

DEYVIS DENIZ MACHIN

CON-SABER-SE Y CO-PERCIBIR-SE:
VOCES Y CONSTRUCCIONES LINGÜÍSTICO-
SEMÁNTICAS EN LA GÉNESIS, ARTICULACIÓN
Y TEMATIZACIÓN DEL PROBLEMA DE LA
CONCIENCIA EN LA ANTIGÜEDAD

Resumen: Si bien es cierto que el término ψυχή comenzó a ser empleado por los antiguos griegos, especialmente a partir del siglo V a. C., para hacer referencia y delimitar el núcleo íntimo de la realidad tanto biológica como psicológica del individuo, no obstante, desde Homero en adelante¹ otras voces y construcciones lingüístico-semánticas fueron progresiva y, hasta cierto punto, tentativamente empleadas con el propósito de tematizar y dar cuenta del problema de la conciencia². De forma tal que, determinar con total exac-

¹ El *arco temporal* del presente trabajo coloca como *terminus ante quem* a Hierocles, filósofo probablemente del siglo II d. C. de filiación estoica, en virtud de que en sus *Elementa Moralia* tematizó detalladamente cómo la conciencia se halla atada a la percepción, al hecho de *co-percibir-se*. Escasos, sin embargo, son los datos biográficos de que disponemos sobre Hierocles. Cruzando *Las Noches Áticas*, (IX, 5, 8), de Aulo Gelio, la obra *Ethnica*, (647, 17-19), de Estéfano bizantino, al igual que las entradas ἐμποδών y λέσχη del léxico *Su(i)da*, quizá sea posible conjeturar algunos aspectos del filósofo estoico.

² El *abánico terminológico*, proveniente de diversos ámbitos temáticos, tales como la poesía, medicina y filosofía, evidencian el esfuerzo de los antiguos al momento de tematizar el problema de la conciencia. Dar detallada cuenta de las voces y construcciones lingüístico-semánticas que constituirían dicho abánico terminológico o, si se quiere, del glosario relativo al problema, excede en mucho el espacio del presente trabajo. Vislumbraron su gestación, su tematización o, al menos, hicieron referencia a aspectos de ella sustantivos tales como θυμός, φρήν, ψυχή, νοῦς, διάνοια, προαίρεσις, αἰδώς; adjetivos tales como αὐτός, ἑκούσιος, ἀεκούσιος; así también lo hicieron el empleo de los pronombres personales, en especial los reflexivos ἐμαυτόν, σαυτόν, ἑαυτόν. Cada una de estas voces y expresiones contribuyeron a apuntalar la descripción de la íntima realidad psicológica, propia y privilegiada de cada individuo, reflejando, si se quiere de forma incipiente, de qué manera el sujeto cognoscente introyecta

titud cuál habría sido el concepto de conciencia gestado en la antigüedad constituye una empresa compleja, pues pasa por reconocer de antemano que no hubo, entonces, tal cosa como un único concepto o una única voz que fuera de uso exclusivo al momento de hacer referencia a la conciencia y, menos aún, un único umbral especulativo a partir del cual ésta fuera tematizada. Admitiendo i) la dificultad intrínseca que poseen las fuentes antiguas de las cuales disponemos para emprender una reconstrucción interpretativa de la noción de conciencia y sus posibles tematizaciones así como ii) la complejidad terminológica relativa al problema que de ellas se deriva, oscilante frecuentemente entre un autor y otro o incluso entre un ámbito de conocimiento y otro, por ejemplo, el poético, filosófico o médico, en el presente trabajo ofrecemos una aproximación al problema de la conciencia en la antigüedad, tomando en consideración las construcciones lingüístico-semánticas, que, tras poner de relieve la reflexividad como capacidad inherente al sujeto cognoscente, dan mejor cuenta de cómo la voz conciencia se gesta y articula a partir del *con-saber-se* para sí en diálogo con otros³, o alternativamente, a partir del *co-percibir-se* siendo un algo otro dispuesto en relación con aquello que es percibido.

Palabras clave: Conciencia, con-saber-se y co-percibir-se.

y configura el estado de cosas circundantes, posicionándose ante ellas con autonomía deliberativa.

³ Tomo la expresión del subtítulo de la obra de Gill, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996. La propuesta del libro es ofrecer un apropiado marco interpretativo que permita abordar el problema en su justa dimensión; en tal sentido, Gill sugiere cambiar el enfoque cartesio-kantiano, el cual denomina 'subjective-individualist conception', por un enfoque 'objective-participan conception'. Pp. 14-15: "The phrase which serves as the subtitle for this book, 'the self in dialogue', is use within its argument as an image to encapsulate some of the leading features of the objective-participant conception of person, and to underline their interconnections [...] The contrasting notion of 'the self in dialogue' expresses, in the first instance, the idea that the mind constitutes a complex of functions which are unified (in so far as they are unified) by their interaction, rather than as constituting the locus of a unitary 'I'. A suggestive and relevant fact, though one requiring a careful interpretation is that in Greek literature and philosophy, from Homer onwards, thought and other psychological processes are commonly presented in the form of an inner dialogue". Las características de cada perspectiva son ofrecidas por Gill en las pp. 11-12.

CO-KNOWING-ONESELF AND CO-PERCEIVING-ONESELF: CONSCIOUSNESS IN ANTIQUITY. VOCABLES AND LINGUISTIC-SEMANTIC EXPRESSIONS AT THE GENESIS, ARTICULATION AND THEMATIZATION OF THE PSYCHO-PHILOSOPHICAL NOTIONS OF CONSCIOUSNESS

Abstract: Although it is true that the word ψυχή was employed by ancient Greeks, especially from the fifth century onwards, in order to indicate and delimit the innermost core of one's own identity, however, it is also true that beginning at Homer there were alternative vocables as well as linguistic-semantic expressions that were progressively and even tentatively employed in order to bring to light what consciousness might be. A labour extremely complicated is trying to find out what kind of concept of consciousness might have been visualized by ancient Greeks, because it passes through the acknowledgment that the Greeks neither did have, indeed, a unique voice or expression which might have been used exclusively to make reference to consciousness nor a unique speculative standpoint, for example, poetic, philosophical or even medical, which might have been claimed its genuine thematization. Accepting i) the inherent difficulty that poses ancient sources which we have at hand to undertake an interpretative reconstruction of the concept of consciousness and also what might have been its possible thematizations, and ii) the intricacies of the terminology that relate to such a notion, oscillating, in fact, between one author and another one, or even between dominions of knowledge, the present paper offers an approximation to the problem of consciousness in antiquity taking into account those linguistic-semantic expressions that, after highlighting reflexivity as a capacity inherent to the cognoscent subject, give a better account on how does the notion of consciousness sprang and might have been defined either as a result of a type of *co-knowing-oneself* put into dialogue with the others, or as a kind of *co-perceiving-oneself* in terms of recognizing oneself different from that another thing which simultaneously is being perceived.

Keywords: consciousness, co-knowing-oneself, co-perceiving-oneself

La noción de conciencia gestada en la antigüedad a través de las construcciones lingüístico-semánticas contentivas de verbos de conocimiento (*verbum sciendi*) modificados por la preposición σύν, persiguen destacar i) el reflexivo proceso de introspección del sujeto cognoscente, es decir, expo-

nen cómo es posible *con-saber-se* ($\sigma\acute{\upsilon}\nu$ +*verbum sciendi*) y, al mismo tiempo, ii) cómo el sujeto cognoscente, ése que se *con-sabe*, toma posición deliberativa y valorativa frente al estado de cosas circundantes. Tales construcciones lingüístico-semánticas dan cuenta, en suma, de cómo un *algo* ($\tau\iota$) existente en el mundo se sabe con la capacidad de orientar o proyectar un propio curso de acción de conformidad con sus propias representaciones o estimaciones valorativas en el marco de una comunidad de pares. Al exteriorizar este *con-saber-se* propio, íntimo y privilegiado luego de asumir un propio curso de acciones, el sujeto que se *con-sabe* se reconoce circunscrito a una comunidad de pares que le aprueba o reprueba tal o cual curso determinado de acciones. La posibilidad de exigir responsabilidad moral a un agente en razón de un determinado curso de acciones emprendidas es el signo distintivo de una noción de conciencia que se va articulando a partir de un propio, íntimo y privilegiado *con-saber-se* que progresivamente se construye en diálogo para sí con otros pares. Ahora bien, antes de entrar a considerar algunos pasajes de autores que exhiben el uso de las construcciones lingüístico-semánticas $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ +*verbum sciendi*, presentamos tres testimonios que, valiéndose de otras voces, tematizan el surgimiento del núcleo íntimo de cada individuo, sin el cual no sería lícito hablar del *con-saber-se*. Los siguientes pasajes son de gran utilidad al momento de mostrar diacrónicamente momentos del recorrido emprendido por los antiguos griegos en el esfuerzo por dar con aquello que constituye el núcleo íntimo de la realidad psicológica de cada individuo y sin el cual no sería posible hablar de conciencia.

Como ha sido señalado, los pronombres personales y en especial los pronombres reflexivos, acompañando a verbos de conocimiento, fueron empleados tempranamente para ayudar a delimitar dos *realidades* a investigar, a saber: i) la realidad de los fenómenos circundantes, digamos, externos, y ii) la realidad de las afecciones propias de cada individuo, digamos, las modificaciones internas⁴. Indudablemente, la locución

⁴ Cf. Sorabji, R., *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, The University of Chicago Press, 2005. Véase p. 32: "Again and again, they show the same interest in the individual person, and especially the individual viewed from the first-person point of view as 'me'. Moreover, like ourselves, they often express these ideas of the self just as we do, by the use of pronouns. They talk of 'I', 'we', 'each', the reflexive 'oneself' (*heautos*), or the emphatic 'himself' (*autos*), or (Plato *Laws* 959B3) 'that which is each of us truly'. Where *autos* is used without an accompanying noun, it sometimes *demands* to be translated by the English 'Self', and *autos* is sometimes combined with *hekastos*, meaning *each self*". Recientemente Jeremiah, E., *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought. From Homer to Plato, and Beyond*, Leiden, Brill, 2012, p.2, señala: "Linguistically speaking, Greek develops complex reflexivities in exactly the same way as English. The process unfolds in

que con mayor precisión e insistencia persiguió mostrar inicialmente en el mundo griego la existencia de una realidad interior, propia de cada individuo y ciertamente digna de ser investigada, fue la inscripción délfica ‘conócete a ti mismo’ (γνώθι σαυτόν)⁵. A partir de aquí, el llegar a conocer (γινώσκειν) algo no está orientado exclusivamente al exterior, al afuera, pues no se persigue la indagación del estado de cosas circundantes al individuo sino, más bien, la búsqueda de aquello que dé cuenta de su realidad íntima, en virtud de que la pregunta a responder será, ahora, qué es el hombre (τί ἄνθρωπός ἐστι). Heráclito⁶, aun cuando afirmó que a cada hombre le es posible conocerse a sí mismo (γινώσκειν ἑωυτοῦς) y consecuentemente actuar prudentemente o sabiamente (σωφρονεῖν)⁷, sostuvo, no obstante, que muchos no actúan prudentemente (οὐ φρονέουσι) en relación con aquellas cosas con las que se topan⁸, pues siempre faltos de comprensión crítica (ἄξύνετοι), al desconocer que todo viene a ser de conformidad con el *Logos*, se muestran inexpertos, si se quiere, ignorantes (ἀπείροισιν), al intentar abordarlas tanto con palabras así como con acciones⁹. El efesio comprendió que la inscripción délfica representa un

three stages: simple pronouns functioning reflexively, increasing addition of the intensive adjective αὐτός, and finally, fusion of the two into a single form”.

⁵ Jeremiah, E., *The Emergence of ...*, cit. p. 32: “The ‘myself’ (i.e. el pronombre reflexivo de la sentencia) is only identical with the ‘I’ insofar as the subject is objectifiable-or, to put it in different terms, a patient”.

⁶ Para el comentario sobre los fragmentos de Heráclito véase Marcovich, M., *Heraclitus. Editio minor*, Mérida-Venezuela, 1968.

⁷ Cf. Heraclit. fr. 116 (DK): «ἄνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν». El testimonio proviene de Stobaeus, *Antologium*, III, 5, 6 (III p. Hense). Bywater, I., *Heracliti ephesii reliquiae*, Oxoni Clarendoniano, 1877, lo numera CVI, p. 41; es omitido, sin embargo, por Marcovich, M., *op. cit.*; y Eggers, Lan, C. & Julia, V., *Los filósofos presocráticos. Vol. I*, Gredos, Madrid, 1978, p. 397, lo califica de apócrifo. Véase también Conche, M., *Héraclite. Fragments*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 227, fr. 60. Todas las traducciones empleadas en el presente trabajo serán propias, en caso contrario será indicado.

⁸ Cf. Heraclit. fr. 3 (DK 17): «οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὰ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσιν». El pasaje coloca en cuestión el trato con las cosas (ἐγκυρέω-ῶ), cómo la mayoría no actúa prudente o sabiamente (φρονέω-ῶ) ni tampoco llegan a conocerlas (γινώσκω) tras el aprendizaje (μανθάνω), antes bien, forman para sí juicios parciales sobre éstas (δοκέω-ῶ). En el mismo sentido fr.21 (DK 56), el cual incluye el engaño (ἐξαπατάω-ῶ) de los hombres en el conocimiento de las cosas claras (πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν).

⁹ Cf. Heraclit. fr. 1 (DK 1): «τοῦ δα’ λόγου τοῦδ’ ἑόντος αἰεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ

exhorto que ‘ni dice ni oculta, sino que da señales (σημαίνει)’ con miras a la búsqueda de uno mismo¹⁰. En tal sentido, halló, tras afirmar que *se buscó a sí mismo* (ἔδιζήσάμην ἑμειωυτόν)¹¹, que prefiere aquellos asuntos en los que hay visión, audición y aprendizaje¹², pero sostuvo, al mismo tiempo, que ojos y oídos son malos testigos (κακοὶ μάρτυρες) cuando *almas que no entienden su lenguaje* (βαρβάρους ψυχᾶς) los poseen¹³, pues para Heráclito el alma

ἐπέων καὶ ἔργων». En seguida ofreceremos algunas consideraciones en relación con el tema semántico συνήμι, pues en ocasiones fue postulado como la voz que recogería la noción de conciencia en la antigüedad. Heráclito lo emplea de forma privativa e intensificado por un adverbio temporal: siempre faltos de comprensión crítica (ἀεὶ ἀξύνετοι).

¹⁰ Cf. Heraclit. fr. 14 (DK 93): «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὗτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει». El subrayado es nuestro.

¹¹ Cf. Heraclit. fr. 15 (DK 101): «ἔδιζήσάμην ἑμειωυτόν». Es importante acudir a Marcovich, M., *op. cit.* ed. Maior, p. 57 para encuadrar la afirmación de Heráclito, ya que su afirmación se enmarca en la discusión de la sentencia delfica ‘conócete a ti mismo’. A partir de Plut. *adv Colot.* 118 C, contrástese especialmente con los testimonios a², b, d², d⁵ y d⁶ que recoge Marcovich. Resulta igualmente relevante contrastar este fr. 15 (DK 101) con el fr. 10 (DK 22) para contextualizar aún mejor el empleo del verbo δίζημαι que acompaña el pronombre reflexivo, toda vez que en el fr. 15 (DK 101) Heráclito emplea el verbo, quizá metafóricamente, para dar cuenta de la búsqueda de sí mismo. Así, en el fr. 10 (DK 22) él se refiere a los buscadores de oro: «χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον». “Ciertamente, los buscadores de oro, cavan mucha tierra, y encuentran poco.” En tal sentido, cotéjese la ed. minor de Marcovich, pues resulta interesante ver que traduzca el verbo d...zhmai, empleado en ambos fragmentos, de distinta manera, haciendo un esfuerzo interpretativo para destacar el amplio campo semántico del verbo que va desde ‘buscar afanosamente’ algo material hasta ‘interrogarse a sí mismo’. Es por ello que, para el fr. 15 (DK 101) traduce: ‘me pregunté (dirigí) a mí mismo’, y, en cambio, para el fr. 10 (DK 22) traduce: ‘los buscadores de oro’, etc. Cfr. pp. 31 y 29 respectivamente. Quizá esto se deba al hecho de que el modo que tiene el hombre para buscar-se a sí mismo, no sea otro que el de preguntar-se; aún más, el cavar y buscar afanosamente persigue el encuentro de una ganancia, de algo realmente preciado: el oro. De suerte que, si el modo de buscarse a uno mismo es el de preguntarse, tal búsqueda ha de brindar a fin de cuentas una riqueza o ganancia tal que sea compararle con el oro.

¹² Cf. Heraclit. fr. 5 (DK 55). En el fr. 6 (DK 101a) leemos: «ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες». “Los ojos, en efecto, son testigos más exactos que los oídos”. Para una discusión de los posibles alcances interpretativos cfr. Marcovich, M. *op. cit.* ed. maior pp.22-24.

¹³ Cf. Heraclit. fr. 13 (DK 107): «κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὄφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων». Véase Capizzi, A., *Heraclito e la sua legenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, edizioni dell’ateneo & bizzarri, Roma, 1979, pp. 32-33. Que al tenor del alma va ligado el desarrollo de las facultades cognoscitivas del individuo, es una idea que hunde sus raíces en la poesía de Homero, según la encontramos expuesta por Sócrates en el *Teeteto* 194c4-195a9.

(ψυχή) es tan profunda que por más que uno se empeñe en hallar sus límites (πείρατα) no lo logrará¹⁴. Ella es, en primer lugar, aquello que individualiza o particulariza a cada hombre, le da vida y constituye su núcleo íntimo¹⁵ y, a partir de ella, en segundo lugar, es posible transitar de una realidad interior, digamos, privada e inconexa, a una realidad interior, digamos, articulada y conexas con el mundo, toda vez que al *buscarse a sí mismo* (ἔδιζήσάμην ἑμεωυτόν), sin más, al *con-saber-se*, el alma escucha al *Logos*¹⁶.

También para Platón el alma (ψυχή) da vida y constituye el núcleo íntimo de cada individuo, aunque a diferencia de Heráclito la postuló inmateral, ligada a lo divino, dotada de existencia propia más allá del cuerpo: eternamente imperecedera. Estos atributos relativos a la unitaria e interior realidad psicológica del individuo, ya particularizada a través de la voz ψυχή, introdujeron un novedoso cambio en el modo no sólo de concebir la voz ψυχή sino también en la búsqueda por delimitar aquello que, biológica y psicológicamente, constituye el núcleo íntimo del individuo, si se contrasta, por ejemplo, con el modo homérico de concebir la voz ψυχή¹⁷, aún parcialmente presente en el siglo V a. C. Estos cambios tengan

¹⁴ Cf. Heraclit. fr. 67 (DK 45): «ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει». Este fragmento pudiera completarse con el fr. 8 (DK 123): «φύσις δα΄ ἕκαθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ». “La naturaleza, según Heráclito, suele ocultarse”. Si damos por válido que φύσις está empleándose para hablar de ‘naturaleza’ en sentido amplio que incluye la propia naturaleza del hombre. Cfr. Marcovich, M., op. cit. ed. maior p. 33.

¹⁵ Cf. Martin, R. & Barrest, J., *The Rise and Fall of Soul and Self. An Intellectual History of Personal Identity*, Columbia University Press, New York, 2005, pp-11-12: “Subsequent to Pythagoras and Empedocles, Heraclitus (535?-475? B:C.E.), of whom more is known, had a scientific interest in the nature of the soul and sage like interest in its well-being. Impressed by what he took to be the extent to which people live divided from one another and themselves, he thought he saw the way toward unification (or re-unification) [...] In Heraclitus’ view, human have souls, which arise from water. Living properly causes one’s soul to dry out. The dryer one’s soul becomes, the more alive and noble one becomes. Desire, and its ally passion, keep the soul in ignorance, hence, moist. One who soul is moist, like a drunk or sleepwalker, is unaware of where he is. Such a person lives in world of his own, with an «understanding peculiar to oneself.» Wisdom comes from self-understanding. [...] Whatever Heraclitus’ actual view, he was the first thinker whose writings have survived who was concerned with explaining the conditions that would have to obtain for persons, or anything else, to persist. The introduction of this issue was the origin in Western thought of the philosophical problem of the identity over time of object that change—that is, of how something that changes can nevertheless remain the same”.

¹⁶ Cf. Heraclit. fr. 23 (DK 2), fr. 85 (DK 41) y fr. 26 (DK 50).

¹⁷ Cf. Clarke, M., *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford, Oxford Classical Monograph, 1999, pp. 39-40: “In particular, because learn-

posiblemente su origen en la huella que dejó el pensamiento y religión órfica en la cultura griega¹⁸. Platón, en el *Crátilo*, nos transmite, valiéndose de un juego de palabras, que ‘algunos dicen que el cuerpo es la sepultura (σῆμα) del alma (τῆς ψυχῆς)’¹⁹, y en el *Menón* nos dice que ‘sacerdotes y sacerdotisas así como Píndaro y otros tantos poetas sostienen que el alma del hombre es inmortal (ἀθάνατον), que nunca parece (ἀπόλλυσθαι δ’

ers of Greek are taught to translate ψυχή as ‘soul’, and because that word and its translations have persisted through the history of religion and philosophy, it is very easy to assume that the Homeric ψυχή is more or less the same thing as what one might talk about nowadays in a discussion of psychology or selfhood or the soul. To do that is to avoid the issue of working out what that word really means and how it belongs in the early Greek view of man [...] Very crudely stated, the Western tradition in religion, philosophy, and ordinary language alike dictates that a person is divisible into two things: on the one hand there is the body, and in the other hand there is something else, something that might variously be called *soul*, *the spirit*, *the mind*, *the self*, *das Ich*, *der Lebensträger*, *le soi*, or any of many such names. To invoke this dichotomy, however covertly, is to enter a skein of ideas which enmeshes the history of religious, philosophical, and popular ideas about man. Christian dualism of body and soul is only the most overt modern working-out of this tradition”. Cfr. Vivante, P., ‘Sulla designazione del corpo in Omero’, *Archivio Glottologico Italiano*, Vol. XL (1955), pp. 39-50 y ‘Sulle designazioni omeriche della realtà psichica’, *Archivio Glottologico Italiano*, Vol. XLI (1956), pp. 113-138. Véase igualmente Darcus, S., ‘A Person’s Relation to πῦρ in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets’, *Glotta*, LVII (1979), pp. 30-39.

¹⁸ Cf. Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Trotta, Madrid, 2004, nos dice en p. 75, al exponer las diversas teorías órficas sobre el alma, que: “en primer lugar hay huellas, aunque escasas, de la presencia en ámbito órfico de una teoría según la cual el alma es éter y regresa al éter a la muerte del cuerpo. Según otros testimonios, en cambio, parece haber existido entre los órficos una teoría según la cual el alma es aire y se inspira con el aire. Por último, una serie de textos, los más abundantes en número, nos ofrecen un panorama bastante coherente, aunque con variaciones en los detalles, que podemos englobar bajo la rúbrica de teoría de la metempsicosis. El alma, inmortal, preexiste a su estancia en el cuerpo mortal y pervive a la muerte de éste. Debe expiar alguna culpa y su destino en el Más Allá puede variar dependiendo de determinadas acciones llevadas a cabo durante sus existencias en diversos cuerpos, ya que transmigra de uno a otro”. De coincidente opinión es Reale, G., *Corpo, Anima e Salute. Il concetto di Uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, p. 131: “Le tre idee chiave della dottrina orfica possono essere riassunte come segue. 1) L’anima-demone è presente nel corpo umano come in un carcere, per scontare una colpa originaria. 2) L’anima dovrà reincarnarsi una serie di volte, fino a quando non si sarà per intero liberata dalla colpa originaria. 3) Con una particolare pratica di vita, con iniziazioni e opportuni riti, l’anima si può purificare e ricavare vantaggi sia nell’al di qua sia nell’al di là”.

¹⁹ Cf. *Cra.* 400c1-2. Esta tesis sería atribuible a algún filósofo pitagórico, quizá Filolao. Cfr. fr. 14: Plat. *Gorg.* 493a ss.

οὐδέποτε) y, en virtud de ello, se hace necesario transcurrir una vida santa en grado superlativo (ὄσιωτάτα)²⁰, pues la *existencia* del alma no se agotará en este mundo, ya que lo que perece es el cuerpo en el que temporalmente ella se halla²¹. En el *Alcibiades*, aun cuando su datación y autoría todavía es tema de debates, encontramos a Sócrates inmerso en la búsqueda de aquello que defina qué es el hombre para poder comprender a cabalidad el exhorto délfico ‘conócete a ti mismo’. Para Sócrates la sentencia délfica invita al cuidado (ἐπιμελεία) de uno mismo e imperativo es, en consecuencia, conocer qué somos para poder abocarnos diligentemente al cuidado de eso que nos define. Tres son las posibles respuestas que presenta Sócrates, pues somos bien alma, bien cuerpo o bien ambos tomados en unión (ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον)²². Sócrates le advierte a Alcibiades que ya se ha convenido en que la respuesta estaría orientada a dar con aquello que comanda (τό ἄρχον) en detrimento de aquello que es comandado, es decir, de aquello de lo que se sirve (χρήται) lo que comanda²³. Pregunta, entonces, Sócrates ¿el cuerpo se comanda a sí mismo? (Ἄρ’ οὖν σῶμα αὐτὸ αὐτοῦ ἄρχει;), de ninguna manera (Οὐδαμῶς)²⁴, responde Alcibiades; evidentemente no sería, por tanto, aquello que buscamos (οὐκ

²⁰ Cf. Plat. *Men.* Adicionalmente véase Plat. *Phd.*65b9-65c11.

²¹ Cf. Hdt. II, 123: «Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὶ δὲ πάντα περιέλθη τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἔρωτων ἔοντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω». “Los primeros en lo relacionado con esta doctrina fueron los egipcios, quienes sostienen que el alma del hombre es inmortal y que al perecer el cuerpo [ésta] penetra en otro animal, eternamente deviniendo; y después de que da la vuelta completa por entre los [animales] de tierra firme, los marinos y los alados, nuevamente penetra el cuerpo de un hombre: el ciclo es para ella de tres mil años. Algunos de los griegos hicieron uso de esta doctrina, unos primeros y otros más luego, la cual hacían pasar por propia: yo, sabiendo los nombres de algunos de ellos, no los escribo”.

²² Cf. [Pseud.] Plat. *Alc.* I, 130a7-9: «ΣΩ. Μὴ οὐ τριῶν ἔν γέ τι εἶναι τὸν ἄνθρωπον. ΑΛ. Τίνων; ΣΩ. Ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον, τὸ ὅλον τούτου». Soc: Temo que sólo una de las tres es el hombre. Al: ¿de cuáles? Soc: alma o cuerpo, o bien ambos tomados en conjunto”.

²³ Véase en este mismo orden de ideas Plat. *Phd.* 79e8-80a9. Este pasaje del *Fedón* es importante dado que establece un nexo, al menos a nivel teórico, con lo discutido acerca del alma en el cuestionado *Alcibiades*. En el citado pasaje del *Fedón* el alma, siendo divina e inmortal, comanda (ἄρχειν) y es dueña (δεσπόζειν), mientras que el cuerpo está destinado a ser gobernado y a servir (ἄρχεσθαι τε καὶ δουλεύειν).

²⁴ Cf. *Alc.* I 130b2-3.

ἄν δὴ τοῦτό γε εἶη ὁ ζητούμεν), apunta Sócrates²⁵. Descartado que el hombre fuera cuerpo, Sócrates le presenta a Alcibiades la opción de la unión de alma y cuerpo, tomados ambos en conjunto; Alcibiades no tiene nada claro el asunto y responde dubitativamente que quizá sea esa la respuesta adecuada (ἴσως δῆτα), a lo que Sócrates le repone que esa es, de entre la opciones, la menos oportuna (πάντων γε ἥκιστα), pues no es posible que ambas a la vez *co-comanden* (μὴ γὰρ συνάρχοντος τοῦ ἑτέρου)²⁶. Resta, en virtud de que el hombre no es ni cuerpo ni la unión de alma y cuerpo, sostener que, —afirma Sócrates—, el hombre no puede ser otra cosa que alma (μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν), y Alcibiades asiente sin presentar cuestionamiento alguno (κομιδῆ μὲν οὖν)²⁷. Así, pues, y en el mejor de los casos, el alma se servirá del cuerpo, pues lo comandará y se servirá de él o, bien caso extremo, tal y como nos propone Sócrates en el *Fedón*, si en alguna ocasión deseamos conocer algún asunto (τι εἴσεσθαι) de forma pura (καθαρῶς): i) hay que abstener-se del cuerpo (ἀπαλλακτέον αὐτοῦ) y ii) contemplar (θεατέον) los asuntos en sí con el alma *volcada sobre sí misma* (αὐτῇ τῇ ψυχῇ), dado que el cuerpo nos procura (παρέχει) mil preocupaciones (μυρίας ἀσχολίας) y nos colma (ἐμπύμπλησιν) de amores (ἐρώτων), deseos (ἐπιθυμιῶν), temores (φόβων), imágenes de toda clase (εἰδώλων παντοδαπῶν) y de mucha bagatela (φλυαρίας πολλῆς)²⁸. Este volverse del alma sobre sí, con el propósito de poder alcanzar de forma pura (καθαρῶς) el conocimiento de los asuntos que le conciernen, persigue alcanzar, en consecuencia, el conocimiento de sí misma, su *con-saber-se*, en tanto que, y para decirlo con Heráclito, se orienta a la búsqueda de sus propios límites; para ello, entonces, a la luz del *Fedón*, se ha de dejar de lado al cuerpo, por considerarlo epistemológicamente un impedimento²⁹. En el *Sofista* 263d-264a6, por su parte, esta búsqueda íntima

²⁵ Cf. *Alc.* I 130b6-7.

²⁶ Cf. *Alc.* I 130b11-13.

²⁷ Cf. *Alc.* I 130c1-4. Cfr. Reale, *op. cit.* p. 166: “Ora nell’uomo c’è un corpo e un’anima. Ma l’anima è quella che comanda, mentre il corpo è comandato ed è al suo servizio: il corpo è come uno «strumento» al servizio, appunto, dell’anima, e quindi è proprio l’anima ciò che il motto delfico «conosci te stesso» ci esorta a conoscere”.

²⁸ Plat. *Phd.* 66b1-67b6.

²⁹ Entre otros atributos, Platón recurre a la familia del tema semántico φῶν para calificar al cuerpo como *insensto* (ἄφορσύνη); diríamos, en realidad, carente o desprovisto de φρήν. Ahora bien, punto relevante sería saber con precisión si Platón está haciendo referencia a través de esta caracterización a la imposibilidad de dar con el ‘órgano’ en los límites de la corporeidad o bien si tan sólo persigue centrarse en su función específica; de ser así, Platón dejaría de lado el valor anatómico para privilegiar las funciones volitivas e intelectuales que pueden ser asociadas al

del alma consigo misma se encuentra sintetizada a través del concepto de **διάνοια** (pensamiento o razonamiento discursivo como suele ser traducido en algunos contextos), cuando el extranjero de Elea le hace ver a Teeteto que tanto pensamiento (**διάνοια**), opinión (**δόξα**) y **φαντασία** (impresión), insertas todas en el alma (**ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται**), constituyen los modos que tiene el alma para conocer y dar a conocer lo que ella conoce, incluyéndose su *con-saber-se*. La **διάνοια** (pensamiento) describe, entonces, la actividad palpable que da cuenta de que el alma se halla desplegada en reflexión consigo misma, volcada sobre sí, sin más, tal y como precisamente nos la define Sócrates, se halla en diálogo interior consigo misma (**ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος**)³⁰. Este concepto de **διάνοια** describe, por tanto, la realidad íntima de cada individuo en términos de

tema semántico desde Homero en adelante. Cfr. Darcus, S., 'A Person's Relation to **φρήν** in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets', *Glotta*, LVII (1979), pp. 159-173. Al respecto, p. 159: "An important psychic entity in man is **φρήν** which can be described as an 'organ', located generally within the chest region and capable of emotional, volitional and intellectual functions, Examination of the grammatical usage of **φρήν** and **φρένες** sheds light on one important aspect of this psychic organ: how a person relates to it. [...] p. 166: "Activity takes place in **φρήν/φρένες** or is performed by or with **φρήν/φρένες** which are not simply a location but take part in various psychic functions [...] They remain subordinant to the person, being principally a psychic organ in which, with which, and by which he acts". Recientemente, Megino, Rodríguez, C., *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la Ilíada*, España, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2002, ofrece una presentación más pormenorizada. En relación con la carencia o falta de **φρήν** que Platón le atribuye al cuerpo, pueden ser señaladas las expresiones privativas que se encuentran en la poesía homérica, para las cuales Megino atinadamente apunta: "Con respecto a **φρένες**, a pesar de que, como veremos, designa también el ámbito en el que se desarrolla una variada actividad emocional, su sentido derivado proviene de su funcionamiento intelectual y, así, significa, 'juicio sensato' o 'cordura'. [...] Una vez dicho esto, empezaremos nuestro análisis por aquellos pasajes en los que **φρήν** aparece como complemento de verbo **ἐξαιρέω** 'quitar, 'arrebatar' y **ἐξόλλυμι** 'hacer perder, 'aniquilar'. Aquí, el hecho de que alguien pierda su **φρήν** (en estos pasajes **φρένες**) no supone, como pasaba con **θυμός**, y en ello estriba una de las grandes diferencias entre ambos, la muerte del sujeto, pues la **φρήν** en ningún caso se identifica con lo que hace que un individuo esté vivo, con su principio vital, sino más bien con la capacidad de juicio y conocimiento del propio interés que conlleva una conducta considerada sensata. Un caso paradigmático es el de Agamenón (*Il.* IX 377 y XIX 137), en el que la pérdida de **φρένες**, relacionada con la presencia de **ἄτη** 'ofuscación' (personificada por Agamenón al hacerla responsable de su conducta contra Aquiles), supone un estado mental extraordinario de confusión que provoca una conducta que se juzga como intelectualmente equivocada y moralmente impropia".

³⁰ Cf. Plat. *Soph.* 263e3-6. En este mismo sentido véase *Teet.* 189e4-190a7.

actividad *psíquica* que, en virtud de ser asumida como diálogo íntimo desde sí y para sí, es intransferible y propia de cada ψυχή. Hierocles³¹ también asumió la διάνοια en esta dirección, a pesar de no concebir el alma inmaterial ni tampoco postular una relación dicotómica entre alma y cuerpo³², pues al exponernos su teoría de 'los círculos concéntricos'³³, en la cual ofrece una detallada presentación de la doctrina estoica de la 'apropiación (οἰκείωσις)', colocó la διάνοια en el primer círculo, en virtud de que ésta i) es signo distintivo de los animales dotados de alma: describe la propia actividad del alma consigo misma, su diálogo interior, su *con-saber-se*, sin necesidad, ahora, de tomar el cuerpo como impedimento³⁴. Una vez puesto de manifiesto el centro psicológico de la actividad del alma, el término es empleado a modo

³¹ En 1906 v. Arnim, H., *Hierocles. Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780). Nebst den bei Stobäus Erhaltenen Ethischen Exzerpten aus Hierocles*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906, editó por vez primera el papiro *Elementa Moralia* de Hierocles (PBerol inv. 9780 v). Von Arnim incluyó en su edición los *excerpta* recopilados por J. Estobeo que, antes del trabajo de Praechter, K. *Hierocles der Stoiker*, Leipzig, Dietrich, 1901, eran atribuidos un homónimo pitagórico, comentarista de los *Versos Áureos*. Hoy contamos con una nueva edición del papiro de Hierocles (PBerol inv. 9780v) a cargo Bastianini, G., & Long, A., "Hierocles. Elementa Moralia", en: *Corpus dei Papiri Filosofici Graeci e Latini*, (Firenze), Parte 1, Vol 1***, Leo S. Olschki, (1992), pp. 268-461. En adelante será abreviado B-L¹ (eds.), *op. cit.* y citaremos los pasajes de Hierocles a partir de esta edición, indicando columna y línea. Para poder establecer una versión del papiro, digamos, actualizada mas no definitiva es imprescindible tomar en consideración los aportes de V. Delle Donne plasmados en sendos artículos así como las réplicas ofrecidas por Bastianini & Longa a esos artículos. Véase, entonces, Delle Donne, V. "Per una nuova edizione dei «Principi di etica» di Ierocle Stoico", en *Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici*, Vol. X (1987/1988), pp. 113-144, a partir de ahora abreviado mediante las siglas VDD¹; Delle Donne, V., "Sulla nuova edizione della 'Ἠθικὴ στοιχειώσις di Ierocle Stoico", en *Studi italiani di filologia classica*, XIII (1995), pp. 29-99, en adelante abreviado con las siglas VDD²; Bastianini, G., & Long, A., "Dopo la nuova edizione degli «Elementi di etica di Ierocle Stoico (PBerol 9780v)», en *Studi su Codice e Papiro Filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle*, (Firenze), Studi CXXIX (1993), Leo. S. Olschki, pp. 241-249, abreviado mediante las siglas B-L² (eds.).

³² Hierocles sostiene, *E.M.*, Col IV 4-5, B-L¹ (ed.). *op. cit.*, que el alma 'de ninguna manera está encerrada en el cuerpo, como si se tratase de un recipiente, tal y como sucede con los líquidos contenidos en pequeños barriles'. La expresión 'ἐν ἀγγεῖῳ τῷ σώματι περιείργεται ἡ ψυχή', usada por Hierocles, igualmente se encuentra recogida, con la sola excepción del cambio del verbo περιείργω por εἶη, en Alex. *Aphr. de anima libri mant.* p. 115, 32 Bruns. (*SVF* II 797).

³³ Cf. Stob. *Florileg.* 84, 23 (Vol. III, p.134 Meineke).

³⁴ Hierocles, apud Stob. *op. cit.*, afirma que en el primer círculo, el cual representa aquello que define lo que el sujeto cognoscente es, 'se hallan incluido el cuerpo y las cosas que son tomadas en función del cuerpo': «ἐν ᾧ κύκλῳ τὸ τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἕνεκα παρειλημμένα».

de sinónimo o, más precisamente, paráfrasis válida de conceptos tales como ‘yo’, ‘sujeto’ e incluso ‘identidad personal’, con el agregado, claro está, de que nos permite hacer referencia a un ‘yo’ que posee la distintiva capacidad de dialogar consigo mismo, es decir, es capaz de volcar y orientar sobre sí sus facultades cognoscitivas, poniéndose reflexiva y simultáneamente como ‘sujeto’ y ‘objeto’ del *con-saber*.

Uno de los primeros términos, no obstante, que fue asumido como posible referencia a la conciencia sin tener que detenerse en la realidad material o inmaterial de la *ψυχή* o en su concepción dicotómica u holística, sino más bien tematizado como una capacidad inherente al sujeto cognoscente fue *σύνεσις*. El término *σύνεσις* así como su verbo asociado *συνίημι*, para el cual aún hoy no hay acuerdo entre los estudiosos³⁵, fue empleado desde Homero hasta el propio Hierocles. Su campo semántico recoge significaciones tales como ‘unión o confluencia de ríos’³⁶, ‘prestar atención o escuchar a alguien’³⁷ en el propio Homero, hasta ‘entendimiento, comprensión crítica’³⁸, inteligencia, conocimiento íntimo’ y, aunque discutida, incluso ‘conciencia’. Entre los testimonios que pudieran ser citados relacionados con este campo semántico señalado y que sugerirían la referencia a la conciencia, los más críticos resultan ser i) el *Orestes* de Eurípides³⁹, que suele ser tomado por algunos intérpretes como el primer testimonio en el mundo griego del empleo de este término significando ‘conciencia’, ii) *Ética a Nicómaco*⁴⁰ y iii) los *Elementa Moralia* de Hierocles⁴¹.

i) Orestes, en la tragedia homónima de Eurípides, tras toparse con Menelao, le confiesa que ha vengado la muerte de su madre Clitemnestra, acción de la cual es *consciente* y por la cual vive atormentado, puesto que,

³⁵ Cf. Cancrini, A. *SYNEIDESIS. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1970.p.20-22.

³⁶ Cf. Con la idea de ‘unión’ Hom. *Il.* I 8: «Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;». “¿Quién entre los dioses, entonces, unió a ambos en disputa para combatir?”. Con la idea de confluencia de ríos *Od.* 10, 513-515.

³⁷ Cf. Hom. *Il.* I 273: «καὶ μὲν μεν βουλέων ξύνειν πειθοντό τε μύθο». “Y escuchaban/prestaban atención a mis consejos –habla Nestor– y obedecían mi palabra”. Con esta misma significación *Il.* II, 26. El verso se repite idéntico en *Il.* II 60-63. Véase adicionalmente *Il.* XXIV 133, donde la expresión se muestra prácticamente idéntica: «ἀλλ’ ἐμέθεν ξύνες ὦκα, Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι». “¡Venga! –habla Tetis a Aquiles– escúchame/préstame atención inmediatamente, pues te soy mensajera de Zeus”.

³⁸ Cf. Heraclit. fr. 1 (DK 1) Loc. cit.: «ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι». “Siempre faltos/carentes de comprensión crítica se hallan los hombres”.

³⁹ Cf. E.. *Or.* 396: «Op. ἢ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν’ εἰργασμένος».

⁴⁰ Cf. Arist. *EN.* 1142b34-1143a18.

⁴¹ Cf. Hierocles, *E.M.* Col. I 42, B-L¹ (ed.), cit.

y según le confiesa a Menelao, versos antes, no le atormenta su aspecto físico sino sus acciones (οὐχ ἢ πρόσσωσίς μ' ἀλλὰ τᾶργ' αἰκίζεται)⁴². Es por ello que, cuando Menelao le pregunta: '¿Qué asunto te afecta? ¿Qué desgracia te destruye?' Orestes responde a ambas interrogantes diciendo: 'la comprensión crítica (σύνεσις) de los acontecimientos, porque soy consciente (σύνοιδα) de haber ejecutado acciones terribles'⁴³. Es necesario hacer mención y distinguir que en este pasaje el término σύνεσις disputa con σύνοιδα la referencia a la conciencia, pero anticipemos, sin embargo, que el término σύνοιδα es una voz más idónea para hacer referencia a la conciencia, en virtud de que σύνεσις, tal como se ha señalado, no es un tema compuesto de la preposición σύν+verbum scendi, sino de la preposición σύν modificando el alcance semántico del verbo de movimiento ἴημι. Su espectro semántico, consecuentemente, no hace referencia al volcarse del sujeto cognoscente sobre sí mismo: no indica, pues, un *con-saber-se* en tanto búsqueda reflexiva de sí, de un conocerse a sí en íntimo diálogo para sí,

⁴² Cf. E. Or. 388. A partir de las emociones es posible presentar una reconstrucción alternativa, si se quiere, de la conciencia en la antigüedad. El *arrepentir-se*, *avergonzar-se* o *sentir-se* turbado por haber tomado un curso de acciones determinadas, da cuenta de una noción de conciencia que se gesta y articula, digamos, en la esfera pública. Tales emociones evidencian el *con-saber* que una comunidad tiene de sí en tanto un todo orgánico que toma nota constantemente del curso de acciones emprendidas por los miembros que la constituyen. Cfr. Cairns, D., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Great Britain, 1993.

⁴³ Cf. E. Or. 395-396: «Με. τί χρήμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος; Ορ. ἢ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν' εἰργασμένος». García Gual, C., *Eurípidēs. Tragedias*, Vol. III, Gredos, Madrid, 2001, p.127, traduce de la siguiente manera: "¿Qué opresión sufres? ¿Qué enfermedad te destruye? La conciencia, porque sé que he cometido actos terribles. Gual toma σύνεσις como concepto de conciencia y σύνοιδα como un simple saber, sin tomar en consideración que el tema semántico σύνοιδα, al estar constituido propiamente por la preposición σύν que modifica el espectro semántico de un verbo de conocimiento, indica de mejor manera el *con-saber-se* propio, íntimo y privilegiado; mientras que σύνεσις está formado, sí por la preposición σύν, pero modificando un verbo de movimiento que hace referencia más bien a la comprensión crítica de los acontecimientos. Osborne, H., 'Σύνεσις and Συνείδησις', en *The Classical Review*, XLV, 1931, pp. 8-10 sostiene, *apud* Cancrini *op. cit.* p.20, que: "The root-meanings of the two words (*sc.* σύνεσις y συνείδησις) are different and opposed: σύνεσις is not perception or awareness, but critical intelligence". Este significado del término lo había propuesto con anterioridad Jahnel, J., *De conscientiae notione, qualis fuerit apud veteres et apud cristianos*, Typis expressit G. Schade, Berlin, 1862, p. 38, al afirmar que: "Vox σύνεσις, a verbo συνιέναι derivata, significat intelligentiam, qua et res et hominum cogitationes comprehendimus". Tomando en cuenta estas consideraciones, Cancrini, *op. cit.* p. 61, sugiere traducir el pasaje del *Orestes* de la siguiente manera: "Che cosa soffrì? Quale male ti distrugge? La mia raggione, poiché io «con-so» con me stesso di aver compiuto qualcosa di terribile."

sino a un *con-saber-se* en tanto *comprensión crítica* de que el curso de acciones emprendidas por el agente⁴⁴ acarrear consecuencias que cualquier otro, en el marco de una comunidad de pares, puede entender y, al mismo tiempo, estimarlas valorativamente. **Σύνεσις**, por tanto, más que a la conciencia, hace referencia a la *comprensión crítica* o al entendimiento que alcanza todo hombre, fruto de un juicio que se articula en atención a la *unión* o *confluencia* tanto de un propio curso de acciones emprendidas como de las estimaciones valorativas que de éstas se derivan, y que exige inexorablemente la presunción de un individuo que posee la capacidad de *con-saber-se* en el marco de una práctica social que le reclama, si fuera el caso, responsabilidad moral al agente por las acciones ejecutadas. La *comprensión crítica*⁴⁵ es un rasgo característico que, si se quiere, define a quien es *consciente* (**συνειδώς**)⁴⁶ de sí, pero no conviene presentarlo a la inversa para no perder de vista la génesis y articulación de la conciencia, centrando la atención tan sólo en uno de sus aspectos distintivos.

En el campo filosófico ya ha sido destacado el uso que Heráclito hizo del término, empleándolo en su forma privativa **ἄξύνετοι** (*faltos de comprensión crítica*). Cabría cuestionarse, entonces, porqué los intérpretes que han postulado la voz **σύνεσις** como término que hace referencia a la conciencia en la antigüedad no acudan, sin embargo, a este testimonio previo de Heráclito, en lugar de recurrir al *Orestes* de Eurípides⁴⁷. Colocando al margen este

⁴⁴ En este contexto las acciones ejecutadas por Orestes.

⁴⁵ Cf. Cancrini, *op. cit.* pp. 21-22: «di struttura semantica differente da **συνειδήσις**, **σύνεσις** ha infatti anche un significato sostanzialmente diverso e designa ciò che noi, piuttosto che «coscienza», chiameremmo «intendimento», «intelligenza», «comprensione». La diversità del tema semantico, che questi autori no hanno abbastanza rilevato, consiste nel fatto che, mentre nei termini designanti la «coscienza» il **σύν** si connette con verbi indicanti «sapere» (**συνειδέναι**, **συννοεῖν**, ecc.), nel caso de **σύνεσις**, cui corrisponde la forma verbale **συνίσθαι**, il **σύν** è connesso con un verbo di moto. Per **σύνεσις** perciò –così come per gli altri verbi indicanti un'azione motoria (**συνιέναι**, **συνβάλλεσθαι**, onde **σύμβολλον**; e cfr. *conicere*, *coniectura*)– il tema semantico non è quello del «sapere con altri», ma quello del «far andare, incontrare, convenire una cosa con un'altra». [...] Si pensi a questo proposito anche al tema semantico per cui noi diciamo che un discorso poco sensato è un discorso «sconnesso», o «scombinato», o addirittura che una persona è «scollata»: dove la mancanza di valore intelletivo, razionale ecc., è indicato dalla mancanza di nesso, di coesione; ma dove il **σύν** che la esprime non è quello della comunità dei pensanti, ma quello della «comunione» delle cose che dovrebbero esser tenute insieme e che non lo sono». En este sentido debe recordarse el fr. 1 de Heráclito, donde el tema semántico **ἄξύνετοι** (**ἄ-σύν-ἴημι**), empleado de forma privativa, indica la falta de *comprensión crítica* de los hombres al desconocer el nexo cohesionador del *Logos*.

⁴⁶ Usos interesantes del término los encontramos en sendos pasajes de los historiadores Heródoto y Tucídides. Cfr. Hdt. V 24, 16-19; Th. II 35, 2, 1-4.

⁴⁷ Incluso el diccionario Liddel&Scott, luego de precisar el origen semántico y recoger

cuestionamiento, se debe añadir que Alcmeón de Crotona fue, sin dudas, uno de los primeros filósofos en otorgarle valor relevante, al menos epistemológicamente hablando, a las voces derivadas del verbo συνίημι. Para el filósofo y médico de Crotona, descubridor del nervio óptico, ‘toda percepción está de algún modo enlazada o anudada (συνηρητήσθαί πως) con el cerebro’⁴⁸, y en ‘él –afirma– se halla la parte rectora o *hegemónica*’⁴⁹. Evidentemente, Alcmeón abogó por una teoría *encefalocéntrica* que arguye en pro de que tanto los órganos como las correspondientes facultades cognoscitivas del sujeto son coordinados permanentemente por el cerebro⁵⁰. A través del *de sensibus* de Teofrasto nos informamos de que para Alcmeón el hombre comparte con los restantes animales la capacidad de percibir (αἰσθάνεται) y, en tal sentido, podemos decir, nos hallamos en paridad de condiciones epistemológicas todos los animales. Este dato es realmente relevante, puesto que prefiguraría el necesario marco epistemológico para poder atribuir a los restantes animales la capacidad de *co-peribir-se*, esto es, de ser *sensiblemente* conscientes de sí, tal como fue postulado por Hierocles. Alcmeón,

las voces más próximas a *comprensión crítica* con ‘faculty of quick comprehension’ y ‘sagacity’, significaciones que están próximas al pasaje de la EN que en seguida veremos, en su tercera acepción, y haciendo referencia al *Orestes* de Eurípides, recoge, no obstante, la significación de ‘conscience’, dando a entender que es una suerte de término sinónimo del sustantivo συνειδσις, del cual más adelante hablaremos.

⁴⁸ Cf. Alcmaeon fr. 5 (DK). Cfr. fr. 11: Plat. *Phd.* 96b5-8.

⁴⁹ Cf. Alcmaeon fr. 8 (DK): «ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν: τούτῳ οὖν ὀσφραίνεσθαι ἔλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὀσμάς» y fr. 10 (DK): «duas esse angustas semitas, quae a cerebri sede, in qua est sita potestas animae summa ac principalis, ad oculorum cavernas meent naturalem spiritum continentes». A la luz de estos pasajes es lícito proponer que el concepto de parte rectora o *hegemónica* (τὸ ἡγεμονικόν), defendido por los estoicos, tenga su origen en la tesis *encefalocéntrica* de Alcmeón, aun cuando es sabido que algunos estoicos fueron partidarios de defender una tesis más bien *cardiocéntrica*.

⁵⁰ Cf. Van der Eijk, P. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2005. p. 125: “The encephalocentric view was allegedly taken by the fifth-century medical writer Alcmaeon of Croton (South Italy), who was thought to be the first to discover the existence of the optic nerve, by the author of the Hippocratic work *On the Sacred disease*, and by Plato (in the *Timaeus*)”. Véase igualmente Edelstein, L. *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, The Johns Hopkins University Press, London, 1987, pp. 255-256: “The correctness of this statement is also proved, I believe, by the fact that contemporaneously, the philosophers and scientists were still describing the human body in accordance with analogies based on animal dissection. The pre-Socratic philosophers occupied themselves intensively with the human body and its structure. Alcmaeon of Croton’s discoveries, according to a reliable tradition, were supported by dissection and vivisection of animals.”

no obstante, parece haber agudamente señalado que sólo el hombre posee *comprensión crítica* (ξυνήσι) y por ésta se diferencia de los restantes animales (τῶν ἄλλων διαφέρειν)⁵¹.

ii) Aristóteles, por su parte, en el décimo capítulo del libro VI de *Ética a Nicómaco*⁵², establece una distinción mucho más sutil al hablarnos de *σύνεσις* a secas (*comprensión crítica*) y de εὐ-συνεσία (*recta comprensión crítica* o simplemente *perspicacia*). Obviamente, el contraste ya no es con los animales en general, sino del hombre en sentido específico. El estagirita aclara que ambas nociones no son en términos generales ‘ni ciencia u opinión ni alguna de las ciencias en particular’⁵³, puesto que la *σύνεσις* (*comprensión crítica*) ‘no versa sobre los entes eternos e inmóviles ni tampoco sobre alguno cualquiera de los entes que devienen’. La *comprensión crítica* (σύνεσις), al contrario, –afirma Aristóteles–, ‘versa sobre el estado de cosas que no ofrecen certidumbres y exigirían deliberación’⁵⁴, en virtud de lo cual se orienta al terreno práctico deliberativo y por ello guarda estrecha relación con la *φρόνησις*, aun cuando no son la misma cosa⁵⁵. Así, entonces, Aristóteles aclara que la diferencia entre la *φρόνησις* y la *σύνεσις* (*comprensión crítica*) descansa en el hecho de que la primera tiene como finalidad determinar ‘qué es necesario hacer o no hacer (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή)’, mientras que la segunda es sólo ‘capacidad o facultad crítica (μόνον κριτική)’⁵⁶. A partir

⁵¹ Cf. Teophr. *Sens.* 25: «ἄνθρωπον γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνήσι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, οὐ ξυνήσι δέ». “Dice que el hombre, en efecto, difiere de los restantes [animales] sólo porque posee *comprensión crítica*, pues los restantes [animales] perciben, pero no poseen *comprensión crítica*”. Nuevamente, la *comprensión crítica* es presentada sólo como un rasgo característico o, si se quiere, signo distintivo. Quienes identifican la noción de conciencia con las voces derivadas del tema semántico *συνήμι* encontrarían acá, no obstante, un pasaje para argumentar que, desde Alcmeón, es posible afirmar que sólo el hombre es consciente de sí mientras que los animales sólo perciben.

⁵² Cf. Aristot. *EN.* 1142b34-1143a18.

⁵³ Cf. Aristot. *EN.* 1142b34-1143a4: «Ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ' ὅς λέγομεν συνετοὺς καὶ εὐσυνετοὺς, οὐθ' ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἢ δόξη (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἡ ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν, ἡ γεωμετρία περὶ μεγέθου». “La *comprensión crítica* y la *perspicacia*, conforme a las cuales nos llamamos [hombres] sagaces y perspicaces, ni es en términos generales lo mismo que la ciencia o la opinión (pues todos [los hombres] serían sagaces) ni es alguna de las ciencias en particular, por ejemplo, la medicina que persigue la preservación de la salud, la geometría, que versa sobre las magnitudes”.

⁵⁴ Cf. Aristot. *EN.* 1143a4-6.

⁵⁵ Cf. Aristot. *EN.* 1143a6-8.

⁵⁶ Cf. Aristot. *EN.* 1143a8-10: «ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν. τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον».

de esta definición es puesto de relieve mucho más claramente lo inválido de la calificación de *σύνεσις* como término referente a la conciencia en la antigüedad. Ahora bien, definida *σύνεσις* (comprensión crítica) en estos términos, la diferencia con la *εὐσυνεσία* (recta comprensión crítica o perspicacia) es mínima, pues en tanto capacidad de comprensión crítica no se mostrarían diferentes. La diferencia descansa, entonces, en el modo en que se dispone dicha capacidad. Aristóteles afirma que una y otra son lo mismo⁵⁷, pues ambas hacen exclusiva referencia a la capacidad crítica, pero la segunda lo hace en términos del correcto desempeño al momento de juzgar (*κρίνειν καλῶς*). En consecuencia, —concluye Aristóteles—, la *σύνεσις* (comprensión crítica), en virtud de la cual nos llamamos perspicaces (*εὐσύνετοι*), surge en el momento en el que aprendemos (*ἐκ τῆς ἐν τῷ μαυθάνειν*), pues a menudo el aprender es sinónimo del comprender críticamente (*τὸ μαυθάνειν συνιέναι πολλάκις*)⁵⁸.

iii) Hierocles empleó el término conociendo el alcance semántico del tema y quizá teniendo muy presente estas consideraciones, puesto que el término *σύνεσις*, empleado sólo una vez en su obra, en absoluto hace referencia a la conciencia ni mucho menos a su gestación, sino más bien a la falta de comprensión crítica mostrada por algunos filósofos rivales, toda vez que no alcanzan a concederle validez a su tesis central: el animal tiene percepción de sí tan pronto como nace. En la columna I 38-46⁵⁹, Hierocles advierte de que ‘no se debe ignorar que el animal tan pronto como nace se percibe a sí mismo (*τὸ ζῶον εὐθὺς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ*)’ y agrega que a causa de la gran torpeza (*ἔνεκα τῶν βραδυτέρων*) que muestran algunos se le hace imperativo señalar una serie de argumentos para recordarles (*πρὸς ὑπόμνησιν*) que el animal se percibe a sí mismo. Añade, inmediatamente, que otros tantos resultan tan torpes y lentos de comprensión crítica (*οὕτω γὰρ αὖ βραδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως ἔνιοι τυγχάνουσιν*) que creen que la naturaleza nos otorgó la percepción para la captación de las cosas externas, las de afuera, (*πρὸς τὴν τῶν ἐκτὸς ἀντίληψις*) y de ningún modo para la propia captación de sí mismo (*οὐδέτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ*). Así, pues, y en virtud de los testimonios señalados, *σύνεσις* no hace referencia a la conciencia y menos aún a la gestación y articulación de ésta, por cuanto su alcance semántico sólo apunta a destacar la capacidad crítica del sujeto

“La prudencia es prescriptiva. Establece, en efecto, qué es necesario o no hacer, el *telos* le es propio. La comprensión crítica, en cambio, sólo es capacidad crítica”.

⁵⁷ Cf. Aristot. *EN*. 1143a10-15.

⁵⁸ Cf. Arist. *EN*. 1143a15-18.

⁵⁹ Cf. Hierocles, *E.M.*, Col. I 38-46, B-L¹ (ed.), *op. cit.*

cognoscente, tal y como lo señala Aristóteles, al momento de atender al acontecer de situaciones en las que, bien como en el *Orestes* de Eurípides, el sujeto se halla inmerso en ellas como agente que ha emprendido un curso de acciones que acarrearán consecuencias en el marco de una comunidad de pares o, bien no, como en el caso de Hierocles, donde el término se lo emplea, digamos, epistemológicamente para intentar destacar la torpeza y lentitud de los filósofos rivales, es decir, y tal como también lo empleó Heráclito, para destacar cómo por su *falta de comprensión crítica* (ἄξύνετοι), algunos no logran comprender que i) el animal se perciba a sí mismo desde el mismo momento en el que nace o ii) que la percepción nos fuera dada para la percepción de sí, pues arguyen que sólo nos fue dada para la *captación* de las cosas externas.

**

Entre las locuciones propiamente σύν+*verbum sciendi* dos sobresalen y merecen especial atención, a saber: συνειδέναι y συναίσθάνεσθαι; así también sus temas derivados συνείδησις y συναίσθησις. Éstos son los temas semánticos que mejor recogen la referencia a la génesis y articulación de la conciencia en la antigüedad, anclándose en la reflexividad como punto focal de coordinación⁶⁰. Σύννοια, tema de perfecto del verbo συνειδέναι, expresa en sus significaciones primarias ideas tales como: ‘ser confidente o cómplice, ser testigo, saber con *otro*’, y a partir de éstas acabó significando ‘tener conciencia o ser consciente de *algo*’. Su empleo, significando ‘conciencia’, lo encontraríamos tan temprano como en el siglo VII a. C. Empleado profusamente tanto por poetas, historiadores así como por filósofos, transmite un *con-saber* propio, íntimo, privilegiado y restringido para otros. El fr. 37 de Safo⁶¹, constituye el primer testimonio del empleo de la locución σύννοια, significando conciencia, al tiempo que inaugura propiamente la construcción lingüístico-semántica a partir de la cual se articulará la locución σύν+*verbum sciendi* para que, trascendiendo los significados primarios de ‘ser testigo o confidente de’, llegue a significar ser *para sí mismo* testigo o confidente de *algo* y alcance, entonces, los significados de ‘tener conciencia de’ o simplemente ‘ser consciente de’. El fragmento en cuestión expresa la noción de conciencia del siguiente modo:

-. Safo fr. 37 (Diels), Fr. 26 (Lobel-Page)
ἔγω δ' ἐμαύται

⁶⁰ Para un examen de otras locuciones σύν+*verbum sciendi*, tales como σύννοια, συνγιγνώσκειν, συνιστορεῖν, etc. véase Cancrini *op. cit.*

⁶¹ Fr. 37 para Diels y Fr. 26 para Lobel, E., & Page, D., *Poetarum lesbiorum fragmenta*, Oxford Clarendon Press, 1968, p. 23.

τοῦτο σύνοιδα

yo, empero, para mí misma, de eso soy confidente.

La expresión *ser confidente para uno mismo*, a través de la construcción lingüístico-semántica *σύν+verbum sciendi* busca señalar el *con-saber* propio, íntimo y restringido para otros, de un evento cualquiera que bien pudiera ser el padecimiento de una afección propia, intransferible a otro, o bien pudiera tratarse del conocimiento de un *estado de cosas* en particular para el cual uno se encuentra en una posición privilegiada, digamos, de *testigo de excepción*. La locución recogida en este fragmento de la poetisa Safo, puede, en consecuencia, presentarse del siguiente modo: ‘*pero yo misma estoy consciente/ tengo conciencia de eso*’⁶². Esta construcción lingüístico-semántica marca con precisión la aurora del *con-saber-se* en el mundo griego, significando tener conciencia. Su espectro semántico logra poner de relieve el propio *con-saber* para sí mismo, superando en precisión y agudeza locuciones gestadas anteriormente pero que, sin embargo, o bien cayeron en desuso⁶³ o bien su referencia a la esfera personal e íntima del individuo son mucho más complejas de articular para que nos permitan establecer conclusiones firmes sobre ellas⁶⁴.

⁶² El contexto, el para qué se sirvió la poetisa de la locución, el cómo ésta se gestó o siquiera si es realmente Safo, más allá del testimonio, la primera en emplear esta construcción lingüístico-semántica se nos escapa casi por completo.

⁶³ Cf. Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg, 1963; trad. cast. *Las Fuentes del pensamiento europeo*. Estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia, de José Vives SJ, editorial Razón y Fe, Madrid, 1965, pp. 18, 22: “Por ejemplo, Homero usa un gran número de verbos relativos a la vista: ὄρᾶν, ἰδεῖν, λεύσσειν, ἀθρεῖν, θεᾶσθαι, ὄσσεσθαι, δενδίλλειν, δέρκεσθαι, παπταίνειν. De tales verbos, muchos desaparecieron en el griego posterior, al menos en la prosa, esto es, en el lenguaje viviente, a saber, δέρκεσθαι, λεύσσειν, ὄσσεσθαι, παπταίνειν. Por el contrario, después de Homero sólo dos nuevos verbos aparecen relativos a la vista, βλέπειν y θεωρεῖν [...] Ya Aristarco hizo notar que la palabra σῶμα (Soma), que más adelante significaba «cuerpo», en Homero no se usa jamás con referencia a un ser vivo. Σῶμα significa «cadáver»”. Para un estudio a profundidad de tales consideraciones véase Prier, R., *Thauma Idesitai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*, University Presses of Florida, 1989.

⁶⁴ MacDonal, P., *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume*, Ashgate, Great Britain, 2004, pp. 2, 17-18: “The Hebrew authors of the Old Testament and the Homeric author of the Iliad and the Odyssey repeatedly call attention to cognitive and affective aspects of human nature which indicate an inner, personal dimension, something which is hidden from others but open to one’s own awareness. The English word ‘mind’ is from the Latin root *mens*, itself an involved form of the Greek word *menos*, ‘life-force’, whose verbal form is *menomai*, ‘to desire or crave’; the word *mens* served the earliest Latin translators of

Así, entonces, y para que la locución $\sigma\upsilon\nu$ +*verbum sciendi* alcance a significar ‘tener conciencia/ser consciente’ reclama *sine qua non*: en primer lugar, que el verbo de conocimiento sea modificado por la preposición $\sigma\upsilon\nu$ para expresar la dinámica relación de un ir y venir que permanece, empero, anclado al sujeto que se vuelca a *con-saber*; en segundo lugar, la construcción reclama la colocación del pronombre personal reflexivo en caso dativo para indicar el interés y, si se quiere, beneficio, que la actividad del *con-saber* deja tras de sí: así el foco semántico, centrado en la actividad del conocer, busca iluminar al beneficiario; por último, y de un modo opcional, puede ser señalado en acusativo el objeto del verbo de conocimiento: qué cosa es privilegiadamente conocida, *con-sabida*, para beneficio de aquel que en la medida en que conoce algo privilegiadamente para sí, se *con-sabe*⁶⁵.

La *Apología de Plamedes*, de Gorgias, así como la *Apología de Sócrates*, de Platón, hacen uso de esta construcción el marco de un contexto jurídico-político en el cual los individuos de una comunidad persiguen probar una serie de cargos a los imputados, pues le reclaman responsabilidad moral a un agente que ha emprendido un curso de acciones que están sujetas a aprobación o reprobación por sus pares. La construcción lingüístico-semántica es empleada en ambos pasajes para resaltar el conocimiento propio, íntimo, privilegiado y restringido o, si se quiere, inadvertido para *otros* que posee un individuo respecto de un hecho en particular que, tal y como se ha venido señalando, bien pudiera ser una afección propia, digamos, interior del sujeto que se *con-sabe*, póngase por caso un pensamiento o un modo de ver los

Homer, Plato and Aristotle for the Greek word *nous*?. [...] Occurrences of *menos* compatible with this interpretation show that this concept was in ‘Homeric speech a self-contained of thought about the person, able to unify inherently all physical, psychical and ‘life’ uses of this word’. This *substance-based* conception of the soul is one of the undercurrents in Descartes ‘radical new vision of the soul and mind, one which carefully (and perhaps permanently) separates the essential features of soul from the essential features of mind’.

⁶⁵ Este pasaje de Safo lexicaliza la noción de conciencia bajo la siguiente construcción lingüístico-semántica: $\sigma\upsilon\nu$ +*verbum sciendi* + pronombre personal reflexivo en caso dativo + complemento directo del verbo en caso acusativo, que bien podríamos denominar, consecuentemente, de relación o especificativo, en tanto da cuenta del contenido de aquello que se *con-sabe* de forma propia, íntima, privilegiada, digamos, sólo para sí y restringida para otros. La construcción también la recoge el gramático Apolonio discolo: Apollonius Dyscolus *Pron.* 1, 1, 51, 2-3 (Ed. R. Schneider & G. Uhlig): «ἔγωγον δ’ ἔμ’ αὐτὰ, τοῦτο συνόϊδα». Al respecto Cancrini, A., *op. cit.* p. 95: “Tale «con-sapere» dell’io con se stesso esprime infatti la certezza immediata di una propria esperienza interiore”; p. 87: “come intima consapevolezza della propria condotta, la «coscienza» diventa dunque il tribunale e il giudice ultimo, di fronte a cui l’uomo risponde delle proprie azioni”.

acontecimientos, o bien un hecho observable y contrastable también para otros pero ante el cual cada quien tendrá conciencia, esto es, será testigo de excepción, sólo de forma particular y privilegiada, en virtud de un propio *con-saber-se* con el hecho en cuestión. Palamedes se expresa en los siguientes términos:

“que, en efecto, el acusador me acusa, no teniendo conocimiento de un modo claro, claramente lo sé; pues, ciertamente, *tengo plena conciencia/estoy plenamente consciente* de no haber hecho tal cosa; y tampoco sé con qué intención alguien reconocería como siendo el caso aquello que no ha llegado a suceder. Ahora bien, si haría la acusación, suponiendo que las cosas [sucedieron] de tal manera, les probaré por dos vías que no habla con la verdad. Pues ni, habiendo querido [obrar así], hubiera estado en capacidad, ni, estando en capacidad, hubiera querido emprender tales [acciones]”.⁶⁶

En relación con la construcción lingüístico-semántica del fr. 37 de Safo se evidencian un par de variaciones que merecen ser destacadas. En primer lugar, la locución suple la carencia del opcional complemento directo de relación o especificativo por medio de un participio apuesto al sujeto y, en segundo lugar, la locución *σύν+verbum sciendi* se halla acompañada de un adverbio que enfatiza de un modo, si se quiere, retórico,

⁶⁶ Cf. Diels, H., & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 3 Vols, Berlín, 1951-41. Gorgias B11 (5): «ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς <εἰδῶς> ὁ κατηγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύννοϊδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς οὐδ᾽ ἄν τοιοῦτον πεποικῶς· οὐδ᾽ οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὄν τὸ μὴ γενόμενον. εἰ δὲ οἰόμενος οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν, οὐκ ἀληθῆ λέγειν διὰ δισσῶν ὑμῖν ἐπιδείξω τρόπων· οὔτε γὰρ βουληθεὶς ἐδυνάμην ἂν οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθην ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις». Las cursivas son nuestras. Este testimonio resulta de vital importancia si se tiene en cuenta la distinción que se hace entre un mero conocer (οἶδ') y un claro *con-saber para sí* (σύννοϊδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς), esto es, *tener plena conciencia de*. Queda claro que el autor maneja sin equívocos la especificidad de la construcción lingüístico-semántica *σύν+verbum sciendi* al momento de hacer referencia al conocimiento privilegiado que posee para sí Palamedes de los hechos que se le imputan. Adicionalmente, en esta obra se emplean συνιέναι, cfr. B11 (15), y συνεπίσθασθαι+pronombre reflexivo, B11 (36). ἀλλ' ὑμῖν αὐτοῖς δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον συνεπιστήσεσθε πεποικῶτες, ἀπεκτονότες ἄνδρα σύμμαχον, χρήσιμον ὑμῖν, εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος]. La locución es relevante, puesto que pudiera ser tomada como un término sinónimo de συνειδέναι+pronombre reflexivo; no obstante, matiza el hecho de que el *con-saber* es compartido, pues estaría indicando la conciencia mutua o compartida respecto de un hecho o de unos valores, toda vez que Palamedes lo emplea para hacer referencia a la conciencia que deben tener los jueces como colectivo para no errar en su veredicto.

el hecho de *tener conciencia/ser consciente*. Palamedes arguye *tener plena/clara conciencia* (σύνοιδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς) de no haber traicionado a los griegos y, —añade que—, puesto que es imposible dar testimonio de sucesos no acaecidos en modo alguno (τὰ μὲν γὰρ ἀγένητά πως ἄδύνατα μαρτυρηθῆναι)⁶⁷, la acusación que contra él hace Odiseo, a quien califica de mentiroso (ψευδής)⁶⁸, no se sustenta en hechos sino en la envidia (φθόνος), intriga (κακοτεχνία) y malicia (πανουργία)⁶⁹. También ante un tribunal Sócrates apeló a la conciencia, arguyendo *tener conciencia/ser consciente de no ser sabio* (ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν), aun cuando el oráculo le revelaba ser el hombre más sabio de su tiempo. Sócrates sostiene:

“Ciertamente tengo el propósito de explicarles de dónde ha surgido esa falsa acusación en mi contra. En efecto, tras escuchar esas cosas yo reflexionaba del siguiente modo: «¿qué, entonces, dice la divinidad? Es decir ¿a qué hace referencia? Pues, realmente *yo tengo conciencia/estoy consciente de no ser sabio*, ni mucho ni poco. ¿Qué dice, entonces, al declarar que yo soy sapientísimo? Pues, indudablemente no miente; ya que no le es lícito»⁷⁰.

Al igual que Gorgias, Paltón escenifica el foro jurídico oscilando entre los extremos de verdad y falsedad. Lo hace, por un lado, no apoyándose en las intenciones emocionales del acusador y, por otro, colocando la divinidad a modo de referencia de autoridad. Así, entonces, se tilda de falso o mentiroso no al acusador, sino propiamente la acusación (διαβολή) y, al mismo tiempo, se afirma, apelando a la divinidad del oráculo, que no le es lícito (θέμις) mentir (οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταιί γε). Platón recurre igualmente a un participio apuesto al sujeto, suprime, sin embargo, el adverbio que enfatiza el alcance del verbo de conocimiento y, en lugar de colocar un complemento directo especificativo, emplea una expresión en acusativo que puede entenderse adverbialmente: ni mucho, ni poco, es decir, *ni en mayor ni en menor medida*. El hecho de *con-saber-se* no admitiría, según el Sócrates de este pasaje, una suerte de matematización expresada en cantidades, pues el tener conciencia, el *con-saber-se*, es un *factum* que se da

⁶⁷ Cf. Gorgias B11 (23).

⁶⁸ Cf. Gorgias B11 (26).

⁶⁹ Cf. Gorgias B11 (3).

⁷⁰ Cf. Plat. *Ap.* 21b1-7: «μέλλω γὰρ ὑμᾶς διδάξειν ὅθεν μοι ἡ διαβολή γέγονεν. ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὕτωςί· “Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταιί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ”». Las cursivas son nuestras.

transparente o, para expresarlo con Palamedes, claramente (σαφῶς) para el individuo que se *con-sabe*⁷¹.

Un último testimonio merece ser citado en relación con el tema semántico *συνειδέναι*. Se trata del fr. 297 de Demócrito, pues la referencia a la conciencia no se la establece a través de la construcción lingüística-semántica *σύν+verbum sciendi* + pronombre personal reflexivo, sino empleando, por vez primera en la tradición clásica, el sustantivo de acción derivado del tema verbal: *συνείδησις*. Por esta vía se inaugura un modo de hacer referencia a la conciencia⁷² que fue bien acogido, pues fue paulatinamente empleado como término que, simplificando la construcción *σύν+verbum sciendi*, haría referencia al *con-saber* íntimo y privilegiado de un individuo sin tener que destacar a través del pronombre personal reflexivo al interesado o beneficiario del *con-saber*: el sustantivo, entonces, lleva de suyo o presupone que el sujeto cognoscente es capaz de volverse sobre sí⁷³. Sostiene Demócrito:

“Algunos hombres, al no saber que es propio de la naturaleza mortal su disolución, pero con la conciencia *moral* de la mala acción [cometida] en sus vidas, pasan afanosamente el tiempo de sus vidas en medio de tribulaciones y temores, elaborando falsos relatos sobre el tiempo [que existiría] luego de la muerte”.⁷⁴

⁷¹ El alcance adverbial aseverativo de la partícula *δή* (realmente/sin duda/ciertamente), aun cuando persigue reforzar, sin lugar a dudas, el hecho de conciencia, no obstante, queda lejos del énfasis que en el pasaje de Palamedes se hacía a través del adverbio *σαφῶς* (clar o plenamente).

⁷² Remito a Cancrini, A., *op. cit.* p. 104 nota 38 para la discusión sobre la autenticidad del fragmento.

⁷³ Cf. Cancrini, *op. cit.* p. 105: “*Συνείδησις*, allo stesso modo che *συνειδέναι ἐαυτῷ*, esprime il «con-sapere» con se stessi, ed avendo per oggetto il comportamento dell’io, viene con precisione a designare la funzione mediante cui l’io giudica, nella sua interiorità, la propria personale situazione morale [...] La *συνείδησις* si riferisce, non ad una singola azione, ma al generale comportamento dell’uomo”. Entre los diversos autores que tempranamente se valieron del término para significar conciencia, pueden ser mencionados autores como al comediógrafo Menandro, al crítico literario Dionisio de Halicarnaso, el historiador Herodiano o el teólogo Atanasio. Diógenes Laercio, VII 85, nos testimonia, no obstante, el relevante uso que hiciera Crisipo y el estoicismo del término en el marco de la exposición de la doctrina estoica de la apropiación de sí (*οἰκείωσις*). Desde un punto de vista cronológico, sucedería al fr. 297 del filósofo Demócrito. El término *συνείδησις* lo encontramos abundantemente empleado en el Nuevo Testamento y muy frecuentemente empleado por el apóstol San Pablo, buscando señalar la conciencia moral del individuo.

⁷⁴ Cf. Democr. fr. 297 (DK): «ἐνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς

El fragmento, que pudiera complementarse leyendo los fr. 244⁷⁵ y 264⁷⁶ del propio Demócrito, está orientado a destacar la conciencia moral de sí. En este sentido, punto relevante a destacar es el hecho de que a pesar de no tener conocimiento (οὐκ εἰδότες), esto es, de no ser los hombres sabedores de algo puntual, róngase el caso que señala Demócrito: la disolución de la naturaleza humana (θνητῆς φύσεως διάλυσιν), un individuo posee, no obstante, conciencia valorativa (συνείδησις) de algo hasta cierto punto conexo con aquello que no sabe, esto es: sus malas acciones (κακοπραγμοσύνης). Así, vemos cómo el sujeto cognoscente, a pesar de no saber, no por ello, sin embargo, esta privado de su propio e íntimo *con-saber*, sin más, es plenamente consciente del curso de acciones emprendidas y de las valoraciones vinculables con éstas⁷⁷. Este último término refuerza aún más la idea de conciencia valorativa en el marco de una comunidad de pares ante la cual todo curso de acción queda puesto al examen de aprobación o reprobación, pues enfatiza cómo cualquier individuo al tomar un propio curso de acciones se *con-sabe* como agente moral expuesto a responsabilidad moral. Συνεί

χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις τάλαιπωρέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευταίην μυθοπλαστέοντες χρόνου». Véase n.17 para establecer un contraste con la posición de Platón en *Menón*. Similar contraste puede hacerse con *Gorgias* y *República* I.

⁷⁵ Cf. Democr. fr. 244 (DK): «φαῦλον, κὰν μόνος ἦς, μήτε λέξης μήτ' ἐργάσημάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι». “Aun cuando estuvieras a solas, ni emprendas alguna acción vil ni proferas vilezas; aprende, en cambio, a sentir vergüenza propia mucho más que ante los demás”.

⁷⁶ Cf. Democr. fr. 264 (DK): «μηδὲν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδῆσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον». “Ni sientas mayor vergüenza ante los hombres que ante tí mismo, ni tampoco, si nadie pudiera verte o si todos los hombres [lo hicieran], obres de mala manera. Por el contrario, siente principalmente vergüenza propia y esta norma colócala en tu alma, de suerte que no hicieras nada impropio”. Eggers, Ian, C. & Julia, V., *op. cit.* Vol. III p. 379: “La interioridad subjetiva (o sea, la búsqueda de la motivación ética en el interior del sujeto) es más valiosa que el condicionamiento externo [...] En esta auténtica voz de la conciencia encuentra Mondolfo un eco del discurso sagrado de los pitagóricos, y, a la vez, la base más sólida de la noción de conciencia moral, que conduce directamente al concepto de ‘deber’ (*Moralistas griegos* [trad. de O. Caletti], Buenos Aires, 1941, páginas 52 y sigs)”.

⁷⁷ Este pasaje podría colocarse en relación con el de *Orestes*, p.10. Así, la mala acción ejecutada (ἐξεργάζεσθαι κακόν) a la que hace referencia Demócrito, de la cual se tiene conciencia, puede aparejarse a ‘las acciones terribles’ (δεινὸν εἰργασμένος) que atormentan (τῶργῶν αἰκίζεσθαι) a Orestes, y de las cuales él no sólo es consciente, se *con-sabe* (σύννοιδα) el agente, sino que también posee *comprensión crítica* de las consecuencias que tales acciones acarrearán en el marco de una comunidad de pares.

δησις fue empleado regularmente para dar cuenta de que *x* se *con-sabe* íntima y privilegiadamente en diálogo para sí en el marco valorativo de una comunidad de pares. Por ello, el empleo del sustantivo dio origen a locuciones tales como: εὐσυνείδητος⁷⁸, que en las *Meditaciones* de Marco Aurelio se lo emplea para destacar uno de los atributos del hombre a imitar⁷⁹, y que bien pudiera ser traducida como ‘buena, adecuada o correcta conciencia valorativa’ ante un hecho puntual: la muerte⁸⁰.

El tema semántico συναίσθάνεσθαι⁸¹, por su parte, fue empleado para dar cuenta de la conciencia, pero más bien con miras a brindar una

⁷⁸ Véase la definición de la entrada en el Su(i)da: «Εὐσυνείδητος: καλῶ ζῶν συνειδότης».

⁷⁹ Elogiando las cualidades que veía en Antonino Pío, su padre adoptivo, Marco Aurelio emplea εὐσυνείδητος, M. Ant. VI, 30, 4, 8, para resaltar su adecuada conciencia valorativa. Las distinciones de Aristot. EN. 1142b34-1143a18 en torno a la diferencia entre la *comprensión crítica* (σύνεσις) y la recta o educada comprensión crítica (εὐσύνεσις) quizá puedan servir de apoyo para valorar la modificación semántica que el prefijo εὐ añade al tema συνείδησις.

⁸⁰ Cf. Pierce, C. A., *Conscience in the New Testament*, SCM Press, London, 1955, p21: “By analysis of the use of these words and phrases it is possible to distinguish two main categories. In the case of ἀὐτῷ συνειδέσθαι these are simply: (a) a use in a non-moral context, confined to philosophers or semi-technical writings—best paraphrase as *I am conscious within my self that... or I am conscious of... within my self*: and (b) a use developing from (a) wherein the content of the consciousness is the moral quality of the subject’s own acts or behavior”. Pierce, sin embargo, no hila fino en el primer capítulo de su libro al hablarnos de *The fallacy of stoic origin*, en referencia a la conciencia.

⁸¹ A diferencia de las construcciones lingüístico-semánticas σύν+verbum sciendi que a través de la colación del pronombre personal reflexivo en caso dativo pone de relieve al interesado o beneficiario del *con-saber* al tiempo que bien a través del acusativo o bien valiéndose de un participio apuesto al sujeto expresa el contenido del *con-saber*, las construcciones del tema semántico συναίσθάνεσθαι ofrecen, por su parte, notables matices en sus diversas construcciones. Así, el sustantivo συναίσθησις es empleado de forma, digamos, absoluta, Col. II, 3, para dar cuenta de que la conciencia *sensible* de sí prueba la reflexividad de la percepción; en la Col. II 20, el verbo es empleado con un acusativo que describe la vulnerabilidad e invulnerabilidad de las propias partes, en razón de que éstas son percibidas débiles o fuertes; el acusativo está acompañado de un dativo, pero curiosamente siendo modificado con la proposición locativa ἐν que, primeramente, rompe la posibilidad de indicar al interesado y que, en segundo lugar, y más relevante, da cuenta de en dónde se ubican esas partes débiles y fuertes: en sí mismo (*sc.* los animales). En la Col. II, 22 el verbo es acompañado de un genitivo (objetivo), sin embargo, para indicar la conciencia *sensible* que de sí tiene un animal ante una eventual amenaza (ἐπίθεσις). De suerte que, la tortuga, consciente de sus partes débiles y fuertes, al *co-percibir-se* frente a una amenaza esconde su cabeza y pies bajo el caparazón. De forma análoga actúa el caracol al *co-percibir* un peligro (κίνδυνος), Col. II. 27. En estos ejemplos la *co-percepción*

descripción preliminarmente psico-somática antes que moral⁸²: propia del reino animal, si se quiere, antes que exclusivamente humana. Este tema semántico, en atención a los testimonios existentes y destacando el relevante uso que hizo Hierocles en sus *Elementa Moralia*, busca i) poner en evidencia cómo se gesta y articula la conciencia psico-somática, si se quiere, propioceptiva y ii) cómo desde ésta se fundamenta la conciencia moral en el marco de una doctrina ética que, anclada en el concepto de naturaleza (φύσις), postula como pilar la apropiación de sí (οἰκειώσις). Los posicionamientos éticos, ahora, se ven cimentados epistemológicamente al no provenir de consideraciones emergidas de un trato socio-valorativo, esto es, a partir de un con *saber-se* en diálogo para sí en el marco de una comunidad de pares. Se persigue poner de relieve el hecho de que las estimaciones valorativas parten tan pronto como el sujeto cognoscente se *co-percibe* a sí mismo: el *con-saber-se*, desde esta perspectiva, se inicia eminentemente, antes que con un diálogo interior (para sí con otros), con el contacto o roce perceptivo con el entorno circundante, toscamente diferenciado como algo otro que se haya dispuesto

evidencia cómo el propio contacto o roce perceptivo se da en simultaneidad con algo otro dispuesto en relación que escapa a los propios límites corpóreos-sensitivos. La configuración espacial se gesta inmediatamente y se articula paulatinamente tras el reconocimiento de la propia constitución en un mundo que la contiene. En la Col. II, 38, la configuración espacial es expresada a través de un acusativo de relación que da cuenta de cómo un habilísimo animal, sobre el cual aún no hay acuerdo y que quizá, sugerimos, podría tratarse de la ardilla voladora (σκίουρος), es capaz de *co-percibir* la distancia que debe recorrer, haciéndose semejante a un odre inflado, para no dejarse capturar. En la Co. III, 56, antes de abordar la reciprocidad corpóreo-sensitiva entre alma y cuerpo, la expresión ἑαυτοῦ συνίσθησις denota la propia *co-percepción* tomando en consideración la temporalidad al afirmar que la conciencia sensible de sí se da continua e ininterrumpidamente (διακενῆ καὶ ἀδιάλειπτον), esto es, sin huecos temporales desde el mismo momento del nacimiento. En la misma dirección, Col. IV, 58, es analizado y descartado el sueño como posible instante en el que la *co-percepción* cesa.

⁸² Cf. Bermudez, J., *The Paradox of Self-Consciousness*, MIT Press paperback edition, United States of America, 2000, p.149: "Somatic proprioception provides a way, perhaps the most primitive way, of registering the distinction between self and nonself. This is a weaker distinction than the distinction between self and world, of course, but it is certainly a necessary component of it. The are two key elements to the self/nonself distinction yielded by somatic proprioception. The self here is, of course, the material self, and it is useful to characterize these two elements in terms of the different ways of grasping the bodily self that these elements involve and provide. The first element of broad self-consciousness that somatic proprioception provides is an awareness of the limits of the body. The sense of touch is primarily responsible for this. The self boundaries' of the body define the limits between self and nonself".

en relación con quien se *co-percibe*. Antepuesto el percibir como modo primario del *con-saber-se*, este tema semántico, y propiamente en el marco de la ontología estoica, describe de forma inmediata la certeza sensible de un *yo* (*ὑπάρχων τι*) existente que tiene como experiencia primera el *co-percibir* sus partes y sus funciones al estar éstas dispuestas en contacto con el entorno: la corporeidad sensitiva gesta y articula el modo en el cual ese existente se *con-sabe* en y con el mundo⁸³. Para los filósofos estoicos el tema semántico *συναίσθάνεσθαι/συναίσθησις* fue, sin duda, un elemento fundamental de su doctrina, y cierto es que el trato filosófico otorgado a dicho tema representó para la psicología de la antigüedad un innovador punto de referencia⁸⁴, digamos, un umbral interpretativo distinto al momento de tematizar la conciencia. No obstante, y dejando de lado el testimonio del *de caelo* de Simplicio quien, citando a Teofrasto, le atribuye el empleo del sustantivo *συναίσθησις* a Demócrito⁸⁵, el primer empleo de este tema semántico, significando conciencia, se lo debemos a Aristóteles, quien en *Ética a Nicómaco* se sirve del término para denotarla⁸⁶.

Hierocles profundizó y, si se quiere, enriqueció aún más los límites filosófico-especulativos del tema semántico al defender que la conciencia *sensible* de sí (*συναίσθησις*) es gestada y articulada i) a través de la percepción de la propia constitución y ii) que tal hecho se da tan pronto como el animal nace. La conciencia es, primaria y primitivamente, evidencia sensible en

⁸³ Cicerón y Séneca tradujeron el tema semántico *συναίσθάνεσθαι/συναίσθησις* como *sensus sui* al describir la primera apropiación (*οἰκείωσις/conciliatio*) que hace de sí todo animal. Cfr. Cicero, *de finibus* III 5, 16 y Seneca, *Ep.* 121, 5.

⁸⁴ Véase para Zenón: *SVFI* 234: Plutarchus *de prof. In virt.* 12 p. 82f.; Crisipo: *SVF* II 886: Galenus *de Hipp. Et Plat. Plac.* III 1 (113) p. 254 Mü., *SVF* II 887; Galenus *de Hipp. Et Plat. Plac.* II 7 (106) p. 230, 16 Mü., *SVF* II 900: Galenus *de Hipp. Et Plat. Plac.* III 7 (126) p. 302 Mü., *SVF* II 911.; Epicteto: Cfr. Epict. *Diss. apud ab Arriani* I, 2, 30, 1. Este pasaje resulta relevante, en virtud de que otorga conciencia (*συναίσθησις*) al toro. Hierocles se sirve de un ejemplo muy semejante al momento de argumentar en pro de la tesis de que los animales tan pronto como nacen tienen conciencia de su propia constitución. Epict. *op. cit.* I, 4, 10, 2., Epict. *op. cit.* II, 12, 6, 2.; Marco Aurelio: M. Ant. VII, 24, 1, 4.

⁸⁵ Cf. Democr. 120A (DK).

⁸⁶ Cf. Arist. *EN*. 1170b4-b12. Véase también *HA*. 534b18-b20. Al respecto véase Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Vol 1. Psychology (with Ethics and Religion)*, Cornell University Press, New York, 2005. En p. 159: "The term appears earlier still in Aristotle, sometimes, as we have seen, for shared attention among different perceiver. But in the *Nicomachean Ethics* at 1170b4-5, Aristotle clearly uses it for self-awareness, and probably also a few line later at b10, if awareness of the friend's existence in the course of living together and sharing words and thoughts flows from awareness of one's own activities as shared".

tanto resultado de un *co-percibir-se* siendo otro con lo que es percibido. De suerte que, los propios límites corpóreo-sensitivos, establecidos entre un yo percipiente y el ambiente que le rodea, delimitan y gestan el reconocimiento en primera persona de un existente que por contacto o roce⁸⁷ se percibe siendo otro con la cosa que es *co-percibida*. Por ello, tan pronto como se percibe, afirma Hierocles, el animal se apropia de su constitución (τὸ ζῶον ἅμα τῇ γενέσει αἰσθάνεσθαι τε αὐτοῦ καὶ οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ ἑαυτοῦ συστάσει)⁸⁸. La conciencia *sensible* de sí (συναίσθησις) viene a ser la primera prueba (πρώτη πίστις) de que todo animal al nacer tiene percepción de su corporeidad en tanto reconocimiento de sus propias partes así como de sus funciones y utilidad⁸⁹. Hierocles emplea una serie de ejemplos del reino animal con el propósito de mostrar que: i) todo animal, tan pronto como nace, se percibe continua e ininterrumpidamente a sí mismo, ii) al percibirse, éste da cuenta para sí de sus límites corpóreo-sensitivos, iii) tomada la primera percepción de sí, todo animal se apropia de su constitución, pues, tal y como fue defendido desde la primera estoa, iv) la apropiación parece consistir en la percepción (αἴσθησις) y captación (ἀντίληψις) de aquello que es apropiado (τοῦ οἰκείου), dado que v) el percibir-se (τὸ αἰσθάνεσθαι) es el principio (ἀρχή) tanto de toda apropiación (οἰκειώσις) así como de toda alienación (ἀλλοτριώσις)⁹⁰. Al enfatizar la temporalidad relativa de la percepción, Hierocles pone de relieve cómo el auto-reconocimiento corpóreo-sensitivo en primera persona no se agota, salvo con la pérdida o la merma, matizaríamos hoy en día, de las propias facultades perceptivas. Así, y en la medida en que tal constitución se *co-percibe* por y en contacto con algo otro que escapa corporalmente a sus límites, la conciencia *sensible* de sí se gesta inmediatamente y se articula paulatinamente sin huecos o lagunas temporales desde el nacimiento y acaba, si nos valemos

⁸⁷ Bermúdez, *op. cit.* p.164 emplea el término *feedback* para hacer referencia a este contacto o roce perceptivo con el mundo.

⁸⁸ Cf. Hierocles, *E. M.*, Col VII 48-51, B-L¹ (ed.), *op. cit.*

⁸⁹ Cf. Hierocles, *E. M.*, Col. II 1-3, B-L¹ (ed.), *op. cit.* «διὸ πρώτη πίστις τοῦ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶιον ἅπαν ἑαυτοῦ ἢ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων, ὑπὲρ ὧν ἐδόθη τὰ μέρη, συναίσθησις».

⁹⁰ Cf. *SVF I* 197[2]: Plutarchus *de stoic. repugn.* cp. 12 p. 1038c. «ἡ γὰρ οἰκειώσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι.» y *SVF I* 197: Porphyrius *de abstin.* III 19. «καὶ γὰρ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι. τὴν δὲ οἰκειώσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος». «Los seguidores de Zenón establecen que el percibir es el fundamento de toda apropiación y alienación; establecen, además, que la apropiación es el fundamento de la justicia. Que la justicia tiene como fundamento la οἰκειώσις, fue una de las tesis más controvertidas del estoicismo.

del pasaje de Demócrito, en el momento de su disolución (διάλυσις)⁹¹. Con la percepción, y como si se tratase del rebote de una onda de sonido, de la vibración que ésta produce, el sujeto cognoscente al percibir algo otro se *co-percibe* siendo modificado por ese otro cuerpo dispuesto en relación: tal rebote perceptivo establece la génesis del propio auto-reconocimiento en términos de diferencia e identidad *psico-somática*, si se quiere, de alteridad. De forma tal que, la conciencia *sensible* de sí se articula progresivamente en la medida en que lo dado a ser percibido ocupa un *afuera* que posibilita la configuración evolutiva de la propia identidad corporal del percipiente⁹². Este rebote perceptivo con el *afuera* se da de igual modo hacia *adentro*, al menos en el contexto fisiomaterialista estoico en donde el alma es tematizada corpórea⁹³. Así, entonces, las afecciones (πάθη) del alma, las vibraciones sonoras que ésta produce para continuar con la analogía, son captadas en reciprocidad permanente con aquellas que pudiera producir el cuerpo⁹⁴. Al respecto señala Hierocles:

“Ciertamente, puesto que el animal no es de otro género más que el compuesto de alma y cuerpo, y dado que ambos son tangibles, impactables y sujetos a presión, enteramente mezclados, y uno de ellos es facultad *aisthética*, que se mueve al modo en que mostramos, es evidente que el animal se percibirá continuamente a sí mismo. El alma, extendiéndose hacia afuera, impacta con *su* expansión todas las partes del cuerpo, y puesto que está mezclada con todas las partes [del cuerpo], al impactar es, a su vez, impactada, pues, evidentemente, también el cuerpo tiene, tal y como el alma, la capacidad de impactar. Y la afección se lleva a cabo por presión conjunta y al mismo tiempo resistencia recíproca. Así, a partir de las partes externas, accediendo hacia lo interno, lo propio de la afección se inscribe en la

⁹¹ Loc. cit.

⁹² Cf. *SVF* II 63: S.E. *adm. math.* VII 162. «κατὰ μέντοι τὴν τοιαύτην ἀλλοίωσιν δυοῖν ἀντιλαμβανόμεθα, ἑνὸς μὲν αὐτῆς τῆς ἀλλοιώσεως, τουτέστι τῆς φαντασίας, δευτέρου δὲ τοῦ τὴν ἀλλοίωσιν ἐμπούησαντος, τουτέστι τοῦ ὄρατοῦ». “En el marco de esta modificación, captamos en dos sentidos: en un sentido [captamos] la propia modificación, es decir, la representación y, en un segundo sentido, [captamos] aquello que ha originado la modificación, es decir, el objeto visible”.

⁹³ Cf. Hierocles. *E.M.*, Col IV 4-5, B-L¹ (ed.). *op. cit.* Véase nota 32.

⁹⁴ Con el eco que Platón hizo de las vibraciones de las cuerdas al momento de tematizar el alma, esta analogía sonora permite destacar el hecho de que Hierocles recupera, sin proponérselo ni ser el recurso expositivo por él empleado, el componente físico-material de las recíprocas vibraciones de las ondas de sonido que producen tanto el alma como el cuerpo; con ello, se rescata el auto-reconocimiento *psico-somático* de forma holística y no dicotómica.

parte rectora, de forma tal que surge la captación de cada una de las partes del cuerpo así como de las del alma: este hecho equivale a que el animal se perciba a sí mismo”⁹⁵

A diferencia del *con-saber-se*, el *co-percibir-se* no sugiere una noción de conciencia en los términos de *ser confidente para sí*, en virtud de que no se persigue tematizar la voz conciencia a través del saber íntimo y privilegiado del alma dispuesta en diálogo interior consigo misma; antes bien, se coloca como epistemológicamente anterior a esto el contacto o roce perceptivo y, a partir de ahí, la voz conciencia es tematizada haciendo referencia a las afecciones y modificaciones psico-somáticas del alma dispuesta corporalmente en relación tanto con su cuerpo como con otros cuerpos en el mundo. Curiosamente, es de destacar, que donde el *Palamedes* de Gorgias habla de estar clara o plenamente consciente (σύννοια γὰρ ἐμαυτῷ σαφῶς)⁹⁶, en Hierocles se observa que, en lugar de emplear el adverbio σαφῶς para enfatizar el hecho de conciencia, él emplea el adjetivo de ese mismo tema semántico de forma privativa para resaltar, en cambio, que, si bien la percepción de sí se inicia tan pronto como con el nacimiento, no obstante, la conciencia *sensible* de sí es, en sus inicios (κατ' ἀρχάς), poco clara (ἀσαφής) y muy confusa⁹⁷.

⁹⁵ Cf. Hierocles, *E. M.*, Col. IV 38-54. «Ἐπεὶ τοίνυν ἐξ ἄμφοτέρων ἐστὶ τὸ ζῶιον ἢ σύνθετον, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς, ἄμφω δ' ἐστὶ θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τι πρσερείσει δὴ ὑπόπτωτα, ἔτι δὲ δι' ὅλων κέκραται, καὶ θάτερον μὲν ἐστὶν αὐτῶν δυνάμις αἰσθητικῆ, τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ τρόπον, ὃν ὑπεδείξαμεν, κεινεῖται, δῆλον ὅτι διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἂν τὸ ζῶιον ἑαυτοῦ. τεινομένη γὰρ ἔξω ἢ ψυχῆ μετ' ἀφέσεως προσβάλλει πᾶσι τοῦ σώματος τοῖς μέρεσιν, ἐπειδὴ καὶ κέκραται πᾶσι, προσβάλλουσα δὲ ἀντιπροσβάλλεται· ἀντιβατικὸν γὰρ καὶ τὸ σῶμα, καθάπερ καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πάθος συνειριστικὸν ὁμοῦ καὶ ἀντειριστικὸν ἀποτελεῖται. καὶ ἀπὸ τῶν ἀκροτάτων μερῶν εἴσω νεδὸν ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν τὸ τοῦ πάθους εἰσαναφέρεται, ὡς ἀντίληψιν γίνεσθαι μερῶν ἀπάντων τῶν τε τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἴσον τῷ τὸ ζῶιον αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ». El pasaje posee un par de lagunas que complican su reconstrucción papiroológica, véase para su discusión v. Arnim, H., *op. cit. (ed. pr.)* pp. 22-23, B-L¹ (ed.) *op. cit.* pp. 323-324, VDD¹, *op. cit.* pp. 131-132, B-L² (ed.) *op. cit.* pp. 234-235, VDD², *op. cit.* pp. 89-90. Concordamos con V. Della Donne, quien apoyándose en *SVF* II 854: Aëtius *plac.* IV 23, 1. «Οἱ Στωικοὶ τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ», entiende la expresión τὸ τοῦ πάθους de Hierocles afirmando que: “Il τὸ τοῦ πάθους da me precedentemente proposto non sarebbe una perifrasi per il semplice τὸ πάθος, come invece lo intendono B-L², ma testimoniarebbe dello sforzo ierocleo di differenziare, nell'ambito del pur unitario processo sensoriale, una prima fase di pura affezione oggettiva dei sensi dal momento soggettivo di vera formazione della percezione”.

⁹⁶ Loc. cit.

⁹⁷ Cf. Hierocles, *E. M.*, Col.VII 57 - VIII 7, B-L¹ (ed.), *op. cit.* Aunque el pasaje del

El *con-saber-se* en diálogo íntimo y privilegiado así como el *co-percibir-se* siendo un algo otro dispuesto en relación con aquello que es percibido fueron dos de los modos en los que la voz conciencia fue tematizada en la antigüedad. Éstas construcciones lingüístico-semánticas, contentivas de la preposición σύν y los pronombres personales reflexivos fueron, entre otras voces o expresiones, bien anteriores o posteriores al fr. 37 de Safo, las que problematizaron más agudamente el problema de la conciencia al tomar nota de que las propias facultades cognoscitivas del sujeto cognoscente, orientadas al *afuera*, pueden, a su vez, ser volcadas al *adentro*. Así, la capacidad reflexiva inherente al sujeto cognoscente encuentra distintos cauces para ir en búsqueda de su propia alma (ψυχή) desde, hacia y para sí, aun cuando no exclusivamente por sí misma.

Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela
vagonesdeltiempo@hotmail.com

papiro está seriamente dañado, no obstante, se alcanza a apreciar la posición de Hierocles frente a la percepción de sí que tiene todo animal tan pronto como nace. «τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς κἂν τῇ πρώτῃ γενέσει οὐχ οὖτος ὁ τρόπος οὔτε τῆς φαντασίας οὔτε τῆς αἰσθήσεως ἀλλὰ ἀσαφής ἐστὶν ἔτι καὶ συγκεχυμένος ὁλοσχερεῖ τε τυπώσει χρώμενος· καὶ μάλ' εἰκότως· αὐτὴ τε γὰρ ἡ ἐκτύπωσις ἔτι παχεῖα καὶ [±8] οὖσα τα φαντασίαν ἰσχυράν· “Desde un principio y aun cuando en el primer momento del nacimiento no es ése el modo (*sic* la captación de las propiedades propias de los objetos se lleva a término en virtud de improntas claras) ni de la impresión ni de la percepción, sino que, por el contrario, es poco clara y muy confusa al servirse de una impronta tosca; y ello es muy verosímil, pues este cincelado, al ser aún torpe, no permite que la impresión de las cosas sea robusta”. Para la discusión sobre la reconstrucción del pasaje y su contenido véase v. Arnim, H., *op. cit.* p. 37, B-L¹ *op. cit.* p. 447, VDD¹ *op. cit.* p. 141-142, B-L² *op. cit.* p. 244 y VDD² *op. cit.* p. 98-99. Tres consideraciones de Bermúdez, J., *op. cit.* p. 128 son oportunas para precisar las características iniciales de la conciencia a la luz del *co-percibir-se*. Bermúdez señala: : i) ‘infants are born into the first-person perspective, ii) nonconceptual first-person contents are available from the beginning of life, y iii) the range of self-specifying information that they are capable of picking up is tiny in comparison with that of older children and adults’.