



**EROS, VISIÓN Y CONOCIMIENTO: LA CONCEPCIÓN EMPEDOCLEA  
TRANSPUESTA EN LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS**  
**EROS, VISION AND KNOWLEDGE: EMPEDOCLE'S CONCEPTS TRANSPOSED TO  
PLATO'S DIALOGUES**

María Cecilia Fernández Rivero  
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)  
[mariacecilia142@yahoo.com.ar](mailto:mariacecilia142@yahoo.com.ar)

Entregado: 30/11/2015  
Evaluado: 11/01/2016  
Aceptado: 23/01/2016

**Resumen**

Desde la categoría de “recepción productiva”, la reflexión platónica puede postularse como una reconfiguración de la concepción empedoclea, no sólo en cuanto al rol cósmico del amor, sino también respecto de la relación amor-visión y su función en el plano del conocimiento filosófico y en el regreso del alma humana del exilio. Para desarrollar esta hipótesis, el presente artículo realiza un recorrido filológico por algunos pasajes relevantes de *Simposio* y *Fedro*, así como por un grupo significativo de fragmentos de Empédocles; se intenta demostrar que la perspectiva platónica sobre Eros y visión asume tres aspectos presentes en los fragmentos empedocleos:

- 1- La pertenencia de la experiencia visual al ámbito de Afrodita.
- 2- La postulación de dos niveles de visión, y su relación con el conocimiento filosófico.
- 3- La función de la visión en el regreso del exilio.

**Palabras-clave:** Recepción, Empédocles, visión, conocimiento, exilio.

**Abstract**

Within the category of “productive reception”, Plato’s reflection can be viewed as a re-configuration of Empedocles’, regarding not only the cosmic role of love, but also the relationship between love and vision and its function in the field of scientific knowledge and in the human soul’s return from exile.

To develop this hypothesis, our paper attempts a philological reading of the relevant passages of *Symposium* and *Phaedrus*, as well as of a significant group of Empedocles' fragments. We aim at showing that Plato's perspective on Eros assumes three aspects present in the fragments:

- 1-The setting of visual experience in the sphere of Aphrodite.
- 2-The postulation of two levels of vision, and their relationship with philosophical knowledge.
- 3-The role of vision in the return from exile.

**Keywords:** Reception, Empedocles, Vision, Knowledge, Exile.

## I. INTRODUCCIÓN

En la perspectiva platónica, la experiencia visual humana se despliega en dos niveles: uno, exclusivamente sensible, y otro que, partiendo del primero, accede a la estructura profunda de la realidad. A su vez, esta experiencia se produce en un contexto situacional de exilio<sup>1</sup>. La interacción entre ambos niveles permite al hombre conocer y al mismo tiempo volver del exilio, y el segundo nivel se muestra, en *Fedro* 246a- 257b y en *Simposio* 202a-212b, en correspondencia necesaria con el ámbito de Eros. Los fragmentos de Empédocles revelan una concepción similar: pueden reconocerse dos niveles de visión (B17, B21); la condición humana se configura desde el exilio (B115, B128, B130); la visión pertenece al ámbito de Amistad o Afrodita (B17, B21, B110). Así, desde la categoría de "recepción productiva"<sup>2</sup>, la reflexión platónica puede postularse como una reconfiguración de la concepción empedoclea, no sólo en cuanto al rol cósmico del amor<sup>3</sup>, sino también respecto de la relación amor-visión y su función en el plano del conocimiento filosófico. Intentamos demostrar entonces que la perspectiva platónica sobre Eros y visión asume ("transpone", en términos de M. Dixsaut<sup>4</sup>) tres aspectos

---

<sup>1</sup> Cfr. A. MERKER, *La visión chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003: pp. 8-10.

<sup>2</sup> Cfr. H. LINK, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart, 1976: pp. 85 y ss.

<sup>3</sup> En general se ha señalado la correspondencia con Empédocles en el *Simposio*, por la presentación de Eros como potencia cósmica en el discurso de Erixímaco y primera parte del discurso de Diótima (cfr. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957: p. 574; G. REALE, *Platone. Simposio*, Milano, Lorenzo Valla, 2001: pp. XLIII-XLV).

<sup>4</sup> Seguimos a M. DIXSAUT, en BRANCACCI, Aldo y DIXSAUT, Monique, editors, *Platon. Source des Présocratiques*. Exploration. París, Ed. Vrin, 2002: p. 17, sobre la imposibilidad práctica de "localizar" el diálogo de la filosofía platónica con sus interlocutores. Así, la ausencia o escasez de citas explícitas no debe entenderse como prueba de la ausencia de ese diálogo, visible en la transposición de núcleos significativos de la tradición presocrática en el discurso propio.



presentes en los fragmentos empedocleos: la pertenencia de la experiencia visual al ámbito de Afrodita o *Philótes*; la postulación de dos niveles de visión, relacionados con el conocimiento filosófico; la función de la visión en el regreso del exilio.

El primer aspecto se hace evidente desde la selección del *corpus*, ya que en los dos diálogos platónicos elegidos visión y Eros aparecen unidos, así como visión y Afrodita en los fragmentos de Empédocles. Además, en estos diálogos se ha constatado ya una fuerte presencia del pensamiento presocrático en general<sup>5</sup>. Para mostrar en ellos la continuidad de los otros dos aspectos, en la sección II analizamos, en el *Simposio*, la postulación de dos niveles de visión y su relación con el conocimiento; en III, corroboramos la presencia de esta misma propuesta en los fragmentos de Empédocles; en IV, mostramos la presencia de la categoría del exilio a partir del *Fedro*; en V, trabajamos esta categoría en los fragmentos, desde su relación con la visión y su anticipación de la propuesta platónica.

## II. DISCURSO DE DIOTIMA: VISIÓN Y CAMINO DE EROS

Para aproximarnos a la relación entre Eros, visión y conocimiento en la propuesta platónica, es necesario recorrer los dos diálogos en que Platón ofrece el más amplio tratamiento de Eros, y le otorga un lugar relevante en su pensamiento metafísico<sup>6</sup>. Los límites de este artículo impiden un tratamiento exhaustivo de esta relación, por lo que abordaremos algunos pasajes del discurso de Diotima en el *Simposio*, refiriendo en nota a los pasajes paralelos del *Fedro*.

El vínculo entre Eros y visión en el *Simposio* se hace explícito en el discurso de Sócrates, que relata una antigua conversación con Diotima<sup>7</sup>. El discurso de Diotima se estructura a través

---

<sup>5</sup> Cfr., para *Simposio*, JAEGER, W. y REALE, G., Op. Cit.; BELFIORE, E., *Socrates' Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, CUP, 2012: p. 129; SOLMSEN, F., "Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium", *The American Journal of Philology*, Vol. 92, N°1, 1971: pp. 62-70. Para *Fedro*, cfr. SLAVEVA GRIFFIN, S., "Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's 'Phaedrus'", en *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 133, N° 2, 2003: pp. 227-253, y EBERT, T., "A pre-socratic philosopher behind the *Phaedrus*: Empedocles", *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XI, N° 2, 1993: pp.211-227.

<sup>6</sup> Muchos estudiosos han considerado este vínculo como la clave de lectura de los dos diálogos en conjunto (Cfr., entre los más recientes, BELFIORE, E., Op. Cit.: pp. 2 y ss, p. 159).

<sup>7</sup> Aunque la concepción platónica de Eros puede reconstruirse a través de todos los discursos (Cfr. M. MIGLIORI, en C. KAHN, *Platón e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Milano, Vita e Pensiero, 2008: p. VIII; M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1986: p. 232 y p. 266), Eros y visión se vinculan explícitamente en la segunda parte del discurso de Diotima.



de las mismas etapas que la iniciación a los misterios<sup>8</sup>: así, se comienza por la purificación de los errores (diálogo de Sócrates con Agatón), se continúa por los “pequeños misterios” (enseñanza de Diotima sobre la naturaleza de Eros), y se concluye con los “grandes misterios” (el recorrido hasta el final de la escala de Eros, la contemplación de lo Bello en sí). En esta última instancia se presenta y se adensa el campo semántico de la visión.

En 210e, Diotima presenta las *erotiká* finales, definidas como “las cosas perfectas y contemplativas (ἐποπτικὰ)”, expresión que refiere al mismo tiempo a la visión contemplativa y a la iniciación<sup>9</sup>. Diotima describe un camino ascendente que va desde la belleza de los cuerpos a la de las almas, y desde esta última a lo bello en las leyes y en las actividades humanas en general (210b y ss). En este grado de la escala vuelven a aparecer verbos de visión: θεάσασθαι (contemplar, referido a lo bello en las costumbres y en las leyes) e ἰδεῖν<sup>10</sup> (cuando el enamorado se da cuenta de que lo bello es único y está “emparentado consigo mismo”). La mirada así expresada tiene, por lo tanto, como objeto a lo Bello mismo (manifestado en las obras del alma humana)<sup>11</sup>.

La culminación del ascenso del alma en el pasaje siguiente (210c- 210d) reafirma a la visión como manera privilegiada de vincularse con lo bello. Se presentan cuatro verbos de visión: ἰδεῖν, referido a lo bello manifestado en las ciencias (210c7); βλέπω (210c), designando la mirada vuelta hacia la inmensidad de lo bello<sup>12</sup>; θεωρέω (210d 4), también con “el mar de lo bello” como objeto directo; y finalmente καθοράω (210d 7), que tiene como objeto directo a lo

<sup>8</sup> Cfr. REALE, G., Op. cit.: p. LX; BELFIORE, Op. Cit.: p. 141 y p. 146 y ss.

<sup>9</sup> Este pasaje remite, por su terminología, a *Fedro* 250 c, donde se describe a las almas “iniciadas en los misterios” contemplando las ideas con la expresión μουμένοι καὶ ἐποπτεύοντες. El término en el *Fedro* se presenta después de una larga descripción que incluye otros grados y matices de la mirada; en el *Simposio*, como punto de partida de Diotima para retroceder en su discurso y mostrar cómo se llega hasta allí.

<sup>10</sup> Cfr. K. DOVER, *Plato. Symposium*, CUP, 1980, nota ad loc.

<sup>11</sup> El uso de estos verbos (θεάομαι y la raíz de perfecto de ὀράω) coincide con el del *Fedro*, donde expresan siempre una mirada dirigida al plano celeste, en el relato del carro alado (Cfr. *Fedro* 247a4, 247d, 247 e, 248b, 248c6, etc.). A diferencia del *Fedro*, el *Simposio* no describe la vida del alma no encarnada, por lo que toda mirada humana se inscribe en el plano de la vida terrena.

<sup>12</sup> Βλέπω indica sobre todo la mirada dirigida en una dirección determinada. Conviene comparar su uso aquí con el de *Fedro* 249 d-e, en que expresa la mirada dirigida hacia arriba, al mundo celeste, una vez encarnada el alma, tendiendo así un puente entre las dos realidades. Paquet sostiene que βλέπω y sus compuestos, en contraste con otros verbos de visión, se refieren en general a la visión de los objetos “trascendentes”. Para ello analiza paralelamente el *Fedro*, el *Simposio* y el libro VII de la *República*. Además considera la imagen del enamorado tendiendo la mirada hacia lo alto en *Fedro* como una analogía de la iniciación mística (Cfr. PAQUET, L., *Platon: la médiation du regard*, Brill- Leiden, 1973: pp. 337-341).



bello mismo. En 210e y ss, el educado en las cuestiones amorosas, tras haber contemplado (θεώμενος, 210e3) en orden y rectamente las cosas bellas, cuando esté llegando al final, verá claramente (κατόψεται, 210e4) “algo bello, maravilloso por naturaleza”; así, *theáomai*, en este contexto, describe la contemplación de lo único bello, manifestado en los distintos grados por los que el alma asciende, mientras que *kathoráo* se reserva para la contemplación directa de lo Bello mismo<sup>13</sup>. La continuidad entre el plano de la visión sensible y este otro tipo de visión (que no la excluye, sino que la presupone), su vínculo con el conocimiento, y la equivalencia de este camino de percepción visual y el camino amoroso se hacen explícitos en 211b y ss:

Y cuando alguien, partiendo de las cosas de aquí, elevándose mediante el recto amor de los jóvenes, comienza a divisar (καθορᾶν, 211b 6) lo bello, está cerca de tocar el fin. Pues ésta es la forma correcta de acercarse a las cuestiones amorosas, o de ser conducido por otro: comenzando desde las cosas bellas de aquí, por causa de lo bello mismo ascender siempre, como yendo por peldaños, de un cuerpo bello a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las costumbres bellas, y de las costumbres a los conocimientos bellos, y de los conocimientos hasta alcanzar aquel conocimiento, que no es conocimiento de otra cosa que de lo bello (ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα), y conozca (γινῶ), llegando al final, lo que es lo bello mismo (211c 5-7).

La vista tiene preeminencia en este camino, tanto desde la percepción sensorial hasta la mirada más completa expresada con *kathoráo*<sup>14</sup>. Al final de la escala, *gignósko* ocupa el lugar de *kathoráo*, en una equivalencia semántica entre el conocimiento y ese último tipo de visión que alcanza el filósofo. Esto es posible solamente si se sigue el camino del “recto amor”. La

---

<sup>13</sup> En *Fedro* 247 d- 248 c, el espacio semántico de la visión es cubierto por los mismos verbos. Θεωρέω y Θεάομαι expresan el concepto de “visión” o “contemplación” en general, teniendo siempre como objeto las Ideas; el mirar concreto hacia ellas de las almas (divinas o humanas), como acción dentro de la narración, se expresa a través de καθοράω (el verbo que más se repite para expresar la mirada de las almas hacia las ideas) en el presente, y de ἰδεῖν, en el pasado. Οράω en su forma presente no aparece en el contexto del Hiperurano; sí, en cambio, desde 249d en adelante, ya encarnada el alma, para referirse a la visión de lo bello en las cosas sensibles.

<sup>14</sup> La repetición de contextos de aparición de este verbo en *Fedro* y *Simposio* indica, según nuestro parecer, que su uso no es casual por parte de Platón. Cfr. *Fedro* 247d, 248a, 248c.



dimensión de lo bello y la experiencia amorosa se co-pertencen, y en la propuesta platónica, la actividad humana que las reúne es precisamente la visión<sup>15</sup>.

### III. EMPÉDOCLES: VISIÓN Y CONOCIMIENTO EN EL ÁMBITO DE AFRODITA

Los fragmentos que hemos conservado del o de los poemas de Empédocles<sup>16</sup> muestran, como en el caso platónico, la apelación del hablante a un tipo de visión particular que se requiere del discípulo para desentrañar el significado del ciclo cósmico y de la interacción entre las cuatro raíces y las dos potencias<sup>17</sup>. En algunos fragmentos, se constata también una superposición entre el campo semántico de la visión humana y el campo semántico referido a la acción de *Philótes*. Así, en B17, 18-28, la dimensión humana es introducida en conexión con la figura de *Philótes*: por obra de Amistad los hombres piensan y cumplen cosas amistosas y concordes (v. 23). *Philótes*, identificado también como Gozo o Afrodita (v. 24), es el punto en el que convergen las apelaciones del hablante a su discípulo para que mire o escuche. Se le solicita que "observe con su pensamiento" (νόω δέοικε) a Amistad y a sus obras: parece entonces que esta potencia cósmica no está al alcance de la primera mirada, sensible, del hombre sobre las cosas (los mortales no la han reconocido, a pesar de que la tienen delante de los ojos, v. 25), sino que requiere una segunda mirada. El instrumento de ésta es el *nous*, en una afirmación que parece anticipar expresiones del discurso de Diotima en el *Simposio*, como la de "ver con el órgano para el que es visible" (212a)<sup>18</sup>, o la de "la vista de la mente" (219a).

Por otra parte, el fragmento contrasta dos tipos de mirada, ya que se hacen dos apelaciones "visuales" al discípulo: una, de carácter positivo (νόω δέοικε), y otra, de carácter negativo: μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς. El participio indica estupefacción, y la imagen de la estupefacción como una forma de mirada está expresada en su vínculo con el dativo: Empédocles

<sup>15</sup> Cfr. H. GADAMER, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996: p. 575, y REALE, G., Op. Cit.: p. LXX, sobre la cualidad visible de lo Bello como determinante de la función mediadora de Eros.

<sup>16</sup> Cfr. B. INWOOD, *The poem of Empedocles*, University of Toronto Press, 2001, C. OSBORNE, "Empedocles Recycled", *The Classical Quarterly*, (1987) pp. 24-50., para la hipótesis de un solo poema; cfr. G. CERRI (en L. ROSETTI e SANTANIELLO, C., *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari, 2004), para una propuesta actual de división en dos poemas.

<sup>17</sup> Así, por ejemplo, en B2: Cfr. L. PALUMBO, "Empedocle e il linguaggio poetico", en G. CASERTANO, *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo Editore, 2007: pp. 98-99.

<sup>18</sup> Diotima plantea la necesidad de ver lo Bello "ὄρῶντι ὧ ὄρατὸν", es decir, no con los ojos físicos, tal como lo hace Empédocles aquí.



pide al discípulo que no mire con la estupefacción asentada en sus ojos físicos. Indica así un aspecto tanto conceptual como formal: las realidades de las que él habla necesitan para ser conocidas de un modo de acercamiento que es analógico al de la mirada; al mismo tiempo, su lenguaje poético estimula al oyente a llevar a la práctica este tipo de mirada<sup>19</sup>. En el ámbito de Afrodita, no basta exclusivamente la mirada de los ojos sensibles, sino que hace falta la mirada del *nous*, expresada en el verbo *dérkomai*, que significa “ver claramente”. La misma acepción puede tener *kathoráo*, aunque su etimología es completamente distinta. Los dos textos (platónico y presocrático) cargan así a un verbo de visión de contenido semántico específico, refiriéndolo a un ámbito de la realidad cuya percepción va más allá de la visión física en sentido estricto.

En B 21 (vv 1-8) reaparece el reclamo de un tipo de mirada particular, como efecto deseado de la audición del discurso. El fragmento se inicia con una apelación a la capacidad de observación del oyente. El término (*δέσκειν*) es el mismo de B 17, 21. También el objeto de esta mirada, *ἐπιμάστυρα*, se relaciona específicamente con el campo semántico de la visión. Sin embargo, las pruebas que el oyente debe ver con claridad, provienen de las *conversaciones* (*ὁράων*) anteriores. El primer significado del término es el de “trato íntimo o familiar”, por lo que evoca un tipo de relación cercana entre maestro y discípulo, expresada en la conversación, y perteneciente al ámbito de Amistad.<sup>20</sup> Si volvemos a B17, donde se pide al discípulo que observe la presencia de Amistad, vemos que coincide con el objeto de la observación solicitada aquí, que no es una visión sensible, sino el contenido de una conversación que se ha producido en el ámbito de Afrodita<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Para L. Palumbo, el pedido de observar con la mente se relaciona con el aspecto plástico propio del lenguaje empedocleo: el agrigentino pondría el acento en la capacidad de la mente de volver presente y visible lo que de otro modo estaría ausente y sería invisible. B17 evidenciaría que el lenguaje empedocleo tiende a crear una representación, con escenario, sucesos y héroes cósmicos. Cfr. PALUMBO, L., en CASERTANO, Op. Cit.: pp. 100-102.

<sup>20</sup> En este sentido, resultan interesantes las indicaciones que hacen Bollack y Gallavotti acerca del término en la tradición épica –hesiódica y homérica–, respecto de su significado de “conversación familiar, íntima o afectuosa”, relacionada con el canto. Cfr. BOLLACK, Op. cit.: p. 109; GALLAVOTTI, Op. cit.: p. 209. El mismo vocablo aparece en *Teogonía*, v.205, en un contexto en que se describe el mundo de Afrodita, tras surgir ésta del mar.

<sup>21</sup> La relación entre Afrodita-*Philotes* y visión puede leerse también en los fragmentos 85-88 y 95, cuyo núcleo semántico es la presentación de Afrodita como sujeto de la construcción artística de los ojos humanos, instrumentos de la visión. La visión puede definirse como perteneciente al ámbito de *Φιλότης* porque, según se desprende de este grupo de fragmentos, la armonización de muchas partes en un todo es el principal rasgo característico de los ojos humanos (Cfr. en este sentido TRAGLIA, A., *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari, Adriatica Editrice, 1952: p.122).



El verbo ὄράω, por otra parte, aparece en el contexto del cosmos sensible y de sus manifestaciones visibles (B 21, 3), ya que el fragmento pasa a una presentación de las raíces, no bajo sus nombres divinos (B6), ni bajo sus nombres físicos “generales” (B17), sino como sus manifestaciones naturales: sol, cuerpos del aire, lluvia y formas sólidas de la tierra. En este sentido, ὄράω contrasta con δέρομαι, ya que, como hemos visto, este término se refiere a la “vista de la mente” (B17, 21). Al mismo tiempo, si aceptamos –como parece deducirse del contexto de B21- que los testimonios que se pide examinar al oyente son, precisamente, las manifestaciones de las cuatro raíces, resultaría que δέρομαι, en este caso, se refiere también a la vista en sentido físico<sup>22</sup>. La constatación de los ojos físicos no es rechazada por Empédocles; al contrario, es valorada e incluso reclamada como actitud del oyente. Sin embargo, este último debe pasar desde este plano al plano del *dérkomai*, la mirada más abarcadora, que reúne la visión de estas manifestaciones naturales con el sentido que tienen, revelado en las conversaciones anteriores; el conjunto sólo puede mirarse con el *nous*<sup>23</sup>. Empédocles plantea entonces, como Diotima, un camino ascendente de la visión. Ese camino se realiza únicamente en el ámbito de Eros-Afrodita<sup>24</sup>, al que pertenece, en ambos textos, la relación maestro-discípulo.

#### IV. FEDRO: VISIÓN, EROS Y EXILIO

El último aspecto que queremos trabajar consiste en la incorporación de la categoría del exilio a esta propuesta epistemológica asentada en la tríada Eros-visión-conocimiento, común a los textos empedocleo y platónico. En el caso de Platón, la categoría del exilio está claramente tipificada en el *Fedro*.<sup>25</sup> El diálogo se plantea en estructura dípica: en su primera mitad, como un

---

<sup>22</sup> Bollack destaca la construcción del fragmento como una ilustración (BOLLACK, Op. cit.: p. 108). Gallavotti, por su parte, interpreta las “pruebas” como las manifestaciones de las raíces en la naturaleza que, a través de la observación de los propios ojos, persuaden al oyente de que es Afrodita quien acciona para producir el cosmos (GALLAVOTTI, Op. cit.: p. 209).

<sup>23</sup> A. TRAGLIA (Op. Cit.: p.157) afirma que sería lícito distinguir en Empédocles “νόω δέροσθαι del δέροσθαι ὄμμασιν”, aunque sin pretender una delimitación precisa entre estos grados de conocimiento.

<sup>24</sup> Cfr. DOVER, K., Op. Cit.: p. 2, sobre la falta de distinción, en la tradición literaria griega, del rol de Afrodita y el de Eros.

<sup>25</sup> Es interesante señalar que T. EBERT (Op. Cit.: pp. 211-214) ha considerado el contexto de lectura de este diálogo como “siciliano” y en ese sentido indica referencias a Empédocles; por otro lado, R. HACKFORTH (*Plato's*



conjunto de discursos sobre Eros; y como una discusión sobre la retórica, en la segunda parte<sup>26</sup>. Dentro de la primera, en el segundo discurso de Sócrates sobre el amor, se presenta, como ya hemos indicado, la relación Eros- visión-conocimiento (relato “del carro alado”, desde 246a)<sup>27</sup>. En la segunda parte de este relato, se narra la consecuencia de la visión incompleta en el plano celeste: la caída y encarnación de las almas humanas, que no es la misma para todas, sino que se produce en diferentes tipos humanos según el grado alcanzado de visión de las ideas (248d). Según la “ley de Adrastea” (θεσμὸς τε Ἀδραστείας, 248c3), la que ha visto las ideas en mayor cantidad se encarna en un hombre amante de la sabiduría (φιλοσόφου) o de la belleza (φιλοκάλου), amigo de las Musas (μουσικοῦ) o deseoso de amor (ἐρωτικοῦ, 248d3-4). Desde este primer nivel, se enumeran en sentido descendente los tipos humanos; la que menos ha visto, se encarna en el último, el tirano. La novedad que introduce la perspectiva sobre Eros en el *Fedro* respecto a la del *Simposio* es la referencia a la situación de exilio del alma, determinada precisamente por el tipo y grado de visión de las Ideas<sup>28</sup>. Para regresar al origen, aparece como necesidad la aceptación del camino erótico (la locura amorosa, en términos del *Fedro*), que implica a su vez un camino de visión, como veremos<sup>29</sup>.

La conexión entre la visión del alma encarnada y las visiones previas a su encarnación aparece en primer lugar en el orden narrativo del texto: cuando las almas “ven cosas semejantes” (ὁμοίωμα ἴδωσιν) a aquellas de arriba, quedan sacudidas (250a-b). Las imágenes idóneas para producir esa “sacudida”, en el plano terrenal, son las de lo bello, ya que no hay “ningún fulgor” en las imágenes de abajo de la justicia o de la *sophrosýne*<sup>30</sup>. En cambio, lo bello era

---

*Phaedrus*, CUP, 1952: p. 58) considera la posibilidad (planteada por M. Delatte) de que la categoría de “entusiasmo” sea derivada de Empédocles y Heráclito.

<sup>26</sup> Dentro del marco de la discusión sobre el centro temático del *Fedro* (Cfr. DE VRIES, G., *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Adolf M. Hakkert, 1969: p. 23, W. K.C. GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1993: p. 398; REALE, G., *Platone. Fedro*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla- Mondadori, 1993: p. 7), T. EBERT (Op. Cit.), considera como eje central la retórica, y el amor como tema elegido para ejemplificarla: Platón se postularía como sucesor de Empédocles, el padre de la retórica, y la elección del amor aludiría indirectamente al agrigentino.

<sup>27</sup> Ver notas 9, 12, 13 y 14, sobre los matices de los verbos de visión utilizados y su paralelismo con los pasajes comentados del *Simposio*.

<sup>28</sup> En cierta medida, la visión inicial condiciona también el regreso, debido a que la elección de vida posterior depende también del tipo de alma y su grado de conocimiento (Cfr. FERRARI, G., *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, CUP, 1987: pp. 134-135; HACKFORTH, R., Op. cit.: p. 88).

<sup>29</sup> Sobre la relación visión – exilio en el *Timeo* y en el *Fedro*, cfr. A. MERKER, Op. Cit. Cfr. pp. 108- 114.

<sup>30</sup> Ver nota 15.

“esplendoroso de ver” (ἰδεῖν λαμπρόν), ya en el coro en que las almas poseían una “visión y contemplación bienaventuradas” (μακάραν ὄψιν τε καὶ θεάν), “iniciándose y contemplando”<sup>31</sup> visiones íntegras, simples, inmutables y felices, en un resplandor puro”, 250c. Camino visual y camino erótico se identifican, ya que el efecto de la visión de lo bello “de abajo” en el alma es precisamente la locura amorosa, que a su vez, mediante la metáfora del renacimiento de las plumas, permitirá la reconexión del alma con lo bello “de arriba”. Esta identificación se reitera en las descripciones sucesivas: en 250e y ss, θεώμενος y προσορῶν describen la contemplación de lo bello en un rostro por parte de un enamorado, que “recibiendo a través de los ojos (δια τῶν ὀμμάτων) el efluvio de las cosas bellas” (251b), experimentará el renacer de las plumas; cuando el alma mira (βλέπουσα) lo bello en un muchacho, se alivia del dolor y cuando está lejos, los conductos para las plumas se secan y se cierran (251d). Así, presa de la *manía* amorosa, va a donde piensa que verá (ὄψεσθαι) al que posee lo bello. Habiéndolo visto (ἰδοῦσα), los conductos se destapan (251e). También en 253e5 y ss, el deseo amoroso es despertado por la visión amorosa (τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα), la visión (ὄψιν) del amado conduce a la memoria del amante al recuerdo de lo bello que vio en otra vida (254b 5) y el flujo de lo bello retorna del amante al amado a través de los ojos (διὰ τῶν ὀμμάτων), por lo que éste también sufre los efectos de la visión amorosa (255c-d)<sup>32</sup>. Finalmente, si la visión erótica conduce a ambos “a una vida ordenada y a la filosofía”, pasan esta vida en dicha y armonía (256a-b). La visión cumple entonces un doble papel en el regreso del alma del exilio: por un lado, su efecto derrite la cera que obstruía la salida de las plumas y por otro lado, permite la *anámnesis* de lo Bello<sup>33</sup>. El regreso se concreta en esta vida con la armonía y la recuperación de la visión de lo Bello<sup>34</sup>, y después con el retorno al Hiperurano, tras la elección de la vida filosófica por tres veces consecutivas (249a1-5).

---

<sup>31</sup> Ver nota 9.

<sup>32</sup> Cfr. FERRARI, G., Op. Cit.: p. 132, sobre el foco del *Fedro* en la relación entre los amantes filosóficos, a diferencia del *Simposio*, en que primaría la relación con lo Bello por sobre la relación interpersonal (para este último punto, cfr. C. ROWE, *Plato: Symposium*, Aris & Phillips, 1998: p. 257).

<sup>33</sup> Cfr. A. MERKER, Op. cit.: p. 110.

<sup>34</sup> El auriga “la ve de nuevo” [a la naturaleza de lo Bello] (πάλιν εἶδεν αὐτήν, 254b6). Algunos, como D. Werner, piensan que este grado de visión sólo se alcanza en el estado “desencarnado” del alma; el conocimiento completo de las ideas llegaría mediante una visión directa que no puede darse en la vida humana, en que lo máximo alcanzable es



Como en el *Simposio* y en los fragmentos 17 y 21 de Empédocles, nuevamente constatamos la presencia del campo semántico de la visión, con valencia parecida, y en coincidencia con el campo semántico de Eros. El *Fedro* enmarca esta relación en el ámbito del exilio como rasgo constitutivo de la experiencia vital humana, rasgo anticipado, como veremos, en otros fragmentos de Empédocles.

## V. VISIÓN Y EXILIO EN LOS FRAGMENTOS DE EMPÉDOCLES

En una perspectiva general de la filosofía empedoclea, ocupa un rol no menor el mito del hombre como *daímon* caído, exiliado del ámbito divino y rechazado por las raíces cósmicas; toda la historia del hombre, para Empédocles, consiste en el camino de recuperación de esa armonía perdida, que promete a través de la audición de su palabra (B115, B112, B110, B146, B147). En B115 se presenta a la Discordia como causante de esa situación de exilio:

Hay un oráculo de Necesidad, antiguo decreto de los dioses [...] cuando alguien por extravíos mancha los queridos miembros con un crimen sangriento, y viola por error un juramento - daímones que han obtenido en suerte una vida perdurable-, que él ha de vagar tres veces diez mil años lejos de los bienaventurados, creciendo en todas las formas mortales a través del tiempo [...] Yo ahora soy uno de ellos, fugitivo de los dioses y errante, por haber confiado en la discordia enloquecida (νείκει μαινομένω πίσυνος)<sup>35</sup>.

En cambio, la "Edad de Oro" añorada por el *δαίμων* se muestra regida por Afrodita: Cipris es la reina en lo que se describe como una suerte de "paraíso perdido" (B128, B130).

Existen semejanzas evidentes con el relato platónico del *Fedro*: la ley de Adrastea recupera la imagen del decreto de Anánke, hombre y divinidad comparten un parentesco (una convivencia, en el relato platónico), una falta original (distinta en cada caso) lleva al alma-*daímon* a la encarnación. La cuestión de la existencia humana como exilio en la concepción empedoclea se ha desarrollado ampliamente en otros lugares<sup>36</sup>; es importante señalar aquí que la visión cumple un papel particular en este contexto, como ocurre respecto del conocimiento. Cuando

---

la ἀνάμνησις (Cfr. WERNER, D., "Rethoric and Philosophy in *Plato's Phaedrus*", en *Greece & Rome*, Vol. 57, The Classical Association, 2010: pp. 33-34).

<sup>35</sup> Cfr. B 134, refiriéndose a la raza mortal: "[...]¿de qué discordias (ἐπίδων) y lamentos surgisteis!".

<sup>36</sup> Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978: pp. 144 y ss.; G. CAMPBELL, "'And bright was the flame of their friendship' (Empedocles B130): humans, animals, justice, and friendship, in Lucretius and Empedocles", *Leeds International Studies* 7.4, 2008: p. 9 y p. 21.

Empédocles promete a quien escucha "conocimiento", éste incluye una dimensión práctica (médica, adivinatoria, ética)<sup>37</sup>, y en ese sentido, conocer implica actuar dentro del ámbito de *Philótes*. Esta dimensión práctica de la relación entre visión y conocimiento, puede fundamentarse textualmente en los fragmentos 17 y 21 (recordemos la apelación a cumplir obras amistosas a partir del reconocimiento de Afrodita), pero también en otros, como B 130 y su descripción de la vida del *daímon* bajo el gobierno de Afrodita:

Eran dóciles todas y favorables para los hombres,

Fieras y aves, y la amabilidad resplandecía (φιλοφροσύνη τε δεδήει).

El verbo traducido como "resplandecía" es δαίω, cuyo sentido es aproximadamente "brillar como una llama". El sujeto es φιλοφροσύνη, es decir, "la disposición amistosa de la mente". Así, las obras amistosas de B17 resultan visibles e incluso resplandecientes en el nivel de la convivencia originaria. Lo que es claramente visible en este nivel, no lo es tanto en la existencia histórica humana, y así el poeta advierte en B136:

¿No cesaréis en la matanza disonante? ¿No os veis (έσορᾶτε)

Unos a otros devorándoos por una mente descuidada (ἀκηδείησι νόοιο)?

Precisamente en B115, 3 se alude al φόνοϋ, el crimen de sangre, como causante del exilio daimónico. De manera contrastante, B128 afirma que durante el reinado de Cipris, las ofrendas de los hombres a los dioses (calificadas como εὖσεβέεσιν, piadosas, en el verso 4) consistían en imágenes e incienso, pero no en sacrificios de animales, considerados φόνοιϋ (verso 8) y "abominación grandísima" (μύσος μέγιστον, verso 9)<sup>38</sup>. Así pues, el "resplandecer" de la

---

<sup>37</sup> La discusión acerca del matiz predominante en el pensamiento de Empédocles tiene una larga historia en la crítica presocrática: desde los que sostienen como su preocupación principal la búsqueda material del origen del cosmos (Cfr. el estudio canónico de KIRK, RAVEN y SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1969), hasta los que valoran principalmente el aspecto religioso y místico de sus textos (Cfr. KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and his Pithagorean Tradition*, Oxford, 1995). La doxografía aristotélica juega un papel importante en este sentido (Cfr. MARTIN, A., "Empedocle poeta", en CASERTANO, Op. Cit.: pp. 17 y ss; también ROSETTI, L., "Empedocle scienziato", en ROSETTI y SANTANIELLO, Op. Cit.: pp. 113 y ss.

<sup>38</sup> La prohibición empedoclea de los sacrificios animales puede entenderse en sentido literal (debido a una creencia en la transmigración de las almas, fundamentada sobre todo en B117 y B137), o en sentido más amplio: la prohibición de la ruptura de la convivencia armoniosa original de todos los seres vivientes, constituidos por las cuatro raíces. La primera interpretación es la más difundida (Cfr. CAMPBELL, Op. cit.: p. 5). La segunda se sustenta en una hermenéutica particular de B117, como la de TRINIDADE SANTOS, "Vita e morte, amore e comtesa in Empedocle", en CASERTANO, Op. cit.: p. 121. Se ha sostenido también que el núcleo central de los fragmentos es el del exilio como consecuencia de la ruptura de la convivencia cósmica y, por tanto, la armonía de los seres vivientes bajo el reinado de Afrodita determina la ausencia de sacrificios violentos, y no al revés (Cfr.



Amistad de B130 y las obras amistosas de B17 se oponen al φόνος de B136, que debe ser visto en cuanto tal por los hombres, y que no lo es, a causa del poco cuidado que tienen de su *nous*. Es decir, en el exilio aparecen ante la vista de los hombres obras contrarias a las de Afrodita, que no son reconocidas como tales: οὐκ ἔσορᾶτε. A su vez, como en B17, 21, esta mirada más atenta no es la simple mirada de los ojos, sino que aparece vinculada al *nous*: debido a su descuido los hombres no pueden ver. Cabría pensar entonces que la recuperación de este tipo de mirada marca el camino de regreso del exilio, y así se dice en B110:

Pues, si habiéndolas fijado bajo tus densos pensamientos,

Las contemplas benévolamente (εὐμενέως ἐποπτεύσεις) con atención pura (καθαρήσιν μελέτησιν),

Todas ellas estarán presentes durante la vida,

Y otras muchas obtendrás de éstas: [...]

Pero si tú alcanzaras cosas de otro tipo, cuantas hay entre los hombres

A millares, miserables, que embotan las meditaciones,

Te abandonarán seguramente [...]

La interpretación general del fragmento ha girado sobre cómo entender los pronombres, es decir, cuáles son las “cosas” que el discípulo debe contemplar y que lo acompañarán siempre. Los pronombres pueden interpretarse referidos a “lo que te he dicho”, o “lo que has escuchado”, es decir, a la doctrina de Empédocles<sup>39</sup>; otros sostienen que el contexto debe entenderse en sentido físico estricto, y que el referente de los pronombres son las cuatro raíces.<sup>40</sup> La primera interpretación permite incluir tanto lo físico como lo no-físico en sentido estricto, ya que las enseñanzas de Empédocles versan precisamente sobre las raíces y potencias, por lo que entender “enseñanzas” como objeto directo de ἐποπτεύω no excluye la posibilidad de entender el verbo en sentido físico, y mantiene la ambigüedad del original. Guthrie señala justamente la dificultad de transferir a otra época y lenguaje la combinación de lo físico y mental de estas líneas; además, la exhortación a ser fiel a Pausanias implicaría el pedido de que actúe en consonancia con la

---

FERNÁNDEZ RIVERO, en CORNAVACA, *Estudios Platónicos III*, Córdoba, Eds. Del Boulevard, 2010: pp. 45-47).

<sup>39</sup> Cfr. W. GUTHRIE, Op. cit.: pp. 240-241; J. BOLLACK, Op. cit.: p. 577.

<sup>40</sup> Cfr. A. LONG., “Thinking and Sense Perception in Empedocles. Mysticism or Materialism?”, en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 16, N° 2, (1966): pp. 269-272.



fuerza de Amistad<sup>41</sup>. También para Bollack la terminología del verso 2 evocaría una actitud, por parte del discípulo, de respeto y benevolencia hacia el mundo exterior, que pone al que contempla en armonía con el mundo y restituye a *Sphairos*.<sup>42</sup>

El verbo ἐποπτεύσεις (v. 2) expresa una acción requerida al discípulo, la contemplación. Nuevamente se pone el acento en un tipo de visión como medio de conocimiento. El verbo, más allá de la insistencia de Bollack en su sentido literal de “dirigir la mirada hacia”<sup>43</sup>, tiene connotaciones distintas de otros verbos de visión utilizados por Empédocles. Es la única vez, en el corpus conservado, en que la acción de ver es expresada mediante este verbo. Si además pensamos en el contexto del verso 2, con la referencia a la benevolencia y a la atención “pura”, evidentemente se trata de una contemplación donde se unen el aspecto cognoscitivo y el aspecto religioso-práctico del pensamiento del agrigentino. Así, podemos decir que en Empédocles conocimiento y recuperación de la armonía comparten un espacio significativo, al que permite el acceso cierto tipo de visión: aquella que percibe la estructura más profunda de la realidad, es decir, las raíces y el dinamismo de *Philótes* y *Neikos*. La posibilidad concreta de regreso del exilio se muestra en la imagen de hombres y dioses compartiendo la mesa en B146, relacionada a su vez con B147 y su descripción de estos hombres como poetas, médicos, cantores de himnos y conductores<sup>44</sup>. El planteo del *Fedro* resulta así similar a la concepción empedoclea<sup>45</sup>, desde el relato mítico de la encarnación humana (ver *supra*) hasta la postulación de una posibilidad de salida del exilio, en la que la visión, entendida siempre en el ámbito de Afrodita-Eros, cumple un rol fundamental. El exilio, en tanto experiencia vital humana, enmarca el recorrido del camino de visión y conocimiento explicado en los puntos II y III.

## VI. CONCLUSIONES

---

<sup>41</sup> W. GUTHRIE, Op. Cit.: p. 240.

<sup>42</sup> Cfr. J. BOLLACK, Op. Cit.: pp. 578-579.

<sup>43</sup> Cfr. J. BOLLACK, Op. Cit.: p. 579.

<sup>44</sup> Cfr. FERNÁNDEZ RIVERO, M., Op. Cit.: pp. 56-59.

<sup>45</sup> Incluso hay contextos específicos que se repiten, como la caracterización en 265b-c del discurso de Sócrates como *hymnos* (Cfr. B35 y B146); de Sócrates como *mántis* en 242c (Cfr. B111, B112); del *lógos* como *phármakon* en 230d (Cfr. B112); y del segundo discurso de Sócrates como *katharmós arkháios* (rito de purificación) en 243a (cfr. *Katharmoi*, uno de los títulos atribuidos a la obra de Empédocles).



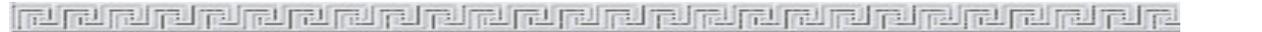
En el análisis de los fragmentos empedocleos observamos cierta diferenciación en el léxico del campo semántico de la visión, sin llegar al grado de variedad y especialización de los diálogos platónicos. En B17 y B21, ὀράω y δέρομαι tienen un campo de significación específico. El primero se aplica en el contexto de la percepción sensible inmediata, de manera parecida a lo que ocurre en los diálogos platónicos. Cuando el filósofo-poeta quiere referirse a una segunda mirada, más profunda, utiliza expresiones como δέρομαι νόωι, (B17), y δέρομαι ἐπιμάρορα (B21). En ambos casos se expresa el requerimiento de una mirada profunda, dirigida hacia aspectos de la realidad que no son inmediatamente evidentes y que fundamentan la configuración del cosmos como una totalidad. La preocupación por estos matices de la mirada es asumida por los diálogos platónicos. Sin embargo, las raíces verbales a partir de las cuales se expresa son diferentes. La mayoría de los verbos empedocleos, algunos propios de la tradición épica, han sido reemplazados por compuestos de ὀράω y βλέπω y por θεωρέω y θεάομαι. En este contexto, es importante señalar el eco empedocleo que significa la perduración de ἐποπτεύω, en Platón, con connotaciones epistemológicas y religiosas parecidas<sup>46</sup>.

En Empédocles, la visión profunda no puede producirse sino es dirigida hacia y propiciada por la potencia de Amistad-Afrodita. Esta función mediadora de Amistad en la "segunda mirada" es recreada por Platón en la función mediadora de Eros en un conocimiento que se produce también a la manera de la visión. Por otro lado, en ambas propuestas este tipo de mirada se da en la conversación de maestro y discípulo, y ésta siempre en el ámbito de Eros-Afrodita. En ambos filósofos también, aparece la unidad como punto de dirección para la mirada y para el camino erótico: τὸ καλόν en el caso del diálogo platónico, y Amistad misma y su acción en el caso del cosmos empedocleo. La orientación de la mirada requiere de una actividad de desentrañamiento, ya que implica descubrir aspectos de la realidad ocultos a primera vista.

Finalmente, podemos afirmar que un tercer aspecto en común corresponde a la función de la experiencia visual-amorosa en la recuperación de una armonía perdida, cuya ruptura inicial provoca la configuración de la condición humana a partir del exilio como carácter constitutivo.

---

<sup>46</sup> Sobre la visión en el *Simposio* considerada como iniciática, y su relación con la visión dialéctica, cfr. FESTUGIERE, J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975: pp. 64 y ss; NAPOLITANO, L., *Lo sguardo nel buio*, Bari, Laterza, 1994: p. 27, pp 49 y ss; PERL, E., "Sense-perception and Intellect in Plato", *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XV, N° 1: p. 21.



En este sentido, los diálogos platónicos han asumido la perspectiva empedoclea: ver está en la base de la experiencia humana de Eros, y a través de dicha experiencia el hombre abre la posibilidad de recuperar la convivencia con lo divino.

## **BIBLIOGRAFÍA CITADA**

### **EDICIONES Y COMENTARIOS**

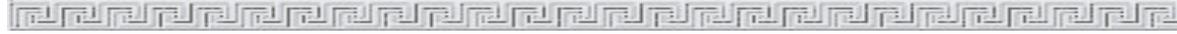
- BOLLACK, J., *II. Empédocle: Les Origines, Commentaire 1, Commentaire 2*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969.
- DE VRIES, G., *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Adolf M. Hakkert, 1969.
- DIELS, H. y W. KRANZ (eds), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 ed., Berlín, 1951.
- DOVER, K., *Plato. Symposium*, CUP, 1980.
- GALLAVOTTI, C., *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Lorenzo Valla-Mondadori, Milano, 1975.
- HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus*, CUP, 1952.
- INWOOD, Brad, *The poem of Empedocles*, University of Toronto Press, 2001.
- PLATON, *Oeuvres Complètes. Tome IV- 2ª Partie, Le Banquet*, texte établi et traduit par Léon ROBIN, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- REALE, G., *Platone. Fedro*, Milano, Lorenzo Valla- Mondadori, 1993.
- REALE, G., *Platone. Simposio*, Milano, Lorenzo Valla, Mondadori, 2001.
- ROWE, C., *Plato: Symposium*, Aris & Phillips, 1998.

### **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

- BRANCACCI, Aldo y DIXSAUT, Monique (eds), *Platon. Source des Présocratiques. Exploration*. Paris, Ed. Vrin, 2002.
- BELFIORE, E., *Socrates' Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, CUP, 2012.
- CAMPBELL, G., "And bright was the flame of their friendship' (Empedocles B 130): humans, animals, justice, and friendship, in Lucretius and Empedocles", en *Leeds International Studies* 7.4 (2008).



- ROSETTI, L. e SANTANIELLO, C., *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari, Studi 37, 2004.
- EBERT, T., "A pre-socratic philosopher behind the Phaedrus: Empedocles", *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XI, N° 2 (1993), pp.211-227.
- FERNÁNDEZ RIVERO, C. "Cosmos y existencia humana en Empédocles: *Philótes*, potencia unificante", en CORNAVACA, R., *Estudios platónicos III*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2010.
- FERRARI, G., *Listening to the Cicades. A study of Plato's Phaedrus*, CUP, 1987.
- FESTUGIERE, J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975.
- GADAMER, H. G., *Estética y hermenéutica*, Madrid, Ed. Tecnos, 1996.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Ed. Gredos, 1990-1993.
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1978.
- JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.
- KAHN, Charles, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria* (introduzione di M. MIGLIORI), Milano, Vita e Pensiero, 2008.
- KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and his Pithagorean Tradition*, Oxford, 1995.
- KIRK, RAVEN y SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1969.
- LINK, H., *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart, 1976.
- LONG, A., "Thinking and Sense Perception in Empedocles. Mysticim or Materialism?", en *The Classical Quaterly*, New Series, Vol. 16, N° 2, 1966, pp. 256-276.
- CASERTANO, G., *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo Editore, 2007.
- MERKER, A., *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag- Sankt Augustin, 2003.
- NAPOLITANO, L., *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Bari, Laterza, 1994.
- NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- PAQUET, L., *Platon: la médiation du regard*, Brill- Leiden, 1973.



- PERL, E., "Sense-perception and Intellect in Plato", *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XV, N° 1, pp. 15-34.
- SLAVEVA GRIFFIN, S., "Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's 'Phedrus'", *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 133, N° 2, 2003: pp. 227-253.
- SOLMSEN, F., "Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium", *The American Journal of Philology*, Vol. 92, N°1, 1971: pp. 62-70.
- TRAGLIA, A., *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari, Adriatica Editrice, 1952.
- WERNER, D., "Rethoric and Philosophy in Plato's Phaedrus", en *Greece & Rome*, Vol. 57, The Classical Association, 2010.