

colección

Lejos y Cerca



directora de colección
Silvia Magnavacca

Ilustración de portada: Miniatura 178r del codex Manesse, Herr Bergner von Horheim.

Diseño: Gerardo Miño.

Composición: Eduardo Rosende.

Edición: Primera en castellano. Diciembre de 2017.

Tirada: 300 ejemplares

ISBN: 978-84-16467-90-7

Armado y composición: Suipacha, Prov. de Buenos Aires, Argentina.

Impresión: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2017, Miño y Dávila srl / Miño.y Dávila sl


MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

e-mail producción: produccion@minoydavila.com
e-mail administración: info@minoydavila.com
web: www.minoydavila.com



**Conocerse, cuidar de sí,
cuidar de otro**

Reflexiones antiguas y medievales



SILVIA MAGNAVACCA
MARÍA ISABEL SANTA CRUZ
LUCAS SOARES
(EDITORES)

Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro

Reflexiones antiguas y medievales

Rodolfo Arbe
Marcela Borelli
María Gabriela Casnati
María Inés Crespo
Ivana Costa
Silvana Gabriela Di Camillo
Gustavo Fernández Walker
Natalia Jakubecki
Silvia Magnavacca
Gabriel Martino
Gabriela Müller
María Isabel Santa Cruz
Claudia Marisa Seggiaro
Lucas Soares
Diego A. Tabakian
Malena Tonelli

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

ÍNDICE

- 13 Introducción
- 23 1. El hombre y el dios. Heráclito, Apolo y el conocimiento de sí,
por María Inés Crespo
- 51 2. El cuidado de sí y el rol del maestro en el *Cármides* de Platón,
por Rodolfo Arbe
- 69 3. El *uno mismo* en la reflexión filosófica sobre la finitud humana
en el *Fedón* de Platón,
por María Gabriela Casnati
- 93 4. La cuestión del conocimiento de sí a la luz del modelo psico-
político de la *República*,
por Lucas Soares
- 119 5. Cuidar de sí para cuidar de los demás. A propósito del gobierno
de la ciudad en la *República* de Platón,
por María Isabel Santa Cruz
- 143 6. Terapias del cuerpo y del alma en el *Timeo*,
por Ivana Costa
- 171 7. El cuidado de sí en el *Protréptico* de Aristóteles,
por Claudia Marisa Seggiaro

- 191 **8.** Recepción y reformulación de la concepción platónica del “sí mismo” en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, por *Diego A. Tabakian*
- 215 **9.** Sobre la corruptibilidad del sí mismo individual y la eternidad del sí mismo esencial en Aristóteles, por *Silvana Gabriela Di Camillo*
- 233 **10.** Narciso u Odiseo. Plotino y la hermenéutica de la interioridad, por *Gabriel Martino*
- 257 **11.** Porfirio y Estobeo, *Sobre el “conócete a ti mismo”*, por *Gabriela Müller*
- 275 **12.** Una aproximación al “conocimiento de sí” a la luz de la noción de *daímon* en Plotino y Proclo, por *Malena Tonelli*
- 297 **13.** Palabra y silencio en el cuidado del amigo. La experiencia agustiniana, por *Silvia Magnavacca*
- 313 **14.** Descuido de Dios y de sí. Ignorancia, olvido y negligencia en la clasificación de pecados de Pedro Abelardo, por *Natalia Jakubecki*
- 335 **15.** El *Libro de la manzana* y el cuidado de sí. Aristóteles como maestro de vida en la cultura medieval, por *Gustavo Fernández Walker*
- 357 **16.** Dimensiones ética y estética del cuidado de sí en Petrarca, por *Marcela Borelli*



**Conocerse, cuidar de sí,
cuidar de otro**

Reflexiones antiguas y medievales

INTRODUCCIÓN



l cuidado de sí constituye un problema filosófico en el que se entrecruzan aspectos metafísicos, antropológicos, psicológicos y éticos. En efecto, hablar de “cuidado de sí mismo” supone cuestiones que atañen a lo que hoy se conoce como identidad personal, lo cual implica búsqueda de la propia interioridad, introspección, conocimiento de sí y autoconciencia; todo ello deriva necesariamente en una práctica que debe asumir la orientación moral de la propia vida, lo que por otra parte implica la incorporación y el cuidado del otro.

La noción de “cuidado de sí” como un modo de vida ha sido objeto de especial interés por parte de algunos filósofos contemporáneos, especialmente, como es bien sabido, Michel Foucault y Pierre Hadot, cuyas respectivas posiciones muestran algunas coincidencias, sin bien difieren en puntos importantes.

Hadot apela al concepto de “ejercicios espirituales” y muestra cómo el cristianismo ha retomado a su modo ciertas técnicas de tales ejercicios practicados en la Antigüedad. Foucault se ha interesado en algunas de las ideas de Hadot y ha descrito con precisión lo que él llama las “prácticas de sí” aconsejadas por filósofos estoicos: el cuidado de sí mismo, que no puede efectuarse sin la dirección de un guía espiritual; la atención al cuerpo y al alma que implica ese cuidado de sí mismo; los ejercicios de abstinencia; el examen de conciencia; la conversión hacia sí; la posesión del sí, prácticas que Foucault concibe como “artes de la existencia” o “técnicas del yo”. Lo que Foucault llama “prácticas de sí” en los estoicos, y también en los platónicos, corresponde a un movimiento de conversión hacia sí mismo, a una liberación de la exterioridad, del apego a los objetos exteriores y a los placeres que ellos pueden procurar. Tal conversión consiste en un volverse observador de sí mismo y lograr así autodominio, felicidad e independencia interior.

Hadot coincide con Foucault en estos puntos, pero difiere en aspectos conceptuales importantes. En efecto, en su análisis, Foucault se centra fuertemente en la noción de *soi* (“sí mismo”) y presenta la ética del mundo greco-romano como una ética del placer que se obtiene en sí mismo; su interés está no sólo en llevar a cabo un estudio histórico, sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida, una “estética de la existencia”, como él la llama. Hadot, por el contrario, sostiene que el filósofo estoico, como el platónico, no halla el placer en su *sí mismo*, sino en la mejor parte de su *sí mismo*, que es en realidad un yo trascendente. El ejercicio estoico, como la práctica filosófica de los platónicos, apuntan a superar el sí mismo, a pensar y actuar, en el caso de los estoicos, en unión con la Razón universal. Para Hadot, el movimiento de interiorización es inseparable y solidario de otro movimiento de elevación hacia un nivel psíquico superior, en el que encuentra una nueva manera de estar en el mundo. Esto es, la interiorización es una superación del sí mismo y una universalización. Hadot contrapone así el modelo ético de Foucault para el hombre contemporáneo a su propio modelo ético, que consiste en vivir un ejercicio, aunque frágil, de la sabiduría; como para los antiguos, tal ejercicio significa siempre un esfuerzo por abrirse a lo universal.

Impulsada, posiblemente, por la máxima délfica “conócete a ti mismo”, la filosofía griega nos brinda una amplia gama de reflexiones

en torno a lo que constituye un ser humano (*ánthropos*), esto es, qué es lo que lo define como tal, como sujeto de razonamiento y de acción, y como individuo responsable moralmente y en su relación con los demás. Así, los antiguos y los medievales nos han legado una variedad de concepciones del sí mismo, que por su riqueza contrastan con las concepciones minimalistas o negativas prevalentes en la tradición que se inicia con los filósofos ingleses Locke y Hume. Algunos de aquellos filósofos antiguos pensaron en términos de un individuo con cuerpo; otros privilegiaron algún *aspecto* del individuo con cuerpo que merecía ser llamado “sí mismo”. Los platónicos llegaron a postular la razón o la inteligencia como algo que podía existir desincorporado y que proveía la esencia de una persona. Otros hablaron como si en lugar de haber un sujeto, esto es, la persona individual con un número de aspectos, hubiera, en cambio, sujetos distintos dentro de una persona, diferentes niveles de alma, razón e intelecto, cada uno de los cuales constituiría el sí mismo.

“Cuida de ti mismo” es, por cierto, una vieja sentencia de la cultura griega, en particular una sentencia lacedemonia, íntimamente ligada a un privilegio político, económico y social. Ocuparse de sí es una marca de superioridad social, dada por riqueza y nacimiento, que distingue de los que deben ocuparse de los otros para servirlos (como los ilotas) u ocuparse de algún oficio para vivir. Pero el “cuidado de sí”, la *epiméleia heautoû*, pasa a tener otro significado con Sócrates y Platón, con quienes esa noción aparece explícitamente en la reflexión filosófica. Aunque arraigado en el imperativo delfico “conócete a ti mismo”, el cuidado de sí aparece entonces como un precepto filosófico, pues no se trata sólo de conocer los propios límites como ser humano para no equiparse a los dioses e incurrir en *hýbris*. “Cuida de ti mismo” nos invita a reconocer que para hacernos mejores y, así, poder hacer mejores a los demás o, al menos, tener la capacidad para ello, no podemos esperar que otro, desde fuera, cuide de nosotros en lugar de nosotros mismos. Es siempre una forma de actividad y no sólo una actitud de conciencia; es un prestar atención a sí mismo y resguardarse.

Al menos desde Platón y a lo largo de todos los siglos antiguos y medievales, el conocimiento y el cuidado de sí mismo se vuelven objeto de auténtica reflexión filosófica, más allá de posibles antecedentes que pueden y deben señalarse, como de hecho lo hace el trabajo que abre el presente volumen. En efecto, en “El hombre y el

dios. Heráclito, Apolo y el conocimiento de sí”, María Inés Crespo aborda algunos fragmentos heraclíteos, tras recordar que, a diferencia de lo que se cree habitualmente, el precepto délfico “Conócete a ti mismo” no consistía entonces en un llamado al camino introspectivo, sino en la determinación del lugar que, en la estructura de lo real, ocupa el género humano, de acuerdo con el cual los griegos eran exhortados a comportarse en su vida individual y social. Con Heráclito –observa Crespo– aparece por primera vez, en la historia del pensamiento griego, un filósofo que da cuenta en primera persona de su propia experiencia de indagación. Más allá de la controversia acerca de la existencia a fines de la época arcaica de los conceptos de sujeto, interioridad e introspección, nos hallamos ante un pensador que afirma haber comenzado por sí mismo, haberse buscado *primero* a sí mismo, condición para cualquier otra búsqueda racional orientada al mundo que está fuera del propio yo.

Con la contribución de Rodolfo Arbe, “El cuidado de sí y el rol del maestro en el *Cármides*”, se inicia precisamente la serie de trabajos dedicados al pensamiento de Platón. Arbe muestra cómo en ese diálogo el cuidado de sí necesita de la figura del maestro para mediar la relación del individuo como discípulo, dado que no hay cuidado de sí sin la presencia de un maestro. El Sócrates de este diálogo facilita el conocimiento de sí de Cármides con el fin de alcanzar la cura de su alma, lo cual se dará una vez que Cármides acepte la figura de Sócrates como maestro.

También el Sócrates próximo a la muerte exhorta a un examen sobre uno mismo, al cuidado de sí y al modo de vida que este implica, como señala Gabriela Casnati en su trabajo “El *uno mismo* en la reflexión filosófica sobre la finitud humana en el *Fedón* de Platón”. Allí Casnati subraya el contraste entre el uso del término “*el mismo*” (*autós*) en las líneas iniciales y en el final del diálogo concluye mostrando cómo de ese contraste emerge una perspectiva ética donde la sabiduría constituye un medio para alcanzar la purificación, y donde se rescata el cuidado del verdadero yo en esta vida.

El conocimiento de sí, conocimiento del alma, remite al del orden político en la contribución de Lucas Soares “La cuestión del conocimiento de sí a la luz del modelo psico-político de la *República*”. Partiendo de la conexión que, de forma embrionaria, Platón establece en el *Alcibiades I* entre conocimiento de sí, conocimiento del alma y orden político, se concentra en iluminar la constitución

política del alma a partir del modelo psicológico de partes en conflicto formulado en el libro IV de la *República*. En tal modelo el problema de la sedición (*stásis*) y concordia psíquicas compromete necesariamente un abordaje de orden político. Soares concluye que del autoexamen y reconocimiento previo de una *stásis* interior del alma se desemboca en una psicologización de la política.

En “Cuidar de sí para cuidar de los demás. A propósito del gobierno de la ciudad en la *República* de Platón”, María Isabel Santa Cruz se ocupa de rastrear en el mismo diálogo la noción de cuidado, particularmente en la función de los guardianes. Intenta mostrar cómo Platón, al trazar su programa en la *República*, se mantiene fiel al modo en que ha tematizado el cuidado en tres diálogos anteriores que tocan de modo ostensivo, aunque en otros contextos, el tema político: *Apología*, *Alcibíades I* y *Gorgias*. Aunque en los diálogos políticos el acento parece estar puesto en el cuidado de los otros, el cuidado de sí como condición para poder cuidar de los demás, expuesta explícitamente en el *Alcibíades*, reaparece en la *República*.

El *leitmotiv* del cuidado de sí adquiere rasgos singulares en la vejez de Platón, tal como muestra Ivana Costa en su “Terapias del cuerpo y del alma en el *Timeo*”. Costa pone de manifiesto que, en su período tardío, Platón sostiene que el verdadero cuidado de sí no está dedicado solo al alma, a tratar de evitar su contaminación con el cuerpo; ahora cuerpo y alma equilibrados deben ser motivo de cuidado en el ser humano, ya que éste es una conjunción de ambos. Ni el cuerpo ni el alma deben exceder su medida: en el *Timeo* se afirma inclusive que llevar una vida puramente intelectual –ese parecía ser el ideal antropológico en algunos diálogos de madurez– puede ser problemático para la salud del conjunto.

La perspectiva aristotélica es objeto de las tres contribuciones siguientes. En “El cuidado de sí en el *Protréptico* de Aristóteles” Claudia Seggiaro examina cómo en esta obra Aristóteles exhorta a dedicarse a la filosofía. Si bien la problemática del cuidado de sí no aparece explícitamente en los fragmentos conservados, algunos de ellos nos inducen a pensar que dicha cuestión es uno de los argumentos implícitos mediante el cual Aristóteles intentará persuadir a sus destinatarios sobre la importancia de filosofar. La búsqueda de la sabiduría tiene por fin no el vivir meramente sino la consecución del verdadero bien para alcanzar la felicidad.

Con diferente abordaje, Silvana Di Camillo, en “Sobre la corrumptibilidad del sí mismo individual y la eternidad del sí mismo esencial en Aristóteles”, profundiza en los fundamentos metafísicos del sí mismo. En relación con el tema de la inmortalidad, Di Camillo sostiene que para Aristóteles el sí mismo individual se genera y se corrompe y, por tanto, no puede aspirar a más eternidad que la que permite la reproducción de su sí mismo esencial en otro individuo de la misma especie. La eternidad se da así en la repetición de la forma en un individuo nuevo, con lo que Aristóteles asegura el carácter inmanente pero a la vez inengendrado e incorruptible de la forma.

En los escritos éticos, en cambio, aparece explícitamente la noción del sí mismo y el cuidado en un nuevo escorzo: el que lo vincula con la amistad. Diego Tabakián reflexiona sobre el tema en “Recepción y reformulación de la concepción platónica del ‘sí mismo’ en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles”. Retomando ciertos elementos platónicos, aborda la conceptualización del “sí mismo”, el desorden anímico de los hombres viciosos, la paradoja de la amistad entre los hombres virtuosos, y fundamentalmente la caracterización del amigo virtuoso como espejo, es decir, como otro sí mismo.

Se incluyen a continuación tres trabajos que enfocan el problema del sí mismo en autores neoplatónicos. Gabriel Martino, en “Narciso u Odiseo. Plotino y la hermenéutica de la interioridad”, se propone abordar diferentes aspectos de la conceptualización plotiniana acerca del sí mismo. Enfoca el tema a partir de dos relatos que Plotino retoma e interpreta alegóricamente en el marco de su doctrina filosófica: el mito de Narciso y el relato del regreso de Odiseo a su patria, Ítaca, y muestra cómo Plotino comprende estos relatos a la manera de imágenes que velan una realidad oculta que remite al sí mismo y a su interioridad. Por otra parte, Martino analiza y discute el modo en que esta estructura conceptual, fruto de la exégesis que Plotino realiza principalmente de los textos de Platón, pero también de gran parte de la tradición filosófica precedente, permite al filósofo tanto dar a luz la interioridad como otorgarle sentido.

La contribución de Gabriela Müller, “Porfirio y Estobeo, *Sobre el ‘conócete a ti mismo’*”, está dedicada al examen de un tratado de Porfirio, titulado *Sobre el “conócete a ti mismo”*, del que se conservan sólo tres fragmentos citados por Juan Estobeo en su *Antología*. Müller analiza el contenido de estos tres pasajes, pro-

curando detectar los textos platónicos que Porfirio está utilizando y que aluden de modo más o menos explícito a la máxima délfica y al conocimiento de sí. A continuación, Müller recuerda el contexto en el que estos textos aparecen insertos: el capítulo 21 del Libro III de la *Antología* de Estobeo titulado, como el tratado de Porfirio, *Sobre el “conócete a ti mismo”*. Mediante este doble análisis pretende mostrar que es el texto de Porfirio, y específicamente las secciones que Estobeo selecciona y cita, las que guían la composición de todo este capítulo de su antología.

Desde una perspectiva diferente a la adoptada por Martino, en su trabajo “Una aproximación al ‘conocimiento de sí’ a la luz de la noción de *daímon* en Plotino y Proclo”, Malena Tonelli enfoca el problema del sí mismo y del autoconocimiento en los dos autores por ella elegidos; analiza en particular la crítica de Proclo al modo en que Plotino concibe la noción de *daímon* personal, vínculo entre lo humano y lo divino y crucial para el conocimiento de sí, pues para Proclo es erróneo identificarlo con el alma humana y, en consecuencia, con el hombre individual. Aunque la crítica de Proclo a Plotino podría interpretarse como un distanciamiento respecto de la concepción del sí mismo, Tonelli no halla una real oposición entre ambos autores, sino un intento, por parte de Proclo, de profundización teórica de la metafísica de la unidad. Tonelli se propone así esclarecer el vínculo entre la *daimonología* y el conocimiento de sí en Plotino y en Proclo a la luz del modo en que cada uno interpreta algunos pasajes de la obra de Platón para, finalmente, hacer hincapié en los puntos en los que ambos confluyen en el marco de una metafísica de la interioridad.

Ciertamente, el *tópos* de la interioridad es esencial en el pensamiento de San Agustín, como muestra la contribución de Silvia Magnavacca, “Palabra y silencio en el cuidado del amigo. La experiencia agustiniana”. En ella, se extiende primero sobre las nociones patrístico-medievales de *multiloquium* y *taciturnitas*, es decir, el mal uso de la palabra ya sea por exceso ya por defecto: el empleo sabio del *officium locutionis* y del *silentium bonum* se ubica precisamente entre esos extremos. A continuación señala cómo Agustín retoma y enriquece la tradición ciceroniana acerca del concepto de *amicitia*, vinculando después el arte de la palabra con el ejercicio de la amistad. Sobre la base textual del libro octavo de *Confesiones*, Magnavacca va mostrando de qué manera su autor testimonia el cuidado del otro que se puede tener con el uso de la

palabra y del silencio oportunos: lo hace mediante el relato de la diligente y sabia solicitud que su amigo Alipio tiene para con él en la crisis de conversión de ambos.

La interioridad concebida agustinianamente reemerge siglos después en los escritos de Pedro Abelardo. En “Descuido de Dios y de sí. Ignorancia, olvido y negligencia en la clasificación de pecados de Pedro Abelardo”, Natalia Jakubecki ha subrayado la importancia que, en términos éticos, Abelardo concede al autoconocimiento que se juega en esa interioridad. De hecho, tras los pasos del planteo abelardiano, Jakubecki desarrolla las consecuencias que tiene para el hombre ignorar la máxima del conocimiento de sí mismo. Se produce, entonces, una compleja trama de instancias en el concepto de mal moral, la cual tiene su punto de partida en la ignorancia, la negligencia y el olvido. Estos son los que minan el cuidado de sí y de los demás, descuidando con y por ello a Dios mismo.

Se vuelve a las raíces aristotélicas en la contribución de Gustavo Fernández Walker, “El *Libro de la manzana* y el cuidado de sí. Aristóteles como maestro de vida en la cultura medieval”. Más allá de su discutida y discutible autenticidad, lo cierto es que se trata de una obra de base aristotélica, aun cuando es evidente su sincretismo que incluye, además de nociones de cosmología de Aristóteles, elementos de medicina hipocrática y de filosofía neoplatónica. Tal sincretismo hace, desde luego, a la dificultad de su interpretación. Pero más contribuye a ella el hecho de que el texto es pasible de ser leído como un elaborado intento por defender la compatibilidad de la obra de Aristóteles con las doctrinas del cristianismo, el judaísmo y el Islam. Sin decantarse por ninguna interpretación en particular, Fernández Walker sugiere que una lectura guiada por la noción de cuidado de sí permite dar cuenta no sólo de la organización interna de la obra, sino también de su enorme popularidad en el mundo medieval.

Finalmente, en el capítulo de Marcela Borelli, “Dimensiones ética y estética del cuidado de sí en Petrarca” reaparece la cuestión alma-cuerpo en relación con la *cura sui*. Cuidar de sí mismo implica para Petrarca liberarse tanto de lo que considera la concupiscencia de los ojos, como de la ambición del mundo y del deseo de la carne. Para lograrlo, es imprescindible, desde su perspectiva, meditar sobre la muerte, leer y frecuentar a los sabios y, fundamentalmente, conocerse a sí mismo. Pero el cuidado de sí también implica un cuidado del cuerpo, lo que se logra a través de la fruga-

lidad y de una vestimenta sobria; de ahí la apelación a la estética. La posición de Petrarca termina así por posibilitar al hombre una convivencia armónica con la naturaleza que lo circunda. Pero con ello estamos ya a las puertas de la Modernidad.

Así pues, a lo largo de los capítulos que jalonan el presente volumen no solamente se fueron sumando diversos autores y diferentes puntos de vista sobre ellos; también se sucedieron las perspectivas metafísica, antropológica, ética, política y estética. Todo ello no hace sino reafirmar la riqueza del cuidado de sí como tema axial en la reflexión antigua y medieval.

Los Editores

EL HOMBRE Y EL DIOS.

HERÁCLITO, APOLO Y EL CONOCIMIENTO DE SÍ

María Inés Crespo¹

Un paseo cultural por la Grecia de Heráclito



En la Grecia del siglo VI a. C., cuando los peregrinos se acercaban al pórtico del templo de Apolo en Delfos, leían dos inscripciones que se han hecho famosas a lo largo de los siglos: “conócete a ti mismo” (*gnóthi seautón*) y “nada en exceso” (*medèn ágan*).² La autoría de las inscripciones, que en fuentes tardías ascienden a más de cien, se adjudica a los Siete Sabios³ y son una síntesis de lo que se denomina pensamiento griego arcaico.

- ¹ Doctora en Letras Clásicas y docente-investigadora (categoría II) de la UBA. Profesora Regular Asociada de *Lengua y Cultura Griegas* de la Facultad de Filosofía y Letras de la mencionada Universidad y Profesional Principal del CONICET. Directora de la Maestría de estudios clásicos de la UBA y autora de numerosas publicaciones de su especialidad, la filología griega, así como traductora (individualmente y en colaboración con María Isabel Santa Cruz) de textos de filosofía y literatura griegas. Directora de varios proyectos de investigación UBACYT, de becarios y tesis de maestría y doctorado.
- ² Las fuentes más detalladas pertenecen a la Antigüedad tardía. Plutarco menciona la primera máxima (en diversos casos acompañada por la segunda) en sus *Obras morales* 49a, 65c, 89a, 116c, 164b, 385d y 408e. Afirmar que la concisión de esta sentencia ha dado lugar a múltiples interpretaciones. Pausanias lo hace en *Descripción de Grecia* X 24,1. Ambas sentencias son atribuidas a uno u otro de los Siete Sabios.
- ³ Los Siete Sabios es la denominación que la tradición griega aplicó a siete hombres (su conformación varía de acuerdo con la fuente que los registra)

Vayamos al comienzo del siglo IV a. C., en Atenas. Platón está escribiendo sus diálogos tempranos y presenta a Sócrates repitiendo –y apropiándose– de la primera de las máximas délficas.⁴ ¿Qué significa el dicho reivindicado por Apolo? ¿Es el que Sócrates presenta a sus interlocutores? En la cultura arcaica, “conócete a ti mismo” no alude al autoconocimiento, al concepto de interioridad y, en consecuencia, a la concepción del cuidado de sí. ¿Cómo se ha producido el cambio de sentido de un mismo enunciado? Antes de Sócrates, ¿no existía la idea del yo autónomo, capaz de reflexión y autoconocimiento? Para acercarnos a una respuesta, explicaremos el significado de la máxima délfica en la cultura arcaica y exploraremos lo sucedido en el siglo V a. C. A principios de ese siglo, en Asia Menor, escribe Heráclito, un filósofo formado en la tradición de los milesios, de ideas aristocráticas.⁵ En el continente se producen profundos cambios políticos-culturales: nace la democracia ateniense y con ella aparecen nuevas ideas propagadas por sus instituciones más significativas. Para reflexionar sobre el camino que condujo, de Platón en adelante, al concepto de cuidado de sí, producto del autoconocimiento, nos centraremos en el estudio de algunos fragmentos de Heráclito.

Volvamos a las máximas délficas. Más allá de las leyendas acerca de sus autores, constituían un mensaje de los sacerdotes del templo de Apolo. Estos sacerdotes formaban parte de la clase dirigente y con ella mantenían relaciones políticas. A esta clase dirigente pero también al pueblo se les enviaba, por medio de las

de los siglos VII y VI a. C., estadistas, legisladores y filósofos renombrados por su sabiduría (centrada principalmente en cuestiones relacionadas con el intelecto práctico y los modos de comportamiento que constituyen la ética arcaica), que fue plasmada en una serie de aforismos memorables. Las enseñanzas así consignadas se consideraron una guía de conducta para la vida humana. Los testimonios sobre sus identidades varían. Solamente Tales de Mileto, Pitaco de Mitilene, Biante de Priene y Solón de Atenas aparecen siempre. Véanse, Platón, *Protágoras* 343a y Pausanias X 24, 1.

- 4 Platón, *Alcibíades* 124b, 129a y 132d-133c.; *Cármides* 164d-165a y *Carta VII* 341b. Véase también *Apología de Sócrates* 20e-21a; *Protágoras* 343b; *Fedro* 229e y Jenofonte, *Memorias de Sócrates* 3.9.6. Sócrates señala que los límites que más debemos conocer y aceptar son nuestros límites intelectuales.
- 5 Según refiere Diógenes Laercio en *Vida de los filósofos ilustres* IX 1, Heráclito nació en Éfeso y alcanzó su *akmé* (su florecimiento intelectual, fijado a los cuarenta años) en 504-501 a. C. Su nacimiento habría sido, entonces, en el año 540-539 a. C. Esta datación es cuestionada y debe considerársela una aproximación.

máximas, un mensaje ideológico que reflejaba globalmente las formas de pensamiento propias de la época arcaica.

Ahora bien, a diferencia de lo que se cree habitualmente, el mensaje no consistía entonces en un llamado al camino introspectivo, sino en la determinación del lugar que, en la estructura de lo real, ocupa el género humano, de acuerdo con el cual los griegos eran exhortados a comportarse en su vida individual y social. ¿Cuál era ese lugar?

Para los griegos de época arcaica la realidad es concebida como un sistema jerárquico, vertical, que consta de tres planos: el divino (dioses, deidades menores, abstracciones divinizadas), el humano (el hombre y su creación, la cultura) y el natural (la naturaleza asimilada centralmente al animal y el salvajismo). El mundo divino representa el poder externo al hombre: el poder numinoso (presencia extraña, sobrecogedora, no material) que visita al hombre y puede poseerlo, aunque está básicamente “más allá”. Es por eso que la experiencia de lo divino forma, al mismo tiempo, parte de nosotros mismos: es parte de nosotros. Es un plano de la realidad cercano y lejano a la vez. Es lejano porque es lo otro absoluto, y lo absoluto poderoso; y porque es enigmático: no puede captarse. Pero también es cercano: con él puede establecerse una relación personal de piedad o reverencia, y el ser humano, ahora un creyente, puede convertirse en iniciado de los cultos místicos. Pero la relación principal que se establece con los dioses está regida por el principio de reciprocidad, como sucede con las relaciones entre humanos: los dioses otorgan bienestar para la vida del hombre (buenas cosechas, partos numerosos, victoria en la guerra, protección de la ciudad) y este ofrece, a cambio, plegarias y sacrificios, rituales, himnos y santuarios. Las deidades gobiernan el mundo y sobre él imponen leyes universales, que se consideran dadas desde el origen. El equilibrio de esas leyes no debe ser perturbado, porque su proceso de reinstauración o restauración puede destruir al hombre: la transgresión es siempre peligrosa. Zeus, como dios supremo, es garante del equilibrio, al que se ha arribado como resultado del conflicto teogónico previo, y el cosmos ha llegado a un momento de perfección que no requiere de cambio alguno. La idea de cambio y de progreso como un valor altamente positivo no se verifica en el pensamiento griego antes de mediados del siglo V a. C., con el surgimiento de la denominada ilustración ateniense y como producto de la democracia.

El segundo plano está constituido por el mundo humano. El hombre es centro del cosmos y creador de la cultura, pero su naturaleza está en constante lucha con otro ámbito que “tira de ella hacia abajo”: la amenaza de sumirse en el salvajismo, lo que implicaría el colapso del interior del individuo y de la sociedad. Contra esta amenaza el hombre enarbola las instituciones de la cultura, aquello que los hace hombres, diferentes de los animales: lenguaje, ley, religión, orden social, orden político, matrimonio y familia.

El tercer plano está conformado por el mundo natural. Por una parte, este segundo “otro” del hombre es el animal, sometido a las reglas e instintos de la vida salvaje. Por otra parte, ante él se manifiestan las fuerzas impersonales de la naturaleza, todo aquello que no ha sido domesticado, domado, dominado: la fuerza de los elementos y su violencia.

¿Cómo se relacionan estas construcciones propias del imaginario con la máxima délfica? La sentencia “conócete a ti mismo” quiere decir, entonces: debes conocer la verdad de tu naturaleza, tu ubicación ontológica en el mundo. Debes saber que eres hombre: no un dios, no un animal. El dios está en el templo; el animal, en la montaña; tú, en la *pólis*. No eres salvaje, pero eres mortal: no te ensoberbecas. Como raza, como género, como colectivo, tu identidad primera es no ser ni dios ni animal: es ser hombre.

Sabemos que no somos dioses. Sin embargo, el hombre yerra sin cesar al creer que puede ser o actuar como un dios, y cometer *hýbris*, esto es, “exceso”, “demasia”. Y la *hýbris* trae como consecuencia la “envidia de esos dioses” (*phthónos theôn*), seres celosos de sus prerrogativas y de su lugar en la jerarquía del mundo, que no toleran ser emulados por esa criatura insignificante que somos los hombres. El peligro de incurrir en des-mesura, en rebasar la propia medida, es que la divinidad provoque nuestra perdición. Para la mentalidad griega, la transgresión de la ley de la medida es el peor de los males: el hombre sabe lo que le espera si osa escalar los planos del eje vertical. Lo mismo ocurre si las acciones in-moderadas nos hundan en el estado de naturaleza, si rebasamos el límite que está bajo nuestros pies y, entregados a la emoción y al instinto, nos arrojamos en brazos de lo salvaje: quedaríamos subsumidos en la confusión, la alienación, el caos.

La consecuencia de esta primera toma de conciencia es prescripta por la segunda máxima: “nada en exceso”. Es la prescripción del imaginario más fuerte de la cultura griega: si ya sabes qué eres,

no te creas superior a eso que eres; no creas que puedes igualarte a los dioses; no te salgas de tu condición, confórmate con lo que eres. La máxima del “nada en exceso” tiene que ver, entonces, con el ideal cultural de la *sophrosýne*: el buen sentido, la sensatez, la prudencia, la temperancia, la moderación, esto es, la medida.

Este ideal social de la medida (*métron*) tiene una doble aplicación. Hacia afuera, en la comunidad, es representado por la búsqueda de la justicia y el control: el mantenimiento de instituciones fuertes y el cumplimiento de la ley. Hacia adentro, en el interior del hombre, el ejercicio ético de la *sophrosýne*: el autocontrol de acciones y deseos, la subordinación del instinto a la razón. Pero para que esto suceda, el hombre debe aceptar que cada uno puede aspirar a la excelencia solo “en su propia medida”. La medida del hombre se determina de acuerdo con el lugar que cada uno ocupa en el entramado social, conformado por una serie de variables que la mentalidad griega organiza en torno a ejes bipolares cuyos extremos se valoran como positivos o negativos. Estas determinaciones constituyen al hombre en su aspecto social/comunitario, es decir, en su identidad colectiva. La reunión de todas esas variables que la conforman son la segunda respuesta a la pregunta ¿qué soy?

Estas determinaciones configuran el despliegue en sentido horizontal del plano humano que describimos anteriormente. Cada oposición o variable constituye una de las marcas identitarias del género humano y repite la oposición básica uno \neq otro, identidad \neq alteridad. Las marcas de la identidad comunitaria se definen por oposición a lo “otro, ajeno, distinto, lejano, incomprensible, peligroso, inferior”, teñido de valoración negativa. Las oposiciones más importantes, que aquí solo enumeramos, son: *griego \neq bárbaro*, *amo \neq esclavo*, *varón \neq mujer*, *joven \neq adulto/viejo*, *tékhne \neq epistéme*: arte \neq ciencia, vida del trabajo artesanal \neq vida contemplativa, del espíritu, del lenguaje y de la política. Es una oposición entre géneros de vida que aparece en época arcaica más que nada como una diferencia de clase: aristocracia \neq vulgo, nobleza \neq pueblo, los *áristoi* \neq los *polloí*.

Ahora bien: la cuestión de la identidad social o comunitaria de los griegos es, como en todas las culturas, no tanto lo que los griegos eran, sino más bien lo que decían que eran o lo que aspiraban a ser. En síntesis, debemos más bien hablar del *ideal identitario colectivo* postulado por el pensamiento arcaico para los individuos (que se define a través del lugar en el que este está (o aspira a estar)

situado en el eje vertical (los planos ontológicos) y en el eje horizontal de oposiciones bipolares (las variables del segundo plano): señala a un ser humano y es un varón libre, griego y ciudadano, en edad adulta y dedicado al trabajo no manual, es decir, un individuo racional-espiritual. Si retomamos la segunda máxima delfica, podemos incluir en su significado el siguiente consejo: naciste con una determinada condición y clase social; aprende a comportarte como corresponde de acuerdo con tu situación.

Las máximas apolíneas, entonces, expresan que el hombre es hombre, cuál es su lugar en el mundo y cuál debe ser su comportamiento de acuerdo con su identidad social. Es una visión estática ya que, como dijimos, la idea de progreso –individual o colectivo– no aparece en el horizonte de sentido del pensamiento griego arcaico. El problema que se deriva de estas afirmaciones es en qué medida los individuos griegos se pensaban como un mero conjunto de rasgos identitarios y en qué medida eran conscientes, valoraban y eran capaces de dar cuenta de sus rasgos de identidad personal, aquello que los hacía ser lo que eran: ellos mismos. Posterguemos un instante la cuestión.

Y nosotros, ¿quiénes somos nosotros?

¿Es posible, entonces, relacionar las sentencias de Delfos con exhortaciones que apunten a la esfera de lo individual, lo personal, lo introspectivo? En principio deberíamos responder que no. De acuerdo con los estudios de la antropología histórica, los griegos se concebían central y principalmente como seres sociales. Por ello, juzgan muy acotadas las posibilidades concretas de que en época arcaica se haya gestado e instalado la concepción de la existencia de un yo personal, individual, más allá (y por encima) de la pertenencia comunitaria y sus rasgos configuradores. Vernant (1989: 215) afirma que el ser individual debe estudiarse de acuerdo con su rol y su lugar en los grupos y tomando en cuenta el valor que le es reconocido por el grupo, dado que su margen de maniobra y su autonomía son estrechos en relación con su encuadre institucional, político y social.

Por cierto, los griegos no vivían alienados, ignorantes de la existencia de su propio yo recortado del de su comunidad. De lo que se trata es de hasta qué punto esa *noción* de yo, de identidad personal es, en época arcaica, lo suficientemente clara como para

merecer la exhortación del oráculo, la reflexión de los filósofos y la puesta en acto de los poetas. Deberíamos indagar en qué circunstancias –dada la escasez de nuestra documentación– se sitúa el momento en que a la pregunta “¿qué soy?”, cuya respuesta consiste en el abanico de posibilidades de la identidad social, se le suma la pregunta “¿quién soy?”, cuya respuesta consiste en el abanico de rasgos que constituyen una identidad personal.

Gill (1996: 10-16) afirma que el planteo que la modernidad ha hecho del concepto de identidad personal tiene un carácter marcadamente subjetivo e individualista y que, por el contrario, el pensamiento ético griego (y las prácticas efectivas de la sociedad griega a lo largo de su historia, por lo menos hasta el helenismo) acentúa siempre el rol primario de la participación en las relaciones interpersonales y comunitarias. Gill denomina esta manera de concebir la identidad personal como objetivo-participativa, y la opone a la concepción subjetivo-individualista. La distintividad y singularidad, centrales para la concepción subjetivo-individualista, son secundarias para esta idea de Gill. Postula, en su lugar, el concepto de *yo en diálogo*, que no es un centro de conciencia solitario, un yo unitario: este yo constituye un complejo de funciones unificadas por la interacción. La vida ético-psicológica de un ser humano es, en el nivel más fundamental, compartida, y no privada e individual. Desde este punto de vista, el ser humano alcanza sus fundamentos éticos a través del debate compartido, lo opuesto a una actitud de autolegislación. Por lo tanto, la reflexión filosófica y ética es concebida como un debate dialéctico más que como una introspección solitaria. La aparición de ideas que conjugan con este concepto de identidad personal, de “verdadero yo”, más allá de que lo concibamos desde las perspectivas subjetiva u objetiva, se sitúa en el siglo V a. C. Surgen en el contexto de la Ilustración griega, con los sofistas y su reflexión sobre la oposición entre *phýsis* y *nómos*, “naturaleza y convención”, el relativismo de Protágoras y el ideal democrático de un modo de vida que les posibilite a las personas vivir en privado “como les plazca” (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* II 37, 2-3).

Pero para que sea posible la reflexión sobre la identidad personal será necesaria la meditación sobre el autoconocimiento, que tradicionalmente se estudia en el Sócrates de los primeros diálogos platónicos. Nosotros, en cambio, propondremos otra lectura del inicio de la temática, postulando que debemos remontarnos a

fin del siglo VI a. C. y a la figura de Heráclito, para encontrar las formulaciones iniciales de la relación entre el conocimiento de sí, la introspección y la individuación. Es una lectura que, aunque más cercana a una concepción “moderna” de la cuestión (que no es compartida por muchos de los estudiosos del filósofo), intenta conciliar esta visión inaugural con el abordaje antropológico que hemos desplegado hasta el momento, situando al pensador de Éfeso en su contexto sociocultural de varón griego, jonio, aristócrata y escritor controvertido.

Heráclito y el Señor de Delfos

Heráclito, de cuya vida poco y nada se sabe, postula la existencia del *lógos*, “el discurso”, como estructura fundante de la realidad. Este *lógos*, que es discurso y razón, palabra articulada, medida y argumento, es lo que pone a los hombres en la senda del pensar, aun cuando la mayoría sea sorda a ese discurso, inmersa como está en su propio mundo privado, sin comprender la estructura profunda que, como un cañamazo, sostiene el mundo (B 1 DK).⁶ Contra estos hombres, los *polloí*, “los muchos, la mayoría”, se alza la voz del orgulloso efesio. Aunque fiel a la mentalidad propia de su clase, el filósofo extrapola la condición de *áristos*, “mejor”, del ámbito socioeconómico al ámbito ético e intelectual: los pocos que son capaces de comprender son los “despiertos”, aquellos para quienes la realidad no es una acumulación de elementos particulares sino un todo con sentido, que es “común” a todos (B 2, 29 y 49 DK), a quienes se oponen los “dormidos” (B 69 y 73 DK) o los “sordos” (B 34 DK).⁷ Heráclito contrapone el conocimiento verdadero e imper-

6 B 1 DK: “Aunque este *lógos* existe siempre, incapaces de comprenderlo se tornan los hombres, tanto antes de haberlo oído cuanto después de haberlo oído por primera vez. Pues, aunque todo acontece conforme a este *lógos*, ellos a inexpertos se parecen cuando tienen experiencia de palabras y hechos tales como los que yo expongo, al distinguir cada cosa según naturaleza y dar a entender cómo es. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto despiertos hacen, así como se olvidan de cuanto hacen mientras duermen”. Todos los fragmentos son citados a partir de la edición de Diels y Kranz (1956⁷), abreviada DK. La letra B que antecede al número indica que lo que se transcribe (o traduce) es un *fragmento*, esto es, una cita textual del filósofo.

7 B 2 DK: “Por eso hay que seguir lo común. Pero a pesar de que el *lógos* común, vive la mayoría como si tuviera un entendimiento particular”. B 29 DK: “Prefieren, pues, los mejores, una cosa única en lugar de todas: gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado”. B 49 DK: Uno, para mí, diez

sonal de la realidad, que es una y la misma, con la multiplicidad de las representaciones privadas y erróneas de los hombres, que no hacen un uso adecuado de la “razón”, del *lógos*, lo cual supone que Heráclito piensa que hay un buen uso de la razón. El conocimiento racional difiere de las opiniones de la mayoría, que viven su vida en función de falsas opiniones y nada conocen en verdad: ni al mundo ni a sí mismos.⁸

La doctrina de Heráclito, tal como vislumbramos a partir de los fragmentos que de su libro nos han llegado, abarca la filosofía natural —el estudio de la naturaleza en su dimensión material—, se amplía a la cosmología, la teología y la ontología, hasta llegar a la dimensión ética, política e incluso religiosa. ¿Cómo vuelca en los textos sus ideas éticas? ¿Cómo se relaciona con la cuestión del autoconocimiento? Para comenzar nuestra búsqueda, debemos partir de uno de los fragmentos más conocidos del autor, uno que parece no hablar de filosofía. Es el B 93 DK, que dice:

El Señor cuyo oráculo es el que está en Delfos ni dice ni oculta, sino que da signos.

Debemos tener en cuenta que Heráclito no presenta una oposición explícita entre filosofía y religión, sino que integra su discurso en la tradición literaria de los himnos religiosos, pero por medio de su compleja dicción, se acerca y se aleja de esa tradición. Luego del sujeto de la oración, construido de este modo peculiar, el predicado es aún más llamativo. Tres verbos describen las acciones del dios (o de sus intérpretes). Los dos primeros afirman lo que el dios no hace; solo el último nombra en positivo el acto discursivo que de él proviene: responde a la expectativa abierta por las dos negaciones.⁹ El verbo *semainein* es traducido usualmente por “indicar por medio de un signo, dar un signo, hacer signos, significar, hacer conocer, ordenar”. Paradójicamente, el *significado* del verbo *significar* es el

mil, si es el mejor”. B 69 DK: “Los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular”. B 73 DK: “No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar”. B 34 DK: “Los necios, aun oyendo, se asemejan a los sordos: el proverbio, justamente, es testigo de ellos: que ‘hallándose presentes están ausentes’”.

8 B 113 DK: “Común a todos es la inteligencia”.

9 Cornavaca (2008) señala que el fragmento vincula el tema de los contrarios y la figura de Apolo. Añadimos que, al igual que en el plano lógico-ontológico, el filósofo los une trasladando las polaridades al ámbito del lenguaje no solo por su mera antítesis, sino también por su complementariedad.

que concentra la dificultad de la sentencia. Una primera lectura permite afirmar que el filósofo está simplemente caracterizando el lenguaje del oráculo: sus palabras no son afirmativas, ni claras ni absolutamente opacas –dado que ello traería como consecuencia la imposibilidad de captar la verdad y una falsedad intencionada de parte de la divinidad–, sino que expresan *una parte* de esa verdad: sugieren, proveen signos, pero –podríamos añadir– solo a quienes están en condiciones de entenderlos. Por ello, en lugar de utilizar un lenguaje llano, el consejo de Apolo es vertido a través del lenguaje figurado: la ambigüedad, el acertijo y la metáfora. *Semaínein*, “dar signos” es, entonces, expresar una cosa que a su vez significa otra, lo que los griegos llamaban *hypónoia*, una alusión o alegoría. Se trata de lo que en la lingüística moderna se conoce como doble articulación del lenguaje: un plano signifiante remite siempre a otro plano, que es el significado. El discurso divino trasciende la oposición y escapa a la alternativa: no dice ni oculta, sino que dice-y-oculta indicando, por medio de lo que dice, eso que no dice (porque no puede ser dicho). Las revelaciones del dios no pretenden explicar ni hacer conocer, ni ordenar ni impulsar a la acción sino guiar a la comprensión. Las indicaciones así provistas –expresión polisémica, plural y compleja– pueden hacer errar seriamente a aquellos que confían en el mero significado superficial del *lógos*: para el hombre sensato era evidente que el oráculo requería reflexión, perspicacia y discernimiento si se deseaba descubrir la interpretación apropiada o correcta. Lo importante entonces, afirma Conche (1986: *ad loc.*), es determinar la intención de la sentencia. Según Robinson (1987: *ad loc.*), hay dos opciones. ¿Se refiere Heráclito a su propio *lógos* enigmático o al *lógos* que existe siempre emitido por “lo que es sabio”? ¿O a ambos? Veamos.

La primera interpretación afirma que Heráclito toma la expresión oracular como paradigmática de su propio modo de expresión; sus aforismos estarían reproduciendo las sentencias de Apolo, calcando su confusión y ambigüedad por medio del oxímoron, el circunloquio y la antítesis. Su discurso queda asimilado al del dios; su estilo es denso y difícil: dios y hombre, adivino y filósofo quedarían igualados por su discurso. El fragmento se estructura de manera recursiva, reproduciendo el estilo apolíneo: es enigmático y *semaínei*, “da signos”, “señala” hacia una determinada dirección. De este modo, el estilo (con su doble articulación) y el mensaje (complejo y pregnante) estarían fundidos. Como afirma Cornavaca (2008: *ad loc.*),

se exigiría de los que escuchan al filósofo una actitud semejante a la de quienes van a consultar el oráculo de Apolo. La relación entre los *lógoi* (discursos) de Heráclito y de Apolo es estrecha: se distinguen de la forma corriente de decir (*légei*) de los hombres, que intentan en vano interpretar el discurso de Heráclito como si fuese límpido y convencional, es decir, como si fuese verdadero o falso (afirmar, ocultar). No obstante, como la palabra oracular, este permanece “más allá” de una aseveración determinada, sea verídica o mentirosa (Bollack-Wismann, 1972: *ad loc.*).

Para otros, en cambio, se trataría exactamente de lo opuesto: el estilo de Heráclito es enigmático no porque reproduce el estilo apolíneo, sino porque las realidades acerca de las cuales reflexiona son profundamente complejas. El *lógos* de Heráclito es oscuro porque el *Lógos*, el fundamento ontológico y explicativo de la realidad, su estructura íntima, lo es en primer lugar, dado que incluye la unidad de los contrarios y solo puede ser expresado por *tò sophón*, “lo que es sabio” (B 32 y 108 DK).¹⁰ El señor de Delfos no habla: es Heráclito el que habla, como lo hace en B 1 DK. (Conche, 1986: *ad loc.*). No está haciendo una apología de su estilo oracular y oscuro, sino que pone el énfasis en el esfuerzo cognitivo que se requiere para lograr la aprehensión del *Lógos* oculto a los hombres. Así como Apolo ni expresa todo ni oculta todo, sino que muestra una parte de la verdad, así también el *Lógos* interior a las cosas no es inaccesible al conocimiento humano ni es autoevidente, sino que exige un esfuerzo intelectual de los hombres, esto es, la facultad para interpretar correctamente los signos emitidos por el *Lógos* a los sentidos de “un alma no bárbara” (B 107 DK).¹¹ (Marcovich, 1967: *ad loc.*). Los signos, sean del *Lógos* o de la *phýsis*, “la naturaleza”, deben ser descifrados por alguien diestro, que esté “despierto” (Diano-Serra, 1980: *ad loc.*).

10 B 32 DK: “Uno solo, lo sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus”. B 108 DK: “De cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás”. “Lo sabio” consiste en la comprensión (de cómo y qué) y puede ser adquirido por las mentes humanas.

11 “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras”. Tener “almas bárbaras” no es ser un humano rudo y elemental. Significa “no saber griego”, hablar una lengua que a los oídos helenos sonaba a balbuceo incomprensible: “bar-bar-bar”. Es, entonces, no comprender lo que aparece a los sentidos por poseer un código interpretativo distinto. O, tal vez, por no tener ninguno.

En tercer lugar, otros eruditos adhieren a la idea de que ambas interpretaciones no se autoexcluyen, sino que deben sumarse. Tanto el *lógos* de Heráclito como el de Apolo contienen gran ambigüedad sistemática, desafiante y profundamente significativa, como el *lógos*, que tiene la tendencia de ocultarse (B 123 DK) y que solo se revela a los que están preparados para “cavar” persistente y extensivamente (B 22 y 35 DK) y con apertura mental a lo que al fin será descubierto (B 18 DK) (Robinson, 1987: *ad loc.*). El *lógos* de Heráclito, cuyo contenido es el *Lógos* –la estructura de la naturaleza de las cosas entendida como un lenguaje significativo–, tiene por ello una complejidad que los más escuchan sin comprender: esto es más bien una caracterización de la condición humana, no una mera descripción de los lectores u oyentes de Heráclito. La realidad requiere disposición para descubrir “lo inesperado” (B 18 DK).¹² Este paralelo entre la oscuridad de ambos *lógoi* no es arbitrario: hablar llanamente sobre el tema sería falsificarlo al decirlo, porque no se comunicaría ningún entendimiento genuino. La única esperanza es provocar la reflexión por medio del acertijo, la alusión y la indirecta: Heráclito es consciente e inevitablemente “oscuro”. Hay una dificultad epistémica para captar el *Lógos* en términos humanos, porque consiste en la unidad subyacente de nuestra propia experiencia. La paradoja de nuestra existencia es casi imposible de formular, ya que consiste cotidianamente en lo contrario: oposición y contraste (Kahn, 1979: *ad loc.*).

Pero la cuarta posibilidad es que Heráclito se esté contrastando con el propio Apolo. Así lo sostiene Conche (1986: *ad loc.*). La intención del filósofo sería marcar distancia de la falsa revelación delfica: Apolo no revela nada, da signos y deja a los hermenutas interpretarlos en un sentido u otro. Pero es en vano buscar la verdad a partir de oráculos, como si la verdad pudiera no ser revelada. Heráclito, en su búsqueda de la verdad, rivaliza con sus predecesores: poetas, sabios, “filósofos”,¹³ porque quiere mostrar la especificidad del discurso filosófico y su propia originalidad. Aquí da un paso más, porque estaría rivalizando con Apolo en su capacidad de declarar la verdad. En esta rivalidad de dios y hombre el

12 “Si no se espera lo inesperado, nunca se lo hallará, porque es inescrutable e intransitable”. El tono es epistemológico: siempre es difícil la búsqueda de lo que es, porque su orden no es manifiesto. Hay que comprender algo que no esperamos y, para llegar allí, hacer una indagación. Esto es difícil, pero no imposible.

13 Véanse, por ejemplo, B 28, 38, 39, 40, 42, 56, 57, 81, 95=109, 104, 105, 106 y 129 DK.

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦