por discursos como los de Agatón. Por otro lado, se encontraría el oyente que se preocupa de su ἀρετή, y que logra *escuchar el interior* de los discursos socráticos. Como en el caso de la visión, la audición del verdadero himno a Eros y del discurso filosófico no renuncia al plano “material sensible”, sino que lo incluye y lo utiliza como punto de partida en el camino de lo invisible. Así, el discurso socrático incluye la dimensión del hechizo y de la fascinación para el oyente, pero requiere de él un paso más. En el límite de los dos tipos de oyente se encuentra Alcibíades, que alcanza a escuchar, pero que cierra voluntariamente sus oídos.

Lo mismo ocurre con la visión: de la visión exterior, de la mera constatación de la presencia de alguien allí, o del influjo de la belleza física, se pasa a una visión más profunda, tanto de la realidad como de Sócrates. Así como hay dos maneras de ver y escuchar el Cosmos, hay dos maneras de ver y escuchar a Sócrates, el hombre poseído por Eros por excelencia. Sin embargo, sólo en la profundización del camino de la visión y de la audición se llega verdaderamente a ver y oír; este camino no niega el plano primero y más evidente (visual y auditivo), sino que lo completa.

A partir de las observaciones hechas en el transcurso de la lectura de los diálogos, abordaremos en los próximos capítulos los fragmentos de Heráclito, Parménides y Empédocles, con el objetivo de precisar qué vínculos se proponen en estos textos entre ver, oír y conocer, qué niveles de visión y audición se establecen –si es que se establecen–, y cómo se interrelacionan estos niveles; este análisis nos permitirá determinar hasta qué punto la estructuración platónica de estos tres campos en los diálogos estudiados responde o no a una reconfiguración de la tradición precedente.

CAPÍTULO SEGUNDO
EL PENSAMIENTO PRESOCRÁTICO: HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

Heráclito

Introducción

Son bien conocidas las particularidades del lenguaje de Heráclito, el “Oscuro”, según el epíteto que nos trasmite la tradición antigua. Su discurso toma la forma de sentencias, muchas con sentido completo en sí mismas. Pensar en una ordenación “sistemática” de los fragmentos que han llegado hasta nosotros se hace extremadamente difícil¹⁹⁷. Se ha discutido, sin llegar a ninguna solución, sobre si la obra original de Heráclito tendría forma de “libro” o consistiría en una serie de sentencias, tal como se nos aparece hoy en día. Así, Robinson considera que, por un lado, el fragmento 1 puede leerse como la introducción a un tratado, mientras que, por otro lado, cada una de las sentencias restantes sugieren una manera “apotegmática” de comunicación; nada en los fragmentos de Heráclito mostraría la división de su obra en tres secciones (cosmológica, política y teológica) pretendida por Diógenes Laercio, división que reflejaría en cambio las tendencias propias de una filosofía más tardía¹⁹⁸. Por otra parte, testimonios antiguos como los del mismo Diógenes Laercio (9.6), aludido por Robinson, o Aristóteles (*Retórica*, 1407 b 11), parecerían aludir

197 Así, Diels y Kranz (1951) se limita (salvo en el caso de B1 y B2) a adoptar como criterio de ordenación la sucesión alfabética de las fuentes. Robinson (1987), en su edición bilingüe del texto griego, sigue el orden de D-K. Lo mismo hace Bernabé (1988) en su traducción castellana de los fragmentos presocráticos. Marcovich (2001) organiza los fragmentos en una ordenación propia, a partir de núcleos temáticos que considera relevantes como criterio de clasificación.

198 Cfr. ROBINSON, 1987: p. 4

a la composición de una obra en forma de libro. Un resumen del estado de la cuestión es proporcionado por W. Guthrie¹⁹⁹.

Ante esta situación, hemos elegido partir de la lectura del Fragmento 1 (unívocamente considerado como tal por editores e intérpretes), para desde allí explorar las dos posibles direcciones que se nos abren en torno a la cuestión de la audición; finalmente, hemos explorado, en estas mismas direcciones, los fragmentos que presentan el problema de la visión.

Fragmento 1: Prólogo y centro del pensamiento de Heráclito

El fragmento 1 según D-K ha parecido en general un buen proemio del pensamiento de Heráclito, y ha sido uno de los más estudiados por la crítica. Para aquellos que consideran que Heráclito habría escrito, efectivamente, una obra en forma de libro, se trataría, probablemente, de la introducción²⁰⁰:

A este *logos*, aún siendo siempre, los hombres resultan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo (πρόσθεν ἢ ἀκούσαι), como después de haberlo oído por primera vez (ἀκούσαντες τὸ πρῶτον). Pues aun sucediendo todo según este *logos* (γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε), ellos se asemejan (εἰκόασι) a carentes de experiencia, cuando experimentan estas palabras y acciones (καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων), como las que yo describo (διηγέσθαι), distinguiendo cada cosa según naturaleza y expresando (φράζων) de qué manera es. Pero a los otros hombres se les escapa cuanto hacen despiertos (ἐγερθέντες ποιοῦσιν), del mismo modo que olvidan cuanto [hacen] dormidos (εὔδοντες)²⁰¹.

199 Cfr. GUTHRIE, 1991: p. 384.

200 Cfr. RANKIN, 1995: p. 243; GUTHRIE, 1991: p. 395, GIGON, 1985: p. 223, entre otros. Gigon reconstruye como proemio la secuencia de fragmentos B 1, B 113, B 114, B 2 y B 17. De todos modos señala que este grupo de fragmentos constituye una excepción, y que la mayoría de los fragmentos no han tenido originalmente continuidad orgánica, sino que han sido escritos en forma de sentencias.

201 Dejamos sin traducir el término *Logos*, ya que es núcleo de la filosofía heraclítica y contiene una serie de matices e implicaciones (como se verá

La primera dificultad que se presenta al lector, como acertadamente señala Rankin (1995: p. 243), se presenta en la contraposición “antes de oírlo” y “después de haberlo oído por primera vez”. A primera vista, parecería haber una contradicción implícada en el hecho de esperar que el oyente entienda algo “antes de oírlo”. Sin embargo, para Rankin Heráclito está resaltando la distinción entre el *logos* como un discurso y el *logos* como racional, como la condición de comprensión de todo el cosmos. Así, la contradicción sería sólo aparente, “since logos is not simply a matter of words but something ‘general’ in the cosmos”.

Por su parte, Heidegger (1969: pp. 165 y ss.), poniendo en relación el fragmento 1 con el fragmento 2, quita peso a la interpretación de *Logos* como discurso y como palabras dichas para ser oídas. Tanto los que en general no han oído palabras, como los que oyen palabras y discursos, se hallan lejos del *Logos* –considerado como la “totalidad que reúne”– al que no pueden captar. En todo caso podría haber otra forma de “oírlo”, pero que no es la de “oír palabras” en sentido material.

Robinson (1987: p. 75), en su comentario al fragmento descarta lo que llama la “interpretación estoica” del fragmento (en la que *Logos* significa “principio racional”), vecina a la de Rankin, y afirma:

For Heraclitus the *logos* (of fragments 1, 50) is something one ‘hears’ or fails to hear; one does not ‘hear’ ratios, proportions, or patterned structures. (Some of the latter senses do, however, appear in *other* fragments [...]).

Así, su perspectiva contrasta también con la de Heidegger, en el sentido de que uno de los puntos focales del fragmento, que no debería pasar inadvertido, es la relación entre *Logos* y audición.

Disandro (2000: p.211) interpreta el contraste entre “los que no han oído” y los “que han oído”, que son igualmente ἀξύνετοι, como la descripción, en la primera expresión, del estado general de la humanidad (“cuya vigilia es anticipación de su estado de sueño”), y en la segunda expresión, de los que, oyendo, se que-

a continuación) imposibles de volcar en una traducción.

dan en el nivel de las palabras (ἔπεα) o del decir (φράζων), sin completar el itinerario que llega hasta el Logos.

Guthrie (1991: p.401) reconoce tres significaciones contextuales de Logos en B 1: algo que uno oye, una especie de ley que regula el devenir, y algo independiente de éste y dotado de expresión verbal²⁰².

Estas interpretaciones de B 1 se han preocupado específicamente por buscar el vínculo semántico entre “antes de oírlo” y “después de haberlo oído por primera vez”. Sin rechazar, por un lado, la observación heideggeriana de que este *Logos* es algo más que un discurso dicho para ser oído, o en todo caso, la necesidad de especificar en qué sentido se habla aquí de audición, nos parecen acertadas las indicaciones de Guthrie y Robinson, cuando señalan como primer significado de Logos en este contexto el de ser “algo que se oye”. Más allá de la gama de sentidos que puede tener el término *Logos* en la lengua griega en general y en la prosa de Heráclito en particular, importa siempre tener en cuenta su vinculación con el campo semántico de la palabra y de la audición. Aunque sea necesario problematizar este vínculo, es innegable que el vínculo existe, y así lo muestra en B1 la insistencia sobre el verbo ἀκούω, que sólo puede tener como objeto a Logos.

El fragmento implica además una distinción entre el *Logos* común y los ἔπεα, que a su vez se contraponen a ἔργα, y que refieren a la palabra audible propiamente dicha y en el sentido material del término. Así pues, la audición del *Logos* no podría equipararse a la audición de los ἔπεα, que aparecen en segundo lugar. Sin embargo, al mismo tiempo que un contraste, existe una correlación entre ambos términos, puesto que Heráclito dice

202 Previamente (pp. 396-400) realiza un *racconto* de los principales significados de Logos en griego, que culmina con una observación que suscribimos: “La exposición que acabamos de efectuar ha intentado hacer más asequible lo que un artículo de diccionario tiende inevitablemente a oscurecer, que palabra y pensamiento van al unísono, y que nociones que los griegos expresaban mediante una palabra idéntica estaban más estrechamente relacionadas en sus mentes que lo que lo están en la de personas que carecen de una palabra de la misma extensión. Al leer griego es difícil y, en ocasiones, equivocado trazar una línea neta y firme entre dichas nociones.” (p. 400).

que los hombres se asemejan a “carentes de experiencia” precisamente cuando experimentan “palabras y acciones como las que *yo* describo, distinguiendo cada cosa según su naturaleza”. Es decir, los ἔπεα aluden al propio discurso de Heráclito, que se supone expresa o transmite el *Logos* común: efectivamente, primero el filósofo ha indicado que según este *Logos* acaecen todas las cosas, y posteriormente indica que sus palabras distinguen y describen cada cosa según su naturaleza y tal como es.

Así pues, los ἔπεα tienen una doble connotación: por un lado, en la medida en que Heráclito ha comprendido el *Logos* y es quien pronuncia esas palabras, son una forma del *Logos* de hacerse oír; por otro lado, en la medida en que quienes escuchan permanecen exclusivamente en el nivel de la materialidad fónica de las palabras, su audición se presenta en contraste con la audición del *Logos*. Podemos ver entonces en B 1 esta cualidad paradójica de la percepción sensible que después se desarrolla, como hemos visto, en los diálogos platónicos: depende del oyente que los ἔπεα permanezcan en el nivel de la materialidad, alejado del conocimiento que en Heráclito sólo puede ser conocimiento del *Logos* (como ya veremos), o que su audición lleve a una segunda instancia, más profunda, de vínculo con el *Logos*. Creemos además que este vínculo adopta también una forma auditiva. No es una audición material –aunque parte de ella– pero tampoco es la metáfora de un proceso de conocimiento abstractivo, sino que alude a una relación entre hombre y logos, que se da *a la manera de una audición*. En este aspecto, la solución de Rankin de distinguir entre logos como palabra hablada y logos como condición racional de comprensión parece un tanto simplista.

Estas observaciones se enmarcan, por supuesto, en la discusión más general sobre el sentido de *Logos* en la filosofía de Heráclito, que es amplísima. Sin dejar de considerar la imposibilidad de dar cuenta de ella en su totalidad, se pueden señalar dos grandes direcciones en esta discusión, que a su vez tienen su raíz en las distintas corrientes de interpretación del pensamiento presocrático mencionadas en la introducción²⁰³. La diferencia fundamental entre las aproximaciones de los críticos a esta cuestión re-

203 Ver *supra*, pp. 8-9.

side en la consideración de Logos como extrínseco o intrínseco al mundo generado. Para utilizar un término del propio Heráclito, la pregunta sería si el Logos está “separado” de las cosas, o si es co-extensivo con ellas. Para algunos ha prevalecido la interpretación del Logos heraclíteo como una ley según la cual el cosmos (y el fuego, que es su materia fundante) se autorregula a sí mismo. La interpretación de Logos ha privilegiado entonces, del amplio campo semántico que el término griego abarca, nociones como ley, medida, cálculo²⁰⁴. Por otro lado, aparecen interpretaciones que ligan la concepción de Logos a la de lo Uno, lo Sabio, o el pensamiento que gobierna todas las cosas (términos propios de B 32, B108, B 41 respectivamente)²⁰⁵. Guthrie (1993: pp. 403 y ss.) representa un tercer modo de lectura, ya que al mismo tiempo que considera a Logos como principio divino, lo interpreta como constitutivo físico y material del cosmos. También son difíciles en encuadrar en una clasificación de este tipo trabajos como el de Robinson, (1989: p. 158) que, aunque acentúen más la preocupación por el Logos en tanto discurso y pensamiento, se plantea, por ejemplo, que el Logos es un relato (*account*) racional que lo real en tanto Todo –coincidente con el mundo– hace de sí mismo. En general, creemos recomendable inclinarse por las propuestas más inclusivas, que recuperan para Logos las connotaciones de palabra, pensamiento, divinidad, sin por ello excluir las de proporción, medida, ley. De todos modos, consideramos que algunas de las conclusiones a las que lleguemos sobre la cuestión de la relación entre Logos y audición serán ciertamente válidas, sea cual fuera la perspectiva de interpretación adoptada.

Sean cuales fueren, entonces, las connotaciones que adquiere Logos en B 1 (probablemente multívocas, con resonancias de todos los significados y sentidos que para ella se han propuesto), siempre en algún punto es un término vinculado con la palabra, y por lo tanto, hecho para ser escuchado. A partir de allí, el frag-

204 Así, en términos generales, KIRK (1969: p. 267 –aunque considerando a Logos al mismo tiempo como constitutivo físico y concreto de las cosas–; MONDOLFO (1966: p. 133), RANKIN (1995): pp. 241-242, MARCOVICH (2001: pp. 1-10), entre otros.

205 Cfr. HEIDEGGER-FINK (1970: pp. 13 y ss); JAEGER (1978: pp. 117-128); DISANDRO (2000: pp. 200 y ss).

mento abre dos direcciones e interrogantes en relación con la audición: por un lado, qué tipo de audición, posible para el hombre, es la que corresponde a este Logos, y en qué consiste aquello que debe ser escuchado; por otro lado, se muestra una dicotomía dentro del oír humano: escuchar vinculado a comprender vs. escuchar vinculado a la no-comprensión; escuchar en vigilia vs. escuchar en sueños; hablar y escuchar del filósofo vs. hablar y escuchar de los otros hombres (o de la mayoría). El despliegue del pensamiento de Heráclito en estas dos direcciones puede seguirse a partir de la lectura de otros fragmentos, que arrojan luz sobre uno u otro de estos aspectos del oír.

Dos formas de oír: filósofo vs. multitud. El oír que no escucha

En el fragmento 1 se presenta, por un lado, la figura del mismo Heráclito, ἐγώ, y por otro la de los otros hombres, ἄλλους ἀνθρώπους. Esta contraposición parte de un contraste anterior, que es el que se realiza entre hombres (ἄνθρωποι) y Logos. Inicialmente, pues, Heráclito parte de confrontar al hombre (aparentemente, a todos los hombres) con el Logos.²⁰⁶

Lo que primero aparece como una descripción del carácter del hombre en cuanto tal, se desglosa después en dos niveles: ἐγώ y ἄλλοι ἄνθρωποι. Parece que Heráclito sí ha comprendido al Logos, al menos en cierta medida, ya que él describe (διηγεῖμαι), distinguiendo (διαίρέων) y explicando (φράζων) cada cosa. Los tres verbos señalan distintos momentos cognoscitivos de los que el filósofo participa, y –lo que es central según el tema que nos ocupa– se vinculan a la audición en dos direcciones: implican que Heráclito, después de haber escuchado al Logos, y a diferen-

206 Así, Disandro observa (2000: p. 209) que el adverbio ἀεὶ connota a la vez la naturaleza del Logos (que siempre existe) y la de los hombres (que siempre resultan incapaces de comprender), lo que constituye una primera dicotomía; pero además señala que el punto de partida de esta reflexión es antropológico, ya que sintácticamente la sentencia depende de ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι. Esta centralidad del hombre sería propia de toda la reflexión heraclítea, y la acercaría a la de Platón (Ibid.: p. 194).

cia de los otros hombres, ha comprendido, y a la vez connotan su propio discurso, un discurso hecho para ser escuchado y *a priori* comprendido, aún cuando esto último parece, desde la perspectiva de quien habla, no ocurrir realmente. Pero la causa no es el discurso mismo, ni la audición en sí misma como medio de acceder a él, sino el estado o actitud de los otros hombres, semejante al del sueño. Si los ἕπεα corresponden, como quiere Heidegger, al nivel de la materialidad fónica de la palabra, no por ello se oponen al Logos, ya que junto con ἔργα aluden al contenido del discurso de Heráclito. Escuchar en este plano puede ser el punto de partida para llegar al Logos, siempre que se una al escuchar la comprensión y que el recorrido no termine exclusivamente en el nivel de los ἕπεα.

En la analogía siguiente, se compara el estado de vigilia de los “otros hombres” con el sueño. Estos hombres, aún experimentando (puesto que materialmente escuchan las palabras de Heráclito), parecen no experimentar; estando en vigilia o durmiendo, olvidan de todos modos lo que hacen (λανθάνει, aún cuando están despiertos, del mismo modo que ἐπιλανθάνονται cuando duermen). La oposición ἐγερθέντες/ἐυδόντες parece anularse en un mismo acto de olvido. En esta analogía subyace la idea, en principio, de que el estar despierto implica la posibilidad de experimentar y de que esta posibilidad distingue, en alguna medida, al hombre despierto del dormido. De modo que la posibilidad de sensación, como tal, aparece valorada en este plano. Por otro lado, los otros hombres actúan como no-experimentando y como durmiendo. Es decir, aunque perciben, parecen no tener percepción alguna²⁰⁷. Por lo tanto, el mero hecho de percibir no bastaría para acceder al Logos, sino que haría falta algo más, otro tipo de audición, como la de Heráclito.

Esta imagen del sueño ha llamado la atención de algunos intérpretes de Heráclito. GRANGER (2000: p. 264) sostiene que el sueño representa el estado epistémico del hombre común, diferente del del sabio, y que no tiene valoración epistémica positiva.

207 Para Rankin, en la perspectiva de Heráclito, aquellos que no pueden procesar los datos sensoriales con inteligencia son como los que sufren una disminución en alguno de los sentidos; así pues, serían “no-empirical sensors” (Cfr. RANKIN, 1995: p. 244).

El estado epistémico del hombre ordinario se asemeja al del que duerme por la pérdida de sus capacidades perceptivas, que a su vez condicionan su razonamiento (Cfr. Ibid.: pp. 265 y ss.). Ahora bien, para Granger, en la comparación con el sueño, así como en el sueño es suficiente “experimentar” los sucesos oníricos para conocerlos, pero se olvidan al despertar, así también en el estado epistémico del hombre ordinario “the experience is sufficient for the knowledge. Humans, however, do not retain this ‘experience’, all that they need for knowledge; they have forgotten” (Ibid.: p. 265). La imagen del sueño como metáfora del “estado epistémico del hombre ordinario”, contrapuesto al del sabio, es clara en B1; veremos en otros fragmentos si se mantiene siempre estable o si admite, como es habitual en Heráclito, distintas lecturas, quizás paradójicas pero no excluyentes. Por otro lado, disentimos con Granger en la consideración de que la experiencia sensitiva es todo lo que el hombre necesitaría para conocer, sólo que ordinariamente lo “olvida”, como ocurre en el sueño. Creemos en cambio, como ya dijimos más arriba, que hay una necesidad de conectar el plano de la percepción material con otro plano, una necesidad, si se quiere, de descifrar los datos que los sentidos comunican. La percepción sensible por y en sí misma sería similar a la experiencia vivida en sueños, *que necesariamente se olvida*, porque no puede ser objeto de conocimiento. Así Robinson (1987: p. 76) sostiene, respecto de este fragmento, que las formas de experimentar de la mayoría son suficientes en las cuestiones ordinarias, pero fallan en la confrontación con el lenguaje de Heráclito y la naturaleza que éste describe. Veremos en la lectura de otros fragmentos si esta hipótesis puede sostenerse.

Como hemos dicho, una de las dos perspectivas que abre el fragmento 1 es la de la dicotomía del oír humano: el oír del sabio, y en particular de Heráclito, contrastado con el oír de los muchos. Esta perspectiva se amplía si consideramos el fragmento 19, que nos ha sido transmitido por Clemente de Alejandría:

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.
No son capaces de oír ni hablar.

Parece evidente que en este fragmento reaparecen los hombres

ἀξύνετοι de B 1, esta vez bajo el calificativo de οὐκ ἐπιστάμενοι²⁰⁸. Aparece nuevamente una expresión semánticamente vinculada a la incapacidad de comprender, y en contraste con términos relacionados con el campo semántico de la audición: ἀκοῦσαι y εἰπεῖν. Otra vez los ignorantes son caracterizados a partir de su falta de audición, como en B 1, pero además se agrega una connotación interesante: tampoco pueden hablar. Es decir, el no poder escuchar implica como correlato el no poder realizar un discurso, tal como ocurre con los sordos. En este sentido, se acentúa la contraposición entre sabio y no-sabio, pues el primero es capaz de realizar un discurso que, como se precisa en B 1, distingue y expresa cómo sucede cada cosa de la realidad, mientras que el segundo no es capaz de hablar. Nuevamente cabe preguntarse en qué sentido estos hombres son incapaces de oír y hablar, ya que es evidente que sí pueden escuchar materialmente y que sí tienen la capacidad de pronunciar palabras con la lengua.

Robinson (1987: p. 89), rechaza la postura de Marcovich, que pone en duda la autenticidad del fragmento, basándose en que se trataría de una paráfrasis de parte de B 1. Para Robinson, ello deviene de asumir que el sujeto del fragmento es “la mayoría de la gente”, como en B 1, mientras que Clemente (que conocía el contexto), remarca el τίνας, por lo que Heráclito estaría pensando en un grupo más específico de personas; concretamente, en sus antecesores en la tradición poética y filosófica griega. Por un lado, es evidente que poner en duda la autenticidad de un fragmento transmitido como tal por la tradición antigua, sobre la base de que sería de algún modo redundante respecto de otro fragmento es, cuanto menos, arriesgado. Por otro lado, no por ello hay que asumir necesariamente que B 1 y B 19 no estén vinculados en cuanto a los sujetos a los que se critica por su falta de audición. Las puntualizaciones de Robinson, partiendo de Clemente, en cuanto a que el fragmento alude a un

208 En la introducción que Clemente hace del fragmento (“Acusando a éstos de ser desconfiados, Heráclito dice: No son capaces de oír ni hablar”), esta incapacidad de comprensión se vincula con la ἀπιστία, algo no improbable si tenemos en cuenta la relación πίστις/discurso verdadero que aparece en otros pensadores presocráticos, como Empédocles o Parménides, pero que de todos modos no se muestra como un núcleo predominante en los fragmentos heraclíteos conservados.

cierto tipo de personas, y no a todos los hombres, nos parecen acertadas; pero hay que tener también en cuenta que ya B 1 de algún modo, al distinguir a Heráclito (un hombre) de la mayoría, abre la posibilidad de considerar “τίνας” a los que no escuchan el Logos. Además, si la crítica de Heráclito se dirige en ocasiones (y muy posiblemente también en ésta), a blancos más específicos (como los aedos de la multitud en B 104, Homero en B 56, Pitágoras, Hesíodo, Jenófanes y Hecateo en B 40), esto no significa que, en el fondo, no sea el mismo tipo de crítica: estos poetas y filósofos no han sabido, según él, escuchar al Logos, y por eso no han sabido pronunciar una palabra que corresponda a la contextura de la realidad. En este sentido, no saben oír ni hablar, ni más ni menos que como ocurre con la mayoría de los hombres, con el añadido de que aparentan ser sabios, o son considerados como tales. De modo que tendríamos dos posibilidades del hombre en relación con la audición del Logos: los hombres que saben oír y hablar (fundamentalmente, Heráclito; pero no se niega explícitamente que otros hombres puedan hacerlo), y los que no (la mayoría, y entre ellos algunos considerados tradicionalmente “sabios”).

Así, B 107 indica: “Malos testigos (κακοὶ μάρτυρες) [son] para los hombres ojos (ὀφθαλμοί) y oídos (ὠτα), si tienen almas bárbaras (βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων)”. No bastan entonces ojos y oídos para conducir a los hombres a la sabiduría, sino que es necesario que éstos posean un tipo de cualidad, propia del alma, que les permita interpretar adecuadamente los datos que perciben por los sentidos, y que no todos poseen²⁰⁹. Para Granger esta metáfora opone hombres sabios a ignorantes, como los griegos se oponen a los bárbaros: los humanos fallan en la apreciación de aquello que perciben por sus ojos y oídos, del mismo modo en que los no hablantes de griego fallan en la interpretación de lo que se les dice en esta lengua; la realidad comunicada a los hombres a través de los sentidos es “extranjera” para ellos²¹⁰. Podría pensarse además que habría una diferencia (a los ojos de un griego) entre la lengua griega y las lenguas “bárbaras”, donde la primera sería capaz de expresar un orden determinado de la realidad, mientras las segundas resultarían caó-

209 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, M.C., en CORNAVACA, 2006: pp. 54 y ss.

210 Cfr. GRANGER, 2000: p. 266.

ticas y balbuceantes. Esta segunda forma de lenguaje podría asimilarse, en la analogía, al percibir por ojos y oídos, sin vincularlos con algo más. Esta metáfora realizada a partir del lenguaje, permite mostrar una vez más (como sucedía, más explícitamente, en B 19) la directa vinculación entre oído y lenguaje.

Según Robinson (1999: p. 151), existen tres posibilidades para interpretar cuál es el lenguaje que los “bárbaros” no entienden en B 107: la de que es el lenguaje de “lo que es sabio”, del Logos; la de que es el lenguaje de los sentidos mismos; la combinación de ambas, en que tanto “lo que es sabio” como “los sentidos” hablan al alma, en última instancia, en el mismo lenguaje. Robinson se decide por esta última posibilidad, y dada la alusión específica del fragmento al “testimonio de los ojos y de los oídos”, es probable que tenga razón. De todos modos conviene tener en cuenta que el lenguaje de los sentidos es en última instancia una manifestación o un “indicio” (como en el lenguaje oracular de B 93) de “lo que es sabio” (de hecho, por eso puede y debe leerse “en vinculación con”), pero no en el sentido de identificación absoluta de los dos lenguajes, ya que entonces “percibir” equivaldría a “comprender”, cuando de los fragmentos se desprende que no es así. Justamente porque no hay una identificación, como no la hay entre lenguaje y realidad, se presenta la necesidad de descifrar ese lenguaje, cosa que los hombres de “almas bárbaras” no son capaces de hacer. Sin embargo, al mismo tiempo, “percibir” es necesario como punto de partida para “comprender”. La idea principal, entonces, que emerge del fragmento, es la de que no basta oír (en el sentido exclusivamente material y sensorial del término) para escuchar y entender.

Esta idea se repite en B 34: “Los incapaces (αξύνετοι), habiendo escuchado (ἀκούσαντες) se parecen a los sordos (κωφοῖσιν ἐοίκασι): se dice de ellos (literalmente: “El rumor (φάτις) atestigua (μαρτυρεῖ) sobre ellos”) que están ausentes, estando presentes (παρεόντας ἀπείναι)”. Aquí sí aparece el término αξύνετοι, que en B 1 designaba a la mayoría de los hombres, incapaces de comprender al Logos. Heráclito presenta la cuestión del oír, como es su costumbre, bajo la forma de una paradoja: se puede escuchar y al mismo tiempo ser sordos.

Entonces, αξύνετοι, οὐκ ἐπιστάμενοι, hombres que poseen

almas bárbaras, serían todas maneras de describir o identificar a los hombres que no escuchan al Logos, que a su vez se vinculan con el rasgo de ser κωφοί, sordos. La interpretación de esta paradoja residiría en lo que venimos sosteniendo a partir de la lectura de fragmentos anteriores: oír en un plano exclusivamente sensible equivale a ser sordo para Heráclito, porque implica no escuchar al Logos según el cual todo acaece en el Cosmos (B 1). Sin embargo, este oír sensible, vinculado con este eje de ordenamiento que resulta ser el Logos, se transforma en un oír cognoscitivo, que posibilita al hombre participar de “lo común”. B 34 presenta además una segunda pareja de contrarios: los hombres incapaces “estando presentes, están ausentes”. Ya hemos visto en otros fragmentos cómo se presentan varios niveles de contraste para describir una misma realidad. En este caso, nuevamente vemos (como ocurría en B 1 con la pareja “dormidos/despertos”) que para los ἀξύνετοι esta oposición se anula, ya que estar presentes sólo materialmente o ausentes es lo mismo.

El fragmento presenta además este contraste como algo testificado por la φάτις, el rumor. Esto es interesante en la medida en que con μαρτυρεῖ se repite una raíz, vinculada al oír, que ya ha “sonado” en B 107, donde se califica a vista y oído como “testigos”. Parece entonces que la función de los sentidos sería la de prestar testimonio acerca de la realidad, la de dar cuenta de lo que está ahí. Tal calificación se reitera en B 101a y en B 55, fragmentos que trataremos más adelante, y en conexión con los cuales Robinson aconseja leer B 107 (1999: p. 150). Por otro lado, la aparición del término φάτις presenta nuevamente el vínculo entre escuchar y palabra dicha, ya que φάτις es en primer lugar algo que se oye y que circula a partir del escuchar y volver a decir²¹¹. El lenguaje oracular tiene un grado de relevancia como centro semántico de los fragmentos heraclíteos que veremos también a continuación. Baste decir aquí que este fragmento acerca de los ignorantes-sordos presenta cómo el escuchar una determinada palabra (una palabra tradicional, en la acepción más general de φάτις, sagrada quizás) puede abrir un espacio de conocimiento

211 Es interesante señalar también que el término puede tener a veces la acepción de “oráculo” (Cfr. LIDDELL-SCOTT JONES: 1991).

(en este caso, la propia afirmación heraclítica respecto de los que oyendo, son sordos, y presentes, están ausentes).

Siguiendo esta línea de correspondencia entre palabra y oído, en tanto la palabra dicha presupone, en primera instancia, un escuchar, podemos ver cómo el contraste entre un oír vacío y un oír significativo se corresponde con la pronunciación de una palabra vacía y de una palabra significativa.

Así, B 73 retoma la imagen de los durmientes como metáfora de los necios, pero esta vez en relación con el decir: “No conviene como dormidos (ὥσπερ καθεύδοντας) hacer y decir (ποιεῖν καὶ λέγειν): pues también entonces creemos (δοκοῦμεν) hacer y decir”. Se repite por un lado la pareja obrar/hablar, que ya había aparecido en B 1, y por otro, la imagen del sueño, sobre la que nos hemos extendido previamente. Esta sentencia presenta implícitamente dos formas de obrar y de decir: la de los dormidos (real y metafóricamente, es decir, incluye la de aquellos que técnicamente están despiertos, pero que obran y hablan como si estuvieran dormidos) y la de los verdaderamente despiertos (que no se explicita, pero que se presupone como contraste). La primera de ellas “no es conveniente”. Así, pues, como ya dijimos, a un oír vacío, corresponde un decir vacío, y el trayecto entre ambos se cumple en ambas direcciones: el que no sabe oír el Logos (mediado o no por Heráclito), produce palabras no-significativas (como se anticipaba en nuestra lectura de B 19, y en cierta medida, de B 107); al mismo tiempo, el que escucha discursos no-significativos, quedaría también incapacitado para hablar²¹².

Esta última cuestión se despliega en B 87, B 104 y B 108.

212 Es necesario señalar que la autenticidad de este fragmento, transmitido por Marco Aurelio, está discutida. Kirk (1969) señala que podría tratarse de una paráfrasis del final de B 1, posición con la que acuerda Gadamer (2001: p. 54), aunque analiza el fragmento en su ensayo sobre Heráclito. Robinson (1999) no lo incluye en su edición de los fragmentos de Heráclito, así como tampoco Marcovich (2001). Cornavaca (2008: p. 240) lo incluye en su edición bilingüe, pero considera como un agregado de Marco Aurelio la explicación de la imagen inicial (“en efecto, también entonces creemos hacer y decir”), y que podría ser una paráfrasis de B 1. Consideramos que se puede aceptar como auténtica la primera parte, a falta de prueba alguna en contrario, aunque el estilo de “explicación” de la segunda sí parecería un añadido.

El primero de ellos dice: “El hombre estúpido (βλάξ ἄνθρωπος) ama (φιλεῖ) asombrarse con cualquier discurso (ἐπὶ παντὶ λόγῳ)”. Aquí se presenta un nuevo calificativo (esta vez en singular) para la ignorancia o necedad: βλάξ. En principio, este adjetivo, como ἀξύνετος, como οὐκ ἐπιστάμενος, y como la expresión βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, se refiere a un mismo “tipo” humano: la del que no sabe escuchar al Logos, la del que no sabe escuchar el discurso del filósofo, la del que vive como si tuviese “una inteligencia particular”. En una segunda instancia, cada término aporta sus matices, y puede referirse a la mayoría o concretarse en un grupo o individuo determinado. Respecto de este fragmento en particular, señala Robinson (1999: p. 136) que incluso se ha discutido si Heráclito se refiere a miembros particulares de la raza humana (los “tontos”), o a la humanidad en general (un poco como ocurre en el inicio del fragmento 1). La primera respuesta parece la más probable, según Robinson (en lo que coincidimos). Su interpretación focaliza además la crítica de Heráclito hacia los necios en su falta de poder de discriminación respecto de los discursos que escuchan (1999: p. 136). Todas las cosas que aquellos escuchan, verdaderas o falsas, provocan en ellos una respuesta uniforme. Marcovich, por su parte, (2001: p. 561), considera que “logos” debe traducirse aquí como “teaching”, y que la expresión “todo logos” equivale a “toda nueva enseñanza o doctrina”²¹³. El fragmento, para él, probablemente describiría la actitud de confusión y pánico del hombre necio (uno de los “muchos”) frente a algunas de las doctrinas más radicales de Heráclito (probablemente, de contenido escatológico). En esta interpretación, entonces, el “asombro” no haría referencia a una actitud subjetiva positiva frente a lo escuchado (dejarse seducir), sino negativa (incapacidad de comprender por lo chocante del mensaje). La lectura de Marcovich es posible; sin embargo, si se vincula este fragmento con B 104 puede asumirse también la lectura más difundida, que hemos propuesto. La expresión πᾶς λόγος, por otra parte, parece dema-

213 Así, rechaza las propuestas de traducción de Kirk (“palabra”) y Guthrie (“rumor”), por considerarlas demasiado amplias, y la de Verdenius (“argumento”), por considerarla demasiado estrecha.

siado general para interpretarla exclusivamente como alusión al discurso de Heráclito, y a un tipo particular de mensaje dentro de este discurso. De todos modos, es fundamental la puntuación de Robinson: la incapacidad de discriminar discursos valiosos y no valiosos es lo que caracteriza, sobre todo, a los hombres necios, lo que podría conducir tanto a asombrarse ante discursos vanos (en el sentido de admirarse), como a no comprender y quedar estupefacto (en el sentido de paralizado) ante discursos del propio Heráclito.

Es decir, el oír y hablar vacíos puede provenir tanto del escuchar sólo materialmente, sin comprensión, los discursos de Heráclito (o de algún otro hombre que haya escuchado al Logos), como de escuchar discursos que son, en el fondo vacíos. Esta segunda cuestión se presenta también en B 104: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλῳ* (“Pues, ¿cuál es su mente o corazón? Obedecen a los aedos del pueblo y toman como maestro a la multitud”). Nuevamente hay un “ellos” (*αὐτῶν*) que contrasta con el enunciador, y nuevamente ese contraste se marca a través del escuchar: “ellos” escuchan a los aedos del pueblo y a la multitud. Aquí puede verse con claridad la oposición filósofo/mayoría (que, como hemos visto, se conserva en Platón). Además, el fragmento realiza una alusión, por un lado, a la tradición poética precedente (“los aedos del pueblo”), y por otro lado, al común de los mortales (“la multitud”), reuniendo así los dos grupos humanos que en otros fragmentos son aludidos críticamente (como hemos visto), como portadores de un decir y un escuchar contrastantes con los del filósofo. En este caso, los “muchos” y los “aedos” son tomados como maestros por “ellos”. Con respecto a la identidad de este “ellos”, Robinson (1999: p. 149) considera que no está claro, en este caso, si Heráclito aluda a la mayoría de la humanidad o a los Efesios, sus conciudadanos (como en B 121). En efecto, la crítica de Heráclito podría estar dirigida fundamentalmente a sus conciudadanos, que a su vez representan la experiencia que Heráclito tiene de la mayoría de la humanidad. Porque en definitiva, cuando Heráclito habla del hombre, de los hombres, su experiencia concreta es la de los ciudadanos de Éfeso. En este sentido, habría

indicios, según Gadamer, de que el interés central de los escritos heraclíteos se dirigiera al hombre y a la política, y no a la φύσις, en el sentido de la filosofía jónica precedente²¹⁴. Pronunciarse con cierta seguridad acerca de cuál habría sido el centro efectivo de los escritos de Heráclito es muy difícil, ya que, por un lado, el corpus es fragmentario y compuesto por citas en su totalidad, y, por otro lado, es evidente (no solamente en Heráclito, sino en todo el pensamiento presocrático) el entrelazamiento constante de los temas cosmológico y antropológico, temas que tomarán orientaciones divergentes en momentos posteriores de la historia de la filosofía. Sin embargo, es clara la presencia del interés por el hombre, y en particular por el vínculo cognoscitivo que une a hombre y cosmos a través del Logos.

La dicotomía del oír humano se presenta entonces, en B 104, como la dicotomía entre Heráclito, que escucha al *Logos* (nivel no explícito en este fragmento, pero sí en la resonancia de B 1), y sus conciudadanos/los hombres en general, que escuchan a los aedos y a la multitud (en definitiva, a sí mismos, como acertadamente señala Robinson²¹⁵).

Por último, B 108 profundiza esta dicotomía: “De cuantos he escuchado el *logos* (ὀκόσων λόγους ἤκουσα), ninguno llega a esto, a conocer (γινώσκειν) qué es lo sabio (ὅ τι σόφον ἐστί), separado de todas las cosas”. Es decir, no todo oído es conocimiento, ni todo *logos* es *el Logos*, ése que hay que escuchar para ser sabio (B 50). La segunda parte de la sentencia nos conduce en la otra dirección abierta por B 1, hacia qué y cómo escuchar para verdaderamente conocer.

214 Según él, no se habría tomado lo suficientemente en serio la transmisión antigua de Diodoro, bajo la presión de Aristóteles y Teofrasto que habría provocado que se viera en general a todos los presocráticos como cosmólogos. Diodoro, que todavía conocía el escrito de Heráclito, trasmite que ese escrito no trata de la naturaleza, sino de la *politeia*, del Estado. Lo que en él se diga sobre la naturaleza es sólo a modo de ilustración paradigmática. Podría tratarse de una reinterpretación moralista de corte estoico, pero, sostiene Gadamer, es evidente que entre las citas de Heráclito, se encuentra un gran número de sentencias políticas y morales (Cfr. GADAMER, 2001: p. 42).

215 Cfr. ROBINSON, 1999: p. 149.

Si Heráclito nunca ha escuchado a nadie con un logos que conozca qué es lo sabio, significa que con esta última expresión está aludiendo al contenido de su propio logos. En este sentido, se puede aceptar la traducción de Marcovich (2001: p. 441) de “logos” como “teaching”. Oír, siempre según Marcovich, tendría entonces el sentido de “aprender” (y no necesariamente de una enseñanza oral, sino que podría incluir también la lectura). Creemos que, más allá de la amplitud que se pueda otorgar al término, es importante conservar la connotación de “escuchar una palabra dicha” de ἀκούω, ya que en muchos fragmentos se insiste, como hemos visto, sobre la importancia de la dimensión de la oralidad en el ámbito del Logos, sobre su vínculo con escuchar y hablar, y sobre las distintas connotaciones del escuchar y hablar humanos. En una segunda instancia, se puede pensar en ampliar la interpretación de este campo semántico hacia lo que se aprende (o no se aprende) y se dice (o no se dice) a través de la lectura o de la escritura respectivamente, pero sin olvidar que el punto de partida en los fragmentos es el oír.

Por otra parte, el final del fragmento B 108 (qué es lo que debe escucharse o aprenderse) da lugar a dos posibles traducciones, como lo señala Robinson (1989: p. 151): “conocer que lo sabio es lo separado de todas las cosas”, o “conocer a lo sabio, separado de todas las cosas”. En cualquiera de los dos casos, para Robinson, subsiste la ambigüedad del término σοφόν. Interpretarlo como “la sabiduría” (como lo hacen muchos, siempre según Robinson) sería lingüísticamente azaroso, e interpretarlo como “aquello que es sabio” (con el mismo sentido de B 32²¹⁶), sería en cambio más aceptable desde el punto de vista lingüístico²¹⁷. Robinson consi-

216 B 32: “Lo uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado (λέγεσθαι) con el nombre de Zeus (Ζηνὸς ὄνομα)”. Señala Robinson al iniciar su comentario sobre este fragmento: “That this fragment refers to what might be called Heraclitus ‘supreme divinity’ is not disputed” (ROBINSON, 1989: p.102).

217 Porque para Heráclito es común utilizar el artículo definido en construcción con sustantivos formados a partir de adjetivos neutros (Cfr. ROBINSON: p. 152).

dera así fuertemente ligados ὃ τι σόφρον de B 108 y τὸ σοφόν de B 32. Por su parte, Marcovich (2001: pp. 441 y siguientes) traduce ὃ τι σόφρον como “the Wise (being)” e incluye a este fragmento en uno de los subgrupos del conjunto de fragmentos “teológicos”, junto con B 32 y B 41. Considera a este subgrupo como el más importante de los grupos “teológicos”, y de su interpretación de los tres fragmentos concluye que para Heráclito hay un principio divino, trascendente, absolutamente sabio, diferente de todo lo demás, cuya sabiduría se revela en el gobierno del Cosmos, y que la sabiduría humana consiste en tratar de captar algo de él en tanto sabiduría absoluta (Cfr. MARCOVICH, 2001: pp. 438-439)²¹⁸. Ese Uno sabio sería entonces el objeto al que se refiere γινώσκειν, en B 108. Heráclito se lamenta de no haber encontrado este conocimiento de lo “divino-absolutamente-sabio” (en términos de Marcovich) en los λόγοι por él escuchados. Quiere decir entonces que, en la perspectiva heraclíteica, puede establecerse un vínculo que una lo Sabio absoluto (ὃ τι σόφρον) con el conocer humano (γινώσκειν), y que ese vínculo se da a través de la audición (λόγους ἤκουσα). Como en el fragmento aparece negada la posibilidad de ese vínculo en los λόγοι humanos de la sabiduría tradicional, hay que suponer que es en el ámbito del λόγος de Heráclito (y de la condición especular de este logos respecto del Logos que es medida del cosmos), donde este vínculo se realiza. Así, se entiende que la simple condición material del oír en sí misma no necesariamente conduzca al conocimiento, ya que es necesario escuchar un discurso particular, que responde a otro discurso cósmico, que resulta ser manifestación de lo Sabio divino.

En conexión con este eje de lectura podemos abordar el texto

218 En la medida en que este Uno sabio es el principio supremo, podría ser identificado con Zeus, pero en tanto no es antropomorfo y es trascendente, no cabría tal identificación. También él rechaza la interpretación de Kirk y de otros de “lo sabio” como la “sabiduría humana”. Tanto Marcovich como Robinson identifican este principio divino con el *aither*, el Fuego más puro, absolutamente separado de todas las cosas. La interpretación conjunta de los tres fragmentos arrojaría entonces como resultado el vínculo de unicidad, sabiduría y divinidad, y la caracterización del principio que las reúne como “distinto” o “separado” de todo lo demás.

de B 50: “No a mí, sino al Logos habiendo escuchado (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας), es sabio (σοφόν ἐστίν) que estés de acuerdo en que todas las cosas son una (ἐν πάντα εἶναι)”. Nuevamente se plantea la presencia en un mismo contexto de σοφόν, λόγος²¹⁹ y ἀκούω. En este fragmento, a diferencia de B 32 y B 108, la expresión σοφόν ἐστίν aludiría a la sabiduría humana, ya que no hay presencia de un pronombre o artículo sustantivando a σοφόν, como en los otros dos fragmentos mencionados. Lo sabio en este caso es reconocer la unidad de los opuestos, pero para hacerlo es necesario pasar por la mediación que representa la audición del Logos. En este fragmento, Heráclito distingue claramente su propio logos del Logos²²⁰, y señala que a este último es a quien se debe escuchar. Esto abre la misma perspectiva que nuestra lectura de B 1: en primer lugar, la consideración de que el Logos del Cosmos es también algo audible, y que puede ser oído por los hombres, incluso “antes” (cfr. B 1) de haber escuchado el logos heraclíteo; y en segundo lugar, la sugerencia de que esta audición ha de ser cualitativamente diferente de la audición fónica, material, de los sonidos, aunque al mismo tiempo análoga en algún sentido. Así, para Heidegger,

[...] los hombres oyen, y por cierto, oyen palabras: pero en este oír no pueden seguir al ‘oír’, o sea, a lo que no es audible como las palabras, lo que no es *discurso* alguno, sino λόγος. [...] El mero oír se dispersa y destruye [...] (HEIDEGGER, 1969: p.167)²²¹.

219 En realidad, λόγου es la corrección propuesta por Bernays a la lectura de los manuscritos, δόγματος, ya que este término no está atestiguado en ningún otro texto anterior al S. IV a.C., y en cambio era muy común en la teología cristiana dentro de la que se encuadra Hipólito, la fuente de esta cita (Cfr. ROBINSON: 1989, p.115; MARCOVICH, 2001: p. 113).

220 Aquí seguimos a Marcovich: “From the opposition contained in the phrase οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου it becomes clear that Logos has an *objective* existence, not depending on Heraclitus himself [...] Logos seems to be personified here [...] (MARCOVICH, 2001: pp. 113-114). En cambio, Robinson considera que Heráclito está efectuando un desdoblamiento entre él mismo como individuo y su propio discurso o mensaje, que tiene validez universal (pues no cree posible que el Logos, en tanto estructura de la realidad, pueda “hacerse oír”) (Cfr. ROBINSON, 1987: p. 114).

221 El filósofo alemán lleva su interpretación a un extremo cuando afirma que

Desde nuestra perspectiva, Heidegger acierta en su distinción entre el “mero oír” y el “escuchar” (término que utiliza más adelante, en sus conclusiones). El “escuchar” de B 50 se vincula, para él, con el “obedecer”. La distinción no carece de fundamentos filológicos y lingüísticos. Marcovich, en su comentario, analiza las posibles traducciones de ἀκούειν como sigue:

In accordance with this personification [de Logos], the verb ἀκούειν seems to have some metaphorical meaning here (‘hear the Logos from things around us’). But it is not easy to determine the exact meaning of the verb here; i.e. whether it implies (1) LSJ, s.v., II ‘listen to’, ‘give ear’, ‘hearken’ [...]; or (2) LSJ, II, 2 ‘obey’ [...]; or else (3) LSJ II, 3 ‘hear and understand’ (cf. Aeschyl. *Prom.* 448 κλύοντες οὐκ ἤκουον [...]). The last meaning seems to be the most likely here in view of the epistemological terms σοφόν ἔστιν and ὁμολογεῖν, which imply comprehension of the Logos by men [...] (MARCOVICH, 2001: pp. 114-115)

Se presenta una distinción, entonces, entre el oír simplemente y el oír al Logos, distinción que adquiere distintos matices según las interpretaciones de los filólogos. En principio, concordamos con Marcovich en que se trata de un oír y comprender reunidos; pero hasta dónde llega esta comprensión, se verá en nuestra lectura de B 112.

Por otro lado, leyendo el fragmento 50 en el contexto de otros fragmentos analizados, podemos pensar también en la existencia de un vínculo especular entre el *logos* de Heráclito y el *Logos*, ya que en otros fragmentos el filósofo insta a escuchar su propio discurso, con lo que podemos suponer que él postula su logos como válido no en tanto propio, particular (como puede verse en la crítica de B 1 y B 2 de los que viven “con una inteligencia propia”), sino en tanto mediador del otro *Logos*. En este sentido, concordamos con Marcovich en su consideración de que

el λόγος no es discurso en absoluto. Como hemos dicho, creemos no sólo conveniente, sino necesario, tener siempre en cuenta, en todos los contextos, las connotaciones de decir y de escuchar que sugiere el término.

más allá de la distinción entre Heráclito y un *Logos* objetivo, que no depende de él, esta oposición entre “yo” y “Logos” no sería absoluta, ya que la enseñanza de Heráclito se fundamenta precisamente sobre el *Logos*; así, para comprender este último habría dos maneras: captarlo directamente a partir de lo que subyace en el Cosmos, o aprenderlo de las palabras de Heráclito²²².

El término ὁμολογεῖν, por otro lado, también abre la posibilidad de distintos niveles de lectura. Significa, por supuesto, ponerse de acuerdo en algo. Ahora bien, este “ponerse de acuerdo” sucede como una consecuencia de haber escuchado y haber comprendido. Al mismo tiempo, es muy posible que el término haya sido elegido por Heráclito por la resonancia fonética que crea la composición de ὁμοῖος y λόγος (recordando por ejemplo, al ξυνός λόγος de B 2)²²³. Por lo tanto, comprender el λόγος significaría también de algún modo hacerse semejante a él, hacerse partícipe de ese Logos común de todas las cosas.

Por último, el ὁμολογεῖν al que se llega en esta audición es el de “que todas las cosas son una”²²⁴. Para Marcovich, este fragmento, junto con B 10 y B 51, resulta de gran importancia teórica para la doctrina heraclítica del Logos, por su contenido y por su presentación como afirmaciones de validez universal (Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 101). Sin embargo, esto no quiere decir que en esta afirmación se agote la doctrina heraclítica del Logos, que es más bien un mosaico reconstruido a partir de distintos fragmentos textuales y donde seguramente faltan algunos que no han llegado a nosotros. B 50 sugiere principalmente la idea de una unidad

222 Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 114. También Robinson, con un punto de partida opuesto (privilegiando en su interpretación la connotación de λόγος como discurso del propio Heráclito), llega sin embargo a similares conclusiones: “The *logos* which Heraclitus speaks is, on the above interpretation, ‘his’ *logos* in the sense that it is formulated in human speech of his own, but at a deeper level it is, via Heraclitus, the *logos* of “that which is wise” (ROBINSON, 1987: p. 114).

223 Cfr. MARCOVICH (2001: p. 115); GUTHRIE, 1991: p. 400, nota 43 (“ὁμολογεῖν”: poner de acuerdo el propio λόγος de uno).

224 Εἶναι es la corrección de Miller, en lugar de εἰδέναι, que es la lectura de los manuscritos. Es aceptada por la mayoría de los editores e intérpretes de Heráclito, aunque no por todos (Cfr. ROBINSON, 1989: p.115; MARCOVICH, 2001: p. 113).

subyacente en todas las cosas, independientemente de que en una primera mirada aparezcan como múltiples. No se habla aquí de opuestos, aunque teniendo en cuenta otros fragmentos, sea posible concluir que la sentencia alude a la unidad de los contrarios. Esta unidad, sea cual fuere, no aparece a primera vista: es necesario descifrar este lenguaje, lo que de nuevo implica dos niveles de audición diferentes.

B 112 se vincula también con la sabiduría humana: “Ser sensato [es] la máxima virtud, y sabiduría decir cosas verdaderas y hacer según la naturaleza, escuchando” (σωφρονεῖν ἀρετὴ μείσθη, καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας)²²⁵. Nuevamente un verbo de audición aparece en un contexto cognoscitivo, con la particularidad de que por primera vez no se trata de ἀκούω, sino de ἐπαίω. La preposición refuerza el sentido del verbo, por lo que implicaría “escuchar con atención”; y entre sus acepciones, además de la de “comprender” (que comparte con ἀκούω) incluye la de “ser experto en algo”²²⁶. En cambio, se excluye la de “obedecer”, por lo que parecería un escuchar orientado más específicamente al ámbito cognoscitivo y no tan práctico. Por otro lado, σωφρονεῖν es un término con connotaciones de sabiduría práctica, e incluso σοφίη puede ser entendida en este sentido, a partir de su significado relacionado con “habilidad” (Cfr. Robinson 1989: p. 154²²⁷). Efectivamente, comprender se vincula aquí con decir y hacer. De hecho, el fragmento parece proponer, para el hombre sabio, la necesidad de las siguientes acciones: escuchar-comprender-decir-hacer. Esta sucesión no es lineal, sino que ya el escuchar, por el término elegido y en el contexto utilizado, implica de algún modo comprender,

225 La autenticidad de B 112 ha sido discutida, entre otros, por Kirk y Marcovich, por considerarlo una paráfrasis de otros fragmentos (Cfr. ROBINSON, 1989: p. 154, refiriéndose a Kirk y Marcovich; MARCOVICH, 2001: p.114). Sin embargo, Robinson considera que “[...] the fragment is not only genuine but a powerful statement of Heraclitean doctrine” (ROBINSON, 1989: p. 154).

226 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

227 Robinson destaca también el desplazamiento que realiza Heráclito del significado de ἀρετὴ en una nueva dirección (filosófica), ya que hasta ese momento sólo se había utilizado en relación con el valor en la batalla.

y decir “cosas verdaderas” y hacer “según naturaleza”²²⁸ son dos niveles de acción humana, paralelos, determinados por este especial escuchar. La mayoría de las interpretaciones o traducciones²²⁹ tienden a considerar que ἐπαίοντας modifica solamente a la segunda acción (“hacer según la naturaleza”), pero creemos que el texto es lo suficientemente ambiguo (como casi toda la prosa de Heráclito), como para permitir pensar en que ese “escuchar” es el medio para actuar, pero también para decir. La mayoría de los traductores consideran a φύσιν como objeto directo implícito del participio. Así, el significado sería “obrar de acuerdo con la naturaleza, escuchándola”. Sin perjuicio de que éste sea el significado más inmediato, podríamos pensar en la apertura de un segundo nivel de significación más amplio, en que “escuchando” mantenga implícito su objeto, de modo de conservar abierta la posibilidad de que también el “decir cosas verdaderas” dependa de este escuchar. Así, el fragmento situaría en un primer nivel la ἀρετή humana, definida como el σωφρονεῖν; en un segundo nivel, define ese σωφρονεῖν como la sabiduría (práctica) que se despliega en las dos principales actividades humanas: decir y hacer. La sabiduría consiste no en cualquier decir, sino en el decir cosas verdaderas, y no en cualquier obrar, sino en el obrar según la φύσις. Para esto, el hombre necesita escuchar. Esta interpretación se fundamenta en la lectura de otros fragmentos heraclíteos: el vínculo entre escuchar y decir como su consecuencia se despliega, como hemos visto, en B 19; el “decir y hacer”, como “pareja” de acciones que definen al hombre sabio y lo contraponen al incapaz o dormido, aparece en B 1 y B 73. Ya en B 1 Heráclito plantea que en su logos, él hace experimentar a los hombres “palabras y acciones”, como si “hacer”, a la vez que se distingue de “decir”, fuera coextensivo con él. No debemos olvidar que en el pensamiento griego arcaico, toda palabra implica de algún modo una acción, o, en términos de M. Detienne, es una palabra “eficaz”, que actúa sobre lo real²³⁰. Así, la sabiduría, en el pensamiento heraclíteo (y

228 Está discutido, además, si ποιεῖν debe entenderse sólo en relación con la construcción adverbial (κατὰ φύσιν), o si ἀληθεῖα es objeto directo de los dos infinitivos (λέγειν y ποιεῖν) (Cfr. ROBINSON, 1987: p. 154).

229 Cfr. BERNABÉ (1988), ROBINSON (1989: p. 65, p.154).

230 Cfr. DETIENNE, 1986: p. 40, p. 60.

nos atreveríamos a decir “presocrático”) abarca tanto un ámbito teórico como práctico. En este sentido, se fundamentaría la posible traducción de la segunda parte de la sentencia como “decir y hacer cosas verdaderas”. Ver *supra*, nota 229.

Se ha discutido el alcance de la expresión *κατὰ φύσιν* en B 112. Robinson (1989: p. 65; p. 154) le da el sentido de “the ‘real constitution’ of things”, que nos parece acertado. Ahora bien, ¿cómo escucharía el hombre a esta “real constitución de las cosas”? ¿Equivale *φύσις* a *λόγος*, en este fragmento? En primera instancia, diríamos que no. Ambos términos (sobre todo el último) son demasiado centrales en la doctrina de Heráclito como para que el filósofo elija uno por otro sin un motivo preciso. Según nuestro parecer, habría que pensar en esta posibilidad del Logos de hablar al hombre a través o desde la *φύσις*, desde la constitución del Cosmos en cuanto tal, que antes había aparecido. Pero esto no significa que se identifiquen, ya que el Logos sería la medida que se configura en la manifestación “física” (en el sentido griego de “física”). A su vez, ese Logos es manifestación de (o se identifica con, según la línea interpretativa que sigamos) lo Sabio absoluto y divino de B 32, B 64 y B 108. Incluso podríamos pensar que el objeto de *ἐπαίοντας*, no expresado, fuese el Logos, ya que en los otros fragmentos aparece como el objeto del escuchar humano.

Finalmente, B 93 expresa condensadamente la reflexión de Heráclito sobre el lenguaje: “El soberano, cuyo oráculo [es] el que está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que da indicios (ὁ ἄναξ, οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει)”. La referencia directa es, por supuesto, al oráculo de Apolo Delfico. Pero no son pocos los intérpretes que han visto en el fragmento una referencia al propio lenguaje de Heráclito. K. Morgan se detiene particularmente en este fragmento. Para ella, el fragmento podría hacer referencia tanto al propio estilo oracular de Heráclito como a la complejidad del Logos universal. Para Heráclito, debe haber una correspondencia entre la naturaleza de la realidad y la del lenguaje que se elige para expresar su percepción. Heráclito elige ser oscuro, según ella, por dos motivos: porque no puede escribir en un estilo aparentemente simple que lo vincularía con los ignorantes (es decir, con la tradición poética

y mítica precedente), y porque el estilo oracular es el que refleja más ajustadamente la naturaleza de la realidad. De este modo, un estilo paradójico y que requiere de una interpretación sería el que mejor se adapta a una φύσις que se define también por esas características. Sin embargo, también la oscuridad completa del lenguaje sería una distorsión de la realidad. Por eso el intento del lenguaje heraclíteo consiste en ocupar una zona intermedia entre la no-significatividad y la claridad engañosa –engañosa porque no corresponde a la realidad que se está tratando de comunicar²³¹.

Por su parte, Marcovich, en su comentario sobre este fragmento (al que considera metafórico), señala la postulación en él de esta zona intermedia, pero en relación con el conocimiento y la comprensión propiamente dichos: Apolo no dice ni oculta todo; del mismo modo, el *Logos* no es ni totalmente inaccesible para el conocimiento humano, ni absolutamente evidente²³². Así, los hombres tienen la capacidad de interpretar lo que reciben por los sentidos, o bien de comportarse como “almas bárbaras” (cfr. B 107). Marcovich considera como más probable la alusión, a través de la figura de Apolo, al *Logos*, que al estilo oracular del mismo Heráclito, “as the fragment is usually interpreted” (Ibid.: p. 51). Ubica el fragmento en el tercer grupo de aquellos referidos a la doctrina del *Logos* (junto a B 8 o B 54, por ejemplo), cuyo mensaje esencial consistiría precisamente en señalar que el *Logos* (también implícito, para Marcovich, en los términos φύσις, ἁρμονίη, σύλλαψις), aunque accesible al hombre, no se presenta en la superficie de las cosas (Ibid.: p. 30).

A nuestro parecer, la interpretación que vincula la descripción del lenguaje de Apolo al lenguaje del propio Heráclito, y la que pone en relación la figura de Apolo y su lenguaje con la del *Logos* universal, no son mutuamente excluyentes. Otros fragmentos,

231 Cfr. MORGAN, 2000: p. 56. Así, “it is a paradox: the world is simple and unified (in tension) but does not lend itself to clear expresión in language. Obscurity thus models the cosmic unity of opposites, whereas lucidity reflects multivalence and incomprensión”.

232 Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 51: “As Apollo neither speaks out all (100%) nor conceals all (0%), but shows forth a part of the truth (50%), so also *Logos* inside the things is neither inaccessible to human knowledge (0%) nor self-evident (100%), but requires an intellect effort from men”.

además de B 93, muestran que Heráclito considera que hay una relación muy estrecha entre su logos y el *Logos* (B 1, B 50, entre otros). Así lo entiende Robinson (1989: p. 143), quien considera que la analogía de Heráclito se refiere tanto a “his own enigmatic style of utterance” como a “the logos everlastingly being uttered by ‘that which is wise’”.

Por otro lado, coincidimos plenamente con Morgan en el desarrollo de la segunda línea de motivación de la decisión heraclítica de elegir un lenguaje paradójico y ambiguo²³³. En efecto, el fragmento parece presentar dos puntos extremos (λέγειν y κρύπτειν), ninguno de los cuales describe al lenguaje delfico, que consiste en cambio en σεμαίνειν. “Dar señales” significa, precisamente, proporcionar una orientación para la interpretación, sin hablar claramente. Este no- hablar-claramente sería una necesidad del filósofo, porque la claridad resultaría falsa cuando la realidad a la que alude no se presenta unívoca ante el conocimiento humano. También esta realidad se manifiesta al hombre mediante señales: en el caso que nos ocupa (el papel de la audición en el camino del conocimiento humano), hemos visto cómo el escuchar materialmente era necesario pero no bastaba para alcanzar la comprensión. El lenguaje de Heráclito, que a su vez es espejo del lenguaje del *Logos*, necesita, como el oráculo de Delfos, de ser interpretado. Las palabras fónicamente audibles son signos, que remiten a un nivel más profundo, al que es necesario llegar para que el oír se transforme en un acto pleno. Aún más, Heráclito deja abierta la posibilidad (como hemos visto en B 1), de que el hombre (cualquier hombre) “escuche” al *Logos* directamente, sin intermediación humana (cualquiera sea el modo en que interpretemos este “escuchar”). Pero tampoco este oír es directo y simple, también requiere de una interpretación: de lo contrario B 1 no abriría la posibilidad de existencia de los hombres ἄζύνητοι. Así, según Robinson, el *logos*, sea o no escuchado a través de Heráclito, sería invariablemente enigmático²³⁴.

233 Respecto del enfrentamiento con la tradición poética y mítica precedente, que Morgan desarrolla a través de la interpretación de B 28, B 32 y B 94, remitimos a la obra citada, pp. 57-58, con la que concordamos parcialmente.

234 Cfr. ROBINSON, 1989: p. 143.

Así, B 93 presenta una realidad en que Logos universal/divino, φύσις y logos humano (profético y filosófico) se corresponden, ocupando una zona intermedia entre la pura apariencia o evidencia y la pura incomprendibilidad. La audición humana, según hemos visto en fragmentos anteriores (que es ante todo audición del logos), se corresponde con este tipo de palabra: la audición, cuando se vincula al conocimiento, implica la capacidad de interpretar los signos dados por el logos; cuando se ancla en el escuchar superficial del logos, o en la audición de discursos que no respetan el nivel de complejidad de las cosas, deja de cumplir función alguna en el plano del conocimiento.

Dos niveles de visión: mirar y ver, mirar sin ver

A pesar de lo dicho arriba, visión y audición, en su sentido más concreto y físico, permanecen como primer impulso de vinculación entre el hombre y el *Logos* que configura la naturaleza de las cosas. Así se dice en B 55, que considera en conjunto visión y audición humanas:

“De cuantas cosas [hay], vista, oído, aprendizaje, a éstas yo honro en primer lugar” (ὄρων ὄψις ἀκοή μάθησις, τὰτα ἐγὼ προτιμέω). En este fragmento, se establece una relación entre ὄψις, ἀκοή y μάθησις, ya que las tres se enumeran en un mismo plano, como elementos pertenecientes a una misma categoría. Μάθησις alude al conocimiento en cuanto aprendizaje concreto y habitual, por lo que se entiende el vínculo entre este tipo de aprendizaje y la experiencia repetida de ver y oír²³⁵. Por otro lado, προτιμέω es un término de connotaciones fuertes: la sentencia de Heráclito no dice que él “valora” (como diríamos hoy en día) los sentidos del oído y de la vista, sino que los “honra”, y en lugar preferente respecto de otras cosas²³⁶. Sin embargo, ya en B 107

235 Marcovich considera que μάθησις significa aquí directamente “percepción”, “aprehensión”, “experiencia propia” (Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 21).

236 La traducción puede ser directamente “preferir”, pero el término español pierde fuerza en comparación con el griego. Marcovich se pregunta respecto de qué se da esa preferencia, y postula que Heráclito está afirman-

hemos leído: “Malos testigos son para los hombres ojos y oídos, si tienen almas bárbaras”, fragmento que, contrapuesto a B 55, atestigua la ambigüedad de la valoración que hace Heráclito del oído y la vista. Antes hemos analizado este fragmento, considerándolo fundamentalmente desde el punto de vista de la audición y del lenguaje; ahora vemos que los “testigos” citados en él son tanto ὤτα como ὀφθαλμοί. Los ojos, pues, como los oídos, se encuentran en esta zona ambigua y a la vez destacada, respecto de su vínculo con el conocimiento humano²³⁷.

La imagen de Heráclito de los hombres dormidos contrapuestos a los hombres despiertos se repite, teniendo como centro la visión en lugar de la audición, en B 21, un fragmento de interpretación más difícil que los otros en que hasta el momento se había presentado esa imagen: “Muerte (θάνατός) es cuantas cosas vemos despiertos (ἐγερθέντες ὄρεόμεν), pero cuantas [cosas vemos] dormidos (εὐδοντες), sueño (ὕπνος)”. Muchos editores e intérpretes de Heráclito consideran que la estructura del fragmento es en cierto modo “chocante”, ya que cabría esperar que apareciera el término “vida” como opuesto a “muerte”, y en su lugar aparece el término ὕπνος, que además tiene la connotación del “estar dormido”, más bien que la del sueño en tanto visión onírica²³⁸.

Así, Diels-Kranz propone “completar” el fragmento, entendiendo que faltaría una cláusula de cierre, semejante a: “[...] y vida cuanto vemos muertos”²³⁹. Por su parte, Marcovich sugiere como corrección ὕπαρ (“visión real”, opuesta a la visión onírica), en lugar de ὕπνος, término que considera “semantically unsatisfactory”, pues lo que ven los hombres εὐδοντες sería ἐνύπνιον (visión onírica), no ὕπνος. Sostiene la existencia de una corrupción o enmienda del texto por Clemente. Así pues, como traducción sugiere: “What we see when awake is death, and what we see when asleep is life (reality)”. De este modo la forma del fragmen-

do la preeminencia del saber por experiencia propia y no indirecto (Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 21).

237 Cfr. ROBINSON, 1987: p. 119; FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2006: pp. 54-55.

238 Cfr. ROBINSON, 1987: pp. 90-91; MARCOVICH, 2001: p. 248.

239 Cfr. DIELS-KRANZ, 1951: p. 156.

to resultaría absolutamente simétrica. Aunque sigue considerando que el fragmento es de difícil interpretación, sugiere que éste mostraría un nuevo ejemplo de la unidad de los opuestos: βίος = θάνατος; ὕπαρ = ὄναρ (Cfr. MARCOVICH, 2001: pp.248-249). Robinson (1989: pp. 90-91) considera como posible solución cualquiera de las dos propuestas anteriores.

Sin embargo, otros estudiosos conservan la lectura del fragmento tal como ha sido transmitida por la tradición manuscrita. Así, Gadamer, refiriéndose al uso heraclíteo de un medio arcaico de expresión como las analogías y proporciones (entre ellas, la proporción formada por la vigilia y el sueño, por un lado, y la vida y la muerte, por otro), afirma que el lenguaje heraclíteo posee la peculiaridad de construir estas proporciones y símiles de manera paradójica, de modo que las sentencias alcancen una cierta agudeza provocativa. La provocación de Heráclito, en este caso, consistiría en no presentar una correspondencia entre el dormir y las visiones del sueño, por un lado, y entre el estar despiertos y la vida, por otro; en cambio, en el primer miembro de la proporción, donde esperaríamos leer “vida”, leemos “muerte”. Además, destaca la sutileza de que el miembro final de la proporción sea, precisamente, ὕπνος (dormir) y no ἐνύπνιον (sueño), ya que de este modo “todo el estado del dormir en el que aparecen las visiones oníricas se atribuye al que duerme como aquello que él ve. [...] Los dos valores extremos los representan la muerte y el sueño, cuya correspondencia habla por sí misma” (GADAMER, 2001: p.54). El filólogo alemán considera además que en el análisis rítmico de las sentencias heraclíteas genuinas, se puede tener la seguridad de encontrarse ante el “texto literal correcto” cuando “una sentencia muestra unos miembros extremos claros, como el fragmento 21 en la correspondencia de θάνατος e ὕπνος (‘muerte’ y ‘sueño’)” (Ibid., p. 55). Así, Gadamer no sólo considera correcta la lectura transmitida por Clemente, sino que para él la asimetría de la proporción presentada en el fragmento es precisamente un rasgo estilístico de Heráclito. Más recientemente²⁴⁰, Granger

240 Aunque la publicación en español del texto gadameriano es de 2001, la conferencia que da origen al ensayo es de 1990 y la edición en alemán de 1999.

(2000: p. 274), insistiendo sobre la equivalencia muerte-sueño, ha comparado la estructura en forma de anillo de B 21 con B 90 (donde “fuego”, ubicado al inicio de la sentencia, equivale a “oro”, ubicado al final). Así pues, no sólo sería posible mantener la lectura del manuscrito, sino coherente con la estructura sonora (en el nivel fónico) y paradójica o asimétrica (en el nivel semántico) propia de otros fragmentos de Heráclito.

Si bien los problemas de interpretación subsisten, independientemente de la decisión que se tome respecto de la lectura correcta del fragmento, creemos que puede verse un sesgo de pensamiento más genuinamente heraclíteo si se mantiene la lectura original del manuscrito, para lo cual, como hemos visto, hay además fundamentos filológicos y estilísticos.

Tomando como base esa lectura, Disandro focaliza su interpretación del fragmento en el término θάνατος, para él la clave semántica de la sentencia. Los hombres, con los ojos abiertos, contemplan “muerte”. Y cuando duermen contemplan “sueño”, que equivale, en el nivel del durmiente, a la muerte en el nivel de la vigilia: así, la muerte es el objeto común de la visión, tanto de los ojos en vigilia como del ojo interior del durmiente (Cfr. DISANDRO, 2000: p. 226).

Para Granger, muerte y sueño comparten, en la tradición del pensamiento griego anterior a Heráclito, y en el mismo Heráclito, ciertas connotaciones epistémicamente negativas: ausencia de sensación, olvido, que llevan a la imposibilidad de comprensión de la realidad (Cfr. Granger, 2000: p. 272). Tanto B 21 como B 26 desarrollan una equivalencia entre sueño y muerte: a la luz de B 26 (donde se afirma que “en sueños” el que duerme “toca” a los muertos), se podría afirmar que las dos cláusulas de B 21 tienen como tema la muerte: así, B 21 significaría que hacia donde nos volvamos, en la vigilia o en el sueño, lo que se percibe o experimenta es muerte. El hecho de que “muerte” y “sueño” sean los dos miembros extremos de la sentencia, sugiere que ambos términos son presentados como equivalentes, como ya hemos mencionado (Cfr. GRANGER, 2000, p.273).

¿Qué valor tiene, en este contexto, el ὁρόμεν de B 21? El objeto del mirar es θάνατος, en el primer miembro, y ὕπνος, en

el segundo (donde el verbo de visión está en realidad implícito). Si partimos de las últimas interpretaciones expuestas (Granger y Disandro), en ambos casos, en realidad, el objeto de la mirada es la muerte. La muerte puede ser vista como indicadora del cambio o de la unidad de los opuestos (como interpreta Kirk); o, más aún, como la forma de manifestarse de toda la realidad, como lo hace Disandro²⁴¹. En ambos casos (que no tienen por qué ser excluyentes), el ojo humano estaría contemplando lo que está detrás de toda realidad, lo que aparece como signo de unidad detrás de la manifestación de los opuestos. Entonces, podría decirse que el valor del “ver” es positivo, ya que implica una mirada que va más allá de lo superficial. Por otro lado, esta mirada se da tanto estando “despiertos” como “dormidos”, por lo que parece un signo constitutivo de lo humano, más allá del estado (vigilia o sueño) en que se encuentre el hombre que contempla.

Por otro lado, si seguimos la línea interpretativa de Granger, tendríamos una valoración negativa de la visión, en este contexto, ya que sueño se equipara a muerte fundamentalmente en el aspecto de la pérdida de las capacidades cognoscitivas. En esta línea, el fragmento haría referencia más bien al estado epistémico del “hombre común”, que no escucha el logos del filósofo, en el que la oposición vigilia-sueño se anula porque para él estar en vigilia es lo mismo que dormir (en ambos casos privado de la auténtica capacidad de percepción), como hemos visto en B 1²⁴².

Tanto Disandro como Granger consideran fundamental, para la lectura de B 21, tener en cuenta la lectura de B 26, que presenta también a muerte, vigilia, sueño y visión en un mismo contexto: “El hombre (ἄνθρωπος) enciende (ἄπτεται) para sí mismo una luz (φάος) en la noche (ἐν εὐφρόνη), cuando su vista está apaga-

241 Para Kirk (1969: p. 341), la visión de la muerte se refiere a la visión del cambio constante de los elementos (postura rebatida por Marcovich, 2001: p. 249); para Mondolfo (1966: p. 133), a la visión de la propia muerte; para Marcovich (2001: pp. 248-249), como ya anticipamos, a la unidad de los contrarios. Todas estas posibilidades, lejos de excluirse, pueden englobarse desde la perspectiva de Disandro (2000: p. 226), según la cual la muerte es la forma primaria de manifestación de la realidad (el fuego muere para dar lugar al cosmos).

242 Cfr. GRANGER (2000: pp. 273 y ss).

da (ἀποσβεσθεὶς ὄψεις). Viviendo (ζῶν), toca al muerto cuando duerme (ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν); despierto, toca al que duerme (ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος)²⁴³. Reaparecen los mismos verbos que en B 21 para referirse al estado de vigilia (ἐγείρω) y al de sueño (εὐδω), así como la alusión a la muerte (en este caso no con el sustantivo sino con el participio masculino τεθνεῶτος²⁴⁴) y a la visión (ὄψεις).

También este fragmento ha sido objeto de interpretaciones diversas y hasta contrapuestas. Así, Marcovich lo clasifica en el mismo grupo de fragmentos que a B 21, y aunque considera que las implicaciones del texto son oscuras, se inclina por la interpretación que lo lee como otro ejemplo de *coincidentia oppositorum*. El fragmento presentaría tres pares de opuestos: luz/oscuridad, vida/muerte y vigilia/sueño –los últimos dos son los mismos que se presentan en B 21-. La unidad de estos opuestos se da a partir de la superposición, del “tocarse” unos a otros (sentido que Marcovich asigna al verbo ἄπτεται) (Cfr. MARCOVICH, 2001: pp. 244-245). Por su parte, Robinson sigue la interpretación de Clemente, asimilando la noche a la “noche de la muerte”. Así el fragmento describiría un estado de continuidad del alma, de la vida a la muerte, que al morir entra en contacto con un mundo “más allá”, hasta su reencarnación; el dormir es el estado más semejante a la muerte (Cfr. Robinson, 1987: pp. 93-94).

Por su parte, Granger interpreta B 26 según la perspectiva del sueño como se presenta en otros fragmentos de Heráclito (especialmente, B 89), en que el sueño se presenta como el espacio propio de lo privado, separado del Logos común; así, la luz que el hombre enciende en el sueño sería una luz falsa. La expresión “toca al

243 También este fragmento presenta problemas textuales. La lectura transmitida por Clemente es la siguiente: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποθανῶν ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος. La mayoría de los editores coinciden en suprimir la segunda ocurrencia de ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, y en considerar ἀποθανῶν como una glosa de Clemente (Cfr. ROBINSON, 1989: p. 94; MARCOVICH, 2001: p. 244; GRANGER, 2000: p. 273).

244 Este cambio de perspectiva avala la observación de Disandro en el cotejo de ambos fragmentos, según la cual el centro de B 21 es θάνατος (estado conjunto del mundo y del hombre), mientras que el de B 26 es ἄνθρωπος (situación del hombre mismo). (Cfr. DISANDRO, 2000: p. 226).

muerto en sus sueños” (que era una creencia griega común) no debería entenderse entonces en sentido literal. Las dos últimas cláusulas del fragmento forman una proporción, según la cual la vigilia es al sueño como el sueño es a la muerte. Si tanto vida en vigilia como muerte se parecen²⁴⁵ al sueño, entonces la vigilia se parece a la muerte. El principal parecido entre sueño y muerte sería la pérdida de poderes cognitivos –debida al “apagamiento”²⁴⁶ del alma en el sueño– (Cfr. GRANGER, 2000: p. 273).

Por último, Disandro señala en B 26 la distinción de tres niveles (vigilia, sueño, muerte), que se connotan uno a otro en una relación dinámica. En primera instancia podría pensarse en una escala degradante, que culmina en el vacío de la muerte, o en una escala ascendente, en la que la muerte equivale a la visión total, anticipada en el sueño y en la vigilia (Cfr. DISANDRO, 2000: p. 183). En el primer caso, el hombre en vigilia podría pensarse como dormido, sobre todo el hombre que no ha tenido acceso a la esencia de las cosas, a través del logos de Heráclito. En el sueño, en cambio, se le abriría un mundo de visiones; pero el sueño es la muerte y entonces podría pensarse que en la muerte se da un estado iluminativo superior a los dos anteriores. Pero también podría leerse el texto desde la perspectiva inversa: el sueño es el cese de la vigilia, y por el estado físico del durmiente, prefigura la muerte, que es la destrucción de toda vigilia. En el primer caso, estaríamos hablando de un Heráclito “casi órfico”; en el segundo, de un “*physiologos*”. Para el filólogo, sería un error decidirse de modo terminante por una u otra interpretación, ya que aunque

245 Según Granger, que se apoya a su vez en otros estudiosos, “parecerse o estar próximo a” podría ser aquí el sentido de ἄπτεται (Cfr. GRANGER, 2000: p. 274).

246 Granger interpreta A 16 y B 77 en el sentido de que el alma, hecha de fuego, al humedecerse, se apaga. Se basa, entre otros, en la lectura de Kirk (Cfr. GRANGER, 2000: pp. 273-274). La lectura “psicológica” de Kirk (según la que el alma de fuego del hombre arde menos en el sueño, por lo que este estado se parece a la muerte) es objetada por Marcovich, ya que para él el hombre no pierde la visión en el sueño (por eso “enciende una luz”); el tocar al muerto en sueños es una creencia tradicional, que no necesariamente recurre al argumento del “humedecimiento” del alma; y la expresión “el despierto toca al durmiente” no tendría sentido en esta interpretación (Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 245).

alguna de estas tensiones se considere fundamental, no por ello se excluirían otras perspectivas (Cfr. *Ibid.*: p. 184).

Volvemos a preguntarnos, a la luz de estos distintos sesgos de recepción del fragmento, cuál es el sentido de la visión humana en el contexto de B 26. El término ὄψις aparece por única vez en el texto cuando se alude a su ausencia en el estado de sueño. Al mismo tiempo, esta visión que se apaga aparece reemplazada por la luz que se enciende. De modo que ambos estados, vigilia y sueño, se caracterizan por un tipo de visión. La muerte completa la tríada de la proporción, si bien no está ligada explícitamente a algún tipo de visión. En la línea de interpretación de Granger, el valor cognoscitivo de la visión en la vigilia sería positivo, mientras la luz que se enciende en el sueño representa, como ya se dijo, una visión falsa, y la equivalencia entre sueño y muerte reside en la pérdida de las capacidades cognitivas, entre ellas la de la visión. Pero tampoco la visión que se ejerce en vigilia tendría un valor enteramente positivo, ya que “viviendo, el hombre toca [se parece] al durmiente”. Esta expresión puede entenderse desde la perspectiva del hombre que no escucha al Logos (la mayoría, según hemos visto en otros fragmentos), pues en él el estado de vigilia se asemeja al de sueño, en el sentido de la percepción de un mundo privado y no del mundo común del Logos. Entonces, ver materialmente, como oír materialmente, en B 1, no bastaría para conocer y podría parecerse a la ausencia de visión. En la perspectiva de Robinson (que podría quizás asimilarse a la línea “órfica” de interpretación), la visión del sueño y la de la muerte son reales; cambia el objeto de la mirada, con respecto a la visión en el estado de vigilia. Sin embargo, como ha quedado dicho, es característica del lenguaje heraclíteo la multivocidad. En este sentido, el fragmento podría admitir tanto una como otra línea interpretativa, e incluso otras diferentes que aquí se han mencionado. Si el cambio vida-muerte es constitutivo de la realidad, el “ver muerte” que parece ser el eje fundamental que determina la mirada humana en B 21 y B 26, significa desentrañar en el cosmos la unidad subyacente, que no es visible a primera vista. Hay una forma de ser de las cosas, que corresponden a un modo de escuchar y a un modo de ver, que no consisten (solamente) en la constatación material de

la existencia de algo, ya que se necesita un proceso asimilable al desciframiento de un enigma. La condición humana incluye necesariamente las dos posibilidades de mirada: la que descifra (que podría identificarse con la de Heráclito) y la que no (la de la mayoría de los hombres). Esta segunda mirada se encuentra también reflejada y descripta en las proporciones de B 21 y B 26, tal como lo desarrolla Granger. Pero en un primer momento, el ser humano implica ambas posibilidades, para luego determinarse en uno u otro sentido (como ocurría en B1, donde ἀξύνετοι se mostraba en primer lugar como condición de todo el género humano, y luego se determinaba como propia de los que no habían comprendido al Logos). Esta condición paradójica del hombre, que puede mirar conociendo o mirar no-conociendo, caminar durmiendo o dormir caminando, etc., es la que, creemos, se expresa en B 21 y B 26 de la manera enigmática y sintética propia de Heráclito.

Algo de esto se plantea también, justamente a través de una adivinanza, en B 56: “Son engañados (ἐξηπάτηνται)”, dice, “los hombres (ἄνθρωποι) sobre el conocimiento de las cosas manifiestas (πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν), de modo semejante a Homero, que llegó a ser el más sabio (σοφώτερος) de todos los griegos. Pues unos niños que mataban sus piojos lo engañaron diciendo: cuantos vimos (εἶδομεν) y tomamos, éstos dejamos, pero cuantos no vimos (οὔτε εἶδομεν) ni tomamos, éstos llevamos”²⁴⁷.

Tanto Robinson como Marcovich señalan la intención polémica de este fragmento. Marcovich lo incluye en el mismo grupo que otros fragmentos, que tienen como blanco de crítica a distintos representantes de la tradición poética y filosófica griega. Éstos serían atacados por Heráclito por no haber poseído la penetración necesaria para alcanzar el Logos oculto (Cfr. MARCOVICH, 2001: pp. 59-60). Para Heráclito, el Logos sería φανερός (evidente o manifiesto), como el enigma de los piojos, que Homero había fallado en adivinar, aunque está “bajo la superficie” de las cosas; los

247 El fragmento hace referencia a una tradición común sobre Homero, según la cual se acercó a unos niños que estaban pescando y les preguntó qué habían sacado. Los niños le respondieron mediante la adivinanza (que él no supo resolver), cuya respuesta es que como no estaban pescando nada, se quitaban los piojos unos a otros (Cfr. GUTHRIE, 1993: p. 418, nota 78; ROBINSON, 1987: p. 119).

hombres deben poseer la penetración reclamada, por ejemplo, en B 107. El único objetivo de la introducción de la adivinanza sería demostrar que Homero no era realmente un σοφός (Cfr. Ibid., 2001: p. 82). También para Robinson el término φανερός es central en el fragmento. Para Heráclito y para los niños, la respuesta al acertijo es evidente, mientras que Homero no puede o no quiere verla. El fragmento contendría una crítica velada a los llamados “sabios”, cuyo pensamiento es demasiado tortuoso para entender el lenguaje de lo real, que en cambio los niños captan naturalmente porque poseen una cierta “simplicidad de mirada”. Esta crítica podría extenderse, desde los considerados “sabios” por la tradición, a la mayoría de la gente, que no sabe escuchar al Logos común. El lenguaje humano mismo da “pistas” para llegar a la respuesta (en el caso de la adivinanza propuesta por los niños, la similitud fonética entre φθειῖρας –piojos– y φθείρειν –destruir–). El niño sería un buen oyente de este tipo de lenguaje, porque para él el lenguaje es un universo fresco, mientras que para la mayoría de la gente el uso lo ha transformado en un depósito de lugares comunes (Cfr. ROBINSON: 1987, pp. 119-120).

Como se ve, ambas interpretaciones se centran sobre la primera parte del fragmento (la presentación de la adivinanza) y sobre la crítica a Homero en ella presente. La crítica a la tradición poética precedente, que en otros fragmentos hemos visto desarrollada en torno al centro semántico de la audición, en este fragmento se desarrolla teniendo como centro semántico a la visión, ya que φανερός significa en primer lugar “todo lo que puede ser visto”²⁴⁸. Sin embargo, hay que señalar que en este caso el blanco principal de la crítica parece ser los hombres en general (ἄνθρωποι), ya que se los menciona en primer término, y la alusión a Homero es presentada como un caso particular de esa condición humana general (el vínculo es establecido por Robinson en su interpretación, pero en dirección inversa). Lo que es (o debería ser) visible sin esfuerzo, no lo es para la mayoría de los hombres, que en cambio son engañados respecto de eso manifiesto. En el fragmento resuenan B 1, B 107, por un lado, y también B 21, B 26, por otro

248 Cfr. LIDDELL-SCOTT JONES: 1991. La raíz es la misma de φαίνω, “aparecer ante la vista”.

lado. Los hombres tienen, todos, la posibilidad de *ver* realmente, puesto que las cosas aparecen ante sus ojos de manera manifiesta; sin embargo, la mayoría “se engaña” (ἐξηπάτηνται) sobre ellas. ¿Significa esto que la mayoría de la humanidad es ciega, como Homero, en el sentido literal de la palabra? Evidentemente no, pero no parece casual el ejemplo elegido (más allá de la posible intención polémica de Heráclito). Como Homero, la mayoría de los hombres son ciegos, en el sentido de que les falta “algo más” (“penetración”, lo llama Marcovich) para poder descifrar eso que es evidente. Aquí se da la paradoja, de que algo que “está ante la vista” necesita, de todos modos, ser descifrado, a la manera de una adivinanza, para ser *realmente visto*. Y esta doble posibilidad, de mirar y ver o de mirar sin ver, es connatural al hombre.

Visión y conocimiento

Por otro lado, es interesante también la segunda parte de la sentencia de B 56, que señala, como ya sucedía en otros fragmentos, en otra dirección: ¿qué es lo que debe ver el que ve realmente? La inclusión de la adivinanza no es casual: como dice Guthrie, “para Heráclito la naturaleza en su totalidad era un acertijo, en el que el significado escondido era más importante que el que se mostraba en la superficie (frs 123, 54)” (GUTHRIE: 1991, p. 418, nota 78). Lo que se presenta a la vista se presenta entonces en forma de enigma, que es necesario desentrañar; lo mismo ocurría respecto del oído: también el oráculo de Delfos, cuyo lenguaje, según vimos, puede parangonarse con el del Logos y con el del mismo Heráclito, habla de modo enigmático, dando pistas y no diciendo explícitamente.

Además, la misma adivinanza presentada tiene como centro la cuestión de la visión: los niños presentan la pregunta en torno a la forma verbal εἶδομεν (vimos); el *quid* del enigma reside en el contraste entre “dejar atrás” lo que se vio y se tomó, y “llevar con uno” lo que *no* se vio ni se tomó. Teniendo en cuenta el significado general del fragmento, podríamos pensar que la adivinanza muestra en forma de eco o de espejo la idea general de toda la

sentencia: la de que más allá de lo evidente a la vista, hay algo escondido que es difícil de encontrar, y la de que eso escondido es, en realidad, lo más valioso. Así pues, los hombres que saben ver, los que siguen al Logos común, deben dirigir la mirada a lo escondido, que es y no es evidente, del mismo modo que ocurre en las adivinanzas.

La misma sugerencia aparece, más explícitamente, en uno de los fragmentos más conocidos y más comentados de Heráclito, B 54: “La armonía invisible [es] mejor que la visible (ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων)”. Nuevamente aparece el término φανερός, esta vez en forma femenina, y la raíz de φαίνω (aparecer) ocupa un lugar central. Según el fragmento, la armonía que no se muestra, la que no aparece ante los ojos (al menos físicos) es más fuerte, mejor o más valiosa (cualquiera de estas expresiones podría ser una traducción válida para κρείττων) que la que se muestra y aparece evidente ante los ojos.

Robinson llama la atención sobre los términos casi absolutamente generales en que está expresado el fragmento, al punto de no poder determinarse cuáles serían los límites de esta generalización, si es que los hay. Para él, la principal referencia del fragmento de Heráclito es la estructura y funcionamiento de la realidad como un todo, que tiene un aspecto superficial y un aspecto no evidente, el segundo de los cuales es κρείττων (en todos sus sentidos posibles) respecto del anterior. En este sentido, la armonía de las estructuras superficiales sería algo parcial, y por lo tanto, potencialmente engañosa, mientras la armonía escondida sería “total” por definición (Cfr. ROBINSON, 1987: p. 118).²⁴⁹

Ahora bien, según Robinson, aunque esta confrontación entre la armonía invisible del Logos que fundamenta la realidad toda

249 Para Guthrie, la armonía invisible describe al “elemento de lucha, de oposición dinámica”, que subyace en el equilibrio entre dos opuestos, más fuerte que la conexión visible entre ellos (Cfr. GUTHRIE, 1993: p. 415). También para Marcovich, las alusiones a la conexión visible o invisible se refieren a las conexiones entre opuestos (Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 36). Para Disandro (2000: p. 198), la dimensión de la armonía ἀφανῆς no puede ser otra que la del Logos. Podemos pensar entonces que la armonía invisible es la del Logos, que funda (y a la vez converge con) la armonía visible.

y la armonía evidente en las relaciones visibles del cosmos sea el centro semántico de las alusiones que dispara el fragmento, el carácter general de la afirmación permitiría incluir en su significado “the greater power and/or acceptability of the Pythagorean ‘harmony of the spheres’ (God-made, and unheard) than that of man-made *harmonie*, or the greater power and/or acceptability of the deep, unifying structure of the real (God-made, and unseen) than that of man-made structures”. E inclusive podría sostenerse, como posibilidad final, el reclamo de que las conexiones superficiales entre los elementos lingüísticos de la descripción de Heráclito sean menos poderosas y menos revelatorias, que aquellas escondidas (Cfr. ROBINSON, 1987: p. 119). Robinson amplía así el contraste de B 54 visible/invisible hacia lo audible/inaudible²⁵⁰, y finalmente, desde una descripción de la estructura de la realidad hacia las posibilidades de conocimiento y de comunicación del hombre respecto de esta realidad. Para Marcovich, el sentido antropológico-cognoscitivo es el fundamental, ya que considera que el mensaje general del grupo de fragmentos entre los que incluye a B 54 es el de la necesidad de una penetración y un esfuerzo humano y personal para encontrar el Logos escondido (Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 30).

Heráclito nos ha mostrado ya, en más de una ocasión, como característica propia de su lenguaje, la de sugerir un abanico de posibilidades semánticas que adquieren su sentido completo en el conjunto de sus relaciones y en la no-exclusión de ninguna de ellas, por paradójico que pudiera parecer en algún caso considerar a varias de ellas al mismo tiempo. Un fragmento tan concentrado como B 54 cae necesariamente dentro de esta caracterización general de la prosa heraclítica. Seguimos a Robinson en cuanto a la generalidad del fragmento: tanto el aspecto cósmico como el antropológico están aludidos en él; la “armonía invisible” es a la vez sustento de la visible y por eso mismo la finalidad última del conocimiento humano. El modo de conocimiento, y el modo de lenguaje humanos, corresponden a esa realidad que se quiere conocer, como ya vimos en B 93 y en B 56. El hombre debe conocer

250 La palabra ἀρμονίη tiene connotaciones tanto visuales, en el contexto de este fragmento, como auditivas.

desentrañando enigmas, leyendo señales, buscando la manera de poner a la luz lo escondido. En esa tarea, sin duda hay una región a la que la sensibilidad por sí misma no puede llegar, pero al mismo tiempo, las pistas que llevan allí están puestas ante los ojos y los oídos del hombre. Por lo que, aún cuando la armonía invisible es más fuerte que la visible, la armonía visible es el camino necesario para llegar a la invisible. Y los aspectos visuales y auditivos de ambas armonías aparecen como fundamentales.

B 123 complementa el sentido de B 54: “La naturaleza ama ocultarse (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)”. Seguimos a Guthrie (1993: p. 415) en la traducción del verbo φιλέω con su significado de “amar” o “gustar de”, más allá de que pueda entenderse también como “suele” o “acostumbra”. Ninguna metáfora “sobra” en el lenguaje de Heráclito, como ya hemos visto, sino que estilo lingüístico y contenido se corresponden plenamente²⁵¹. La traducción de φύσις es más difícil, como lo atestigua la discusión al respecto²⁵². “Naturaleza”, según nuestro parecer, puede ser una buena traducción, si se entiende lo que el pensamiento griego arcaico entendía por el término (que no es equivalente al concepto de naturaleza de la ciencia moderna). En este sentido, cabe la aclaración de la perífrasis escogida por Kirk y por Robinson: φύσις hace referencia a la constitución real del cosmos y de las cosas²⁵³. También como “real constitution” traduce Marcovich, siguiendo a Kirk, pero señalando que entiende el término referido a la naturaleza de cada cosa particular (Cfr. MARCOVICH, 2001: p.33). La mayoría de los críticos concuerdan en leer B 123 como la contracara de B 54²⁵⁴. Ambos fragmentos presentarían lo mismo, en un

251 Remitimos a las consideraciones reseñadas más arriba de MORGAN, 2000: p. 56. Guthrie, por su parte, sostiene que la traducción de Kirk “acostumbra”, y de φύσις por “constitución real de las cosas”, es más precisa, pero “Es una auténtica pérdida, sin embargo, renunciar al estilo jugoso y délfico de las sentencias de Heráclito y al elemento de personificación que probablemente presentan” (GUTHRIE, 1993: p.415, nota 74).

252 Cfr. ROBINSON, 1987: p. 162.

253 Cfr. Ibid.: p. 162; KIRK (1969: p. 273).

254 Marcovich (2001: pp. 30 y 33) entiende que la “naturaleza de cada cosa” puede identificarse con el Logos, como también la “armonía invisible”, aunque piensa que B 123 tiene implicaciones más mecánicas y físicas. Para Guthrie (1993: p. 418), ambos fragmentos, como B 56, muestran la

caso desde el predominio, como punto de vista, del aspecto de la constitución del cosmos, y en el segundo desde el predominio del aspecto del hombre que conoce. B 123 viene a confirmar lo que ya se ha explicado en la lectura de B 56 y B 54: la insuficiencia de los sentidos como medio de conocimiento, considerados como instrumentos de constatación de lo que aparece evidente, pues esto es sólo un aspecto parcial, y no el más importante, de lo que es legítimo o necesario conocer, pero al mismo tiempo su validez como punto de partida ineludible.

En este último sentido, fragmentos como B 101 a muestran la valoración que hace Heráclito de la visión, entendida como percepción sensible, en cuanto medio de conocimiento:

[Pues] los ojos [son] testigos más exactos que los oídos.
ὄφθαλμοὶ [γὰρ] τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

El término μάρτυρες evoca de inmediato a B 107, en que se lo acompañaba del adjetivo κακοῖς –para referirse al valor limitado de estos “testigos” para los hombres de almas “bárbaras”–, y el sujeto era también, en ese caso, los ojos y los oídos. Aquí, en cambio, la valoración es positiva, con una preferencia por los ojos frente a los oídos. Esto podría parecer extraño, en un contexto doctrinario en el que el Logos, y su imitación por medio del logos humano, es el centro semántico. Es posible que Heráclito se esté refiriendo en B 101 a al plano estrictamente sensible, de comprobación de cualidades o hechos²⁵⁵.

concepción de Heráclito de la naturaleza como acertijo, en que el significado escondido es más importante que el superficial. Robinson (1987: pp. 161-162) insiste sobre la parcialidad de la imagen que ofrece el aspecto evidente de la φύσις, y sobre la necesidad cognoscitiva de contar con la imagen total que incluye aquello de la φύσις que gusta ocultarse.

255 Robinson (1987:p. 148) considera que esta preferencia de los ojos por sobre los oídos es compartida por muchos filósofos griegos (entre ellos Platón y Aristóteles), aunque señala a B 7 y B 98 como fragmentos heraclíteos que le otorgan un valor especial al sentido del olfato. También sería posible leer una intertextualidad entre esta sentencia y la de Heródoto I, 82 (Cfr. MARCOVICH, 2001: p. 24); en este caso nuestra propuesta de que se refiere a los ojos en cuanto testigos de los hechos adquiere mayor fundamento. Por otro lado, debe tenerse en cuenta que la evidencia textual para este fragmento ha sido considerada endeble (Cfr. MARCOVICH, 2001:

D. Rankin dice sobre este fragmento que ofrece sustento para los aspectos visuales que, según él, tienen muchas de las formulaciones heraclíteas. Así, por ejemplo, se refiere a B 103²⁵⁶, en que la imagen del círculo es la base para exponer, una vez más, la pertenencia de dos fenómenos aparentemente opuestos al ámbito de lo común; y a B 60²⁵⁷ y B 59²⁵⁸, que identifican como “uno y el mismo” al camino “de arriba y de abajo” y “recto y torcido”, respectivamente (Cfr. RANKIN, 1995: pp. 247-248)²⁵⁹.

Al mismo tiempo, y como ya se ha visto en B 56 y en otros fragmentos, la percepción visual sensible implica para Heráclito la posibilidad del engaño. En la sección anterior hemos analizado esta posibilidad desde el punto de vista del sujeto que mira: determinadas actitudes o cualidades producen que alguien que ve, no sepa, sin embargo, mirar. Pero otros fragmentos postulan la posibilidad de que la percepción visual por sí misma comporte un aspecto engañoso: así, B 3 afirma: “Sobre el tamaño del sol, el ancho de un pie humano”, en lo que ha sido visto como la sugerencia del error de apreciación en que puede incurrir la percepción exclusivamente sensible de un fenómeno²⁶⁰. También B 46 apuntaría en la misma dirección:

[Heráclito llamaba] a la acción de opinar (τῆν οἴησιν), enfermedad sagrada (ἱερὰν νόσον), y a la vista (τῆν ὄρασιν), engañarse (ψεύδεσθαι).

Rankin considera ambos fragmentos en conjunto, y afirma que

p. 23; ROBINSON, 1987: p. 148).

256 “En efecto, común es el principio y el fin en el círculo (κύκλου)”.

257 “El camino hacia arriba (ἄνω) y hacia abajo (κάτω), uno y el mismo”.

258 “Para el cardador, el camino, recto y torcido (εὐθεῖα καὶ σκολιή), es uno y el mismo”.

259 Su hipótesis principal es que para Heráclito, la percepción sensible es una fuente principal de conocimiento humano, pero que éste a su vez se vería constreñido por las limitaciones propias del aparato sensorial (Cfr. RANKIN, 1995: p. 241).

260 Cfr. RANKIN, 1995: p. 246. Para él, la percepción sensible sólo es fiable en la medida en que es acompañada del análisis intelectual. Robinson afirma que sin el contexto del fragmento, toda interpretación acerca de si el sentido es literal en un sentido amplio, irónico o satírico, puede ser sólo especulativa. Pero considera posible que se tratara de un “standard example of deceptive appearance” (ROBINSON, 1987: p. 77).

la analogía entre οἴησιν y ὄρασιν –que, como se ve, están colocadas en equivalencia, dentro de la proporción– no confiere “aprobación filosófica” a ninguno de los dos procesos. Este tipo de pensamiento sería el pensamiento privado, criticado por Heráclito en B 1, y descrito aquí como un tipo de desequilibrio; este tipo de pensamiento es el que podría generar una opinión como la de que el sol tiene el tamaño de un pie humano, y –agregamos– se genera a partir de la vista que engaña (Cfr. RANKIN, 1995: p. 246)²⁶¹.

Así, en los fragmentos en que aparecen tematizados el problema de la visión y sus posibilidades cognoscitivas, el planteo de Heráclito apunta a la superioridad, por sobre la visión de lo evidente –que también es valorada en una medida– de la visión de lo oculto, de lo ἀφανής. A modo de hipótesis, planteamos la posibilidad de que esta dimensión visual oculta sea la del fuego –considerado en el doble aspecto de fuego y luz–, que tiene su propia medida y fundamenta la armonía visible. Así, B 30 señala que el κόσμος “siempre era, es y será fuego siempre viviente (πῦρ αἰείζων), que se enciende según medida (ἀπτόμενον μέτρα) y se extingue según medida”, (ἀποσβεννύμενον μέτρα) y B 31 a comenta las transformaciones de los otros elementos (mar, tierra, aire llameante), que tienen su origen en el fuego. De este modo, lo que se esconde detrás de todas las manifestaciones del cosmos, en el plano visual, sería el fuego.

261 Robinson señala que “enfermedad sagrada” era el nombre dado a la epilepsia. En cuanto a la capacidad de engaño de la vista, la conecta con B 107: sería para este grupo de hombres para el que la vista puede ser calificada de “engañosa” (Cfr. ROBINSON, 1987: pp. 110-111). Rankin postula en general, a lo largo de su trabajo, que para Heráclito los ojos y oídos sólo son confiables en la medida en que sean sujetos a un proceso cognitivo, pero a la vez son el único punto de partida con el que percibir una realidad que es material, en nuestros términos. Nuestro acceso a lo ξυνός estaría limitado, en principio, por nuestra propia naturaleza física y psicológica. Pero, al mismo tiempo, salvaría en una medida ciertas intuiciones que podrían aproximarnos a lo ξυνόν (Cfr. RANKIN, 1995: p. 252). Disentimos en el aspecto de que debería tenerse en cuenta que el “proceso cognitivo” al que Rankin se refiere, no es un proceso desligado de los modos de la visión y de la audición, aunque sí se correspondería con un segundo nivel, no-sensible, de estas percepciones.

Conclusiones parciales

En nuestro recorrido por los fragmentos de Heráclito, hemos podido constatar la cualidad paradójica de su lenguaje. La manera en que presenta la cuestión de la visión y de la audición humana no escapa a este rasgo definitorio.

Así, los fragmentos postulan una valoración ambivalente de la visión y la audición entendidas en el plano de lo manifiesto (para utilizar la terminología heraclítica): tan pronto son calificadas como testigos valiosos y dignos de honra, como se desconfía de su posibilidad de certeza y se acentúa su capacidad de engaño. Al mismo tiempo, se postula un segundo nivel de visión y de audición, referido a una instancia no manifiesta de la realidad, que a su vez se vincula con la díada Logos-Fuego, centro semántico de toda la doctrina heraclítica. Este segundo nivel de audición y visión se articula claramente con el conocimiento del todo.

Por otro lado, los fragmentos construyen una dicotomía entre dos tipos de experiencia visual y auditiva: la de los que permanecen en el primer plano, ambiguo y engañoso, y no son capaces de interpretar ni de integrar en una unidad los datos percibidos por medio de la vista y del oído, y la de los que escuchan, ven y entienden. Ambas experiencias, en fin, son reflejadas en la imagen del sueño y de la vigilia; ésta representaría el estado del filósofo, su mirada y su oído atentos.

Como se ve, se abren a partir de esta lectura de las sentencias heraclíticas algunas líneas posibles de diálogo con la reflexión platónica: la presentación de dos niveles visuales y auditivos, la existencia de una dicotomía entre dos posibles experiencias humanas de visión y de audición, la consideración del lenguaje humano y de la realidad como un conjunto enigmático, que requiere una tarea de desciframiento, y la presentación, en el nivel físico-cosmológico, de la articulación entre dos armonías (visible e invisible), en cuya articulación el rol del fuego es primordial. Las perspectivas abiertas a partir de estas conclusiones parciales serán retomadas en la última sección, para ser incluidas en el tema general de la tesis.

Introducción

El poema de Parménides ha sido dividido tradicionalmente por la crítica en tres partes: el proemio (B1, en la ordenación de Diels-Kranz), la *Alétheia* (de B 2 a B 8, 49), y la *Dóxa* (de B 8, 50 a B 19), división sustentada a partir del propio texto. La relación entre estas partes y el valor que se le otorga a cada una han sido y son motivo de discusión entre la crítica especializada en la obra del pensador eleático. Los contrastes fundamentales han emergido en la consideración del proemio y de la tercera parte del poema. El primero aparece para algunos como una imagen literaria sin mayor valor filosófico –aunque esto no signifique restarle importancia en orden a la estructura e intención del poema²⁶², y para otros, en cambio, como núcleo fundamental en la interpretación del poema²⁶³. Por otro lado, en lo referente a la llamada *Dóxa*, las interpretaciones oscilan entre considerarla un compendio de opiniones totalmente erradas en la perspectiva de Parménides²⁶⁴, o asignarle un lugar de importancia dentro del pensamiento del filósofo eleático²⁶⁵.

En nuestra exposición, seguiremos los campos semánticos visual y auditivo en la ordenación del poema que hace Diels, manteniendo, de manera provisoria, la estructuración tripartita²⁶⁶ del poema; los problemas más generales en relación con el estudio

262 Cfr. KIRK, 1969: pp. 372-377. Aún cuando afirma que el proemio es de “máximo interés”, lo considera esencialmente una alegoría que sirve a Parménides para acentuar el carácter religioso de sus afirmaciones, frente a posibles críticas provenientes del círculo pitagórico.

263 Cfr. MORGAN (2000), GADAMER (1995), JAEGER (1978), entre otros.

264 Cfr. CORDERO (2002), CORNFORD (1989).

265 Cfr. UNTERSTEINER (1958), GADAMER (1995), ARCE (2010), MORAL (2010).

266 En realidad, no es exactamente tripartita, ya que podrían considerarse dos parejas de contrastes: el contraste proemio-tema (la relación y valor relativo de ambos es uno de los dos problemas básicos expuestos) y, dentro del tema, el contraste *Alétheia*-*Dóxa* (de nuevo, la relación y el valor relativo de ambos ha constituido un problema para la crítica). Cfr. DISANDRO, 2000: p. 265.

del pensamiento parmenídeo se aludirán en la medida en que sean relevantes para nuestro eje de análisis.

Ver y oír en el proemio del poema de Parménides: el camino hacia la luz; el filósofo-poeta como oyente de la diosa

Partiremos entonces del proemio, al que ya casi ningún estudioso niega valor para la interpretación complexiva del poema de Parménides. En esto tiene peso la actual consideración de que no se pueden “extraer” contenidos de un texto, como si éste ofreciera una estructura de recipiente y contenido, sino que forma y contenido son inescindibles en el proceso significativo. Así, el modo como se construyan los campos semánticos de la visión y de la audición en el proemio cambia su significado en el resto del poema. K. Morgan otorga al proemio una importancia especial, aunque considerándolo desde el punto de vista de los problemas abordados por la filosofía del lenguaje: en el caso de Parménides –y a diferencia de sus predecesores– poesía y mitología serían principios estructurantes de su discurso, y la idea de una dicotomía entre lógica y mito sería una argumentación en términos extraños para Parménides. Los problemas del estilo mitológico y el contenido filosófico serían expresiones de la misma dificultad, la relación entre el pensamiento y su expresión. En este sentido, el “fragmento mitológico” –como Morgan denomina al proemio– estructura y elabora los temas-clave del resto del poema (Cfr. MORGAN, 2000: pp. 67-68).

El proemio puede verse como un movimiento en tres etapas: la descripción del viaje en el carro, hasta llegar a las puertas; el cruce de las puertas, en el que el poeta se detiene detalladamente, y el “más allá” de las puertas, en que la diosa describe al viajero y pronuncia su discurso.

Los vv. 1-10, entonces, corresponden a la primera etapa de este movimiento:

Las yeguas que me llevan, tanto cuanto mi ánimo podría alcanzar,
Me hacían marchar, después de hacerme llegar, conduciéndome,

Al camino renombrado (πολύφημον) de la diosa, que lleva al hombre sabio (εἰδότα φῶτα) a través de todas las ciudades²⁶⁷
Por allí era llevado, pues por allí me llevaron las yeguas muy locuaces (πολύφραστοι)
Tirando del carro, pero las doncellas indicaban el camino.

Pero el eje en los cubos profería un gemido de flauta (σύριγγος αὐτήν)
Ardiendo (αἰθόμενος), pues era comprimido por dos redondeados (δινωτοῖσιν)
Círculos (κύκλοις), cuando se apresuraban a hacerme marchar
Las doncellas Heliades, tras haber abandonado las moradas de la Noche, (δῶματα Νυκτός)
Hacia la luz (εἰς φάος), habiendo arrojado los velos de sus rostros con las manos. [...]

Como se ve, el motivo predominante en la primera sección del proemio es el del carro y el viaje que su imagen sugiere²⁶⁸. Si bien no aparecen todavía en el texto términos que aludan específicamente al acto de ver u oír, sí se construye un entramado de imágenes auditivas y visuales que sugieren dichos actos de percepción. En los versos iniciales puede señalarse un predominio de las imágenes auditivas, que son de dos tipos: relacionadas con la palabra, por un lado, y con el sonido no articulado, por el otro. El primer término que emerge, asociado al campo semántico de la percepción auditiva, es πολύφημον, referido al camino

267 Sobre la traducción de este verso, no queremos dejar de señalar los problemas textuales que sugiere: la variante adoptada es la de παντ' ἄστη, la más extendida (Cfr. DIELS, 1951 y UNTERSTEINER, 1958). Sin embargo, tal lectura es discutida por PELLICCIA (1988), que sigue a su vez a Coxon (1968), aduciendo que se trataría en realidad de una reconstrucción de Diels de un sector ilegible del fragmento. Adoptamos la variante textual más extendida, sin que ello signifique un pronunciamiento definitivo por nuestra parte; la sección discutida no afecta en general a nuestros ejes de lectura.

268 Como observa SLAVEVA-GRIFFIN (2003), este motivo se entronca en la tradición literaria previa a Parménides (fundamentalmente, en la *Iliada* y la *Odisea*), y a su vez será recreado por pensadores posteriores, como Platón en el *Fedro*.

(ὁδός), y que hemos preferido traducir como “renombrado”, en lugar de “famoso”, para conservar la connotación de “dicho muchas veces” que sugiere el término griego. Este calificativo se aplica al camino, que es uno de los núcleos de significado no sólo del proemio sino de toda la primera parte del poema. Untersteiner (1958: p. LXXXVII) observa la preeminencia de la ὁδός como eje semántico de B 1 a B8²⁶⁹, al punto de que “la ὁδός crea, non certo ontologicamente, ma sotto il rispetto gnoseologico, l'ἔόν”. En efecto, tanto B 1, como B 6 y B 8 se detienen en el camino, en la vía que lleva al Ser, y los rasgos de éste se van mostrando a través de la descripción, en primera instancia, del camino. Por lo tanto, podemos considerar significativo que el primer adjetivo que implica un acto de percepción auditiva en relación con la palabra, aparezca como aspecto, precisamente, de la ὁδός. Πολύφημος puede entenderse tanto en sentido pasivo, el más inmediatamente evidente (“dicho muchas veces”; por lo tanto, “famoso”), como activo (“el que dice mucho” o “tiene mucho para decir”). En este último sentido lo entiende Untersteiner, que desglosa el término en el sentido de “che manifesta molte cose, cioè che dispensa un ampio dominio di conoscenze” (Ibid.: p. Lxi), y en la traducción que acompaña al texto griego lo vierte como “via dispensatrice di molte conoscenze” (Ibid.: p. 121). Además, rechaza la posibilidad de interpretar el adjetivo como “via di cui la gente canta e parla [...]” (Ibid.: p. Lxi, Nota 47). El vínculo que el filólogo italiano establece entre decir y conocer aparece adecuado, pero de todos modos creemos conveniente traducir el adjetivo de manera más literal, manteniendo la alusión al “decir” que le es propia. Del mismo modo, las dos posibilidades de interpretación señaladas (con sentido activo y con sentido pasivo) no tienen por qué considerarse excluyentes: el camino tiene cosas que decir al viajero, y al mismo tiempo, se dicen de él muchas cosas. A su vez, este camino es señalado como δαίμονος²⁷⁰ (perteneciente a la diosa), de

269 Cfr. UNTERSTEINER (1958: pp. LXXVII-XC). La importancia de la ὁδός es señalada también por Wyatt, quien se detiene sobre las distintas asociaciones que se generan a través de la variedad de términos que Parménides utiliza para designar a la “vía” o “camino” (Cfr. WYATT: 1992, pp. 113-120).

270 Preferimos esta variante textual, que está atestiguada en los manuscritos,

modo que el decir del camino anticiparía, de algún modo, el decir de la diosa, que representa la culminación del viaje del discípulo en el proemio.

En el verso 4 aparece el adjetivo πολύφραστοι, referido a las yeguas que arrastran el carro del viajero. Como el anterior, es un compuesto de πολύ y de un verbo de decir (φράζω, en este caso, en lugar de φημί). De todos modos, el matiz de este segundo verbo no se apoya tanto en la connotación de “pronunciar o decir en voz alta” (como sí ocurre con φημί), sino en el significado más general de “explicar, exponer”. Por ello, parece ante todo indicativo de la actividad racional de que son capaces las yeguas. Así lo considera Untersteiner, estableciendo un vínculo con la tradición griega del caballo “consciente”, y viendo en esta imagen un símbolo de las potencias que impulsan el pensamiento (Cfr. *Ibid.*: pp. LIX-LX). De todos modos, ambos matices van unidos (de hecho, φράσις significa “discurso” o “elocución”). Por último, la unidad o vínculo muy próximo entre pensar y decir será uno de los puntos nodales del pensamiento parmenídeo.

La tercera imagen auditiva que aparece pertenece a otro plano: no se trata del discurso articulado, de la palabra que explica y da cuenta de la realidad, sino de un sonido inarticulado: el que emite el eje de las ruedas a medida que el carro va marchando, comparable a un gemido de flauta (σύριγγος αὐτήν).

Así pues, podemos decir que todos los elementos que forman parte de la imagen del carro que lleva al filósofo al conocimiento emiten alguna clase de sonido: desde el carro mismo (que se escucha, pero que no dice palabras) hasta el camino y las yeguas que lo llevan. Camino y yeguas son señalados con la capacidad de pronunciar palabra, de configurar un discurso, que puede asociarse al conocimiento.

En estos versos se mezcla además una primera imagen que podría considerarse visual: en el verso 3, se describe al que es arrastrado (hasta ahora, de forma pasiva) por las yeguas. Se trata del εἰδότα φῶτα, del “hombre sabio”. Aunque ésta es la tra-

en lugar de δαίμονες, que es una corrección –innecesaria, según creemos, junto con muchos estudiosos de Parménides– realizada por Stein, adoptada por Kranz, y preferida por algunos filólogos.

ducción más aproximada, deberíamos señalar la raíz visual del participio εἰδότης, que literalmente significa “conocedor por haber visto”. Por otro lado, el poeta-filósofo puede haber jugado también con la homología fonética entre φῶς (hombre) y φῶς (luz), anticipando un centro semántico que aparece pocos versos después en el proemio²⁷¹.

Ya a partir del verso 7, tras la mención del sonido de los ejes de las ruedas, aparecen y predominan las imágenes de tipo visual: el eje del carro es “ardiente” (αἰθόμενος) y lo comprimían dos “círculos bien redondeados” (δινωτοῖσιν κύκλοις). En la descripción de las ruedas en movimiento, pues, se superponen imágenes auditivas y visuales. Aparecen dos ejes semánticos, relacionados con la visión, que perduran en el resto del poema: el de la luz, con αἰθόμενος, y el de la circularidad, con δινωτοῖσιν κύκλοις (en este caso, señalado además con insistencia por la casi redundancia semántica del adjetivo respecto del sustantivo).

En los versos 8-10 puede notarse ya un predominio de imágenes visuales: aparecen las doncellas, que son Helíades (doncellas del Sol); ellas han abandonado las moradas de la Noche y conducen al poeta hacia la luz²⁷²; empujan los velos mostrando los rostros que estaban cubiertos hasta ese momento. Se establecen dos parejas contrastantes: Noche/luz (después repetido en la mención de las puertas de la noche y del día, y más adelante en la “δόξα”), y ocultamiento/revelación. Ambas son de tipo visual y no se restringen a estos versos, sino que se desarrollan más ampliamente a continuación.

En los versos 11-21 leemos:

271 En este sentido, aún cuando no se refiera a esta expresión particular, es útil recordar la consideración de Wyatt, según la cual el uso parmenídeo del lenguaje se caracteriza por el cuidado en la elección de las palabras y la capacidad de jugar con las asonancias y las diferentes asociaciones que éstas puedan sugerir (Cfr. WYATT, 1992: pp. 114-115).

272 Algunos han interpretado el εἰς φάος como si indicara la dirección de las Helíades al abandonar las moradas de la Noche, y no la dirección en que llevan al poeta (Cfr. el comentario de la edición de RUGGIU, 1991; cfr. MARCHETTO, 2003: pp. 879-880). La interpretación más extendida, sin embargo, es la contraria (Cfr. KIRK, 1969: p. 376; GIGON, 1985: p. 277; GUTHRIE, 1991, v. II. pp. 26-27; GADAMER, 1995: p. 106; entre otros muchos).

Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del Día,
Y las sostiene de ambos lados un dintel, y un umbral de piedra:

Pero ellas mismas, etéreas, son ocupadas por grandes batientes

De las cuales Díke, que castiga con severidad, posee las llaves alternas.

Apaciguándola (παρφάμεναι) las doncellas con suaves palabras (μαλακοῖσι λόγοισιν),

[la] persuadieron sabiamente (πεῖσαν ἐπιφραδέως), para que empujara

Velozmente la barra con pestillo de los batientes: pero éstos, Después de haber volado, formaron una abertura inmensa de las hojas,

Después de hacer girar alternadamente los bronceos ejes

En los goznes (ἐν σύριγγιν) fijados con clavos y pernos: por allí, a través de ellas,

Las doncellas llevaron rectamente por la vía el carro y los caballos.

El contraste Noche/Día se repite, ahora como centro de la imagen de las puertas. Las puertas se vinculan con los senderos de la Noche y del Día. Se ha discutido cómo debe interpretarse “espacialmente” esta descripción: para Gigon²⁷³, el sendero de la Noche llegaría hasta las puertas, y al atravesar éstas, se llegaría al sendero del Día; para Cornford²⁷⁴, según parece, los caminos de la Noche y del Día (representando alegóricamente la vía de la Apariencia, a partir de su principal pareja de opuestos) se extenderían uno a continuación del otro hasta llegar a las puertas que dan paso a la Verdad. En este sentido, se podría pensar que el poeta-filósofo, al cruzar las puertas, a la par que entra a la morada de la diosa, entra a la morada de la luz, en una analogía entre luz y conocimiento²⁷⁵.

La valoración implícita en el proemio (y en todos los frag-

273 Cfr. GIGON, 1985: pp. 276-277.

274 Cfr. CORNFORD, 1989: pp. 73-74.

275 Tal es la posición sostenida por KIRK, 1969: p. 376; GIGON, 1985: p. 277; GADAMER: pp. 106-107, p. 113.

mentos del poema parmenídeo) respecto del contraste luz/oscuridad ha sido una cuestión discutida tanto por filólogos como por estudiosos de la filosofía²⁷⁶. Es en la consideración de B 8, 50 y siguientes donde este problema se vuelve más acuciante. Pero ya en el proemio la dualidad está claramente presente y un análisis de los campos asociativos que allí se construyen puede ayudar a leer el resto del poema. Las Helíades, como ya hemos señalado, configuran una de las principales imágenes visuales de la primera parte del proemio, vinculadas, obviamente, con la luz, ya que se trata de las doncellas del Sol. Su función no es menor, ya que son los aurigas que conducen el carro del poeta (verso 24), y lo llevan precisamente a escuchar el discurso de la diosa, a partir del cual aprenderá todo lo que es. Además, no sólo las Helíades, sino los otros elementos que plásticamente se configuran como mediadores (y agentes, ya que “llevan” al poeta, lo “arrastran”, etc.) entre el poeta y la verdad, están asociados con la luz: así, por ejemplo, el carro, a través del eje que “arde”. El descubrimiento de sus rostros, primero cubiertos por velos, por parte de las Helíades, podría anticipar la posterior promesa de la diosa, consistente en hacer conocer al discípulo el corazón de la verdad: como sabemos, el sentido etimológico de la palabra griega *Ἀλήθεια* es “desocultamiento”, por lo que aquello que se conoce resulta ser algo escondido que aparece a la luz, que se revela²⁷⁷. Así pues, al menos en el proemio, podemos decir que las imágenes visuales lumínicas son las que predominan, y se relacionan con el camino del poeta-filósofo hacia el conocimiento de la verdad.

Las imágenes auditivas retornan en la descripción del cruce de las puertas: las doncellas, que hasta este momento (en contraste con los caballos y el camino) no habían mostrado su capacidad

276 Aunque la mayoría de los estudiosos se inclinan por la analogía luz/Aletheia, algunos lo hacen en sentido contrario. Popper, en una lectura materialista del pensamiento de Parménides –interpreta al Ser parmenídeo como una esfera de materia–, ha llegado a considerar que en una lista de asociaciones en el poema, la luz se encuentra asociada al No-Ser, al movimiento, etc., y la oscuridad al Ser (sin tener en cuenta el proemio). No compartimos esta interpretación, como se verá en el desarrollo de nuestra hipótesis (Cfr. POPPER, 1992: p. 13 y p. 16).

277 Cfr. HEIDEGGER, 1969: pp. 140 y ss.

de palabra, se dirigen ahora a Díke, para persuadirla de que abra las puertas. Se dice de ellas que son capaces de hablar con dulzura y de persuadir (παρφάμεναι, de παράφημι). Este rasgo se reafirma con el complemento μαλακοῖσι λόγοισιν, que describe las palabras de las doncellas, sus instrumentos para convencer a Díke, y con la expresión πεῖσαν ἐπιφραδέως, que indica el resultado de la pronunciación de sus palabras, y de la audición de éstas por parte de Díke. La palabra se conecta aquí a la persuasión y a la sabiduría. Al mismo tiempo, al abrirse las puertas, aparece una expresión que fónicamente recuerda a la del verso 6: ἐν σύριγξιν, que alude a los goznes de las puertas. El sustantivo se refiere en principio al instrumento musical (semejante a una flauta) y secundariamente a todo lo que tiene forma de tal (por eso la referencia a los goznes de las puertas). Su repetición en el proemio podría sugerir la posibilidad de un sonido, al abrirse las puertas, similar al de los ejes del carro. El sonido musical, semejante al de la flauta, aparecería acompañando a términos que conforman el campo semántico de la palabra pronunciada oralmente, como en el contexto anterior.

La última parte del proemio (versos 22-32) narra la recepción que hace la diosa al poeta y sus palabras introductorias:

Y la diosa me acogió benévola, y tomó con su mano
 Mi mano derecha, y dijo su palabra (ἔπος φάτο), y se dirigió
 a mí (με προσήδα):
 “Oh muchacho, compañero de aurigas inmortales,
 Que llegas a nuestra morada con yeguas que te llevan,
 ¡salud! Porque no te envié un destino funesto
 Para hacer este camino, pues ciertamente está lejos de la huela/ senda de los hombres,
 Sino Temis y Díke: es necesario que tú aprendas (πυθέσθαι)
 todas las cosas,
 Tanto el corazón inmovible de la verdad bien redonda
 (Αληθείης εὐκύκλεος ἀτρεμές ἦτορ)
 Como las opiniones de los mortales (βροτῶν δόξας), en las
 que no hay creencia verdadera,
 Sin embargo también aprenderás (μαθήσεται) estas cosas, que
 las cosas que aparecen (τὰ δοκοῦντα)
 Es necesario que sean de algún modo, porque atraviesan totalmente todas las cosas.

En el segundo verso de esta última sección del proemio la palabra oral (en este caso, la palabra de la divinidad) aparece fuertemente subrayada por tres términos cuyos campos semánticos se superponen en cierta medida: ἔπος, que significa específicamente la palabra pronunciada en voz alta, y a partir de allí, discurso, historia, incluso canto (siempre con la connotación de algo dicho o cantado para ser escuchado); φάτο, de φημί, que significa de manera más general “decir” o “afirmar”, y que aparece en este caso como el verbo del que depende el sustantivo ἔπος²⁷⁸; προσηύδα, que significa decirle algo a alguien, dirigirse a alguien, en el contexto de un diálogo oral. Este discurso pronunciado en voz alta, incluso tal vez cantado o recitado (si se piensa en el significado más específico de ἔπος y en la forma –el hexámetro épico– que Parménides elige para su poema) es, por un lado, divino, y por otro, portador del conocimiento. Efectivamente, en el verso 28 la diosa exhorta al oyente a “aprender” (πυθέσθαι) “todas las cosas” (desglosadas en los versos siguientes como el “corazón de la Verdad” y las “opiniones de los mortales”), y en el verso 31 le promete que conocerá (μαθήσεται), además, el modo de ser de las δοκοῦντα. De modo que el acto de conocer aparece vinculado al escuchar. Πυνθάνομαι tiene además, precisamente, la connotación de aprender escuchando algo de alguien²⁷⁹. Ambos verbos connotan el conocimiento en términos de aprendizaje, en el contexto de una relación maestro-discípulo, que en este caso se produce en el ámbito de la palabra poética oral y de la relación diosa-poeta. El discurso que ha de ser escuchado y que promete el conocimiento tiene además la característica de ser holístico: nada queda fuera de esa palabra, que incluye tanto la *Alétheia*, como la *dóxa*. La presentación del discurso de la diosa aparece como la culminación de la serie de vinculaciones entre la palabra y los guías del poeta que se presenta en el proemio: todos los “guías” de los que el viajero debe aprender son descriptos en algún momento

278 Sobre la raíz indoeuropea de φημί, dice Chantraine: “[...] *bh (e)a2 – signifie à la fois ‘briller, éclairer’ et ‘déclarer, exposer, dire’ [...]”, de modo que el verbo sugeriría también un aspecto visual, un “mostrar en el discurso”.

279 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

como poseedores de la capacidad de hablar: primero, el camino; luego, las yeguas; en tercer lugar, las doncellas, y por último, la diosa. Lo que en las referencias al camino y a las yeguas aparece apenas insinuado, a partir de un adjetivo, se convierte en el caso de las doncellas en una descripción detallada de las cualidades de su palabra, fundamentalmente conectadas con la persuasión; finalmente, en el discurso de la diosa, aparece la tríada persuasión-verdad-conocimiento, como característica fundamental de la palabra divina, y la sugerencia implícita de la audición de ese discurso como el medio para que el poeta acceda a ese conocimiento. Mientras en las dos primeras etapas del viaje aparecen imágenes auditivas tanto vinculadas con la palabra como con sonidos no-lingüísticos (el sonido de flauta del carro o de las puertas), en el tercer momento (diosa y poeta frente a frente) sólo permanece como imagen auditiva la palabra cantada, con una acumulación de términos mucho mayor que en los versos anteriores.

Por otro lado, también las imágenes visuales permanecen en esta tercera etapa, pero el contraste concreto luz/oscuridad marcado anteriormente desaparece. En cambio, en la palabra Ἀληθείης se mantiene la connotación de “desocultamiento”, a la que ya hicimos referencia, unida a la imagen de circularidad (que ya había surgido en la descripción del carro) del adjetivo εὐκυκλέος, referido precisamente al corazón de la verdad. Hay que tener en cuenta que la variante textual de Simplicio (elegida por las ediciones de Diels y de Untersteiner), alterna con εὐφέγγεος (Proclo) y con εὐπειθέος (Sexto, Plutarco, Clemente de Alejandría y Diógenes Laercio). Las opiniones de los críticos y editores en general se dividen entre la primera variante (Diels, Untersteiner, Kirk, Gigon) y la tercera (Heitsch, Fränkel). Ambas tienen una buena tradición manuscrita. Ambas, también, parecen adecuadas en el contexto: εὐπειθέος retoma la descripción de la palabra de las Helíades al llegar a las puertas, y proporciona un contrapunto simétrico entre Ἀλήθεια (que se calificaría como “bien persuasiva”) y βροτῶν δόξαι (en las que no hay verdadera πίστις). En cambio, εὐκυκλέος anticiparía la relación entre la imagen circular y el Ser, fuera del cual no hay conocimiento, tal como aparece, sobre todo, en B 8, 43; y en este sentido retomaría los términos

referidos a la circularidad (sobre todo, κύκλοις) utilizados en la descripción de las ruedas.

La primera imagen podría vincularse, hasta cierto punto, con la audición (si se piensa en el discurso de la doncella y el discurso de la diosa): estaría marcando una relación entre el corazón de la Verdad y el discurso que está por escuchar el poeta. La segunda imagen sería claramente visual, y resultaría la trasposición a un plano de mayor importancia de una imagen que ya había aparecido resaltada, como dijimos, en la descripción del carro. Esta trasposición culminaría en B 8. En general en el poema (como veremos más adelante) parece priorizarse la relación visual en la instancia de “enfrentamiento” del poeta, o del que aprende, con la verdad. Pero, al mismo tiempo, en el proemio se encuadra claramente todo como parte del discurso cantado de la diosa.

En síntesis, podemos ver en el proemio un peso importante de los campos semánticos de la audición y de la visión en relación con el conocimiento: la Ἀλήθεια, o el Ser, se presentan como algo que aparece a la luz, que se hace presente, y por lo tanto, se ve. Pero la mediación necesaria para que esto suceda es el discurso, la palabra persuasiva que se escucha (en la relación yeguas-viajero, doncellas-diosa, diosa-viajero).

Ver y oír en la “Alétheia”: dos niveles de visión y audición

Ya en los fragmentos temáticos del poema, leemos en B 2:

Pues yo te diré (ἔρέω) –y tú, habiendo oído mi palabra (μῦθον ἀκούσας), guárdala–

cuáles son los únicos caminos de búsqueda (ὁδοὶ μόναι διζήσιος) que pueden pensarse (νοῆσαι):

uno que [dice] Es y que no hay No Es,

éste es el sendero de Persuasión; en efecto, acompaña a la Verdad.

El otro que [dice] No Es y es necesario que no haya Es,

Y ése es –te lo explico (φράζω)– un atajo totalmente incognoscible (παναπευθέα):

En efecto, no podrías tú conocer (γνοίης) lo no ente –pues no

es factible-

Ni podrías explicarlo (φράσαις).

En este fragmento aparece por primera vez un término relacionado directamente con la audición: ἀκούσας. El objeto de la acción de oír es el μῦθος de la diosa, el mismo discurso antes nombrado como ἔπος. Dado que todo lo que sigue es el μῦθος de la diosa, y parte de él se refiere al camino de búsqueda asociado a la Persuasión y a la Verdad²⁸⁰, podemos inferir que la acción de escuchar, tal como es aludida en este contexto, se configura como el paso previo y necesario para llegar a conocer.

En el fragmento aparecen dos verbos relacionados con el conocimiento: νοῆσαι y γνοίης. Νοῆσαι aparece ligado, en principio, a los dos caminos de investigación (después se especificará que sólo uno de ellos es practicable; por lo tanto, sólo uno se abre verdaderamente al νοεῖν)²⁸¹. Este νοεῖν se instala, aparentemente, como una consecuencia de μῦθον ἀκούσας (haber escuchado el relato de la diosa). Las connotaciones y el campo semántico cubiertos por el término griego νοεῖν han sido motivo de largos y variados estudios y discusiones. La mayoría concuerda en que el verbo se refiere mucho más a un acto de reconocimiento inmediato que a un proceso de razonamiento lógico, como podríamos inferir en primera instancia de la traducción española “pensar”. Dice Guthrie, comentando el fragmento 3 de Parménides:

280 Sobre las asociaciones de μῦθος y λόγος en el poema de Parménides, ver ARCE (2010: p. 6). “El discurso que dará la diosa, ‘lo que diga’, es un μῦθος. Luego, si no queremos restar importancia a la totalidad del poema, pues la diosa es quien tiene la palabra desde el verso 24 del fragmento 1 hasta el final del poema, no podemos connotar peyorativa o negativamente tal término. Debemos valorarlo como lo que es: el discurso fidedigno de la diosa, la *verdad*”.

281 Sobre la relación del infinitivo con las dos vías, que podría a primera vista parecer contradictoria, pueden resultar útiles las apreciaciones de N. Cordero: “La diosa no dice que estos caminos son ‘pensables’ (participio pasado, en griego, *noetós*), sino que ellos son ‘para pensar’ (infinitivo final con valor instrumental: *noésai*), instrumentos que permiten encaminar el pensamiento, así como los ojos sirven para ‘mirar’ [...] Por eso, *a priori*, ambos son válidos. El resto del razonamiento mostrará que uno de los caminos llevará a un callejón sin salida, pues su *contenido* se revelará *impensable* [...]” (CORDERO, 2002: p. 14).

El verbo que se traduce por “pensar” (*noein*) no podía sugerir, en su época, ni con anterioridad a ella, la idea o imagen de algo no existente, ya que connotaba, ante todo, un acto de reconocimiento inmediato. En Homero tiene un significado muy similar al de ver; en cualquier circunstancia, se relaciona directamente con el sentido de la visión, como en *Il.* XV, 422: “Cuando Héctor vio con sus ojos (*ἐνόηθεν ὀφθαλμοῖσιν*) que su primo caía en el polvo”. Para mayor precisión, se usa cuando, a través de la visión de un objeto concreto, un personaje percibe, de repente, el significado pleno de una situación. [...] En este sentido, puede significar la sustitución de una impresión falsa por una verdadera, sin considerarlo como un proceso de razonamiento, sino como una iluminación súbita, un ver con la mente. Del mismo modo, puede significar la visualización de cosas distantes en el tiempo o en el espacio (Cf. Parm., 4, 1.) (GUTHRIE, 1993: p.32).

También Gadamer (1995: pp. 118 y ss.) toma como eje de su interpretación de los fragmentos de Parménides lo que él denomina el “sentido de inmediatez” que connota el término griego *voēiv*. Así, considera que, aunque puede traducirse por “pensar”, resulta “completamente incomprensible” si no se entiende su verdadero significado, “percibir que hay algo”, como en el olfatear de los animales, con el que se relaciona por su etimología.

Finalmente, también Untersteiner, en su introducción a la edición crítica del texto de Parménides (Untersteiner, 1958: pp. XCLL y ss.), realiza una serie de consideraciones en torno a los términos griegos *voós* y *voēiv*: sintetiza las dos posibles corrientes de interpretación sobre sus connotaciones, la primera de las cuales ve en *voós* un aspecto no rigurosamente racional, sino intuitivo; la segunda le atribuye un aspecto específicamente racional. Concluye que, de estas dos interpretaciones fundamentales, la primera sería mejor porque, al tratarse de un pensador arcaico, sería apriorísticamente probable que el término significara “percepción” o “intuición”, antes que “razón” (Ibid: p. XCIII). Así pues, el término *voēiv*, en el contexto del poema parmenídeo, puede ser comprendido como una zona de cruce entre racionalidad y percepción, particularmente percepción visual. Conocer

entonces no estaría desligado de ver y oír, sino que más bien los presupondría.

Sobre el segundo sendero, la diosa realiza una advertencia, que resalta con un nuevo verbo en primera persona: “te lo explico” (τοὶ φράζω). Así, nuevamente se pone de relieve que todo lo que aparece como núcleo de la filosofía de Parménides es un discurso dicho, pronunciado. El verbo, por otra parte, remite al proemio, donde señalaba la capacidad discursiva de las yeguas y de las doncellas que conducían al viajero hasta la diosa. Ya habíamos hablado de una gradación, en el proemio, del vínculo guías-palabra (del camino a la diosa); podemos hablar, dentro de ella, de una gradación específica en el uso del verbo φράζω, atribuido primero a las yeguas, luego a las doncellas, y por último, ya en B 2²⁸², a la diosa, en una serie en que el vínculo palabra-conocimiento sería cada vez más intenso. Tanto es así, que al segundo camino, impracticable, se le niegan a la vez las cualidades de ser conocido y de ser dicho. Primero se lo define como “totalmente imposible de conocer” (παναπευθέα), con un adjetivo que alude nuevamente al proemio, donde la diosa prometía al poeta conocer (πυνθάνομαι) el corazón de la verdad y las opiniones de los mortales. A este conocimiento, propio del discurso de la diosa, se opone la vía que dice “No es”, por negación directa (α- πυνθάνομαι) del mismo tipo de conocimiento al que se aludía en el proemio. Entonces habíamos dicho que este verbo tenía el matiz del conocimiento habitual, del aprendizaje, realizado a partir del escuchar a otro. Tanto ese escuchar, como el aprender a partir de él, son negados, entonces, para el camino del No-ser. Este adjetivo parece ser el núcleo que se desglosa a partir del γάρ, en la cláusula siguiente: “En efecto, no podrías conocerlo (γνοίης) [...] ni decirlo (φράσαις)”²⁸³. Junto a él aparece, nuevamente, φράζω, para indicar la imposibilidad de decir al No-ser, unida a la imposi-

282 Gadamer considera que B 2 y B 3 pueden leerse “uno a continuación del otro y ambos a continuación del primer fragmento” (GADAMER, 1995: p. 119).

283 Γιγνώσκω, el verbo de conocimiento utilizado en esta ocasión, es el que más se aproximaría a la idea de pensar razonando que estamos acostumbrados a unir inmediatamente al concepto de conocimiento.

bilidad de conocerlo. Así, lo que no puede conocerse, solidariamente no puede ser dicho ni escuchado.

Si pensamos en B 1 (el proemio) y B 2 (la presentación del tema) como un todo, vemos que el campo semántico del conocimiento y del aprendizaje aparece representado con cierto grado de variedad: *πυνθάνομαι*, *μανθάνω*, *voéō*, y *γιγνώσκω* son los verbos que denotan las acciones de aprender, pensar y conocer. Todos aparecen en contextos vinculados con la audición y la visión: los dos primeros son el resultado que la diosa le promete si escucha su discurso, y se vinculan con el desocultamiento del corazón de la Verdad; los últimos aparecen en relación con las dos vías que la diosa revela en su relato, y en el caso de *voéō*, el término por sí mismo se conecta con el campo semántico de la visión. Ver, oír y conocer se muestran así en campos contiguos o superpuestos. Puede plantearse, entonces, la cuestión de cómo se relacionan y qué jerarquía se establece (si es que se establece) entre estos tres campos.

En este sentido, sería posible leer una jerarquización que otorgara predominio al oír sobre el ver, si se piensa que tanto en el proemio como B 2 se presenta primero la necesidad de escuchar (el discurso de la diosa, o, descendiendo en la escala, el de las Heliades, el de las yeguas y el del camino) para después conocer o pensar la verdad. Sin embargo, en este segundo momento, el de la relación entre discípulo y lo-que-es, el elemento visual tiene una presencia importante. Esto se presenta así, al menos textualmente, desde el momento en que se resalta el término *Ἀλήθεια*, en conexión con el camino de lo que Es y con el conocimiento de la totalidad, con todo lo que sabemos implica; desde que el cruce de la puerta es acompañado de símbolos relacionados con lo lumínico o con la revelación de lo cubierto (descubrimiento del rostro de las Heliades, paso hacia las moradas del Día); y desde que el término del campo del conocimiento que se presentará como central en los fragmentos que siguen a B 2 es precisamente *voeîn* (con la carga de percepción o intuición visual que connota). Por lo tanto, sería un error quitarle importancia al papel de la visión en el *voeîn*; más bien deberíamos pensar en una complementariedad de visión y audición en relación con el conocimiento del Ser.

Así como Untersteiner ²⁸⁴ considera que desde el punto de vista gnoseológico, el camino precede al Ser (en el sentido de que sin recorrer la vía no se puede pensar ni decir lo que Es), podríamos pensar que la audición precede a la visión, en el sentido de que sin la instancia mediadora del discurso y de su audición, no hay posibilidad de “ver con la mente” (νοεῖν) lo que Es. El νοεῖν es la consecuencia de la audición del discurso, pero no puede darse el conocer fuera del νοεῖν, ya que precisamente llegar a esa instancia de relación con lo que Es, análoga a la visión, es la finalidad de la audición. Al mismo tiempo, desde esa visión se desencadena una nueva instancia relacionada con la audición: pensar lo que Es significa al mismo tiempo decirlo (φράσαις, en B 2; λέγειν, en B 6). Es lo que realiza Parménides a través de su poema, identificando de algún modo su discurso con el de la diosa.

El νοεῖν sigue siendo el centro semántico en B 3, junto a εἶναι:

...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι.

Esta sentencia podría traducirse como: “... pues lo mismo es pensar y ser”. Decimos “podría” porque el fragmento admite muchísimas traducciones e interpretaciones. La mayoría de ellas gira en torno a la pregunta de si es posible leer en esta sentencia la afirmación de la identidad entre ser y pensar, o simplemente una especie de “coextensividad”. En el caso de tomar la segunda línea de lectura, surge además la discusión de si la relación ser-pensar, a nivel filosófico, implica una prioridad del ser sobre el pensar (porque algo es, es posible pensarlo) o viceversa (todo lo que se piensa existe, al modo del idealismo moderno). I. Crystal (2002) realiza un resumen actual de estas posiciones, respecto de lo que denomina las lecturas “realista” e “idealista” de la relación entre el pensamiento y lo que puede ser pensado, tal como aparece desde B 1 a B 7 (fragmentos en los que sostiene que no se afirma una identidad fuerte entre ser y pensar)²⁸⁵. Sobre el fragmento 3 en particular, cita la traducción de Barnes: lo mismo es “para pensar” y “para ser”²⁸⁶, y argumenta sobre la mayor probabilidad de

284 Cfr. UNTERSTEINER, 1958: pp. LXXXVIII.

285 Cfr. CRYSTAL, 2002: p. 207.

286 Cfr. Ibid.: pp. 210 y ss. Ya Schadewaldt (1978: p. 322) había considerado correcta esta traducción, teniendo en cuenta el valor final propio del infi-

la lectura de una relación “más débil” entre ser y pensar en este fragmento. Más adelante, considera que a partir de B 8 sí hay motivos para pensar en la identidad de ser y pensar²⁸⁷.

Por nuestra parte, consideramos que, tanto desde el punto de vista gnoseológico como ontológico, el fragmento expresa la solidaridad de ser y pensar tal como están dados en la realidad según la perspectiva de Parménides: cuando algo es, es percibido por el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ humano y, como se verá en otros fragmentos, esto implica también ser dicho. $\text{No}\epsilon\acute{\iota}\nu$ ocupa, pues, un lugar destacado en los fragmentos del poema: de los verbos que ya mencionamos, relacionados con conocer, aprender, pensar, el que resuena nuevamente, el que se identifica o se corresponde con el $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, es precisamente el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, del que ya habíamos señalado su aspecto visual o de reconocimiento.

El primer verso de B 4 agrega otro aspecto al problema que nos interesa:

nitivo arcaico.

287 Cfr. CRYSTAL, 2002: pp. 214 y ss. Untersteiner, por su parte, en su introducción a la edición de Parménides, realiza también una síntesis bastante completa de las posiciones interpretativas respecto de B 3, que divide en cuatro grupos: la idealista, que ve en Parménides un antecesor de Descartes o de Kant, y que considera superada por anacrónica; la de Barnes, donde lo mismo “puede ser y puede ser pensado”; la tercera, que considera nuevamente la unidad de ser y pensar, pero no bajo el punto de vista idealista, sino como algo inherente a la estructura de lo existente: el percibir, reconocer se corresponde siempre, de manera inseparable, con lo que existe; la cuarta, “gnoseológica”, según la cual el pasaje parmenídeo precisaría la validez del conocimiento: no existe verdadero pensamiento que no tenga el contenido de lo que es. Su propia interpretación vincula B 3 y B 4, atribuyendo al $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ una solidaridad con el $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, que sería el aspecto presente del ser, el existir (no idéntico al $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$); no existiría el $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ sino en combinación con la $\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma$, es decir, siendo al mismo tiempo objeto de intuición y de expresión (Cfr. UNTERSTEINER, 1958: p. CVIII). También Heidegger (1994: pp. 206-207) realiza un síntesis de las interpretaciones de B 3 y B 8, 34, rechazando perspectivas que considera dominadas por cuestionamientos propios de una metafísica posterior (entre ellas, la lectura de que el pensar pertenecería al ser como un ente entre otros; la identificación moderna de ser y pensar; y la lectura neoplatónica en que el poema estaría diciendo que ser y pensar pertenecen ambos al campo de lo no-sensible).

Mira (λεῦσσε) cómo las cosas ausentes (ἀπεόντα) [resultan] firmemente presentes (παρεόντα) por medio del pensamiento (νόωι):

En efecto, no apartarás al ser de tenerse en el ser,
Ni dispersándolo a través de todo y de todas las cosas,
Ni combinándolo.

La primera palabra del fragmento 4 es un verbo, λεῦσσε, que resulta ser el primer término específicamente referido a la acción de ver o mirar en el poema. Se trata de un verbo propio de la poesía, y que tiene el matiz de dirigir la mirada hacia algo; es decir, no es un ver al acaso. La segunda persona insiste en recordarnos que nos encontramos en una situación de diálogo entre dos personajes, donde uno de ellos (la diosa) habla y el otro (el poeta) escucha.

El objeto de esta mirada es la totalidad: todas las cosas se hacen presentes por medio del νοῦς, incluso las que están lejanas. Untersteiner (1958: pp. XCI-XCII) entiende νόωι en combinación con λεῦσσε, en lugar de con παρεόντα. Señala además que λεῦσσε, por vincularse con λευκός, equivale a “guardare qualcosa di luminoso” y además, “guardare nella lontananza”, con la idea sobreentendida de un “vedere sereno”. Según Snell, se trataría de un modo de ver, cuyo significado está dado por algo que va más allá del ver mismo. Así, Untersteiner concluye que el verbo expresa un “ver racional”, lo que se deduciría de todo el fragmento y de su unión con νόωι. Sin embargo, matiza después esta afirmación, señalando las posibles connotaciones de νοεῖν en el lenguaje arcaico (que ya hemos reseñado). El significado de B 4 se parafrasearía como sigue: recorriendo la vía que es con una amplia mirada intuitiva, se encontrará que en ella no existe un antes y un después, sino que lo ausente se resuelve en presente (Cfr. Ibid.: p. XCV). En este sentido, también Gadamer afirma que el objetivo del fragmento es señalar que no se debe “asumir como evidente que lo que está presente es y lo que está ausente no es, sino que es necesario afirmar cada vez, sin incertidumbre, que también lo ausente está, en cierto modo, presente” (GADAMER, 1995: p. 122).

Para Guthrie,

[...] el fragmento 4 comienza exaltando la capacidad de la mente, o inteligencia (en contraposición, evidentemente, con los sentidos) de hacer presentes las cosas lejanas. Ya se había preparado la base para ello, en cuanto que la función del *noos* homérico incluía la evocación de cosas distantes en el espacio o en el tiempo, pero para Parménides la omnipresencia que percibe la inteligencia es una realidad objetiva. [...] Si seguimos el consejo de la diosa de ignorar los sentidos y juzgar mediante la razón, veremos que el ser nunca puede estar separado de sí mismo (GUTHRIE, 1993: p. 46)²⁸⁸.

En nuestra opinión, el vínculo $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon - \nu\acute{o}\omega\iota$ establecido por Untersteiner permanecería, dado el contexto del fragmento, aun si consideráramos el segundo término ligado sintácticamente a los participios. La cuestión está en cómo interpretarlo. Podría pensarse, como lo hace Guthrie²⁸⁹, en una oposición razón-sentidos, en la que la indicación de “mirar con la mente” se oponga, implícitamente a “mirar con los ojos”, y en la que en el término $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ empiece a tener más peso el aspecto racional. Pero también podríamos ver, en ese vínculo, la explicitación de ese aspecto arcaico del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, que lo relaciona con la mirada y con la intuición. Esto no significa que haya una equivalencia entre la mirada de los ojos y la mirada de la mente, pero sí una analogía. Conocer es otra forma de mirar. Resumiendo lo dicho por los intérpretes citados, se trata de una mirada luminosa (puede verse así una relación entre los fragmentos temáticos y las imágenes lumínicas del proemio), profunda, amplia, holística. Es capaz, sí, de ver lo que los ojos físicos no ven (las cosas que aparentemente están ausentes), y en este sentido puede hablarse de contraste. Pero podríamos hablar más bien de un profundizar

288 Sin embargo, anteriormente, en su comentario de B 3 (cuyas precisiones sobre $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ya hemos señalado), refiriéndose a la concepción griega del *nous* afirma que era una creencia general que las facultades humanas del conocimiento incluían una facultad de aprehensión inmediata de la naturaleza verdadera de un objeto o situación, comparable, pero con mayor profundidad, a la aprehensión inmediata de cualidades superficiales por los sentidos. (Ibid.: p. 33).

289 Y también otros: Cfr. UNTERSTEINER, 1958: p. XCII.

o de un trascender la mirada física, antes que de una oposición taxativa, que al menos en los fragmentos que van de B 1 a B 4 no se ha hecho explícita²⁹⁰.

B 6 es un fragmento fundamental para la interpretación del pensamiento de Parménides, y también para nuestro eje de investigación:

Es necesario que el decir (τὸ λέγειν) y el pensar (νοεῖν) lo que es sean: pues el ser es

Pero nada no es: Yo te mando que expliques (φράζεσθαι) estas cosas.

En efecto, te alejo de este primer camino de investigación,
Pero después de aquél que los mortales que nada saben
(βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν)

Recorren errantes, bicéfalos: Pues la impotencia conduce
En sus pechos una mente errante (πλακτὸν νόον): Pero ellos
son transportados

Tan sordos (κωφοὶ) como ciegos (τυφλοί), estupefactos, muchedumbre sin juicio,

Para quienes el ser y el no ser son considerados (νενόμισται)
lo mismo

Y no lo mismo, pues es propio de todos²⁹¹ (ellos) un camino
que vuelve atrás.

Como se ve, este fragmento aúna y despliega elementos que ya habían surgido en B 1, B 2 y B 3, como la cuestión de las vías de investigación y la solidaridad de ser-pensar-decir.

Ya el primer verso de B 6 ha suscitado discusiones debido a las diferentes posibilidades de traducción que permite. Desde “Es necesario que decir, pensar y ser sean”, pasando por “Es necesario que el decir y el pensar sean ser”, hasta “Es necesario decir y pensar que el ser es”, y otras variantes, todas admisibles desde el

290 En este sentido, son útiles las consideraciones que el mismo Guthrie realiza sobre la concepción griega del νοῦς como una facultad sobrehumana y casi divina, que asemeja a hombres y dioses. Así, en el νοεῖν parmenídeo, tanto el hablar como el mirar humanos imitarían a los de la divinidad.

291 En la consideración de πάντων como masculino (y no neutro, que sería la otra posibilidad), y su traducción, seguimos las observaciones de M. Stokes (Cfr. STOKES, 1960: pp. 193-194).

punto de vista sintáctico²⁹². Nuestra traducción se ha inclinado por una versión próxima a la de Gadamer y Untersteiner (véase nota anterior), porque creemos que es la más ajustada sintácticamente (respetando la diferenciación entre λέγειν y νοεῖν, unidos por los τε, por un lado, y la posibilidad de que el artículo esté sustantivando también a los infinitivos), y porque el punto de inflexión respecto de la interpretación está en lo que ya consideramos en nuestro comentario de B 3: la presencia de lo que es implica necesariamente, al mismo tiempo, que sea pensado y dicho. Es importante señalar la elección reiterada del νοεῖν como forma de percepción y conocimiento del ser, frente a la gama de términos que se habían presentado en B 1 y B 2. A su vez, se agrega un matiz respecto de B 3: mientras allí se establecía casi una identificación (con las reservas del caso) entre νοεῖν y εἶναι, aquí se ponen en un mismo nivel de correspondencia νοεῖν y λέγειν, y ambos en vínculo estrecho con εὖν. Por primera vez aparece λέγειν como forma del decir (antes había aparecido λογόισιν, como sustantivo referido a las palabras de las doncellas en B 1, y, más en general, habíamos encontrado φημί, παραφημί, φράζω y ἔρέω, como verbos, y

292 Gadamer (1995: pp. 123-124), por ejemplo, considera que “hay que referir *to a eon*, entre otras razones porque en el poema no se encuentra nunca este término sin artículo. Sobre la base de esta premisa la interpretación de la primera frase será: es necesario que sea (el) decir y pensar lo que es, es decir, no se puede separar el ser de su consecuencia, a saber, del ser dicho e intuido [...]”. De modo similar traduce Untersteiner (1958: p. 135). Guthrie traduce, más libremente: “Aquello sobre lo que se puede hablar y pensar tiene que ser [existir]” (GUTHRIE, 1993: p.35). La traducción más extendida es la de Diels y Kranz: “es necesario decir y pensar que el ser es”, cuyo acento cae sobre la necesidad absoluta de la sentencia “el ser es”, es decir, sobre el aspecto lógico de la filosofía de Parménides. Disandro (2000: p. 275) acentúa en cambio la correspondencia de la tríada decir-ser-pensar (“Es preciso que el *proferir*, y el *pensar*, y el *ente* sean”). Como se ve, los principales puntos de ambigüedad sintácticos residen en dos elementos: la atribución del artículo (τὸ), que puede atribuirse a εὖν, como lo hace Gadamer (ver *supra*), o a λέγειν y νοεῖν (que se encuentran correlacionados por las partículas τε: λέγειν τε νοεῖν τ); y la construcción de infinitivo: en la traducción de Diels-Kranz, hay una oración de infinitivo objetiva con núcleo ἔμμεναι, con el sujeto εὖν; en las versiones de Gadamer y Untersteiner, es objeto directo de pensar y decir, que son el sujeto del infinitivo; en la de Disandro, los dos infinitivos y el participio, sustantivados, son el sujeto del infinitivo.

ἔπος y μῦθος como sustantivos)²⁹³. Así, los dos términos puestos, como dijimos, en un mismo nivel de correspondencia, implican un matiz visual (νοεῖν, según las consideraciones ya expuestas) y auditivo (λέγειν, en cuanto forma del decir).

Por otro lado, el fragmento insiste sobre la situación comunicativa que se está produciendo: aparece nuevamente el ἐγώ, el “yo” que pronuncia el discurso, y que alude a la diosa; el σε, que indica al receptor, a Parménides mismo, y en este contexto dialógico, los verbos que indican el decir, y por lo tanto, implícitamente, el escuchar: ἄνωγα y φράζω. En general el segundo hemistiquio del verso 2 suele traducirse como “te mando que consideres (o que reflexiones sobre) estas cosas”²⁹⁴. Sin embargo, φράζω tiene también el sentido, como hemos visto, de explicar mediante un discurso, sentido que no excluye, sino que presupone, el matiz de reflexión implícito en el verbo. Dado el peso fuerte de la palabra oral en todo el poema y los contextos de uso previos del verbo, nos inclinaríamos por traducir “te mando que expliques estas cosas”, o bien “te mando que consideres y expliques estas cosas”, para señalar los dos momentos que están unidos en la expresión griega. La diosa (yo) de algún modo parece pedirle al oyente (tú) que reproduzca la acción que ella misma está cumpliendo: la de pensar y decir lo que es. Y hasta podríamos sugerir que el poema de Parménides se presenta como la respuesta a ese pedido (no olvidemos que, más allá de la situación intratextual, en que Parménides es el receptor del discurso, en la situación extratextual, es Parménides quien dice y otros son los receptores).

Los versos 3-5 del fragmento presentan otro de los problemas discutidos largamente en la interpretación del poema: la presentación de la vía que no es y de una tercera vía, no mencionada en B 2; la diosa manda al viajero apartarse de ambas. La mayoría de la crítica textual de fines del S. XIX y XX considera que se presenta

293 Tanto μῦθος como λόγος tendrían matices semejantes en el discurso de Parménides, con predominio del contexto épico-mítico en que se encuentran insertos ambos términos, según M. Arce: “Así, μῦθος y λόγος no se contraponen en el poema de Parménides en tanto nos encontramos insertos aún en un horizonte que posee características del *mythos*” (ARCE, 2010: p. 6).

294 Así, por ejemplo, UNTERSTEINER, 1958: p. 135.

en B 6 una tercera vía de conocimiento (además de las dos vías ya presentadas en B 2), también rechazada por Parménides²⁹⁵.

Lo que interesa destacar para nuestra investigación es, por un lado, el contraste que el fragmento establece aquí entre el filósofo (al que la diosa se dirige con el pronombre de segunda persona) y la muchedumbre de los mortales, y por otro lado, los términos en los que se establece ese contraste.

Frente a la pareja ἐγώ-σε (diosa-poeta), se yerguen los βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν (mortales que nada saben), expresión que evoca, por contraposición, la definición del viajero en B 1 como εἰδότα φώτα (hombre que sabe). Ya en esta primera caracterización de los mortales se pone el acento en una expresión que se refiere primordialmente al conocimiento, pero que conlleva, como sabemos, un matiz visual. No conocer significa no haber visto. Más adelante (verso 6) se describe a estos hombres como poseedores de un πλαγκτὸν νόον (una mente errante): en este caso el contraste nos traslada al verso 1 del fragmento, en que la diosa establecía como necesario el pensar (νοεῖν) y decir lo que es. Los mortales ignorantes tienen también νοῦς, pero éste aparece adjetivado como “errante”, es decir, sin dirección, sin un punto que unifique su percepción. Por lo tanto, frente al νοεῖν del poeta y de la diosa, se muestra este νοῦς que vaga sin rumbo, que no es capaz de pensar y decir verdaderamente lo que es. Así, en el verso 7 estos mortales son asemejados a ciegos (τύφλοι) y sordos (κωφοί). Podríamos pensar en ellos como ciegos, en tanto incapaces de ver con esta mirada más profunda, que aparece en los fragmentos anteriores expresada en el νοεῖν y en el εἰδότα, y sordos en tanto incapaces de escuchar el discurso de la diosa, en que se instala lo que es.

Así pues, el contraste entre la pareja diosa/filósofo y los mortales ignorantes se establece, por supuesto, a partir del conocimiento/desconocimiento de lo que es. Pero este conocimiento (o desconocimiento) aparece desglosado en dos niveles de visión y de audición: el de la pareja diosa/filósofo, que pueden νοεῖν (pensar en el sentido de una mirada profunda que reconoce la

295 Así, por ejemplo, GUTHRIE (1993: p. 36), para quien “la tercera vía no es, a pesar de todo, independiente de las otras dos, sino una fusión ilegítima de ambas”. La hipótesis más fuerte en contra de esta interpretación es la de N. CORDERO (2002: pp. 126-144).

totalidad) y λέγειν (decir lo que es, y escuchar cuando otro lo dice –como es el caso de Parménides–), y el de los mortales bicéfalos, cuya mirada es errante (πλαγκτὸν νόον) y cuyo razonar (νενόμισται) es vacío, por ser contradictorio. Por eso, precisamente, son calificados como ciegos y sordos.

La misma cuestión se despliega en B 7 (fragmento que se continúa en B 8, pero que vamos a citar por separado para un mayor detenimiento en el análisis):

Pues nunca se logrará por la violencia esto: que sean las cosas que no son.

Pero tú aleja tu pensamiento de este camino de investigación,
Y que la costumbre de mucha experiencia no te fuerce por este camino

A dirigir el ojo desatento (ἄσκοπον ὄμμα) y el oído retumbante (ἤχηέσσαν ἀκούην)

Y la lengua (γλῶσσαν), sino que distingue (κρῖναι), con el λόγος, el argumento muy disputado

[...]

La mayoría de la crítica lee en este fragmento un rechazo taxativo de Parménides al valor de los sentidos como medio de conocimiento y el llamamiento a utilizar, en su lugar, la razón. Así, por ejemplo, para Guthrie este pasaje demuestra que Parménides fue el primero que estableció la distinción entre *aisthetón* y *noetón* (“entre los datos de los ojos y los oídos, por una parte, y del *lógos*, por otra”) y que dijo “que lo segundo era real y verdadero, y lo primero irreal”, ya que para él la realidad no podría verse ni oírse, sino solamente inferirse por medio de un proceso de razonamiento dialéctico.²⁹⁶

Más que de una dicotomía –como se desprende del comentario de Guthrie– nos parece adecuado hablar de un contraste entre sentidos y *nóesis* o *logos*. Sobre todo es ir demasiado lejos, creemos, según lo que los textos permiten, establecer taxativamen-

296 Cfr. GUTHRIE, 1993: p. 40. Señala además que esta distinción habría abierto el camino para Platón, quien “exaltó lo inteligible a expensas de lo sensible” (afirmación al menos discutible, según se desprende de nuestra lectura de los diálogos). Cfr. también, sobre Parménides, TRAGLIA, 1952: p. 107.

te las correspondencias “sentidos-irreal”, por un lado, y “*nous/logos-real*”, por el otro²⁹⁷. Dejando de lado las consideraciones (hechas incluso por el mismo Guthrie) sobre la analogía entre *nóesis* y visión, hemos visto en los fragmentos B1, B2 y B 6 la exhortación constante del discurso autorizado de la diosa a “escuchar” para “informarse”, “aprender”, “conocer”, reclamando así la audición como medio de acceder al conocimiento. En sentido inverso, hemos leído en B 6 la descripción del “*nous errante*” de los hombres bicéfalos, donde el adjetivo indica la posibilidad de que el *nous* falle en la función que le es propia, la del conocimiento de lo que es.

Como hemos escrito ya en otra parte²⁹⁸, creemos necesario atender a la adjetivación con que se presentan los sentidos en B 7. El rechazo de éstos no es total, sino que se encuentra limitado por los adjetivos que acompañan a los sustantivos correspondientes: se habla del ojo “desatento”, del oído “ruidoso”²⁹⁹. Éstos son los que se contraponen al λόγος. El ojo forzado a dirigirse por ese camino será desatento (será una mirada sin dirección, contrapuesta al λεῦσσε de B 4), o incluso, será un ojo “que no ve” (ἄ-σκοπον); el oído, forzado por la costumbre en el mismo sentido, estará sujeto a ruidos que lo aturden, que no le permiten escuchar con claridad (audición contrapuesta a la audición del discurso de la dio-

297 Sin embargo, ésta es la perspectiva de fondo más habitual, tanto en los estudios platónicos como sobre Parménides.

298 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2006: p. 51. Posteriormente también ARCE (2010: p.8), citando a PÉREZ DE TUDELA (2007: pp. 171-173) llama la atención sobre esta adjetivación y concluye que la crítica de Parménides hacia los sentidos se refiere a un uso particular y desviado de los mismos.

299 Inclusive el adjetivo ἤχησσαν, por su género y posición, podría referirse al mismo tiempo a ἀκουήν (oído) y a γλῶσσαν (lengua), si pensamos en esta última como órgano del habla, correlato de la audición, y capaz, por lo tanto, tanto de decir con sentido como de un decir “ruidoso” (como el *venómισται* de los mortales que nada saben). De todos modos, el texto es lo suficientemente abierto como para permitir también la interpretación de la mención de la lengua en cuanto órgano del gusto, que es la más extendida dentro de la crítica. Traglia y Gadamer consideran que aquí se alude a la lengua concebida como órgano físico (Cfr. TRAGLIA, 1952: p. 154; GADAMER: 1995: p.126).

sa, reclamada por ella misma en B 2)³⁰⁰. Así, B 6³⁰¹ y B 7, tomados en conjunto y leídos en el contexto del resto del poema, sugieren que para Parménides existe un ver y oír lo correcto y de manera profunda –lo que se le pide al discípulo para poder conocer–; y por otro lado, un ver y oír superficiales que son característicos de los mortales de *nous* errante y por tanto clausuran la posibilidad de saber. No negamos con esto que el ver y oír vinculados con el conocimiento trasciendan, para Parménides, el ámbito de lo sensible (y en este sentido contrasten con él). Así, por un lado, el *voeîv*, que correspondería a este nivel de visión, incluye el matiz racional al mismo tiempo que visual, e implica (como también *λεύκω* en el contexto de B 4) la capacidad de ver más allá de lo inmediatamente visible a los ojos físicos (por ejemplo, lo que físicamente se presenta como ausente); y, por otro lado, el *ἀκούειν* del discurso que, conservado, permite pensar y conocer, es el escuchar de un discurso divino, no de cualquier ruido que se presenta al oído físico. Sin embargo, subsiste el hecho de que el conocer no se concibe sino en solidaridad con el ver y el oír. Así, en otro lugar hemos planteado la presentación de dos niveles de visión y audición en el poema de Parménides, que podrían describirse como un uso exclusivamente “material” de esos dones, por un lado, y una interiorización de esa experiencia, ligada al *noein*, por el otro. Cuando el primer nivel se confunde con el conocimiento

300 Gadamer destaca el valor literario de la expresión *νομῶν ἄσκοπον ὄμμα*, a la vez que realiza una interesante reflexión sobre la expresión *χρῖναι λόγῳ*: “[...] el ojo se mueve ávido (en el término ‘*nomán*’ está presente también el sentido de verse atraído a alcanzar un punto) hacia todas las cosas, como fin propio, pero es *áskopon*, sin mirada, porque quiere captar el no ente. Es una imagen muy bella que se amplía de los ojos al ‘*ἤχηεσσαν ἀκουήν*’, la escucha retumbante [...] No hay que creer a estas ilusiones, sino discernir *λόγῳ*. Me parece que este último término está empleado sin implicaciones conceptuales. No lo he comprobado, pero creo que ‘*χρῖναι λόγῳ*’, como otras muchas expresiones de este poema, tiene un origen homérico [...]” (GADAMER, 1995: p. 126).

301 También en B 6 es la adjetivación lo que determina la dirección de la crítica de Parménides: el *νοῦς* de los mortales ignorantes se caracteriza, como ya señalamos, como *πλαγκτόν* (evidentemente es imposible que la crítica se dirija al *νοῦς* en cuanto tal), y el *νομίζειν* de los mortales no es criticado por la acción en sí misma, sino por el hecho de ser contradictorio.

propriadamente dicho, como ocurre a los hombres de nous errante, se produce la incapacidad de conocer: falta un segundo momento, de selección, interiorización y unificación (por eso el ojo es desatento, la lengua y el oído ruidosos), y sobre todo de relación con una realidad no directamente visible ni audible, como la que se revela a Parménides en las palabras de la diosa³⁰².

Como hemos dicho, B 8 continúa, sin hiatos, a B 7. Este fragmento es el más extenso cuantitativamente de todos los conservados del poema parmenídeo, y es a su vez, el que contiene el núcleo del desarrollo de los aspectos del Ser de Parménides. También es el que, a partir del verso 50, abre las puertas hacia la segunda parte del poema, la *dóxa*. Los versos 1-3, que presentan de algún modo el tema, muestran algunos elementos relacionados con el eje visión-audición-conocimiento:

[...]

Que ha sido dicho por mí (ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα). Pero ya un solo discurso del camino (μῦθος ὁδοῖο)

Resta: que es. En éste hay muchísimas señales (σήματα)
de que es ingénito e imperecedero [...]

Sigue el desglosamiento de las características de lo que es, al que atenderemos en función de nuestro objetivo. La primera expresión completa el final de B 7: allí la diosa pedía a su oyente que discriminara por medio del *logos* el argumento “dicho por mí” (según completa B 8 en el verso 1). En este verso se acentúa nuevamente la característica de pronunciado en voz alta que es propia del discurso de la diosa (ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα). La discriminación mediante el *logos* sólo puede suceder a la audición de las cosas dichas por la diosa³⁰³.

De la imagen auditiva se pasa a la imagen visual: primero se dice que el μῦθος es de o sobre el camino (ὁδός), con lo que se remite nuevamente a la imagen del viajero y de la vía propia del proemio, además, por supuesto, de las vías de investigación aludidas en B 2 y B 6; y se presenta un aspecto concreto del camino,

302 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA y otros, 2006: p. 51

303 A continuación, se establece que el único discurso (μῦθος) posible es el que dice: es. Nuevamente es el μῦθος el discurso autorizado, el que ha de escucharse para aprender.

que es nuevo: recorrerlo significa identificar los signos o señales (σήματα) de lo que es. Las señales remiten a ciertos caracteres que configuran al Ser: ingénito, imperecedero, en los versos arriba citados, y más adelante completo, continuo, inmóvil, etc.

Para Gadamer, en el término σήματα está implícito el matiz de conducir hacia un fin: en el camino habría señales o “mojones” que conducen a destino e impiden la desviación³⁰⁴. Concordamos con Gadamer en que la intención del signo es señalar una dirección en la que pensar, pero también es mostrar, o hacer presente, lo que está oculto. El verbo σημαίνω significa ante todo poner una señal ante los ojos, que refiere a otra cosa. Implica una forma curiosa de presencia visual: hay algo que no es evidente a la vista, que no está directamente presente, pero que es indicado por otra cosa que está presente. Reclama, sí, una mirada profunda y no superficial, porque requiere la capacidad de ver a la vez lo evidente y lo que subyace.

Más allá de que la mención de los σήματα, en B 8, pueda considerarse una metáfora o una analogía, difícilmente, como sugiere Wyatt (1992: pp. 113-114), podamos encontrar en el poema parmenídeo un término elegido al acaso. Las connotaciones de σῆμα concuerdan con el contexto y el tratamiento de la relación visión-conocimiento en los fragmentos del poema.

En todo caso, en estos primeros versos de B 8, que forman de algún modo el marco en que se presentará el desarrollo del núcleo de la filosofía de Parménides, se plantea la unidad de los caminos de la visión y de la audición: escuchar el discurso sobre el Ser es el medio de conocerlo, pero el discurso funciona mostrando los signos que llevan a ver la totalidad de lo que es.

En nuestra lectura de B 8, no nos detendremos en el desarrollo de cada uno de los σήματα que Parménides atribuye al ἔόν³⁰⁵, sino

304 Cfr. GADAMER, 1995: p. 127: “Recuérdese, a este respecto, bebaíos, la insistencia con la que hacer hincapié en que el ausente está también presente, y que el no es no existe. Repetir con insistencia que el ente es y que el no ente no es marca la dirección hacia la cual la enseñanza de la diosa dirige al pensador”.

305 Así, τὸ ἔόν se define como inmutable en la temporalidad (ἀγέννητον, ἀνώλεθρον), y homogéneo en la “espacialidad” –entrecomillamos este término porque la cuestión del grado de materialidad del ser parmenídeo

solamente en aquellas expresiones que contribuyen a la configuración de los campos semánticos sobre los que estamos trabajando. El poeta se pregunta de dónde podría haber crecido, si tuviera un origen, y contesta que ciertamente no desde el no-ser (vv. 3-7). En el verso 8, como parte de la respuesta a esta pregunta, vuelven a presentarse los términos que hemos seguido:

[...] No concederé que digas (φάσθαι) ni que pienses (voεῖν) que [creció]

Desde el no-ser: pues no es decible (φατὸν) ni pensable (νοητόν)
Que no sea. [...] (vv. 7-9).

Se reitera así la correspondencia ser-decir-pensar en la que ya nos detuvimos en B 3 y B 4. Recordemos que φημί había aparecido ya en B1, en forma reiterada, como verbo de decir. Allí se refería a la palabra de las doncellas, primero, y de la diosa, después. Aquí se refiere al decir humano, del poeta: “no te permitiré que digas que no es”, es la admonición repetida dos veces de la diosa. Hay pues una correspondencia entre el discurso humano y el divino, entre lo que es φατὸν o no. Esto incluye la correspondencia entre lo que puede o no ser oído, puesto que la audición del discurso que puede ser dicho es lo que se ha reclamado con insistencia en el poema. En cambio, el no ser no es decible, ni, por lo tanto, audible, al menos en el nivel más profundo de la audición, del que ya hemos hablado.

Similares reflexiones cabe hacer respecto del voεῖν. Ya hemos comentado largamente el matiz visual del verbo. Por lo tanto, junto a la posibilidad de decir y escuchar lo que no es, se niega también la posibilidad de ver —en el nivel profundo de la visión— lo que no es. Untersteiner señala la correspondencia entre los versos 7-9 de B 8 y el primer verso de B 6³⁰⁶, indicación con la que concordamos: si es necesario decir y pensar lo que es, entonces es imposible decir ni pensar lo que no es. Ahora bien, la traducción del filólogo italiano, de φάσθαι por “formulare logicamente” y de voεῖν por “esprimere intuitivamente”, resulta un poco

está muy discutida— (οὐλομελές, ὁμοῦ πᾶν, etc.).

306 Considera que evocan el “principio metodológico” de B 6, 1; así, los vv. 8-9 negarían la posibilidad de formular lógicamente o expresar intuitivamente (voεῖν) la no-existencia del ser (Cfr. UNTERSTEINER, 1958: p. CXXXVII).

reduccionista, sobre todo la primera: φημί en el lenguaje épico difícilmente tenga la connotación de “lógicamente” en el sentido moderno de la palabra. Sostenemos que es necesario mantener abierta (sin que ello signifique excluir la connotación de actividad racional que ambos verbos comportan) la vinculación de ambos términos con la audición y la visión, que forman parte también, según nuestro parecer, de ese “método” parmenídeo.

El poeta se refiere a la κρίσις (juicio, decisión, separación) sobre los “signos” de lo que es, particularmente sobre su carácter de siempre existente, y continúa:

“[...] se ha juzgado (κέκριται), según necesidad,
que una [de las vías] es no-pensable (ἀνόητον) ni nombrable
(ἄνώνυμον)
(pues no es un camino veraz) (ἀληθής [...] ὁδός) [...]” (vv. 16-18).

Reaparece así la negación para lo que no es de lo que se afirma para lo que es: la cualidad de ser dicho (y, por lo tanto, escuchado), y la de ser pensado (y, por lo tanto, visto). No nos extenderemos sobre el término ἀνόητον, pues las connotaciones de νοεῖν ya han sido suficientemente mencionadas; pero resulta interesante detenernos en el término ἄνώνυμον, ya que connota una forma particular del decir, como es el nombrar. Que la vía de lo que no es sea anónima, imposible de ser nombrada, implica que la del ser debe ser nombrada, al menos si seguimos la estructura de correspondencias que hasta aquí parece ser característica del poema. Al mismo tiempo, ἄνώνυμον se pone en correspondencia con ἀνόητον, como antes había ocurrido con φατόν y νοητόν, lo que parece mostrar casi una equivalencia, en este contexto, entre el acto de decir expresado por φημί y el de nombrar.

Los versos 19-33 insisten sobre los σήματα del Ser, ahora con mayor detenimiento en la cuestión espacial (es continuo e indivisible), para volver sobre el final del pasaje a la cuestión temporal. Los versos 34-41 cobran importancia particular para la definición de los campos semánticos que estamos construyendo:

Lo mismo es pensar (νοεῖν) y [aquello] por lo que es el pensamiento (νόημα).

Pues sin lo-que-es, en lo que es expresado (πεφρατισμένον),

No encontrarás el pensar (τὸ νοεῖν): pues ninguna otra cosa es o será

Fuera del ser, puesto que la Moira lo ha atado

A ser completo e inmóvil: por lo que serán nombres (ὄνομα ἕσταται),

Cuantos los mortales (βροτοὶ) establecieron convencidos de que son verdaderos (ἀληθῆ),

Llegar a ser y perecer, ser y no [ser],

Y cambio de lugar y mudanza de color luminoso (χρόα φανὸν ἀμείβειν).

Esta traducción sigue el texto de Diels. Sin embargo, los versos han generado debate, tanto respecto de las variantes textuales más adecuadas como de su traducción. Ya en el primer verso, la traducción de οὔνεκεν ha suscitado algún cuestionamiento. La traducción más obvia sería “por lo que es el pensamiento”, con lo que se estaría afirmando nuevamente la identidad³⁰⁷ o correspondencia³⁰⁸ (según las interpretaciones) entre pensar y ser (en los versos siguientes se aclara que el pensar no puede encontrarse fuera del ser). Otras posibilidades de interpretación de B 8, 34, en conexión con B 3, pueden deducirse de las perspectivas que expusimos en nuestra lectura de este último fragmento.

307 Crystal considera que en B 8 34 se afirma una identidad estricta entre pensar y ser, que es la consecuencia de los anteriores argumentos referidos a la homogeneidad cualitativa de lo-que-es; no hay entonces lugar para la diferenciación. Cfr. CRYSTAL, 2002: p. 217.

308 Heidegger analiza este pasaje en conjunto con B 3; rechaza la interpretación de τὰυτόν como expresión de identidad absoluta, y afirma que las dos sentencias sitúan al pensar en “el pliegue” entre εἶναι y ἐόν. Así, considera que Parménides, en el fragmento 8, dice “de qué modo hay que pensar el ‘ser’ al que pertenece el νοεῖν. Parménides, en lugar de decir εἶναι, dice ahora ἐόν, lo ‘esente’, que en su bisemia nombra el pliegue. Pero el νοεῖν quiere decir νόημα, lo tomado en consideración de un percibir atento. [...] El pensar está presente por causa del pliegue [...] Tomar-en-consideración es hacer estar presente al pliegue [...] el pliegue, por causa del cual los mortales se encuentran llevados al pensar, reclama él mismo para sí tal pensar (Cfr. HEIDEGGER, 1994: pp. 210-211).

Pero existen otras posibilidades de traducción. Woodbury (1958: pp. 150-151) considera que οὐνεκεν debe traducirse como “que”, acepción que es común en Homero, con lo cual la traducción completa del verso sería semejante a lo que sigue: “pensar es lo mismo que el pensamiento de lo-que-es”. De esa forma se eliminaría la contradicción aparente que habría al afirmar, por un lado, que el pensamiento es idéntico al ser, y por otro, distinguir ser de pensamiento ya sea como causa o medio de expresión de este último. La sentencia hablaría entonces sobre el modo del pensar: cualquiera que piense, debe hacerlo transitando por la vía de lo-que-es, pues la otra opción sería transitar la vía de lo-que-no-es³⁰⁹. La traducción propuesta por Woodbury parece bastante probable, sobre todo por el hecho de contar con una tradición homérica (Parménides se expresa en el hexámetro épico), y por el contexto general de B 8 (no olvidemos que el fragmento comienza reafirmando la cuestión de los caminos: sólo queda el camino que dice “es” y en él se perciben los σήματα de lo-que-es). De todos modos, nuevamente Parménides pone el acento en la centralidad del νοεῖν en la vía del conocimiento³¹⁰.

El siguiente término que nos interesa es πεφρατισμένον, participio de φαρίζω, cuyo primer significado es el de decir o hablar, como el de φημί. También esta cláusula, subordinada, que hemos traducido como “en el que está expresado”, ha dado materia de discusión. La manera más común de interpretarla es considerando como sujeto a νοεῖν, que se expresaría, entonces, en lo-que-es. Woodbury (Ibid.: p. 152), por su parte, considera que el sujeto tácito debería ser “lo real”, que se expresa en lo-que-es, y, como consecuencia en el pensamiento “es”.

309 La respuesta realista y la idealista, de las que ya hemos hablado, son mencionadas por Woodbury como posibles vías de solución, pero descartadas en tanto las preocupaciones de Parménides y de sus contemporáneos no apuntarían claramente en alguna de esas direcciones.

310 . La traducción perifrástica de Heidegger (ver *supra*) –“tomar en consideración de un percibir atento”– pone en evidencia los dos matices del verbo –percepción y racionalidad–, a la vez que su sentido específico: no se trata de cualquier tipo de percepción o de pensamiento, sino del que es “atento”, que penetra bajo la superficie de las cosas.

Parecería más natural, sintácticamente hablando, seguir la traducción habitual, con el sujeto $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, que de todos modos genera ciertas dificultades de interpretación. ¿Cómo se expresaría el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ en $\tau\acute{o}$ $\epsilon\acute{o}\nu$? Heidegger señala la esencial correspondencia entre $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ y decir: $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, por su esencia y “nunca después o de un modo casual”, es algo dicho (1994: p. 212). Ahora bien, para el filósofo alemán, “dicho” no significa necesariamente “hablado”: pone en relación la raíz de $\varphi\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ y $\varphi\eta\mu\acute{\iota}$ con $\varphi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$, $\varphi\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$, $\varphi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$, $\varphi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$. Aúna así la acción de decir, expresada por sobre todo por $\varphi\eta\mu\acute{\iota}$, con la de aparecer. El vínculo etimológico está confirmado por Chantraine, como ya hemos señalado (ver *supra*, p. 204).

Así pues, estos versos de B 8 mostrarían bajo otro aspecto la correspondencia ser-pensar-decir sobre la que ya ha insistido Parménides, en este caso, la de la imposibilidad de concebir el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ separado de lo-que-es (por lo que, independientemente de la traducción, se puede aceptar como uno de los sentidos posibles el que propone Woodbury: pensar es hacerlo por la vía que dice “es”), al mismo tiempo que la posibilidad de expresarse o de decirse en el mismo $\tau\acute{o}$ $\epsilon\acute{o}\nu$. Es interesante que, siendo $\pi\epsilon\varphi\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ un participio pasivo, no se explicita el complemento agente, es decir, quién realiza aquí efectivamente la acción de decir. No es el decir de la diosa, o del discípulo, o de los mortales en general, como ocurría en los contextos anteriores. Podrían ser todos ellos, el mismo $\tau\acute{o}$ $\epsilon\acute{o}\nu$. En todo caso, la indeterminación parece marcar la existencia de una palabra dicha que debe ser escuchada y que trasciende a los posibles emisores. Coincidimos con Heidegger en el vínculo aparecer-decir, que creemos refleja el vínculo de ver-oír, que son las únicas acciones humanas posibles que les corresponden. No concordamos con él en el hecho de restarle importancia al carácter fónico de la palabra en líneas generales, pero sí en la diferenciación entre un nivel de decir (representado principalmente por $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ y $\varphi\eta\mu\acute{\iota}$) y otro, más superficial, del que se hablará ahora.

Los últimos cuatro versos del pasaje (B 8, 38-40) son particularmente significativos. Se presenta en ellos un contraste (al menos es la impresión que dan en principio) con lo dicho ante-

riormente: frente a la tríada ἔόν-νοεῖν-πεφρατισμένον se pasa a describir, de modo similar a B 6, un aspecto de los βροτοί: “[...] por lo que serán nombres cuantos los mortales han establecido, convencidos de que son verdaderos, llegar a ser y perecer, ser y no ser, cambio de lugar y alternancia de color”.

La traducción más extendida del verso 38, vierte la expresión “ὄνομ’ ἔσται” como “serán *meros* nombres”, adjetivación que no aparece en ninguna de las variantes textuales del pasaje, como ha sido oportunamente señalado por algunos estudiosos³¹¹. Los artículos de Woodbury y Arce intentan relativizar la interpretación absolutamente peyorativa que se le da habitualmente³¹² a la acción de nombrar de los mortales, entendida como perteneciente al ámbito de lo-que-no-es, y lo hacen desde dos perspectivas distintas. El primero fundamenta en la tradición manuscrita su elección de la variante ὀνομάσται; además, se inclina por una traducción de τῶ que se aparta también de la más extendida (“respecto de esto [el mundo real], todos serán nombres...” en lugar de “por lo tanto, todos serán nombres...”), traducción fundada en el uso de la expresión, junto con ὀνομάζειν, en Empédocles, Tucídides y Pla-

311 Cfr. WOODBURY, 1958: p. 145; ARCE, 2010: p. 3. Por otro lado, las variantes textuales del pasaje dan también lugar a la discusión: además de la que Diels escoge, aparecen las variantes “ὀνομάσται” y “ὄνομάσται”, rechazadas probablemente, según la especulación de Woodbury (1958: pp. 146-149), la primera por ser a-métrica y la segunda por ser a-gramatical. Sin embargo, considera que de las tres variantes, la elegida por Diels es la que cuenta con menor autoridad manuscrita, y que el abreviamiento métrico de ὀνομάσται no sería una novedad en Parménides, por lo que podría aceptarse.

312 Valga como ejemplo, entre otros, la interpretación de Guthrie: “Estos ocho versos suelen considerarse, y con razón, como una recapitulación de las principales conclusiones a las que se ha llegado sobre la naturaleza de la realidad, seguidas de una afirmación plena y explícita [...] de su efecto aniquilador sobre todo lo comúnmente considerado como real. Puede hacerse la paráfrasis siguiente: todo pensamiento tiene que poseer un objeto real. [...] Este objeto real es único, total e inmóvil. La consecuencia es que el llegar a ser u originarse y el perecer (que implican la conjunción del ser con el no ser), el movimiento en el espacio y el cambio de cualidad y cantidad son completamente irreales. Contrariamente a la firme creencia de los que imponen estos ‘nombres’, son meras palabras o expresiones que no indican nada real” (GUTHRIE, 1993: pp. 54-55).

tón. A partir de allí, concluye que en la perspectiva del poema parmenídeo, los nombres instituidos por los mortales, aunque engañosos y faltos de solidez (por estar basados en las contradicciones del dualismo), no son “ilusiones de la mente”, sino descripciones del mundo real (WOODBURY, 1958: p. 149)³¹³.

Por su parte, Arce considera también que la traducción “me-ros nombres” implica un prejuicio de interpretación; destaca el uso del término *πεποιθότες*, que tiene siempre valoración positiva en el poema (recordemos la unidad de convicción y verdad), y señala la correlación entre la acción de nombrar y las opiniones de los mortales, en B 8, 38 como en B 8, 53 (Cfr. ARCE, 2010: pp. 3-4). Concluye:

[...] nuestra interpretación no apunta a desechar la clara distinción que hay entre dos caminos o posibilidades. Lo que creemos es que debe matizarse la caracterización de ambos, como contrarios verdad-falsedad, porque el camino de los mortales no sería exactamente algo desechable y vacío sino que expresaría una nueva forma de tratar con las cosas, con el mundo: *nombrándolas*. [...] parece no ser el camino estrictamente auténtico y verdadero pero ello no indica que sea completamente erróneo, al menos no por causa de la sola acción de nombrar (ARCE, 2010: p.4).

La advertencia que ambos estudiosos realizan sobre el apresuramiento en juzgar la valoración parmenídea de los nombres como absolutamente peyorativa y negativa parece acertada. A las razones aducidas por los estudiosos citados, se agrega lo que nosotros hemos podido determinar en la lectura de B 8.15, en que el adjetivo *ἀνώουμον* aparecía con connotación negativa, de modo que lo nombrable aparecía, por contraposición, con connotación positiva, como aspecto de la vía que es.

Ahora bien, está claro que la connotación de B 8 35, cualesquiera sean sus matices y motivaciones, es negativa: los nombres establecidos por los mortales son contradictorios y vacíos y se contraponen a la díada *νοεῖν- τὸ ἕόν*. Parece entonces que esta

313 El propósito de su artículo es demostrar que el “nombre” correcto del Todo es “ser”.

forma del decir, en contraste con el λέγειν o el φάσθαι, connota una valoración ambigua por parte del poeta: en el caso de los mortales ignorantes, o que no llevan su pensamiento por la vía que dice “es” –βροτοί es el mismo término que aparece en B 6 referido a los que nada saben– el verbo está mostrado con una valoración negativa: es un nombrar vacío, tal vez semejante a un “no-nombrar” (Cfr. B 8,15).

Entre los nombres contradictorios que se citan en el pasaje, nos interesa el último: “mudar de color luminoso” (χρόα φανὸν ἀμείβειν). Hasta ahora, los términos relacionados con la luz y con el mostrarse aparecían siempre en el contexto de la vía de la verdad y de la persuasión. Sin embargo, aquí φανὸν tiene una connotación diferente: ante los ojos de los hombres el color aparece con la facultad de cambiar o de alternarse, lo que sería engañoso y contrario al νοεῖν. Parece entonces que B 8 reafirma aquella hipótesis de lectura que sostuvimos en el análisis de B 6 y B 7: hay un nivel de visión, exclusivamente física, superficial, que es engañoso y no corresponde a la vía que es; mientras que hay otro nivel de visión, en íntima correspondencia con lo-que-es, expresado fundamentalmente en los verbos λέυκω y νοέω. Por otro lado, hay también dos niveles de audición: el que reclama la diosa constantemente sobre su discurso (discurso cuyo decir se expresa fundamentalmente en los verbos φημί y λέγω), y el de un decir superficial, ruidoso, que se expresa en el ὀνομάζειν contradictorio de los mortales. Sin embargo, este último término no está caracterizado de manera exclusivamente negativa, sino ambigua, según el contexto en que aparece. Por lo cual, si bien el acento de Parménides cae fundamentalmente sobre el contraste, cabría preguntarse si este tipo de visión y audición, propios de la llamada “tercera vía” son siempre negativos o si depende, como piensa Arce (2010: p.4), del juicio que cada mortal realice sobre estos aspectos de la apariencia, de (podríamos agregar) su capacidad de ejercitar el νοεῖν y verlos en la perspectiva de lo-que-es completamente.

Ver y oír en el discurso de la Dóxa: ambigüedades

Del verso 50 en adelante, el texto mismo marca explícitamente la transición del discurso de la *Alétheia* hacia el de la *Dóxa*:

En este punto pongo fin para ti al discurso fiable (πιστὸν λόγον) y al pensamiento

sobre la verdad (νόημα ἀμφὶς ἀληθείης): pero de la opinión de los mortales (δόξας [...] βροτείας)

aprende (μάνθανε) escuchando (ἀκούων) el orden engañoso de mis palabras (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν).

Semejante presentación del discurso que sigue ha traído discusiones entre los especialistas. En primer lugar, el contraste entre el discurso precedente y el que ahora sigue es evidente: se contraponen πιστὸν λόγον y κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν, al mismo tiempo que νόημα ἀμφὶς ἀληθείης y δόξας βροτείας.

Las expresiones πιστὸν λόγον y νόημα ἀμφὶς ἀληθείης vienen a ser una síntesis de todo lo que hasta ahora se ha dicho en el poema, y aluden al nivel de audición y de visión más profundo del que hemos hablado previamente. Se pasa ahora a mencionar un tipo de palabra diferente, ya que no es πιστὸν sino ἀπατηλόν; sin embargo, también estas palabras se relacionan con la audición (ἀκούων), y, lo que es más curioso, con el aprendizaje (μάνθανε). Por medio de la audición de este nuevo discurso, también el discípulo debe aprender. El verbo (μανθάνω) es el mismo que aparecía en B 1, teniendo como objeto directo a τὰ δοκοῦντα (las apariencias o las opiniones, según el sentido predominante que se quiera dar al término).

Ante toda la segunda parte del poema, la crítica se ha dividido en dos grandes corrientes: los que consideran que esta sección pretende solamente ilustrar las opiniones erradas de los hombres respecto del cosmos³¹⁴, y los que creen que la cosmología que allí

314 En la línea de quienes niegan todo valor cognoscitivo, desde el punto de vista del filósofo eleático, a todo lo que conservamos del poema desde B 8, 50 a B 16, podemos mencionar a Cordero (2002: p.28), y, con ciertas reservas, a Kirk y Raven (1969: pp. 390-394), y a Conford (1989: pp. 95-101). Estos estudiosos identifican los fragmentos citados con la vía que dice “no es”. Kirk-Raven consideran a la cosmología del poema propia de Parménides, y señalan la distinción que Parménides pretendería operar aquí entre lo sensible (que parte de opuestos aceptados en conjunto –luz y oscuridad–) y lo inteligible (donde la aceptación de un opuesto implicaría

se describe puede considerarse propiamente parmenídea y que tiene un valor propio en el contexto del poema³¹⁵. Una variante de la primera corriente es la que, aún considerando la cosmología descrita desde B 8, 50 a B 16 como parmenídea, piensa que el único objetivo del filósofo al construirla es mostrar su irrealdad. Sobre esta última posibilidad, Guthrie (1993: pp. 84-85) afirma que, si Parménides no deseara simplemente conceder a la cosmología su correspondiente lugar subordinado, sino destruir su fundamento, resultaría inverosímil utilizar como procedimiento la construcción de una exposición lo más persuasiva posible.

En cambio, Untersteiner (1958: pp. CLXIX-CLXX) considera que tanto *Alétheia* como *Dóxa* forman parte de la única vía, aquella que dice “es”. Aunque a las δόξαι se les resta el valor de πίστις, que corresponde a la verdad, éstas muestran un aspecto de la realidad, y no una visión falaz de la misma. Para ello, Parménides mostraría primero una oposición entre γνῶμαι (que sí serían falsas) y δόξαι que, lejos de ser falsas, mostrarían a τὸ ἔόν en la temporalidad. Gadamer señala que las opiniones mortales son expresadas también en un orden (κόσμος), aunque este orden sea “*apatelós*, solamente plausible y no verdadero”. Las opiniones de los mortales de B 8 se corresponden con las que fueron aludidas

el rechazo del otro). Pero insisten en que Parménides lo hace partiendo deliberadamente de un error: “Lo que Parménides, en realidad, ha hecho, al pasar de la Vía de la Verdad a la Vía de la Opinión, ha sido tomar su propia esfera de la realidad, el Uno, y sustituirlo de un modo completamente ilegítimo por los opuestos sensibles de la luz y la oscuridad [...] Una vez que se ha admitido un par de opuestos sensibles, no existe una dificultad insuperable para dar una explicación de los fenómenos; y, aunque no sea más que porque evita la confusión entre la razón y los sentidos, la propia explicación de Parménides, aunque se basa deliberadamente en el error, es, al menos, tal que ‘ninguna reflexión de los mortales puede aventajarle’” (KIRK-RAVEN, 1969.: pp. 393-394). Conford, por su parte, fundamenta acertadamente la mayor plausibilidad de seguir la opinión de los antiguos (sobre todo Aristóteles) acerca de la originalidad parmenídea en la cosmología presentada en el poema, pero considera que Parménides rechaza por completo las apariencias percibidas por los sentidos, y que “[...] su sistema se presenta en dos capítulos separados por un hueco que no pretende rellenar, sino que incluso dice de él que es insalvable” (CON-FORD, 1989: p.101).

315 Cfr. UNTERSTEINER (1958), GADAMER (1995), MORAL (2010).

en B 1. En su análisis de B 8, llegará a la conclusión de que la multiplicidad de posibilidades es mostrada por Parménides como inseparable de la verdad y propia del hombre; de que la crítica del eleático está dirigida sobre todo a la física jónica, y de que él mismo propone una nueva cosmología superadora (Cfr., GADAMER, 1995: pp. 109-113).

En el mismo sentido, Moral destaca la opinión de los testimonios antiguos sobre la cosmología del poema como propiamente parmenídea, y señala que “no ofrece mucho asidero pensar que la mitad del poema deba justificar su existencia sólo por un afán instrumental de mostrar cómo opera el error” (MORAL, 2010: p.3). Para él, el rol de la diosa rectora en las dos partes del poema probaría que Parménides habría intuido que ambas esferas de conocimiento estaban presididas por un mismo fundamento; al mismo tiempo, no habría logrado superar la dificultad planteada por la absoluta diferencia entre la vía de la verdad y la de la opinión, diferencia que, sin embargo, no sería la que media entre verdad y error, sino entre un discurso persuasivo y un discurso carente de persuasión (Cfr. Ibid.: p.8).

La diferencia entre el ámbito de la *Alétheia* y el de las *dóxai* está planteada por el poeta-filósofo en los versos 50-52. El discurso que se abre a partir de estos versos será ἀπατηλός, engañoso³¹⁶. Esta característica podría referirse a la manera en que se

316 Untersteiner no está de acuerdo con la traducción de ἀπατηλός como “engañoso”; señala el uso tradicional de la expresión κόσμος ἐπέων con el sentido de composición poética, en la que el arte gobierna la elección de las palabras, y así considera que el término ἀπατηλός debería ser interpretado en este contexto determinado por la poética y no por la lógica. Así, ἀπατηλός representaría una expresión de la actividad creadora del espíritu, que transforma una cosa en otra, sin connotar un valor ético o gnoseológico, que en cambio se encontraría en ψευδός, ψευδή (Cfr. UNTERSTEINER, 1958: pp. CLXVIII-CLXIX, nota 9). El término connotaría una forma “fantástica” del pensamiento, distinta de la “especulativa”, que predominaría previamente (Cfr. Ibid., p. CLXIX). Es interesante el contraste ἀπατηλός / ψευδός que señala Untersteiner, por lo que el primero posiblemente tenga un valor más ambiguo en el plano cognoscitivo (que algo pueda engañar, no significa necesariamente que sea falso por completo). Sin embargo, restarle toda connotación en el plano cognoscitivo al primero de los términos no nos parece del todo fundamentado. Por otro lado, habría que tener cuidado con leer una contraposición taxativa

presentan a los mortales las cosas “en la temporalidad” (tomando las categorías de Untersteiner). Las *dóxai* sobre el mundo perceptible por los sentidos sólo adquieren valor si se sitúan en el contexto de lo-que-es, que ya ha sido presentado por el *eleata*. Sin embargo, “cruzan todo a través de todo” y “es necesario que sean de algún modo” (B 1, 32). Esta manera en que son y en que se conectan con lo-que-es, va a ser dicha ahora por la diosa, pero los mortales prefieren a veces otros discursos sobre ellas, en los que se equivocan, porque pretenden mezclar ser y no-ser, como se ha dicho en B 6.

En los tres versos que señalan el punto de transición entre *Alétheia* y *dóxai*, se presentan también dos niveles de audición, contrastados, a los que ya se había aludido en B 6: la del *πιστόν λόγον*, que ya ha concluido, y la del “orden engañoso” de las palabras (*ἑπέων*) de la diosa, que está por comenzar. La caracterización de esta segunda instancia de audición es ambigua: por un lado, el discurso escuchado es descripto como *ἀπατηλός* (término ya ambivalente en sí mismo, como hemos dicho); por otro lado, las palabras siguen siendo proferidas por la diosa (hecho subrayado por el posesivo *ἐμῶν*) y escucharlas conlleva como consecuencia aprender (*μανθάνειν*).

Creemos que la ambigüedad estriba en el contenido que ahora ha de ser abordado: el relato sobre el mundo del devenir puede fácilmente engañar, y de hecho lo hace, a la mayoría de los mortales. Entonces ellos mezclan ser y no ser (B 6) y atribuyen a lo que existe nombres contradictorios (B 8, 35-41), lo que en definitiva implica la misma ignorancia que el intento de recorrer la vía que dice “no es”. Sin embargo, el discípulo atento (su presencia se hace evidente, una vez más, a través del dativo *σοί*) puede aprender en la audición de este nuevo discurso. El poema no presenta así una “tercera vía” (ver *supra*, p. 209) como una alternativa real y concreta a las otras dos, pero sí un ámbito de lo existente peligroso de transitar, pues, según el juicio (*κρίσις*) que realicen

entre pensamiento poético (*dóxa*) y pensamiento especulativo (*Alétheia*) en el poema de Parménides, ya que todo el texto adopta forma poética y, como hemos visto, incluso el aspecto “lógico” de la primera parte del poema se encuentra matizado por el vínculo ver-oír-conocer, que difícilmente podría describirse como puramente especulativo.

los mortales, puede recorrerse desde la vía que dice “es”, como intentarse desde la vía que dice “no es” (intento, por lo tanto, infructuoso). Ese ámbito, que es el de las Βροτῶν δόξαι³¹⁷, es el que se presenta en B 8, 50-52.

En los versos 53 y siguientes leemos:

Se han establecido (κατεθέντο) dos opiniones (γνώμας) que nombran (ὀνομάζειν) dos formas:
No es necesaria una de ellas: en lo que están descaminados (πεπλανημένοι),
Pero distinguieron los cuerpos como contrarios y establecieron (ἔθεντο) las señales (σήματ’),
Separados uno de otro, por un lado el fuego luminoso de la llama (φλογὸς αἰθέριον πῦρ),
Siendo benéfico (ἥπιον), ligero (ἐλαφρόν), por todas partes igual a sí mismo,
Pero no el mismo que el otro: pero aquel en sí mismo
Contrario, la noche invisible (νύκτ’ ἄδαῆ), cuerpo denso y pesado.

Según la interpretación de Untersteiner³¹⁸, este fragmento presentaría una contraposición (confirmada en B 19) entre las γνώμαι de los hombres, que son erróneas y en definitiva se instalan en la inexistente segunda vía, y las δόξαι, que corresponden de algún modo a la realidad, y que se habían anunciado en B 1. Como traducción del verso 53 elige “ni siquiera una debe ser nombrada”³¹⁹, en lugar de la más habitual “una de ellas no debe ser nombrada”. El error que señala Parménides no estaría en que una de las formas fuera real y la otra no, sino en el dualismo irreconciliable que subyace en esta γνώμη de los hombres. Así, estas γνώμαι resumirían la filosofía jónica en general (Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito y los pitagóricos), con una acentuación de los caracteres de separación, que determinarían que esta cosmogonía se identificara con la segunda vía (UNTERSTEINER,

317 Gadamer subraya el uso del plural y no del singular en el texto parmenídeo, a pesar de la costumbre de referirse a la segunda parte del poema como la “doxa” (Cfr. GADAMER, 1995: pp. 107-108).

318 Cfr. UNTERSTEINER, 1958: pp. CLXIX-CLXXIX.

319 En esta traducción sigue a Conford (Cfr. CONFORD, 1989: pp. 94-95).

La connotación cognoscitiva negativa, respecto de las γνῶμαι mortales, se muestra en los dos primeros versos: tanto en la cláusula que indica que una (o ninguna) de las dos formas “es necesaria” (χρέων ἐστὶ) como, sobre todo, en el participio πεπλαμῆνοι, que se refiere a los hombres que sostienen estas opiniones, y que alude directamente a B 6 (entonces se hablaba del πλαγκτῶν νόον de los mortales ignorantes). Πεπλανῆμενοι (de πλανᾶω) y πλαγκτῶν (de πλάζω) comparten el matiz semántico verbal de “andar descaminado o errante”. Los mortales que sostienen la γνώμη que Parménides brevemente va a describir en los versos 55-59 andan errantes, como los de B 6. Podríamos identificar a quienes sostienen este dualismo contradictorio como aquéllos que se dejan llevar por un “ojo ciego” y un “oído retumbante”. Ellos se dejan llevar por una visión y audición superficiales: establecen como contrarios a la Noche y al Fuego, y colocan las señales (σήματα) que muestran esta oposición: los σήματα serán los calificativos que se enumeran a continuación y que describen a cada uno de los contrarios. El término hace resonar inevitablemente la expresión de B 8, 2, referida a los σήματα de lo-que-es. Como ya hemos dicho, el sustantivo implica una connotación visual: se refiere a un mojón, un signo puesto en el camino ante los ojos del viajero para indicar algo más. Los σήματα del mundo del devenir, a diferencia de los σήματα de τὸ ἔόν, pueden ser engañosos (en el sentido ambivalente en que lo es el discurso de la diosa): su interpretación puede ser errada, como es el caso de las γνῶμαι de mortales. Quien los ve y los malinterpreta, podría estar actuando en el nivel más superficial de la visión, exclusivamente sensible, que ya hemos mencionado: así, la llama del fuego, luminosa (αἰθέριον), ligera (ἐλαφρόν), benévola (ἥπιον), se opone a la noche, invisible (ἄδαῆ), densa (πυκνινόν) y pesada (ἐμβριθές).

Si seguimos la interpretación de Untersteiner, los hombres se dejarían engañar por estos signos al interpretarlos como la prueba de una contradicción excluyente entre estos dos elementos, por

320 Los últimos versos del fragmento (60-61) señalarían, en la perspectiva de Untersteiner, el paso de esta cosmogonía “criticada” a la cosmogonía parmenídea propiamente dicha, algunos aspectos de la cual podemos leer en los restantes fragmentos que sobreviven del poema.

lo que, desde nuestro eje de investigación, esta γνώμη llevaría al mortal a quedarse en un nivel superficial de percepción visual. Lo mismo podría decirse de la audición, ya que escucharían, creyendo conocer, un ὄνομάζειν vacío (verso 53).

Otra posibilidad de interpretación, seguida por muchos, es la de considerar (a partir de la traducción “no es necesario que uno de ellos sea nombrado”) que de los dos contrarios, es la Noche la que sólo es un nombre vacío, y el Fuego el que se asemeja, o se instala, en la esfera de lo-que-es³²¹. Así, por ejemplo, Guthrie (que en la sección de la *Dóxa* no distingue, como Untersteiner, dos cosmologías contrapuestas), señala una serie de correspondencias intencionales entre proemio, *Alétheia*, y *Dóxa*³²².

El Fuego, pues, es de los dos elementos el que debe ser nombrado y, en la interpretación de Guthrie, el que más se asemeja al Ser en el mundo de la apariencia, mundo que no por ello dejaría de ser semejante a una alucinación o un sueño, en su totalidad (Cfr. *Ibid.*: p. 88). Sin embargo, “la conclusión que suele extraerse comúnmente de las palabras de la diosa en 8, 50 sigs., de que no existe relación o semejanza entre el Ser y su falsificación, es errónea, y no es antiparmenídeo decir que unas partes de la segunda recuerdan más al Ser que otras” (*Ibid.*: p. 89).

Creemos que esta posibilidad de lectura está también fundamentada (aunque nos hemos inclinado por la lectura de Untersteiner). A favor de la posición de Guthrie, podemos señalar los cali-

321 Otros han sostenido, por el contrario, partiendo de la misma traducción, la identificación de Noche-Ser y Luz-No Ser, con poco fundamento según nuestra opinión. Puede verse en esta línea de interpretación el artículo de Popper: POPPER, 1992: p. 16.

322 Entre ellas destaca el paso de la Noche hacia la Luz en el proemio, que ya en opinión de Aristóteles mostraba que la Luz estaba más próxima al Ser que la Noche; así el Fuego sería “lo más próximo al Ser en el mundo fenoménico”. La analogía del Fuego con el Ser se destacaría sobre todo en las similitudes entre el lenguaje que describe la autoidentidad del Ser en 8,29 –“permaneciendo lo mismo en el mismo lugar, yace sobre sí mismo”–, y el que se aplica al Fuego en 8, 57 –“idéntico a sí mismo por doquier”– (Cfr. GUTHRIE, 1993: pp. 85-86). También Morgan destaca la conexión significativa entre los conjuntos de imágenes del proemio y los del resto del poema, señalando como ejemplo que “the juxtaposition of light and darkness in the proem is a proleptic referent for the principles of fire and night in the *Doxa*” (MORGAN, 2000: p. 69).

ficativos atribuidos al fuego: αἰθέριον, que remite explícitamente a B 1, y ἥπιον, que es un adjetivo de connotación claramente positiva.

Sobre este último adjetivo, Gadamer provee algunas aclaraciones. Su interpretación general del pasaje concuerda con la de Untersteiner en la consideración de que están implícitas una referencia y una crítica de Parménides al pensamiento jónico (aunque no a algún pensador en particular), así como en el rechazo de la traducción tradicional del discutido –en cuanto a su interpretación– verso 54³²³. Ambos también señalan que la crítica parmenídea apunta a la contraposición *excluyente* de los opuestos (a la que Gadamer denomina “reducción a la unicidad”, en el sentido de la sustitución de uno por otro, y Untersteiner denomina “dualismo contradictorio”, siguiendo dos matices de pensamiento distintos, ya que Gadamer pone el acento en la dualidad co-presente como característica propiamente parmenídea, y Untersteiner en la unidad que subyace a la pareja de opuestos). Pero para Gadamer, además, la concepción propiamente parmenídea se hace ya presente en estos versos, en la postulación del par luz-tinieblas como oposición fundante y en su descripción. La descripción de la imagen luz-tinieblas superaría a la de los milesios porque, a través de atributos positivos, destacaría la excelencia de la luz, excelencia que debe interpretarse en relación con el conocimiento (Cfr. *Ibid.*: pp.111-112). La imagen parmenídea del fuego tiene además, según Gadamer, otro aspecto de interés: es la imagen del “fuego manso”, que se relaciona en las cosmogonías antiguas con la concepción del fuego como elemento estable, constitutivo

323 También el filólogo alemán señala la dificultad fundamental de la traducción del verso 54, y considera equivocada la interpretación tradicional en la que el texto afirmaría que una de las dos figuras no es correcta. El error de traducción estaría, según Gadamer, en entender μίαν (una, en sentido absoluto) como ἑτέραν (una de éstas). El error criticado por Parménides estaría entonces en la reducción a la unidad de lo que es doble: en el fondo de la concepción de los jónicos, τὰ ἐναντία, los opuestos, que aparecen mencionados a continuación, se oponían entre sí, sustituyéndose uno a otro. Las dos figuras de Parménides indican entonces la teoría de los opuestos de los jónicos. Estos opuestos, en la cosmología de Parménides, están interrelacionados y son inseparables, a diferencia de la concepción jónica (Cfr. GADAMER, 1995: pp. 110-112).

de los astros, y no destructor: ἥπιον es precisamente lo opuesto a destructor³²⁴. Hay pues, motivos textuales y contextuales para leer una caracterización particularmente positiva del fuego en B 8. Por otro lado, esta descripción del fuego podría considerarse como una anticipación de lo que sí se verá reflejado en la cosmología parmenídea propiamente dicha (B 9 y siguientes, según Untersteiner).

Además, hay que considerar que el texto no permite suponer (al menos no explícitamente) que los σήματα de Fuego y Noche sean de por sí erróneos: es la interpretación de la γνώμη (al entenderlos como opuestos excluyentes) la que se desvía del camino. Así pues, en el plano de la percepción sensible, ni los σήματα que se presentan a los ojos, ni los ὄνόματα que se presentan a los oídos son de por sí vacíos en el plano cognoscitivo; pero sí son ambivalentes y necesitan de una interpretación humana que los ponga en el contexto de τὸ ἔόν, cuyos σήματα son inequívocos.

En los versos 60-61, que cierran B 8, Parménides hace intervenir nuevamente con fuerza al ἐγώ que dice el discurso y el σοί que lo escucha, marcando, en la interpretación de Untersteiner, una división entre la cosmología presentada en los versos 55-59 y lo que vendrá a continuación:

Yo (ἐγώ) te (σοί) digo (φατίζω) el orden verosímil (διάκοσμον εἰκότα)

Para que ninguna opinión de los mortales (βροτῶν γνώμη) te desvíe (παρελάσση) nunca.³²⁵

El texto muestra a la vez una correspondencia y una contraposición entre este εἰκότα διάκοσμον de la diosa y el κόσμος ἀπατηλός

324 Este tema del fuego puede rastrearse, según Gadamer, en las ideas cosmológicas de Anaximandro, en el *Timeo* de Platón (31 b-33 a), y en la filosofía estoica; pero lo que le interesa destacar del reflejo que hace Parménides de esta cuestión es “el hecho de que el antiguo tema del fuego pasa a ser el tema de la luz, de su homogeneidad e identidad consigo misma, que nos sugiere la identidad del ser” (Ibid.: p. 113).

325 Reaparece el término γνώμη, esta vez con los mortales como sujeto explícito; y la diosa expresa su temor de que, así como los mortales se han desviado (recordemos el verso 54) al establecer esta γνώμη, también su discípulo resulte desviado al escucharlas (aparece παρελαύνω, otro verbo que comparte campo semántico con πλανάω y πλάζω).

que, aunque pronunciado también por la diosa, refería las opiniones de los mortales (aquí mencionadas de nuevo como posible causa del desviarse del discípulo de la vía correcta de conocimiento). De nuevo se acentúa, mediante el verbo φατίζω, la característica del discurso divino de ser pronunciado para ser oído.

Por otro lado, la calificación de este nuevo orden del discurso como *ἐοικότα*, y el añadido de la preposición *διά* al término *κόσμος* señalan el cambio semántico en la caracterización de este discurso³²⁶. Untersteiner recalca la necesidad de dar al adjetivo *ἐοικότα* el valor de “coherente” o “adecuado”, más bien que “aparente”, “probable”, o verosímil”, ya que los que interpretan el adjetivo de este modo, afirman que el conocimiento de este mundo, sustancialmente falso, es necesario en vistas de la *paideia* que hace al hombre que sabe experto en lo verdadero y en lo falso (Cfr. *Ibid.*: pp. CLXXVII-CLXXVIII, nota 43). Sin embargo, sin necesidad de forzar el significado del adjetivo, su interpretación no tiene por qué reducirse a la de “verosímil, pero falso”. Como ya hemos dicho³²⁷, la raíz de *ἐοικότα* connota fundamentalmente la idea de semejanza, semejanza que no necesariamente ha de interpretarse como alejada de la verdad, sino como la mejor imagen posible de ser construida en el discurso, en el sentido de su proximidad con la verdad.

Así pues, la diosa presenta a Parménides dos discursos posibles de ser escuchados (o dos maneras posibles de escuchar): la del discurso engañoso y la del discurso verosímil. También presenta dos formas de interpretar los signos visuales: la que engaña y la que es semejante a la verdad, que expondrá a continuación.

En B 9 leemos lo siguiente:

Pero puesto que todas las cosas (*πάντα*) han sido nombradas (*ὀνόμασται*) luz y noche (*φάος καὶ νύξ*),

326 Untersteiner hace notar la recuperación de *κόσμος* en *διάκοσμος*, que implicaría que el orden artístico de las palabras va a expresar ahora un orden real de las cosas, por lo cual este discurso no es llamado simplemente *κόσμος*. A su vez, destaca cómo la preposición expresa que este orden penetra en cada aspecto de la realidad (Cfr. *Ibid.*: p. CLXXVII, notas 41 y 42). De este modo, pensamos, el texto realiza una nueva alusión a B 1 (Verso 32: *διὰ παντός πάντα περῶντα*).

327 Ver *supra*, pp. 30-31. Cfr. Q. RACIONERO, pp. 57 y ss.

Y según sus propias potencias en estas y aquellas cosas,
Todo está lleno conjuntamente de luz y de noche invisible (φάεος
καὶ νυκτὸς ἀφάντου),

Iguales ambas (ἴσων ἀμφοτέρων) puesto que nada [hay] más allá
de ninguna de ellas.

Cree Untersteiner que, aunque este pasaje pueda parecer a primera vista una repetición de B 8, 53-59, existe entre los dos pasajes una “antítesis decisiva”. Mientras la oposición πῦρ-νύξ de B 8 sería irreductible y absoluta, el contraste φάεος-νύξ de B 9 representaría el dualismo –sólo superficialmente tal– propio de la cosmología parmenídea. Los términos clave que indican la diferencia con B 8 serían ὁμοῦ e ἴσων ἀμφοτέρων, que señalan la igualdad cualitativa y la inseparabilidad de φάεος y νύξ³²⁸. Con φάεος y νύξ Parménides reconocería la realidad de τὰ δοκοῦντα, que están de “este lado” de las puertas de la Noche y del Día que aparecen en el proemio. La expresión πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου recuerda a la de B 8, 24: πᾶν δ’ ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος. El ámbito de la *dóxa* se distinguiría del de la *Alétheia* porque su οὖλον está constituido de partes, aunque éstas son ὁμοῖα no separados, y porque estas partes instauran la temporalidad (Cfr. UNTERSTEINER, 1958: pp. CLXXXVII-CLXXXIX).

Sin embargo, en los fundamentos de esta cosmología que Parménides presenta, se encuentra la misma oposición básica presentada en B 8, oposición que resulta entonces, como diría Gadamer, confirmada y corregida a la vez (Cfr. GADAMER, 1995: p. 111). Las imágenes visuales (luz y oscuridad) son las mismas, la actividad de decir de los hombres es la misma (tanto en B 8 como en B 9 se utiliza la forma verbal ὀνομάσται para señalar los nombres dados a esta oposición fundante). Lo que cambia es la interpretación que dan los mortales en general, en un caso, y la diosa y su discípulo, en el otro, a estos signos.

Deberíamos señalar, de todos modos, el reemplazo de πῦρ (fuego) por φάεος (luz), que parece dar la razón a Gadamer en cuanto a la variación que realiza Parménides sobre el imaginario

328 En este sentido, pensamos, podría leerse una contraposición entre ἴσων ἀμφοτέρων (B 9, 4) y τῶι δ’ ἐτέρωι μὴ τωῦτόν (B 8,58), lo que provee fundamento textual a la interpretación de Untersteiner y señala el punto de desacuerdo de Parménides con la cosmología más difundida.

de la filosofía jónica (la transformación de la imagen del fuego manso en la de la luz). El segundo término vincula B 9 con B 1, en que el poeta es arrastrado “εἰς φάος” (B 1, 10). Untersteiner relaciona la díada luz-noche con el ámbito de la temporalidad, más bien que con el de los elementos (Cfr. UNTERSTEINER, 1958: p.CXC). En nuestra opinión, los dos ámbitos no tienen por qué ser excluyentes. Parménides estaría al mismo tiempo asumiendo y transformando a la filosofía jónica preexistente.

B 10 continúa el desarrollo de la cosmología parmenídea, ya en una dirección más concreta³²⁹:

Conocerás (εἶση) la naturaleza etérea (αἰθερίαν τε φύσιν) y todos los signos en el éter (ἐν αἰθέρι πάντα σήματα)
 Y las obras deslumbrantes (ἔργ’ αἰδηλα³³⁰) de la pura antorcha (καθαρᾶς [...] λαμπάδος) del venerable sol (εὐαγέος ἠελίοιο),
 Y de dónde se originaron,
 Y averiguarás (πεύσει) las obras que andan en círculo (ἔργα [...] περίφοιτα) de la luna de ojo redondo (κύκλωπος [...] σελήνης),
 Y [su] naturaleza, conocerás (εἰδήσεις) también el cielo que todo circunda,
 De dónde nace, y cómo la Necesidad que lo guía lo obligó
 A que tuviera los límites de los astros (πεῖρατ’ ἔχειν ἄστροων).

Como vemos, de la cuestión del dualismo inicial que signa el ámbito de las *dóxai*, se pasa a la cuestión de la αἰθερίαν φύσιν, que

329 Moral (2010: p. 3) señala que lo que en B 8 y B 9 se anuncia “como programa”, se concreta en B 12 con la distribución concreta de las formas en el cosmos. B 10, creemos, forma parte también de esta segunda instancia.

330 Bordigoni analiza con detenimiento el epíteto αἰδηλος, referido al fuego en Empédocles, B 109, 2. La α-, si se considera privativa, puede dar como resultado el sentido de “que vuelve invisible”, es decir, “destructor” (Cfr. *Il.* y *Od.*), o “que no es visible” (posible significado en Parménides B 10, “los efectos invisibles del sol”. Pero también es posible considerar la α-intensiva, con lo que el sentido sería “las obras muy luminosas del sol”, sentido que concordaría con Empédocles B 109, y que podría derivarse de una interpretación corriente de *Il.* II 455-56, donde se subraya el esplendor del fuego (Cfr. BORDIGONI, en ROSETTI, 2004: pp. 238-39).

es una cuestión astronómica propiamente dicha: el sol, la luna y las estrellas conforman esta αἰθερίαν φύσιν que se describe en B 9.

Untersteiner señala que el mismo calificativo que aquí se atribuye a φύσιν, se atribuía a las puertas en el proemio (αἰθερίαι: B 1, 13); en este sentido la αἰθερίαν φύσιν representaría para él la línea divisoria entre el mundo generado y el ἐόν atemporal³³¹. La imagen del mundo de los astros como límite extremo del mundo sensible, y como lo más cercano al ámbito del ἐόν, se reelaborará, como hemos visto, en el *Timeo* (39-40). También aquí se presentan σήματα, signos visuales, que son los astros mismos. En su descripción predominan las imágenes lumínicas, como la antorcha del sol (ἡελίοιο λαμπάδος), que a su vez es calificada como “καθαρᾶς”, y el sol mismo como “εὐαγέος”. La primera traducción de estos dos adjetivos es la de “puro”, o, en el caso del segundo, “sagrado”. Sin embargo, también pueden interpretarse como “luminoso”: el segundo podría ser una variante morfológica de εὐαυγής (un adjetivo diferente de εὐαγής), que tiene el significado de “luminoso”, y καθαρός, por su parte, puede adquirir el significado derivado de “claro” (Cfr. LIDDELL-SCOTT, 1991).³³²

331 Así, las puertas “si spalancano, infatti, nella concretezza del’ αἰθήρ (fuoco) che vale come limite estremo del mondo attuale e come linea divisoria fra questo e l’ ἐόν atemporale [...]” (UNTERSTEINER, 1958: p. CXC).

332 Untersteiner considera que “εὐαγής é da interpretare etimológicamente come una forma dissimilata da εὐαυγής”, y no como “sagrado” (1958: p. CXCI, nota 89). Por otro lado, Traglia (1952: pp. 127-128) considera que de este adjetivo hay “dos posibles significados”, uno con la “a” breve (“santo”), y otro con la “a” larga (por disimilación de εὐαυγής, con el significado de “puro”, “brillante” o “sereno”). Concluye: “Ma i due significati di ‘santo’, ‘puro’, ‘splendente’ non sono senza relazione fra di loro, sicché, se la diversa quantità del primo (εὐαγής) rispetto a quella del secondo (εὐαυγής) non ci permette d’ identificare le due parole (ma l’ oscillazione della quantità dell’ –a– potrebbe fácilmente spiegarsi, oltre che per le osservazioni già fatte, anche per la impossibilità dell’ introduzione della parola in determinate serie ritmiche [...]) non é difficile, per l’ analogía del significato, pensare ad un possibile scambio tra le due parole. In particolare, nel passo di Parmenide i due aggettivi καθαρός ed εὐαγής sono in evidente correlazione. La purezza del sole é quella che determina il suo splendore” (Ibid.: p. 127). Untersteiner discute con Traglia, considerando prioritario el sentido de εὐαγής cómo “luminoso”, y señalando que más bien podría decirse que καθαρός expresa el concepto de pureza también en el sentido de luminosidad (1958: p. CXCI, nota 89). Creemos

En todo caso, ambos adjetivos, en sí mismos y como calificativos del sol, señalan un vínculo pureza-sacralidad-luz, que concuerda con el proemio, que debía resonar en el oído del receptor, aunque más no fuera como un juego fonético (en el caso de *ἐυαγής*).

Por otra parte, se nombra también a la luna, que, aunque en la relación entre estos cuerpos astronómicos concretos y la oposición fundamental de B 8 y B 9 representa a *νύξ*, es resaltada en su aspecto visual: es *κύκλωπος*, la de ojo redondo, precisamente la que, recibiendo la luz del sol, permite ver en la noche. Y es bajo este aspecto que se produce el acto de conocer del hombre respecto de sus obras y naturaleza.

Este ámbito de lo visual no está separado del conocimiento: por el contrario, tres formas verbales referidas al aprendizaje se repiten en el fragmento, con el oyente como sujeto: *εἶσι*, que tiene como objeto la *αἰθέριαν φύσιν* y sus signos; *πέυση*, que tiene como objeto las obras y naturaleza de la luna; y *εἰδήσεις*, que tiene como objeto a *οὐρανόν*, el límite establecido por *Ἀνάγκη* para los astros³³³. Hay que destacar que la primera y la última de estas formas verbales, procedentes ambas de *οἶδα*, connotan en su raíz la idea de percepción visual. De hecho, en el contexto astronómico del fragmento, podrían incluso admitir la traducción “verás”.

B 11 se refiere, al parecer, según el contexto de Simplicio, a una cosmogonía. Las líneas que conservamos hablan de cómo la tierra y los astros “fueron impulsados a nacer” (*ὠρμήθησαν γίνεσθαι*, vv. 3-4). Los sujetos son la tierra (*γαῖα*), el sol (*ἥλιος*),

que Traglia acierta al considerar la posibilidad de la unidad u oscilación entre ambos sentidos.

333 La presencia de *Ἀνάγκη* liga este pasaje con B 8, 14 (donde aparece *Δίκη* atando al devenir); B 8, 30 (donde *Ἀνάγκη* misma mantiene a lo-que-es dentro de los límites); y B 8, 37 (donde es *Μοῖρα* quien aparece encadenando a lo-que-es para ser completo e inmóvil). Cfr. en este sentido MORAL: 2010, p. (establece un vínculo entre las divinidades mencionadas en estos pasajes, como parte del mismo grupo de divinidades relacionadas con la ley), y p. 8 (donde habla del mismo fundamento destinante presente en las esferas de la Verdad y de la Opinión). Untersteiner cita estos pasajes y los liga además con B 1, 14 y 28 (*Δίκη*); B 1, 28 (*Θέμις*), B 1, 29 (*Ἀληθείη*), y B 2, 4 (*Πειθώ*). Habla de un “polimorfismo de la diosa”, que representa los distintos aspectos de lo divino que interesan a Parménides (Cfr. UNTERSTEINER, 1958: pp. LXVIII-LXXI).

la luna (σελήνη) –verso 1–, el éter “común” (αἰθήρ ξυνός), la Vía Láctea, el “extremo” Olimpo –verso 2–, y “la fuerza ardiente de los astros” (ἄστρον θερμὸν μένος) –verso 3–. De este pasaje, aunque muy útil para los estudiosos de la cosmología y cosmogonía parmenídeas, sólo nos importa destacar la recurrencia de las imágenes relacionadas con la luz; entre ellas, es interesante el adjetivo ξυνός, atribuido a αἰθήρ (que, como elemento, es una variante del fuego, considerado en su estado más puro y luminoso), lo que parece señalarlo como el constitutivo último de todos los astros mencionados; y la aparición de θερμός, como calificación de la potencia de los astros, con lo que se aúnan las imágenes de luz y calor.

B 12 y el comentario que sobre él (y su contexto, probablemente) realiza Aecio (incluido por Diels en A 37) han sido objeto de profundo estudio por parte de quienes tienen como objetivo la reconstrucción del sistema cosmológico parmenídeo³³⁴. En los versos conservados se lee lo siguiente:

Las [coronas] más estrechas se llenaron de fuego sin mezcla
 (πυρὸς ἀκρήτσιο),
 Pero las que [están] después de éstas, de noche (νυκτός), pero
 más allá de ellas se lanza una porción de llama (φλογὸς [...]
 αἶσα):
 En el medio de éstas [está] la diosa que gobierna todas las
 cosas:
 Pues respecto de todas es el inicio del doloroso parto y de la
 unión,
 Impulsando a la hembra a unirse al macho, y contrariamente,
 Al macho con la hembra.

Evidentemente los primeros versos de B 12, junto con el comentario de Aecio, son el centro de interés en lo que a la cosmología de Parménides respecta, y los últimos se refieren a la generación de los seres vivos (presididos ambos ámbitos por el mismo δαίμων, presuntamente femenino, de acuerdo con el res-

334 A este respecto, cfr. FINKELBERG (1986). Para él, B 12 y A 37 son perfectamente compatibles y constituyen la base para la reconstrucción de la cosmología de Parménides.

to del poema). A nosotros interesa simplemente señalar algunos elementos:

- la calificación de πῦρ como ἄκρητος (sin mezcla), que evoca los adjetivos referidos a la luz del sol en B 10, particularmente καθαρή. De todos modos, en este caso el calificativo asume un sentido más concreto: el fuego que llena estas coronas no tienen mezcla de noche (en ese sentido es α-κρατος), mientras que los adjetivos de B 10 aludirían a la pureza en un sentido más general y hasta religioso (si bien no excluyen este primer sentido que aparece aquí en B 12).

- el retorno sobre πῦρ y φύξ como los componentes que llenan el mundo físico.

- la presencia de un δαίμων en el centro de este sistema, que conecta este fragmento en particular con B 1 (donde éste es el sustantivo común que se refiere a la diosa que profiere el poema) y en general con las otras personificaciones de la diosa que ocurren a lo largo del texto. Además, refuerza la conexión entre el mundo astral y la divinidad³³⁵.

- el comentario de Aecio añade además, en referencia a la constitución de Sol, Vía Láctea, y Luna: los dos primeros son una “exhalación de fuego” (πυρὸς ἀναπνοήν), y la segunda una mezcla de aire y fuego (τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός). El fuego, entonces, elemento fundamentalmente relacionado con la luz y la visión, es constitutivo de cada uno de los astros, inclusive de la luna, cuya luz es prestada.

El interés de Parménides por el aspecto luminoso de la luna, aún moviéndose ésta en el ámbito de φύξ, está subrayado en los dos brevísimos fragmentos referidos a ella que aún conservamos. En B 14 leemos:

[...] brillante de noche (νοκτιφάεξ), girando en torno a la tierra con luz ajena (ἀλλότριον φῶς).

Y en B 15:

Siempre dirigiendo la mirada a los rayos del sol
(αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου).

Como se ve, lo destacado de la luna en B 14 es su capacidad

335 El comentario de Aecio identifica a esta diosa con Δίκη y Ἀνάγκη, figuras que, como hemos visto, han identificado a la diosa ya en B 1, B 8 y B 10.

de iluminar a la noche (νυκτιφάεζ). En B 15 se vuelve sobre la metáfora del ojo de la luna, ya mencionado en B 10, ahora con el participio παπταίνουσα, que se refiere a la mirada de la luna, dirigida hacia el sol.

Por tanto, al contrario de lo que piensa Popper³³⁶, no es el aspecto oscuro o inerte de la luna el que llama la atención del Parménides astrónomo, sino su aspecto luminoso, aún no siendo dueña de esta luz. Es más, la imagen del ojo de la luna vuelto hacia la luz, para iluminar la noche, nos sugiere de algún modo la imagen del hombre dirigiéndose εἰς φάος, como Parménides en el proemio.

Para S. Austin, B 15, junto con A 40³³⁷, es una muestra del pensamiento típicamente parmenídeo que se encuentra en las descripciones referidas a las opiniones de los mortales: detrás de la (aparente) dualidad de los opuestos, se esconde la unidad del Ser. Los nombres contrarios no son reales, desde la perspectiva de lo-que-es; pero señalan hacia lo-que-es. De este modo, la luna, al recibir la luz del sol, sería su contrario, pero también formaría una unidad con él, porque comparte su luz³³⁸.

Así, una mirada de conjunto a los fragmentos cosmológicos muestra un predominio de las imágenes lumínicas, que se hallan además en el límite entre el conocimiento de este ámbito y el conocimiento de lo-que-es. En cierto sentido, esto daría razón a la interpretación de Guthrie, no en su reconstrucción general, pero sí en la atención prestada a la descripción del fuego y las connotaciones positivas que éste adquiere. Sin embargo, noche y luz, de manera inseparable, constituyen y llenan por completo el ámbito de la *dóxa*; el error de las γνῶμαι consiste, precisamente en considerarlas una dualidad de opuestos excluyentes. La audición y la visión en este ámbito se vuelven ambivalentes, pues pueden engañarse, pero pueden también conducir al conocimiento, según la interpretación que hagan los mortales de los σήματα, que si-

336 Cfr. POPPER, 1992: pp. 14-16.

337 La traducción del pasaje de A 40 que interesa a Austin sería: “Primero en el éter Parménides coloca la estrella de la mañana, que para él es la misma que la estrella de la tarde [...]”.

338 Cfr. AUSTIN: 1990, p. 267. Este fragmento, como A 40, muestra así “how mortals thinking bifurcates unities into contraries”.

guen estando allí para indicar a los hombres el camino. La visión cumple un rol particularmente importante, ya que sin ella no es posible conocer la αἰθερίαν φύσιν, luminosa por definición.

Nos quedan por analizar dos fragmentos que resultan importantes: B 16 (generalmente leído en conjunto con A 46) y B 19. En el primero, que se refiere específicamente a la percepción sensible, leemos:

Como tiene la mezcla (κρᾶσιν) cada uno de los miembros muy errantes (μελέων πολυπλάκτων)

Así se presenta el pensamiento (νόος) a los hombres (ἄνθρωποισι): pues lo mismo (τὸ γὰρ αὐτό)

Es lo que piensa (ὅπερ φρονέει) y la naturaleza de los miembros (μελέων φύσις) en los hombres (ἄνθρωποισι)

en todos y cada uno. Pues lo lleno es el pensamiento (νόημα).

También sobre este fragmento se han hecho múltiples interpretaciones, que por supuesto dependen en gran parte de la interpretación general que haya hecho cada crítico del vínculo *Alétheia-Dóxa* en la totalidad del poema, y del papel de los sentidos en la vía del conocimiento (anticipado en B 6 y B 7). La interpretación de estos pasajes generalmente funciona como presupuesto en la discusión de B 16, que por los contextos en que aparece citado³³⁹, referidos a la percepción sensible y a las distintas teorías sobre ella, parece indudablemente centrado sobre esta cuestión³⁴⁰. Por un lado, algunos intérpretes, que adjudican a Parménides un rechazo completo del conocimiento sensible y la postulación de una dicotomía excluyente entre percepción sensorial y conocimiento racional, consideran que el fragmento no expresa una “teoría” parmenídea, sino la crítica a una forma de pensamiento que él rechaza³⁴¹. En contra de esta línea de interpretación se presentan

339 *Metafísica* de Aristóteles, 1009 b 21; *De Sensu* de Teofrasto (A 46 DK).

340 Cfr. POPPER, 1992: p. 17.

341 Por ejemplo, Popper sostiene que B 16 es una crítica irónica de Parménides (similar a la de B 6, que lee en el mismo sentido) a una doctrina despreciada por él, la de que el pensamiento racional es percepción sensible vinculada al cambio físico. Con algunos matices, sigue así una línea de lectura abierta por Reinhardt. Popper destaca el sentido de μέλος como órgano sensorial, ya que este sentido coexiste con o especifica el de “par-

precisamente las lecturas de Aristóteles y luego de Teofrasto ya que, aunque no siempre precisas, no debemos olvidar que son los antiguos quienes tenían a su disposición el texto completo del poema de Parménides³⁴². Y en ninguno de los contextos de B 16 existe la menor referencia que permita suponer que el fragmento aludía a doctrinas no-parmenídeas³⁴³.

Una segunda posibilidad de lectura de este fragmento ha sido esbozada, entre otros, por Kirk y por Guthrie: consiste en considerar el fragmento como una teoría propiamente parmenídea sobre lo que debería ser, plausiblemente, el conocimiento en la Vía de la Opinión, pero que quedaría anulado como verdadero conocimiento desde que todo lo que concierne a este ámbito sería irreal para Parménides³⁴⁴. Kirk (1969: p.396) señala que este pasaje muestra el lugar predominante de los opuestos sensibles en el ámbito de la *Dóxa*, ya que la *κρᾶσις* que se menciona sería la de estos opuestos, si se sigue la ampliación que realiza Teofrasto del pasaje en A 46 (habla de la mezcla de τὸ θερμόν y τὸ ψυχρόν). Para Guthrie (1993: p. 82), en B 16 y A 46 se plantea que la percepción depende de la mezcla de luz y oscuridad en los cuerpos físicos, y que

te” o “miembro”: Aristóteles da como ejemplo de μέλος, en *De Partibus Animalium*, nariz, ojo y cara. Sin embargo, rechaza de plano la posibilidad de que Parménides piense seriamente lo que dice B 16, a pesar de que ésta es la interpretación de Aristóteles (Ibid.: pp. 17-18).

342 Respecto de la exclusión automática de las interpretaciones aristotélicas en el estudio del pensamiento presocrático, cfr. DISANDRO, 2000: pp. 368-369).

343 Además, en lo que respecta a la vinculación de equivalencia entre B 6 y B 16, en el primero aparece el verbo *νενομίσται* (consideran) para referirse a lo que los mortales creen que es verdadero y no lo es; del mismo modo, en otros fragmentos aparece *ὀνομάσται* con este valor. En cambio, en B 16 aparece con fuerza *ἔστί*, puesto, como todo el desarrollo, en boca de la diosa, para señalar la existencia en los hombres de un vínculo entre el pensamiento y la naturaleza de sus miembros.

344 Kirk señala así “la radicalidad con la que Parménides ha suprimido, en la Vía de la Opinión, sus auténticas convicciones” (KIRK-RAVEN: 1969: P. 396). Menos radical, Guthrie, al final de su lectura del fragmento, anota: “No debe olvidarse, sin embargo, que todo esto acontece en el mundo engañoso de la opinión [...] lo que se describe es, a los ojos de Parménides, una réplica engañosa de la verdad que se impone por sí misma a las mentes mortales” (GUTHRIE, 1993: pp. 82-83).

el predominio del fuego o luz permitiría al sujeto una percepción más clara, lo que confirmaría la impresión de Aristóteles sobre una analogía entre el fuego o luz, en el ámbito de la Opinión, y el ser, en el ámbito de la Verdad.

Finalmente, otros han considerado B 16 como expresión de un pensamiento genuinamente parmenídeo, y reconciliable con la totalidad del poema. Así, Untersteiner considera que la κρᾶσις en cuestión es la de luz y noche (dualidad –aparente– que funda el ámbito de la *dóxa*), y que según su mezcla en los miembros, el νόος humano (νόος que es percepción e intuición a la vez) percibe, en la temporalidad –plano que espeja de algún modo el plano atemporal de τὸ ἕν–, lo ὁμοῖον (τὸ αὐτόν). Para conocer, que en este caso equivale casi a percibir, se requiere de una κρᾶσις, que se realizaría por medio de lo semejante.³⁴⁵

Para Gadamer, también las opiniones de los mortales constituyen, en el pensamiento parmenídeo, una forma de conocimiento, y encuentra en B 16, que formaría parte de una “tradición válida” en este sentido, la confirmación de su aserción³⁴⁶. De todos modos, el texto de Parménides destacaría, como se había analizado en el caso de B 8, 50 y ss., que la separación de las figuras en potencias autónomas es un error, pues lo que verdaderamente existe es su unidad: el *noein* de B 16 es su unidad. En esto consistiría el paso hacia delante de Parménides: “La percepción sensible es ya, en cierto sentido, percepción intelectual. Este es el significado de *noein*. Nosotros nos vemos siempre llevados a percibir las cosas identificándolas [...] Esto es lo que encontramos en el poema de Parménides: la estabilidad del ser que se anuncia en la relatividad del percibir” (Cfr. GADAMER, 1995: pp. 114-115).

345 El problema del conocimiento por lo semejante no es mencionado por Parménides, pero sí por Teofrasto. Untersteiner adjudica esta teoría a Parménides y sostiene que sería recuperada por Empédocles (Cfr. UNTERSTEINER, 1958: pp. CC-CCX).

346 Para él la explicación de Parménides, así como la de los jonios, se colocaría en contraste con la explicación mítica de que el pensamiento aparece en los hombres por obra de una potencia divina; frente a ello se presentaría la concepción de la mezcla de opuestos en el organismo. El texto, según el filólogo alemán, debería ser puesto en relación con la medicina y la ciencia de la época, en las que se encontraba la idea de que la percepción depende de la mezcla de los elementos en el organismo humano.

De la lectura del texto y de los pasajes de Aristóteles y Teofrasto, creemos que es posible afirmar que el contexto del fragmento en el poema debía ser el de la percepción sensible, y que el tono del fragmento no es irónico sino serio. Más allá de que sus interpretaciones no han de ser, necesariamente, tomadas por adecuadas en su totalidad, sería difícil que las fuentes se hubieran equivocado al considerar estas líneas como expresión de un pensamiento propio de Parménides. Los dos primeros versos ponen en relación νόος y μελέων, término que, ya lo traduzcamos con el sentido más general de “partes”, o el más específico de “órganos de percepción”, está relacionado con el cuerpo humano. Νοῦς, por otra parte, connota todo lo que ya hemos observado en B 2, B 3, B 6, y otros fragmentos: fundamentalmente alude a la percepción de lo-que-es.

Ya hemos hablado sobre los matices de la actividad de pensar expresada como νοεῖν, y su analogía con el percibir, en el sentido de que implica ante todo un “reconocer”, un “darse cuenta” de que algo está ahí. La aparición de este término en el contexto de B 16 otorga validez al conocimiento que pueda obtenerse en este ámbito, el ámbito de la *dóxa*. Al mismo tiempo, hace explícita la conexión entre el ámbito de la *dóxa* y el ámbito de lo-que-es; conexión que estaba implícita en el vínculo pensar-ver que conforma el sentido del verbo. Por otro lado, el adjetivo que se le atribuye a μελέων no carece de importancia. Puede leerse como πολυπλάγκτων (“muy errantes” en la cita de Teofrasto), o como πολυκάμπτων (“muy curvados” o “articulados” en la cita de Aristóteles)³⁴⁷. La variante de Teofrasto claramente vincula a B 16 con B 6 (donde se mencionaba el πλαγτὸν νόον de los hombres bifrontes), además de compartir campo semántico con otros términos que aluden al “desviarse” de la vía del conocimiento de lo-que-es, o del “andar sin rumbo”, siempre con connotación negativa en sentido gnoseológico (por ejemplo, en B 8, 54)³⁴⁸. La

347 Popper, Guthrie y Kirk prefieren la primera variante, mientras que Untersteiner y Gadamer eligen la segunda. Los fundamentos de una u otra elección corresponden a la interpretación que se haga del fragmento.

348 Vlastos, entre otros, apoya la elección de esta variante y considera que B 16 debe entenderse en relación exclusivamente con la percepción sensible, que no se correspondería con el conocimiento de lo-que-es (Cfr.

variante de Aristóteles evita este problema.

Sin embargo, la variante *πολυπλάγκτων* podría concordar con la globalidad del pensamiento de Parménides y pertenecer a ese modo de decir construido por medio de ecos entre los distintos momentos del poema que parece caracterizarlo. Al caracterizar así los miembros del organismo, estaría repitiendo la advertencia de B 6, de B 7 y de B 8, 50 y siguientes: no se trata de invalidar la posibilidad de conocer a partir del ojo o del oído, sino de señalar la ambivalencia del conocimiento en el ámbito de lo sensible: puede engañar, puede desviar del camino. Pero puede también vincularse al hombre con lo-que-es, si se miran los *σήματα* de la *dóxa* desde la única perspectiva posible, que es la unidad de lo que es. En este sentido señalan los términos *τὸ αὐτόν* y *νόημα*, que ya habían aparecido en estrecha relación con lo-que-es en B 8. Por otra parte, *πλέον* parece aludir a la unidad subyacente en el contraste luz/noche, según se había descrito ya en B 8. Para pensar en los opuestos como parte del contexto de este fragmento, sería necesario apoyarse en A 46.

En fin, a nuestros ojos el fragmento señala la posibilidad de pensar (*νοεῖν*) en el contexto de la percepción sensible, pero advirtiendo siempre sobre la ambigüedad que signa a todo pensamiento o conocimiento que ocurra en este ámbito.

Finalmente, en B 19 (que parece actuar a modo de conclusión, en la ordenación de Diels) leemos:

Así, según la opinión (*κατὰ δόξαν*), estas cosas crecieron (*ἔφθ*) y son ahora (*νυν ἔασι*)

Y, después de esto, pasado el tiempo, tras haberse nutrido, se cumplirán (*τελευτήσουσι*):

Pero para ellos los hombres (*ἄνθρωποι*) establecieron nombres (*ὄνομ' [...] κατέθεντ'*), como una señal distintiva para cada uno (*ἐπίσημον ἐκάστωι*).

En los dos primeros versos, la expresión *κατὰ δόξαν* y los verbos que marcan un desarrollo temporal, señalan que nos encontramos en el ámbito de la *dóxa*. Para estas cosas, sujetas al devenir del tiempo, los hombres realizan fundamentalmente una

VLASTOS, 1946: pp. 68 y ss).

acción, la de establecer nombres, que ya ha sido aludida en B 8, con la misma construcción lingüística. La acción de nombrar, como ya hemos dicho, es una acción que reclama al oído, y aparece siempre en el contexto de las opiniones de los mortales, como lo señala Arce³⁴⁹, y con una marca de ambigüedad respecto de su valor en el plano cognoscitivo. Por otro lado, esta referencia al lenguaje (que desde el punto de vista de la percepción sensible implica la audición), incluye una referencia al plano visual: cada uno de los nombres que establecen los mortales es una señal distintiva (ἐπίσημον) para cada una de las cosas. El término inmediatamente evoca a los σήματα, de lo-que-es por un lado (B 8, 2), y de las dos figuras opuestas que llenan todo, por el otro (B 8, 53-55, donde ya aparecía el vínculo ὄνομα-σῆμα). Nombre –en el plano auditivo– y signo –en el plano visual– se involucran mutuamente. En los tres versos que conservamos de B 19 no se observa ningún juicio valorativo sobre estas acciones, aunque sí la distancia que generalmente se establece entre el poeta y los mortales cuando aquel utiliza la expresión “establecieron nombres”, como en los pasajes ya mencionados.

Pensando en la totalidad del poema (en la medida en que podamos llamar “totalidad” al conjunto fragmentario sobre el que trabajamos), y en la lectura realizada de los fragmentos seleccionados, no sería aventurado pensar que la connotación de ambivalencia en el plano gnoseológico que acompaña generalmente a la acción de establecer nombres por parte los mortales, y a todo lo que ocurre o se realiza en el plano de la *dóxa*, esté presente también aquí.

Establecer un nombre, poner una señal, son acciones propias de los mortales, necesarias para el seguimiento de una vía. ¿En

349 Cfr. ARCE, 2010: p. 3. Arce considera que Parménides se esfuerza por dar cuenta de un nuevo modo de lenguaje, que puede decir cosas contradictorias acerca de la realidad, y que contrasta con la palabra eficaz del horizonte mítico-religioso (Cfr. *Ibid.*, pp. 3-5). Sin embargo, creemos que el poema de Parménides muestra más bien –en este aspecto de la reflexión sobre el lenguaje– una jerarquización entre el lenguaje mítico-religioso, que sigue siendo fuente de conocimiento (por eso se pide la audición del discurso de la diosa), y el nombrar de los mortales, que según la relación que establezca con aquel otro discurso, puede o no ser gnoseológicamente válido.

qué medida esa vía es la del conocimiento de lo-que-es? Seguramente, en la medida en que el lenguaje mortal se asemeje o se incluya en el discurso de la diosa, único discurso que se auto-proclama verdadero y que reclama constantemente ser escuchado para conocer lo-que-es; y en la medida en que los σήματα que los mortales ponen o interpretan lleven la mirada hacia los σήματα de lo-que-es.

Conclusiones parciales

En nuestro recorrido por el poema de Parménides, hemos seguido tanto las imágenes visuales y auditivas en conjunto, como los términos que indican específicamente las acciones de ver y oír. Los puntos nodales de este recorrido, que se sugieren ya en el proemio y se modulan en las dos partes del tema, han sido los siguientes:

- Oír (ἀκούω) se presenta como medio necesario para conocer y pensar (μανθάνω, πυνθάνομαι, γιγνώσκω, νοέω) lo-que-es; el objeto de esta audición valiosa desde el punto de vista cognoscitivo es el discurso de la diosa (μῦθος ο λόγος), que se refleja en el decir del oyente, Parménides (λέγω, φράζω). El valor de la audición pasa a ser ambiguo cuando su objeto, aun siendo el discurso de la diosa, tiene como tema las δόξαι humanas; entonces, aún cuando la consecuencia sigue siendo aprender (μανθάνειν), se abre la posibilidad del engaño (ἀπάτη). Cuando los hombres transitan por esta última posibilidad, la audición se vuelve causa de confusión e ignorancia (ἠχήεσαν ἀκοήν), pero los hombres que oyen sólo en este nivel superficial pueden incluso ser calificados de “sordos” (κωφοί). En el marco de esta doble orientación de la audición, el lenguaje humano puede ser significativo o vacío; en este sentido, también los ὀνόματα que otorgan los hombres adquieren una valoración ambigüa.

- Ver en sentido profundo (λεύσσω) puede asimilarse a νοεῖν: los dos verbos connotan la captación y reconocimiento de la totalidad, la mirada de la mente. Al mismo tiempo, también la vista puede permanecer en un nivel superficial, el del ἄσκοπον ὄμμα.

Las imágenes visuales vinculadas a la luz predominan tanto en el proemio, como en los fragmentos atribuidos a la sección de la *dóxa*, siempre con connotaciones positivas desde el punto de vista del conocimiento y de la proximidad a lo-que-es. Los σήματα, signos visuales tanto en el ámbito del Ser como de la *dóxa*, se caracterizan también por su ambigüedad, ya que por definición necesitan ser descifrados y sólo la mirada profunda puede desentrañar su significado.

Así pues, nuestra lectura del poema de Parménides pone también de manifiesto puntos de encuentro con los fragmentos de Heráclito y con los diálogos platónicos, desde los que se partirá en las conclusiones generales: la presentación de dos niveles de visión y audición, la ambigüedad valorativa, desde el punto de vista ontológico y cognoscitivo, que concierne al ámbito de la *dóxa*, y la connotación positiva de las imágenes visuales vinculadas con la luz.

CAPÍTULO TERCERO
EL PENSAMIENTO PRESOCRÁTICO:
LA MEDIACIÓN DE EMPÉDOCLES

Introducción

Sabemos ya que durante el siglo XX, la interpretación del pensamiento presocrático en general se encaminó en dos direcciones principales, claramente diferenciadas (ver *supra*, pp. 7 y ss.). Dentro de esta gran cuestión general, se enmarca el problema particular de la obra de Empédocles: tradicionalmente los fragmentos conservados se ordenaron en conjuntos pertenecientes a dos poemas: *Περὶ φύσεως*, de contenido “físico” o cosmológico, y *Καθαρμοί*, de contenido antropológico-religioso. Se generó entonces la discusión sobre la posibilidad o imposibilidad de reconciliar el contenido de ambos poemas³⁵⁰.

Sin embargo, a partir del descubrimiento del Papiro de Estraburgo, se ha trabajado sobre la hipótesis de la existencia de un solo poema³⁵¹. En realidad, sólo tres fragmentos de los actualmente conservados aparecen citados como pertenecientes a *Καθαρμοί* (B 112, B 153 –sobre botánica–, y W 152 –sobre embriología–), y su contenido general no refleja en absoluto la temática religiosa que se ha querido ver como excluyente en este segundo poema; por otro lado, sólo Diógenes Laercio, de entre todas las fuentes de la tradición indirecta, cita fragmentos bajo uno y otro título. Inwood considera que las evidencias textuales que poseemos sobre la obra de Empédocles no justifican la tradicional división de ésta en dos poemas. Su análisis de los contextos en los que

350 Entre los que consideran a ambos poemas irreconciliables, podemos citar a KIRK y RAVEN: 1969, p. 496, además del propio DIELS (1951); entre quienes consideran que ambos son compatibles, a JAEGER (1978), DISANDRO (1974: p.177); INWOOD (2001: p. 9), CERRI, en CASERTANO, 2007: pp. 122 y ss, PRIMAVESI, en CASERTANO, 2007: p. 31, p. 45.

351 OSBORNE, 1987; INWOOD, 2001

aparecen citados los fragmentos indicaría que esta escisión no es necesaria, y apunta más bien en la dirección de la existencia de un solo poema (Cfr. INWOOD, 2001: pp. 8-19). No afirma que de hecho haya sido así, sino que es la hipótesis de trabajo más probable y acorde con la evidencia disponible (Cfr. INWOOD, 2001: p. 9)³⁵².

La hipótesis de un solo poema es en la actualidad la línea de trabajo de muchos de los estudiosos de la obra de Empédocles³⁵³. Es también nuestro punto de partida, ya que aceptamos, con las reservas que el propio Inwood hace constar, su hipótesis y la de Osborne. Por lo tanto, en el análisis que sigue, aún citando los fragmentos en el orden canónico establecido por Diels y Kranz (1951), no los consideraremos como adscriptos a uno u otro poema, sino como parte de un mismo conjunto.

Trabajaremos primero sobre un grupo de fragmentos que podemos denominar “proemáticos”, ya que forman parte de la presentación que realiza el propio Empédocles de sus enseñanzas, del “marco” en que desea hablar, ser escuchado, y ser entendi-

352 Las objeciones principales a esta teoría son dos: los diferentes títulos citados por las fuentes antiguas, y los diferentes receptores que aparecen mencionados en los fragmentos (Pausanias en B 1 y los ciudadanos de Agrigento en B 112 son las referencias más explícitas). Respecto de la primera, Inwood considera dos posibles soluciones: la propuesta por Osborne, que postula la existencia de un solo poema titulado *Purificaciones*, que tardíamente habría adoptado el nombre de Περὶ Φύσεως (título aplicado a todas las “físicas” de manera general); y la posibilidad de que los alejandrinos hubieran dividido el poema original en dos. En el primero de los casos, Diógenes Laercio podría haber tenido ante sí dos fuentes, con los dos títulos (Cfr. INWOOD, 2001: p.12).

353 Cfr. MORGAN, 2000: p. 58 y p. 61. Por otro lado, algunos siguen sosteniendo la hipótesis de los dos poemas –sin que esto implique incompatibilidad entre la temática de uno y otro–; entre ellos la hipótesis más interesante es la de Cerri, quien sostiene que la diferente situación comunicativo-pragmática de uno y otro poema es el criterio que debe orientar la adscripción de los fragmentos a cada uno de ellos: así, deberían atribuirse a los *Physika* sólo los fragmentos en que el discurso se construya en segunda persona del singular, y a los *Katharmoi* aquellos en los que el oyente sea aludido mediante la segunda persona del plural; este criterio contribuiría a corregir algunas atribuciones a uno u otro poema hechas, según Cerri, sobre la base de un prejuicio acerca del contenido general de cada uno de ellos (Cfr. CERRI, en ROSETTI, 2004: p. 83).

do. Luego tomaremos algunos fragmentos de contenido más bien “cosmológico”, para finalmente abordar los de contenido “antropológico”, aunque advirtiendo lo artificial de esta distinción, ya que cosmología y antropología se encuentran ineludiblemente entrelazadas en el pensamiento del argentino³⁵⁴.

Ver y oír en los fragmentos “proemáticos”

El fragmento que siempre fue considerado como la apertura de *Περὶ Φύσεως* y, por lo tanto, señalado como B 1³⁵⁵, es en el que Empédocles dirige una apelación directa a su discípulo Pausanias:

Escúchame, tú, Pausanias, hijo del sabio Anquito
(Παυσανίη, σὺ δὲ κλῦθι, δαίφρονος Αγκίτεω υἱέ).

Es importante destacar la apelación al sentido de la audición del oyente del poema. “Κλῦθι” pide Empédocles al discípulo, por lo que parece ser ésta la condición básica para acceder al conocimiento que el poeta-filósofo propone en su discurso. El pronombre de segunda persona acentúa el vínculo en la oralidad que se produce entre maestro y discípulo. Ya habíamos visto este tipo de marcas en el poema de Parménides, durante el discurso de la diosa, en que Parménides ocupaba el lugar del discípulo, que ocupa ahora Pausanias.

B 2 es más extenso y se refiere específicamente a los sentidos y su vinculación con el conocimiento:

Pues estrechos medios (παλάμαι)³⁵⁶ se extienden a través de

354 Cfr. sobre esta relación FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2010: pp. 35-62.

355 Inwood (2001) lo ubica como el fragmento 13 en su reordenamiento, y en general, los seguidores de la hipótesis de que Empédocles escribió una sola obra, creen que no estaría situado al inicio del poema (dirigido a todos los conciudadanos de Empédocles), sino más adelante, como una apelación específica a un discípulo preferido.

356 BORDIGONI (en ROSETTI, 2004: pp. 244-246), en su estudio sobre la reutilización que realiza Empédocles del lenguaje homérico, señala el procedimiento de “reconducción etimológica” del sufijo -ωπός en el caso

los miembros (γυῖα):

Y muchas cosas miserables que golpean de repente, y éstas embotan las meditaciones (ἀμβλύνοσσι μερίμνας).

Tras haber observado (ἀθρήσαντες) en sus existencias una pequeña parte de la vida³⁵⁷,

de στενωπός, término compuesto cuyo segundo miembro proviene de ὄπη, de la misma raíz que ὄψ, pero que habría tenido un desarrollo particular, desde la conexión con el sentido de la vista al valor de “pasaje a través del cual se ve”. A partir de esto, Bordigoni considera que la traducción del adjetivo no debería ser simplemente “estrechos”, sino “de estrechos pasajes”. Esto avalaría la traducción del sustantivo como órganos (entendidos como órganos de percepción sensible), ya que Empédocles estaría haciendo referencia a la estrechez de los πόροι a través de los cuales percibimos la realidad sensible. Del significado de “mano” en contextos en que la mano se utiliza para aferrar algo, el sustantivo amplió su significado al de “instrumento” (en este caso, los órganos sensibles como instrumentos de percepción). Bordigoni señala además, en nota, que en opinión de GEMELLI MARCIANO (1990), el adjetivo podría significar incluso “de vista angosta”, a partir de su conexión etimológica con ὄψ. Nosotros hemos elegido, de todos modos, la traducción más general de “medios”, siguiendo a Bernabé (1988) y a Inwood (2001), ya que parecen coincidir en el mismo campo semántico στενωποί, su calificativo, y δειλά, en el verso 2: aquí Empédocles podría referirse a las cosas que dificultan el conocimiento en general (con un término como γυῖα que alude al plano corporal, y otro como μερίμνας que alude al plano mental), y que no necesariamente deben restringirse a las impresiones obtenidas a través de los órganos de percepción.

- 357 En este verso, nos encontramos con dos términos casi sinónimos, ζωή y βίος (ambos traducibles por “vida”), pero que tienen matices de sentido diferentes: el hecho en sí de la existencia frente a un modo particular de vida, según LIDDELL-SCOTT-JONES (1991). Por eso elegimos la traducción “existencia” para el primer término, entendiendo que Empédocles se refiere a la duración o transcurso de la vida humana, y “vida” para el segundo, entendiendo que se refiere al significado de aquella y del cosmos que se relaciona con el hombre. En este sentido, coincidimos con las traducciones de Gallavotti (1975: p.9) e Inwood (2001: p.213). Otra posibilidad es interpretar el dativo ζωῆσι como proveniente del adjetivo ζώος (viviente), con lo que la traducción sería “tras haber observado entre los vivientes una pequeña parte de la vida [...]”, pero aunque admisible sintácticamente, esta interpretación tiene el problema de que la forma ζωῆσι es de género femenino, por lo que Empédocles estaría hablando de “las” vivientes, lo que resultaría cuanto menos extraño. Además, la traducción de Inwood y Gallavotti refleja mejor la idea general de Empédocles: en el curso de sus breves existencias, los mortales sólo observan una pequeña

Efimeros como el humo, después de haberse alzado, se desvanecen

Convencidos (πεισθέντες) de aquello solo con lo que cada uno se toró (προσέκυρσεν)

Mientras eran empujados por todas partes, pero [cada uno] se jacta de haber encontrado el todo completo (τὸ δ' ὅλον πᾶς ἔυχεται εὔρειν)³⁵⁸;

De tal modo estas cosas no [son] observables (ἐπίδερκτὰ) ni audibles (ἐπακουστά) para los hombres (ἀνδράσιν),

Ni abarcables con la inteligencia (νόωι περιληπτὰ)³⁵⁹. Así tú, después de que te alejaste ya hasta aquí,

aprenderás (πέυσεαι), no más de lo que el mortal entendimiento (βροτεῖη μῆτις) se levanta.

La idea general del pasaje citado es la limitación de la experiencia y de la duración de las vidas humanas, cuya consecuencia es una limitación también en la posibilidad de conocimiento de los mortales, y la crítica hacia los mortales que confunden esta breve experiencia con la del Todo³⁶⁰.

Dentro de esta experiencia cognoscitiva de los mortales, el primer término que aparece asociado a la visión es el participio ἀθήσαντες, que aparece caracterizando la acción de los “efimeros”, que habiendo observado sólo una pequeña parte, creen haber observado la totalidad. L. Palumbo señala que en este pasaje

parte de la vida del Todo; en parte por la misma medida humana (son “efimeros”, v.4) y en parte porque la mayoría no “conoce” realmente (lo que se desarrolla en los versos posteriores).

358 También en este caso, como en el v.3, Empédocles utiliza dos términos, ὅλος y πᾶς (sustantivo y adjetivo, respectivamente, en este contexto), que pueden traducirse como equivalentes (“todo”). Bernabé (1988), Inwood (2001) y Gallavotti (1975) prefieren traducir uno solo de los dos; nosotros elegimos traducir uno como sustantivo y el otro como su atributo, ya que se refuerza el contraste entre esta creencia de haber hallado el todo y los términos μόνον ο, más atrás, παῦρον, que califican a lo que verdaderamente se ha conocido. De todos modos, debe tenerse en cuenta que πᾶς, que aparece en la edición de D-K, es la reconstrucción que hace Bergk de un sector ilegible del texto, por lo que la elección de no traducirlo es válida también, aunque Inwood mantiene πᾶς en su edición del texto griego; no así Gallavotti.

359 Cfr. *Timeo* 29 a-b.

360 Cfr. VON FRITZ, 1949: p. 15.

Empédocles insta a su discípulo a que se distancie (en este sentido interpreta el verbo ἐλίσθης, en el verso 8 del fragmento) del modo de vivir de los mortales “efímeros”. Esto implicaría también distanciarse de su modo de *mirar*; ya que en la semejanza entre la brevedad del conocimiento y la brevedad de la vida de los mortales jactanciosos descritos en B 2, se estaría afirmando “l’idea che la esistenza stessa é essenzialmente sguardo”: ampliar la mirada significaría ampliar también los límites de la mente y el destino mortales. Esa forma de visión sería más amplia que la visión considerada estrictamente como percepción visual, ya que significaría “ver con la mente”, pero con la zona de la mente en que se forman las “immagini creative di un mondo iconico” (Cfr. L. PALUMBO, en CASERTANO, 2007: pp. 98-99). De hecho, ἄθρέω, el verbo utilizado por Empédocles en este contexto, tiene el sentido de “mirar con seriedad”, “observar”, más que el de simplemente “percibir con los ojos” (Cfr. LIDDELL-SCOTT JONES, 1991).

Habría que señalar que, junto a esta caracterización de la visión de los mortales efímeros y jactanciosos como breve y limitada, y a la invitación realizada al discípulo a distanciarse de esta mirada para así aprender (πεύσει), se expresa la idea de la existencia de un límite general para todo conocimiento humano: “aprenderás”, dice Empédocles, “no más de hasta donde el entendimiento mortal se levanta” (B 2, 8). Por lo tanto, si bien pudiera leerse, en el contraste entre el conocimiento de la mayoría de los mortales y el del filósofo y su discípulo, la invitación a ampliar los límites de la βροτεΐη μῆτις, como cree Palumbo (ver *supra*), también se expresa un límite para ese “entendimiento mortal”, del que ni siquiera el filósofo y su discípulo pueden escapar, ni sería lícito que lo intentaran (Cfr. B 3, 4). La jactancia de la mayoría de los mortales adquiere así un matiz doblemente negativo: se jactan de conocer el Todo, cuando, por un lado, no lo han conseguido, y por otro, ello no está al alcance de los mortales.

“Aquello que cada uno encontró al ser empujado por todas partes” (B 2, vv. 5-6), parece explicar el contenido de παῦρον [...] βίου μέρος, v.3. La mirada de la mayoría de los mortales no sólo es breve sino azarosa y desordenada: lo que han visto, lo han

encontrado por azar (tal el sentido de εὐρεῖν, en este contexto), siendo empujados (es decir, no por voluntad propia) por todas partes³⁶¹.

En los versos 7-9, Empédocles explica el motivo por el que ningún mortal puede jactarse, como lo hacen muchos, de haber conocido el “todo completo”: éste incluye cosas que no son visibles (ἐπιδερκτά) ni audibles (ἐπακουστά). Es decir, más allá del mundo cognoscible por los sentidos, existe otro tipo de realidad, fuera del alcance del método de conocimiento habitual de los seres humanos³⁶². Ahora bien, el conocimiento del Todo no sólo escapa a los sentidos, sino que no es tampoco abarcable en su totalidad por el νοῦς de los hombres³⁶³. Es decir, por un lado se invita al discípulo a desarrollar un tipo de mirada que trascienda la mirada exclusivamente sensible, pero por otro lado se le advierte de que inclusive esa mirada del νοῦς, más abarcadora, está limitada por la condición humana misma³⁶⁴.

Un párrafo aparte merece el término μῆτις, que en el contexto

361 Esta descripción de los mortales remite, por una parte, al campo semántico de expresiones como ἀλήτης ο φυγᾶς (B 115), que Empédocles utiliza para referirse a la condición vital del ser humano; y por otra parte, evoca la descripción de Parménides de los mortales bifrontes, de mente *errante* (B 6).

362 Puede destacarse que los dos adjetivos referidos a la visión y a la audición están formados como derivados de verbos compuestos de preposición (ἐπί + δέρκομαι y ἐπί + ἀκούω), que enfatizan aún más las acciones de ver y oír. Ἐπιδέρκομαι, por su parte, además de su primer significado de “mirar”, puede tener también el de “percibir por el oído”, lo que pone de relieve la interrelación de ambos campos, aunque en este caso es clara su referencia a “ver”, ya que “oír” aparece inmediatamente a continuación.

363 Von Fritz señala que aquí νοῦς aparece mencionado de manera conjunta con los sentidos, aunque se diferencia de ellos en la medida en que su función es abarcar (περιλαμβάνειν). En su análisis concluye que el νοῦς en la filosofía de Empédocles percibe de alguna manera, al tiempo que comprende y ordena el testimonio de los sentidos (Cfr. VON FRITZ, 1949: p. 15).

364 En este sentido, creemos que en los adjetivos aplicados a τάδε y negados no sólo se expresa la crítica a los hombres que viven sin comprender (Cfr. PALUMBO, en CASERTANO, 2007:pp. 97-98), sino también una condición propia del Todo, que escapa a la vista y el oído humanos, al menos a la vista y al oído sensibles. Véase también FERNÁNDEZ RIVERO, 2006: pp. 53-54.

aparece prácticamente como un equivalente de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ³⁶⁵. En primera instancia su significado es el de sabiduría práctica o prudencia (el que se aplica aquí, desde nuestra perspectiva), y que según su uso en la tradición épica y lírica puede adquirir también la connotación de astucia o perfidia³⁶⁶. Von Fritz, aunque con un objetivo distinto del nuestro, en la descripción etimológica de este término pone de relieve el vínculo entre la capacidad mental así expresada y la visión. Así, además de “capacidad mental” en general, el término podría referirse también a la habilidad artística, o plan, y en Homero tendría de forma predominante el sentido de “previsión”, “premeditación del futuro”, y podría aplicarse, por ejemplo, a la habilidad de un artista que trabaja con una clara imagen mental de lo que va a realizar³⁶⁷.

Parece surgir de B 2, entonces, el contraste entre la visión, más abarcadora, de la mente, y la visión exclusivamente sensible; la primera parece además incluir otros sentidos, como el del oído. El conocimiento humano transita por esta ampliación de la visión (principalmente, en el contexto de este fragmento) y de la audición, pero encuentra también un límite, incluso en esta mirada más amplia, dado por la propia medida humana en relación con la medida del Todo³⁶⁸.

B 3 está evidentemente conectado a B 2 desde el punto de vis-

365 Así lo considera Von Fritz; para él, en este pasaje tanto $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ como $\mu\epsilon\rho\iota\mu\nu\alpha\varsigma$ –las meditaciones que se embotan, en el verso 2– son equivalentes de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (1949: p. 16).

366 Así, Gallavotti (1975: p. 9) elige una traducción como “conoscenza” (de sentido más general, pero sin la connotación práctica del término original), e Inwood, en cambio (2001: p. 215) la de “cunning” (astucia, con cierto matiz peyorativo en inglés, que no estaría contenido en el texto de Empédocles).

367 Cfr. VON FRITZ, 1949: pp. 16-17. Sobre la analogía entre $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y visión, ya nos hemos extendido en nuestra lectura de los fragmentos de Parménides.

368 Si aceptáramos la opinión de GEMELLI MARCIANO, referida en nota 7, sobre el adjetivo $\sigma\tau\epsilon\iota\nu\omega\pi\omicron\iota$ con el valor de “de la vista angosta”, agregaría un fundamento léxico a la interpretación de Palumbo y a la nuestra propia: los órganos de percepción sensible son de “vista angosta” (y esto es común a todos los seres humanos); al mismo tiempo, la mayoría sigue exclusivamente esta vía que permite ver poco, mientras el poeta y su discípulo pretenderían ampliar esta mirada.

ta semántico, a la par que introduce, en este grupo de fragmentos que hemos denominado “proemáticos”, la figura de la invocación a la divinidad como fundamento del discurso:

Pero, oh dioses, apartad la locura de éstos (τῶν μανίην) de [mi] lengua (γλώσσης),
Y encauzad desde bocas piadosas (όσίων στομάτων) una fuente pura (καθαρήν πηγὴν)
Y a ti, Musa de memoria fértil, virgen de blancos brazos,
Te suplico, de los que es lícito para seres efímeros escuchar (ὦν θέμις ἔστιν ἐφημερίοισιν ἀκούειν)
Envíanos algo desde [el reino de] Eusebía, conduciendo el carro dócil.
Y no te forzaré a ganar las flores de un glorioso honor [que venga] de los mortales (θνητῶν) y por ello a hablar más de lo [que es] piadoso (όσίης πλέον εἰπεῖν),
Con audacia (θάρασει), y a moverte rápidamente hacia las cumbres de la sabiduría (σοφίης ἐπ’ ἄκροισι);
Sino que, ¡jea!, observa atentamente (ἄθραει) por todo medio (πάσῃ παλάμῃ), de qué modo es manifiesta (δηλόν) cada cosa,
Sin considerar con más fe (πίστει πλέον) una visión (ὄψιν) que un sonido (ἀκουήν),
Ni al oído resonante/retumbante (ἀκοὴν ἐρίδουπον) por encima de las penetraciones de la lengua (τρανώματα γλώσσης).

En el verso 1, el poeta-filósofo se coloca en una posición de contraste con los otros hombres (τῶν, posiblemente los mismos, aludidos en B 2, que creen conocer el Todo sin haber visto más que una parte)³⁶⁹. El término μανία tiene aquí, como luego en B 115, la acepción negativa de locura o insensatez. La lengua (γλώσση) está nombrada en cuanto órgano del habla, ya que luego se caracteriza el discurso que debería “brotar” de ella. Frente a B 2, en que no se invocaba todavía a la Musa, y en que el vínculo visión-conocimiento parecía predominante, se presenta aquí con

369 Cerri considera que con el pronombre Empédocles se refiere a los que “pretenden saber de más”, ya sea porque el suyo es un falso saber, ya sea porque se arrogan el tipo de conocimiento reservado a los dioses (CERRI, 2004: p. 88).

fuerza el campo de la audición: aunque no se alude todavía, en estos versos, al sentido del oído, la cuestión de la palabra dicha es el eje principal de la primera parte del fragmento.

En lugar del extravío propio de otros hombres, Empédocles pide a la Musa que de su boca brote una fuente pura. En realidad, utiliza el plural: pide que de “bocas piadosas” emane un discurso puro. El uso del plural abre un abanico de posibilidades acerca de quiénes serían los dueños de estas bocas: si pensamos que se refiere a bocas humanas, el plural marca la posibilidad de que otros hombres, como su discípulo, sigan el camino de Empédocles, cuyos propios labios estarían incluidos en el conjunto; sin embargo, también puede pensarse en bocas divinas, como las de los dioses invocados (θεοί) en el verso 1: la imagen sugiere entonces el fluir del discurso divino hacia la boca de Empédocles. En nuestra opinión, lo más probable es que todos estos aspectos significativos estén incluidos en la metáfora de la fuente, en cuya construcción Empédocles pone un cuidado especial: στόμα, referido a la boca del poeta y a la de los que profieren discursos piadosos (dioses u hombres), puede también aludir a la desembocadura de un río; ὀχετέω significa literalmente conducir agua por un canal; πηγὴν, la fuente o manantial, es el discurso en cuestión, y καθαρὴν, que lo califica, es un término utilizado, en el campo material, especialmente en referencia al agua pura y sin mezcla (además de su significado de “puro” en general)³⁷⁰. La imagen resultante es la del discurso como un caudal de agua que, originándose en las bocas divinas, se derrama sobre el poeta-filósofo y luego se ramifica para encauzarse en las bocas de otros hombres³⁷¹.

Por otro lado, ὁσίων y καθαρὴν, en la calificación de las bocas que emiten el discurso y del discurso mismo, respectivamen-

370 Cfr. LIDDELL-SCOTT JONES (1991).

371 Pablo Friedlander señala la existencia, en el grupo de metáforas empedocleas referidas al discurso, “dos isotopías complementarias: la de la fuente y la de los caminos”. Para él, “ambas cadenas metafóricas, la del fluir de la fuente del discurso y la del camino que forman las palabras, se relacionan en una isotopía más amplia [...] que atraviesa toda la obra de Empédocles como un factor sintomático de su cosmovisión. Se trata de la isotopía que [...] podríamos llamar ‘de los canales vitales’, o de los ‘canales de fuerzas fluidas’ [...]”(FRIEDLÄNDER, 2005: pp. 63 y ss).

te, nos colocan en el campo léxico de lo sagrado, que ya se había anunciado en θεοί, la segunda palabra del fragmento. El discurso que conoce verdaderamente, entonces, que es el del propio Empédocles, y no el de “aquellos”, se fundamenta en el ámbito divino.

A partir del verso 3, la invocación a la divinidad se particulariza, pasando de dirigirse a los dioses en general, a volverse ahora hacia la Musa. Más allá de lo que podría leerse como una súplica convencional, insertada en la tradición épica³⁷², Empédocles imprime a esta invocación su sello particular. Lo que pide a la Musa es que lo que se le envíe desde el reino de la Piedad, para escuchar y para decir, esté dentro de los límites de lo que a los seres humanos les es lícito conocer. El fragmento continúa así la misma idea expresada en B 2, y se presenta un nuevo aspecto del límite del conocimiento humano: en B 2, éste estaba dado por

372 Morgan, por ejemplo, considera que Empédocles realiza un compromiso con el lenguaje convencional, debido sobre todo a su creencia en la comprensión especial y privada, que lo lleva a pretender utilizar un lenguaje que, aunque no del todo apropiado, sea familiar para su audiencia (Cfr. MORGAN, 2000: pp. 61-62). Bordigoni, por su parte, en su análisis del epíteto πολυμνήστη, aplicado por Empédocles a la Musa y por Homero a Penélope, explica que el uso empedocleo se desvía del significado homérico “muy requerida o cortejada”, desvío ya anunciado por el cambio de posición métrica y el cambio de referente. Entre Homero y Empédocles se sitúa lo que ella denomina la “mediación esquilea”, en que el epíteto oscila entre el sentido pasivo de “muy recordada” y el activo de “que recuerda muchas cosas”; a pesar de que el movimiento habitual de Empédocles, según su análisis, es el de transformar epítetos homéricos con sentido pasivo en epítetos con sentido activo, cree que en este caso el agrigentino se aparta de esta tendencia y se pronuncia por el valor semántico de “muy recordada”, ya que “l’ invocazione alla Musa non é funzionale al suo metodo compositivo, ma é ormai diventato un *topos*, a cui egli da continuità, appellandosi ad una Musa ormai ‘molto celebrata’” (Cfr. BORDIGONI, 2004: pp. 215-216). No parece determinante el prejuicio de que la figura de la Musa se haya convertido ya para Empédocles en un lugar común, para ver en este pasaje una desviación en su procedimiento habitual de reelaboración de los epítetos homéricos. CERRI, en cambio, considera que en el pasaje están “copresentes” los tres significados posibles: la Musa tiene sabiduría de muchísimas cosas, es muy celebrada por los poetas, y también muy “cortejada” por ellos, en cuanto fuente insustituible de inspiración; interpretación inclusiva a la que adherimos (Cfr. CERRI, en ROSETTI, 2004: p. 88).

la propia medida del hombre y de las cosas, en B 3 se presenta una medida divina (o fundamentada desde el ámbito divino) para el conocimiento humano. Hay algo que “es lícito” (θέμις εστίν) conocer para los hombres, lo que implica que existen también cosas que no es lícito conocer. El límite está puesto en este caso por una ley divina (θέμις). La expresión se suma a εὐσεβίης (que denomina el punto de partida de esta “cadena del discurso” que fluye hacia el filósofo³⁷³), a ὀσίων (que califica a las bocas que emiten el discurso), y a καθαρῆν (que califica al discurso mismo, como ya hemos señalado), en la construcción de un campo léxico referido al discurso piadoso, poniendo de relieve que este aspecto forma parte de lo que Empédocles concibe como conocimiento. Cerri interpreta el sentido general de la invocación del agrigentino como solicitud, a los dioses y a la Musa, de que guíen a la palabra poética, impidiéndole decir lo que no es lícito y haciéndole decir adecuadamente lo que es lícito, pues el poeta, abandonado a sí mismo, podría ser tentado, por un deseo de gloria, para decir más de lo debido. La imagen de la fuente, según él, parafrasea la oposición comunicable/incomunicable. En este último aspecto, considera difícil de determinar si Empédocles concibe la existencia de una inadecuación objetiva de la mente humana para captar la realidad en sí, o la inefabilidad de una verdad última, o, por último, una prohibición concreta de naturaleza ritual (Cfr. CERRI, en ROSETTI, 2004: pp. 85-86). Es posible, en nuestra opinión, que las tres posibilidades semánticas estén aludidas en el fragmento, e incluso interconectadas (el lenguaje humano no puede expresar lo que no es totalmente abarcable por su νοῦς –cfr. B 2–, y el pretender realizar cualquiera de las dos cosas implica la infracción de una ley divina)³⁷⁴.

373 Cerri traduce la expresión como “a partir del respeto a los dioses”, entendiendo que se asume como base el límite impuesto por los dioses al conocimiento humano. La otra interpretación posible de la expresión, mencionada por él, es entender παρ’ [...] ἐλάουσα como tmesis, de modo que la traducción sería “conduciendo el carro de Santidad”, de modo que estaría aludiendo directamente a la “sapienza poetica rispettosa della divinità”, que se identificaría con la σοφίη mencionada en el verso 8 (Cfr. CERRI, en ROSETTI, 2004: p. 88).

374 Cerri está interesado, más allá de tomar una postura sobre esta triple posibilidad, en señalar que del fragmento se desprende que el Περί Φύσεως

Por otro lado, el fragmento evoca también a B 2 por la calificación aplicada a los mortales (ἐφημερίοι aquí, ὠκύμοροι, en el anterior). La brevedad de la vida humana, que repercute sobre la posibilidad de conocimiento humano es puesta nuevamente de relieve, y en B 3 se destaca el contraste entre esta dimensión de vida y conocimiento, y la vida y conocimiento divinos. En B 2 el acento estaba en el contraste entre el común de los mortales y el poeta-filósofo. Así, éste parece pertenecer y no pertenecer a los “efímeros”, en una posición ambigua que responde a su categoría de mediador. Para Disandro (1974: pp. 207-8 y 217-18), Empédocles estructura la realidad en un triple nivel: Eusebía es expresión del ámbito divino; la Musa, la intermediaria entre este ámbito y el humano, en tanto transmite la palabra poética; y finalmente en la palabra misma habitan de algún modo aquellas realidades. Así, agregamos, el filósofo-poeta se transforma en un nuevo intermediario, ya que a través de su palabra el reino divino puede llegar al resto de los hombres³⁷⁵.

Lo interesante para nosotros es que el punto focal de esta concepción del conocimiento está puesto, en B 3, en el término ἀκούειν, que cierra el verso 4. No se pide a la Musa que envíe en su carro aquello que para los hombres es lícito “conocer”, o “ver”, sino “escuchar”. Esta cadena del fluir del discurso es entonces, en el fondo, una cadena de audición: es necesario escuchar (la Musa a los dioses, Empédocles a la Musa, y los hombres a Empédocles),

no era un poema que dijese algo esóterico, que sólo el discípulo pudiera oír, sino que dice aquello “que puede ser dicho al común de los mortales”, y que el destinatario de su dedicatoria, Pausanias, escuchará por lo tanto sólo lo que puede transmitirse también a otros mortales, ya sea a todos ellos o a los que estén en el mismo grado de iniciación (Cfr. CERRI, en ROSETTI, 2004: p. 86).

375 Bordigoni añade, en su fundamentación de la comprensión del epíteto de la Musa como pasivo, que los rapsodas percibían su rol en la composición poética como, precisamente, pasivo, mientras que Empédocles es plenamente consciente de su competencia y su rol activo (Cfr. BORDIGONI, 2004: p. 216). Habría que destacar que el hecho de que la Musa cumpla un rol activo en la transmisión poética de la “realidad”, y de que el poeta se presente como mediador, no necesariamente implica que esta mediación es de carácter pasivo. No todos los hombres pueden cumplir este papel, porque precisamente no todos son capaces del tipo de audición (y de visión) necesario para ello.

para conocer y decir. Por lo tanto, es en el escuchar el discurso en que se produce aquella mirada de la mente que Empédocles pide a Pausanias en B 2. Así, para L. Palumbo, a la construcción de la forma especial de visión propuesta por el agrigentino contribuyen el silencio, que es un predisponerse a escuchar –B 4, B 5–, y la capacidad de captar las imágenes según un orden determinado, el de la narración (Cfr. PALUMBO, en CASERTANO, 2007: p. 102).

A partir del verso 6 parece evidente, por una cuestión de coherencia semántica, que ha cambiado el receptor del discurso de Empédocles: σέ (v. 6) ya no aludiría a la Musa, sino al discípulo que escucha (Pausanias). La exhortación a no dejarse tentar a hablar más de lo piadoso para ganar así honores entre los mortales no tendría demasiado sentido si fuera dirigida a la Musa, que se supone no caería en ese error. Por otro lado, el futuro μηδέ [...] βιήσεται (“no te forzaré”) implica una seguridad de que ello no sucederá. Podría entenderse esta admonición en relación con el pedido del poeta de que le envíe sólo aquello que es lícito conocer, como lo hace, por ejemplo, Cerri³⁷⁶. Sin embargo, creemos más lógico entenderlo en conexión con los versos siguientes (9-13), en que se advierte sobre el peligro de no utilizar adecuadamente los distintos medios de conocimiento, y con los que se relaciona sintácticamente por medio de la conjunción ἀλλά³⁷⁷. De lo contrario habría que situar el cambio de receptor en el verso 9, lo que no sólo semánticamente, sino sintácticamente, parece mucho más débil.

Aunque algunos estudiosos hayan considerado el cambio de referente del “tú” en el verso 6 lo suficientemente fuerte como para separar el fragmento en dos partes (vv. 1-5 por un lado; vv. 6-13 por otro)³⁷⁸, consideramos que el cambio semántico puede

376 “Il miraggio della gloria non potrà aver presa sulla Musa, che é una dea (como invece potrebbe aver preso sul poeta, che é un uomo), fino a farle dire ciò che non si deve dire, a farle dire ‘πιύ’ (πλέον) del ‘lecito’ (όσίη), dove όσίη ha lo stesso valore giuridico-sacrale che ha θέμις al v. 4” (CE-RRI, en ROSETTI, 2004: p. 89).

377 Si leyéramos como referente del “tú” a la Musa, deberíamos considerar a la conjunción en función introductoria de lo que se dice desde el verso 9 en adelante, pero no en función adversativa. Esto, desde luego, es posible.

378 Cfr. Gallavotti (1975) e Inwood (2001).

entenderse, aunque esté sólo implícito en el plano sintáctico, y que los vv. 6-13 guardan una relación de sentido con los vv. 1-5, que no sería adecuado romper: en el primer bloque se expresa la existencia de un límite sagrado para el conocimiento humano y se pide a la Musa que inspire al filósofo un discurso piadoso, respetuoso de ese límite; en los vv. 6-8 se exhorta al discípulo a no dejarse llevar por la tentación de alcanzar más rápido la gloria de los mortales hablando más de lo que es piadoso (ὀσίης πλέον εἶπεῖν); es decir, se le indica que respete también ese límite, escuchando el discurso del maestro, que inspirado por la Musa, sabe guardarlo. Finalmente, a partir del verso 9 se pasa a hablar de las formas humanas de conocer. Evidentemente las dos partes del fragmento están ligadas en los planos semántico y léxico³⁷⁹.

En los versos 7-8 se restablece el contraste predominante de B 2: el del discípulo del poeta-filósofo (σέ) y los otros hombres (θνητῶν): se exhorta al primero a no dejarse empujar a “hablar más de lo piadoso”, creyendo alcanzar así el honor de los mortales. Esta falsa τιμή podría asimilarse a la jactancia de los mortales descriptos en B 2: creen conocer el Todo completo y hablan en consecuencia. Así como en B 2, el poeta y su discípulo, por un lado, y la mayoría de los mortales, por el otro, se contrastaban a partir del distinto modo de visión que cada uno alcanzaba, aquí se contrastan a partir de la audición y de la palabra: los primeros escuchan lo que es lícito y su discurso es piadoso; los segundos dicen más de lo piadoso, y buscan una gloria vana³⁸⁰.

379 Esta continuidad es observada por Cerri, ya que, aunque considera que el cambio de referente se produce en el verso 9, interpreta el fragmento como una unidad y señala que los oyentes o lectores de Empédocles no debían de percibir dificultad en la comprensión del pasaje, ya que sus competencias los preparaban para reconocer la alocución en segunda persona hacia el dedicatario, al mismo tiempo que el paréntesis de la invocación himnica a la Musa. Un pasaje semejante se observaría en Lucrecio, en la invocación a Venus y la sucesiva apelación a su discípulo (Cfr. CERRI, en ROSETTI, 2004: pp. 91-92).

380 La traducción e interpretación del verso 8 depende de la decisión que se tome respecto al referente del “tú” en esta sección: si se considera que es Pausanias, la traducción posible es la que consignamos arriba, y el sentido sería el de amonestar al discípulo para que no desee moverse velozmente hacia la cumbre de una sabiduría vedada a los humanos; si se considera

En lugar de hablar con audacia y escuchar lo que no es lícito, Empédocles pide a su discípulo, a partir del verso 9, que observe (ἄθρει) de qué forma cada cosa se hace evidente (δῆλον), o se muestra, sin confiar más en la visión (ὄψιν) que en el sonido (ἀκοήν, verso 10). Ὀψις y ἀκοή, en griego, pueden referirse tanto al acto de ver u oír, respectivamente, como a aquello que es visto u oído. Tampoco debe confiarse más en lo que se oye que en las penetraciones de la lengua (γλώσσης, v. 11). La mayoría de los críticos interpretan que γλῶσσα se refiere aquí al órgano del gusto, y no del habla³⁸¹. Esta interpretación es posible, sobre todo teniendo en cuenta el término γυῖα, que alude a los demás miembros a través de los cuales se manifiestan las cosas (presumiblemente, con referencia a los órganos propios de los sentidos no nombrados aquí). Sin embargo, también sería posible interpretar la mención de γλῶσσα como referencia al órgano del habla, si consideramos el fragmento 3 transmitido por Diels-Kranz como una unidad, y relacionamos el término con el verso 3, donde claramente se refiere al medio por el que se ejerce la palabra. Quizás lo más acertado sería no descartar esta segunda opción como una evocación subyacente en la repetición del término, pero teniendo en cuenta que el contexto de esta segunda mención parece señalar que efectivamente en B 3, 11 la lengua es considerada en tanto órgano gustativo.

Por otro lado, Traglia (1952: p. 154) entiende también que en B3, como en B2, Empédocles alude a Parménides (B7), cuestionando la crítica de este último a la validez de los sentidos como instrumentos de conocimiento (y nombra así vista, oído y lengua, tal como Parménides) y su creencia en su capacidad de conocer el Todo (a la que se referirían los vv. 6-8 y B2, con el uso de términos como το ὅλον). Si aceptamos el vínculo intertextual con el poema parmenídeo, habría que tener en cuenta que en Parménides B7 (según nuestro parecer, y al contrario de lo que piensa Traglia), γλῶσσα podría aludir a la lengua como órgano del discurso, ya que la presenta en unión con el oído, junto al adjetivo ηχήεσσα

que el referente es la Musa, el verbo debe interpretarse en imperativo, como una solicitud a la Musa de que se siente en la cumbre de σοφία.

381 Cfr. Traglia, 1952: p.154; también Bernabé (1988), en nota a su traducción aclara su lectura de τρανόματα como agudeza para percibir el sabor.

(ruidoso). La conexión con Parménides nos parece, por otro lado, acertada, si bien se debe aclarar que, en nuestra opinión, ni Empédocles muestra una fe absoluta en los sentidos como instrumento de conocimiento, ni Parménides los rechaza por completo. Lo primero es claro si tenemos en cuenta lo dicho en B2 (que el Todo incluye cosas no observables ni audibles por los hombres); lo segundo, si vinculamos, como ya lo hemos hecho en nuestra lectura del poema parmenídeo, B 7 y B 6, donde Parménides compara a los mortales de *voûç* errante con ciegos y sordos³⁸². Para Traglia (1952: pp. 107-112) tanto Heráclito como Parménides habrían desvalorizado los sentidos por completo respecto de su poder cognoscitivo, aunque el segundo habría negado además al ámbito sensible el valor de realidad y las alusiones de Empédocles se dirigirían más bien hacia él³⁸³. Desde nuestro punto de vista, los tres pensadores expresan una distinción entre dos niveles de conocimiento: el de la percepción sensible, que se presenta como un primer escalón para observar las cosas con el *voûç* (Cfr. Empédocles B 17, B 2), y el del pensamiento, que incluye también una visión y audición de otro tipo. El primer nivel es necesario, aunque no suficiente. Coincidimos entonces con Traglia cuando afirma que sería lícito distinguir en Empédocles la *γυῖων πίστις* [Fr. 3, 12] del *voεῖν*, y el *νόω δέρκεσθαι* del *δέρκεσθαι ὄμμασιν*, aunque sin pretender una delimitación precisa entre estos grados de conocimiento; esta delimitación sería casi imposible, ya que Empédocles utilizaría *voεῖν* según su “uso épico” (con un significado cercano a “percibir por los sentidos”) al igual que los sustantivos conectados con este verbo (Cfr. TRAGLIA, 1952: p. 157).

En estos últimos versos, se reitera la utilización del verbo *ἄθρέω*, que ya pusimos de relieve en nuestra lectura de B 2. Se le pide al oyente que observe, con esta mirada, “cómo cada cosa se

382 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2006: pp. 50-51.

383 También para Guthrie el poema de Empédocles contiene “varios ecos deliberados de Parménides”, tanto de acuerdo como de polémica. Entre estos últimos coloca a B 3, porque aunque en B 2, para Guthrie, el agrigentino deja claro que no confía en la infalibilidad de los sentidos, en B 3 “la tajante condena de Parménides de los sentidos se contrarresta con la afirmación de que todos por igual le sirven de ayuda al conocimiento” (Cfr. GUTHRIE, 1993: pp. 149-150).

hace manifiesta”. Δῆλον es la contrapartida de esta mirada: hay un mostrarse de las cosas, un hacerse visibles, al que corresponde la mirada del hombre. Esta mirada, requerida al discípulo, del mismo modo que en B 2, no se identifica con la mirada de los ojos físicos exclusivamente, puesto que inmediatamente después se especifica que esta manera de mirar no debe tener más confianza en “una visión que un sonido, ni en un sonido retumbante más que en las penetraciones de la lengua”. Los versos 9-11 establecen así, al mismo tiempo, un vínculo y un contraste: la mirada del hombre sabio incluye todos los sentidos y los ordena y unifica; se trata, como en B 2, de una mirada más amplia que la habitual. A su vez, la percepción sensible es el punto de partida necesario para arribar a este segundo nivel. Por último, ese segundo nivel es de algún modo analógico respecto de la percepción sensible: es un modo de ver distinto, no físico, pero que se parece al ver en la manera de aproximarse a la realidad: no sería correcto traducirlo en un simple “razonar”.

B 4 está ligado a los fragmentos anteriores a partir de su referencia a la Musa:

Pero para los malos poderosos su fuerza es no confiar (ἀπιστεῖν):

Pero [tú], como lo ordenan (κέλεται) las [palabras] fiables (πιστώματα) de nuestra Musa,

Aprende (γνώθι), tras haber desmenuzado en tus entrañas el discurso (λόγοιο).³⁸⁴

384 Hemos seguido la lectura de los manuscritos con Gallavotti (1975) e Inwood (2001), puesto que el sentido es plenamente comprensible. Diels (1951) corrige πέλει por μέλει (siguiendo a Herwerden, 1876), y διατμηθέντος por διασσηθέντος. Bordigoni, por su parte, parece dar por segura la lectura, pues la expresión μὲν κάρτα μέλει evocaría *Od.* I, 159; sin embargo sitúa este caso en la categoría de reutilización de expresiones que no están ligadas semánticamente con claridad al texto homérico, y cuya reiteración resultaría de “procedimientos mecánicos” (Cfr. BORDIGONI, 2004: p. 267). Cabría entonces preguntarse, ya que los manuscritos transmiten πέλει de forma unánime, si necesariamente ha de existir dicha reiteración, o si en realidad se trata de una más de las variaciones sobre fórmulas homéricas del agrigentino, o incluso si la resonancia del verso homérico no influiría sobre el editor a la hora de corregir la lectura de los manuscritos.

El término λόγος está conectado de manera causal con γνῶθι: la palabra λόγος es instrumento necesario para conocer. Aparece la expresión πιστώματα Μούσης (las “cosas fiables” de la Musa), que podrían identificarse con el contenido del λόγος que el discípulo debe interiorizar y desmenuzar para cumplir el acto de conocer. El término Μούσης señala además la procedencia divina de esta palabra, proveniencia que precisamente le otorga su carácter de πιστός. La característica de fidelidad, o fiabilidad del λόγος del filósofo (en realidad, podríamos atribuirle ambos adjetivos españoles, incluidos en el campo semántico del término griego: es *fiel* al reino de la Musa, y es *fiable* para los hombres), se opone en el fragmento al ἀπιστεῖν (no-confiar) de los κακοί³⁸⁵. En otro lugar hemos desarrollado más ampliamente las asociaciones, recurrentes en Empédocles, entre palabra-μῦθος y palabra-λόγος (términos casi equivalente en cuanto “nombres” del propio discurso), por un lado, y conocimiento y πίστις, por el otro³⁸⁶. Lo que interesa para el presente objetivo de nuestra investigación, es cómo esta πίστις de los hombres y el correlativo “conocer” (que por primera vez aparece expresado directamente con el verbo γιγνώσκω) son la consecuencia de la audición de un λόγος determinado. Aunque el verbo “escuchar” no esté explícito en el contexto, sí se pide al discípulo que conozca “como lo ordena nuestra Musa”, donde la posición de la Musa –en realidad, de sus palabras– como sujeto de la acción de “ordenar” (κέλεται) implica que se trata de una orden dicha, incluso cantada, y que debe ser oída para ser seguida. Por otro lado, el conocimiento sigue, en el fragmento, al “desmenuzamiento en las entrañas” del λόγος, por lo que la audición no puede ser superficial (no puede consistir en el mero hecho de constatar la materialidad de las palabras del poeta, inspirado por la Musa), sino que se requiere de un momento de interiorización

385 El primer verso admite dos traducciones: 1) *pero para los malos poderosos su fuerza es no-confiar*, y así en el “no-confiar” residiría la fuerza de los κακοί; 2) *pero para los malos su fuerza es no-confiar en los poderosos*, entendiendo por estos últimos los conocedores de la Musa. En ambos casos, el “no-confiar” marca el contraste entre los que aprenden por medio del λόγος y los que no.

386 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, 2003: pp. 38-43.

(ἐνὶ σπλάγχνοισι), correspondiente al segundo nivel de audición que mencionábamos arriba.

Puede notarse en B 4, como antes en B 3 y en B 2, la contraposición entre dos posibles oyentes del discurso del filósofo-poeta, inspirado por la Musa: los κακοί, como los define B 4, podrían identificarse con “aquellos” (en B 3: los que cometen la locura de hablar más de lo piadoso), y con los “efímeros” de B 2: los que han observado poco y creen haber observado todo. En contraste, el poeta se coloca a sí mismo y a su discípulo, en primer lugar; es de suponer que también a todos los hombres que sean capaces de escucharlo y comprenderlo (los φίλοι a quienes se dirige en B 112, y la multiplicidad de “bocas piadosas” a las que alude en B 3). Ya dijimos que este contraste se definía, en B 2, por dos maneras de ver: la mirada estrecha, que al mismo tiempo se cree holística, y la mirada más amplia de poeta y discípulo, que al mismo tiempo se reconoce limitada. Análogamente, pero en el plano de la audición, podemos leer B 3: por un lado se presentan los que desoyen a la Musa –que nunca diría más de lo que es lícito escuchar para los hombres– y hablan de más –porque creen saberlo todo, si pensamos en B 2–, y por otro el poeta y su discípulo, que escuchan y hablan de manera más profunda, pero al mismo tiempo dentro de los límites humanos. En B 11, el poeta se refiere a estos “malos oyentes” (en este caso, “aquellos que esperan que llegue a ser lo que no era antes, o que algo muera”) como νήπιοι y οὐ δολιχόφρονες. El vocativo νήπιοι, a través del cual se interpela a estos hombres, en sentido estricto significa “niños”; su etimología, en el contexto que nos ocupa, es cuanto menos llamativa, ya que es un compuesto de νη- + ἔπος y, por lo tanto, etimológicamente podría ser entendido como “que no habla”³⁸⁷. Se repite así una imagen que ya habíamos visto en Heráclito, la de los hombres incapaces de escuchar y por lo tanto de hablar (entendido el hablar, por supuesto, como algo más que la simple emisión de sonidos articulados).

Los fragmentos “proemáticos” que tradicionalmente fueron

387 Cfr. CHANTRAINE, 1968: p. 751. El término remite además específicamente a la palabra ἔπος, en cuya tradición se inscribe conscientemente el poema empedocleo.

asignados a Καθαρμοί caracterizan más exhaustivamente la figura del filósofo, que como vimos, en el fluir del discurso ocupa una doble posición: la de oyente, respecto de la Musa, y la de emisor privilegiado y que reclama ser oído, frente a los otros hombres. Es este segundo aspecto el que destaca en el segundo grupo de fragmentos.

El fragmento 112 es central para el análisis de la concepción empodoclea del filósofo y su acción en la comunidad:

Oh amigos (ὦ φίλοι), que habitáis en la gran urbe junto a las orillas del río Acraganto, en lo más alto de la ciudad, ocupados en nobles acciones (ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων), puertos hospitalarios para los extranjeros, ignorantes del mal (κακότητος ἄπειροι), ¡salud! Yo (ἐγὼ), [como] un dios inmortal (θεὸς ἄμβροτος) entre vosotros (ὕμῖν), no mortal (οὐκέτι θνητός), voy y vengo, entre todos honrado (μετὰ πᾶσι τετιμένος), como parece, y ceñido con cintas y floridas coronas (ταινίαις τε περίστεπτος στέφεςίν τε θαλείοις). Por éstos, hombres o mujeres, cuando llego a las prósperas ciudades, soy reverenciado (σεβίζομαι): y ellos juntamente me siguen a millares, buscando por dónde [ir] hacia la senda del provecho (πρὸς κέρδος ἀταρπός), por un lado los que tienen necesidad de oráculos (μαντοσυνέων κεχρημένοι), por otro los que tratan de escuchar una palabra curadora (κλυεῖν εὐηκέα βιάξιν) sobre toda clase de enfermedades, hace mucho atravesados por difíciles dolores.

El emisor de estas palabras es introducido en el fragmento por el pronombre ἐγὼ, que reafirma la conciencia de sí mismo que tiene el poeta. Se atribuyen a este “yo” dos epítetos que significan lo mismo desde dos perspectivas diferentes: θεὸς ἄμβροτος y οὐκέτι θνητός. El texto admite dos maneras de traducirlos: como aposición del sujeto (con lo que se transformarían en una definición que el poeta da de sí mismo: “yo, un dios inmortal...”) o como predicativos (con lo que adquiere importancia el punto de vista del “vosotros” posterior: “yo, como un dios inmortal para vosotros...”). En cualquiera de los dos casos, está claro que el emisor de la palabra se coloca en una posición superior y de

venerabilidad respecto de quienes lo escuchan, y así es visto por estos últimos³⁸⁸. Así, el poeta es honrado por todos (μετὰ πᾶσι τετιμένος), ceñido con coronas y venerado (σεβίζομαι) –versos 5-9–. Según los términos utilizados –sobre todo el último, que se relaciona etimológicamente con el reino desde donde viene la Musa, según vimos en B 3–, el reconocimiento de los oyentes resulta semejante al que se le daría a un dios. Además, el participio τετιμένος remite también a B 3, donde se pedía al discípulo que no se dejara tentar por la vana τιμή de los mortales. Parece entonces que Empédocles piensa en dos tipos de τιμή, la que se le tributa al verdadero sabio, y la que los mortales tributan a cualquiera que hable más de lo debido.

Si en los fragmentos en que el poeta se dirigía a la Musa, el acento principal estaba puesto en su propia situación de oyente, aquí los sujetos del verbo “escuchar” son los φίλοι de Agrigento, que oyen las palabras de Empédocles. Escucharlo (κλῦειν³⁸⁹) es el objetivo de quienes se le acercan en esta actitud de veneración. El objeto de la audición son las palabras del poeta-filósofo, que en este caso no son nombradas como λόγοι ο μῦθοι, sino de manera más específica, primero como μαντοσυνέων (oráculos) y luego como εὐηκέα βάζιν (respuesta curadora). βάζις significa específicamente “palabra oracular”; junto a las μαντοσύναι, también atribuidas al filósofo, da al lenguaje de éste la característica de profético (aludida también en B17, 61); a su vez, el efecto de la βάζις consiste en la liberación de los dolores, pues es “sanadora”, eficaz (εὐηκέα)³⁹⁰. El poeta-filósofo deviene entonces profeta y médico.

388 De todos modos, en B 115, Empédocles se describe a sí mismo como un δαίμων desterrado, al igual que el resto de los hombres. De modo que su identificación aquí con un dios proviene de su función en la comunidad y de la perspectiva de ésta hacia él, más que de su propia “naturaleza”: ella sigue siendo la de un δαίμων caído. Por otro lado, podríamos decir que el poeta se ve a sí mismo como distinto del común de los hombres, porque ya ha recorrido un camino que vuelve a conectarlo con su origen divino.

389 Ya en B 1 aparecía este verbo como expresión del “escuchar”. Etimológicamente está conectado con κλέος (gloria, renombre) (Cfr. CHANTRAI-NE, 1968: pp. 540-41).

390 El adjetivo εὐήκης se relaciona etimológicamente con ἀκή (punta), y significa literalmente “muy agudo/a”. Pero en el contexto puede interpretarse como “eficaz para”, en este caso, producir salud. Por otra parte, podría

La audición atenta de este discurso parece entonces trascender las posibilidades de la audición humana considerada simplemente como uno de los cinco sentidos. No sólo se conecta con el conocimiento (como en B 3), sino también con la adivinación (y, por lo tanto, la previsión del futuro y la revelación de lo oculto) y con la curación concreta de los oyentes³⁹¹.

En B114, Empédocles destaca otro aspecto de esta relación entre sus discursos y sus oyentes:

Amigos (ὦ φίλοι), sé (οἶδα) que la verdad (ἀληθείη) está junto a las palabras (μύθοις) que yo (ἐγὼ) diré (ἔξερέω): pero muy ingrata resulta para los varones y mal acogido es el impulso de la fe (πίστις) sobre su mente.

Ἐγὼ se presenta como conocedor de la verdad (οἶδα [...] ἀληθείη), contenida en sus palabras (μύθοι). El verbo que en este caso caracteriza la acción de decir del poeta es ἔξερέω, que remite de algún modo a Parménides (ἔρέω, B 2, 1), y en general a la tradición épica; aquí aparece reforzado por la preposición, y subraya la característica de oralidad del discurso. Sin embargo, no todos escucharán a Empédocles como los φίλοι de B 112: los oyentes de B 114 están caracterizados con connotaciones negativas, ya que “el asalto de la πίστις” es por ellos mal acogido (δύσζηλος). También el vocativo de este fragmento se dirige a los φίλοι, pero se expresa un cierto pesimismo en cuanto a la recepción que las palabras dichas pueden tener entre los hombres. Por otro lado, a partir del verso 1 se genera un contraste entre las palabras del filósofo, vinculadas a la verdad y a la persuasión, y la actitud de no-escuchar que se espera de la mayoría de los hombres. El verbo que rige la

existir una relación con ἀκέομαι (curar). El adjetivo está atestiguado solamente en Homero y Empédocles, antes del período helenístico. Según TRAGLIA (1952: pp. 20-21), Empédocles produce, respecto de Homero, una variación morfológica (εὐκῆς por εὐήκης), y de sentido (*risanatore* por *peracutus*).

391 Sobre el vínculo palabra filosófica-curación, y sus aspectos en los fragmentos de Empédocles y en algunos diálogos de Platón, ver FERNÁNDEZ RIVERO, 2003. En general, sobre la relación entre medicina y filosofía en la antigüedad, ver DE LA NAVA: 2006; LONGRIGG: 1963; VEGETTI: 1994, 1998.

expresión que alude a la certeza esgrimida por el hablante de que sus palabras son verdaderas, es justamente οἶδα, que, como νοεῖν –de alguna manera–, comparte los campos semánticos de la visión y del conocimiento, como ya hemos señalado.

En el contexto del poema empedocleo, donde ya en los fragmentos proemáticos puede verse la centralidad de la visión y de la audición como medios de conocimiento verdadero y fiable), la expresión posee fuerza propia: Empédocles ha visto (con el tipo de mirada que se reclamaba en B 2), y por eso habla: si sus φίλοι lo escuchan, podrán ver (saber) también.

El otro fragmento donde se menciona a la Musa es B 131³⁹²:

Pues, Musa inmortal (ἄμβροτε μοῦσα), si por causa de alguno de los efímeros (ἐφημερίων ἔνεκέν τινος)

Te fue placentero que nuestras preocupaciones pasaran a través de tu mente (διὰ φροντίδος),

Ahora asiste de nuevo al que suplica (εὐχομένῳ), Calíope, Mientras manifiesta (ἐμφαίνοντι) un discurso bueno (ἀγαθὸν λόγον) sobre los dioses bienaventurados (ἀμφὶ θεῶν μακάρων).

Como en B 3, se contrasta la duración de la vida humana y la de la vida divina: en este sentido, ἄμβροτε μοῦσα se opone a ἐφημερίων τινος. Este término, por otra parte, es el mismo que aparecía en B 3 para designar a los mortales.

El fragmento es interesante porque presenta las dos direcciones de la audición, desde la perspectiva del poeta-filósofo: él suplica a Calíope³⁹³, y espera ser escuchado; a su vez, él mismo, asistido por esta Musa, expone un discurso frente a los oyentes mortales. En los textos analizados Empédocles parece siempre colocarse a sí mismo en un punto de intermediación entre el ámbito divino y el ámbito humano; intermediación que abarca el campo de la audición.

392 Ubicado en este orden por Diels (1951); por su contenido parecería estar relacionado con B 3 y B 4, junto a los cuales lo ubican Bernabé (1988) e Inwood (2001), mientras Gallavotti (1975) directamente lo coloca como inicio absoluto del poema, compartiendo contexto con B 2, B 3 y B 4.

393 Hesíodo destaca a Calíope como inspiradora entre las Musas (*Teogonía*, vv. 79-80).

En B 131, es interesante poner de relieve el verbo que tiene como objeto al ἀγαθὸν λόγον: ἐμφαίνω en sentido etimológico está evidentemente conectado con el ámbito visual, ya que significaría hacer visible, mostrar, exhibir (y en sentido pasivo “llegar a ser visible”)³⁹⁴. Sin embargo, su objeto es un λόγος, un discurso. La expresión pone de relieve la superposición de los campos semánticos visual y auditivo en el discurso de Empédocles, lo que a nivel de su concepción filosófica implica también una interacción entre visión y audición como medios de conocimiento. El discurso autorizado del poeta-filósofo debe ser escuchado para conocer; al mismo tiempo el discurso muestra una realidad que debe ser *mirada*.

Ver y oír en los fragmentos “cosmológicos”

En la lectura de los fragmentos que vamos a presentar a continuación, se plantea una doble cuestión: por un lado, el análisis del contenido propiamente dicho, es decir, lo que cada fragmento expone acerca de la concepción cosmológica de Empédocles, y por otro lado, el “marco” del fragmento –la presentación del discurso o del mensaje–, que remite a los fragmentos del primer grupo. Preferimos tratar cada fragmento como una unidad y por eso todas las alusiones a la visión y audición que realizan estos fragmentos, en uno u otro momento expositivo, serán analizadas aquí.

B 6 presenta por primera vez a las cuatro raíces, identificadas con nombres divinos:

Escucha (ἄκουε), pues, en primer lugar, las cuatro raíces de todas las cosas:

Zeus resplandeciente (ἀργήης) y Hera dadora de vida y Aido-neo,

Y Nestis, la que moja con lágrimas la fuente de los mortales.

En el verso 1, el poeta-filósofo reclama a su discípulo “que escuche”. El objeto de esta audición son literalmente los nombres

394 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

divinos de las cuatro raíces. L. Palumbo destaca el vínculo entre el verbo y el adverbio *πρῶτον* (“en primer lugar”) –que induce a la mayoría de los editores a colocar a B 6 entre los primeros fragmentos de tema cosmológico-. Como hemos dicho, para ella uno de los elementos que concurren a construir la forma especial de visión que requiere el poema, es la capacidad de acoger las imágenes según el orden de la narración, y en este sentido destaca la expresión *πρῶτον ἄκουε* de B 6.1, que marcaría el orden de aparición “sobre la escena”, primero, de las cuatro raíces, y después, de sus combinaciones por obra de Amistad y Discordia (Cfr. PALUMBO, en CASERTANO, 2007: p. 102). Su comentario toma como punto de partida su análisis general del texto de Empédocles como un texto de cualidades plásticas que construye un escenario en que se presentan escenas de carácter épico.

Para nosotros, es interesante la relación que establece Palumbo entre *escuchar* un discurso que se estructura en el orden de una narración, y *ver* la sucesión de escenas que ese discurso sugiere o propone. Esta relación la establecía el texto mismo, como ya dijimos, a través del verbo *ἐμφαίνω*, en B 131. El conocimiento del Todo (en la medida en que los hombres pueden acceder a él, en los términos de B 2 y B 3) implicaría de algún modo el elemento visual: el modo en que el hombre conoce es el modo de la visión. Al mismo tiempo, esta visión no puede producirse si no es mediatizada por la audición: en primer lugar, la audición por parte del poeta-filósofo del discurso de los dioses y/o de la Musa, y en segundo lugar la audición de su propio discurso por parte de los otros hombres.

Por otra parte, y en orden a lo que dijimos arriba respecto de la relación visión-conocimiento, las imágenes lumínicas cumplen, como veremos, un rol importante en la descripción del cosmos empedocleo. Un anticipo lo tenemos aquí en el epíteto *ἀργής*, referido a Zeus, que ha suscitado muchas discusiones acerca de su interpretación, discusiones por otra parte extendidas también a la interpretación general del fragmento y sobre todo a la correspondencia nombre-epíteto-raíz³⁹⁵. El significado primario del epíteto

395 Para un resumen de las distintas interpretaciones del fragmento en cuanto a qué nombre divino corresponde a cada raíz, ver BORDIGONI, en

–que es un epíteto homérico recontextualizado– es “brillante”, “luminoso”³⁹⁶.

El fragmento principal entre los que tienen como tema el ciclo cosmológico es B 17 (actualmente el fragmento presocrático conservado más largo, con el agregado de los versos recientemente descubiertos en el Papiro de Estrasburgo). Los primeros versos recalcan la dualidad propia del Cosmos: “Te contaré algo doble [...]” (v.1); “[...] doble es la generación de los mortales y doble su destrucción [...]” (v.3), etc. A lo largo del fragmento, esta presentación muy general se va especificando, primero con la distinción de las dos potencias “agentes” del ciclo cósmico (Φιλότης y Νεῖκος), en los versos 6-8, y luego con la introducción de las cuatro raíces, en el verso 18³⁹⁷.

En el “marco” en que se expone la concepción cosmológica, predominan, en general, las imágenes auditivas: así, aparece otra vez un verbo que indica la exposición de un discurso en forma oral: ἐρέω. Luego de la primera especificación de las “cosas dobles” (Amistad y Discordia, y la interpretación de nacimiento y

ROSETTI, 2004: pp. 226-233. La identificación de Nestis con el agua es la más clara y no ha suscitado cuestionamientos; pero la vinculación de los otros nombres y raíces varía según la interpretación (tanto en los comentaristas antiguos como modernos), yendo desde la postulación de las parejas Hera-Aire, Aidoneo-Tierra, Zeus-Fuego, pasando por Hera-Tierra, Aidoneo-Fuego, Zeus-Aire, hasta Hera-Tierra, Aidoneo-Aire y Zeus-Fuego.

396 La discusión gira en torno a si dicho epíteto remite al par Zeus-Aire o al par Zeus-Fuego. El epíteto φερέσβιος aludiría casi con seguridad a la tierra, por lo cual el principal punto de discusión subsistente es la interpretación del epíteto ἀργής. Bordigoni sostiene que, aunque a primera vista el epíteto parezca remitir al elemento fuego, por su significado de “brillante” en realidad se vincularía mejor con el énfasis puesto por Empédocles en la luminosidad del elemento aire –por ejemplo, en B 21.4 o B 98.2–, mientras Aidoneo, deidad subterránea, se ligaría con el aspecto destructor del fuego. La solución estaría así más bien ligada al epíteto que al nombre del dios (Cfr. BORDIGONI, en ROSETTI, 2004: pp. 230-231). Taglia (1952) sostiene lo contrario.

397 El fragmento deja sentadas las asociaciones básicas Φιλότης/unidad/reunión y Νεῖκος/multiplicidad/separación. Sobre la interpretación de la connotación valorativa presente en estas asociaciones, y su función en la cosmología y antropología empedocleas, véase FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2010: pp. 35-59.

muerte en relación con ellos), viene la segunda, antes de la cual el agrigentino considera necesario reiterar su apelación al oyente:

Pero, ¡ea!, escucha mis palabras (μύθων κλῦθι), pues el aprendizaje (μάθη) acrecienta tus órganos de entendimiento (φρένας):

Pues como lo he dicho (ἔειπα) antes, al manifestar (πιφάύσκων) los límites de las palabras (πείρατα μύθων),

Diré cosas dobles (ἔρέω) [...]

(B 17, vv.14-16).

El verso 14 presenta una apelación explícita a la audición del discípulo, en vínculo también explícito con el discurso del poeta-filósofo, por un lado, y con el aprendizaje, por el otro. Nuevamente se pide al oyente que “escuche” los μῦθοι del emisor, y se postula como consecuencia de esta audición el aprendizaje (μάθη). Este término tiene la connotación de “habitualidad” o “repetición”, por lo que el contexto parece mostrar una recitación y una audición repetidas que llevarían al aprendizaje y al acrecentamiento de los órganos de entendimiento. Se repite, como verbo de decir, ἔρέω, y se agrega εἶπον. Μύθοι, como nombre cuyo referente es el propio discurso del poeta, aparece dos veces, una como objeto del escuchar, y la otra como objeto del decir. Por último, vuelve a aparecer, con el valor de “decir”, un verbo que etimológicamente pertenece al campo visual: πιφάύσκω, cuyo primer significado sería “hacer manifiesto” o “mostrar”. Así, nuevamente se expresa que, en la concepción de Empédocles, el *escuchar* un discurso es también un *ver* lo que el discurso muestra.

Tras la introducción de las cuatro raíces (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥερος ἄπλετον ὕψος, verso 18) —esta vez con sus nombres físicos y no divinos—, se vuelve sobre la cuestión de la acción de Φιλότης y Νεῖκος:

[...] y aparte de ellos [se encuentra] la Discordia funesta (Νεῖκός τ' οὐλόμενον), equivalente por todas partes, y Amistad (Φιλότης) en ellos, igual en largo y ancho: tú obsérvala con el pensamiento (νόω δέρκευ), que el asombro no se asiente en tus ojos (μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς): ella es considerada también connatural en los miembros mortales, y a través de

ella piensan (φρονέουσι) [cosas] amistosas (φίλα) y cumplen [obras] concordes (ἄρθμια), llamándola (καλέοντες) con el sobrenombre (ἐπώνυμον) de Gozo (Γηθοσύνην) o Afrodita (Ἀφροδίτην): ningún hombre mortal la ha reconocido (δεδάηκε) cuando va y viene entre ellos: pero tú escucha (ἄκουε) el curso no engañoso de mi discurso (λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν). Estas cosas son todas iguales y de la misma edad en cuanto al nacimiento, pero cada una de ellas gobierna con un honor (τιμῆς) diferente y su carácter (ἦθος) es distinto. [...] (vv. 18-28)

En otro lugar hemos analizado este pasaje desde la perspectiva de la dimensión valorativa que adquiere la caracterización contextual de Amistad y Discordia, dimensión que hemos sostenido ser inseparable de la dimensión filosófica o cosmológica³⁹⁸. Al mismo tiempo, señalábamos la conexión que se establece, a partir de este eje, entre los aspectos cosmológico y antropológico de la concepción de Empédocles, así como la vinculación entre Amistad-Afrodita y conocimiento³⁹⁹, cuestión que retomaremos con mayor amplitud en la exposición de otros fragmentos. Lo que nos interesa señalar ahora, teniendo en cuenta estos presupuestos, es el contexto en que se ubican, en estos versos, las expresiones que aluden a la visión y a la audición humana.

Como se ve, la dimensión humana es introducida en B 17 en conexión con la figura de Φιλότης: por obra de Amistad los hombres piensan y cumplen cosas amistosas y concordes (ἄρθμια, el término utilizado aquí, tiene la connotación de “bien ensamblado”, “armónico”). Se identifican explícitamente Φιλότης y Afrodita, como un nombre dado por los humanos a Amistad, así como Gozo. Sobre el hecho cósmico de la asociación Amistad/Unidad y Discordia/Multiplicidad, se superpone la concepción que transforma a la segunda en funesta y a la primera en gozosa, amable, y fuerza productora de las mejores obras del hombre.

La figura de Amistad, caracterizada así positivamente, es el punto en el que convergen las apelaciones del hablante a su discípulo para que mire o escuche. En primer lugar, se le solicita

398 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2010: p. 37.

399 Cfr. Ibid.: pp.37-41 y pp. 56-59.

que “observe con su pensamiento” (νόω δέρκευ), precisamente, a Amistad y a sus obras: parece entonces que esta potencia cósmica no está al alcance de la primera mirada, sensible, del hombre sobre las cosas, sino que requiere una segunda mirada, más amplia, como decíamos en nuestra lectura de B 2. El instrumento de esta mirada es el νοῦς, en una expresión que, por un lado, por primera vez explicita la existencia, a los ojos de Empédocles, de una mirada de la mente, y por otro lado, anticipa aquel “ver con la mente” al que se refiere Sócrates en el *Simposio*.⁴⁰⁰

L. Palumbo considera que el pedido al discípulo de observar con la mente, se relaciona, una vez más, con el aspecto plástico que define al lenguaje empedocleo: en conexión con B 108, sostiene que, de manera similar a Parménides en B 4, el agrigentino pone el acento en la capacidad de la mente de volver presente y visible lo que de otro modo estaría ausente y sería invisible. En B17 se haría evidente que el lenguaje empedocleo tiende a crear una representación, ya que se presenta un escenario, donde ocurren los sucesos cósmicos (y en cuanto escenario, debe ser visto por los ojos de la mente), y los elementos y potencias cósmicos (a los que también se reclama mirar, como en el caso de Amistad) son presentados como héroes preocupados por su τιμή y dotados de un ἦθος (Cfr. PALUMBO, en CASERTANO, 2007: pp. 100-102).

Tal interpretación, ceñida sobre todo al modo que distingue al discurso empedocleo de otros discursos también considerados filosóficos –y que lo acerca a los discursos poéticos–, no es excluyente respecto de la que esbozamos arriba. Pensamos que Empédocles indica al mismo tiempo un aspecto conceptual y formal: las realidades de las que él habla, necesitan para ser conocidas de un modo de acercamiento que es analógico al de la mirada, y que no es sensible; al mismo tiempo, su lenguaje estimula al oyente a llevar a la práctica este tipo de mirada.

Por otra parte, en el fragmento se oponen dos tipos de mirada, ya que se le hace una doble apelación al discípulo; una, de carác-

400 El νοῦς como instrumento de la mirada se hace también presente en B 4 de Parménides, aunque de manera textualmente más mediatizada. Ver *supra*, pp. 210-11.

ter positivo, ya citada (νόω δέρκευ, v. 18), y otra, de carácter negativo, que también alude a una manera de ver: μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς. El participio indica fundamentalmente estupefacción, y la imagen de la estupefacción como una forma de mirada⁴⁰¹ está expresada en el vínculo del participio con el dativo: Empédocles pide al discípulo que no mire con la estupefacción asentada en sus ojos físicos, sino que observe con la mente. El mismo participio había sido ya utilizado por Parménides en un contexto similar: en B 6, 7, en que los mortales de νοῦς errante eran caracterizados como τεθηπότες (además de como sordos, ciegos, y sin discernimiento). El participio tiene entonces connotaciones negativas en ambos fragmentos, y en ambos se relaciona con la falta de reconocimiento de una realidad (de Φιλότης, en el caso de Empédocles, y de lo-que-es, en el caso de Parménides). En ambos también se vincula de algún modo con la percepción sensible: se estaría hablando de un tipo de mirada, que en el fondo sería una mirada ciega⁴⁰². Empédocles parece decir entonces que, en el ámbito de Afrodita, no basta exclusivamente la mirada de los ojos sensibles, sino que hace falta también la mirada del νοῦς, que se expresa en el verbo δέρκομαι, que no significa simplemente “ver” o “mirar”, sino “ver claramente”. Por causa de Amistad, los hombres piensan (φρονέουσι) cosas amistosas: de modo que este ver con la mente lleva también a la φρόνησις.

Por otro lado, también la audición se hace presente en la segunda parte de la caracterización del vínculo de los hombres con Φιλότης. De cómo ellos piensan y realizan cosas concordes por obra de Amistad, se pasa a afirmar, como hemos visto, que lo hacen “llamándola (καλέοντες) con el sobrenombre (ἐπώνυμον) de Gozo o Afrodita”. Del campo semántico de la visión se pasa así al de la audición, con un verbo que, aún cuando podría entenderse simplemente con el sentido de “dar un nombre a alguien o algo”, implica también el matiz de invocar o de llamar a alguien por su nombre, lo que inicialmente implica la intención de ser

401 El verbo no necesariamente ha de ser utilizado en conexión con la percepción visual. Por ejemplo, puede verse en Hdt. 2.156 en conexión con la percepción auditiva: τήθεπα ἀκούων (Cfr. LIDDELL-SCOTT, 1996). Pero aquí Empédocles lo conecta explícitamente con los ojos.

402 Cfr. también Parménides B 7, 4: ἄσκοπον ὄμμα.

escuchado⁴⁰³. El objeto del participio es el sustantivo ἐπώνυμον, que hemos traducido de manera literal como “sobrenombre”. Es interesante destacar la raíz de este compuesto, que nos lleva nuevamente a Parménides, al discutido verso de B 8, 35. La connotación de ἐπώνυμον en el contexto –en términos de valoración positiva o negativa–, parece en primera instancia neutra, pero inmediatamente después se señala que “ningún hombre mortal” (οὐ τις [...] θνητὸς ἀνὴρ) ha reconocido –o percibido– (δεδάηκε) a Amistad mientras va y viene entre ellos; la expresión siguiente es adversativa (δε) y se pide al discípulo que escuche el desarrollo del λόγος empedocleo. La primera interpretación que surge de este juego de oposiciones textuales es que los sobrenombres que dan los mortales a Amistad no son su nombre verdadero (por eso cada uno de ellos es un ἐπώνυμον), y esto se debe a que ninguno de ellos la ha percibido realmente, a pesar de que entre ellos habita. En cambio, el discípulo de Empédocles, por medio de la audición del λόγος poético-filosófico, puede reconocerla y no llamarse a engaño.

Así entonces, si antes se contraponían dos tipos de visión, ahora se contrastan dos tipos de discurso (el que otorga un ἐπώνυμον y el λόγος⁴⁰⁴), de los cuales sólo la audición del segundo puede llevar al conocimiento, en este caso, al *reconocimiento* de la presencia y naturaleza de Amistad. De todos modos, cabría matizar este contraste, teniendo en cuenta que la identificación entre Amistad y los nombres míticos de Gozo o Afrodita es incorporada por el filósofo-poeta como parte de su propio discurso en otros fragmentos (B 73, B 86, B 87, B 128, B 130, particularmente)⁴⁰⁵. Se podría inferir que la mayoría de los hombres mortales otorgan estos nombres sin una adecuada percepción de la realidad aludida

403 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991); CHANTRAINE, 1968: p. 484.

404 En este sentido, tanto λόγος como μῦθος son portadores de conocimiento y tienen como referente el discurso de Empédocles: en B 17,15 se habla de los πείρατα μύθων, por ejemplo. Sobre este tema, ver FERNÁNDEZ RIVERO, 2003: pp. 38-43.

405 Gallavotti señala en su comentario que este “breve intermezzo” de los vv.20-25 está dedicado a Amistad, y que “nello stesso tempo viene anche nominata la sua ipostasi mitografica, Afrodite, e così E. preannuncia la parte che Afrodite, al posto della concordia, svolgeràá in un lungo episodio successivo” (GALLAVOTTI, 1975: p. 186).

por éstos, mientras el filósofo y su discípulo lo hacen desde una perspectiva distinta y más profunda desde el punto de vista cognoscitivo⁴⁰⁶.

Por último, cabe señalar, en este pasaje donde el objeto principal de la audición y visión humanas parece ser Amistad (lo que le da un relieve particular, frente a Discordia y frente a las raíces⁴⁰⁷), cómo nuevamente ambos caminos –ver y oír– parecen ineludiblemente entrelazados. En definitiva, la observación de la mente y el reconocimiento se producen en y por la audición del λόγος poético-filosófico.

Del verso 35 en adelante, nos encontramos con una sección de unos treinta y nueve versos, aportada por el ensamble a (ii) del Papiro de Estrasburgo. Sin embargo, sólo una mínima porción (unos cinco versos) de esta sección aparece en forma de hexámetros completos. La lectura, por lo tanto, es necesariamente fragmentada (más de lo que ya implica todo el corpus presocrático en general), y es muy difícil reconstruir un sentido completo en cualquiera de las frases que se presentan. Parece, en líneas generales, que se pone el acento en la idea de ciclo y en la de crecimiento de los seres vivos. Parece también que Empédocles insiste en el recurso, que hemos visto ya en B 17, 1-35, de reiterar de manera regular su apelación al discípulo como oyente, como una marca de la aparición de nuevos desarrollos de la idea general con la que se inicia el fragmento. En estas apelaciones encontramos repetido

406 Es interesante señalar también la utilización de δάω, que es un verbo que abarca un campo semántico de intersección entre conocimiento y percepción. Etimológicamente está relacionado con διδάσκω (Cfr. CHANTRINE, 1968: p. 278). Los hombres no han percibido, no han reconocido verdaderamente a Amistad. El verbo está apuntando al mismo tiempo hacia el tipo de conocimiento que puede tener el hombre de las potencias cósmicas y hacia las limitaciones de la percepción entendida como exclusivamente sensible, de la que ningún hombre carece, y que sin embargo no permite la comprensión cabal del ciclo cósmico.

407 Gallavotti señala, refiriéndose en particular al verso 25: “L’ intera frase mette in rilievo un punto originale della teoria di E.: nessun uomo ha ancora appreso (οὐ τις... δεδάηκε) questa verità, perché nessun filosofo prima di E. l’ ha mai detta. Questa dottrina originale é la funzione dell’ amore, che ricrea ogni volta l’ unità nella pluralità degli elementi” (GALLAVOTTI, 1975: p. 187).

el vínculo visión-audición-discurso-conocimiento que emergía del análisis general de B 17. Así, por ejemplo, en a(ii) 22-23 (que corresponderían, en una ordenación unitaria del fragmento, a B 17, 61-62) leemos:

... escuchándome (κλύων) acerca de las cosas que son verdaderas (έόντα [...] [ν]ημερτ[έα])....

Te mostraré ([δεί]ξω σοι) a través de tus ojos (άν' ὄσσ') [...]

Reaparece el verbo κλύω, que parece ser preferido frente a άκούω por Empédocles, y el objeto en este caso son los έόντα νημερτέα, expresión difícil de traducir, y la única vez que Empédocles reutiliza el primer término, tan específico de la terminología parmenídea. Audición y verdad se enlazan nuevamente. Y a continuación, como consecuencia de esa audición –en la medida en que podemos intentar reconstruir los vínculos de una sentencia fragmentaria– aparece la visión: “te mostraré”, dice Empédocles, ahora con el verbo δείκνυμι, repitiendo la misma estructura que ya vimos: “óyeme, porque en mi discurso te mostraré cosas verdaderas, ante tus ojos (ὄσσ’)”.

Empédocles describe otro círculo sobre esta idea en a(ii) 29-30 (correspondientes a B 17, 68-69):

De estas palabras (έκ τῶν [...] μ[ύθων]) lleva a tu pensamiento (φρενί) las pruebas no-falsas (άψευδη [...] δείγματα):

Pues verás (ὄψει) la reunión y el despliegue del nacimiento.

No aparece aquí explícitamente alguno de los dos verbos por medio de los que Empédocles expresa la acción de oír (κλύω o άκούω), pero sí se establece, de nuevo, una relación directa entre el discurso (ahora nombrado como μῦθος) y el conocimiento: en las líneas antes citadas del papiro, έόντα νημερτέα, y ahora, άψευδη δείγματα.

El discurso-λόγος, antes caracterizado como οὐκ άπατηλός, ahora aparece como discurso-μῦθος, y señalado como άψευδής. Ahora bien, como sabemos, las implicaciones del término άλήθεια en la Grecia arcaica no se corresponden exactamente con las de nuestro uso del término “verdad” (conformidad con lo real y con ciertos principios lógicos). Según Detienne (1986: pp. 60 y ss.), como ya hemos señalado, la palabra-verdadera, en el pensamien-

to religioso, es una palabra “eficaz”, que actúa sobre lo real. Se opone a ψευδής, no como lo verdadero a lo falso, sino como a un tipo de palabra que presenta apariencia de realidad sin serlo, desprovista de eficacia, sin realización (Cfr. Ibid.: p. 40). En esto consistiría la ἀπάτη, el engaño. En segundo lugar, la ἀλήθεια en la palabra del poeta está relacionada (e identificada) con las Musas y la memoria; ellas le otorgan al poeta un don de videncia que le permite poseer una palabra eficaz. La relación entre el himno de Empédocles y la Musa se nos hizo evidente en el primer grupo de fragmentos analizado. Estas características de ἀλήθεια pertenecen, a nuestro modo de ver, al campo de los elementos del pensamiento mítico que subyacen en la filosofía presocrática. B 17 presenta tres adjetivos, semánticamente relacionados, que expresan la condición de verdadero y no-engañoso del discurso del poeta-filósofo: ἀψευδής, οὐκ ἀπατηλός y νημερτής. Los tres expresan la condición de verdad del discurso a través de la negación de su cualidad de engañoso. En efecto, νημερτής etimológicamente proviene de νη- + ἀμαρτάνω, por lo que apunta a la semántica de “infalible”. Según Detienne, νημερτής “es un término consagrado para calificar al oráculo o al adivino infalible [...] La idea fundamental es la ausencia de falta” (DETIENNE, 1986: p. 40)⁴⁰⁸. A la connotación de verdadero, se agregarían así las de sagrado y oracular (en coincidencia con los términos alusivos al discurso del agrigentino que se presentan en B 112 –βᾶξις y μαντοσύνη–, y en general con otros fragmentos, como B 111). La audición de determinado discurso (por parte del discípulo, el de Empédocles, y por parte de éste, el de la Musa) es entonces el medio privilegiado por el que se accede al conocimiento de las cosas que son verdaderas, entendiendo “verdaderas” tanto en sentido “teórico” como “práctico”⁴⁰⁹.

Al mismo tiempo, en B 17, 68-69, aparece también la cuestión de la vista, primero anticipada con el término δειγματα, de raíz visual, que se presenta como el contenido de los μῦθοι y

408 Establece también la relación entre νημερτής y ἀμαρτημα.

409 Distinción absolutamente anacrónica: nos referimos a que esta noción de verdad incluye tanto el concepto de adecuación entre palabra y realidad como cierta capacidad transformadora de la palabra, en aspectos tan disímiles –aparentemente– como la adivinación y la medicina).

se califica justamente como ἀψεῦδῆ; en segundo lugar, aparece como el efecto concreto del discurso sobre el discípulo: “Verás (ὄψει) la reunión y el despliegue del nacimiento”, en consonancia con lo que parece ser el tema principal de las líneas conservadas en el papiro, es decir, el nacimiento y conformación de los seres vivos. Esta temática implicaría una nueva especificación de aquello que se anunciaba de manera muy general al principio (“te contaré cosas dobles”), se presentaron entonces las dos potencias, en segundo lugar las cuatro raíces, y ahora el crecimiento de los seres vivos. Cada uno de estos nuevos aspectos o especificaciones del ciclo fueron precedidos por una suerte de presentación, donde se apela al oyente, reclamando su audición, y al mismo tiempo se le promete que *verá* cada uno de estos aspectos, a medida que la narración avance.

B 17, por su extensión y complejidad, es el fragmento en donde mejor se aprecian estas dos direcciones de la apelación del emisor al oyente (al oído y a la vista), así como el vínculo entre ambas y la repetición circular de la apelación. Pero también otros fragmentos, de menor extensión, presentan uno o ambos aspectos como “marco” del contenido específico que exponen.

La interpelación al oyente y la acentuación de la oralidad del discurso se repiten a lo largo de la mayoría de los fragmentos cosmológicos. Así, por ejemplo, ocurre en dos fragmentos (B 8 y B 9) que parecen vinculados por su temática, referida a la consideración del nacimiento y la muerte de los seres vivos; en ambos se reitera además la contraposición entre el discurso de Empédocles y el de la mayoría de los mortales:

B 8: Y otra cosa te diré (ἄλλο δέ τοι ἐρέω): no hay crecimiento de todos

Los mortales, ni alguna consumación de la funesta muerte,
Sino sólo mezcla y separación de lo mezclado

Hay, pero “crecimiento” (φύσις) es llamado (ὀνομάζεται) por los hombres (ἄνθρώποισιν).

B 9: Y éstos, cuando una vez mezclados en hombre llegan al éter,

O en la raza de fieras salvajes, o arbustos,

O pájaros, entonces [ellos] dicen⁴¹⁰ “llegar a ser”,
 Pero cuando se separan, entonces “destino infeliz”:
 Está establecido (θέμις)⁴¹¹ llamar[los] (καλέουσι) de este
 modo, pero yo mismo también hablo según costumbre (νόμῳ
 δ’ ἐπίφημι).

Nuevamente aparece el verbo ἐρέω, en B 8, como inicio de una cláusula en que Empédocles reclama especial atención, porque va a decir algo novedoso, no habitual para los hombres. La φύσις concebida como nacimiento, crecimiento y muerte, es un modo de nombrar de los hombres, pero lo que en realidad existe es mezcla y separación⁴¹². Dos formas de decir, entonces, se contraponen: ἐρέω (del filósofo) y ὀνομάζω (de los ἄνθρωποι).

Por otra parte, la misma idea aparece desarrollada con mayor especificidad en B 9. Los problemas de transmisión textual de este fragmento (ver notas 336 y 337) hacen difícil sostener una interpretación de manera taxativa, pero parece evidente que

410 Si bien parece que un verbo con el significado de “decir” o “llamar” está indicado en este contexto, lo que se presenta en los manuscritos es una laguna después de τότε μὲν τὸ. Bollack (1969: p. 29), en su edición, prefiere señalar directamente el pasaje con *cruc*es, y consignar en el aparato crítico las distintas reconstrucciones propuestas por los editores –todas incluyendo algún verbo de “decir”–, entre las que se destacan τότε φασὶ de Bernardakis, que es la elegida por Inwood (2001: p. 223), y τὸ λέγουσι, de Reiske, seleccionada en la edición de Diels-Kranz (1951: p. 312). Gallavotti, por su parte, realiza su propia propuesta de reconstrucción de la laguna, τὸ νέμοντο, fundamentándola en la reiteración del verbo νενόμισται en la narración de las fuentes (1975: p. 14).

411 También aquí se presenta un problema, ya que los editores proponen reconstrucciones de lo que faltaría para completar el hexámetro entre ἦ ἢ y θέμις (o después de θέμις), por un lado, y Stein propone una corrección de ἦ por ἦ, por otro lado. Así, Bollack (1969: p. 29) propone ἦ <γε> θέμις, Diels-Kranz (1951: p.313) ἦ θέμις <οὐ>, Gallavotti (1975: p.14) ἦ <δὲ> θέμις, e Inwood (2001: p. 222) οὐ θέμις ἦ. Incluso uno de los manuscritos (F) propone εἶναι en lugar de θέμις, pero en la mayoría leemos θέμις. Como se ve, la elección de una u otra variante cambia notablemente el sentido de la frase, que iría desde “no es legítimo o acostumbrado (o establecido)” hasta “es legítimo o acostumbrado (o establecido)” [que los llamen de este modo]. En general, sobre las lagunas de este fragmento, ver BOLLACK, 1969: pp. 92-93 (Tomo 3: *Les origines, Commentaire 1*).

412 Sobre este tema, ver TRINIDADE SANTOS, en CASERTANO: 2007.

γένεσθαι y δυσδαίμονα πότμον son presentados como otros nombres, dados por los mortales, a la realidad de la mezcla y la separación. “Llamar” aparece aquí expresado con el verbo καλέω, que ya habíamos visto en B 17 en referencia a los nombres de Amistad entre los humanos. Es difícil interpretar con exactitud el sentido de la última cláusula, a falta de elementos definitivos para decidir sobre la inclusión o no de οὐ en la frase. Desde el punto de vista interpretativo, Bollack argumenta, como fundamento de su posición⁴¹³, que si se introduce el añadido οὐ postulado por algunos filólogos, no se podría dar valor positivo al verbo ἐπιφημί (referido al hablar del poeta), sin caer en una contradicción violenta, ya que el sentido implicaría que aunque los hombres no siguen a Temis para hablar, igualmente el poeta seguirá el uso humano (puesto que el término νόμῳ necesariamente alude a la costumbre establecida), en contra de Temis (lo que, agregamos, entra en contradicción también con lo afirmado en B 3, 4). Así, para Bollack el poeta concilia su saber tanto con la ley sagrada como con el habla y la práctica de los hombres⁴¹⁴.

K. Morgan, por su parte, elige aceptar la reposición οὐ⁴¹⁵, e interpreta el fragmento en el sentido de que, aunque la física de Empédocles afirma que la terminología de “nacimiento” y “muerte” es inadecuada, Empédocles mismo está preparado para llegar a un “compromiso” referente al lenguaje, es decir, para utilizar, por conveniencia, el discurso convencional. Señala además que el uso incorrecto del lenguaje se relaciona con la costumbre (νόμος), mientras el término θέμις se relaciona con el uso correcto del lenguaje, que tiene una fuerte importancia ética. En relación con esto último cita B 3, B 131 y B 115⁴¹⁶ (Cfr. MORGAN, 2000: p. 60).

413 Esta posición es también la que elige Gallavotti en su edición crítica y Bernabé en su versión castellana, verbigracia, el restablecimiento de una vocal breve antes de θέμις (γε ο δε), y no de una larga después.

414 Cfr. BOLLACK, 1969: pp. 94-95, Tomo 3, Les origines, Commentaire 1.

415 Esta reposición, como ya hemos señalado, es la que eligen Diels-Kranz e Inwood.

416 Respecto de este fragmento realiza una original interpretación, a nuestro juicio acertada, en la que sostiene que la falta del δαίμων no es sólo la de derramar sangre, sino también la de violar el juramento, lo que implicaría una falta contra el lenguaje.

En una lectura de este tipo, que opone fuertemente *θέμις* y *νόμος*, no aparece solución al por qué el poeta elegiría ejercer su lenguaje en el orden de *νόμος* y no de *θέμις* (la única solución posible es la que la autora plantea, como un ejercicio de compromiso con la convención, pero, según su propia interpretación de otros fragmentos, deberíamos entender que esto lo coloca en la misma situación de grave ruptura con el lenguaje de los otros hombres). Por otra parte, la lectura de Bollack, que asimila ambos términos en el contexto de B 9, no parecería prestar la atención suficiente a la repetición de *θέμις* en el poema, que evoca B 3 y por lo tanto el contexto de límite sagrado impuesto al lenguaje humano.

Pensamos que Bollack acierta cuando apunta al valor positivo del verbo *ἐπιφημί*, en alusión a la palabra propia del poeta/filósofo. Lo contrario entraría en contradicción con la actitud mantenida por el enunciador a lo largo de todo el poema, que no se colocaría abiertamente en una posición contraria a la *θέμις*, y en este sentido, compartimos la decisión de Bollack y de otros editores al no modificar radicalmente el texto transmitido con la introducción de la negación. Al mismo tiempo, el texto marca una oposición entre *αὐτός* y *ἄνθρωποι*, que no está explícita como en B 8, pero sí aludida, y entre *ἐπιφημί*, que refiere a la enunciación del primero, y *καλέω*, que alude a la de los segundos⁴¹⁷.

La interpretación podría ser similar a la de B 17, respecto de los nombres de Amistad: hay una asunción por parte del filósofo del discurso humano cotidiano, pero la asunción se hace desde lo que Bollack llama la “explicación”: desde el conocimiento cierto –en términos del propio Empédocles– de la realidad a la que ese discurso alude. Y esta elección no es absolutamente convencional (de hecho, cuando Empédocles siente la necesidad de introducir nuevos “nombres” en su discurso, lo hace), sino que implica más bien una recreación o una resignificación del lenguaje tradicional.

En B 21 reaparece el reclamo de un tipo de mirada particular, como efecto deseado de la audición del discurso:

417 B 15 contiene el mismo verbo, con igual sentido peyorativo, cuando afirma que un hombre sabio (*ἀνὴρ σοφός*) no “diría como adivinando” (*μαντεύσασατο*) –de nuevo la palabra del sabio es vista como oracular– cosas como que sólo mientras viven “lo que llaman (*καλέουσι*) vida” existen, y antes y después no son nada.

Pero, ¡ea!, observa (δέρκευ) los testimonios (ἐπιμάρτυρα) de las conversaciones precedentes (ὀάρων προτέρων) sobre estas cosas⁴¹⁸,
 Por si algo defectuoso⁴¹⁹ en la forma (μορφη), hubo en las [palabras] anteriores,
 El sol luminoso de ver (ἡέλιον λευκὸν⁴²⁰ ὄρα̃ν) y caliente en todas partes,
 Y los inmortales, cuantos se bañan en calor y luz brillante (ἀργέτι [...] ἀυγη),
 Y la lluvia en todas partes sombría y fría:
 Y de la tierra fluyen cosas densas y sólidas.
 En el Rencor todas las cosas llegan a ser de diferentes formas y a trozos,
 Pero en la Amistad caminan juntas y se añoran una a otras [...] (B 21, vv.1-8).

El fragmento se inicia con una apelación a la capacidad de observación del oyente, en lugar de a su audición, como ocurre con mayor frecuencia. El término es el mismo que ya había aparecido en B 17, 21, cuando se solicitaba al discípulo que observara a Amistad con la mente: νόω δέρκευ. También el objeto de esta mirada, ἐπιμάρτυρα, se relaciona específicamente con el campo semántico de la visión. Sin embargo, las pruebas o testigos que el oyente debe ver con claridad, son prueba de lo que se presentó en las *conversaciones* (ὀάρων) anteriores. El término alude, por un lado, claramente a la oralidad del discurso (en otros contextos puede incluso significar “canción”⁴²¹); por otro lado, su primer significado es el de “trato íntimo o familiar”, por lo que evoca

418 Diels-Kranz (1951), así como Gallavotti (1975) e Inwood (2001), que lo siguen, aceptan la corrección de Wilamowitz τόνδε por τῶνδε. Seguimos a Bollack (1969), quien en su comentario argumenta: “Inutile de corriger en τόνδε avec Wilamowitz et D.-Kr., pour l’ accorder avec μάρτυρα, acc. Sing. τῶνδε renvoie á ce qui précède comme περι τῶνδε [...] μάρτυρα est donc plutôt un neutre pluriel; de plus, la forme thématique est seule employée chez Homère” (BOLLACK, 1969: pp. 108-109).

419 Literalmente, “falta de madera” (λιπόξυλον).

420 Seguimos en este caso la variante elegida por Diels, que es la de Aristóteles; Simplicio cita θερμὸν ... λαμπρὸν, y Plutarco, λαμπρὸν ... θερμὸν.

421 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

también un tipo de relación particular y cercana entre maestro y discípulo, expresada en la conversación, y que pertenece al ámbito de Amistad (quien, como se puede ver en el plano cósmico en este mismo fragmento, es la causa de toda relación de cercanía en la existencia). En este último sentido, resultan interesantes las indicaciones que hacen Bollack y Gallavotti acerca de la utilización del término en la tradición épica –hesiódica y homérica–: ambos destacan su significado de “conversación familiar, íntima o afectuosa”, relacionada con el canto⁴²². Habría que agregar que en el caso de *Theogonía*, el término aparece justamente en un contexto en que se describe el mundo de Afrodita, después de que ésta surge del mar.

Si pensamos entonces en B 17, donde se le pide al discípulo que observe precisamente la presencia de Amistad, y donde Afrodita se identifica como uno de los nombres divinos de esta potencia, vemos que la palabra de Empédocles se inscribe en el ámbito de Afrodita.

Puede verse también, una vez más, en la presentación de B 21, el fuerte entrecruzamiento de visión y audición en el marco del aprendizaje: por un lado, se pide al oyente que observe, por otro lado, el objeto de esa observación, que evidentemente no es una visión sensible, es precisamente el contenido de una conversación, que se ha producido en el ámbito de Afrodita, y de la palabra cantada.

A continuación de la apelación, el poeta realiza una especie de salvedad: se le pide al oyente que observe, porque quizás a lo anterior (se sobreentiende: a las conversaciones anteriores) le falte algo de madera (una metáfora común para indicar algo defectuoso) respecto de su *forma*: de nuevo se aúnan lo visual y lo auditivo en el discurso de Empédocles. Todo aprendizaje se da en la audición del discurso, que podría ser incluso un discurso cantado, si se toman en cuenta las referencias a la tradición épica, a la inspiración de la Musa, y términos como el último que señalamos; pero el discurso mismo parece presentar una imagen (verdadera)

422 El mismo vocablo aparece en *Theogonía*, v.205, y en los poemas homéricos se presentan los términos relacionados ὀαρπιστύς, ὀαρίζω y ὀαρπιστής. Cfr. BOLLACK, 1969: p. 109; GALLAVOTTI, 1975: p. 209.

del Cosmos. Bollack señala cómo, a partir de la presentación, el fragmento se vincula con una ilustración, al punto de conectarlo con la analogía de los pintores que se presenta en B 23 (BOLLACK, 1969: p. 108). Efectivamente, desde el marco se pasa a una nueva presentación de las raíces, esta vez no bajo sus nombres divinos (como en B 6), ni bajo sus nombres físicos “generales” (como en B 17), sino en la forma de las manifestaciones naturales que con ellas están vinculadas: sol, cuerpos del aire⁴²³, lluvia y las formas sólidas que se desarrollan a partir de la tierra⁴²⁴.

Gallavotti, por su parte, establece una relación entre las “pruebas” que se presentan, bajo la forma de las manifestaciones de las raíces en la naturaleza, y la expresión del verso 2; faltaría algo para completar la persuasión respecto del hecho de que es Afrodita quien acciona para producir el cosmos: “Manca la prova finale, quella che si vede con i propri occhi osservando la natura” (GALLAVOTTI, 1975: p. 209)⁴²⁵.

La referencia del estudioso italiano a “los propios ojos” es pertinente, porque ya en el verso 3 del fragmento aparece una expresión, referida al sol (mencionado como manifestación del fuego), que alude a la visión de los ojos físicos: λευκὸν ὄρα̃ν (luminoso para ver). El verbo ὄράω aparece en el contexto del

423 La interpretación de los ἄμβροτα, que se bañan en la luz solar, resulta bastante enigmática; sin embargo, parece evidente, ya que el fragmento no presenta lagunas del verso 1 al 14, que se haría necesaria una referencia al aire. Así, Bernabé (1988, *ad loc.*), sostiene que los cuerpos inmortales deben de algún modo remitir al aire, ya que se mencionan sol, lluvia y tierra; considera que podrían tratarse de partículas bañadas por el sol. También Bollack (1969: p. 111) considera que, por exclusión debe entenderse una referencia al aire. Gallavotti (1975: p.210) piensa también que el término ἀυγή alude a la luminosidad del aire, y los inmortales remitiría a los cuerpos celestes. Por último, Bordigoni considera que B 21, 4 alude “probablemente” al aire (2004: p. 231).

424 Para Bollack, éstos son el verdadero objeto directo de δέρκομαι, siendo μάπτρα su atributo (Cfr. BOLLACK, 1969: p. 109). También podemos leerlos como aposición de este último término; en todo caso, el significado no cambia demasiado.

425 Gallavotti relaciona este pasaje del fragmento con la acción de Afrodita, probablemente a partir de B 71, que repite estos versos de manera muy semejante, y presenta como subyacente detrás de las “formas y colores mortales”, las raíces combinadas por obra de Afrodita.

cosmos sensible y de sus manifestaciones más visibles. Las imágenes a través de las cuales se presentan las otras raíces tienen también componentes visuales: los cuerpos inmortales del aire –si aceptamos esta identificación– son descriptos como bañados en “un resplandor brillante” (ἀργέτι ἀυγή), la lluvia es calificada de “sombria” (δνοφόντα), y las cosas que surgen de la tierra se caracterizan como στερεωπά, adjetivo atestiguado únicamente en Empédocles⁴²⁶, formado sobre el más común στερεός (más bien relacionado con la percepción del tacto: duro, sólido, macizo) y el sufijo –ωπός, del que ya hemos señalado su relación con ὄψ. Así pues, Empédocles parecería trasladar el acento desde lo táctil a lo visual, ya que el significado literal del término sería algo así como “macizo a la vista”⁴²⁷.

Dijimos antes que ὀράω, como verbo de visión, aparece en el contexto del cosmos sensible; en este sentido, podemos decir que se contraponen a δέρκομαι, ya que, como hemos visto, este término no sólo hace referencia a la vista física, sino también a la “vista de la mente” (B 17, 21). Al mismo tiempo, si aceptamos –como parece deducirse del contexto de B 21– que los μάρτυρα que se pide examinar al oyente son, precisamente, las manifestaciones de las cuatro raíces, resultaría que δέρκομαι, en este caso, se refiere también a la vista en sentido físico. Así pues, B 21 nos daría un ejemplo de cómo interactúan los dos planos de la visión: la constatación de los ojos físicos no es rechazada por Empédocles; al contrario, es valorada e incluso reclamada como actitud del oyente. Sin embargo, este último debe pasar desde este plano al plano del δέρκομαι, que aparece como la mirada más amplia, más

426 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

427 Hay que señalar también que, mientras aire y fuego se vinculan con la luminosidad, agua y tierra se relacionan con la oscuridad, aspecto que señala hacia la percepción visual, pero en sentido negativo (ya que la luz, en Empédocles como en otros pensadores griegos –Platón entre ellos– es condición para ver, como se ve en B 84) –aunque habría que analizar con atención la cita latina de B 94 en que Empédocles habla del “color negro”, como propio del fondo del río y de las grutas-. Sin embargo, en este fragmento las cuatro raíces aparecen en un plano de igualdad y todas deben ser observadas por el oyente; si las raíces relacionadas con la luz –sobre todo el fuego– tienen, como en Platón y en Parménides una preeminencia en el ámbito cognoscitivo, no puede afirmarse a partir de este pasaje.

abarcadora, que reúne la visión de estas manifestaciones naturales con el sentido que tienen, que se ha revelado en las conversaciones anteriores; el conjunto sólo puede mirarse con el *voûs*. En realidad, si atendemos al orden narrativo del fragmento, *primero* se pide al oyente esa mirada abarcadora, que incluye la evocación de las conversaciones anteriores, y sólo desde allí, se pide el *ôpân* de las manifestaciones sensibles de las raíces cósmicas.

De la visión de estas manifestaciones naturales se pasa a señalar el papel del Rencor y la Amistad: en el primero, se encuentran separadas, en la segunda, caminan juntas y se “añoran”⁴²⁸ unas a otras. La mirada más profunda debe entonces no solamente identificar a las raíces en la naturaleza, sino también el accionar de *Κότος* –nombre que asume aquí *Νεῖκος*– y *Φιλότης*, sobre todo de este último, ya que en los versos 9-14 (que no hemos citado) se alude al nacimiento, a partir de las raíces, de todos los seres vivos: árboles, hombres, mujeres, fieras, pájaros, peces y dioses. De este modo la “observación” que se requería al inicio del pasaje tiene en definitiva el mismo fin que la de B 17.

Habría que señalar además, en B 21, 14, la aparición del término *ἄλλοιωπά*: se afirma en B 13-14 que sólo ellas (las raíces) son las mismas, pero que en la mezcla cambian y llegan a ser “de diferentes formas (*ἄλλοιωπά*)”. Nos encontramos de nuevo ante un *hapax* empedocleo⁴²⁹, que revela una vez más la predilección del agrigentino por la creación de términos a partir del sufijo *-ωπός*. El término significa así, literalmente “distintos a la vista”. La lectura de B 21, 13-14 nos dice entonces que en el plano del *ôpâw*, de la vista física, las configuraciones que adoptan las raíces en el cosmos se muestran y son diferentes, pero una segunda mirada puede captar a las raíces que, siendo las mismas, se esconden detrás de esas formas distintas.

Así, B 21 presenta, en primer lugar, la intersección de audición y visión en el lenguaje humano, y la necesidad de que el oyente haga suyo este ver-en-el discurso, para acceder a un conocimiento acabado del cosmos. En segundo lugar, muestra también

428 Sobre el significado de este término, y la imagen del exilio en el ámbito cósmico, ver FERNÁNDEZ RIVERO, 2010: pp. 47-50.

429 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

la interacción entre dos tipos de visión, una, propiamente física, que es adecuadamente valorada, y otra, más amplia, que incluye la mirada sobre lo que a primera vista es invisible (las cuatro raíces, o la acción de Amistad y Discordia) y sobre lo que a primera vista no pertenece al campo de la visión (como las conversaciones de maestro y discípulo). En tercer lugar, el fragmento mismo se construye como una ilustración, como un “poner ante los ojos” a través de la palabra. Por último, se pone de relieve nuevamente la importancia de Amistad como ámbito en que se produce el diálogo humano y por lo tanto el conocimiento.

El vínculo audición-visión en el lenguaje se pone de manifiesto, una vez más, en B 23:

Como cuando los pintores (γράφεις) colorean (ποικίλωσιν) ofrendas votivas,
Hombres que han aprendido bien (εὖ δεδαῶτε) sobre su arte por su inteligencia (ὑπὸ μήτιος):
Cuando ellos toman en sus manos tinturas coloreadas (πολύχροα φάρμακα),
Mezclándolas en armonía (ἀρμονίῃ), de unas más, de otras menos,
Preparan a partir de ellas formas semejantes a todas las cosas (εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια),
Construyendo (κτίζοντε) árboles, varones y mujeres,
Fieras, pájaros y peces de nutrición acuática,
Y dioses de larga vida, los más excelsos por las honras [que reciben]:
De modo que no triunfe sobre tu entendimiento (φρένα) el engaño (ἀπάτη) de que hay
En otra parte una fuente de los mortales, cuantos llegan a ser manifiestos (δῆλα), infinitos,
Sino que conoce claramente estas cosas (τορῶς ταῦτ' ἴσθι), puesto que has escuchado (ἀκούσας) un relato [proveniente] del dios (θεοῦ πάρα).

L. Palumbo considera dos niveles de referencia en esta analogía: la mezcla de colores en la paleta de los pintores alude, en primer lugar, a “aquello de lo que se habla” (la mezcla de las raíces); en segundo lugar, alude también al “modo en que se habla”, es

decir, a la representación discursiva y narrativa de esta mezcla; en este sentido, la capacidad representativa del lenguaje empedocleo no es sólo una categoría interpretativa proveniente del exterior del texto, sino también una categoría expresiva enunciada por el propio Empédocles (Cfr. PALUMBO, en CASERTANO, 2007: p. 106). Hay poco para agregar a este análisis, respecto de las direcciones en que señala un símil que es evidentemente plástico y perteneciente al campo semántico de la visión. Pero sí podemos señalar la presencia y la posición contextual de algunos términos, que apoyan la interpretación del fragmento en el sentido de que no se trata sólo de una referencia a la realidad cosmogónica (que lo es, y el hecho de que sea una analogía pictórica implica que Empédocles ve esa realidad ante todo como algo que se despliega ante la vista), sino también al propio discurso de Empédocles y a la manera de conocer aquella realidad.

Así, ya en el verso 2, después de hablar de los pintores que colorean las ofrendas, se dice que son hombres “que han aprendido bien”, a través del participio δεδαῶτε, que proviene de δάω, el mismo verbo utilizado en B 17, 25, con referencia a la percepción o falta de percepción que tienen los mortales de Afrodita o Amistad. Recordemos que la percepción a la que aludía el agrigentino en B 17 se refería precisamente a la posibilidad de ver, detrás de Afrodita o Gozo y de sus obras, la presencia constante de Amistad. Aquí, al final de la analogía, el poeta pide a su oyente que perciba, detrás de las formas mortales (o sea, detrás de las formas de seres vivientes creadas por los pintores), a las cuatro raíces (es decir, los colores de los poetas). Los pintores, en el nivel de la pintura, son quienes poseen esta segunda mirada sobre la realidad, es decir, el conocimiento de la fuente a partir de la cual se generan las imágenes; esa segunda mirada es la que Empédocles solicita a su oyente en su percepción de la cosmogonía de los seres vivientes.

En el verso 4 se señala que estos pintores mezclan los colores, para dar lugar a las formas, en “armonía”, es decir, en una justa proporción o medida (“algunos más, otros menos”, se especifica a continuación). Esta afirmación, en la transposición propia de toda analogía, es válida tanto respecto de la configuración del cosmos y particularmente de los vivientes, que son mencionados

a continuación (es decir: fuego, aire, agua y tierra se mezclan en una justa proporción para dar lugar a esta configuración), como de la configuración del propio discurso de Empédocles: también el poeta tiene las palabras, como el pintor los colores, y las mezcla *armónicamente* para lograr un efecto, en este caso, el de asemejarse al Cosmos y mostrarlo. En este último sentido, el término ἀρμονία puede evocar *también* un aspecto auditivo o musical (más allá de que la especialización del término en el ámbito de la música sea muy posterior y de que su aplicación en el contexto es primariamente a la cuestión de la medida en la mezcla), ya que el discurso de Empédocles es poético y cantado (Cfr. B 35).

La enumeración de los seres vivos cuyas imágenes brotan de la paleta de los pintores repite textualmente la de B 21, 10-12, cuando se habla de los seres vivos que crecieron a partir de la mezcla de las raíces por acción de Amistad. La única diferencia está en el verbo, en el primero del conjunto de tres versos de cada fragmento: ἐβλάστησε en B 21, 10 (los vivientes “crecieron” a partir de las raíces), y κτίζοντε (“construyendo”, participio positivo de los pintores). Esta resonancia –más allá de la repetición de hexámetros como recurso propio de la recitación épica–, sirve para destacar, en el plano del discurso, la analogía entre las imágenes de los pintores y los seres que configuran el cosmos. La evocación es tanto auditiva (por motivos obvios), como visual (ya que se trata de la enumeración de una serie de imágenes visuales). Implica además el intento de exponer una relación de semejanza entre el lenguaje del poeta y la realidad que se pretende conocer. P. Friedlander (2004), refiriéndose a la construcción de los símiles empédocleos, sostiene –a nuestro parecer acertadamente– que “en Empédocles tiene bastante relevancia la función demostrativa de ciertos procedimientos poéticos que intentan generar reciprocidad o identificación entre la textura del texto y la textura del mundo descrito”.

El final del pasaje presenta la apelación al oyente que estábamos habituados a encontrar al inicio (y no en el cierre, como en este caso) de un nuevo desarrollo temático: qué se espera y qué no se espera del oyente. También aquí, como en B 17, 21, la apelación contiene una petición negativa y una petición positi-

va. La primera solicita que el engaño no triunfe sobre la mente⁴³⁰ del discípulo. La ἀπάτη que se le pide evitar al oyente es la de no reconocer la fuente que se encuentra detrás de los mortales manifiestos (δηλα), o reconocer otra fuente, distinta de la que es (las raíces y la acción de las dos potencias). En última instancia, el engaño consistiría en permanecer en la primera mirada, más superficial, o en errar al intentar dirigir la segunda. Por otro lado, el engaño en este último caso podría producirse a través de la audición de un discurso ἀπατηλός (recordemos que en B 17, 25-26, el poeta califica a su λόγος como οὐκ ἀπατηλός).

Por otro lado, la apelación positiva indica, en el verso 11: “conoce claramente estas cosas, puesto que escuchaste un discurso proveniente del dios”. La expresión vincula audición, visión y conocimiento, y al mismo tiempo plantea la posición de cada elemento de esta tríada en la concepción cognoscitiva de Empédocles. El conocer se indica con el imperativo ἴσθι, que como ya hemos dicho, etimológicamente está relacionado con el “ver”. A esto se añade el adverbio τωρῶς, que lo modifica, y que pertenece también al campo visual. El “conocer con claridad” se vincula con el “observar”, con el “mirar adecuadamente”, sobre el que se ha insistido en B 17, B 21 y B 23. La observación clara de estas cosas implica no desviar la mirada, como se ha pedido en primer lugar, y tampoco dejarla estancada en el primer nivel que mencionamos; al mismo tiempo, partiendo de ese nivel (de las formas en que las raíces y las potencias se manifiestan) es que se puede llegar a conocer con claridad.

Para L. Palumbo, no hay duda de que la “claridad” del *mythos* divino es su propia visibilidad, propia de las cosas de las que habla. El *mythos* divino representa la realidad a partir de la mezcla de formas y colores –en el mundo como en el discurso–; así, las cosas asumen forma y se hacen visibles, y quien las mira, las comprende⁴³¹.

Sin embargo, esta mirada clara necesita como soporte la au-

430 Φρένας, que ya ha aparecido en varias oportunidades como “nombre” de la capacidad mental del oyente para aprender, y que Von Fritz considera prácticamente como equivalente, en el contexto empedocleo, de νοῦς y μήτις (Cfr. VON FRITZ: pp. 133 y ss.).

431 Cfr. PALUMBO, en CASERTANO, 2007: p. 107.

dición del discurso, ya que el participio adquiere valor causal: conoce claramente, *porque* has escuchado (ἀκούσας). Por último, el objeto de esta audición es una narración (μῦθος), que proviene de un dios; si pensamos en nuestra lectura de los fragmentos “proemáticos”, podemos pensar de nuevo en la “cadena de audición” que aquellos presentaban: el discípulo conoce porque ha oído el discurso del filósofo, pero al mismo tiempo éste conoce porque ha oído el discurso divino.

La conexión palabra-visión puede verse también en la lectura de B 38, con las salvedades propias de un texto que la tradición manuscrita no ha conservado incorrupto:

Pero, ¡ea! Te diré (τοὶ λέξω) en primer lugar [...] ⁴³²

De los que llegaron a ser todas las cosas que ahora son vistas (ἔσορῶμενα) ⁴³³,

Tierra y el mar abundante en olas y el húmedo aire,

Y el Titán éter que aprieta alrededor de un círculo todas las cosas.

El sentido general se asemeja al de B 23: de las raíces toman forma todas las manifestaciones que vemos en el Cosmos: sol (si aceptamos esta reposición para el verso 1), tierra, mar, aire y el cielo que rodea todo ⁴³⁴. Para Bordigoni, “il frammento 38 potrebbe costituire una sorta di ‘introduzione’ alla sezione cosmogonica, e dunque non riproporrebbe una semplice enumerazione delle quattro radici, ma individuerebbe piuttosto la configurazione che esse assumono nella costituzione del cosmo” (BORDIGONI, en ROSSETTI, 2004: p. 234). Precisamente porque adquieren esas formas concretas, es que las raíces llegan a ser visibles ante los ojos

432 El final del hexámetro está corrupto en el manuscrito de Clemente. Diels-Kranz (1951) proponen + ἥλιον ἀρχήν+, *inter cruces*; previamente el mismo Diels había propuesto ἡλικά τ' ἀρχήν; Bollack (1969) pone el segundo término entre cruces y da por seguro el primero; Inwood (2001) acepta la propuesta de Diels; Gallavotti (1975) la acepta también y añade <αἰθέρα τ'> para completar el hexámetro. Bernabé (1988) señala que ninguna propuesta para sanar el verso corrupto es plenamente convincente.

433 La lectura del manuscrito de Clemente es ἔσορῶμενα πάντα, que Bollack sigue (1969); Diels prefiere la corrección de Gomperz, ἔσορῶμεν ἀπάντα, que significaría “todas las que vemos”.

434 Siguiendo la interpretación de Bordigoni respecto del significado que debe atribuirse aquí a la mención y descripción del éter (Cfr. BORDIGONI, 2004: pp. 233-34).

físicos, como dijimos antes. El verso 2 propone una variación de ὄραω para expresar esta visión de las manifestaciones naturales de las raíces: εἰσοράω. La preposición agrega el matiz de “mirar hacia”; el verbo puede traducirse como “contemplar” o “mirar con admiración”, y hasta como “discernir” o “ver con la mente”, según los contextos⁴³⁵. Esta mirada, entonces, si bien su objeto son las manifestaciones sensibles de las raíces, es una mirada más profunda que la de la pura percepción. Al mismo tiempo, el verbo conserva claramente a ὄραω como base. La mirada podría también conectarse con el discurso, que se presenta al inicio con el “te diré”: las cosas que son vistas, lo son también en la palabra de Empédocles; así, la audición es la base de la mirada⁴³⁶.

Queremos considerar ahora otros tres fragmentos que aportan, cada uno, algún nuevo matiz a la cuestión de las relaciones conocimiento-lenguaje-visión-audición, cuyo núcleo, en los fragmentos de tema cosmológico propiamente dicho, se presenta en los ya trabajados B 17, B 21 y B 23.

Así, B 35 –que es uno de los fragmentos cosmológicos más extensos, después de B 17–, presenta en el inicio una referencia explícita al *modo* en que Empédocles ejerce la palabra:

Mas yo voy a tomar de regreso por la senda de los himnos (ἐς πόρον ὕμνων)
que recité al principio (τὸν πρότερον κατέλεξα), canalizando⁴³⁷

435 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991).

436 El fragmento presenta también, en el verso 2, una expresión (ἐξ ὧν δὴ), que ha suscitado la corrección de Weil, seguida por Diels (1951): ἐξ ὧν δῆλ'. El motivo de la corrección es introducir una consonante para evitar el hiato (sigue ἐγένοντο). También Inwood (2001) y Bernabé, en su versión castellana (1988), adoptan la corrección. Ante la duda, hemos optado por la lectura de los manuscritos, como lo hace Bollack, considerando que la corrección de Weil “modifie le sens, supprime une particule utile et risque d’être pléonastique” (BOLLACK, 1969: p. 262, *Les origines, Commentaire I*). Gallavotti (1975) introduce una corrección propia: ρ', que evita el hiato y no modifica el sentido. Si tomáramos la corrección de Diels y Weil, sumaríamos otro término al campo semántico de la visión que estamos destacando. Pero la propuesta de Gallavotti demuestra la arbitrariedad de cualquier corrección y el riesgo de introducir una corrección que agregue o modifique demasiado al sentido del texto transmitido.

437 Sobre el sentido de ἐξοχετεύω y de las metáforas del discurso en Empé-

un discurso desde un discurso (λόγου λόγον ἔξοχετεύων),
éste: [...] (B 35, vv.1-3).

Empédocles llama ὕμνοι a los λόγοι que ha dicho hasta este momento. Con el término ὕμνος señala la naturaleza esencialmente poética de su lenguaje, sin que haya un límite preciso entre este lenguaje musical y celebratorio y la instancia analítica del λόγος. Se hace así explícito un aspecto de la audición que habíamos señalado antes: se trata de la audición de un discurso musical, que a su vez sostiene la posibilidad de conocer. En relación con este fragmento puede comprenderse B146:

Y al final son adivinos y cantores de himnos (ὕμνοπόλοι) y médicos

y primeros entre los hombres [que andan] sobre la tierra,
desde allí reverdecen [como] dioses, excelsos por sus honores.

El mismo Empédocles podría incluirse dentro de estos cuatro “tipos” de hombre⁴³⁸, en especial en la categoría de ὕμνοπόλος.

El resto del fragmento B 35 versa sobre el tema del ciclo cósmico, la acción de Discordia y Amistad sobre las raíces, el modo en que se alternan para dominar el ciclo, y la aparición de las especies mortales. Es decir, el núcleo de la filosofía “física” de Empédocles, que sin embargo ha sido presentado como un himno. Podemos señalar, en el verso 17, las expresiones relacionadas con los seres mortales que se configuran a partir de la mezcla de las raíces y así se hacen visibles ante los ojos del que conoce –en la línea de lo que leíamos en B 23 y B 38-: se dice que se generaron “toda clase de formas” (παντοίαις ἰδέησιν), y se las califica como “maravilla de ver” (θαῦμα ἰδέσθαι), poniendo el acento en la admiración, pero esta vez, como en B 38, con connotación positiva (a diferencia de B 17, 21).

En B 39, por otro lado, leemos:

docles, ver FRIEDLÄNDER, 2005.

438 Son los que recuperarían su lugar como δαίμονες en la armonía del Todo, si seguimos el relato de Empédocles sobre el itinerario y destino del alma humana, tema que no se trata aquí. Sobre la identificación del propio Empédocles en estos roles, ver KIRK y RAVEN, 1969: pp.449-50; GUTHRIE, 1993: pp.134-44; MORGAN, 2000: p.62; MONTEVECCHI, en CASERTANO, 2007: pp. 75-76.

Si ciertamente fueran ilimitadas las profundidades de la tierra
y del éter generoso,

Como tras haber llegado a través de la lengua de los muchos
(διὰ πολλῶν δὴ γλώσσης), vanamente (ματαιῶς)

Se derrama de las bocas (ἐκκέχυται στομάτων) de los que han
visto poco del todo (ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων)

[...]

Como se ve, lo que se ha transmitido del pasaje es demasiado escaso como para inferir con certeza el contexto o el tema general. De todos modos, la referencia inicial a los límites de la tierra y del éter, hacen pensar que el contexto es cosmológico. Lo interesante para nosotros es que, por primera vez desde B 2 y B 3, se hace referencia explícita a un contraste entre el decir del filósofo-poeta y el de otros hombres –los “muchos”–, y este contraste se establece a partir de una diferencia en la palabra y en la visión.

Lo que se considera errado (que la tierra y el éter sean de profundidades ilimitadas) llega *vanamente* a través de *la lengua de los muchos*, y a partir de allí se *derrama* desde sus *bocas*. Tanto los términos como la estructura y tipo de metáfora remiten a B 3: también allí se mencionan como canales del discurso la lengua –del poeta– y las bocas –del poeta y de los dioses–, pero las bocas en este caso son calificadas de piadosas y sobre la lengua se pide que se la aparte de la locura de “aquéllos” (τῶν, que podríamos identificar con los πόλλοι de B 39); el discurso es nombrado como καθαρήν πηγὴν, y el verbo es ὀχετεύω, es decir, también en B 2 la enunciación del discurso es comparada con el fluir del agua. Pero, mientras allí el dueño de la lengua es el poeta-filósofo, aquí son los “muchos”; mientras el discurso en B 2 es calificado de καθαρήν y ὀσίως, en B 39 es calificado con el adverbio.

En B 2 se pedía a las Musas que enviaran al poeta aquello que fuera lícito *escuchar* para los efímeros, de modo que el poeta lo dijera y fuera escuchado por los otros hombres. La referencia a la audición no es explícita en B 39, pero podemos pensar que la audición de un discurso vano –el de los muchos– tendría como consecuencia la ignorancia, así como la audición de la Musa por parte del poeta, primero, y del poeta por parte de los otros hombres, después, era presentado como el medio necesario para conocer.

Por último, B 39 presenta una caracterización respecto de los muchos que emiten discursos vanos: se trata de “quienes han visto poco del todo”. La resonancia nos lleva en este caso a B 2, a la descripción de aquellos que “habiendo visto una parte” (μέρος ἀθρήσαντες), se jactan de haber encontrado el todo (τὸ δ’ ὅλον εὔχεται εὔρεϊν). La falta de visión y la no-conciencia de este límite de la visión propia es la característica de los emisores de los discursos vanos y jactanciosos aludidos en B 39 y en B 2. Así pues, el que poco ha visto, habla —como consecuencia— vanamente, y la audición de su discurso no puede llevar a conocer (este último paso, sin embargo, no se encuentra explícitamente desarrollado en los fragmentos). Así, los muchos han fallado, en algún grado, en las experiencias de ver y oír. B 39 confirma explícitamente lo que habíamos interpretado en la lectura de B 2 y B 3: la existencia, en el pensamiento empedocleo, de dos niveles de visión y audición; el quedarse solamente en el primer nivel —en este caso, de visión—, lleva a la palabra vana, precisamente en tanto no-portadora de conocimiento.

Finalmente, en B 62 leemos:

Pero ahora, ¡ea!, cómo de los varones y de las mujeres que mucho se lamentan

El fuego (πῦρ) condujo nocturnos retoños al separarse,
Sobre estas cosas escucha (κλύ’): pues mi relato (μῦθος) no [es] desatinado (ἀπόσκοπος) ni ignorante (ἀδαίμων).

Completamente crecidos surgían de la tierra, en primer lugar, figuras (τύποι),

Que tenían su parte tanto de agua como de calor:

El fuego los hacía brotar, deseoso de alcanzar a su semejante,
No mostrando [ellos] (ἐμφαίνοντας) todavía alguna parte seductora de los miembros,

Ni la voz (ἐνοπήν) ni un órgano (γυῖον) habitual en los hombres (ἀνδράσι).

El fragmento, aunque oscuro, pertenece evidentemente al contexto de una descripción del nacimiento de la raza humana. “Cómo el fuego hace nacer retoños de hombres y mujeres”: ése es el tema de la sección del poema a la que corresponde el fragmen-

to y el contenido del relato objeto de la audición del oyente, a la que nuevamente se apela mediante el verbo κλύω. El discurso del filósofo, objeto del verbo, nuevamente es nombrado como μῦθος y ahora calificado de “no-desatinado” (οὐ ἀπόσκοπος) y “no-ignorante” (οὐδ’ ἀδαίμων). En toda la expresión es interesante destacar, una vez más, cómo la audición es el centro semántico estructurante de la apelación (el verbo que indica el oír es el que rige toda la construcción), y a la vez, cómo en el desglosamiento de las características del discurso que debe ser escuchado, aparecen nuevamente señales que remiten al campo de lo visual. Las calificaciones atribuidas al relato, como otras que ya han aparecido (no engañoso, verdadero, fiable, etc.) apuntan al valor cognoscitivo que tiene la audición del mismo: escucharlo es el medio que tiene el oyente para conocer. Pero los términos elegidos nuevamente ponen de relieve la relación conocimiento-visión, como es el caso del adjetivo ἀπόσκοπος. Este último término está tomado, en nuestra traducción, con el sentido de “objetivo”, pero no habría que olvidar que comparte la misma raíz de σκέπτομαι y de σκοπέω, que significan “observar desde lejos o desde arriba”, tanto como “poner la mira en” o “reflexionar”. De hecho, justamente el verbo expresa la idea de mirar con un objetivo, apuntando a un blanco (para atinar en el blanco es necesario observar desde lejos y con atención), sea cual sea de los dos aspectos el que predomine en un contexto determinado⁴³⁹. Ἀδαίμων, por otro lado, enfatiza el aspecto de ignorancia que provendría de esa mirada sin dirección. Así, los dos adjetivos elegidos – negados, puesto que aluden a la posibilidad de un discurso sin mirada y sin sabiduría– enfatizan el vínculo visión-conocimiento: un discurso sabio es el que sabe mirar en la dirección adecuada y desde el punto de vista adecuado⁴⁴⁰. Al mismo tiempo, al ser adjetivos que califican el discurso que ha de ser oído (recordemos el imperativo que rige

439 Inclusive el mismo adjetivo ἀπόσκοπος, en otros contextos, puede significar “observado desde lejos” (Cfr. LIDDELL-SCOTT, 1991).

440 En este sentido valdría recordar el fragmento B 57, uno de los que hablan de estos “monstruos” o seres humanos imperfectos que aparentemente se crearían antes de que la acción de Amistad produzca la raza humana, y en que aparece la imagen poética de los “ojos que vagan errantes, mendigos de frentes”. El ojo sin dirección resulta inútil.

toda la expresión), enfatizan también la relación visión-audición en el discurso.

Es interesante también señalar en B 62 la preeminencia que se le otorga al fuego, entre las demás raíces, como principio activo en la generación de la especie humana. En otros fragmentos (Cfr. B 73, B 84, por ejemplo), puede verse esta misma caracterización del fuego y en conexión con las acciones de Afrodita-Amistad, por lo que el elemento luminoso por excelencia (tal vez junto con el aire o el éter⁴⁴¹) podría verse como predominante en la acción de Amistad sobre el Cosmos⁴⁴². En general, el despliegue temático del fragmento se presenta como una escena plástica ante todo, en concordancia con lo que hemos venido analizando. Por último, podemos destacar también el participio ἐμφάνοντας, referido a los hombres, que al no estar todavía completamente formados, no muestran ante la vista sus miembros. Al mismo tiempo, de los miembros, que son nombrados con términos genéricos⁴⁴³, el único que se destaca específicamente, entre los que caracterizan al hombre en cuanto tal, es precisamente la voz (ἐνοστήν), con lo que se pone de relieve el valor especial que revisten para Empédocles la palabra y de la audición en la definición de la condición humana.

La importancia de decir, escuchar y ver —y su interrelación— para conocer puede seguir rastreándose en el marco de casi todos los fragmentos de tema cosmológicos, como por ejemplo en B 20 o B 25, pero los puntos fundamentales aparecen esbozados en los fragmentos que aquí se han analizado.

Antes de pasar al último grupo de fragmentos, queremos mencionar en este apartado algunos de los fragmentos empedocleos de tema astronómico. Hemos visto en el *Timeo* y en el poema de Parménides la importancia de la αἰθέριαν φύσιν como objeto del conocimiento humano, y como ámbito en que predomina la percepción visual con valor cognoscitivo positivo. Los fragmen-

441 Cfr. BORDIGONI, en ROSETTI, 2004: pp. 226-233.

442 Bollack (1969: p. 30) considera que la imagen de opuestos noche (vinculada a la tierra, de donde surgen los seres humanos por acción del fuego) -fuego, pretende mostrar la doble condición de los hombres, de seres nocturnos y luminosos a la vez.

443 Entre ellos γυῖον, que remite a B 2.

tos conservados de Empédocles que se refieren a este ámbito son mucho más breves y, sobre todo, por los campos léxico y semántico que cubren, no permiten establecer una relación explícita y necesaria entre la visión de los astros y el conocimiento humano, como sí ocurría en las obras mencionadas más arriba. Sin embargo, algunos llaman la atención por lo destacado del campo semántico visual, y por las reminiscencias del poema parmenídeo que contienen.

Así, en B 42 leemos:

[...] disipó los rayos (αὐγάς)
Sobre la tierra desde arriba, y ensombreció (ἄπεσκνίφωσε)
una parte de la tierra,
Tanto cuanto era la anchura de la luna de ojos brillantes
(γλαυκώπιδος μήνης).

Es interesante señalar la insistencia del emisor sobre el aspecto luminoso del sol (αὐγάς) y de la luna (γλαυκώπιδος). Bordigoni ubica a γλαυκῶπις, aplicado a la luna, entre los epítetos homéricos que, siendo propios únicamente de fórmulas fijas, son recontextualizados por Empédocles. Respecto de ellos señala que se trata de los casos más reveladores de la fuerza innovadora de la “lexis empedoclea”, ya que están dotados de un alto grado de previsibilidad, y sin embargo son recontextualizados de manera absolutamente imprevisible para el oyente. En este caso el epíteto de Atenea se utiliza referido a una entidad impersonal, la luna; siempre según Bordigoni, el empleo de este epíteto en un contexto físico-cosmológico obedecería, más que a la personificación de la luna, a la metáfora que la considera el “ojo del cielo” (presente ya en Parménides y en otros autores de la tradición épico-lírica). Empédocles sería el primero en reutilizar γλαυκῶπις con este campo denotativo, que implicaría además la extensión del estatuto semántico de λαμπρός hacia γλαυκός (Cfr. BORDIGONI, en ROSETTI, 2004.: pp.205-206). La utilización de Empédocles del epíteto implica entonces la acentuación del aspecto luminoso (por lo tanto, de la visibilidad) de la luna, a través del recurso de hacer sonar en el oído del oyente una evocación que al mismo tiempo sorprende.

B 45 se refiere, una vez más, a la luna:

Redonda gira alrededor de la tierra, luz ajena (ἀλλότριον φῶς).

Traglia, en primer lugar (1952: pp. 104-105), así como Guthrie (1993: p. 208), y más recientemente, Bordigoni (en ROSETTI, 2004: p. 217), hacen notar que el hexámetro es un eco de B 14, de Parménides: νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς. Para la segunda, el hecho de que se coloque al principio del verso el adjetivo homérico κυκλοτερής, utilizado también por Hesíodo en *Teogonía* 144 referido al ojo del cíclope, y que sustituye al epíteto parmenídeo, es significativo, ya subraya la forma redonda del satélite en lugar de su luminosidad. El verbo ἐλίσσω se prestaría también a dar continuidad a la metáfora Luna-ojo, puesto que ya en la épica se vincula a la mirada. Así pues, el cambio apuntaría sobre todo a señalar el vínculo luz-visión: lo importante del brillo de la luna en la noche, es que esto la transforma en el *ojo* de la noche, en la posibilidad que tiene la noche –figurativamente, por supuesto– de ver.

B 47 continúa la misma línea de ideas:

Pues contempla (ἀθρεῖ) frente a ella el brillante círculo (ἀγέα κύκλον) del soberano.

Traglia (1952: p. 106) señala también la semejanza entre este fragmento y B 15 de Parménides (αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγὰς ἠελίοιο). Ambos comparten como centro semántico –aunque con diferencias terminológicas– la cuestión de la mirada de la luna dirigida hacia los rayos del sol. Para Traglia, Parménides y Empédocles comparten su caracterización de la luna como un ser animado. En nuestra lectura de B 14 y B 15, de Parménides, afirmábamos incluso que la imagen de la luna vuelta hacia el sol remitía de algún modo a la imagen del hombre en el proemio, vuelto hacia la luz. Es discutible que el mismo tipo de analogía se pueda sostener en Empédocles, pero de todos modos no estaría de más destacar que el verbo que utiliza Empédocles para hablar de la mirada de la luna –que no es el mismo que el participio de Par-

ménides–, es precisamente ἄθρέω, que en B 2 aludía a la mirada requerida al hombre deseoso de conocer.

B 49 completa la serie de fragmentos referidos a la luna:

De la noche desolada (ἐρημαίης) y sin vista (ἀλαώπιδος)
[...]

Bordigoni (en ROSETTI, 2004: p. 207) destaca de este fragmento el adjetivo ἀλαῶπις, que para ella es la confirmación del desarrollo semántico de γλαυκῶπις en el sentido de “luminoso”, ya que habría sido construido como antónimo de γλαυκῶπις, siempre dentro del ámbito metafórico que tiene como centro la imagen del ojo (la Noche es ciega por la ausencia de la luna). Los antecedentes de la tradición épica (Homero y Hesíodo) que Empédocles podría haber utilizado para elaborar el compuesto se refieren al enceguecimiento del Cíclope por obra de Odiseo. La referencia podría entenderse tanto a que la noche oscura se enceguece porque pierde su ojo, la luna (interpretación que Bordigoni prefiere), como al enceguecimiento del ojo humano –interpretación derivada del comentario de Plutarco– (Cfr. Ibid.: p.207, nota 11). El adjetivo “desolado, abandonado” que califica también a una noche, junto con ἀλαῶπις, parecería tener más sentido en la primera interpretación; de todo modos, ambas posibilidades referenciales no tendrían que ser necesariamente excluyentes.

En general, en estos fragmentos puede observarse como constante la reiteración de la imagen de los dos astros luminosos por excelencia (el sol y la luna) como sujetos de un mirar. Empédocles parecería haber tenido una predilección particular por la formación de compuestos con –ωπις, privilegiando así el ámbito de la visión como rasgo particular de su concepción astronómica⁴⁴⁴.

Por otro lado, en los fragmentos referidos al sol (B 42, B

444 Además de los ya mencionados γλαυκῶπις (epíteto homérico recontextualizado) y ἀλαῶπις (creación empedoclea), Traglia señala en B 122 el calificativo ταναῶπις, referido precisamente a Helíope, la ninfa del Sol (en la larga enumeración de contrarios alegóricos del fragmento), también creado por el agrigentino y con la acepción de “la de aguda mirada” (Cfr. TRAGLIA, 1952: p.124).

44⁴⁴⁵ y B 47) podemos observar además la repetición de la raíz de ἀγής, para referirse a la característica de la luminosidad. Traglia sostiene la existencia de un parentesco etimológico entre ἀγής y ἄγιος, señala su afinidad con εὐαγής (Parménides B 10, 2; ver *supra*, pp. 237 y ss.), y la posibilidad de una oscilación e interdependencia entre los sentidos de “luminoso” y “puro”, también en los fragmentos de Empédocles: la pureza del sol determinaría su luminosidad (Cfr. TRAGLIA, 1952: pp. 127-128). Parecería claro que en la concepción empedoclea de los astros, luz, mirada y pureza son aspectos vinculados entre sí⁴⁴⁶.

Finalmente, antes de cerrar este apartado y desarrollar la lectura de los fragmentos que –con toda arbitrariedad, por otra parte– hemos denominado “antropológicos”, queremos hacer una breve referencia al pequeño grupo de fragmentos que tienen como tema a uno de los núcleos doctrinarios más enigmáticos y discutidos de Empédocles: el Esfero. La interpretación quizás más difundida de esta figura es la de su identificación con el estadio último del ciclo cósmico, en que todas las cosas se encuentran reunidas por obra de Amistad, en el o lo que Empédocles llama Σφαῖρος⁴⁴⁷; pero pueden considerarse también matices dentro de esta línea, o incluso líneas divergentes. Así, nos encontramos con la identificación de Σφαῖρος y divinidad, considerado aquél como anterior al tiempo cósmico⁴⁴⁸; también puede decirse que “nella potenza fisi-

445 En B 44 leemos: “Refleja su luz (ἀντανγεί) hacia el Olimpo con rostro (προσώποις) sin miedo”.

El sujeto, según se deduce del contexto de Plutarco, es el sol; de nuevo se unen la imagen del rostro (en el fragmento anterior era la de los ojos, a partir del epíteto de la luna) y la de la luz.

446 A esto habría que agregar la reutilización del epíteto homérico γλαυκῶπις, propio de una diosa, para referirlo a la luna. Se podría mencionar también, en relación con estos fragmentos y con las constantes observadas, B 40, referido al sol y a la luna conjuntamente –donde la luna es calificada como ἰλάειρα, “serena”, adjetivo que, como destaca Traglia (Ibid.:p.138), en B 85 se refiere a la luz del ojo–; B 41, sobre el giro del sol; y B 43, sobre el orbe lunar.

447 Cfr. LONG, 1966: p. 273; GUTHRIE, 1993: pp. 179-182; PRIMAVESI, en CASERTANO, 2007: p. 32, entre otros.

448 Cfr. CERRI, en CASERTANO, 2007: pp. 128-129.

ca della concordia si configura in realtà la mente divina che regola il mondo” (GALLAVOTTI, 1975: p. 223; ver pp. 217-224)⁴⁴⁹.

No pretendemos en este espacio tomar una posición, ni mucho menos dirimir la cuestión, pero sí señalar la existencia, en la concepción empedoclea, de una instancia de unidad, que es superior al cosmos tal como se nos presenta, y que no es totalmente captada por la vista y el oído sensibles, aunque sí se incluye dentro de lo que el poeta profiere y el discípulo debe conocer. Así, en las descripciones que parecen referirse a esta instancia, se destaca, por ejemplo, que en él “no se distinguen (διείδεται) los miembros del sol” (B 27, 1), sino que “está fijo en la espesura oculta de Armonía (ἁρμονίης πυκινῶ κρυφῶ)” (B 27, 3), y es “un redondo esfero que se goza en la inmovilidad que lo circunda” (B 27,4). El verbo διείδεται en B 27,1, proveniente de δια- + εἶδω, subraya precisamente el aspecto de invisibilidad del Σφαῖρος⁴⁵⁰, más allá de la indistinción de las cuatro raíces. En cambio está oculto y el único signo “visible” que lo caracteriza es la forma esférica, considerada la más perfecta, como lo hemos visto ya en Parménides. Este mismo aspecto circular se reitera en B 28 y en B 29, donde se señala además el contraste entre la igualdad circular y la distinción de miembros como pies o manos, que Σφαῖρος no posee. Esta caracterización, que pone el acento en la ausencia de miembros físicos, se reitera en B 134, que la contrapone, no con la circularidad, sino con el hecho de ser “solamente una mente sagrada (φρῆν ἱερή), inefable (ἄθέσφατος) que atraviesa todo el cosmos con rápidos pensamientos” (B 134, 4-5). Si la “mente divina” de B 134, y el Σφαῖρος de B 29 deben o no identificarse, ha sido objeto de discusión⁴⁵¹. Sin embargo, cabe señalar que la descripción referida

449 En una línea similar puede leerse la interpretación de DISANDRO (1974: pp. 196-197), para quien el mito de *Sphairos* es el nivel de unidad que sostiene el relato de los cuatro elementos, al mismo tiempo que su comunicación se identifica con la mente divina de B 134.

450 Gallavotti señala la recurrencia, en Homero, del verbo εἶδομαι y del compuesto δια-εἶδομαι, con el sentido de “aparecer”, “mostrarse” (Cfr. GALLAVOTTI, 1975: p. 222).

451 Diels-Kranz (1951) adscriben cada fragmento a un poema diferente, como puede verse en la numeración; Bernabé, en su traducción, también los sitúa separados.

a la ausencia de miembros distinguibles es idéntica en ambas citas, como bien nota Gallavotti⁴⁵². Aquí, a las características ya mencionadas, se agrega la de ἀθέσφατος, es decir, inexpresable o impronunciado por medio de la palabra humana, lo que de alguna manera podría implicar también inaudible, al menos en sentido material.

A la mente divina de B 134 parece referirse el contenido de B 133, al menos según la mayoría de los editores⁴⁵³:

No es posible (ἐφικτόν) acercarlo a nuestros ojos (ὀφθαλμοῖσιν
[...] ἡμετέροις),

O tomarlo en las manos, por donde la vía de la persuasión
(πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς)

Para los hombres se lanza más grande hacia la mente (εἰς
φρένα).

Este aspecto de la realidad es, entonces, inaccesible a los ojos y a las manos humanas, medios que facilitan la persuasión de los hombres. Sin embargo, podría entenderse que la expresión utilizada para calificarlo (οὐκ ἐφικτόν) no es absolutamente terminante –ya que literalmente significa “no susceptible de ser alcanzado”, o incluso “tocado”⁴⁵⁴. Por lo tanto, podríamos interpretar que el conocimiento de este aspecto superior de la realidad –mente divina, Esfero, o ambos–, no sería *directamente* alcanzable por los ojos, las manos o los oídos (como en B 134). Sin embargo, esto no significaría que fuera totalmente inaccesible a la mente humana. Así pues, parece ponerse de relieve, una vez más, la concepción empedoclea de dos niveles de visión y de audición, de los

452 Cfr. GALLAVOTTI, 1975: p. 223. El filólogo italiano señala además el carácter indudablemente teológico de este fragmento, apoyándose en las fuentes antiguas; y señala la coincidencia entre el Esfero descrito en cuanto divinidad cosmológica en B 29, y la mente divina en cuanto tal descrita en B 134.

453 Cfr. GALLAVOTTI, 1975: pp. 41-42; DIELS-KRANZ, 1951: p. 365; Bernabé aclara en nota *ad loc*: “Habla de lo divino [...] Los editores anteriores solían atribuirlo a una descripción de Esfero”, con lo que une, en su interpretación, B 133 y B 134, aunque los separa del grupo de fragmentos que va de B 27 a B 29.

454 Cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES (1991). Ver ἐφικτόν y ἐφικνέομαι.

cuales el primero no bastaría para el conocimiento de la realidad como un todo.

Visión y audición en los fragmentos de tema antropológicos

Como hemos dicho ya en repetidas ocasiones, no podemos hablar en Empédocles de una escisión entre el tema cosmológico y el tema antropológico, aunque sí de una acentuación o predominio de uno u otro en determinados fragmentos. De hecho, la visión y la audición en los fragmentos que hemos analizado son vistas siempre o casi siempre desde la perspectiva humana, aunque dirigida hacia el cosmos. En el próximo grupo de fragmentos, ambos núcleos semánticos aparecen más bien, o como descripción del ser humano y de su conformación, o como vinculados con sus acciones y las consecuencias que ellas le acarrearán.

En la descripción del hombre en cuanto tal, y del hombre sabio en particular, se mantienen los vínculos ver-conocer y oír-conocer que ya hemos visto sobresalir en la descripción del cosmos y en la presentación general que realiza Empédocles de su doctrina. Así, en B 129 sostiene:

Había entre ellos un hombre de extraordinario conocimiento
(περιώσια εἰδῶς),
Que había logrado un inmenso tesoro de pensamientos
(πραπίδων),
Y dueño en gran cantidad de toda clase de obras sabias (σοφῶν
[...] ἔργων),
Pues cuando se extendía con todos sus pensamientos,
Fácilmente contemplaba (λεύσσεσκεν) cada cosa de cuantas
hay
En diez o en veinte generaciones de hombres.

La crítica ha visto habitualmente este fragmento como una alusión a Pitágoras, lo que se desprende del contexto en que estos versos son citados por Porfirio; sin embargo, el poema

mismo no es explícito en este sentido, y otros autores, como Diógenes Laercio, atribuyen esta descripción a Parménides⁴⁵⁵. De todos modos, lo interesante del fragmento es la conexión que se establece entre el conocimiento del hombre sabio (aparentemente un conocimiento práctico, según se deduce de la expresión σοφῶν ἔργων), y un tipo de mirada especial, más amplia que la de la mayoría de los hombres, ya que abarca un espacio temporal mucho mayor que el de una vida humana. En este sentido, tiene razón Gallavotti cuando afirma que, más allá de la figura histórica de fondo, el fragmento se refiere fundamentalmente a un vidente, con la capacidad de “describere l’ invisibile” (Cfr. GALLAVOTTI, 1975: pp. 282-83). En este sentido, es interesante que esta mirada amplia se exprese mediante el verbo λεύσσω, que ya hemos visto en Parménides B 4, y no mediante el verbo ὀράω.

Porfirio, que refiere el fragmento a Pitágoras, señala en el contexto de cita que los elogios de Empédocles demuestran la extraordinaria conformación de Pitágoras “en el ver, el oír y el conocer (τῷ ὀρᾶν καὶ τῷ ἀκούειν καὶ τῷ νοεῖν), con lo que –con las reservas del caso, ya que se trata de la perspectiva de la fuente, neoplatónica en este caso– parecería que, al menos a los ojos de los intérpretes antiguos, la superioridad en el conocimiento implicaría una diferencia –cualitativa y cuantitativa– en la visión y en la audición⁴⁵⁶.

Sin embargo, Empédocles se preocupa también –y mucho– por la descripción del funcionamiento de los sentidos de la vista y del oído en el aspecto fisiológico. La cuestión de la estructura y funcionamiento físicos (en sentido próximo a como entendemos hoy el término) de los sentidos de la vista y del oído tiene como textos fundamentales a B 84 (para la vista) y a A 86, que no trata-

455 Cfr. GALLAVOTTI, 1975: p. 282.

456 Gallavotti señala además que Porfirio, en su *Vida de Pitágoras*, lo describe, previamente a la cita empedoclea, como alguien que lograba escuchar la armonía universal de las órbitas y de los astros (Cfr. GALLAVOTTI, 1975: p. 282).

remos aquí⁴⁵⁷. Así, en B 84⁴⁵⁸, Empédocles se preocupa de describir la estructura y el funcionamiento del ojo humano:

Y como cuando alguien, previendo el camino (πρόοδον νοέων) se prepara con una lámpara (λύχνον), resplandor de fuego ardiente (πυρὸς σέλας αἰθομένοιο) a través de la tempestuosa noche, después de haber tomado linternas (λαμπτήρας) que lo protegen de vientos de toda clase, las que dispersan el soplo de los vientos que [las] azotan pero la luz (φῶς) salta fuera, en cuanto es más fina (ταναώτερον), [y] brilla (λάμπεισκειν) a través del umbral con rayos incansables (ἀτειρέσιβιν ἀκτίνεσσιν) así entonces el fuego primigenio (ὠγύγιον πῦρ), encerrado en las membranas, dio a luz a la redonda niña, con delicados tejidos que eran atravesados de parte a parte por asombrosos conductos, que protegían la profundidad del agua que fluye y dejaban pasar el fuego (πῦρ) fuera, en tanto que es más fino (ταναώτερον)⁴⁵⁹.

El fragmento se divide en dos partes: la primera describe al hombre que se prepara con una linterna para afrontar un viaje en la noche tempestuosa, imagen que sirve de analogía para representar la estructura, composición y –tal vez– funcionamiento del ojo (desde el punto de vista físico). Las linternas protegen a la

457 El tema central de nuestro trabajo no ha sido éste, por lo que no pretendemos analizarlos a fondo. A 86 es un testimonio indirecto de Teofrasto. Incluye la descripción de cómo entiende Empédocles el funcionamiento fisiológico de vista, oído y olfato; Teofrasto aclara que sobre gusto y tacto el agrigentino no ofrece mayores pormenores. *De sensibus*, 9, es la descripción fisiológica –indirecta– del funcionamiento del oído, según Empédocles, más completa que tenemos: el órgano del oído actuaría como un diapasón o campana, haciendo resonar en el interior los sonidos exteriores.

458 Este fragmento de Empédocles funciona claramente como hipotexto de un pasaje del *Timeo* de Platón (45 b-d), que ya hemos analizado.

459 En general se reconoce en esta comparación una reminiscencia homérica, al menos desde el punto de vista formal. Cfr. Traglia (1952: pp 20-27).

lámpara de la entrada del fuego que sopla fuera, pero dejan salir a la luz; del mismo modo, las membranas que rodean a la pupila protegen el fuego del agua que lo circunda, pero lo dejan salir, por ser más fino. La expresión $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}$ marca el inicio de la segunda parte de la comparación; los primeros seis versos se refieren a la imagen de la linterna, que se muestra como analogía del ojo, cuya estructura comienza a describirse en el v. 7.

O' Brien (1970: pp. 140-141) considera que el símil de Empédocles se limita a describir la estructura y composición del ojo, sin explicar las causas de la visión. En este sentido, la interpretación de B 84 se habría visto desvirtuada como resultado de la remodelación platónica de las teorías de Empédocles. Así, para él el fuego que resulta dominante en la descripción lo es como elemento de la estructura del ojo, pero no de la función visual (en lo que se aparta de Aristóteles y sigue los comentarios de Teofrasto, referidos al sistema de poros y efluvios). La combinación de la teoría del fuego que sale del ojo con la de los efluvios, transformados en el fuego que emana de los objetos y los hace visibles, sería una innovación platónica. En cambio, Long (1966: pp. 263-264), aunque sigue también la teoría de los poros y efluvios, considera que en el ojo puede haber poros de los cuatro elementos, o sólo de los dos mencionados explícitamente en B 84 (fuego y agua), y que la presencia de estos elementos cumple necesariamente una función en el acto de ver. Se encuentra también agua en el ojo, pero no es la proporción de fuego y agua, sino el fuego, lo que posee la cualidad de penetración necesaria para la visión⁴⁶⁰. Finalmente, Guthrie (1993: pp. 244-245) considera también que Empédocles –como se vería en B 84– y Platón son los representantes de una de las tres teorías con las que el pensamiento griego habría explicado la visión, en la que tanto el ojo como el objeto visto participan de manera activa en el acto de ver.

Sin tomar partido ahora por alguna de estas interpretaciones, podemos considerar, desde la lectura atenta de B 84, que Empédocles no explicita si el fuego que sale del ojo cumple

460 También Long se fundamenta en A 86, por ejemplo en la afirmación de Teofrasto de que los animales que tienen más fuego que agua en el ojo ven mejor en la oscuridad (Cfr. LONG, 1966: p. 264).

alguna función dentro del acto de ver, o si no lo hace; pero si seguimos la analogía, veremos que la función de la luz que sale de la linterna es precisamente permitir ver en la noche, de modo que atribuir al fuego interior del ojo una función similar no sería descabellado. Por otra parte, es sobre el fuego y la luz sobre lo que se insiste constantemente, en el plano léxico, en las dos partes de la analogía (λύχνον, πῦρ, σέλας, αἴθομένοιο). Es entonces posible, aunque no seguro, que Platón haya desplegado en el *Timeo* el potencial de sentido implícito en B 84. Por otra parte, no olvidemos que el fragmento 84 no constituye una unidad por sí mismo, sino que formaría parte, originalmente, de un contexto más amplio, que seguramente podría haber estado al alcance de Platón.

Con B 84 está conectada la serie de breves fragmentos que van de B 85 a B 88, así como B 95⁴⁶¹, en los que se hace referencia, en líneas generales, a la conformación de los ojos en el ser humano.

El primero de ellos (B 85), continúa refiriéndose, aparentemente, a la participación de las raíces en la estructura del ojo:

Y la llama bienhechora (φλὸξ ἰλάειρα) se encontró con una [parte] pequeña de tierra.

El término φλὸξ, que aludiría, según el contexto de citación original, a la llama del ojo, resaltaría el predominio de la raíz del fuego en la estructura del ojo (Cfr. GALLAVOTTI: 1975, p. 202). El adjetivo ἰλάειρα, por otra parte, como ya hemos destacado (ver *supra*, nota 367), remite a B 40, donde califica a la luna. Como puede verse, se insiste sobre el vínculo luz-fuego-mirada; la mirada humana reflejaría, de algún modo, la mirada del cosmos sobre sí mismo (ya que la luna –sobre todo– y el sol son aludidos constantemente bajo la metáfora del ojo).

Los otros fragmentos mencionados arriba comparten como núcleo semántico la insistencia en presentar a la figura de Afrodita –que, como ya hemos señalado, puede considerarse uno de los “nombres” de Amistad– como sujeto de la construcción artística

461 Este último, así como la serie que va de B 85 a B 87, son considerados como referentes al ojo y a la visión –que sólo se mencionan explícitamente en B 86–, debido al contexto en que son citados por Simplicio (Cfr. GUTHRIE, 1993: pp. 245-246; GALLAVOTTI, 1975: p. 202).

de los ojos humanos⁴⁶². Como ya hemos visto, B 84, el fragmento más largo de aquellos explícitamente asociados a la visión, desarrolla el símil entre la estructura física y funcionamiento del ojo y la construcción y funciones de una linterna. El nombre de Afrodita no aparece a lo largo del pasaje, aunque algunos traductores la suponen como sujeto activo de la conformación de la pupila⁴⁶³. Tal suposición, dejando de lado su justificación textual⁴⁶⁴, no resulta arbitraria si se tiene en cuenta el rol de Afrodita tal como se presenta en estos otros fragmentos, más breves, referidos también a la visión.

Así, dice el texto de B 86 y el de B 87:

B 86: De los que la divina Afrodita construyó (ἔπεξευ) los ojos incansables (ὄμματ' [...] ἀτειρέα).⁴⁶⁵

B 87: Después de haberlos unido artísticamente (ἀσκήσασα) Afrodita con clavos amorosos (γόμεφοις [...] καταστόργις).

En B 87 no se explicita el objeto directo del participio (qué cosas une Afrodita con clavos amorosos), pero, como hemos dicho, a partir del contexto de Simplicio, la mayoría de los estudiosos coinciden en darle una posición dentro de la serie de fragmentos referidos a la visión. Además del contexto, en B 86 Afrodita aparece como conformadora de los ojos, con un término semánticamente conectado con ἀσκήσασα y γόμεφοις. Por otro lado, καταστόργος califica esta acción de unir artísticamente como amorosa, reafirmando el vínculo entre este tipo de acción (armonizadora, de llevar a elementos diferentes hacia una unidad⁴⁶⁶) y Φιλότης.

462 La armonización de las raíces por Amistad presentada como una obra artística realizada por Afrodita es una constante en los fragmentos empedocleos, que se repite con cierta insistencia en el caso de la conformación de los ojos. Sobre el tema, ver FRIEDLANDER: 2005, y FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2010: pp. 50-52.

463 Cfr. INWOOD (2001), GALLAVOTTI (1975).

464 Personalmente consideramos más adecuado mantener el sujeto πῦρ, tal como se transmite en los fragmentos.

465 Gallavotti (1975: p.203) señala la recurrencia del adjetivo ἀτειρές, que ya había aparecido en B 84, refiriéndose a los rayos incansables de la luz que sale fuera de la linterna, y menciona la posibilidad de que B 86 y B 84 se sucedieran sin solución de continuidad.

466 La unidad es una de las características de Amistad, frente a la separación

El texto de B 88 es también significativo:

Una sola (μία) llega a ser, desde ambos (ἀμφοτέρων) la visión (ὄψ).

Claramente, aquí el término ἀμφοτέρων de refiere a los ojos. Por su parte, ὄψ, que aparece aquí con el significado de “visión”, sería una variación de ὄψις, atestiguada por primera vez en Empédocles. Así al menos lo considera Traglia, que añade un esbozo de interpretación al hecho lingüístico señalado:

ὄψ: col valore di ὄψις, in B 88 [...] La singolarità di questo troncamento [...] non é dovuto tanto a ragioni metriche quanto piuttosto ad un artificio destinato a aggiungere determinati effetti di risalto, per render quasi, come observe il BIGNONE [...] ‘lo stupore dell’unicità della vista, pur essendo due gli occhi’. Il termine avrà qualche esempio nella lingua posteriore [...] (TRAGLIA, 1951: p.122)⁴⁶⁷

La visión del hombre se relaciona entonces, en B 88, con la reconducción a una unidad de lo que estaba separado. En este sentido, no es casual que (al menos en los fragmentos conservados), se insista sobre los ojos como una de las obras principales de esta Afrodita artesana, ya que precisamente la armonización de lo diferente, tanto en el nivel cósmico como en el humano, es la acción principal de Amistad.

Finalmente, en B 95 leemos:

Cuando, en primer lugar, fueron hechos crecer (ἐφύοντο) juntos (ξύμ) en manos de Cípris (Κύπριδος ἐν παλάμῃσιν).

Se interpreta, en general, que el sujeto de ἐφύοντο serían los ojos, y nuevamente el análisis léxico señala en la misma dirección que en los fragmentos anteriores: el agente de la acción es Afrodita, aquí nombrada como Cípris; su acción es

que caracteriza a Discordia (Cfr. B 17, B 20, B 21, B 35, etc).

467 No debe confundirse este apócope de ὄψις con el término ὄψ, homófono y mucho más común, que proviene de ἔπος y tiene el significado de “voz” o “palabra, lenguaje”.

una acción artística (παλάμη, como ya hemos visto a raíz de B 2, abarca desde el primer sentido, literal, de “palma de la mano”, al de “artificio” o “medio”); y la principal característica de su accionar es la de unir lo distinto, en este caso, los dos ojos (ξύμ).

Los ojos a los que se hace referencia, tanto en éste como en el anterior fragmento, son por supuesto los ojos del hombre, con lo cual estos fragmentos (a pesar de haber sido tradicionalmente considerados parte del *Περὶ Φύσεως*, por su carácter cosmogónico) muestran un doble sesgo antropológico: en primer lugar, por la figura misma de Afrodita, que, como hemos visto, se identifica con *Φιλότης*⁴⁶⁸, y que además se presenta en una actividad demiúrgica propia del hombre; en segundo lugar, porque la actividad de Afrodita se traduce en la construcción de un instrumento que servirá a una actividad humana propia del ámbito de *Φιλότης*, la del ver.

La visión puede definirse como perteneciente al ámbito de *Φιλότης* porque, según se desprende de este grupo de fragmentos, la armonización de muchas partes en un todo es uno de los rasgos, sino el principal, que caracteriza a los ojos humanos, tanto en su construcción como –posiblemente– en su funcionamiento.

Esta dimensión de pertenencia no es menor, si se tiene en cuenta, en una perspectiva general de la filosofía empedoclea, el mito del hombre como *δαίμων* caído (B 115), exiliado del ámbito divino y también rechazado por las raíces que conforman el cosmos; toda la historia del hombre, para el agrigentino, consiste en el camino de recuperación de esa armonía perdida; recuperación que él mismo promete a través de la audición de su palabra (B 115, B 112, B 146, B 147). De hecho, en B 115 se presenta claramente a la Discordia como causante de esa situación de exilio:

468 Se podría intentar señalar diferencias contextuales en la utilización por parte del poeta del nombre *Φιλότης* o Afrodita (por ejemplo, pensando en esta última como una influencia más concreta y directa en el ámbito de las actividades humanas y en la construcción de partes específicas de los seres mortales, mientras que *Φιλότης* parece reservado a un plano cósmico más general), pero tal desarrollo queda fuera de los límites de este trabajo.

[...] Yo ahora soy uno de ellos, fugitivo de los dioses y errante,

por haber confiado en la discordia enloquecida (νείκει μαινομένω πίσυνος). (B 115, vv.13-14).

B 124 confirma esa función de la Discordia:

¡Ay de vosotros, oh miserable raza de mortales!, ¡oh desdichada!

¡de qué discordias (ἐρίδων) y lamentos surgisteis!

En cambio, la “Edad de Oro” que se presenta como añorada por el δαίμων es mostrada como regida bajo el dominio de Afrodita:

Y no estaba entre aquéllos algún dios Ares o el Tumulto,

Ni Zeus rey ni Cronos ni Poseidón,

Sino Cipris Reina (Κύπρις Βασίλεια) [...] (B 128, vv. 1-3).

Esta cuestión –la de la existencia humana como exilio, en la concepción empedoclea– ha sido desarrollada más ampliamente en otros lugares⁴⁶⁹; es importante señalar aquí que la visión parece llamada a cumplir un papel particular en el contexto del exilio, del mismo modo que ocurre respecto del conocimiento. De hecho, como ya hemos indicado en otras ocasiones, cuando Empédocles promete a quien lo escucha “conocimiento”, ese conocimiento tiene también una dimensión práctica (médica, adivinatoria, ética), y en ese sentido, en última instancia, conocer implica también actuar, como hombre, dentro del ámbito de Φιλότης.

Esta dimensión práctica de la relación entre visión y conocimiento, puede verse esbozada en otro grupo de fragmentos –si bien el principal fundamento textual de su postulación es, por un lado, precisamente el vínculo entre Afrodita y la conformación de los ojos, y, por otro lado, el reclamo del hablante a su oyente en B 17, 21, que ya hemos analizado, pidiéndole que “observe con la mente” a Afrodita, porque es por su causa que los hombres cumplen obras amistosas.

Así, por ejemplo, en la descripción de la vida del δαίμων

469 Véase, por ejemplo, JAEGER, 1978: pp. 144 y ss.; DISANDRO, 1974: pp. 200 y ss.; CAMPBELL, 2008: p. 9 y p. 21. Nosotros mismos la hemos trabajado en FERNÁNDEZ RIVERO, 2003: pp. 9-16 y en FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, 2010: pp. 43-47.

bajo el gobierno de Afrodita, desarrollada en B 128 y B 130, leemos en este último:

Eran dóciles todas y favorables para los hombres,
Fieras y aves, y la amabilidad resplandecía (φιλοφροσύνη τε
δεδήει).

El verbo que hemos traducido como “resplandecía” es δαίω, cuyo idea es aproximadamente la de “encenderse o brillar como una llama”. El sujeto –también difícil de traducir– es φιλοφροσύνη, es decir, “la disposición amistosa de la mente”. Así, las obras amistosas de las que hablaba B 17, 21, resultan visibles e incluso resplandecientes en el nivel de la convivencia originaria. Lo que es claramente visible en este nivel, quizás no lo es tanto en la existencia histórica humana, y así el poeta advierte en B 136:

¿No cesaréis en la matanza disonante (φόνοιο δυσηχέος)? ¿No
os veis (ἔσορᾶτε)
Unos a otros devorándoos por una mente descuidada
(ἀκηδείησι νόοιο)?

Precisamente en B 115, 3 se alude al φόνοϋς, el crimen de sangre, como la falta causante del exilio daimónico. A su vez, y de manera contrastante, B 128 afirma que durante el reinado de Cipris, las ofrendas de los hombres a los dioses (calificadas como εὐσεβέειν, piadosas, en el verso 4) consistían en imágenes pintadas, libaciones e incienso, pero no en manchar los altares con la sangre (φόνοις, verso 8) de animales sacrificados, lo que era “abominación grandísima” (μύσος μέγιστον, verso 9)⁴⁷⁰. Así pues,

470 La prohibición empedoclea de los sacrificios animales podría entenderse tanto en sentido literal, es decir, como la prohibición de comer carne debido a una creencia en la transmigración de las almas (que se fundamentaría sobre todo en B 117 y B 137), como en un sentido más amplio, como la prohibición de la ruptura de la convivencia armoniosa original de todos los seres vivientes, todos los cuales participan de las cuatro raíces. La primera interpretación es la más difundida (Cfr. CAMPBELL, 2008: p. 5, entre otros). La segunda partiría de una interpretación más amplia de B 117, como la de TRINIDADE SANTOS, en CASERTANO, 2007: p. 121.

el “resplandecer” de la Amistad de B 130 y las obras amistosas de B 17 se oponen precisamente al φόνος de B 136, que debe ser visto en cuanto tal por los hombres, y que no lo es, a causa del poco cuidado que tienen de su νοῦς. Entonces, por un lado aparecen ante la vista de los hombres, en su exilio, obras que son contrarias a las de Afrodita, pero que no son reconocidas como tales: esta segunda mirada es la que aparece negada en B 136: οὐκ ἔσορᾶτε. A su vez, como en B17, 21, esta mirada más atenta no es la simple mirada de los ojos, sino que aparece vinculada al νοῦς: es por causa del descuido de su νοῦς que los hombres no pueden ver⁴⁷¹.

B 122, por otra parte, que nombra una serie de parejas de opuestos que conviven en un mundo alejado de la esfera de armonía de Afrodita, presenta oposiciones tales como Tierra y la doncella-Sol (Ἡλιόπη), a la que se califica como “de aguda mirada” (ταναῶπις); el combate y la Armonía, calificada como “de grave mirada” (θεμερῶπις); y la “Certeza amorosa” (Νημερτής τ’ ἔρόεσσα) y la Confusión de negra cabellera (μελαγκουρός τ’ Ἀσάφεια). Como puede observarse, las tres parejas vinculan, por una parte, verdad-armonía o amor-luminosidad, y por otra, discordia-confusión-oscuridad; así se pone de manifiesto el vínculo existente, en la perspectiva humana, entre conocer y obrar en el orden de Amistad, y la ubicación de la mirada en este contexto⁴⁷².

Nosotros hemos sostenido que el núcleo central que emerge de los fragmentos es el del exilio como consecuencia de la ruptura de la convivencia cósmica –pasando así la cuestión de la doctrina de la trasmigración a un segundo plano– y que, a la inversa, la armonía de la convivencia de los seres vivientes bajo el reinado de Afrodita es la que determina la ausencia de sacrificios violentos, y no al revés (Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, 2010: pp. 45-47).

471 Es necesario señalar también la aplicación a φόνος del calificativo δυσηχέος, que analizaremos más abajo, en el apartado correspondiente a la relación entre audición y dimensión práctica del conocimiento prometido por Empédocles.

472 Sólo a manera de mención, permítasenos añadir a lo dicho que en la serie de fragmentos que describen el mundo al que se ve arrojado el δαίμων tras la falta y la percepción subjetiva –dolorosa y nostálgica– que de él tiene (B 118, B 120, B 121, B 122, B 123), pueden señalarse algunas referencias más o menos sugerentes –en el contexto que hemos desarrollado– a la percepción visual: así, B 120, habla de la llegada “a cubierto de una

También la audición tiene un papel principal que cumplir en esta dimensión práctica del conocimiento. Así, K. Morgan, en un planteo original, focaliza la “culpa” del δαίμων, expuesta en B 115, no sólo en el derramamiento de sangre, sino también en el perjurio o violación del juramento que conlleva (ἐπίορκον ἄμαρτήσας ἐπομώσει, B 115, 4). Desde su perspectiva, cuando un *daimon* comete un perjurio, crea una separación entre las palabras y el cosmos, que debe ser correspondida por su separación física del reino de lo divino. Esta acción se conecta a la influencia de Discordia, que antes de “presidir” la separación de las palabras de la verdad, y del *daimon* del reino divino, separa los elementos físicos entre sí. Así, el “discurso incorrecto” sería un aspecto de la culpa empedoclea y una parte de su proyecto religioso consistiría en purificar el lenguaje de su auditorio; la acción de Amistad debería entenderse, por lo tanto, no sólo como causante de la re-combinación de los elementos en una unidad, sino también de la restauración de la cohesión lingüística⁴⁷³.

De este modo, la ruptura de la que el δαίμων es responsable, siguiendo a la Discordia, es tanto de la relación entre él y la divinidad, y entre él y los demás seres vivientes (entre él y el Todo), como entre el lenguaje (su lenguaje) y el cosmos. Del mismo modo, así como él comete perjurio, el castigo deviene bajo la forma de un oráculo de la Necesidad (ἀνάγκης χρῆμα), es decir, expresado en un lenguaje particular y sagrado.

Esta disonancia que se genera en el lenguaje, que hace que la palabra humana deje de corresponder a la divina y al mundo como un todo, se expresa, desde un punto de vista auditivo, en otros fragmentos. Hemos citado ya B 136: allí el crimen de sangre (el mismo que aparece aludido en B 115 y B 128) era calificado de “disonante”: φόνος δισήχρεος. No corresponde a la armonía

gruta” (ἄντρον), lo que podría vincularse con la imagen de oscuridad ligada a la gruta de B 94; y B 118 se refiere en primera persona a la reacción de llantos y lamentos del δαίμων “al ver un sitio desusado” (es decir, un sitio que no se reconoce como propio y que no se termina de identificar). Así, el ver tiene también por objeto el mundo tal como se le presenta al hombre, pero no es un “ver con claridad” como en el contexto de B 130, sino que necesita ser descifrado.

473 Cfr. MORGAN, 2000: p. 60.

del Todo, rompe con esa armonía; pero esa ruptura es expresada con un adjetivo que genera una imagen auditiva y musical.

Por otro lado, en B 137 se describe cómo un padre sacrifica a su hijo, bajo una apariencia transformada:

Un padre, habiendo levantado a su querido hijo, de forma cambiada,
Lo mata, rezando (ἔπευχόμενος), el gran necio (μέγα νήπιος),
y ellos están en un camino sin salida (ἀπορεῦνται),
Sacrificando al suplicante (λίσσόμενον θύοντες): Pero de nuevo sordo a las súplicas (νήκουστος ὄμοκλέων),
Después de haberlo asesinado, en los grandes salones preparó un malvado festín. (B 137, vv. 1-4).

Habitualmente el fragmento ha sido interpretado como una advertencia sobre la posibilidad de sacrificar a un hijo bajo la forma de un animal, y se han señalado los paralelos con el sacrificio de Ifigenia en el *Agamenón* de Esquilo⁴⁷⁴. En ese paralelo, uno de los rasgos más significativos es precisamente la actitud del que sacrifica de no escuchar las súplicas del sacrificado. Ya Traglia señala, desde un punto de vista lingüístico, el interés del adjetivo, que estaría conectado al verbo homérico νηκουστέω, y que en este caso alude a la sordera respecto de los gemidos de la víctima, y por lo tanto a la incapacidad paterna de reconocer a su hijo (Cfr. TRAGLIA, 1952: p. 125).

La incapacidad de escuchar –que evidentemente no alude a la sordera efectiva física, sino a una sordera producida por la voluntad de no-escuchar y la imposibilidad de oír lo que debe ser oído– se relaciona entonces con la necedad y la ignorancia (μέγα νήπιος, llama Empédocles al padre que procede de este modo⁴⁷⁵), y con la impiedad (se trata de una perversión del sacrificio, tal como en la tragedia esquilea: se sacrifica en un acto religioso –θύοντες– al que suplica –λίσσόμενον–, se reza –ἔπευχόμενος– mientras se mata, lo que en sí mismo es un acto impío, de acuerdo con B 115).

474 Cfr. CAMPBELL, 2008: p. 6.

475 La cercanía de los dos adjetivos hace pensar que Empédocles pudiera estar jugando con la etimología del primero: el padre es νήπιος (no sabe hablar), y también νήκουστος (no sabe escuchar).

Frente a esta ruptura entre lenguaje –entendiendo el lenguaje tanto en cuanto es dicho como en cuanto es o no es escuchado– y cosmos, Empédocles propone una palabra cuya audición y aprendizaje repara aquella ruptura.

Así, recordemos, desde esta perspectiva, fragmentos que ya hemos leído desde la perspectiva cognoscitiva: en B 3, Empédocles propone su palabra como una palabra que se sitúa dentro de los límites de Eusebía, del mismo modo que la audición de esta palabra (Cfr. B 3, 1-5), que contrasta entonces con la no-audición de B 137⁴⁷⁶. Del mismo modo, en B 112, la palabra de Empédocles asumía una dimensión práctica particular (μαντοσύνη y εὐεκήα βάζιν), y en B 111 promete, de manera ya más específica, a su discípulo⁴⁷⁷ que aprenderá (πέύση) “remedios contra los males” (φάρμακα [...] κακῶν) y “defensa contra la vejez” (γῆρας ἄλλαρ); le promete además:

Harás cesar la furia de los vientos incansables que sobre la tierra

Abatiéndose con sus soplos arruinan las tierras labradas:

Y de nuevo, si lo desearas, suscitarás brisas compensadoras:

Y establecerás después de la lluvia oscura una sequía oportuna

Para los hombres, y establecerás después de la sequía veraniega

Flujos alimentadores de árboles, que habitan en el éter,

Y guiarás desde el Hades el espíritu de un varón consumido.

Como se ve, el objeto del aprender, del πυνθάνομαι, en este caso, es un saber práctico: en primer lugar, y en correspondencia con B 112, un saber curativo, y en segundo lugar un saber de dominio de la naturaleza. Se podría señalar que en este segundo aspecto, los saberes aprendidos por el discípulo le permitirán precisamente establecer una armonía en el ciclo de la naturaleza, como puede verse en el ciclo que se sugiere dominado por el aprendizaje (lluvia-sequía-lluvia), en el apaciguamiento de la furia desequi-

476 El “padre” de B 137 puede ser visto como perteneciente al grupo de los ὠκύμοροι (B 2) o τῶν (B 3).

477 Sobre las posibles características “esotéricas” de este fragmento, Cfr. CE-
RRI, en ROSETTI, 2004: p. 84, p. 87 y p. 93.

librante de los vientos, y en el plano léxico, en calificativos tales como “compensadoras” (παλίντιτα) y “oportuna” (καίριον). También el poder terapéutico que se le asigna a la palabra del poeta-filósofo tiene que ver, en definitiva, con el restablecimiento de una armonía, que puede pensarse tanto del cuerpo como del alma, entendida como δαίμων exiliado y necesitado de re-ubicarse en el cosmos⁴⁷⁸.

Finalmente, existen dos fragmentos (B 146 y B 147) que parecen mostrar la posibilidad, para el δαίμων hecho hombre, de retomar su convivencia con los inmortales; en ese retorno cumple un papel Φιλότης, ya no como potencia cósmica, sino como vínculo entre dioses y hombres, y entre hombres mismos. Así, B147 muestra, según acuerdan los intérpretes, la imagen de estos δαίμονες que han escapado de la condición humana y vuelto a su condición inmortal:

Con otros inmortales compartiendo el hogar y la mesa,
sin participar de las penas de los hombres, infatigables.

La imagen de compartir hogar y mesa transmite la idea de un vínculo de φιλία que une a estos inmortales entre sí. B146 (ver *supra*, p. 289) indica quiénes serían los hombres que recuperarían este vínculo (adivinos, cantores de himnos, líderes de los hombres y médicos). Todas estas categorías se funden en la figura de Empédocles⁴⁷⁹ y en general del hombre considerado sabio. Lo interesante es que dos de estas categorías –adivino y cantor de himnos– están relacionadas con la audición, y con un tipo concreto de palabra que debe ser escuchada, según hemos visto en B 112 y B 35, respectivamente. Particularmente interesante es la auto-definición de Empédocles como ὕμνοπoλος, con lo que señala el carácter musical, y por lo tanto, oral y auditivo, de su palabra. Y esta audición se encuadra dentro de lo que hemos dado en llamar “dimensión práctica” del conocimiento prometido por el agrigen-

478 Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO: 2003, sobre el poder curativo asignado a la palabra filosófica como poder de curación espiritual.

479 Cfr. KIRK y RAVEN, 1969:., pp.449-50; GUTHRIE, 1993: pp.134-44; MORGAN, 2000: p.62; MONTEVECCHI, en CASERTANO, 2007: pp.74 y ss.

tino: en este caso, en la recuperación del vínculo de amistad entre los hombres y los dioses.

La relación entre conocimiento –para alcanzar el cual son medios ineludibles la visión y la audición de un determinado tipo, según hemos visto–, y finalidad práctica de la vida humana, se hace explícita en B 110⁴⁸⁰:

Pues, si habiéndolas fijado bajo tus densos pensamientos,
Las contemplas benévolamente (εὐμενέως [...] ἐποπτεύσεις)
con atención pura (καθαρῆσιν [...] μελέτησιν),
Todas ellas estarán presentes durante la vida,
Y otras muchas obtendrás de éstas: pues ellas mismas
Hacen crecer a cada una en el carácter, según es la naturaleza
para cada una.
Pero si tú alcanzaras cosas de otro tipo, cuantas hay entre los
hombres
A millares, miserables, que embotan las meditaciones,
Te abandonarán seguramente, porque añoran llegar a la raza
querida de ellas mismas.
Sabe (ἴσθι) que todas las cosas tienen un pensamiento
(φρόνησιν) y una parte debida de entendimiento (νόματος
αἴσσαν).

La interpretación general del fragmento ha girado en torno a cómo entender los pronombres, es decir, cuáles son las “cosas” que el discípulo debe contemplar, que lo acompañarán toda la vida y que producen el crecimiento. Una línea ha interpretado los pronombres como referidos a “lo que te he dicho”, o “lo que has escuchado”, es decir, a la doctrina de Empédocles⁴⁸¹; otra, sostiene que el contexto debe entenderse en sentido físico estricto, y que el referente de los pronombres son las cuatro raíces (a lo sumo, con la inclusión de las dos potencias).⁴⁸² Creemos que la

480 En la concepción general de la obra empedoclea como compuesta de dos poemas ha sido considerado el cierre de Περὶ φύσεως, por ejemplo en las ediciones de Diels o Bollack; mientras que Inwood lo coloca dentro del proemio de un único poema.

481 Cfr. GUTHRIE, 1993: pp. 240-241; BERNABÉ, 1988: nota 41 *ad loc.*; BOLLACK, 1969, v. II: p. 577 (no porque él sostenga esta interpretación, sino porque la señala como la más difundida).

482 Cfr. BOLLACK, 1969, v. II: pp. 577-578; LONG, 1966: pp. 269-272.

primera interpretación permite incluir tanto lo físico como lo no-físico en sentido estricto, ya que las enseñanzas de Empédocles han versado precisamente sobre las raíces y las potencias, y su rol en el ciclo cósmico, por lo que entender “enseñanzas” como el objeto directo de ἐποπτεύω no dejaría de incluir la posibilidad de entender el verbo en sentido físico, y mantendría la ambigüedad del original. Así, Guthrie señala que “la combinación de lo físico y lo mental en estas líneas es difícil transferirla a una época y a un lenguaje que no sean los suyos”. Sostiene, sin embargo, que aunque a primera vista la referencia parece ser a la doctrina, en una segunda instancia aparecen las implicaciones físicas, como la referencia a la φύσις (Cfr. GUTHRIE, 1993: p. 240).

Para él, además, el fragmento exhorta a Pausanias a ser fiel a la doctrina de su maestro, con lo que actuaría en consonancia con la fuerza de Amistad. También Bollack opina en el mismo sentido: la terminología del verso 2 evocaría una actitud, por parte del discípulo, de respeto y benevolencia hacia el mundo exterior, que pone al que contempla en armonía con el mundo y restituye a *Sphairos* (Cfr. BOLLACK, 1969, v. II: pp. 578-579).

Es central, en el verso 2, el verbo ἐποπτεύω, que expresa una acción que se requiere al discípulo, la contemplación. Una vez más se pone el acento en un tipo de visión especial como medio de acceso al conocimiento que Empédocles pretende brindar (ya sea que consideremos que el objeto de la mirada son las raíces y las potencias –que de todos modos no son evidentemente visibles en la multiplicidad, sino que necesitan de una segunda mirada, como se ha visto en la lectura de otros fragmentos–, o que lo entendamos en un sentido más amplio, como todas las cosas que Empédocles ha dicho y han sido escuchadas –en este caso, tendríamos de nuevo la pareja audición-visión funcionando conjuntamente en el discurso–). El verbo, más allá de la insistencia de Bollack en que debe ser tomado en el sentido literal de “dirigir la mirada hacia” (Cfr. *Ibid.*: p. 579), tiene connotaciones que no son las de otros verbos de visión que Empédocles ya ha utilizado en

Long basa toda su explicación de los fragmentos referidos a las sensaciones en Empédocles en la oposición entre el contexto físico del poema sobre la naturaleza y el contexto religioso de las *Purificaciones*.

otros fragmentos. Es más, es la única vez, en el corpus empedocleo conservado, que la acción de ver es expresada mediante este verbo. Si además pensamos en el contexto del verso 2, con la referencia a la benevolencia y a la atención “pura”, evidentemente se trata de una contemplación donde se unen el aspecto cognoscitivo y el aspecto religioso del pensamiento del agrigentino. Así, podemos decir que en Empédocles conocimiento y recuperación de la armonía comparten un espacio significativo, al que permite el acceso cierto tipo de audición y de visión: la visión y audición que permiten percibir la estructura más profunda de la realidad, es decir, las raíces y el dinamismo de Φιλότης y Νεῖκος.

Conclusiones parciales

El recorrido realizado nos ha llevado por tres conjuntos de fragmentos del poema de Empédocles. Los núcleos semánticos vinculados a los campos auditivo y visual que han surgido de cada uno de estos tres conjuntos han sido los mismos; lo único que cambia es la perspectiva desde la cual son abordados, según el punto de vista sea el de la relación entre maestro y discípulo (fragmentos “proemáticos”), el del cosmos como un todo, que incluye al hombre (fragmentos “cosmológicos”), o el del hombre como centro de una dimensión fisiológica, psicológica, ética y práctica (fragmentos “antropológicos”).

Se ha presentado así como ineludible la unidad de visión y audición, como dos caras de un mismo aprendizaje que se realiza en y por el discurso divino y humano; el objeto de este aprendizaje es el del descubrimiento del Cosmos como configuración de las cuatro raíces y campo de acción –y hasta de batalla– de dos potencias cósmicas. Este aprendizaje no consiste sólo en el reconocimiento “intelectual” de esa configuración, sino que se condice con una actuación y unas consecuencias determinadas. En uno y otro aspecto, la concepción empedoclea presupone el pasaje por dos niveles de visión y de audición. Aún cuando el hombre, contrastado con el cosmos y con los dioses, aparece como limitado, el fallo en las experiencias visual y auditiva determina una limitación aún mayor de la vida y del conocimiento humano.

Como podemos ver a partir de este recorrido, el poema de Empédocles representa un punto de despliegue de líneas semánticas propuestas ya por Heráclito y Parménides, a la vez que de anticipación de desarrollos que terminarán de perfilarse en los diálogos platónicos. Así, vuelve a presentarse el vínculo ver-oír-conocer en una perspectiva de dos niveles, el contraste entre dos posibilidades humanas de experimentar la visión y la audición, y la concepción de un cosmos que por su propia constitución exige de la mirada humana una aproximación ante todo visual y auditiva. Al mismo tiempo, se ponen de relieve cuestiones que pasarán a un primer plano en la reflexión platónica, como la unicidad de la dimensión cognoscitiva y la dimensión práctica de la experiencia humana (presupuesta, quizás, en los textos anteriores), o la insistencia sobre la vinculación del propio discurso con una visión y audición plenas. Todos estos aspectos serán considerados en la última etapa de nuestro trabajo.

CONCLUSIONES

Como puede observarse en el recorrido realizado por los textos presocráticos y platónicos, el primer paso en el abordaje de cada uno de los diálogos o fragmentos ha sido la reconstrucción de los campos semánticos vinculados a las categorías de “ver”, “oír” y “conocer”, y la constatación de sus intersecciones. El segundo paso ha sido la construcción de hipótesis de interpretación en torno al significado implícito que emergía del texto a partir de ese cruce.

Una lectura de las conclusiones parciales a las que se ha llegado en el análisis de cada pensador muestra similitudes significativas en el abordaje del problema de la visión y la audición humanas. Si consideramos a los diálogos platónicos como una caja de resonancia donde encuentran eco, entre otras muchas voces, las sentencias heraclíteas y los poemas de Parménides y de Empédocles, podemos escuchar la reiteración, en el *Timeo*, *Fedro* y *Simposio*, de ciertos caminos para pensar, problemáticos, que los distintos textos recorren de manera diferente:

- El reconocimiento de la visión y la audición como condiciones constitutivas que definen al hombre y a su situación en el cosmos.

- El vínculo –problemático– de “ver” y “oír” con el conocimiento certero (textos presocráticos) o filosófico (textos platónicos).

- La posibilidad de “ver” y “oír” en un sentido limitado, o no pleno, que se plantea como eje de contraste entre la experiencia cognoscitiva del filósofo, del discípulo, y de todos los hombres dispuestos a escuchar (o dialogar, en la reflexión platónica), frente a la de otros hombres.

- La visibilidad y la musicalidad como aspectos constitutivos del cosmos, en el que el hombre se inserta, y hacia el que dirige

su actividad de aprendizaje.

- El discurso humano como lugar para “mostrar” y “hacer escuchar”.

- La pertenencia de “ver”, “oír” y “conocer” a una dimensión práctica, que implica decisiones, consecuencias y cambios en la situación humana particular.

Ver y oír como condición de humanidad

Si volvemos la mirada al *Timeo*, que es de los diálogos platónicos analizados el único que incluye una sección cosmogónica y antropogónica, vemos que la capacidad visual y auditiva es casi el primer aspecto que se considera en la narración como elemento descriptivo del ser humano. En efecto, a partir de 41 e se empieza a hablar de la especie humana, y se considera la constitución de su alma, así como el rol del Demiurgo y de los dioses menores en esta constitución; pero no podemos hablar de una “condición humana” hasta que se produce su unión con el cuerpo. Es en ese punto, donde las revoluciones del alma se desestabilizan (43 a – 44 b), donde el alma humana ha encontrado a la vez su localización y su situación, en términos de A. Merker⁴⁸³. Dada esta situación, el primer elemento que pertenece a la figura humana y que es tomado en cuenta por Timeo en la primera narración del diálogo que tiene como centro verdadero la cuestión antropológica, es el de la cabeza en tanto sede de los ojos y los oídos, únicos sentidos que son considerados en esta sección del *Timeo* (44 c y ss.), dedicada a la situación que define la condición humana como tal⁴⁸⁴.

Esta especificación de lo humano a partir de la vista y del

483 Cfr. MERKER, 2003: p. 13.

484 Así, dice A. Merker, refiriéndose a la vista: “Elle plus que toute autre sensation liée au lieu, aussi bien au lieu compris comme lieu d’ un âme, qu’ au lieu compris comme réceptacle constitutif des choses sensibles inanimées [...] Cette richesse de l’ imbrication des relations de la vision et du lieu fait de ce sens le sens de l’ exil par excellence” (Ibid.: p. 22). En nuestra opinión, también el oído –aunque no ligado al “lugar” del mismo modo– participa de modo fundamental en la conformación de la situación humana de exilio.

oído, sin embargo, evoca una expresión de un fragmento empedocleo –E. B 62⁴⁸⁵– que hemos ya analizado; se trata de los versos 4-8:

Completamente crecidos surgían de la tierra, en primer lugar,
figuras (τύποι),
Que tenían su parte tanto de agua como de calor:
El fuego los hacía brotar, deseoso de alcanzar a su semejante,
No mostrando [ellos] (ἐμφαίνοντας) todavía alguna parte se-
ductora de los miembros,
Ni la voz (ἐνοπήν) ni un órgano (γυῖον) habitual en los hom-
bres (ἄνδράσι).

Ya entonces (ver *supra*, pp. 285-287) habíamos mencionado, como elemento emergente de la lectura del fragmento, la importancia que daba Empédocles a la audición y la visión como funciones definitorias de la condición humana. Nótese además que el contexto es antropogónico (tal como el del pasaje referido del *Timeo*), y que en el proceso de configuración de los seres humanos, el fragmento establece un contraste entre τύποι (las figuras que inicialmente hace brotar el fuego) y ἄνδράσι (los hombres, ligados a ἐνοπήν y γυῖα, calificados de “habituales” en los seres humanos). Las figuras que inicialmente surgen son τύποι, pues hasta que no muestran (ἐμφαίνοντας) miembros y voz, no pueden calificarse de humanas.

En realidad, el fragmento de Empédocles está poniendo más bien el acento sobre la figura humana como figura que aparece ante la vista y sobre la voz, que se hará escuchar. Es decir, si Empédocles acentuaba la descripción del ser humano como ser capaz de ser visto y de ser escuchado, *Timeo* acentúa la descripción del ser humano como ser capaz de escuchar a otro (humano, dios o cosmos, que también es considerado un ser viviente) y de ver. En este sentido, hay un desplazamiento del punto de vista desde el que se mira a este ser humano que surge, sobre una base común,

485 Dado que en las conclusiones citaremos en forma conjunta fragmentos de los tres pensadores presocráticos abordados (Heráclito, Parménides y Empédocles), hemos creído conveniente citarlos incluyendo la inicial mayúscula del filósofo en cuestión (así, E. B 62, significa B 62 de Empédocles), para evitar confusiones.

brindada por el contexto antropogónico y la audición y visión entendidas como constitutivas de la humanidad.

Es esta especificidad de la visión y de la audición en la definición del hombre como tal, lo que ha llevado, tanto a Empédocles como a Platón, a preocuparse por explicar detalladamente el funcionamiento fisiológico de cada una de ellas, sobre todo de la primera; en este sentido, el contexto “empedocleo” en que se produce, en el *Timeo*, la descripción de la estructura y funciones del ojo, proporciona fundamentos para afirmar la intertextualidad que en general ha querido leerse entre este pasaje y B 84. Como ya dijimos (ver *supra*, p. 39 y pp. 294-95), nuestra preocupación se ha orientado principalmente a rastrear la manera en que se vinculan audición y visión, por un lado, y conocimiento filosófico, por el otro. Así, no nos hemos detenido a profundizar la cuestión de la fisiología del ojo y del oído.

Empédocles se transforma, en muchos aspectos, en un punto de mediación y de síntesis de la tradición presocrática más antigua. En los fragmentos conservados de Heráclito y Parménides no se observa, sin embargo, esta preocupación particularizada por los sentidos de la vista y del oído en cuanto partícipes del proceso de configuración humana. Nada hace suponer, tampoco, que el centro de interés de estos pensadores incluyera un mito cosmogónico y antropogónico, como sí ocurre en los fragmentos del poema empedocleo y en el diálogo *Timeo*.

Sin embargo, sí hemos podido observar el presupuesto implícito de que la visión y audición son cualidades intrínsecamente humanas, en algunas sentencias de Heráclito como B 1, B 55, B 101, B 107; y en momentos del poema parmenídeo como la propia aparición del personaje del viajero, descrito, ya en B 1, 3, como εἰδῶτα φῶτα, y contrapuesto en B 6, 4 a los βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν. Es posible que Empédocles, y luego Platón, hayan buscado hacer explícito el vínculo subyacente en estas afirmaciones.

Un vínculo ineludible pero problemático

La imposibilidad de concebir al hombre desligado de sus capacidades visuales y auditivas, lleva a que éstas ocupen un rol fundamental en todo intento de conocer realizado por el ser humano. Al mismo tiempo, desde que se muestra, en los textos de todos los pensadores abordados, la preocupación por descifrar un aspecto oculto de la realidad, no evidente a primera vista, este rol no puede menos que ser problematizado, ya que lo que se ve y se oye de manera sensible e inmediata no puede agotar todo nivel de conocimiento.

Visión

Así, hemos observado cómo, en el diálogo *Timeo*, se estructura todo el campo semántico de la visión sobre sólo cuatro verbos que pueden traducirse como “ver” o “mirar” (ὄραω, βλέπω, θεάομαι, y ἐπισκοπέω), y en torno a términos relacionados con el “aparecer”, ya que el contexto de la narración central del diálogo es cosmogónico y la visión humana se inserta en esa perspectiva. Hay una preocupación por delimitar las esferas de los ὄρατά y de los νοητά, pero también por establecer sus vínculos y su pertenencia conjunta al Todo. Así, ὄραω designa la mirada de la constatación de la realidad sensible⁴⁸⁶, y hay una búsqueda de expresión de la mirada dirigida hacia lo inteligible: βλέπω, que designa la mirada del Demiurgo⁴⁸⁷; θεάομαι, que designa la mirada de lo que se muestra en la conversación, en el discurso⁴⁸⁸, y que refiere a la observación detenida de la νόησις humana, dirigida hacia la realidad inteligible y eterna. Este tipo de mirada se aproxima hasta casi coincidir, en cierta medida, con la actividad de νοέω y κατανοέω, que se sitúa en el límite de lo que puede ser interpretado como “mirar” o “pensar”⁴⁸⁹.

486 Cfr., por ejemplo, 43 e, en que se usa este verbo para referirse al engaño de la vista sensible en la cuestión de los espejos.

487 Cfr. 28 a; el Demiurgo construye “mirando” (βλέπων) hacia lo que siempre es.

488 Cfr. 19 c.

489 Cfr. 90 d y ss.

En el *Fedro* y en el *Simposio*, en cambio, el centro de la categoría “ver” es el de la visión humana, por lo que según los tipos de mirada y los objetos de esa mirada (y, en el caso del *Fedro*, los espacios en que se produce), se establece una amplia gama de verbos que indican el acto de ver, con una gradación precisa y contextos de inserción propios –más específicos en el *Fedro* que en el *Simposio*–: καθοράω y ὑπεροράω⁴⁹⁰ se refieren al mirar concreto de las almas sobre las ideas; θεάομαι, θεωρέω y ἐποπτεύω⁴⁹¹ a la visión en general en el plano celeste; βλέπω y ἀποβλέπω⁴⁹² al mirar concreto de los seres humanos (es decir, ya encarnadas las almas), en el plano terrestre, pero dirigido hacia lo alto; ὁράω y προσοράω se reservan para la mirada dirigida hacia las cosas “terrestres”. También σκοπέω, en el marco de la conservación filosófica, cumple su rol particular. La perspectiva de estos diálogos hace que aparezca desplegado lo que en el *Timeo* está concentrado e inmerso en el marco cosmológico; de allí la riqueza de matices que adquiere el “ver”.

Como puede apreciarse a partir de este breve “racconto” de los campos semánticos que fueran oportunamente analizados, surge de ellos la necesidad de considerar, para una hermenéutica adecuada de estos tres diálogos platónicos, la postulación de dos niveles de visión: una primera mirada, dirigida a lo sensible, y una segunda mirada, dirigida hacia lo inteligible; sin embargo, estos dos planos no pueden ni deben considerarse excluyentes en la propuesta platónica, ya que la primera mirada es punto de partida imprescindible para llegar a la segunda: lo invisible no puede ser “alcanzado” directamente por el hombre, sin la mediación de lo visible en sentido estricto⁴⁹³.

Si recordamos ahora las conclusiones alcanzadas en la lectura de los fragmentos de Heráclito y de Parménides, vemos que el núcleo de la propuesta platónica recoge un camino que había sido ya abierto por estos pensadores. En estos fragmentos se observa una

490 Cfr. *Fedro* 247 e, *Simposio* 211 b, entre otros ejemplos.

491 Cfr. *Fedro* 247 c, 247 d, 250 c, *Simposio* 210 d, 210 e, entre otros ejemplos.

492 Cfr. *Fedro* 237 d, 249 d, *Simposio* 210 c, entre otros ejemplos.

493 Véase las conclusiones parciales de la lectura de cada uno de los diálogos.

diferencia cuantitativa (menor cantidad de términos) y cualitativa (casi ningún grado de distinción) respecto de la expresión del acto de ver del hombre; por otra parte, el objeto mirado en general no se designa, y cuando se lo hace, la designación es amplia y muy vaga. Así, como términos específicamente relacionados con el el acto de la visión, Heráclito sólo utiliza ὄραω, con su raíz de presente y de aoristo (εἶδομεν, en B 56), ὄψις para referirse a la función visual como tal (B 55) y ὀφθαλμοί para nombrar a los ojos (B 103, B 107); y en las ocasiones en que se expresa el objeto de esa mirada (B 21 y B 56), se lo hace a través de una expresión amplia como ὅσα (“cuantas cosas vemos, o vemos”). Del mismo modo, Parménides construye el campo semántico de la visión en sentido estricto solamente en torno al verbo λεύσσω (B 4), en torno al participio de aoristo de ὄραω, cuya significación se mueve ya en una zona intermedia entre ver y conocer (B 1, B 6), y en torno a los adjetivos negativos τυφλοί (“ciegos”, referido a los ignorantes, B 6) y ἄσκοπον (calificando a ὄμμα, en B 7); el objeto del único verbo de visión (λεύσσω) se expresa como las “cosas ausentes” (ἀπεόντα) que se hacen “presentes” (παρεόντα).

Sin embargo, de los textos de ambos pensadores emerge el contraste entre dos maneras de realizar el acto de ver. En el caso de las sentencias heraclíteas, ese contraste se establece en el nivel de la paradoja o del enigma: los ojos tan pronto son calificados como dignos de honra, o testigos muy certeros, como de malos testigos (para determinados hombres), la visión puede alternativamente suscitarse en el estado de vigilia –epistémicamente positivo–, como en el de sueño –epistémicamente negativo–; se postula un nivel ἀφανής de la realidad (Cfr. ἀόρατα en el *Timeo*) que es mejor que el nivel que aparece ante la vista, pero al mismo tiempo la tarea de desciframiento propuesta parte del nivel de lo φανερός. Esta tarea de descubrir con la mirada lo que no se ve a primera vista abarca al lenguaje: la actividad propia del lenguaje significativo sería el σημαίνειν, es decir, el poner ante la vista signos cuyo referente debe ser desentrañado. Tal actividad de desentrañamiento no es del todo ajena a los diálogos platónicos: como hemos visto en nuestra lectura del discurso de Alcibiades, en el *Simposio*, el lenguaje de este diálogo se desenvuelve en un nivel

paradójico, cuando muestra que aquello que parecía oculto (la naturaleza de Sócrates o la de Eros), era en realidad lo más luminoso y lo más visible; se desenvuelve también en el nivel del enigma, ya que hay dos niveles de visibilidad de Sócrates, y el segundo debe ser descifrado a partir de los signos que nos da el primero, como ocurre con las estatuillas que ocultan oro en su interior⁴⁹⁴.

Parménides, por su parte, parece preocuparse especialmente por definir la mirada en el ámbito del Ser (que podría ser equivalente al ámbito de los νοητά, en el *Timeo*, o de las ideas, en el *Fedro* y en el *Simposio*). Para ello se detiene mucho más en el νοεῖν (que aunque implica matices visuales, no puede considerarse un verbo que exprese directamente la acción de ver) que en verbos de visión específicos; sin embargo, es muy interesante, como ya se dijo, la construcción que realiza en B 4 con λεύσσω, ya que νόω funciona como instrumento: “Mira las cosas ausentes que se vuelven presentes por medio del pensamiento”. B 4 expresa así una “mirada de la mente”, cuasi homologable a la del νοεῖν, respecto de la cual los hombres que nada han visto (οὐδέν εἰδότες) son τυφλοί. Así, la contraposición que establece Sócrates, en una de sus respuestas a Alcibiades, entre διανοίας ὄψις y ὁμμάτων ὄψις, evocaría de algún modo este λεύσσε νόωι con que la diosa apela a su oyente. Esta posibilidad encuentra apoyo en la lectura “parmenídea” que hace F. Solmsen de la sección del discurso de Diotima en el *Simposio* que comienza en 210 e. La descripción de τὸ καλόν que hace Diotima evoca claramente (desde el punto de vista semántico y de construcción lingüística) a los σήματα de τὸ ἔόν brindados por Parménides en B 8⁴⁹⁵. En

494 F. Aronadio piensa que el nombre, en Platón, y por contraposición a Heráclito, “n’ indique pas, ne se limité pas à signifier, mais montre (δηλοῖ). Le verb assume en la dernière partie du Cratyle une valeur technique forte [...] Il est un geste par lequel quelque chose se fait voir, se montre [...]” (ARONADIO, 2002: p. 65). No diremos que esta función de mostrar con claridad en el discurso no sea propia de la concepción platónica de su propio lenguaje –por el contrario, ver *infra*, pp. 338 y ss.–, ni que estas conclusiones no sean susceptibles de ser extraídas del *Cratilo*, pero sí que algunos momentos del diálogo platónico presentan todavía esa función de “dar indicios” del lenguaje, junto a la de “mostrar” que se presenta en otros: así, en el elogio de Sócrates por Alcibiades.

495 Cfr. SOLMSEN, 1971: pp. 65-69.

este contexto, Solmsen considera como herencia de Parménides la oposición entre las facultades mentales y los órganos de la sensación. En el *Simposio*, Platón pondría un énfasis particular en los verbos relacionados con el sentido de la vista, puesto que la experiencia del último grado de belleza es presentada en términos de “visión” (Cfr. SOLMSEN, 1971: p. 69). Esa distinción entre uno y otro plano de visión sería, entonces, una herencia parmenídea. Al mismo tiempo, está claro, por un lado, que Platón pone un énfasis mayor que Parménides en presentar su “segunda mirada”, en los verbos que indican los distintos grados del mirar humano, y en el vínculo entre los dos grados de visión; sin embargo, debe tenerse en cuenta que también para Parménides la facultad mental podría ser visual en algún grado (precisamente B 4 podría –y debería– leerse en los dos sentidos, como una diferenciación de ese grado de visión, propio de la mente, respecto de la visión del ojo, pero también como una aproximación del sentido de *voéō* al de *λεύσσω*)⁴⁹⁶.

Esta diferencia entre dos “reinos” hacia los que se dirige la mirada humana, y el tránsito de uno a otro (marcado por el uso de distintos verbos de visión, hasta llegar al culminante *καθοράω*), es narrada también en el *Fedro*, diálogo en que las evocaciones parmenídeas más bien explícitas no están ausentes: así, la utilización del motivo literario del carro celeste, y el vínculo auriga (hombre)-carro-caballos (yeguas) señala, según S. Slaveva Griffin, en esta dirección: el hecho de que tanto el proemio de Parménides como el relato mítico de Platón incluyan la idea de un carro que viaja hacia el reino de la verdad, más allá de la realidad perceptible por los sentidos no debería considerarse como una mera coincidencia literaria, sino que ambas alegorías funcionan, para Slaveva Griffin, en un mismo contexto teórico, y explican conceptos por medio de un mismo artificio literario⁴⁹⁷.

También ella establece una relación entre la descripción platónica de la “región supraceleste” como susceptible de ser

496 Solmsen agrega que, además de las similitudes de detalles de las dos descripciones, hay una semejanza básica entre la sección del *Simposio* y la de B 8, que él analiza: ambas forman parte de una revelación; “quizás incluso del clímax de esa revelación” (Ibid.: pp. 69-70).

497 Cfr. SLAVEVA GRIFFIN, 2003: p. 242.

contemplada y la contemplación que la diosa reclama a su discípulo en B 4, una vez llegado al término de su viaje (Cfr. *Ibid.*: p. 248).

Así como en el final del *Simposio* escuchamos un eco de Parménides en boca de Sócrates, hacia el final del *Fedro* (270 e) se repite una situación parecida, cuando Sócrates señala que el hombre que proceda “sin este método” (i.e., el método de la división dialéctica, que parte del conocimiento de la naturaleza de aquello de lo que se habla), será semejante “al andar de un ciego” (τυφλοῦ πορείᾳ), mientras que el conocedor de este arte, no se parecerá “a un ciego ni a un sordo” (οὐ [...] τυφλῶ οὐδὲ κωφῶ). Tal como hemos interpretado el sentido de esta analogía en el contexto del *Fedro* (ver *supra*, pp. 115-116), el conocimiento necesario para la utilización del método dialéctico estaba vinculado precisamente con la visión de las ideas en el Hiperuranio. La afirmación de Sócrates de que el que conoce este método no se parece a un ciego ni a un sordo refleja de manera especular la afirmación de la diosa en B 6 4-7 de que los mortales que “nada han visto” (εἰδότες οὐδὲν) vagan como “como sordos y ciegos” (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε). Con la expresión referida al “andar de un ciego”, utilizada por Sócrates al inicio de su analogía, se evoca los verbos πλάττονται y φοροῦνται, referidos al andar errante de los mortales ignorantes, y en general el contexto parmenídeo, que es el del “camino para pensar” (cfr. ὁδοῦ διζήσιος, B 6, 3, y μέθοδος, *Fedro* 270 e). Precisamente, además, como hemos visto en nuestra lectura de Parménides, los Βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν se contraponen al εἰδότα φῶτα que es llevado en el carro hacia la diosa en el proemio, lo que daría fundamento a nuestra interpretación de la ceguera, en el pasaje del *Fedro*, como referencia a la falta de visión de las ideas durante la marcha celeste en el mito del carro alado.

La distinción nítida que establece el *Timeo* entre νοητά (ο ἄόρατα) y ὁρατά puede leerse también desde Parménides; el esquema del *Timeo* se construye a imagen del poema parmenídeo, yendo del terreno del νοῦς al de la necesidad, y situando la percepción sensible en cada uno de los dos planos, en el primero

con su funcionalidad plena, y en el segundo con su explicación concreta en el terreno específico de lo sensible.

Si repensamos ahora, desde esta perspectiva, el punto de mediación y de síntesis que históricamente representa el poema empedocleo⁴⁹⁸, vemos cómo el léxico perteneciente al campo semántico de la visión se amplía, sin llegar al grado de variedad y especialización que encontramos en los diálogos platónicos (sigue existiendo la diferencia cuantitativa y, sobre todo, la diferencia cualitativa: el grado de diferenciación en el uso de los verbos es mucho menor que el que proponen los textos platónicos). Así, en nuestro recorrido por sus fragmentos hemos relevado y analizado en su contexto, como expresiones del acto de ver, los verbos ἄθρέω, δέρκομαι, ἐπιδέρκομαι (en forma de participio, en B 2), ὀράω, εἰσοράω, διείδω, λεύσσω y ἐποπτεύω. La vista, por otro lado, aparece nombrada como ὄψις (B 3) y como ὄψ (B 88).

Los verbos con un campo de significación más específico parecen ser ὀράω, δέρκομαι, λεύσσω y ἐποπτεύω. El primero parece específicamente dirigido a las manifestaciones concretas de las cuatro raíces (por ejemplo, lluvia, sol, etc), de manera parecida a lo que ocurre en los diálogos platónicos. Cuando el filósofo-poeta quiere referirse a una segunda mirada, más profunda, utiliza alguna de las otras formas verbales. Δέρκομαι, λεύσσω y ἐποπτεύω son los verbos que la expresan fundamentalmente. El primero de ellos (δέρκευ νόωι, en B 17, y δέρκευ ἐπιμάρτυρα, en B 21) parece evocar la expresión parmenídea λεῦσσε νόωι. El objeto en el primer caso es Amistad y en el segundo, las “pruebas” de las conversaciones anteriores, que como señalamos oportunamente, pueden ser interpretadas en un sentido restringido (las cuatro raíces) o más amplio (todas las enseñanzas de la doctrina de Empédocles). El caso de ἐποπτεύω (B 110) es parecido, ya que el objeto está expresado por un pronombre (ταῦτα), que, dependiendo del crítico, se ha interpretado en alguno de los dos sentidos arriba enunciados para el objeto de δέρκευ en B 21. En todos los casos, el poeta-filósofo está expresando el requerimiento a su oyente de

498 Solmsen, por ejemplo, en la confrontación de los σήματα de τὸ ἐόν y de τὸ καλόν, señala la predicación αἰεί, atribuida a este último, como una incorporación empedoclea al legado eleático (Cfr. SOLMSEN, 1971: p. 65).

una mirada profunda, dirigida hacia aspectos de la realidad que no son inmediatamente evidentes y que, a su vez, fundamentan la configuración del cosmos como una totalidad. En este sentido, el agrigentino parece acercarse más al discurso de Heráclito que al de Parménides o Platón, ya que no se establece una distinción explícita entre dos “planos” de la realidad. Sin embargo, su lenguaje, anclado en la tradición poética, lo acerca también a Parménides, con expresiones como la ya citada δέρκευ νόωι, o la utilización del verbo λεύσσω para expresar la mirada del sabio, que abarca más que la mirada de la mayoría de los mortales, y que, como en B 4 de Parménides, se extiende incluso a cosas ausentes en el momento presente (ya que el objeto de esta mirada es “cada cosa de cuantas hay en diez o veinte generaciones de hombres”). La primera de estas expresiones se contrapone incluso, en su contexto, con τεθεπώς ὄμμασιν, que indica una mirada exclusiva de los ojos físicos, que no tiene el mismo valor cognoscitivo que la que se enuncia como δέρκομαι νόωι; la voz de Parménides se escucha en el participio, que calificaba a los hombres de mente errante, ciegos y sordos, en B 7. Ἀθρέω y εἰσοράω oscilan en cuanto a su objeto, ya que el primero se refiere tanto a la visión de los “efímeros”, que abarca una parte pequeña del Todo (B 2), como a la que se le pide al discípulo, más abarcadora (B 3); y el segundo expresa la visión dirigida hacia las manifestaciones cosmológicas concretas y visibles de las raíces, al modo de ὄράω (B 38), tanto como el reconocimiento (el no-reconocimiento, en realidad) de la acción de Neikos oculta tras el significado de las discordias humanas (B 137).

Parece, a través de la variedad de los verbos, que en el poema de Empédocles está ya presente la preocupación por desplegar estos matices de la mirada humana que en los fragmentos de Heráclito y Parménides estaban apenas entrevistos. Esta preocupación es asumida por los diálogos platónicos, principalmente por el *Simposio* y el *Fedro*, como hemos podido ver en la construcción del campo semántico pertinente. Sin embargo, las raíces verbales a partir de las cuales se expresan esos matices de la visión son diferentes. La mayoría de los verbos empedocleos, algunos de ellos propios de la tradición épica, han desaparecido en los diálogos

platónicos, reemplazados por compuestos de ὄραω, βλέπω y sus compuestos, θεωρέω y θεάομαι. En este contexto, no es posible dejar de señalar el eco empedocleo que significa la perduración de ἐποπτεύω, precisamente en el *Simposio* y en el *Fedro*, y con las mismas connotaciones epistemológicas y religiosas que el verbo adquiere en el contexto de B 110⁴⁹⁹.

Pero además, hay otro aspecto propio de la concepción empedoclea de esta visión más profunda que Platón está reconfigurando aquí: el objeto de la visión del νοῦς en B 17 es la potencia cósmica de Amistad, que además tiene una función muy particular precisamente respecto de la capacidad visual (ver *supra*, p. 296, p. 306, pp. 329 y ss.). Esta función mediadora de Amistad en la “segunda mirada” es recreada por Platón con la función mediadora de Eros en un conocimiento que se produce también a la manera de la visión, justamente en el *Simposio* y en el *Fedro*. En el caso particular del *Fedro*, hay motivos para suponer que el diálogo pretende aludir expresamente a Empédocles; T. Ebert hace un relevamiento de las distintas alusiones a la región siciliana y a su tradición filosófica. Entre ellas es destacable la presentación del segundo discurso de Sócrates como una “purificación”. Considera que el motivo de que Sócrates elija a Eros como tema de su discurso-modelo retórico se relaciona con la competencia directa de Platón con Empédocles, en cuanto padre de la retórica, y con la posible recitación del diálogo ante un auditorio siciliano (Cfr. EBERT, 1993: pp. 221-227). En este marco, creemos que también desde lo conceptual se puede plantear la existencia de un eco de Empédocles en la función mediadora de Eros, y en su vínculo con la visión en particular –sobre todo con un determinado tipo de visión.

499 Es posible que la tradición pitagórica y los “misterios” estén en la base de esta relación.

Audición

También dentro del campo semántico de la percepción auditiva puede advertirse, dentro de los diálogos, la postulación de un doble nivel de audición. La audición puede tener dos objetos principales, según se desprende de nuestro recorrido: el discurso –el sonido en forma de palabra–, o la música. Ambos, según hemos visto en el *Timeo*, han sido otorgados al hombre con una finalidad racional, opuesta a la ἡδονὴ ἄλογος que la mayoría ve como su fin. El verbo que expresa la audición en su sentido más general (cualquiera sea la dirección que tome) es, por supuesto, ἀκούω; además, Platón distingue matices a partir de la utilización de sus compuestos (διακούω, ἀντακούω, ἐπακούω, πολυακούω). Así, διακούω en el *Timeo* cobra la dimensión de un escuchar significativo, que lleva al aprendizaje; ἀντακούω significa “escuchar recíprocamente” (es decir, escuchar en el diálogo); en el *Fedro*, ἐπακούω se utiliza con el matiz de un escuchar superficial, y πολυακούω se relaciona con el “aprendizaje” de un saber tan sólo aparente. También los adjetivos adquieren algunas connotaciones particulares: así, ἀκουστός acompaña a ὁρατός en la calificación que realiza Timeo de todo lo generado, ἀνήκοος indica la ignorancia de Fedro sobre un tema determinado, y κωφός califica al retórico que no conoce el método dialéctico.

En el *Timeo*, el oído, como la vista, está dirigido hacia la filosofía y hacia el ordenamiento de las revoluciones del alma (47 c-e, ver *supra*, pp. 61-70), siempre y cuando se recorra un “camino del oído”, ya que del escuchar los sonidos sensibles debe llegarse a conocer e imitar en el alma el ritmo del cosmos. La vista parece dominar un ámbito más bien teórico, y el oído un ámbito más práctico; sin embargo, no debemos olvidar que el pasaje que introduce el sentido del oído comienza con la afirmación de que voz y oído han sido dados al hombre “con la misma finalidad [que la vista]”.

La introducción del sentido del oído tiene además un aspecto específico que lo distingue del sentido de la vista: el don del dios al hombre no es sólo el de la ἀκοή (=ὄψις), sino también el de la voz (φωνή). Es decir, la capacidad humana de audición no

se compone sólo de la posibilidad de oír, sino también de la de producir sonido. En el caso de la visión, el objeto posible de la mirada está fuera del hombre –en el *Timeo*; en el *Fedro* y en el *Simposio*, el punto de partida del camino de la visión es la mirada hacia un hombre bello–, pero en el caso de la audición el hombre tiene también la posibilidad de hacerse escuchar. Esta correspondencia se refleja en los órganos de la percepción auditiva: además de los oídos (ὠτα), la lengua (γλῶσση) se presenta como órgano auditivo, por ser la fuente física de la palabra (75 e). En tanto órgano sensorial, la lengua es ambivalente, porque es a la vez el órgano del gusto (situado por *Timeo* en el orden de lo necesario o irracional) y el de la palabra (que es entendida como parte de la audición y fundamento del conocimiento y la vida filosóficos).

El *Fedro* y el *Simposio* presentan una distinción mayor entre los dos campos semánticos (visión y audición), al menos desde el punto de vista de la distribución textual: lo auditivo está desarrollado de forma predominante en los prólogos e interludios, y, en el caso del *Fedro*, en la segunda sección, donde la propia conversación filosófica se ve tematizada; lo visual, en los discursos sobre la visión de las ideas y de lo Bello en sí. La cuestión de la música no está ausente: en ambos diálogos se dan indicios de que los discursos principales de Sócrates deben ser considerados como himnos⁵⁰⁰, y el “marco” del diálogo presenta imágenes musicales que participan de la inspiración del filósofo (las cigarras en el *Fedro*, y la flauta en el *Simposio*). Como en el *Timeo*, la audición puede presentarse como significativa o vacía, aunque en estos diálogos el foco que determina en cuál de las dos direcciones se abre la audición humana se pone también en el tipo de discurso que se escucha, además de ponerse en la actitud del que escucha.

Muchos de estos elementos están ya presentes en los textos presocráticos, y algunos se han manifestado como relevantes a partir de nuestra lectura de los fragmentos.

En el aspecto terminológico, los fragmentos de Parménides y Heráclito son más austeros: Heráclito expresa la acción de escuchar con los verbos ἀκούω –claramente predominante– y ἐπαίω, y Parménides solamente con ἀκούω. La única ocurrencia de

500 Cfr. *supra*, pp. 109 y 141.

ἐπαίω en Heráclito es muy significativa, ya que se presenta como condición necesaria para la σοφία (B 112). Por otro lado, ἀκούω está presente en muchos fragmentos (B 1, B 19, B 34, B 50, B 108), siempre con la doble valoración que hemos visto recogida en los diálogos platónicos: así, al Logos que es siempre, algunos lo escuchan y lo comprenden (Heráclito), y otros, aun habiéndolo escuchado, no lo comprenden (B 1); algunos no saben “oír” (es decir, teniendo la percepción del oído no saben oír verdaderamente), o aun escuchando son sordos (B 19 y B 34); el conocimiento llega a través de la audición del Logos, que puede alcanzarse en la audición del logos heraclíteo (B 50); el escuchar determinados discursos, aun siendo el oyente sabio –como el propio Heráclito– no puede tener función cognoscitiva, debido al contenido de esos discursos (B 108)⁵⁰¹. La relación audición-conocimiento, la doble valoración del oído en cuanto percepción sensible, según la actitud del oyente, y la preocupación por qué discursos, y pronunciados por quién, se escuchan (Cfr. también B 104), son líneas de pensamiento claramente asumidas por los diálogos platónicos. Este último aspecto merece ser destacado, ya que, a diferencia de los dos primeros –que son la base general de la concepción auditiva de todos los pensadores estudiados– parece una preocupación específica de Heráclito, heredada por Platón. La capacidad de “seducción” (ψυχαγωγία, en el *Fedro*; persuasión, en B 104) de los falsos discursos, pronunciados por falsos retóricos (*Fedro*) o aedos populares (B 104), a través del sentido del oído, ha merecido un desarrollo específico por parte de ambos pensadores.

Por otro lado, también en Parménides se presenta el oír en esta doble perspectiva: el ἠχίησαν ἀκοήν de B 7 se contrapone con las repetidas apelaciones de la diosa a su oyente, prometiéndole el conocimiento después de haber escuchado (ἀκούειν) su discurso (B 2 y B 8, 50). La correspondencia oído/palabra, y oídos/lengua (sobre todo la primera) parecen estar esbozadas ya en el pensador eleático: muchos términos señalan la oralidad de la palabra que enseña, e incluso su carácter cantado⁵⁰². La segunda podría verse en la expresión ἠχίησαν ἀκοήν καὶ γλῶσσαν, aunque los críticos

501 Ver *supra*, pp. 200-218.

502 Ver *supra*, p. 253.

hayan querido ver en este sustantivo una referencia exclusiva a la percepción gustativa. También la musicalidad que caracteriza al discurso verdadero en el *Fedro* y en el *Simposio*, y las imágenes auditivas que lo contextualizan, evocan de algún modo el poema de Parménides: la diosa presenta su discurso como un ἔπος, y el sonido de la flauta, representado en el eje del carro y (probablemente) también en el abrirse de las puertas, acompañan al viajero en este trayecto. En el *Simposio* el sonido de las flautas domina el antes y el después de los discursos dedicado a Eros, además de ser uno de los ejes analógicos que despliega el discurso de Alcibíades en la descripción de los λόγοι socráticos. Este elemento se vuelve más significativo si pensamos que en ambos casos la imagen auditiva de la flauta precede a una revelación que llevará a τὸ ἔόν, en el poema, y a τὸ καλόν, en el discurso de Diotima, y que la descripción de los σήματα de uno y otro son lo suficientemente semejantes como para sugerir una reescritura platónica del texto de su predecesor⁵⁰³.

La referencia parmenídea a los κωφοί y su correspondencia en el *Fedro* ha sido ya mencionada en relación con la visión.

El poema de Empédocles, tal como ocurría respecto de la categoría de la visión, expande el campo léxico de la audición, si lo comparamos con los fragmentos de sus predecesores: así, a ἀκούω se le agrega κλύω, y en el campo de los adjetivos se suman ἐπακουστός y νηκουστός. La expansión se mantiene en los textos platónicos, pero las raíces y compuestos empedocleos, más arcaicos, son suplantados por los compuestos de ἀκούω.

El adjetivo ἐπακουστός señala en Empédocles una característica de una parte del todo: muchos hombres que han conocido sólo una parte del Todo, creen haberlo conocido completo, cuando éste incluye cosas “no observables (ἐπιδερκτά) ni audibles (ἐπακουστά)” (Cfr. B 2). En el *Timeo* ἀκουστός define al cosmos generado, junto a ὄρατός; ambos términos definen así, también, a una *parte* de la realidad, que no representa el Todo. Es precisamente esta definición del Todo como incluyendo *algo más*

503 Cfr. SOLMSEN, 1971. La imagen del carro del poema parmenídeo ha sido, además, reelaborada en el *Fedro*, cuya descripción del ámbito celeste coincide en gran medida con la del *Simposio* (Cfr. SLAVEVA GRIFIN, 2003: pp. 239-253).

que lo inmediatamente visible y audible –que el agrigentino es el primero en postular explícitamente– lo que lleva, tanto a Empédocles como a Platón, a la preocupación por este segundo nivel de audición y de visión del que venimos hablando, aún cuando el primero parece trazar un límite incluso para ese segundo nivel.

Algunos fragmentos de Empédocles aluden también a la caracterización de su discurso como himno: B 146, que nombra a los poetas como ὕμνοπολοι y los sitúa en la categoría de seres divinos, y B 35, cuyo proemio propone retornar “por el sendero de los himnos (ῥῦνων)”. B 3, B 4 y B 131, con sus invocaciones a la Musa, confirman esta caracterización⁵⁰⁴.

B 3 es, además, un fragmento central para analizar la concepción del agrigentino sobre la relación entre audición y conocimiento. El centro del fragmento es la cadena de audición que une a la Musa con el poeta-filósofo y a éste con su oyente. La lengua, en cuanto órgano del habla, cumple un rol importante como “fuente” de los discursos piadosos (B 3, 1); al mismo tiempo, se presenta en cuanto órgano del gusto (probablemente, al menos) en B 3, 11⁵⁰⁵. Así pues, cuando Timeo, en el diálogo homónimo (75 e), distingue y sistematiza una doble funcionalidad de la lengua, está “resolviendo” de algún modo la ambigüedad planteada por el texto empedocleo. El contexto en que aparece la referencia a la lengua en cuanto órgano del habla y, por lo tanto, vinculado a la audición, es semejante en ambos textos, en cuanto a la preocupación por la relación entre sensación y conocimiento que está presente en *Timeo* 75 e y en el final de B 3 y, más específicamente, en cuanto a la construcción de la metáfora que rodea al término γλώσση: en ambos pasajes la boca del hombre es comparada a una fuente, y el discurso al agua que fluye a partir de esa fuente; así, en 75e, la lengua, descrita como la parte más importante de la boca, es aludida como νᾶμα λόγων, y en B 3, la expresión “ἐκ δ’ ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγὴν” explica el pedido “ἀποτρέψατε γλώσσης”.

Hay otro aspecto de la audición que en B 3 es central: se trata de la doble dirección en que se orienta la audición humana. El

504 Ver *supra*, pp. 319-332.

505 Ver *supra*, p. 324.

poeta-filósofo escucha a la divinidad (Cfr. también B 4 y B 131) y habla; a su vez, es escuchado por los otros hombres, más específicamente por su discípulo (Cfr. B 1 y B 2) y por sus conciudadanos (Cfr. B 112). Escuchar un discurso, por lo tanto, no es solamente escuchar un discurso humano, sino también un discurso divino, al menos en el ámbito de una audición significativa desde el punto de vista del conocimiento.

Este ámbito de la audición no ha sido olvidado por Platón: Timeo, antes de presentar su “narración verosímil” sobre el origen del cosmos, “invoca” (καλοῦσιν, ἐπικαλούμενος) y “suplica” (εὔχεσθαι) a los dioses para que lo que se diga (εἶπεῖν) sea acorde con el νοῦς (27 c-d)⁵⁰⁶. Al mismo tiempo, hay otra invocación que debe ser dirigida a los participantes del diálogo: que el hablante exponga de manera adecuada lo que piensa y que los interlocutores “aprendan” (μάθοιτε). El contexto de esta invocación *sui generis* es el del marco de presentación de una doctrina cosmológica, tal como en B 3.

Así pues, Platón asume en su discurso la invocación a la divinidad como medio de inspiración para el discurso, propia de la tradición poética; pero la desarrolla en dos direcciones novedosas: por un lado, no se pide que el discurso posterior sea “piadoso” o “puro” —en el caso particular de la invocación del *Timeo*—, sino que sea acorde con el νοῦς, (es decir, el acento gira desde lo religioso hacia lo epistemológico propiamente dicho⁵⁰⁷); por otro lado, la invocación del hablante “principal” no se dirige sólo hacia la divinidad, sino también hacia sus compañeros de conversación. En realidad, la “invocación” a sus compañeros también evoca de algún modo las apelaciones que Empédocles dirige a su discípulo (πεύσειαι, por ejemplo, en B 2, 9; μάθοιτε es el contenido de la invocación de Timeo dirigida en segunda persona del plural a sus interlocutores), pero la novedad radica en la conjunción de ambas apelaciones (a los dioses y al interlocutor) en una misma invocación de dos partes, como si tanto la inspiración divina como el adecuado “clima” dialógico con los participantes de la conversa-

506 Ver *supra*, pp. 42-43.

507 De todos modos, ambos aspectos no están disociados en la concepción platónica.

ción contribuyeran en la misma medida a la posibilidad de que el discurso genere una experiencia de aprendizaje. El pedido de exponer claramente el pensamiento, por parte de Timeo –que es un pedido que atañe al narrador principal– es dirigido a sus interlocutores, no a los dioses; así, el diálogo filosófico –a diferencia del poema épico–, aún cuando uno de los interlocutores sea el expositor en sentido propio, necesita de la contribución de todos para construir su sentido. El verbo ἀντακούω, utilizado previamente, en el marco más general del diálogo, con el sentido de “escuchar después de ser escuchado”, confirmaría esta interpretación.

La dimensión no-humana de la audición, y en el caso de los diálogos platónicos, la de la reciprocidad, están presentes también en el *Fedro*, y en el *Simposio*, por un lado, y en los textos más antiguos de Heráclito y Parménides, por el otro.

Así, en el primer interludio del *Fedro*, Sócrates se detiene porque ha escuchado (ἀκοῦσαι) una voz divina, y es esa audición la que le permitirá comprender (μανθάνειν) la falta cometida a través de su primer discurso, e inspirará su segundo discurso, que le permitirá purificarse (καθήρασθαι)⁵⁰⁸. Por otro lado, Sócrates tan pronto es el que “se enferma” por el deseo de escuchar (ἀκούειν) discursos de los demás –y de hecho, el diálogo comienza con este personaje en el papel de oyente de Fedro y de Lisias–, como el que es escuchado por Fedro. Del mismo modo, en el *Simposio*, el retrato final de Eros se conforma a partir de las audiciones recíprocas de todos los participantes, y Sócrates está puesto en el centro tanto como aquel de cuya audición se aprende fundamentalmente (discurso de Alcibíades), como el que ha aprendido escuchando a Diotima, la sabia de Mantinea⁵⁰⁹.

La reciprocidad en el escuchar, en el vínculo dialógico hombre-hombre, considerada como elemento imprescindible de la audición cognoscitiva, parece ser una conquista platónica: tanto en el poema de Empédocles como en el de Parménides, sólo el

508 En el *Fedro* aparece entonces la dimensión religiosa práctica que implica la inspiración divina, como en B 3, pero esta línea de continuidad será desarrollada más adelante (Ver *infra*, pp. 427 y ss.).

509 Diotima, a su vez, aunque no dicho explícitamente en el texto, podría considerarse como “inspirada”, a partir de las capacidades de acción tau-máturgica que se le atribuyen y de su relación con los misterios.

poeta-filósofo goza de esta reciprocidad: escucha a la diosa y es escuchado por los otros hombres, pero los otros hombres se presentan sólo en situación de oyentes⁵¹⁰. En los fragmentos de Heráclito, en cambio, aparece el escuchar en esta doble dirección, pero no en un mismo fragmento, y con distinto matiz: el filósofo puede escuchar al Logos (B 1, por ejemplo) y reclama ser escuchado —en realidad, que el Logos se escuche a través de él (B 50)—, pero abre también la posibilidad de que otros hombres escuchen directamente al Logos universal (B 1), y de ser él mismo sujeto de la audición de los discursos de otros hombres (B 108); sin embargo, en estos dos casos el escuchar adquiere una connotación negativa: Heráclito mismo no ha podido escuchar un *logos*, distinto del suyo, que llegue a conocer qué es lo sabio; y la mayoría de los hombres, por otro lado, incluso habiendo escuchado al Logos⁵¹¹, no lo han comprendido.

En este sentido, el *Simposio* añade un elemento que hemos ya señalado, y que no se presenta explícitamente en los otros dos diálogos: la reciprocidad en la visión, como parte de la situación dialógica, que corresponde a esta reciprocidad de la audición. Al mismo tiempo, tanto el *Simposio* como el *Fedro* presentan la visión del otro-humano como el punto de partida que lleva hacia la segunda mirada, dirigida a los modelos eternos (a diferencia del *Timeo*, donde el punto de partida —explícito, al menos— es la visión del cosmos). Esta reflexión nos lleva al último punto de este apartado, que es la cuestión de la intersección entre visión, audición y conocimiento.

510 Con esto no queremos decir que Empédocles o Parménides, como sujetos históricos, no escucharan a sus conciudadanos o sostuvieran que la “correcta” audición de sus discursos debiera ser en silencio y sin respuesta; sólo decimos que no es una preocupación presente en sus poemas, donde el acento recae en la función mediadora del poeta-filósofo, y que la forma literaria elegida —el poema épico— contribuye a la ausencia de esta preocupación.

511 La audición del Logos por parte del hombre puede considerarse también una audición del discurso divino, según cómo interpretemos los aspectos del Logos en la doctrina heraclítica (ver *supra*, pp. 203-205).

Como se ha podido ver, tanto en el desarrollo general del análisis de los diálogos y de los textos presocráticos, como en el presente recorrido, para la interpretación de la relación entre visión, audición y conocimiento en estos textos, conviene tener presentes algunos aspectos.

En primer lugar, es en el segundo nivel de visión y audición, el más profundo, en el que ocurre la experiencia de aprendizaje en sentido pleno. Esto puede apreciarse tanto a partir del rastreo terminológico como de la relectura de las conclusiones a las que llegamos en cada uno de los análisis parciales. Así, en todos los contextos en que la audición y la visión son consideradas en este segundo nivel, encontramos términos tales como γιγνώσκειν (Héclito), γιγνώσκειν y πυνθάνομαι (Parménides), γιγνώσκειν, πυνθάνομαι, περιλαμβάνειν νόω, φρόνησις, μάθη (Empédocles), o γιγνώσκειν, φρόνησις, νόησις, κατανοεῖν, μανθάνειν y sus compuestos (diálogos platónicos). En este sentido, es interesante destacar, tanto la progresiva expansión del campo léxico correspondiente (tal como ocurría en el caso de las categorías “ver” y “oír”), como la fuerza que adquieren los verbos que indican un aprendizaje vinculado con la experiencia y la repetición. Así, el poema de Empédocles recoge el πυνθάνομαι de Parménides y añade expresiones tales como περιλαμβάνειν νόω, y en el recorrido por los diálogos hemos podido comprobar el predominio de μανθάνω, tanto en sentido cuantitativo (es el único de los verbos mencionados que tiene ocurrencias en los tres diálogos, y el que se repite la mayor cantidad de veces) como cualitativo: aparecen en el *Timeo* compuestos como καταμανθάνω y φιλομαθία.

En segundo lugar, el afirmar que, tanto en la concepción platónica como en la presocrática, se alcanza el conocimiento en el segundo nivel de audición y visión, no significa que los textos planteen una dicotomía entre el plano de la visión y audición sensibles y el plano de la visión y audición profundas. En realidad, se da una continuidad. Cada uno de los análisis parciales nos ha llevado a concluir que la visión y audición sensibles son, para estos pensadores, el punto de partida imprescindible en el camino

del conocer; y sólo en la medida en que se convierten en excluyentes, aparecen las connotaciones negativas. Los diálogos platónicos sistematizan de algún modo este camino. El texto que está quizás más cerca de plantear una dicotomía en sentido propio es el poema parmenídeo, pero aún éste critica el conocimiento obtenido a través de los sentidos sólo en determinadas condiciones, y lo valora, de manera relativa, en otras. La diferencia principal entre los fragmentos de Parménides y los otros textos, en este aspecto, reside en el planteo, donde el punto de partida para todo conocimiento parece ser la audición en el segundo sentido (directamente la audición del discurso de la diosa) y el reconocimiento de lo-que-es⁵¹².

Por último, visión y audición no se plantean como dos caminos separados, con ámbitos bien diferenciados. Los dos caminos (visual y auditivo) se entrecruzan constantemente, y conocer no es posible para el hombre, en la perspectiva de estos pensadores, si ambas experiencias no son vividas en plenitud.

Sobre este trasfondo común, se plantean algunos desarrollos específicos: en los fragmentos heraclíteos y parmenídeos, el medio principal de conocimiento es la audición del discurso filosófico, que a su vez se fundamenta en la audición perteneciente a un ámbito superior (el del Logos universal o el de la diosa). En el ámbito de la audición se produce la visión (ya sea la apertura del camino del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, en Parménides, o la posibilidad de descifrar la armonía $\acute{\alpha}\varphi\alpha\nu\acute{\eta}\varsigma$, en Heráclito). En este sentido, podría entenderse que la visión está subordinada al oído, aunque hay que dejar claro que ambos son necesarios para conocer. Sin embargo, en Parménides podría haber un germen del desarrollo platónico —en el sentido de la distinción de ámbitos entre las dos percepciones—, ya que parece presentarse una posibilidad de “contacto directo”

512 En contra de esta salvedad podría argumentarse que la imagen del carro en el proemio representa precisamente el pasaje del plano del devenir al del Ser, por lo que el camino a recorrer del ser humano debería ser ése. De hecho, muchos críticos han interpretado de esta forma la primera parte del proemio y Slaveva Griffin encuentra en la representación de este pasaje de uno a otro plano uno de los puntos de semejanza que habrían llevado a Platón a recrear el mismo motivo literario (Cfr. SLAVEVA GRIFFIN, 2003: p. 229).

–por llamarlo de algún modo– del hombre con lo-que-es, a partir del νοεῖν (o del λεῦσσε νόω).

Por otro lado, en el poema de Empédocles visión y audición parecen encontrarse en equilibrio: oír el discurso del poeta y ver con la mente y con los ojos concurren en un mismo recorrido. Sin embargo, la visión sigue postulada en el marco del discurso poético como una consecuencia de la audición.

En el caso de los diálogos platónicos parece, al menos desde la distribución textual de los campos semánticos correspondientes, que se plantea un predominio de lo visual en la relación directa del hombre con lo-que-es (vínculo que se realiza al modo de la visión) y de la audición en la relación hombre-hombre, en el marco del diálogo filosófico.

Así, Aronadio, en la confrontación entre los textos heraclíteos y platónicos, llega a considerar que la concepción de nombre como instrumento, “introducida por Platón”, implica que la “bondad” de un nombre no es garantía de verdad; para Platón la fuente de conocimiento de la verdad no podría estar en el lenguaje, sino en una visión directa (νόησις) de las cosas. Las palabras serían una mediación entre el hombre y la realidad, que le permitiría únicamente una relación indirecta. El διαλέγεσθαι, en este marco, se configuraría como una actividad preparatoria para la visión directa.⁵¹³

Sin embargo, como hemos dicho en otra parte, sería necesario matizar este tipo de interpretación, aun aceptándola en términos generales. En primer lugar, debemos tener en cuenta que la audición, tal como ha sido configurada en los diálogos, no tiene como único objeto la palabra humana –si bien la audición de la palabra humana tiene peso específico propio-. También el sonido en sentido general, y en la armonía musical en particular, es objeto de esta audición. En este sentido, no debe olvidarse que esta audición tiene también dos niveles, y que en el segundo nivel, que es el de la armonía del cosmos, que refleja los modelos eternos, también podría hablarse de un “contacto directo” entre éstos y un “oído de la mente”, aún cuando Platón no explicita esta última expresión. Lo que sí es explícito es lo que se afirma en *Timeo* 47

513 Cfr. ARONADIO, 2002: pp. 65-66.

c-e: oído y vista han sido dados al hombre “con la misma finalidad”. En este sentido, disentimos con la afirmación de A. Merker, según la cual en este pasaje, a pesar de que la finalidad del oído es el ordenamiento de las revoluciones del alma, habría una “ligera disimetría” entre los dos sentidos y una superioridad de la visión en el sentido de que es esta última la base para la aparición del género de la filosofía (Cfr. MERKER, 2003: p. 89). La expresión “la misma finalidad” englobaría, en nuestra opinión, también a la filosofía, y efectivamente, en *Timeo* 88 c se pone a la μουσική (entendida, evidentemente, en este sentido de la armonía profunda) en un plano de equivalencia con “todas las cuestiones filosóficas”, como la actividad necesaria para el cuidado del alma.

Por otro lado, el ascenso hacia la “visión directa”, como la llama Aronadio, se da en y por la audición del discurso filosófico. Aún cuando el camino de la visión descrito en el *Simposio*, o en el *Fedro*, pueda aparecer como independiente en cierta medida, no puede recorrerse sin el impulso del Eros filosófico, que incluye el vínculo, entre amado y amante, a través de los λόγοι filosóficos (como puede verse tanto en el discurso de Diotima como en el de Alcibíades). Sin el vínculo auditivo y visual entre los hombres, no hay visión directa de las “cosas de arriba”.

Los “muchos”: una experiencia limitada de ver y oír

Otro de los aspectos que han surgido como rasgo común, a partir de la lectura de los textos, es la construcción de una contraposición entre dos posibles experiencias humanas de la audición y la visión. Esta contraposición está en la base de un contraste que es más amplio y opone, en líneas generales, al filósofo y a su discípulo/interlocutor, por una parte –y en general a los hombres que son capaces de transitar el camino de la filosofía–, y a los “muchos”, por otra (utilizando el término con que se refieren a ellos, fundamentalmente, los diálogos platónicos). Los principales elementos que definen esta experiencia “trunca” de la audición y la visión son la limitación de esa experiencia al plano sensible exclusivamente y el azar y el desorden en la dirección de

la mirada y del oído. De estos elementos surge lo que es calificado en oportunidades directamente como ceguera y sordera, que en algunos casos –como el de los que se niegan a escuchar, en los fragmentos de Empédocles– deviene literal.

Así, en el *Timeo*, la primera referencia a la “mayoría” (τῶν πλείστων) describe la confusión de éstos respecto de las causas de la vista y del oído, pues consideran como causa no su finalidad sino su mecanismo físico (46 d-e). La reducción de la vista y el oído exclusivamente al nivel físico es lo que lleva a estos hombres a perder de vista su finalidad natural (la estabilización de las revoluciones del alma); así, vista y oído permanecen como pura αἴσθησις, sin vinculación con el conocimiento ni con el discurso filosófico. La mayoría de las referencias del *Timeo* apuntan en esta misma dirección: muchos hombres creen que el oído tiene como único fin el placer irracional (47 e y 80 a-b); y no todos los hombres alcanzan el conocimiento noético, sino que muchos sólo alcanzan el dominio de la opinión (51-52 d). Los hombres que quedan anclados en esta experiencia limitada de la visión y la audición, son equiparados a ciegos y sordos: en 47 b, el que no es filósofo se presenta como alguien que se lamentaría inútilmente de ser ciego (τυφλωθεῖς), porque ya lo es; y en 86c las enfermedades del alma implican, como consecuencia, la incapacidad de “ver y oír rectamente”.

El mismo centro semántico reaparece en el *Fedro*, cuando se critica a un tipo de experiencia erótica, no-filosófica, pero que es considerada como la más feliz “por los muchos” (ὕπὸ τῶν πολλῶν, 256 b-e). A la visión de la belleza corporal, sucede en este caso la elección de detenerse allí. En el contexto se utiliza la expresión “escasa” (σπανίῳ) para aludir a este tipo de experiencia. En 249 c, los πολλοί aparecen como sujetos de la valoración –equivocada– de la vida filosófica; en el primer discurso de Sócrates, son caracterizados como incapaces de ἀποβλέπειν. Todas estas alusiones indican la posibilidad humana de clausurarse en un único momento de visión, sin pasar por las etapas que llevarían al conocimiento de lo bello.

Al mismo tiempo, *Fedro* 270 e remite a otro de los elementos que mencionábamos: se trata de la caracterización, que mencio-

namos un poco más arriba, en relación con la concepción visual platónica, del no-conocedor del método dialéctico como un “ciego que anda a tientas”. El no tener un objetivo, una meta en el camino, es otro aspecto de esta experiencia trunca, que refleja, aunque más no sea en forma de alusión, uno de los centros semánticos vinculados con la visión y audición en los textos presocráticos. La imagen del sordo aparece en la expresión siguiente, que afirma en realidad que el que conoce el método dialéctico (i.e., el que sabe mirar y escuchar en un nivel más profundo), no es sordo ni ciego. En este mismo sentido –el de la falta de meta– podría leerse la utilización de *πολυήκοοι*, en 275 a-b, con sentido peyorativo: la actitud de estos oyentes es la de no saber elegir entre la multiplicidad de cosas que escuchan.

Un último aspecto de esta ceguera y sordera es el de la sordera y ceguera voluntarias: como dijimos en nuestra lectura del discurso de Alcibíades, al final del *Simposio*, el propio Alcibíades se configura de esa manera, ya que él ha visto (y puede hacer ver a los demás) el interior de Sócrates, con esa segunda mirada, no superficial; él ha escuchado, también los *λόγοι* socráticos. Sin embargo, como señalamos entonces, no es capaz de *καθορᾶν* a Sócrates (es decir, no es capaz de completar el recorrido visual exigido al filósofo), y voluntariamente se tapa los oídos y elige alejarse del diálogo filosófico.

La preocupación por la posibilidad de que determinados usos de los sentidos de la vista y del oído resulten insuficientes para conocer está muy presente en los fragmentos de Heráclito. Ya en B 1 se genera un contraste entre su audición del Logos y la que realizan los otros hombres (*ἄλλοι ἄνθρωποι*). Este contraste general se va delimitando a lo largo de este fragmento y de otros: así, quienes escuchan y no comprenden (o son incapaces de oír y hablar, o se engañan respecto de lo manifiesto, etc.) son calificados como *ἄξύνετοι* (B 1 y B 34), *οὐκ ἐπιστάμενοι* (B 19), *βλάξ* (B 87). El elemento que define esta incapacidad es el defecto en el sentido de la *superficialidad* de la audición y la visión (elemento que es desarrollado en los diálogos platónicos como la detención, voluntaria o no, en un grado –exclusivamente sensible– de la escala de visión y audición planteadas). El fragmento en que este

elemento se presenta de manera más clara es B 34, que expresa sobre los ἀξύνετοι que “habiendo escuchado (ἀκούσαντες) se parecen a los sordos (κωφοῖσιν εἰκασί)”, en un lenguaje paradójico, propio de Heráclito, y evocado por Platón en *Fedro* 270 e. Lo mismo se plantea, desde el punto de vista de la visión, en B 56 (los hombres se engañan respecto de lo manifiesto, como Homero), y en B 21 y B 26 (la posibilidad de una mirada que implique o excluya el conocimiento)⁵¹⁴.

Es interesante señalar además la preocupación heraclítica por la posibilidad de que el engaño auditivo ocurra no solamente por la actitud del oyente, sino también por la capacidad seductora, pero engañosa, de un logos no auténtico. Así, en B 104 “ellos” —el sujeto no está determinado— se dejan persuadir por los aedos y toman por maestro a la multitud (ὀμίλῳι), y en B 108 el filósofo señala que, entre aquellos de los que ha escuchado discursos (ὀκόσων λόγους ἤκουσα), ninguno ha llegado a conocer que lo sabio es lo separado de todas las cosas. El primero de los fragmentos muestra la posibilidad, para un oyente perteneciente, probablemente, al grupo de los incapaces, de dejarse seducir por un discurso falso desde el punto de vista cognoscitivo; el segundo, muestra cómo un oyente capaz de una audición más profunda, reconoce la inautenticidad de un *logos* que no penetra hasta el nivel más profundo de la realidad.

Esta preocupación se ve reflejada en los diálogos platónicos, particularmente en el *Fedro*, ya que toda la segunda sección del diálogo está cruzada por la discusión acerca de la posibilidad del engaño a partir de la audición de discursos falsos, que no conocen la naturaleza de aquello de que hablan, ni el método dialéctico (Cfr. *supra*, pp. 129 y ss.). La alusión a la multitud de B 104 es también un antecedente del término que los diálogos eligen, de manera predominante, para calificar a los hombres que limitan de esta manera sus capacidades de ver y de oír (πολλοί).

El poema de Parménides aborda el mismo problema desde otro punto de vista: también este poema establece una contraposición entre el εἰδότα φῶτα, B 1 (discípulo de la diosa) y los βροτοὶ εἰδότες οὐδέν (B 6). Estos últimos son comparados directamente

514 Ver *supra*, pp. 3.1.5 (pp. 227 y ss.).

a “sordos y ciegos” (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε), en una expresión que, como ya hemos destacado apenas unas páginas más arriba, es recreada en *Fedro* 270 e, en un contexto similar. Entonces señalamos la presencia, en B 6 de Parménides, de términos que describían la manera en que se mueve el pensamiento de estos hombres: πλάττονται, φοροῦνται, πλαγκτὸν νόον. Todos indican la cualidad azarosa del pensamiento de los βροτοί, y de la dirección –o mejor dicho, de la falta de dirección– de su mirada y su audición. Lo mismo cabría decir de la adjetivación que acompaña a la mención del ojo y del oído en B 7: ἄσκοπον indica la ausencia de un objetivo al que acertar o al que dirigir la mirada; ἠχῆεσσον indica una multiplicidad de ruidos superpuestos que generan un aturdimiento, lo que a su vez impide seleccionar un sonido para escuchar. Esta falta de dirección podría relacionarse con la falta de percepción de la unidad de lo-que-es, que contrasta con la multiplicidad del ámbito de la δόξα. Así, en B 8, 50 y ss., se repite la imagen de los hombres “descaminados” (πεπλανημένοι) que dan nombres y signos a los opuestos, equivocándose precisamente al creer en su irreductible dualidad (según el análisis que hicimos previamente).

El matiz del “vagabundeo”, relacionado con la falta de visión y de audición, aparece brevemente en el texto platónico, en *Fedro* 270 e, en referencia a la “marcha” del que cree, equivocadamente, dominar el arte de la retórica, sin el método dialéctico; también en el motivo –parmenídeo– de la marcha de los carros de las almas, en 248 b-c, se describen los efectos, en las almas humanas, de la tensión entre los dos caballos, como un tironeo simultáneo hacia arriba y hacia abajo, que dificulta la dirección correcta de la mirada.

Por último, hemos visto cómo el poema de Empédocles construía una contraposición entre dos posibles oyentes del discurso del filósofo-poeta, los φίλοι y los κακοί (utilizando los términos de B 112 y B 4, respectivamente). En contraste con estos últimos, el poeta se coloca a sí mismo, a su discípulo, y, en segundo plano, a todos los hombres capaces de escucharlo y comprenderlo. Este contraste se determinaba, en B 2, por la contraposición de dos tipos de mirada, y en B 3, en el plano de la audición. En B 2, la

mirada de los “efímeros” (término que en Empédocles definía, en primer lugar, la condición humana general, y más específicamente, la de quienes no eran capaces de conocer en la medida y profundidad “correctas”) se caracterizaba a la vez por su limitación y por su falta de direccionalidad:

[...]

Tras haber observado (ἀθρήσαντες) en sus existencias una pequeña parte de la vida (παῦρον [...] βίου μέρος),

Efímeros como el humo, después de haberse alzado, se desvanecen

Convencidos de aquello solo con lo que cada uno se topó (προσέκυρσεν)

Mientras eran empujados por todas partes (πάντοσ' ἐλαυνόμενοι), pero [cada uno] se jacta de haber encontrado el todo completo (τὸ δ' ὅλον πᾶς ἔυχεται εὐρεῖν) [...] (B 2, vv. 3-6).

El verso 3 señala la limitación de esa experiencia visual (sólo observan una parte, creyendo observar el todo), mientras los versos 5 y 6, con formas verbales como προσέκυρσεν o ἐλαυνόμενοι, destacan la falta de rumbo como característica de la experiencia vital de estos hombres. Al mismo tiempo, el último verso añade un nuevo aspecto que completa esta caracterización: a pesar de la pobreza de su experiencia, estos hombres se jactan de conocer el todo, sin tener en cuenta ni la medida del cosmos (que incluye, según se explica en los vv. 7-9, cosas no observables ni audibles para los hombres), ni la medida real de su propia experiencia visual.

B 3 recoge y despliega sobre todo este último aspecto: el escuchar y el hablar humanos deben guardar una medida de piedad y de legitimidad; los “efímeros” no respetan este límite y hablan más de lo que es piadoso. La relación entre la visión y la audición en estos aspectos se pone de manifiesto en B 39, donde la repetición de terminología y contextos de B 3 es clara, y se atribuye este discurso falto de piedad a los que han “visto poco”, uniendo así las caracterizaciones de B 2 y B 3.

Las apelaciones al discípulo contribuyen también a configu-

rar la contraposición entre uno y otro tipo de oyente, ya que, al mismo tiempo que se le pide la asunción de actitudes visuales y auditivas específicas, se le pide también que se abstenga de otras: así, en nuestra lectura de B 23 concluimos en que el poeta-filósofo solicitaba a su oyente que no se dejara llevar por un engaño que implicaba, o bien permanecer en una mirada superficial (no identificando las raíces y potencias que actúan en la conformación del cosmos), o bien desviar la mirada del objetivo (creyendo que hay otra fuente de configuración del cosmos); y la lectura de B 17 nos llevó a determinar –como ya hemos señalado en estas conclusiones– la postulación, por parte del agrigentino, de una mirada de la mente, superior a la mirada de los ojos, caracterizada a partir del participio *τεθηπώς*, que remitía justamente a Parménides B 6 y sus mortales de andar errante. También para Empédocles la búsqueda de un punto de dirección para la mirada implica la búsqueda de la unidad: así se ve en el fuerte vínculo que une a Amistad y visión, por un lado, y a Afrodita y los ojos, paralelamente (B 84, B 86, B 87, B 88, B 130, entre otros).

Por último, del recorrido por B 4 y B 114 ha emergido un último aspecto que caracteriza al mal oyente: la negación voluntaria a dejarse guiar hacia ese segundo plano visual y auditivo, a través de la resistencia al “asalto de la *πίστις*” (B 114), y la decisión de “no confiar” (B 4). También B 137, aunque en una dimensión de carácter más práctico, muestra la negación a escuchar (*νήκουστος*) del padre que sacrifica a su hijo.

Puede observarse así cómo Empédocles recoge y ordena en un nuevo cosmos del discurso las líneas abiertas por Parménides y Heráclito: tanto el aspecto limitado como el aspecto azaroso de las experiencias visuales y auditivas de los “muchos” son recogidos en su poema, además de integrarlos con nuevos aspectos como la dimensión de la piedad, que faltaría también en este tipo de experiencias, o la de la actitud del oyente de negarse a ver y escuchar de otra manera.

Los diálogos platónicos reúnen todos estos aspectos: la limitación de la visión y la audición a un ámbito determinado, la falta de dirección y de elección en lo que se oye y se ve –sobre todo, en lo que se oye–, la dimensión religiosa del discurso, y el negarse a

escuchar y a ver de manera filosófica. No está de más precisar, por otra parte, que en todos los textos recorridos la condición humana se plantea como abierta, por definición, a ambas maneras de ver y de escuchar; todos los hombres tienen la posibilidad de acceder a un segundo nivel de audición y de visión. Eso no significa que todos lo hagan, y de hecho, podría leerse en los fragmentos de Heráclito y en los diálogos platónicos –sobre todo en los primeros–, un cierto pesimismo acerca de la condición humana o del contexto histórico en el que ambos pensadores viven y hablan.

Visibilidad y musicalidad como aspectos constitutivos del cosmos

En nuestra lectura del *Timeo* sostuvimos que en la narración que describe la generación del cosmos, lo visible y lo audible adquirirían una importancia particular, reflejada después en la importancia otorgada a la visión y audición humanas como medio de conocimiento. De nuestras conclusiones se desprendía, por un lado, la importancia particular del fuego y su vínculo con la luz, y por otro, de la forma esférica, así como los aspectos visibles del cosmos señalados como los más perfectos y los más cercanos a los modelos invisibles; la mirada del hombre, dentro del cosmos visible, debía dirigirse a ellos en primer lugar, para luego poder alcanzar el conocimiento de los νοητά. Así, el cosmos como un todo es caracterizado como una esfera, de modo tal que nada quede fuera, susceptible de ser visto u oído (*Timeo* 33 c), los dioses-astros (los más perfectos de los vivientes en el cosmos) son también esféricos e ígneos (*Timeo* 40 a), y la cabeza del hombre –que es la parte donde reside la especie inmortal y racional del alma– es esférica también, a imagen del Todo, sin olvidar que el fuego es el constituyente predominante de los ojos, uno de los dones dados por la divinidad para ordenar las revoluciones del alma y volverlas semejantes a las del Todo (*Timeo* 44 d). El centro semántico del *Fedro* y del *Simposio* no pasa por la cosmología, pero se mantienen algunas alusiones: así, en el *Fedro* se explica por qué τὸ καλόν es la única de las ideas que se hace visible en

el plano de lo generado, y se lo vincula con la luminosidad (250 c-d). En el *Simposio*, la alusión a la perfección de la forma esférica está dada por Aristófanes, y la cuestión del brillo y la luz como imágenes de “la riqueza interior” (que ya aparecían al final del *Fedro*) están muy presentes en el discurso de Alcibiades, y referidas a Sócrates.

Respecto de lo “audible”, el *Timeo* plantea una armonía invisible que sustenta lo generado, a través del alma del mundo⁵¹⁵, y tal concepción de la armonía no está ausente en el *Fedro*, con el mito de las cigarras y las Musas celestes —o con la presencia de los coros en el mito del carro alado—, ni en el *Simposio*, con el discurso de Erixímaco⁵¹⁶.

Esta línea temática se toca, de alguna manera, con nuestra perspectiva —la de la visión y la audición humanas— porque sólo en un cosmos así entendido, se comprende la necesidad de la visión y la audición del hombre como medio imprescindible para relacionarse con él. Pero no se trata de una innovación platónica en sentido absoluto, sino más bien, de una recuperación de las concepciones cosmológicas presocráticas, al menos en su relación con la visión y la audición.

Así, la armonía invisible del *Timeo* no puede menos que evocar la armonía ἀφανής de Heráclito, B 54; el rol central que ocupa el fuego en cuanto elemento relacionado con la visibilidad y con la visión recupera tanto una concepción heraclítica como empedoclea (e incluso parmenídea, según la interpretación que se siga en la lectura de B 8, 50 y ss.); la forma esférica considerada como la más perfecta es también una reminiscencia de Parménides y de Empédocles. Inclusive la concepción astronómica de Parménides y de Empédocles, con sus astros que son ante todo sujeto de un mirar, puede verse recreada por Platón en la concepción de los dioses-astros, objetos ante todo de la mirada humana.

515 Cfr. *supra*, pp. 49-51.

516 Cfr. *supra*, pp. 124-126 y pp. 162-163.

En nuestro recorrido por los textos de Empédocles hemos señalado, sobre todo en el “marco” de los fragmentos donde presenta su doctrina cosmológica, una apelación conjunta a la audición y a la visión del discípulo: se le pide que escuche, y que en el escuchar, “vea” las imágenes y escenas que se presentan ante su mente. Destacábamos la cualidad plástica y representativa del lenguaje empedocleo, de la que el mismo emisor es consciente, ya que lo plantea como un lenguaje que *muestra*. En el propio lenguaje de Empédocles, pues, se realizan en la práctica, desde su perspectiva, la visión y la audición en sentido pleno. Así, cuando el emisor pide a su discípulo que escuche y define, de alguna manera, su propio discurso, veíamos que éste es caracterizado en términos que implican “poner algo ante los ojos” del otro, como ἐμφαίνω (B 131), πιφαύσκω (B 17), δείκνυμι (B 17), y la acción que se le reclama al oyente no es sólo la de escuchar, sino también la de ver los testimonios que el discurso presenta (ὄραω, δέρκομαι, B 17; ἐποπτέω, B 110). Al mismo tiempo, y como ya hemos señalado oportunamente, esta visión no se da si no es mediatizada por la audición.

Platón demuestra ser muy consciente de esta capacidad plástica del discurso: así, en el “marco” de la narración de Timeo (que no por casualidad es una narración cosmológica), plantea “mostrar” (ἐνδείκνυμι) en el discurso, para que sus oyentes “contemplen” (θεάομαι) en él; lo que el discurso muestra será caracterizado como δηλον ο σαφές. La narración misma es presentada como un εἰκῶν del cosmos⁵¹⁷. En el *Fedro*, verbos como ἀποβλέπω ο σκοπέω sirven para indicar la observación de las afirmaciones que se van realizando en el diálogo. En el *Simposio*, todo el discurso de Alcibíades pretende “mostrar por medio de imágenes” (εἰκάζω, δι’ εἰκόνων) y hacer ver (δηλώω) a Sócrates a través del lenguaje⁵¹⁸.

En este sentido, los diálogos platónicos están más cerca de la perspectiva que tiene Empédocles de su propio lenguaje, que de la

517 Cfr. *supra*, pp. 46 y ss.

518 Cfr. *supra*, pp. 183 y ss.

de sus predecesores. La modulación está en que, mientras lo que Empédocles quiere poner ante los ojos de su oyente es fundamentalmente la estructura profunda del cosmos, en el caso de los diálogos, y dependiendo del contexto de cada uno, tanto el cosmos como el hombre, e incluso el hombre considerado en casos particulares (como Sócrates) son objeto de esta mostración en el discurso. Como habíamos indicado en nota 491, podríamos acordar con F. Aronadio en que el término que mejor define al lenguaje platónico en este aspecto es *δηλοῦν*, es decir, un lograr que algo se haga ver (Cfr. ARONADIO, en BRANCACCI y DIXSAUT, 2002: p. 65).

Sin embargo, y a diferencia de lo que Aronadio sostiene, en algunos aspectos el lenguaje platónico conserva matices del *σημαίνειν* propio del lenguaje heraclíteo, ya que la paradoja (como en la definición de los roles de la vista y del oído en el *Timeo*) y el contraste entre lo que aparece evidente y lo que se esconde detrás de esa apariencia (como en la descripción del Eros filosófico en general y de Sócrates en particular) siguen siendo rasgos de su representación dialógica, que según en qué contextos, no sólo “muestra” sino que también “da indicios” que necesitan ser descifrados. El *σημαίνειν*, por otro lado, no deja de ser una manera de mostrar a través del lenguaje.

La preocupación por la relación entre lenguaje y visión no está tampoco ausente en Parménides: así, verbos como *φημί* o sus derivados ocupan una parte importante del campo semántico constituido por los verbos de “decir” (*πολύφημον, παρφάμεναι, φάτο* –B 1–, *φάσθαι, πεφατισμένον* –B 8–); y el discurso que realizará la diosa en el ámbito de la *δόξα*, contrapuesto a las de los mortales, es calificado de *εἰκότα διάκοσμον* (la evocación de este inicio de discurso sobre el ámbito de lo generado en el *Timeo* no puede dejar de observarse). La raíz de *φαίνω*, presente en estos verbos de decir, parece cercana, semánticamente, a la de *δηλόω* o *δείκνυμι*, presentes en los diálogos platónicos, aunque la perspectiva gira desde lo que se muestra hacia el sujeto que lo muestra. Sin embargo, también el *σημαίνειν* de Heráclito reaparece en la concepción del discurso de Parménides, puesto que los *σήματα* son las señales, presentadas en el poema, que identifican tanto a lo-que-es como, de manera más ambigua, a lo generado (B 8, 2 y B 8, 55).

Por otra parte, el propio discurso es presentado también como el modelo de lo que debe ser oído para aprender. En Heráclito y Parménides se deja sentado, de todos modos, que no es la voz del propio poeta o filósofo la que se escucha en el discurso, sino la de la diosa o del Logos, respectivamente, mediatizada por el emisor, ya que el poema de Parménides se presenta, en su totalidad, como la repetición de lo dicho por la diosa, y Heráclito apela a la audición no de sí mismo, sino del Logos (B 50). Empédocles, en cambio, aún con su invocación a la Musa, se coloca en un lugar más descubierto como emisor. En todos los fragmentos presocráticos, el predominio es de la audición sobre la visión, ya que es la audición del discurso lo que sostiene la observación y la mirada, reclamadas al oyente –sobre todo por Empédocles–.

En los diálogos platónicos, como ya hemos dicho más de una vez, creemos que se plantea una suerte de equilibrio; y en el caso particular de la línea de desarrollo que estamos tratando, el discurso del diálogo filosófico se plantea como modelo de visión, pero también de audición, en el sentido de que es el discurso que mejor refleja las proporciones armónicas del cosmos. Así, en el *Fedro*, se atiende muy especialmente a su estructura, a su medida y a su cualidad de *himno*⁵¹⁹.

La visión, empero, parece en determinados contextos ocupar un rol “independiente” de la audición: por ejemplo, en la marcha celeste de las almas del *Fedro*, o en el *Timeo*, cuando al plantearse la finalidad de la vista, aparece en primer lugar la mirada de las revoluciones celestes, y el discurso filosófico sólo como la consecuencia de esta mirada. Esta posibilidad de que el escuchar sea una consecuencia del mirar, y no al revés, parece exclusivamente platónica. De todos modos, y como ya lo hemos advertido, cabe la pregunta acerca de hasta qué punto, en el camino humano concreto planteado por los diálogos, es posible realmente “partir de la mirada”, sin el escuchar previo que supone la participación en el diálogo filosófico (por ejemplo, en el Sócrates del *Simposio*, ¿se da primero la mirada sobre las cosas bellas o se da primero su audición del discurso de Diotima?). Sobre lo que sí no cabe duda, es sobre la necesidad de recorrer el doble camino, el de la visión y el de la audición, para alcanzar la *verdad*.

519 Ver *supra*, pp. 134-136.

Dimensión práctica de la visión y la audición

Una cuestión que observamos a partir de la lectura del poema empedocleo es la de la dimensión práctica, ética o escatológica que adquieren la visión y la audición en la perspectiva de estos pensadores.

En los diálogos platónicos, como en el poema de Empédocles, se plantea una situación de exilio para el alma humana, situación de la que el hombre aspira a salir, en la medida de lo posible (a pesar de que, al mismo tiempo, tal situación define su condición humana)⁵²⁰. En ese contexto situacional, práctico, el rol que cumplen la visión y la audición humana en el conocimiento filosófico, tiene consecuencias para la experiencia vital del ser humano. Así, hemos visto que Timeo plantea, como finalidad última de las acciones de ver y oír, el reordenamiento de las revoluciones del alma, que han sido desordenadas en el momento de la encarnación (*Timeo* 47 a-e), reordenamiento que en otro contexto del diálogo (86 c-90 d) es interpretado como la curación de las enfermedades del alma, que a su vez implica una recta manera de ver y de oír. Este reordenamiento, y en consonancia con él, la posibilidad de una vida de φιλομαθία, representan una suerte de “salida del exilio”⁵²¹ para el alma, al punto de que el hombre que ha llegado —a través de la visión y de la audición— a ese tipo de vida, participa de la inmortalidad “en la medida de lo posible para la naturaleza humana” (*Timeo* 90 b-c).

También el *Fedro* plantea una situación humana de exilio, y la finalidad del camino del Eros —en el que visión y audición cumplen un papel primordial—, es “que el hombre se haga semejante a lo divino, en cuanto le es posible” (256 c-e).

520 Sobre la situación de exilio del alma humana planteada en los diálogos platónicos, principalmente *Fedro* y *Timeo*, ver MERKER, 2003: pp. 7-19 y 87-108. Sobre las similitudes entre los relatos de estos dos diálogos y el relato de Empédocles de la caída del δαίμων, ver FERNÁNDEZ RIVERO, 2003: pp. 9-36. Allí analizamos las semejanzas semánticas y léxicas entre B 115 (Empédocles) y el relato de la caída del alma en el *Fedro*.

521 Así la llama A. Merker, quien considera que la salida “efectiva” del exilio no se da sino en la muerte, pero que esta salida se prepara durante la vida del alma en el cuerpo, ya que sólo un tipo determinado de vida aseguraría la superación del ciclo de las reencarnaciones para el alma (Cfr. MERKER, 2003: p. 87).

Empédocles en B 115 plantea la situación del δαίμων devenido hombre de manera muy similar al *Timeo* y al *Fedro*: la condición humana se configura también a partir del exilio como carácter constitutivo, y la Discordia se presenta como la potencia que lleva al δαίμων al exilio, al mismo tiempo que la Amistad es la fuerza que puede reparar la ruptura. En este contexto, la visión del cosmos, mediada por el discurso del poeta-filósofo, representa la recuperación de una instancia de unidad que inicia el camino de salida del exilio, al mismo tiempo que la audición de la palabra poético-filosófica implica un tipo de conocimiento que no es solamente de comprensión del cosmos, sino de posibilidades de actuar sobre él y sobre el hombre: así, el discurso poético es εὐηκέα βάζιν (palabra curadora) y μαντοσύνη (oráculo), en B 112, y a través de su audición el discípulo puede dominar ámbitos tales como el clima, las estaciones o incluso la muerte (B 111).

La necesidad humana de recuperar el vínculo con lo divino domina, en este aspecto, la concepción visual y auditiva de Empédocles: así, “ver” significa “reconocer a Amistad” (B 17); “ver” y “oír” tienen una medida adecuada para el ser humano, que está fundamentada a partir de la divinidad: la audición del discurso debe ocurrir en un marco de piedad (B 2 y B 3); vivir en el ámbito dominado por Discordia y renunciar a las posibilidades “divinas” del alma significa al mismo tiempo “no ver” (B 136) y “no escuchar” (B 137); escuchar y cantar himnos representa recuperar un espacio de inmortalidad (B 146). Ver y oír, entonces, en conjunción con la potencia cósmica de Amistad, implican recomponer la escisión entre hombre y cosmos, y recrear para el hombre un grado de inmortalidad.

En este sentido, los diálogos platónicos han asumido claramente la perspectiva empedoclea: ver y oír están en la base de la experiencia humana de Eros, y a través de dicha experiencia el hombre abre la posibilidad de recuperar un espacio divino perdido (incluso la parte inmortal del alma es llamada δαίμων en el *Timeo*, tal como en B 115). Inclusive hay contextos específicos que se repiten: en *Fedro* 265 b-c el discurso de Sócrates sobre Eros es calificado de ὕμνος (Cfr. Empédocles B 35 y B 146); en *Fedro* 242 c Sócrates habla de sí mismo como de un μάντις (Cfr. Empédocles B 111 y B

112); la semejanza del hombre con lo divino y a su vez, la medida justa de esa semejanza, se repiten en *Timeo* 90 c y *Fedro* (Cfr. Empédocles B 2 y B 3); en *Fedro* 230 d el λόγος es definido como un φάρμακον (Cfr. Empédocles B 112)⁵²²; el segundo discurso de Sócrates es calificado, en *Fedro* 243 a, como καθαρμοὺς ἀρχαῖος (un rito de purificación, cfr. Καθαρμοί, el título dado tradicionalmente al poema –o uno de los poemas– de Empédocles); ver y oír de una manera determinada forman parte de una elección vital –*Timeo* 90 b-c, ver *supra*– como es la φιλομαθία (Cfr. Empédocles B 2, B 3, B 129); etc. En estos contextos, la visión y/o la audición se presentan siempre cumpliendo un rol de importancia. A su vez, en la reflexión platónica se produce un desplazamiento de esta perspectiva, puesto que, aún cuando Eros, en el *Simposio*, es caracterizado por Diotima (202 e) como la fuerza que une el Todo consigo mismo, el centro de toda la descripción de la acción de Eros es el hombre –no el cosmos, como en Empédocles–, y Eros ya no es el objeto de la mirada humana, sino la fuerza que lo impulsa a mirar de una manera cada vez más profunda, para llegar a τὸ καλόν. Además, en el *Timeo*, es directamente a través de la mirada y de la audición que se da este efecto práctico en el alma, sin la presencia de Eros (al menos explícitamente).

Las raíces de esta concepción en que conocimiento, experiencia y acción van unidos –y el papel de la audición en esa unidad– están presentes, aunque no como una cuestión profundamente desarrollada, ya en los fragmentos de Heráclito: B 1 plantea, como una de las consecuencias del no-escuchar (o el escuchar sin comprender) al Logos, el “hacer como dormidos” o el “parecer sin experiencia”. En este sentido, Heráclito y los otros hombres se oponen a partir de la díada ἔπεα-ἔργα. Del mismo modo, B 73 critica a los que “dicen y actúan” como si estuvieran dormidos, y B 112 postula una concepción de sabiduría que es una conjunción “de decir y hacer cosas verdaderas”, también como consecuencia de haber escuchado⁵²³.

522 La concepción de la palabra filosófica como remedio del alma es también una herencia empedoclea, desarrollada y reelaborada por Platón; el desarrollo platónico en este sentido puede leerse, sobre todo, en el *Cármides* y en el *Gorgias* (Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, 2003).

523 Ver *supra*, pp. 221 y ss.

Conclusión general: síntesis y perspectivas

En la presente investigación hemos realizado un recorrido que ha comenzado por tres diálogos platónicos, para remontarse a los fragmentos de tres pensadores presocráticos, y volver a los diálogos. El núcleo de nuestro trabajo ha sido la determinación de los distintos aspectos que conforman la concepción visual y auditiva platónica, y su relación con el conocimiento.

Finalizado nuestro recorrido, podemos aventurar algunas consideraciones:

- Ver y oír se presentan, en la perspectiva platónica, como instancias ineludibles en el camino del conocimiento filosófico; sin embargo, las experiencias visual y auditiva se postulan desplegadas en un doble nivel: uno, exclusivamente sensible, y otro, que accede a la estructura profunda de la realidad;

- Una experiencia cognoscitiva plena implica el tránsito por ambos niveles de visión y audición; pero la posibilidad de “ver” y “oír” en un sentido limitado, o no pleno, plantea un contraste entre la experiencia cognoscitiva del filósofo, del discípulo, y de todos los hombres dispuestos a dialogar, frente a la de otros hombres.

- Visión y audición se presentan vinculadas, por un lado, a la estructura del cosmos mismo; por otro lado, a la definición de la situación de humanidad como tal. Esta concepción está en la base del rol que se les asigna en el conocimiento, e implica a su vez una dimensión práctica, en la que el modo de ver y oír determina también el modo de vivir.

- La tríada visión-audición-conocimiento, así concebida, suscita un discurso que se postula como el espacio de visión y audición por excelencia.

Ninguno de estos aspectos es ajeno a la tradición presocrática: por el contrario, como hemos visto, aún con desarrollos específicos, las mismas líneas básicas pueden reconocerse en la lectura de los fragmentos de Heráclito y Parménides, por un lado, y de Empédocles, por el otro. Las especificidades han sido puntualizadas a lo largo de estas conclusiones, además de en el análisis pormenorizado de cada fragmento.

En general, podemos decir que, sobre este fondo común, la reflexión platónica, a la par que evoca las preocupaciones presocráticas, realiza un giro en la dirección de la mirada: la mirada de los presocráticos se dirige a lo Uno a través del cosmos, que incluye al hombre; la mirada de los diálogos está dirigida a lo Uno a través del hombre, que se inserta en el cosmos. Sin embargo, esta preocupación antropológica, que en general ha sido destacada como “socrática” (frente al “presocratismo”), está ya fuertemente acentuada en Heráclito⁵²⁴ y en Empédocles. En este marco pueden entenderse ciertas preocupaciones específicamente platónicas, como –fundamentalmente– la cuestión de la reciprocidad humana en la mirada y en la audición, además de la sistematización de los matices de la mirada en una sucesión de grados, o de la “especialización” de la experiencia visual o la experiencia auditiva en determinados ámbitos o instancias del conocer.

Al mismo tiempo, los diálogos platónicos se destacan por su cualidad polifónica: en ellos suenan muchas “voces”, no sólo desde el nivel dramático de los personajes, sino también desde la tradición filosófico-poética precedente. Así, en el rol de Eros y su vínculo con la experiencia visual, o en lo que hemos llamado la dimensión “práctica” de la visión y de la audición, vinculada con la situación de exilio del hombre, resuena el eco del poema de Empédocles. En la distinción entre dos “planos” de la realidad, aun interconectados, y en el planteo de la posibilidad de una “visión directa” de la mente, resuena fundamentalmente el poema de Parménides. En la preocupación por el hombre, por su posibilidad de engañarse, a través de un falso aparecer ante el sentido de la vista, o a través de la seducción de un falso discurso, y en la conciencia de una armonía invisible, de una cualidad enigmática del lenguaje humano y del cosmos, resuenan las sentencias heraclíteas. Todas estas voces, que hemos llamado “ecos” –porque aunque se evocan, no se repiten– aparecen integradas de manera armónica en una nueva perspectiva. Es este re-ensamblamiento el que permite definir la recepción platónica como una “recepción productiva” de la tradición presocrática: las voces precedentes se escuchan, pero reconfiguradas y resignificadas.

524 Cfr. GIGON (1985), GADAMER (2001).

A partir de estas conclusiones, creemos que es posible dejar abiertas otras líneas de investigación para el futuro, desde dos aspectos fundamentalmente:

a) Es posible interpretar otros diálogos platónicos desde la consideración del problema mismo de la relación entre ver, oír y conocer en la reflexión platónica, abordadas estas tres categorías como aspectos de un mismo problema, y teniendo en cuenta la determinación de estos aspectos a la que hemos arribado en este trabajo. Así, los diálogos más tempranos (*Ion*, *Hippias Mayor*), en que se esbozan algunas de estas preocupaciones; los diálogos de contexto explícitamente “político” (*República* y *Leyes*), en los que sería de interés abordar los alcances políticos del problema de la visión y la audición; y los diálogos más tardíos, como el *Teeteto* y el *Filebo*.

b) Desde la consideración de Platón como “receptor productivo” de la tradición poético-filosófica precedente, es posible rastrear en su obra “ecos” de las voces de otros pensadores presocráticos (Anaxágoras, la corriente pitagórica), o incluso de pensadores más arcaicos (Hesíodo, por ejemplo, en cuyos poemas podemos leer, incluso, algunos de los aspectos de esta misma cuestión que hemos tratado).

En este aspecto, sería posible considerar también la “recepción productiva” que hacen de Platón el arte y la filosofía que lo suceden: especialmente en el siglo XX, sería de interés revisar las reescrituras de la concepción visual y auditiva que el ateniense plantea.

Al mismo tiempo, también se abre la posibilidad de considerar la recepción platónica de la tradición presocrática en torno de otros núcleos semánticos: así, por ejemplo, a partir de la contraposición que hemos señalado en los textos entre dos experiencias de visión y de audición (plena y limitada), surge la pregunta acerca de cómo se construye, en los diferentes textos, la relación entre maestro y discípulo –o receptor– en función de esta experiencia, sobre todo teniendo en cuenta las diferentes situaciones comunicativas que se proponen: diosa (maestro)-filósofo (discípulo), en el poema de Parménides; filósofo (maestro)-oyente (discípulo), en el poema de Empédocles; filósofo alternativamente como

maestro, en el *Fedro*, o como discípulo, en el *Simposio*.

Por último, la reflexión de la Antigüedad (tanto en el pensamiento presocrático como platónico), podría contribuir a la discusión de ciertos problemas contemporáneos, como la cuestión del valor de la presencialidad en el vínculo educativo frente a la educación “virtual” o a distancia⁵²⁵. El vínculo directo entre maestro y alumno/s permitiría esta reciprocidad de la visión y de la audición que está en la base de la experiencia cognoscitiva platónica. En este sentido, no queremos dejar de referirnos al interés que hemos observado, de parte de distintos sectores de la comunidad, por la construcción de espacios de encuentro para reunirse a leer en voz alta y discutir “cara a cara”⁵²⁶.

En fin, la presente investigación puede considerar alcanzado su objetivo general si genera un espacio, en el campo de la filología clásica, para repensar la relación entre Platón y la tradición presocrática, en el marco polifónico que configuran, por definición, los diálogos platónicos; y si abre algunas perspectivas –aunque apenas esbozadas– para incluir la voz del hombre antiguo en el debate de nuestra propia contemporaneidad.

525 También se ha hablado, desde la psicopedagogía, de la influencia de la imagen puramente sensible, proyectada desde el televisor, frente a la alternativa de la lectura y la centralidad de la palabra, que permite la construcción de una imagen interior (Cfr. OBIOLS, 1993: pp. 21 y ss.). Sobre la relación entre conocimiento y ampliación del horizonte vital, ver ET-CHEVERRY, 2000: pp. 56 y ss.

526 Así, se construyen experiencias como el Seminario de Lectura de Diálogos Platónicos (UNC), o grupos de teatro leído y comentado (Municipalidad de Alta Gracia).

BIBLIOGRAFÍA

Textos comentarios y traducciones

- BERNABÉ, Alberto (1988), *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos*, Ed. Alianza, Madrid (trad. castellana, introducción y notas).
- BOLLACK, J., (1969) II. *Empédocle: Les Origines*, Les Editions de Minuit, Paris, (Edición crítica del texto griego).
- BOLLACK, J., (1969), III. *Les Origines: Commentaire 1*, Les Editions de Minuit, Paris.
- _____, IV. *Les Origines: Commentaire 2*, Les Editions de Minuit, Paris.
- CORNAVACA, Ramón (2008), *Filósofos presocráticos: Fragmentos I*, Ed. Losada, Buenos Aires (Texto, trad. castellana, introducción, y notas).
- _____, (2010), *Filósofos presocráticos: Fragmentos II*, Ed. Losada, Buenos Aires (Texto, trad. castellana, introducción, y notas).
- DE VRIES, G., *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Adolf M. Hakkert, 1969.
- DIELS, H. y W. KRANZ (eds) (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 ed., Weidmann, Berlín.
- DOVER, K., Plato. *Symposium*, CUP, 1980.
- EMPEDOCLE (2002), *Frammenti e testimonianze. Origini. Purificazioni. Con i frammenti del Papiro di Strasburgo*, a cura di Angelo TONELLI, Bompiani, Milano.
- EMPEDOCLE (1975), *Poema fisico e lustrale*, a cura di Carlo GALLAVOTTI, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus*, CUP, 1952.
- HERACLITUS (1987), *Fragments*, University of Toronto Press, 1987 (texto, traducción inglesa y comentario por ROBINSON, T. M).
- INWOOD, Brad (2001), *The poem of Empedocles*, University of Toronto Press, (texto, traducción inglesa, introducción y notas).
- MARCOVICH, M. (2001), *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

- MARTIN, A. y PRIMAVESI, O. (1999), *L'Empédocle de Strasbourg*. Introduction, édition et commentaire. Berlin, New York, de Gruyter.
- PARMENIDE (1958), *Testimonianze e frammenti* (introduzione, traduzione e commento a cura di Mario UNTERSTEINER), Firenze.
- PARMENIDES (1995), *Die Fragmente* (ed. crítica y traducción alemana de Ernst HEITSCH).
- PLATON (1999-2000), *Diálogos*, Vol. Ed. Gredos, Madrid (trad. castellana).
- PLATON (1948), *Fedón*, a cargo de Ángel Álvarez Miranda, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid (texto griego anotado).
- PLATON (2007), *Fedro*, a cargo de M. Isabel SANTA CRUZ y M. I. CRESPO (introducción, traducción y notas), Losada, Buenos Aires.
- PLATON (1969), *Obras completas*, Aguilar, Madrid, (trad. castellana, varios traductores).
- PLATON (1974), *Oeuvres Complètes. Tome II-1^a partie. Gorgias-Ménon*, texte établi et traduit par Alfred CROISSET, Les Belles Lettres, Paris.
- _____ (1965), *Oeuvres Complètes. Tome II-2^a Partie. Hippias Majeur; Charmides; Laches; Lysis*, texte établi et traduit par Alfred CROISSET, Les Belles Lettres, Paris.
- _____ (1966), *Oeuvres Complètes. Tome IV - 2^a Partie. Le Banquet*, texte établi et traduit par Léon ROBIN, Les Belles Lettres, Paris.
- _____ (1954), *Oeuvres Complètes. Tome IV - 3^a Partie. Phèdre*, texte établi et traduit par Léon ROBIN, Les Belles Lettres, Paris.
- _____ (1967), *Oeuvres Complètes. Tome VII. 1^a Partie, Le République, Livres IV-VII*, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY, Les Belles Lettres, Paris.
- _____ (1956), *Oeuvres Complètes. Tome X. Timée-Critias*, texte établi et traduit par Albert RIVAUD, Les Belles Lettres, Paris.
- _____ (1951), *Oeuvres Complètes. Tome XI - 2^a Partie. Les Lois, Livres III-VI*, texte établi et traduit par Édouard des PLACES, S. J., Les Belles Lettres, Paris.
- PLATONE (1993), *Fedro*, a cura di Giovanni REALE, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano (texto griego, traducción italiana, introducción y notas).
- PLATONE (2001), *Simposio*, a cura di Giovanni REALE, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano (texto griego, traducción italiana, introducción y notas).
- PLATONE (2003), *Timeo*, a cura di Francesco FRONTEROTTA, Rizzoli, Milano (texto griego, traducción italiana, introducción y notas).

- PLATONE (2000), *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni REALE, Bompiani, Milano (traducción italiana, introducción y notas).
- REALE, G. – RUGGIU, L. (1991), *Parmenide. Poema sulla natura*. Rusconi, Milano.
- ROWE, C., Plato: *Symposium*, Aris & Phillips, 1998.

Bibliografía instrumental

- AST, F. (1908), *Lexicon Platonicum*, Hermann Barsdorf Verlag, Berlín, Vol. I - VI.
- CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionaire étimologique de la langue grecque*, Klincksieck, París.
- LIDDELL, H. y R. SCOTT (1991), *A Greek-English Lexicon*, ed. Rev. por Sir Henry STUART JONES, Clarendon Press, Oxford.
- RODRÍGUEZ ADRADOS (1992), Francisco, *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Gredos, Madrid.

Bibliografía crítica citada

- ALESSO, M. (2009), “Género simposiaco: de Platón al cristianismo”, en *Revista Venezolana de Estudios Clásicos*.
- ARCE, Magdalena (2010), “Opiniones de los mortales y conocimiento: un análisis sobre los onómata en el poema de Parménides”, en *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Universidad Nacional del Litoral (CD-ROM: ISBN 978-987-657-472-3).
- ASMIS, Elizabeth (1986), “Psychagogia in Plato’s Phaedrus”, *Illinois Classical Studies*, XI, University of Illinois, pp.156-172.
- AUSTIN, S. (1990), “Parmenides’ Reference”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, N°1, Cambridge University Press, pp. 266-267.
- BARBANTI, M. (A cura di) et altri (2004), *Hénoosis kai philía: Unione e amicizia*. CUECM, Università di Catania.
- BEDU-ADDO, J.T (1983), “Sense experience and Recollection in Plato’s Meno”, *The American Journal of Philology*, Vol. 104, N° 3, pp. 228-248.
- BELFIORE, E., *Socrates’ Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, CUP, 2012.

- BONAGURA, P. (1991), *Exterioridad e interioridad. La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*, Pamplona, Ed. Universitaria de Navarra.
- BRANCACCI, Aldo y DIXSAUT, Monique, editors (2002). *Platon. Source des Présocratiques. Exploration*. París, Ed. Vrin.
- BRISSON, L., (1999) “Plato’s Theory of Sense Perception in the *Timaeus*. How it works and what it means”, en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIII, ed. by J.J. Cleary, Brill, Leiden.
- CAMPBELL, G. (2008), ““And bright was the flame of their friendship’ (Empedocles B 130): humans, animals, justice, and friendship, in Lucretius and Empedocles”, en *Leeds International Studies 7.4*, (<http://leeds.ac.uk/classic/lics/>).
- CASERTANO, G. (1991), *L’eterna malattia del discorso (quattro studi su Platone)*, Napoli, Liguori Editore.
- CASERTANO, G., A cura di, AA. VV. (2000) *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo Editore.
- CASERTANO, G. (2007), A cura di, (AA.VV.) *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo Editore.
- CORDERO, N. (2002), “Acerca de la inexistencia de una tercera vía de investigación en Parménides”, en *Lecturas sobre presocráticos III*, Buenos Aires, OPFyL, pp. 13-31.
- CORNAVACA, R. (1988), *La persuasión en Platón*, Tesis doctoral, U.N.C., Córdoba.
- CORNAVACA, R.; DISANDRO, Hilda y otros (2004), *Estudios platónicos. Alma del Mundo, Destino y Libertad en Platón y algunos platonistas medios*. Córdoba, Ediciones del Copista.
- CORNAVACA, R.; DISANDRO, Hilda y otros (2006), *Estudios platónicos II. Comprensión y comunicación según la propuesta platónica. Oralidad-escritura, interioridad-exterioridad, audición-visión en Platón. Algunos antecedentes y proyecciones*. Córdoba, Ediciones del Copista.
- CORNAVACA, R.; VILLAGRA DIEZ, Pedro y otros (2010), *Estudios Platónicos III. Philia, diálogo y conocimiento. Proyecciones a partir del tratamiento platónico de la amistad y sus implicaciones en los ámbitos educativo, político y cósmico*. Córdoba, Ediciones del Copista.
- CORNFORD, F.M. (1989, ed. inglesa 1935). *Platón y Parménides*. Madrid, Visor Distribuciones, S.A.
- CORNFORD, F. M. (1991, ed. inglesa 1939), *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Ed. Paidós Ibérica.

- CRYSTAL, I. (2002), "The Scope of the Thought in Parmenides", en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 52, N° 1, pp. 207- 219, Cambridge University Press.
- DELGADO, C. (2010), "Indicios de una rehabilitación de la literatura en Platón. A propósito de Lg. 809 e - 812 b y 817 a-e", *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Universidad Nacional del Litoral (CD-ROM: ISBN 978-987-657-472-3).
- DEL FORNO, Davide (2005), "La struttura numerica dell'anima del mondo (*Timeo* 35 b 4 – 36 b 6)", en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, Anno XXVI.
- DETIENNE, M. (1989), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Ed. Taurus.
- DISANDRO, C. (1974), *Filosofía y poesía en el pensar griego. Anaxágoras, Empédocles, Demócrito*, La Plata, Ed. Hostería Volante.
- _____, (2000), *Tránsito del mythos al logos. Hesíodo, Heráclito, Parménides*. La Plata, Ed. Fundación Decus.
- DISANDRO, Hilda (2007), "Heráclito: ¿Materialismo y panteísmo? Interpretación de Mondolfo. Perspectiva crítica", en *Entre la antigüedad clásica y la modernidad europea. Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Córdoba, Ediciones del Copista, Instituto Italiano de Cultura.
- EBERT, Theodor (1993), "A pre-socratic philosopher behind the Phaedrus: Empedocles". *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XI, N° 2, pp. 211-227.
- ETCHEVERRY, J. (2000), *La tragedia educativa*, Buenos Aires, FCE.
- FERNÁNDEZ RIVERO (2003), *La palabra filosófica, ¿medicina del alma? (Empédocles y Platón)*, FFyH, UNC (Tesis de Licenciatura).
- FERRARI, G., *Listening to the Cicades. A study of Plato's Phaedrus*, CUP, 1987.
- FESTUGIERE, J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975.
- FINDLAY, John Niemeyer (2003). *Il mito della caverna: La disciplina della caverna. La trascendenza della caverna (Gifford Lectures 1964-1966)*. Introduzione di G. REALE. Monografia introduttiva, traduzione, apparati e appendice di Michele MARCHETTO. Milano.
- FINKELBERG, A. (1986), "The Cosmology of Parmenides", en *The American Journal of Philology*, Vol. 107, N° 3, The Johns Hopkins University Press, pp. 303-317.
- FRIEDLANDER, Pablo (2005), "El lenguaje poético de Empédocles", en *Synthesis* (ene./dic. 2005), vol 12., pp. 59-77, La Plata, ISSN 0328-1205.

- FRIEDLÄNDER, Paul (1989), *Platón. Verdad del Ser y realidad de vida*, Madrid, Ed. Tecnos.
- GADAMER, H. G. (1984), *Studi Platonici*, Génova, Ed. Marietti.
- _____ (1994), *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme SA.
- _____ (1995), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1996), *Estética y hermenéutica*, Madrid, Ed. Tecnos.
- GAISER, K. (1984), *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici.
- _____ (1985), *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici.
- _____ (1990), *L'oro della sapienza*. Introducción e traducción de G. REALE. Milano, Vita e pensiero.
- GIANANTONNI, G. "Oralidad e escritura in Platone" (Rassegna su TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994), en *Elenchos* 1996, pp. 109-119.
- GIGON, Olof (1962). *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora.
- GIGON, Olof (1985), *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid, Ed. Gredos.
- GRAHAM, D. (1988), "Symmetry in the Empedoclean Cycle", en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 38, N° 2, Cambridge University Press, pp. 297-312.
- GRANGER, H., (2000), "Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise", *Classical Philology*, Vol. 95, No. 3, pp. 260-281, The University of Chicago Press.
- GUTHRIE, W.K.C. (1990-1993), *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. I, II, IV, V, Madrid, Ed. Gredos.
- HAVELOCK, Eric (1983), *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*. Laterza, Roma-Bari.
- _____ (1996), *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*. Roma-Bari, Laterza.
- HEIDEGGER, M. y FINK, E. (1970), *Heráclito*, Ed. Ariel, Barcelona.
- HEIDEGGER, Martin (1969), *Introducción a la metafísica*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Ed. Nova.
- _____ (1994), "Moira", Traducción castellana, en *Conferencias y artículos*, Eds. Del Serbal, Barcelona.

- HÜNI, Heinrich (1993), "Lumière et Idée chez Platon". *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XI, N° 1, pp.67-77.
- INWOOD, Brad. "Introduction", en *The Poem of Empedocles*, University of Toronto Press, 2001.
- JAEGER, Werner (1957), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1978), *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- JAUSS, Hans (1981), "Estética de la recepción y comunicación literaria", en Revista *Punto de vista*, año IV n° 12.
- KAHN, Charles, (2008, ed. inglesa 1998), *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria* (traduzione di L. PALPACELLI; introduzione di M. MIGLIORI), Milano, Vita e Pensiero.
- KINGSLEY, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and his Pithagorean Tradition*, Oxford.
- _____ (2002), "Empedocles for the New Millenium", en *Anc. Phil.* 22, pp. 333-413.
- KIRK, G. S. y J.E. RAVEN (1969), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Ed. Gredos.
- KRÄMER, H.J. (1986), *La nuova immagine di Platone*, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici.
- KÜHN, Wilfried, (1999), "Quelle critique et de quels écrits ? La fin du Phédre de Platon interprétée de manière non esoteriste". *Revue de Philosophie Ancienne*, T. X, N° 2, pp. 27-45.
- LEDBETTER, Grace M. *Poetics before Plato. Interpretation and authority in Early Greek Theories of Poetry*, Princeton University Press, 2003.
- LEVIN, Susan (2001), *The ancient quarrel between philosophy and poetry revisited. Plato and the Greek literary tradition*, New York, Oxford University Press.
- LINK, Hannelore (1976), *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart.
- LONG, A.A. (1966), "Thinking and Sense Perception in Empedocles. Mysticim or Materialism?", en *The Classical Quaterly*, New Series, Vol. 16, N° 2, pp. 256-276.
- LONG, H. S. (ed.), *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Clarendon Press, Oxford 1964.
- MAGALLANES, Romina (2008), "Eikonología de la exterioridad en el Fedro", en *Circe* N° 12, pp.129-142.

- MARCHETTO, Michele (2003), “Dalla speleologia filosofica. Origini, variazioni, integrazioni, testi e contesti del paragone platonico della caverna” (en FINDLAY, a cura di MARCHETTO, Milano, Bompiani).
- MERKER, Anne (2003), *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag-Sankt Augustin.
- MEULDER, M. (1992), “L’invocation aux Muses et leur réponse (Platon, *Républ. VIII*, 545 d-547 c)”, en *Revue de Philosophie Ancienne*, Tome X, N° 2, Bruxelles.
- MONDOLFO, R. (1966), *Heráclito. Texto y problemas de su interpretación*. Ed. Siglo XXI, México-Argentina-España.
- MOOG-GRÜNEWALD, M. (1987), “Investigación de las influencias y de la recepción”, en RALL, Dietrich (compilador), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, Univ. Nac. Autónoma de México, México.
- MORAL, J. “Reconstrucciones de la cosmología parmenídea. Análisis e interpretación del fragmento B 12”, *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Universidad Nacional del Litoral (CD-ROM: ISBN 978-987-657-472-3).
- MORGAN, Kathryn (2000), *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*. Cambridge University Press.
- MOTSOPOULOS, Evaghélos (1959), *La musique dans l’oeuvre de Platon*. Presses Universitaires de France.
- NAPOLITANO VALDITARA, Linda M. (1994), *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*. Laterza, Roma-Bari.
- NAPOLITANO VALDITARA, Linda M. (2001), “*Prospettive*” del *gioire e del soffrire nell’etica di Platone*. Edizioni Università di Trieste. Trieste.
- NATALI, Carlo e MASO, Stefano (2003), A cura di, *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Editore.
- NOTOPOULOS, J. (1944), “The Symbolism of the Sun and Light in the *Republic* of Plato”, en *Classical Philology*, Part I: Vol. 39, N° 3, pp. 163-172; Part II: Vol. 39, N° 4, pp. 223-240.
- NUSSBAUM, M. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.
- OBIOLS, G. y S. (1993), *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*, Buenos Aires, Kapeluz.
- O’BRIEN, D. (1970), “The effect of a Simile: Empedocles’ Theories of Seeing and Breathing”. *The Journal of Hellenic Studies*, pp. 140-179.

- OSBORNE, C. (1987), "Empedocles Recycled", *The Classical Quarterly*, pp. 24-50.
- PAQUET, Leonce (1973), *Platon: la médiation du regard*. Brill-Leiden.
- PELLICCIA, H. (1988), "The text of Parmenides B 1.3 (D-K)", en *The American Journal of Philology*, Vol. 109, N° 4, pp. 507-512.
- PERL, Eric (1997), "Sense-perception and Intellect in Plato". *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XV, N° 1, pp. 15-34.
- PETIT, Alain. "Héraclite: la captation de la marge" en *Les études philosophiques*, Paris 1988.
- PETRAKI, Z. (2011), *The Poetics of Philosophical Language. Plato, Poets and Presocratics in the Republic*, Berlín, De Gruyter.
- POPPER, K.R. (1992), "How the Moon Might Throw Some of Her Light upon Two Ways of Parmenides", en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 42, N° 1, pp. 12-19, Cambridge University Press.
- PRADEAU, J. (1995), "Étre quelque part, occuper une place. Τόπος et Χώρα dans le *Timée*", en *Les études philosophiques*, Paris, pp.
- RACIONERO, Quintín, (1998), "Logos, myth and probable discourse in Plato's *Timaeus*". *Elenchos*, Rivista sul pensiero antico, Anno XIV, pp. 29-60.
- RANKIN, David (1995), "Limits on perception and cognition in Heraclitus' fragments". *Elenchos*, Anno XVI, pp. 241-252.
- REALE, Giovanni (1989), *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- ROBINSON, Thomas (1989), "Parmenides and Heraclitus on what can be known". *Revue de Philosophie Ancienne*, T. VII, N° 2, pp. 157-167.
- ROSETTI, L. e SANTANIELLO, C. (2004), A cura di, (AA.VV.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari, 'Le rane', Collana di Studio e testi, Studi 37.
- ROSSI, A., (1977), "Beatitud, ironía y lenguaje: el discurso de Alcibiades en el *Banquete* de Platón", en *Caput Anguli*, N° 1, pp. 18-34, La Plata.
- SANTOLINO, R. (2004), *El tema del encantamiento en Platón*, Tesis Doctoral, UNC.
- SCHADEWALDT, Wolfgang (1995), *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Ed. Suhrkamp, Frankfurt.
- SLAVEVA-GRIFFIN, S. (2003), "Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's 'Phe-drus'", en *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 133, N° 2, pp. 227-253, The Johns Hopkins University Press.

- SOLMSEN, Friedrich (1971), "Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium", *The American Journal of Philology*, Vol. 92, N° 1, pp. 62-70.
- STOKES, M. (1960), "Parmenides, Fragment 6", en *The Classical Review*, Vol. 10, N° 3, pp. 193-194, Cambridge University Press.
- SZLEZÁK, Thomas (1999), "La critique platonicienne de l'écrit vaut-elle aussi pour les Dialogues de Platon? A propos d'une nouvelle interprétation de Phèdre 278 b8-e4.", *Revue de Philosophie Ancienne*, T. X, N° 2, pp. 49-62.
- SZLEZÁK, Thomas (1997), *Leer a Platón*, Madrid, Alianza Editorial.
- TRAGLIA, Antonio (1952), *Studi sulla lingua di Empedocle*. Bari, Adriatica Editrice.
- UNTERSTEINER, Mario. "Introduzione", en PARMENIDE, *Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1958.
- VEGETTI, Mario. "Empedocle 'medico e sofista' (*Antica Medicina* 20)", en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, Anno XIX, 1998.
- VLASTOS, G. (1946), "Parmenides' Theory of Knowledge", en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol 77, pp. 66-77.
- VON FRITZ, K. (1945), "*Nous, noeîn* and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)", *Classical Philology* 40, pp. 223-41; (continúa en el número 41: "Part II. The Post-Parmenidean Period", pp. 12-34).
- WERNER, D. (2010), "Rethoric and Philosophy in Plato's *Phaedrus*", en *Greece & Rome*, Vol. 57, The Classical Association.
- WILSON, J., (1970), "Parmenides, B 8. 4", en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 20, No. 1, pp. 32-34, Cambridge University Press.
- WOODBURY, L. (1958), "Parmenides on Names", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, pp. 145-160, Harvard University.
- WYATT, W. (1992), "The root of Parmenides", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 94, pp. 113-130.

Este libro se terminó de imprimir en
Compañía de Libros S.R.L.
en el mes de marzo de 2016

