

EL LENGUAJE POÉTICO DE EMPÉDOCLES ¹

Pablo Friedländer

Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN

Hablar del lenguaje poético que se muestra en los fragmentos de Empédocles, nos ubica en un análisis poco acostumbrado de su épica cosmológico-catártica, es decir de los hexámetros atribuidos controvertidamente a los poemas filosóficos *περὶ φύσεως* y *καθαρμοί*. No entraremos aquí en las interminables disputas en torno a tales atribuciones, sino que nos limitaremos a relevar el decir de Empédocles en el nivel semántico y retórico de su textualidad, centrándonos en sus procedimientos específicamente poéticos.

El lenguaje poético es el eje de este trabajo porque sus procedimientos específicos son observables y clasificables cuantitativamente, prestándose así como base de datos que permite proceder a las apreciaciones cualitativas de manera rigurosa. Se pretende resumir una investigación sobre la poética que se manifiesta en el uso de metáforas, metonimias, aliteraciones, símiles, repeticiones y otros procedimientos poéticos; partiendo fundamentalmente del modelo de referencialidad tradicional inherente al hexámetro utilizado por Empédocles. El objetivo es comprender las estrategias compositivas y perceptivas que presenta esta épica de alcances filosóficos, con las tradiciones que refuncionaliza y las perspectivas que inaugura.

PALABRAS CLAVE: Empédocles, lenguaje poético, épica filosófica.

ABSTRACT

¹ El presente trabajo ha sido realizado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas. Es el trabajo final realizado para el seminario de doctorado “Hermenéutica en la lectura de textos griegos”, impartido por el Prof. Felipe Martínez Marzoa en la Universidad de Barcelona. Su primera versión fue presentada en el 3º Coloquio Internacional *Ética y Estética. De Grecia a la Modernidad*, organizado por el CELC-AFG en La Plata, a mediados de junio del 2003.

Talking about poetic language in Empedocles' fragments situates us in a very unusual way of analysis of his "cosmological-cathartic" epic, namely the hexameters polemically attributed to the philosophical poems *περὶ φύσεως* and *καθαρμοί*. We are not dealing here with the endless disputes around such attributions; instead, we will confine ourselves to reveal Empedocles' saying at the semantic and rhetoric levels of his textuality, focusing our attention on his purely poetic methods.

Poetic language appears as this paper's axis, since it is possible to observe and classify in a quantitative manner its specific procedures. Therefore, it offers itself as a database, allowing us to obtain qualitative assessments in a rigorous manner. It is intended here to summarize a research about the poetics exhibited in the use of metaphors, metonymies, alliterations, similes, repetitions, and some other rhetorical figures. We shall start basically on the traditional model of referentiality inherent in the hexameter used by Empedocles. Our aim is to understand the strategies for composition and perception offered by this philosophical-range epic, together with the traditions that it reshapes and the perspectives that it creates.

KEY WORDS: Empedocles, Poetic Language, Philosophical Epic.

1. *Aproximación*

El supuesto básico de un estudio semejante hubiese podido ser el que sostiene M. Le Guern en su propuesta de estudio estilístico de la metáfora:

Es útil una clasificación temática de las metáforas. En algunos autores, cuya obra es un intento de aclarar ciertas nociones, o de cercar ciertas realidades, es interesante reagrupar las diversas metáforas que designan a una realidad dada, para precisar la idea que el autor se hace de ella: unas cuantas analogías son a veces más esclarecedoras que una definición lógica. Lo más frecuente es que la imaginación de un escritor sea requerida en dirección a un número restringido de temas privilegiados, las imágenes dominantes, cuya conjunción constituye el universo imaginario de ese escritor.²

² Le Guern (1973: 108).

Pero aquí no se trata de un mero estudio estilístico. Al tratar “la poesía griega” conviene abandonar los supuestos del esteticismo postkantiano, devolviéndole a la poesía un dominio en el ámbito de la verdad, dado que aún lo estético no existía como esfera autónoma. En tanto que poeta -experto en un decir bifronte sobre el mundo y sobre el alma-, Empédocles con su palabra revela lo que un filósofo escucharía como *presencia de lo siempre ya supuesto*. En tanto que poema, ahí lo hablado puro se configura como perfección iniciante.³

Una clave conceptual guía puede ser la concepción de la metáfora (en sentido amplio, operativo) como fenómeno cognitivo propio de una instauración de fundamento, es decir entendiéndola no en tanto sustitución descriptible según una lógica ostensiva, sino en cuanto identificación basada en una existencia mítica que intenta decir la φύσις.

Al estudiar estos modos de decir la φύσις, es importante no perder de vista que en la existencia mítica el ser todavía no resulta articulado por un sistema puramente conceptual, y que, en esa indeterminación –indeterminidad- característica, el ente resulta aún más potente y unitariamente penetrante.⁴

Si entendemos el lenguaje como lo que da acceso al mundo y el lenguaje poético como su función inaugural, que instauro un horizonte al que se está arrojado (apertura dentro de la cual se proyecta un mundo), quedan por ver los modos en que ese habitar se constituye.

Desde una óptica formal, se puede afirmar que los procedimientos específicos del lenguaje poético se caracterizarían principalmente por los significados indirectos que articulan, por las transgresiones categoriales con que proceden y por el plus perspectivo que permiten. Puede notarse también que en la épica arcaica y clásica el lenguaje poético funciona de modo predominantemente analógico, actuando de manera metonímica en cuanto a la estrategia intertextual e instaurando creencias perceptivas que realizan la presencia de lo narrado.

2. Modelo referencial del hexámetro empedocleo

³ Cfr. Heidegger (2002:12).

⁴ Cfr. Heidegger (1999:377).

En el contexto cultural de Empédocles, el hecho mismo de utilizar hexámetros implicaba asumir un modelo de referencialidad tradicional, más allá de las innovaciones o refuncionalizaciones que se efectuaren desde esta opción formal. Es más, parece incorrecto hablar de "opción" del medio de expresión como si este fuese independiente del mensaje que transmite.⁵ Empédocles sólo puede decir lo que dice porque habla implícita y explícitamente desde la tradición hexamétrica, que lo habla como sujeto de un lenguaje, en interacción con todos los factores que la componen: patrimonio formulario, léxico arcaizante, procedimientos típicos, etc.

La situación comunicativa de la épica empedoclea lleva como patrones implícitos la herencia homérica y hesiódica, tanto en lo que hace a las estrategias compositivas como en el horizonte de expectativas en el que se inscribe en cuanto discurso mitopoiético. Todo el que aún en la época de Empédocles quisiera comunicar un mensaje a la mayor audiencia posible, debía participar de algún modo en las convenciones de la *performance* épica, satisfaciendo los criterios fundamentales del género, según fueron establecidos durante siglos de recitaciones de los pocos poemas que funcionaban como paradigma pedagógico de la cultura griega. Esta dependencia no implicaba que no fuese posible plantear nuevas soluciones en el marco de expectativas ya modelado, así como no impidió que se fueran generando espacios discursivos autónomos privilegiados sobre otras formas de comunicación social.⁶ Se puede decir más bien que tal intertexto ineludible era la condición de posibilidad para que nuevos discursos pudieran ser articulados y comprendidos como revelaciones dignas de ser creídas.

Al escenificar un saber sobre el mundo, el hexámetro contaba de por sí con un elemento supremo de autorización: ser entendido implícita y explícitamente como discurso de origen divino, como revelaciones de la Musa a través de bocas humanas; herencia significativa que está relacionada con el origen mismo del hexámetro como forma de expresión oracular.⁷

Una hipótesis verosímil sería entonces que Empédocles, en competición y retroalimentación con el saber tradicional, rearticula patrones genéricos propios de la épica

⁵ Cfr. Osborne (1997: 23-24).

⁶ Cfr. Most (1999: 332-350).

⁷ Idem p. 353.

arcaica en función de una nueva propuesta: su instauración “cosmológica”, construida sobre la base de una ética religiosa divergente, más misteriosa que olímpica, además de "mestiza" en tanto producto heterogéneo de una colonia siciliana que conservó elementos indígenas locales. (Como es el caso de Nestis, divinidad indígena de las vertientes, que Empédocles identificó con el agua en cuanto raíz cosmológica).

Se puede decir que rearticulando diferentes tradiciones, este último chamán griego, como lo llamó Dodds,⁸ encontró su propia síntesis revolucionaria. Cambió los horizontes de verdad en que se encontraban los dioses y hombres de su tiempo. Inventando poéticamente un habitar distinto –diverso no sólo por ser contrahegemónico en virtud de su formación pitagórica-, encontró nuevos modos de referirse a lo siempre ya supuesto, sin dejar de basarse en las convenciones habituales, sobre las cuales construía -previamente extrañándolas, reformulándolas.

En su refuncionalización de estrategias textuales arcaicas, se nota un anclaje decidido en el estilo oral,⁹ el que, a pesar de estar modificado por la consolidación de la escritura, demuestra funcionar según el mismo modelo de referencialidad tradicional.¹⁰ Aquí no desarrollaremos el tema de las fórmulas y epítetos de Empédocles, factores en que se da con mayor evidencia el modelo de referencialidad tradicional, aunque el análisis propuesto aportaría en este sentido nuevos elementos a los estudios más completos sobre este tema.¹¹

3. Las metáforas de Empédocles

Una impresión común para muchos lectores de Empédocles, desde la antigüedad hasta la actualidad, se da por el hecho de que sus metáforas parecen más expresivas de lo normal: se las suele distinguir como “veloces”, “pindáricamente audaces”, “de gran poder visual”,

⁸ Cfr. Dodds (1987: 142-143). Sobre factores chamánicos en los orígenes de la filosofía, véase también Friedländer (2005).

⁹ Véase Hershbell (1968).

¹⁰ Cfr. Foley (1991: 7).

¹¹ Por ej. Traglia (1952) y Gemelli Marciano (1990).

“nítidamente vivaces”.¹² Lo que varía son las interpretaciones que estas metáforas producen.

Según Lloyd, las teorías de los pensadores “presocráticos” y sus perspectivas sobre los fenómenos naturales suelen consistir justamente en las imágenes que proponen, como si fuesen ya en sí mismas una explicación, por el hecho de articular en lenguaje cognoscible (o imagen conocida) la experiencia de fenómenos enigmáticos o realidades desconocidas.¹³

Los desplazamientos reiterados de ciertos términos más allá de su esfera de referencia habitual, fueron forjando los conceptos mismos que la filosofía hizo propios a medida que descartaba sus sentidos figurados. Como indica Gadamer y confirma Ricoeur, en el origen de todo pensamiento lógico y de toda clasificación opera una "metafórica" inicial que hace surgir un orden nuevo al modificar el orden ya existente, a través de la constitución metafórica de campos semánticos.¹⁴

Una hipótesis para el funcionamiento de las metáforas de Empédocles podría enunciarse tentativamente del siguiente modo:

Se encuentran al menos dos planos metafóricos, es decir dos tipos de metáforas: las que constituyen la base que funda el modelo cosmológico-ontológico propuesto –núcleos que aquí llamaremos "nodos" o "metáforas nodales"-, y los procedimientos poéticos que sirven como instauradores discursivos de tal red nodal -metáforas que aquí llamaremos "shifters" para no llamarlas "embragues". Acaso una imagen proveniente de la física aclare esta idea: si los nodos son cada uno de los puntos que permanecen fijos en un cuerpo vibrante, los "shifters" vendrían a ser los desplazamientos que manifiestan la acción de los nodos en el campo generado por su misma fijación -en este caso inaugurando un proceso de decantación desde metáfora a concepto teórico.

Un inventario de todas las metáforas conservadas en los fragmentos de Empédocles da como resultado nueve metáforas nodales (es decir: las cuatro "raíces", el Amor cósmico, el Odio cósmico, la caracterización del espacio-tiempo primigenio, la gran "mezcla" de todas las cosas y el Esfero). En cuanto a las metáforas "shifters", se agrupan básicamente en torno

¹² Ver por ej. Van Groningen (1971: 182-185).

¹³ Cfr. Lloyd (1977 [1966]: 226-229).

¹⁴ Cfr. Gadamer (1973) y Ricoeur (2001[1975]: 30).

a las metáforas nodales y en otros siete grupos determinables según el tema de su referencia: sobre el decir, sobre el conocimiento y los sentidos, sobre cualidades y acciones de los fenómenos naturales, sobre el tiempo, el cuerpo, la vida y la ética.

A continuación señalaremos los rasgos principales de una metáfora nodal, la de las "raíces", y de un grupo de metáforas "shifters", las referidas al discurso. Dado que aquí no hay lugar para exponer las características de cada uno de los 16 grupos, sirvan estos dos ejemplos para ilustrar la línea de investigación seguida.

No se puede no comenzar por las cuatro "raíces". Ante todo conviene dejar claro que no se trata de "elementos", στοιχεῖα, como nos acostumbró a repetir la evolución posterior de esta teoría. Empédocles nunca usa esa palabra, sino ῥιζώμα ("raíz"). Concebir como ῥιζώματα los cuatro constituyentes fundamentales del universo implica desarrollar una cosmovisión (un "haberse"¹⁵) basada consciente o inconscientemente en el modo de ser de un organismo vegetal, que tiene en sí mismo el principio de su movimiento -tratándose de un tejido activo, animado, según las descripciones de Empédocles. El hecho de trasponer anacrónicamente el término "elementos" a la cosmología empedoclea implica reducirla al mecanicismo. A través del reemplazo atomista de ῥιζώματα, metáfora nodal de motivo botánico, para imponer como base cosmológica la metáfora nodal de motivo gramatical (ya que στοιχεῖον, como *elementum*, significa originalmente "letra del alfabeto"), fueron ganando terreno las connotaciones que surgen de esta imagen de materia inerte, susceptible de combinaciones mecánicas por obra de fuerzas externas. Es la transformación o traición semántica que permitirá luego a Aristóteles reducir las raíces empedocleas a simples causas materiales,¹⁶ mientras se trata de divinidades con reminiscencias hesiódicas¹⁷ y órfico-pitagóricas, reinterpretado su carácter cosmogónico bajo una óptica ontológica. Si bien en Empédocles puede notarse una incipiente separación de la causa motriz, especialmente a

¹⁵ Heidegger, en (1999:248-249), refiriéndose al término *cosmovisión*, dice que « en tanto que visión, en tanto que ver, es un comportamiento, una *Verhaltung*, o mejor, una posición, una actitud, una postura, un haberse, una *Haltung* del *Dasein*, de suerte que la existencia en esa posición, en esa postura, en ese haberse, se ve situada respecto al ente en conjunto ».

¹⁶ Cfr. Heidegger (2000 [1926]:156).

¹⁷ Cfr. Hershbell (1970:154-157).

través de los símiles de motivo técnico-artesanal, los elementos constituyentes no aparecen como pasivos, sino todo lo contrario, y por eso se llaman "raíces".

Con esta metáfora, que no es una categoría formal sino una directa intuición del ser que deviene, se hace evidente el significado originario de φύσις como “brotar”, “crecer”, “surgir”, acontecer presentado en su duración, no objetivado simplemente como “la naturaleza”.

La polémica identificación de las raíces con dioses tradicionales merecería un tratamiento aparte. Baste aquí señalar la distancia que separa la concepción anterior a Empédocles con su nuevo decir transformador: al mismo tiempo que reconoce a las raíces como dioses, muestra la pérdida de atributos que subyace a tal mutación. Como todos los poetas, al tomar figuras preexistentes, inevitablemente las transforma, y aun el hecho de que tengan el mismo nombre no excluye la diferencia que se instaure con este nuevo nombrar.

Cada una de las raíces se desdobra metonímicamente en la serie de fenómenos naturales que la hacen aparecer del modo más relevante. Así es que para referirse al fuego, además llamarle πῦρ, se usan como sinónimos coextensivos ἥλιος, ἠλέκτωρ y diferentes formas de denominar el calor o ardor. Para el agua, además de ὕδωρ, usa ὄμβρος (‘lluvia’), θάλασσα (‘mar’) y πόντος. Para el aire, además de ἀήρ, usa οὐρανός (‘cielo’), ἀύγη (‘luminosidad’) y αἰθήρ (‘éter’). Para la tierra despliega sus sinónimos comunes: γῆ, γαῖα, αἶα, χθών.¹⁸

Tales acumulaciones sinonímicas, motivadas por relaciones analógicas, participan del más vasto designio de amplificación que se comprueba como rasgo distintivo del estilo de Empédocles. Todo el conjunto de los procedimientos poéticos que usa, con sus respectivos efectos retóricos, tiende a dilatar en amplitud e intensidad tanto la materia del discurso como las emociones de quien se busca persuadir.

En cuanto al modo en que las metáforas "shifters" llegan a funcionar como artificio descriptivo fundamental para la caracterización de las metáforas nodales, un ejemplo puede

¹⁸ Hablando desde una relación habitativa, estos sinónimos muestran que los dioses/raíces son figuras que presentan lo irreductible de los entes.

encontrarse en los verbos metafóricos referidos a la acción de las cuatro raíces. En varios pasajes aparecen verbos de deseo referidos a la atracción recíproca de las raíces: ποθεῖται (en el Fr. 21, v. 8),¹⁹ ἔσπερκεται (en el Fr. 22, v. 5) y otros²⁰. De este modo se establece una imagen “animista” de las raíces que hacen al mundo, imagen que viene a completar desde los procedimientos formales la identificación con los dioses que se propone en algunos fragmentos.

Sin embargo al decir “animismo” conviene relativizar el término, recordando que aquí no se trataría de reducir el decir de Empédocles a categorías teológicas, sino de devolverlo a su cuestionamiento ontológico. Lo que hoy podemos interpretar como animismo es una visión en que el mundo no aparece como algo exterior plausible de ser analizado (concepción que en cambio subyace a la teoría más tardía sobre los “elementos”). Es un mundo en que se emerge como sujeto en el interior de una realidad que nunca se puede objetivar completamente, cuyos significados inagotables nos constituyen así como nosotros los constituimos.

El “animismo” de Empédocles se evidencia especialmente en este tipo de metáforas que proyectan voluntad tanto en todos los seres vivientes como en sus constituyentes básicos y en las fuerzas que actúan sobre ellos. Pero la mirada “animista” se alterna con una percepción más abstracta de las interacciones orgánicas, como se ve por ejemplo en las numerosas reiteraciones de la fórmula empedoclea συνέρχεται ἔν μόνον εἶναι.²¹ Aunque el hecho mismo de que esta fórmula aparezca en primera persona del plural en el papiro de Estrasburgo, hace pensar una dramatización del pansiquismo.

Generalmente las metáforas “shifter” se muestran o como satélites de las nueve metáforas nodales o relacionadas con ciertos temas recurrentes que justamente gracias a ellas ganan nitidez, concreción. Las imágenes que ellas instauran en cada grupo temático funcionan también articulando isotopías que atraviesan diferentes grupos, generando así un

¹⁹ La numeración de los fragmentos será presentada según la edición de Diels y Kranz, sin especificar ‘B’. Sólo se opta por esta edición para facilitar la referencia, ya que se prefieren ediciones posteriores a la publicación del papiro de Estrasburgo por Martin y Primavesi (1999).

²⁰ Cfr. verbos del Fr. 90, vv. 1-2.

²¹ Repetida con variaciones en 17, v.1 y v. 7 = 20, v. 2; 26, v. 5; 35, v. 5 y C3 en la edición del papiro de Strasbourg.

modelo de relaciones analógicas con implicaciones significativas para la teoría de Empédocles.

En el grupo de metáforas referidas al *discurso* o a la palabra se conforman dos isotopías complementarias: la de la fuente y la de los caminos. Por un lado vemos que, en el Fr. 3, v. 2, implora a los dioses que "de bocas piadosas *derramen* una *fuentes* pura" (ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγῆν), y en el Fr. 39, v. 3, habla de un discurso falso que "*se derrama* de las bocas de los que vieron poco" (ἐκκέχυται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντός ἰδόντων). Por otro lado, sobre el discurso como camino se encuentran varias metáforas con matices diferentes. Mientras en el Fr. 133, vv. 2-3, habla de "la *calle ancha* de la persuasión" (μγίστη/ πειθοῦς [...] ἀμαξιτός), en el Fr. 24 se refiere a su propio discurso con una imagen que hace pensar en el funcionamiento característico del lenguaje poético, cuando dice: "unas cimas conectando a otras, las palabras sin seguir un solo *sendero*" (κορυφὰς ἑτέρας ἑτέρησι προσάπτων/ μύθων μὴ τελέειν ἀτραπὸν μίαν. El discurso como un recorrido hecho de palabras trasluce en el Fr. 17, v. 26, donde dice: "escucha el *viaje del discurso* no engañoso" (σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἄπατηλόν). También aparece la metáfora tradicional "el *camino* (o canal) de los himnos" (πόρος ὕμνων), en el primer verso del Fr. 35.

La presentación del decir como camino transitable muestra que sólo donde hay lenguaje hay mundo en sentido humano: es la dimensión en que el ser humano se mueve, el lugar donde la realidad se des-cubre a sí misma y se abre a nuestra contemplación.

Ambas cadenas metafóricas, la del fluir de la fuente del discurso y la del camino que forman las palabras, se relacionan en una isotopía más amplia, acaso concebible como "hiperisotopía", que se reitera en otros ámbitos metafóricos, y que atraviesa toda la obra de Empédocles como un factor sintomático de su cosmovisión. Se trata de la isotopía que, a partir de su recurrencia en los otros grupos metafóricos, podríamos llamar "de los canales vitales" o "de los canales de fuerzas fluidas", imagen que articula analógicamente los "fluire" microcósmicos con "fluire" macrocósmicos (presente en niveles semánticos de descripción fisiológica a la vez que en los de producción simbólica).

Para terminar con el grupo de metáforas referidas al discurso, podemos encontrar esta isotopía en el segundo verso del Fr. 35, cuando dice: λόγου λόγον ἔξοχετεύων ("derivando un decir de otro decir"). En realidad el significado del verbo ἔξοχετεύω tiene como contexto imaginario la práctica agrícola de irrigación por canales. Según señala Antonio Battezzore en el *Index Empedocleus*,²² significaría técnicamente "derivar un canal de agua realizando una ramificación". Apoyando este sentido, cabe resaltar el efecto sonoro que producen las palabras λόγου λόγον ἔξοχετεύων: la metáfora los canales del discurso se transforma en onomatopeya de su fluir, y así llega a instaurarse como creencia perceptiva.

Es un lugar común afirmar que la reiterada utilización de metáforas "hidrológicas" se debe a que Empédocles, según cuentan sus biografías (sean ficticias o no), en más de una ocasión dirigió obras de saneamiento hídrico, método con que habría salvado de la peste a la vecina ciudad de Selinunte.²³ Nunca sabremos hasta qué punto la biografía de Empédocles puede ser escenificación de sus escritos, proyección de sus metáforas por obra de la fabulación antigua. Lo que sí se puede afirmar es la vasta presencia polisémica de las metáforas hidrológicas en los fragmentos de sus hexámetros.

4. Aliteraciones

Es de notar el uso sugestivo de las aliteraciones en los textos de Empédocles, tan frecuentes como significativas para la instauración propuesta. En ellas suele darse una identificación entre el discurso y el mundo narrado, estrategia perceptiva de no pocas consecuencias en cuanto a la función demostrativa que procuran. No se trata de una técnica del todo innovadora, sino más bien está basada en la tradicional ονοματοποιία homérica.²⁴ Aquí sólo podemos exponer un par de casos paradigmáticos.

Un buen ejemplo se encuentra al comienzo del Fr. 2, donde también se hace presente la isotopía de "los canales de fuerzas fluidas", aunque ahora en ámbito psico-fisiológico:

²² Cfr. Battezzore (1991:70).

²³ Cfr. *DL* VIII.

²⁴ Véase Friedländer (2002 b).

στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται
πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας.

*Estrechos canales son las fuerzas derramadas por los miembros
y muchas adversidades (los) embisten, las que embotan (sus) anhelos.*

En el segundo verso puede notarse un procedimiento poético que en el marco de un discurso como éste, que no busca sólo el deleite estético sino también la persuasión, adquiere connotaciones demostrativas: la aliteración u homofonía en nasal-labial que conecta los dos verbos (ἐμπαίω y ἀμβλύνω, 'embestir' y 'embotar'). Acaso este rasgo onomatopéyico hace sensible lo que tematiza: la obstrucción (con el sonido *mp*) y la desviación (con el sonido *mbl*) del fluir. Sobre el continuo nasal sonoro del vibrar vital, la labial sorda topa y la labial sonora con líquida desvía, ya que el fluir continúa. El sentido de obstrucción que entorpece el fluir se ve reforzado por el "tartamudeo" que se encuentra entre ambos verbos: ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι.

Dado que los procedimientos onomatopoiéticos se encuentran muy desarrollados ya en los textos homéricos, es posible afirmar que el caso en cuestión participa del conjunto de estrategias compositivas y perceptivas consuetudinarias de la *performance* épica.

Un tipo distinto de aliteración utiliza la asociación fónico-semántica tradicional según la cual la acumulación de fonemas guturales sordos indica una situación trágica, patética o al menos de connotaciones negativas.²⁵ Se puede decir que nos encontramos ante un caso típico de esta clase de aliteración cuando aparecen al menos tres guturales sordas adyacentes, hecho que en un hexámetro recitado no pasaba desapercibido. Entre los más de 450 versos que quedan de Empédocles, se encuentran como mínimo tres realizaciones evidentes de este procedimiento en guturales, en el Fr. 4 y en el 134, además del Fr.118, que veremos como ejemplo. Dice: κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδῶν ἀσυνήθεα χῶρον ("lloré y gemí al ver el insólito lugar"). Se refiere a la experiencia de la reencarnación o del descenso al Hades, según se infiere ambiguamente de la cita de Clemente en *Stromateis* (III, 14) o más directamente de la

²⁵ Cfr. Silk (1974:178-181 y 224-228).

fórmula del final del verso, ἄσυνήθεα χῶρον; si tenemos en cuenta que en la *katábasis* de *Odisea* aparece la forma ἀτέρπεα χῶρον en la misma posición métrica, para referirse al Hades (en el canto XI, v. 94) y también en el canto VII, v. 279, para indicar un lugar de muerte segura (las rocas que debe evitar Odiseo). Es así como a través de la aliteración en guturales y de la alusión formularia se escenifica la descripción de una situación trágica: el nacimiento en un cuerpo y en un ámbito desconocidos o el descenso al mundo de los muertos, experiencia desoladora que los efectos sonoros patentizan, según una estrategia perceptiva propia del estilo oral de la épica.

5. Personificaciones y alegorías

Siguiendo las observaciones de Lloyd²⁶ sobre la serie de creencias derivadas de la experiencia del mundo como criatura viviente, herencia pre-filosófica heterogénea que Empédocles rearticula de modo orgánico, es posible leer sus personificaciones y alegorías como parte de la concepción “animista” que se trasluce en las metáforas. Aún en la época de Empédocles los griegos solían referirse a los objetos inanimados como si tuvieran vida y voluntad. De hecho, dejando de lado el problema de la relación entre la ψυχή y la sangre en Empédocles, es probable que no hicieran tal distinción animado/inanimado, aunque sí distinguían entre diferentes modos de existencia, especialmente entre los vegetales, los animales, la conciencia humana y el poder de los dioses, según reiteran las enumeraciones empédocleas.

La búsqueda del alma, de "la imagen de la vida", da por supuesto tal grado de interactividad. Partiendo de la creencia de que todo está animado, sería falso decir que "personificaban" objetos "inanimados". Conviene utilizar el término "personificación" sin implicar que es una atribución consciente de vida a lo inanimado. Los fenómenos "personificados" en Empédocles, así como en Homero y en Hesíodo, son los que están asociados a algún tipo de movimiento: los fenómenos naturales, los actos, las cualidades

²⁶ Para las afirmaciones que siguen, Cfr. Lloyd (1966:201-203).

éticas, las sensaciones, etc. Cuando la personificación es sostenida o expandida, llegan a desarrollarse diferentes grados de alegoría.

Más allá de la deificación de las raíces cosmológicas y del Esfero (que pasan de ser alegorías a instaurarse como mitos cosmológicos), se encuentran muchas personificaciones de grado simple, es decir simplemente nombradas, sin desarrollo autónomo en este contexto, como es el caso de las tradicionales Τύχη y Ἀνάγκη, y las no tan tradicionales que enumera por ejemplo, de modo condensado, en los Frs. 121, 122 y 123. Allí desfilan, entre otros pares de personificaciones expuestas de modo polar: Beldad y Fealdad, Velocidad y Lentitud, Movimiento y Quietud, etc, en tanto habitantes de la "caverna" que es este mundo (según Empédocles anticipa el famoso mito filosófico en el Fr. 120). Entre aquellas enumeraciones se encuentran algunas personificaciones de diferente grado, las que al estar provistas de un epíteto compuesto expanden su presencia hacia el ámbito alegórico, como es caso de μελάγκουρός Ἀσάφεια (en el 122) y del πολυστέφανός Μειγιστώ (en el 123), y también de la pareja principal Amor y Odio, que en el Fr. 122, v. 2, aparece disfrazada bajo dos sinónimos personificados con epítetos: Δῆρις θ' αἵματόεσσα καὶ Ἀρμονίη θεμερῶπις (“Discordia ensangrentada y Armonía de-grave-mirada”). Un caso más simple de este grado de personificación expandida, aunque con mayor tradición mítica, se puede ver en el Fr. 40, cuando dice ἰλάειρα Ζελήνη, “Luna sonriente”.

El decir como “dejar-ver-mostrando” nos hace comprender los rasgos mostrados de la cosa como especificaciones sobre el modo de tratar con ella, en virtud de la plausible ecuación conocer = comportarse = ver = haberse. Como dice Heidegger, “el reino de la palabra fulgura como el ‘en-cosar’ ... El λόγος, mostrando, deja aparecer lo existente en su es”.²⁷

En los textos de Empédocles se encuentran pocas alegorías propiamente dichas, es decir personificaciones expandidas con verbo y objetos, las que suelen ocupar un verso entero; como es el caso de Nestis en el Fr. 6, v. 3: Νῆστις θ', ἥ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον (“Nestis, la que con sus lágrimas

²⁷ Heidegger (2002:176).

nutre las fuentes de los mortales”). La mitopoiesis de Empédocles encuentra en este tipo de procedimientos su herramienta fundamental.

Un caso parecido, pero con resonancias parmenideas, se encuentra en el Fr. 3, v. 5, cuando le pide a la Musa que lleve a los seres efímeros un mensaje piadoso y justo, "conduciendo el carro maniobrable de Piedad" (Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἄρμα). Cabe señalar que cuando invoca a la Musa, está tematizando su propio decir relevante.

6. *Símiles*

En Empédocles tiene bastante relevancia la función demostrativa de ciertos procedimientos poéticos que intentan generar reciprocidad o identificación entre la textura del texto y la textura del mundo descrito. O mejor dicho, dado que el nombrar no es envolver con palabras los objetos o sucesos,²⁸ su decir no sólo llama las cosas a la palabra, sino también la misma palabra que invoca es presentada como mundo intermedio de configuración analógica. Sobre el modo en que funcionan los símiles y repeticiones empedocleas, se evidencia con mayores implicaciones la intención de producir un espesor autoreferencial que conecta poética y ontología.

En cuanto al funcionamiento de los símiles, lo sugiere a su modo Glenn Most cuando dice: "Empédocles usa sus símiles -llamativos y muy expandidos- no sólo para ilustrar puntos aislados de su doctrina que de otra manera serían oscuros, sino también para producir, desde dentro de su poesía, un paralelo de la estructura de similitudes que atraviesa todos los niveles del cosmos, horizontal y vertical, estructura de cuya existencia e importancia su filosofía intenta convencernos. La acción de cuatro elementos básicos y dos fuerzas fundamentales en todos los fenómenos significa que inevitablemente debe haber patrones de correspondencia y analogía en todo el cosmos empedocleo (ej., B 17. 34-35): sus símiles proveen ejemplos persuasivos de estos patrones a lo largo de todo el texto [...] La refuncionalización creativa de técnicas poéticas específicas transforma su poema en una presentación así como en una ilustración de su doctrina".²⁹

²⁸ Heidegger (2002:15).

²⁹ Most (1999:356-357).

No es difícil rastrear los símiles que se presentan, ya que en general tienen las mismas características formales que los símiles homéricos; lo que cambia es su función.³⁰ Al hacer un inventario, nos encontramos con que hay al menos cuatro tipos de símiles: tres símiles largos de clara función demostrativa, dos símiles formularios, dos símiles puramente teóricos y varios símiles, explícitos o no, referidos a Afrodita como creadora artesanal de los fenómenos.

En cuanto a los tres famosos símiles largos de Empédocles (el de los pintores demiúrgicos en el Fr. 23, el del funcionamiento del ojo como una linterna de fuego en el Fr. 84 y el de la clepsidra para explicar la función de la sangre en la respiración en el Fr. 100), se adaptan perfectamente a la hipótesis de Most. No sólo por la analogía de la imagen principal que plantean, sino también por las correspondencias que se manifiestan en ciertos detalles de sus descripciones minuciosas, en ambos ámbitos de la comparación. Aquí no hay espacio para desarrollar el análisis puntual de cada uno de ellos, lo que merece ser expuesto en un estudio específico a la luz de estas hipótesis, dado que sin duda instruye sobre el funcionamiento del método empedocleo, tanto en lo que hace a sus estrategias compositivas y perceptivas como en la fundamentación de su empirismo místico.

Cabe señalar un eje temático fundamental que conecta estos tres símiles entre sí a la vez que con la larga serie de comparaciones que se refieren a la principal divinidad empedoclea, Amor o Afrodita como creadora artesanal de los fenómenos naturales. En todos estos casos nos encontramos con invenciones y oficios humanos que sirven para escenificar el funcionamiento interno de los fenómenos. Mientras en los símiles largos nos encontramos con descripciones detalladas de la técnica pictórica, de la fabricación de una linterna y del funcionamiento de una clepsidra, en los otros símiles en cuestión, implícitos o explícitos, completos e incompletos, Afrodita aparece fabricando a los seres como si ella fuese sucesivamente una panadera (en el Fr. 34), una alfarera (en el Fr. 73), una carpintera (en el Fr. 87), una herrera (en el Fr. 92), una teñidora (en el Fr. 93), etc., tema que seguramente se relaciona con la metáfora siléptica formularia *Κύπριδος ἐν παλάμησιον*, en tanto ámbito y factor de los nacimientos, mezclas o manifestaciones. Y decimos que se

³⁰ Sobre la función de los símiles homéricos, véase Friedländer (2002 a).

trata también de una silepsis porque el empleo del término παλάμαι comporta dos significaciones al mismo tiempo: una que corresponde al plano de la comunicación lógica y otra al de la imagen asociada.³¹ Según aparece el significado de παλάμαι en otros tres fragmentos, la misma fórmula puede traducirse como “en las manos de Cipris” o como “en el ámbito de las fuerzas de Cipris”. Al tratarse aquí de la interpretación ontológica de un hecho cosmogónico, ambos significados coexisten en función de la visualización de la teoría.³² Esta significación ambigua era normal en una época de Grecia en que “el decir era en sí un dejar aparecer de aquello que entreveían los dicentes, pues ellos mismos habían sido contemplados con anterioridad por la mirada de eso entrevisto”.³³

En cuanto a los motivos recurrentes de los símiles, si bien por un lado se nota un rescate revolucionario de las artes y oficios, elevándolos al rango de paradigmas cosmogónicos, por otro lado en esta temática en particular se encuentra la herencia de una clase de símiles típicamente homéricos (los de tema pacífico y vida cotidiana, contrapuestos a los de fenómenos naturales amenazantes).

De los símiles formularios que Empédocles rescata de la tradición épica, uno (el Fr. 33) repite casi textualmente el que se encuentra en *Ilíada*, V, v. 902, aunque está incompleto: ὡς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐγόμφωσεν καὶ ἔδησε... (“como cuando el jugo de higo cuaja y vence la blanca leche...”). En este caso se trata no sólo de la recuperación de un elemento formal de la épica para refuncionalizarlo cosmológicamente, sino también es un caso especial en que recupera algo del saber médico tradicional, ya que es verosímil que aquí se mantenga el significado del contexto homérico: cuando Peón cura a Ares aplicándole un fármaco cuya acción cicatrizante es descrita por este símil.

Por otra parte, los símiles clasificables como puramente teóricos implican una analogía estructural que, como en los otros casos pero de modo más abstracto y por lo tanto con múltiples puntos de comparación, es presentada en tanto prueba concreta de la teoría propuesta. Tal vez el caso más claro es el que se da en el Fr. 82, que carece de las marcas

³¹ De esta manera es descrita la silepsis por Le Guern (1985:116).

³² A través de esta redundancia etimológica (visualización=teoría), puede comprenderse el estado fundante en que se encontraba la cosmología: un estado visionario en que los conceptos conservan su apariencia sensible.

³³ Heidegger (2002:163).

típicas del símil tradicional pero también tiene algún antecedente homérico. Tematizando el isomorfismo, dice:

ταῦτὰ τρίχες καὶ φύλλα καὶ οἰωνῶν πτερὰ πυκνά
καὶ λεπίδες γίγνονται ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι.

*Lo mismo son los cabellos, las hojas, las densas plumas de los
pájaros
y las escamas que nacen sobre los miembros vigorosos.*

7. Repeticiones

En cuanto a las repeticiones, baste aquí con citar las conclusiones de Catherine Osborne, las que se adaptan aproximadamente al análisis puntual en curso, que omitimos dado el espacio que requiere su desarrollo: "Empédocles construye un poema que repite frecuentemente motivos y pasajes con pocas variaciones, volviendo una y otra vez a mencionar eventos y explicaciones ya examinados y reexaminados antes. Parece evidente que este procedimiento copia el modo en que está construido el mundo que él describe, tanto en su construcción a partir de un número persistente de elementos que pasan unos a través de otros, siempre los mismos y siempre diferentes, como en su patrón temporal con eventos recurrentes y programas o secuencias de desarrollo. Naturalmente él tiene que contar un "doble relato" [δίπλ' ἑρέω, como afirma dos veces en el Fr. 17], pues se trata de un mundo en que hay dos procesos balanceados, cuyos mundos llegan a ser y decaen separadamente de nuevo en modos paralelos. Por lo tanto podríamos decir que la construcción repetitiva del poema de Empédocles no es meramente una herencia accidental de la construcción formularia de los textos homéricos, ni tampoco un recurso didáctico para que notemos los puntos que él propone como más importantes y así los memoricemos

mejor, sino que efectivamente forman parte integral del mensaje que está siendo presentado".³⁴

Al catalogar las repeticiones que aparecen en todos los versos conservados, constatamos que al menos un décimo del texto se constituye por repeticiones y que algunos versos se reiteran hasta tres y cuatro veces. Este porcentaje se eleva si sumamos las reiteraciones que aparecen en el papiro de Estrasburgo. La cantidad resulta significativa si consideramos que hoy sólo se cuenta con una pequeña parte de lo que pudo haber sido aquel hondo ciclo épico de tema cosmológico-catártico.

Bibliografía

a) Libros:

- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- Foley, J. M. (1991). *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Bloomington.
- Friedländer, P. (2002 a). *La instauración sintético-propulsiva: Naturaleza y función de los símiles en el canto IX de Ilíada*, La Plata.
- Gadamer, H. G. (1973 [1960]). *Verità e metodo*, Milán.
- Gemelli Marciano, L. (1990). *Le metamorfosi della tradizione: Mutamenti di significato e neologismi nel Peri Physeos di Empedocle*, Bari.
- Heidegger, M. (2002 [1959]). *De camino al habla*, Barcelona.
- Heidegger, M. (1999 [1926]). *Introducción a la filosofía*, Madrid.
- Heidegger, M. (2000 [1926]). *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milán.
- Le Guern, M. (1973). *Metáfora y metonimia*, Buenos Aires.
- Lloyd, G. E. R. (1977 [1966]). *Polarity and Analogy*, Cambridge.
- Ricoeur, P. (2001 [1975]). *La metáfora viva*, Milán.
- Silk, M. (1974) *Interaction in Poetic Imagery*, Cambridge.
- Traglia, A. (1952). *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari.

³⁴ Osborne (1997:32).

b) Capítulos de libros:

Battegazzore, A. M. (1991). "Il linguaggio di Empedocle", en Imbraguglia, G., et al., *Index Empedocleus*, Genova.

Friedländer, P. (2005). "Factores chamánicos en los orígenes de la filosofía griega arcaica y clásica", en Fericgla, J.M. (ed.), *Chamanismos: nuevas aportaciones científicas*, Barcelona.

Most, G. W. (1999). "Poetics of Presocratic Philosophers", en Long, H. S. (ed.), *New Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.

c) Artículos:

Friedländer, P. (2002 b). "Efectos sonoros en el canto IX de *Ilíada*", *Synthesis* 9, pp. 91-107.

Hershbell, J. P. (1968), "Empédocles' Oral Style", *CJ* 63, pp. 352-357.

Hershbell, J. P. (1970), "Hesiod and Empédocles", *CJ* 65, pp. 145-161.

Osborne, C. (1997). "Response to M.R. Wright", en *Form and Content in Didactic Poetry*, Bari.

Van Groningen, B. A. (1971). "Empédocle, poète", *Mnemosyne* 24, pp. 169-188.

d) Textos y comentarios:

Diels, H. y W. Kranz, (1951-2). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.

Gallavotti, C. (1975). *Empedocle: Poema fisico e lustrale*, Milano.

Imbraguglia, G., et al. (1991). *Index Empedocleus*, Genova.

Inwood, B. (1992). *The Poem of Empedocles*, Toronto/Buffalo/London.

Martin, A. y Primavesi, O. (1999). *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin/New York.