

Diálogos interepocales en el *Alcibiades I* platónico. Aspectos fenomenológicos a propósito de la intersubjetividad y la empatía en el símil de la mirada

Inter-Epochal Dialogues in the Platonic *Alcibiades I*.
Phenomenological Aspects on Intersubjectivity and
Empathy in the Analogy of the Sight

Claudia Mársico

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
CONICET-ANCBA (Buenos Aires, Argentina)
claudiamarsico@conicet.gov.ar

RESUMEN

Este trabajo releva la importancia del planteo acerca de la intersubjetividad y la empatía en el diálogo platónico *Alcibiades I* con el propósito de mostrar su relevancia para la comprensión del decurso de las ideas antropológicas antiguas y su valor como estudio de caso sobre el diálogo entre ideas filosóficas de distintos momentos históricos. Con esa finalidad, se examina la definición de ser humano y el símil de la mirada en su estructura argumental y se los pone en conexión con los desarrollos contemporáneos de cuño fenomenológico acerca de la intersubjetividad y la empatía para iluminar este problema y mostrar la potencia del estudio de los diálogos interepocales como elemento primario de la lógica filosófica.

PALABRAS CLAVE: *Platón, Alcibiades, antropología, psicología, historicidad.*

ABSTRACT

This work highlights the significance of the study on intersubjectivity and empathy in the platonic *Alcibiades I* to show its relevance for the understanding of the development of ancient anthropology and its value as a case study on the dialogue between philosophical ideas from different historical moments. For this purpose, we will examine the definition of the human being and the analogy of the sight, and we will connect this approaches with contemporary phenomenological views about intersubjectivity and empathy in order to explore this issue and to reveal the power of inter-epochal dialogue as a primary element of the internal logic of philosophy.

KEYWORDS: *Plato, Alcibiades, anthropology, psychology, historicity.*

DIÁLOGOS INTEREPOCALES EN EL *ALCIBÍADES I* PLATÓNICO.
ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS A PROPÓSITO DE LA
INTERSUBJETIVIDAD Y LA EMPATÍA EN EL SÍMIL DE LA MIRADA

E¹ *Alcibiades I* fue considerado, como testimonia Albino, un texto de ingreso al platonismo¹ y las sospechas que lo arrojaron a los márgenes se ampararon a veces en razones antojadizas que apelaban curiosamente a la posición “demasiado platónica” del diálogo.² La filosofía contemporánea volvió a conferirle protagonismo cuando Michel Foucault apeló a esta obra en el marco de sus reflexiones sobre la *epiméleia heautoû* y en los últimos años ha concitado creciente atención, pero cabe notar que su recorrido contiene además un desarrollo de notable significatividad para la filosofía contemporánea en sus exploraciones sobre la intersubjetividad y la empatía que ha hecho de la figura de la mirada un tópico que adquiere un papel central en desarrollos de Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion, entre otros. En este trabajo nos interesa detenernos en el vínculo entre este tratamiento antiguo en el *Alcibiades I* y el desarrollo que inició la retahíla de discusiones contemporáneas en los inicios de la fenomenología, en un estudio que podría continuarse con provecho examinando la conexión entre la mirada platónica y sus otros ecos recientes.

Este estudio de los diálogos interepocales resulta plenamente relevante en el marco del enfoque por zonas de tensión dialógica que incluye no solo parámetros hermenéuticos para la interacción sincrónica de ideas en una época determinada, sino también dispositivos para la consideración inter-epocal o trans-histórica que conecta ideas de distintos momentos en el plexo que vivifica el movimiento filosófico a través de las generaciones. En este contexto, el *Alcibiades I* platónico es importante por su papel en la

¹ Albino, *Prólogo*, 5.

² Véase Jirsa (2009, pp. 225-244).

configuración de los planteos antropológicos de la época clásica y ofrece a la vez elementos significativos vinculados con discusiones actuales cuya consideración puede ser de provecho para la intelección de ambos tratamientos, iluminando a la vez el proceso de contacto entre ideas en el seno de la tradición.

En lo que sigue habremos de considerar, entonces, en primer lugar, el sustrato de creencias antropológicas tradicionales y las variantes adoptadas dentro del círculo socrático (punto 1). Este recorrido por el contexto o zona de tensión dialógica en que surgen estas ideas servirá de prolegómeno al análisis del planteo antropológico de 129a-133c, que contiene la definición del hombre como alma (punto 2) y su plasmación en el símil de la mirada (punto 3), a efectos de estudiar ambos pasajes desde la perspectiva de la intersubjetividad y la empatía teniendo en cuenta sus elementos de tensión interepocal con la fenomenología (punto 4). De este modo, se podrá sopesar, por un lado, el contexto de dispersión de ideas en torno de la naturaleza del ser humano y la importancia del *Alcibíades I* para comprender esta interacción, y, por otro, la relevancia de la dimensión trans-histórica como dispositivo hermenéutico en la tarea de estudio historiográfico.

1. EL ACCESO AL OTRO EN EL HORIZONTE DE CREENCIAS Y REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS GRIEGAS

Los estudios sobre psicología antigua están jalonados por los análisis asociados con la antropología decimonónica y su interés comparativista³, y más tarde por la exploración de la emergencia del sujeto asociado a los trabajos pioneros de Bruno Snell junto con la serie de críticas y ajustes que recibió esta postura.⁴ Como es sabido, los testimonios de *Ilíada* y *Odisea* ofrecen rasgos an-

³ Véase la tradición de discusión, que incluye las posiciones de Tylor, Rohde, Levy-Bruhl y Otto, en la reconstrucción de los argumentos centrales de Eggers Lan (1990) y nuestra evaluación en Mársico (2019).

⁴ Véase Snell (1953), Adkins (1970) y la reacción de Gill (1996), seguido por Wald (2003) y Barnouw (2004).

tropológicos en los que la oposición entre alma y cuerpo no está sedimentada. En ambos polos, que más tarde serían los componentes de la noción de ser humano, encontramos una dispersión llamativa. El término *σῶμα*, que se convertiría en ‘cuerpo’, fue primero ‘cadáver’, de modo que para referirse al cuerpo vivo no había término único sino modos múltiples de referir a aspectos puntuales, como miembros o piel que funcionaban metonímicamente como mención del todo. Por su parte, el término *ψυχή*, que más tarde sería ‘alma’, señalaba en el origen lo que se pierde en el momento de la muerte, a la manera de un hálito vital que no sirve para referirse al principio de animación del cuerpo vivo.

La fragmentación del cuerpo iba acompañada de una fragmentación solo en parte anímica, dado que las funciones que asociamos con lo mental y lo emocional eran comprendidas como “almas del cuerpo”, es decir, como funciones con sede corporal. El impulso (*θυμός*), el intelecto (*νοῦς*), la fuerza (*μένος*) y la reflexión (*φρήν*) estaban ligados con la acción de determinados órganos, razón por la cual es comprensible que con la muerte se anulara la actividad cognitivo-emotiva y solo quedara la *ψυχή* como una sombra sin conciencia en el Hades. Importa aquí que en la época arcaica el léxico del dualismo psico-somático operaba en el marco de una antropología “tanática”, es decir, orientada a dar cuenta del ser humano muerto, que no es pertinente para explicar la naturaleza del ser humano vivo. En efecto, esta perspectiva convivía con una dispersión marcada para referir a la vida, una ausencia de vocabulario sedimentado y una labilidad de sentido en las nociones que más tarde sostendrían los esquemas canónicos.

Las variantes antropológicas surgidas en época clásica en el seno del círculo socrático muestran que se trataba de un tópico compartido dentro del grupo. En efecto, la atención a los procesos de la interioridad propios del s. V a. C. preparó el terreno para la reflexión antropológica encarnada en variantes contrastantes y llamativas que utilizaron materiales muy disímiles. Entre las variantes de antropología socrática no faltan las de raigambre materialista. Antístenes, por ejemplo, bosqueja un esquema corporeísta donde no

hay espacio para un alma que no sea material, y esta responde, por tanto, al criterio de existencia como un “esto cualificado” (ποιόν τι).

Esto se conjuga con una visión de lo humano sin oposición anímico-corpórea más que como denominación de las partes comprometidas con el procesamiento noético-emocional. El hombre antisténico es una unidad material comprendida como elemento de la φύσις.⁵ Los cirenaicos, por su parte, coincidían en el punto de partida materialista y diseñaban un sutil esquema donde tales procesamientos eran efectuados por el tacto interno, que clasificaba los datos sensoriales en πάθη placenteros o dolorosos y arbitraba con esa información las respuestas ulteriores en pos de la consecución de los primeros y la huida de los segundos. El hombre cirenaico es, podríamos decir, una unidad material orientada al hedonismo.⁶

Estas variantes socráticas solo requieren de una dimensión somática, pero las hay también que despliegan oposiciones anímico-corpóreas distintas de la platónica. Es el caso de la filosofía de Fedón de Elis, personaje elegido por Platón para el relato de los últimos momentos de Sócrates, en la que precisamente se opera con un esquema antropológico psico-somático que explora la relación entre ambos elementos. La posición elíaca resulta aliada de la platónica en contra de los materialismos, pero explora derivas de tipo emergentista o cercanas al dualismo interaccionista que puede explicar las peculiaridades del tratamiento antropológico de este diálogo y la fricción con otros tratamientos del *corpus* platónico.⁷

Junto a la posición elíaca resulta especialmente importante para la intelección del *Alcibiades* platónico la línea de Esquines

⁵ Véase Porfirio, *Escolio a la Odisea*, psi, 337 (FS, 1012; SSR, V.A.188). También Montiglio (2011, chap. 1), Porfirio, *Escolio a la Odisea*, IX.106 (FS, 1014; SSR, V.A.189) y Di Benedetto (1966, pp. 208-228), Brancacci (1990), Illarraga (2012, pp. 247-274) y Mársico (2013b).

⁶ Véase *Gnomologium Vaticanum* 743, 34 (FS, 530; SSR, IV.A.124), así como Tsou-ni (1998), Irwin (1991), O’Keefe (2015), Mársico (2013a y 2019).

⁷ Boys-Stones (2004, pp. 1-23).

de Esfeto. Este personaje es en algún sentido un *doppelgänger* del Alcibiades histórico en el seno del círculo socrático. Alabado por algunos como el más excelso y virtuoso, el verdadero heredero del legado socrático, fue denostado por otros como un estafador y un plagiarlo que se hizo de los textos de Sócrates engañando a Jantipa, como hacía con otras, para difundirlos bajo su nombre.⁸ Más allá de las curiosidades sobre la supuesta escritura socrática, es claro que lo que Esquines planteaba resonaba como algo muy cercano a las ideas del maestro.⁹ Cabe notar, en este contexto, que la temática prioritaria del material que conservamos tiene que ver con el examen antropológico y la pregunta sobre la transformación de sí y de los otros, lo cual sugiere que se trataba de un tema caro al maestro y bien presente en el grupo en general.¹⁰

En suma, el diseño psico-somático no fue la única opción en una supuesta “evolución” del pensamiento griego que se habría desplegado desde una *ψυχή* aliada a la corporalidad hasta una *ψυχή* independiente y, por tanto, sede de la voluntad. Las derivas teóricas en torno de este punto no tuvieron esta linealidad, como surge del testimonio de las variantes helenísticas que se ajustan mal a este esquema.¹¹ La posición platónica, por tanto, no debe ser comprendida como la expresión de una *forma mentis* de la época, sino, por el contrario, como un esfuerzo de conceptualización en muchos sentidos a contramano de las opiniones mayoritarias. Ahora bien, con este trasfondo, hay que contar además con que si la posición platónica de los tratamientos antropológicos de *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Timeo* está lejos de la univocidad, al sumar el *Alcibiades* adviene un escenario diferente acerca del mismo problema. Podríamos decir que el *Alcibiades* explora un plano más básico, de acuerdo

⁸ Sobre este punto, véase Mársico (2017) y Pentassuglio (2014 y 2017).

⁹ Atheneo, 13.611d-612f (= SSR VI A 16).

¹⁰ Véase Ehlers (1966) y Mársico (2017).

¹¹ Sobre los modelos antropológicos de la filosofía helenística, véase King (2006, pp. 209-231).

con la preparación dialéctica limitada de su interlocutor en este diálogo, pero que a la vez le permite plantear de modo muy radical la justificación de un modelo con la identidad basado en el plano anímico que enfatiza la peculiaridad del enfoque platónico frente a las demás opciones de su entorno intelectual cercano. Resulta, por tanto, un escenario interesante para examinar el meollo de esta concepción en un horizonte plagado de modelos alternativos, esto es, en una zona de tensión dialógica potente y variada.

2. EL “DESCUBRIMIENTO” DE LO HUMANO

La primera parte del *Alcibiades I* se demora en las dificultades de tratar con este joven problemático, una figura desmesurada que parece desafiar toda definición de lo humano. Con fuerza desafiante, cree estar listo para triunfar en la política. El enfoque platónico de este texto, que forma parte de un concierto de obras en que los Socráticos se ocuparon de la cuestión de este seguidor díscolo, muestra a Sócrates esforzándose por instalar la pregunta puntual y pragmática sobre su proyecto inmediato, es decir, sobre la relación entre conocimiento y política que lo habilitaría a considerarse un buen conductor. Sobre esta base despliega luego dos modos de confrontar la actitud del joven, apelando primero a la refutación erística (107e-109c) y después a la retórica (115a-127e), con el objetivo de resquebrajar su certeza. Con ello se abre el panorama de un problema mucho más amplio, ligado con una dimensión raigal: para saber qué es conocer, primero deberíamos saber qué es ser humano.

A estas alturas del diálogo, Alcibiades está conmovido y comprometido con la investigación, de modo que opera como un interlocutor dialéctico consecuente en el pasaje que se despliega en 129b-130c, que pone en primer plano el tema de la intersubjetividad y la empatía. Para explorar la cuestión, el personaje Sócrates parte del dato de que tanto Alcibiades como él mismo son hombres, con lo cual cabe describir lo que a partir de ellos se revela. Se trata, desde el comienzo, de un procedimiento con

muchos contactos con los puntos de partida fenomenológicos que no hacen sino multiplicarse en lo que sigue.

Dejando atrás todo lo dicho previamente y a un lado cualquier otra creencia, se apela a los datos incontrovertibles que ambos tienen a la mano. Este contraste queda marcado por la alusión a la fórmula délfica γνῶθι σαυτόν, que concentra la paradoja de la dificultad de conocer lo más cercano. El camino se inaugura casi con un grito de sorpresa: “¡detente, por Zeus! (129b)”, que refuerza el carácter de autoevidencia de lo que ha aparecido. Sócrates descubre de golpe la potencia de análisis de la situación dialógica en la que se encuentran y que no había advertido hasta el momento: ambos son hombres y la descripción los muestra como sujetos del acto de dialogar.

Por un lado, podría decirse que el pasaje presenta una suerte de *cogito* que ofrece la incontrovertible patencia del yo. Sócrates se orienta de modo reflexivo a la contemplación de la actividad lingüística, y en ese detenimiento adviene con apodicticidad el plano de la conciencia como un estrato independiente y fundante que soporta la identidad personal. En el acto de diálogo Sócrates es “el que dialoga (Σωκράτης ἄρ’ ἐστὶν ὁ διαλεγόμενος)” (129b). Por otro lado, esta patencia no es introspectiva y no lleva al dato solipsista de la conciencia, sino que precisamente, como en los planteos husserlianos del último período, la empatía es un dato primario, según veremos, y está en la base del conocimiento de sí. La patencia del otro hace que Sócrates se reconozca en su identidad primero como el que dialoga, en un ser con otro, ya que sin otro no hay diálogo, en un rasgo de empatía fundante que habrá de interesarnos en lo que sigue.

De este entramado se colige una fórmula equivalente, de modo que yo, “el que dialoga”, es quien usa el lenguaje (τὸ λόγῳ χρῆσθαι, 129c). En efecto, ante la pregunta por la naturaleza de este acto, hablar se comprende en términos de uso, lo cual orienta el análisis hacia la estructura transitiva de esta noción, que supone un sujeto y un objeto que oficia de instrumento. Los ejemplos que sirven como analogía son el zapatero y el citarista en 129c que ejercen

el uso de los instrumentos de sus técnicas. En 129d, sin embargo, no solo el cuchillo resulta una herramienta del zapatero, sino que este “corta también con sus manos” y “usando también los ojos” (129d), lo cual señala hacia la dimensión somática propia de la interacción con el mundo. Con este movimiento, si quien usa y lo usado son necesariamente instancias diferentes, las partes mencionadas pertenecen al plano instrumental y no al de la identidad personal: “el zapatero y el citarista son diferentes de las manos y ojos con los que trabajan (ἕτερον ἄρα σκυτοτόμος καὶ κιθαριστῆς χειρῶν καὶ ὀφθαλμῶν οἷς ἐργάζονται;)” (129d-e).¹² En este contexto, el lenguaje es escindido enfatizando su asociación con la dimensión física, de un modo que relega su dimensión noética de producción de sentido. Así, el ejemplo del uso del lenguaje se equipara al uso de la mano.

Hasta aquí tenemos un horizonte que recuerda la dispersión de miembros y elementos anímicos en interacción asociada usualmente, según hemos visto en el primer apartado, con el imaginario antropológico arcaico. El *Alcibíades* presenta este escenario, sin embargo, para dejarlo atrás con una novedad importante, dado que propone una síntesis de lo somático que provoca inmediatamente una síntesis correlativa en el plano anímico. En efecto, el análisis de la situación dialógica, en el que la caracterización del hombre como sujeto del uso donde se identifica el lenguaje como aspecto instrumental con anclaje somático, provoca el requerimiento de un anclaje similar para el polo activo, al que se da el nombre de ψυχή (130a). Se dice, por tanto, que el hombre usa todo el cuerpo, es decir, todas las partes que antes eran comprendidas como dispersas y ahora son vistas como una unidad, y dado que se admitió que quien usa es diferente de lo usado, entonces “el hombre es diferente de su propio cuerpo (ἕτερον ἄρα ἄνθρωπος ἐστὶ τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ)” (129e). Este movimiento da lugar, entonces, a un esquema antropológico con un polo activo psíquico-

¹² Véase Goldin (1993, pp. 5-19) y de Landázuri (2015, pp. 123-140).

personal y un polo pasivo instrumental corporal que sintetiza las dispersiones tradicionales y ofrece la posibilidad de asociar lo humano con el polo activo.

Para reforzar el hallazgo se analizan las opciones en juego: el hombre podría ser “alma o cuerpo o el compuesto de ambos (ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον)” (129e). Las posibilidades se apoyan en una redefinición completa de los elementos tradicionales que quedan concentrados en dos núcleos y su posible combinación, pero solo para descartar su relación como dato primario. En efecto, el dualismo psico-somático es solo un esquema provisorio que revela en su base un monismo anímico: “el hombre no puede ser otra cosa que alma (μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν)” (130c).

Quien habla, entonces, no es el cuerpo sino una instancia que lo trasciende y es definitivamente independiente. Este punto nos conduce hacia una precisión metodológica relevante. En 129b se había dicho que había que investigar “qué somos nosotros mismos (τί ποτ’ ἐσμὲν αὐτοί)”, y en 130d este objetivo se evoca como “primero habría que examinar la cosa misma (αὐτὸ τὸ αὐτό)” para aclarar que en lugar de ello “examinamos qué es cada cosa en su particularidad (αὐτὸ ἕκαστον)”. Esto implica que se pretendía explorar qué es el hombre en el plano universal y se descubrió la conciencia en su anclaje personal y particularísimo. De este modo, no hay acceso directo a los rasgos universales del ser humano, sino que se encuentra patencia apodíctica en la conciencia y por proyección empática se obtienen rasgos aplicables a la humanidad en general.

Este mecanismo enfatiza la importancia de la reflexión sobre el sujeto último de todo acto y su carácter anímico, subrayando además que la patencia sobre este fenómeno surge de una situación intersubjetiva y permite, por tanto, una proyección de los rendimientos de la exploración también al plano subjetivo. Se capta al hombre en su particularidad en un acto intersubjetivo y su carácter de alma puede ser legítimamente aplicado a los otros que lo rodean. Esto implica que el cuidado de sí y sus implicaciones éticas apuntan a la experiencia del individuo en su particular viven-

cia subjetiva, pero, como vimos, se manifiestan en la dimensión intersubjetiva y tienen, por tanto, efectos potenciales generales.¹³

El *Alcibiades I* no se asoma a la cuestión de la estructura del alma, sino que se concentra en la fundamentación de una estructura antropológica básica y en el señalamiento del plano anímico, entendido en términos monistas como el hombre sin más, en tanto objeto de cuidado. Las consideraciones en 130c sobre la necesidad de aclaraciones ulteriores sugieren la conciencia de que el campo de problemas es más amplio, pero se clausura el examen porque el punto que identifica hombre y alma es lo suficientemente importante.

Este esquema es a menudo vinculado con el llamado “intelectualismo socrático”, especialmente por las consideraciones sobre la virtud de la primera parte del diálogo.¹⁴ Es cierto que en rasgos generales Alcibiades pretende participar en política porque no sabe que ignora y actúa, por tanto, involuntariamente, y con ello se hace un daño a sí mismo. Sin embargo, el proceso dialéctico y el modo en que se opera sobre la mente del otro para que efectúe un giro de auto-conocimiento aleja el esquema del diagnóstico simple de ignorancia y señala un entramado de condicionamientos adicionales que obstaculizan la consecución de acciones a pesar de haberlas elegido racionalmente, lo cual prefigura los tratamientos sobre la incontinencia (*ἀκρασία*).¹⁵

¹³ No nos detendremos aquí en este punto, pero notemos solamente que este procedimiento señala un caso peculiar de acceso a datos incontrovertibles en el concierto de alusiones a la captación del plano eidético, lo cual activa la pregunta por la relación entre el conocimiento del yo y el conocimiento de las Formas, así como también el punto sobre el problema de la Forma de Hombre, que fue un punto de especial discusión entre los críticos de la teoría de las Formas. Sobre este punto, véase Fine (1993).

¹⁴ Sobre este tema en el *Alcibiades*, véase Woods (2004) y Benítez (2012, pp. 119-133).

¹⁵ Véase, Dorion (2007, pp. 119-138).

3. EL SÍMIL DE LA MIRADA Y LO QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DEL OJO

Consideremos ahora un pasaje significativo conectado con el que acabamos de revisar, que aparece promediando el tratamiento final y ofrece una imagen que acompaña el planteo antropológico: el símil de la mirada de 132c-133c. El punto de partida vuelve al tópico del lema délfico “conócete a ti mismo” mencionado en 124c y 129a, lo cual conecta explícitamente los dos enfoques. En este punto Sócrates busca una imagen que sintetice las conclusiones alcanzadas. La encuentra en el ejemplo de la mirada, en tanto su tendencia primaria está orientada a la exterioridad y es solo de manera refleja que logra volverse y tomar conciencia de sí misma. Del mismo modo, la estructura cognitiva y perceptual en general está definida también en términos intencionales, de manera que supone siempre una oposición de un polo subjetivo y un polo objetivo. Para volverse a sí mismo, el ser humano debe operar una reflexión que lo devuelva al origen del acto intencional, es decir, a la corriente de conciencia que le da origen. Así, “conócete a ti mismo” resulta una analogía de “mírate a ti mismo” (ἰδὲ σαυτόν), donde la raíz etimológica refuerza la asociación entre visión y campo epistémico.

Para dar cuenta de este punto, Sócrates diseña un símil que refleja la complejidad de la labor apelando a la imagen de pedir a un ojo que se mire a sí mismo, apuntando a buscar un modo de identificar no solo el órgano sino la mirada que lo anima. Que no se trata solo del ojo se advierte en la rapidez con que se descarta que baste con apelar a un espejo. En efecto, se infiere que algo así solo daría una imagen del ojo en su aspecto corporal. Lo que se busca es más raigal y se vincula con lo que está “detrás” del ojo y hace que cumpla su función de visión y mostración del mundo “para alguien” que no se reduce al cuerpo.

En el argumento antropológico de 129b y ss. el ejemplo del zapatero utilizaba ya el ojo, junto con la mano, como ejemplo de instrumento, de modo que no podría aquí officiar más que como un dominio ajeno a la identidad que sirve de herramienta. Para

“verse a sí mismo”, es decir, para ver la mirada que hace del ojo un ojo, como el alma hace del ser humano un ser humano, el ojo tiene que mirarse en un ojo (εις ὀφθαλμὸν αὐτῷ βλεπτέον), transponiendo su materialidad hasta alcanzar “aquel lugar en que reside la excelencia del ojo” (εις ἐκεῖνον τὸν τόπον ἐν ᾧ τυγχάνει ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη). Esto es, debe verse en la pupila en la cual se refleja, donde se manifiesta la vista (ὄψις).

Así puede verse a sí mismo, pero a la vez puede captar la habilidad de visión que domina el ojo del otro, y de ello puede inferir la vista en él mismo. Como en el símil del sol de *República*, VI.507a-509c, la visión se diferencia del ojo y encarna la dimensión subjetiva que conoce lo real cuando está presente la luz. Aquí también la visión es indicio de la misma actividad subjetiva que cobra protagonismo en su desvelamiento.

Este símil sintetiza el modelo antropológico y asimila el ojo al alma, de modo que para verse a sí misma no basta que el alma se mire en una superficie. Allí solo puede ver el cuerpo, es decir, su propiedad, y las propiedades secundarias. Por el contrario, debe mirarse en otro que le devuelva una imagen de su propia identidad: “también el alma, si va a conocerse a sí misma, tiene que mirarse en un alma, y especialmente en esa región de ella en la cual se da la virtud del alma, la sabiduría, y en otra parte que sea similar a esta (καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστα εἰς

τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν)” (133b).

Esto nos devuelve al esquema dialógico de 129b con un rendimiento adicional. No solo la intersubjetividad posibilita el reconocimiento del yo en su anclaje psíquico, sino que en la descripción de la relación interanímica adviene una topología que señala el dispositivo cognitivo como nivel fundante, dado que es precisamente el que posibilita el autorreconocimiento en el otro. Tres rendimientos sucesivos arrojan en este pasaje: primero, una caracterización del hombre a partir de su alma, luego una descripción de sus condiciones de manifestación, y finalmente una

fundamentación del núcleo sapiencial que ordena el conjunto. Dificilmente podría Alcibiades volver sobre sus soluciones empíricas para el arbitrio del ámbito práctico.

4. EL DIÁLOGO CON LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA ACERCA DE LA EMPATÍA

Detengámonos ahora de modo más explícito en un diálogo trans-histórico que anima la filosofía antigua en este punto. Los problemas que recorre el *Alcibiades* no han dejado de preocuparnos y numerosas líneas de filosofía contemporánea, entre las que sobresale la fenomenología, siguen proponiendo distintos andamiajes hermenéuticos para ellos. Los contactos de esta corriente con el platonismo son variados, y no en vano Husserl construyó el posicionamiento historiográfico de la fenomenología como una suerte de cumplimentación de las metas planteadas por Platón en la Antigüedad.¹⁶ A ese horizonte de diálogo apelamos para iluminar, en este diálogo interepocal, los dos ámbitos teóricos en juego. Cada uno en un emplazamiento distinto, respondiendo a zonas de tensión dialógica distintas, se vinculan, sin embargo, en puntos relevantes que permiten el análisis combinado con provecho para ambos contextos.¹⁷

En efecto, en el modelo antropológico del *Alcibiades* pueden interpretarse vínculos importantes con el modelo fenomenológico de la empatía de cuño husserliano. Bajo diferentes formatos, Husserl apeló a la noción de *Einfühlung* desde épocas tempranas de su producción, y este concepto está claramente expuesto en el curso que dio lugar a los *Problemas fundamentales de fenomenología*, de 1910-1911.¹⁸ Si bien suele asociarse con ligereza la empatía

¹⁶ Véase Hua VIII, 5, donde se caracteriza la posición de Sócrates y Platón respecto de la fenomenología, y sobre esta relación, Inverso (2015, pp. 30-39).

¹⁷ Sobre la noción de zona de tensión dialógica y sus aspectos metodológicos, así como para el concepto asociado de diálogo interepocal, véase Mársico (2010) y Bieda-Mársico (2014).

¹⁸ Hua XVII, #96d, n1. Véase además Kern (1973, pp. xxii). Bajo diferentes for-

con la quinta de las *Meditaciones cartesianas* y algunos pasajes de *Ideas II*, los desarrollos sobre este tema atraviesan toda la producción de Husserl, como muestran los manuscritos reunidos en los volúmenes XIII a XV de *Husserliana*. La idea de que la intención representativa de la empatía recibe su cumplimiento en la síntesis de mi experiencia original con la experiencia empatizada del otro es una idea que ronda los textos de cercanos a 1927, año de redacción de la quinta meditación cartesiana. En los años posteriores, la importancia de esta noción se acrecentó y los manuscritos de 1931 elevan al otro a co-sujeto trascendental y a flujo co-presente inseparable del presente viviente del ego.¹⁹

Estrictamente, la empatía es un modo fundamental, una condición trascendental del mundo objetivo y, por tanto, de las ciencias y el conocimiento en general.²⁰ En este sentido, cumple el mismo papel ordenador que el *Alcíades* le confiere a la determinación de la pregunta antropológica en 128e. La exploración sobre la empatía está conectada con la dimensión trascendental que apunta a una constitución de la objetividad, y en ese marco debe explicitar modo en que tenemos acceso a los otros como sujetos. Este acceso se produce por una transferencia analogizante que parte de la percepción del cuerpo del otro y por la similitud con mi experiencia propia permite suponer que el otro también comparte esta estructura y es, por tanto, una conciencia.²¹

Autopercibiéndose como centro de orientación, el ego tiene experiencia de su cuerpo propio como *Leib*, es decir, como “cuerpo

matos Husserl apeló a la noción de *Einfühlung* desde épocas tempranas de su producción y, este concepto está claramente expuesto en el curso que dio lugar a los *Problemas fundamentales de fenomenología*, de 1910-1911. En una nota de 1921 afirma: “El cuerpo vivido (*Leib*) del otro no es, en tanto cuerpo vivido, “dado corporalmente”, es “dado corporalmente” como una cosa, su ser-un-cuerpo-vivido es solo presentado analógicamente” (Hua XIV, texto 11).

¹⁹ Hua XV, xiviii.

²⁰ Véase Andrews (2004, pp. 217-237).

²¹ Sobre la empatía en Husserl, véase Walton (2002) y Zahavi (2011, pp. 151-167).

vivido” no reductible a la materialidad, y constituye a partir de allí la experiencia de su cuerpo físico. Esta dirección se invierte en el caso de los otros, de los que se muestra el *Körper*, desde el cual se accede al *Leib*. Esto abre una parificación que permite la experiencia de la conciencia del otro. En rigor, se aprehende un organismo como animado por la acción de una transferencia aperceptiva a partir de mi organismo animado que conecta ese cuerpo externo con mi esfera primordial.²² No hay, por tanto, acceso a la conciencia ajena,²³ pero sí una presentificación que constituye la intersubjetividad. La empatía constituye un cierto tipo de intuición de la mente del otro, y es, por tanto, primaria y no mediada, no es un acto de pensamiento ni una inferencia.²⁴

Este modelo ha sido a menudo analizado aisladamente y comprendido, por tanto, como una explicación con flancos abiertos a la crítica. Si la experiencia del otro es derivada, nunca podría llegar a alcanzar el nivel de apodicticidad que sí tiene la patencia del yo. La larga retahíla de objeciones a la quinta meditación cartesiana vuelve en general sobre este aspecto para ensayar motivos alternativos.²⁵ Estas lecturas, sin embargo, son tributarias de lecturas compartimentadas del *corpus* husserliano y pierden de vista la insistencia repetida en el carácter primario de la experiencia intersubjetiva. No solo las obras del último período asociadas con los desarrollos generativos preocupados por la dimensión

²² *Meditaciones cartesianas*, V.50 (Hua I, 140-41). Véase Inverso (2015) y García (2018).

²³ *Meditaciones cartesianas*, V.55 (Hua I,150).

²⁴ Hua I, 141 y 153, Hua IV, 375, Hua XIV, 385, Hua XV, 506, Hua XXIX, 182. Algunos pasajes, al contrario, sugieren la diferencia entre la originalidad de la auto-percepción y la experiencia empática (Hua I, 139, Hua IV, 199-200, Hua XIII, 347, 440 y XVII, 389), pero en el marco de un tipo peculiar que no implica mediación (Hua VI, 189, Hua XIV, 385, 352, Hua 36, 65 y 122), lo cual explica las discusiones en la tradición posterior. Véase además Jardine (2014, pp. 273-288).

²⁵ Sucede con la crítica heideggeriana a un supuesto Otro duplicado como mera cosa del mundo donde “todos son otros y nadie es él mismo”. Véase Heidegger, *Ser y tiempo*, # 4, que se conecta con los estudios sobre este punto en Sartre y Henry.

histórica e intersubjetiva dejan esto en claro, sino que también obras tempranas plasmadas en los cursos refuerzan esta idea.²⁶

Los contactos entre el símil de la mirada y esta tesis husserliana son significativos. La diferencia entre *Leib* y *Korper* conforma un marco propicio para alojar la diferencia trazada en la relación entre la mirada y el ojo, en la que la mirada no es dada corporalmente, sino que constituye una prueba patente de la presentación analógica propia de la empatía. De hecho, Husserl usa numerosísimas veces el ejemplo de los ojos para diferentes cuestiones. En el marco del análisis de cinestesis se reitera el dato y el análisis de efectos asociados con que “no puedo ver los ojos (*die Augen kann ich nicht sehen*)” (Hua, XIV, p. 517). Asimismo, se establece claramente la diferencia entre los ojos como órganos y la mirada, que constituye una dimensión conectada directamente con el plano anímico, hasta el punto de preguntarse

si se pueden implantar ojos extraños en el ciego, entonces una parte del alma del otro (a saber, su campo visual de sentimiento) se ha convertido en una pieza en el alma del ciego (*wenn dem Blinden fremde Augen eingepflanzt werden könnten, ist damit ein Stück der Seele des Andern (nämlich sein visuelles Empfindungsfeld) zum Stück in der Seele des Blinden geworden*)” (Hua, XIV, p. 89). “Mirar a los ojos” (*in die Augen sehen*) es una alusión al “entender una parte de su vida interior (*ein Stück seines Innenlebens nachverstehen*). (Hua, XIV, p. 212)

Así es que Husserl afirma, con ecos platónicos, que el ego se espeja en el otro (Hua, XIV, p. 300 y Hua, XV, p. 7). En este sentido, la empatía no solo da un acceso al otro, sino también al sí mismo: “Y estamos ahí el uno para el otro, yo, este ser humano, para él y él para mí, y nos atrapamos como seres humanos con los ojos de los demás (*Und wir sind füreinander da, ich, dieser mensch, für ihn, und er für mich, un wir fassen uns selbst mit den Augen der Anderen als mens-*

²⁶ Véase Steinbock (1995 y 1998) e Inverso (2017 y 2018).

chen auf)” (Hua, XIV, p. 79). Como el *Alcibiades* traza el símil de la mirada, Husserl apela también deliberadamente a esta imagen con conciencia de su valor alegórico: “dicho con un símil, nosotros dos, yo y tú, nos miramos a los ojos, él me entiende, me ve, lo veo, al mismo tiempo (*Im Gleichnis gesprochen: Wir beide, ich und du, sehen uns in die Augen, er versteht mich, gewahrt mich, ich gewahre ihn, gleichzeitig*)” (Hua, XIV, p. 167). La “empatía a través de los ojos de los demás (*der Einfühlung durch die Augen der Andern*)” confiere identidad, de modo que “me experimento a mí mismo y a los demás (*aber erfahre ich mich und jeden Andern*)” (Hua, XIV, p. 315).

La dirección husserliana, podría decirse, sigue la señal del símil de la mirada y subraya el papel constitutivo del otro en el proceso de auto-captación. El otro nunca está en duda, del mismo modo que la *epoché* no quita nada del mundo,²⁷ sino que en su explicación provee elementos imprescindibles para la comprensión general. Lejos de un parche para escapar a la objeción de solipsismo, el otro y su mirada están en la base del sistema fenomenológico tanto como lo está en el modelo antropológico del *Alcibiades*. El modelo husserliano, por tanto, ofrece un contrapunto relevante para evaluar la potencialidad de este planteo. En efecto, el *Alcibiades* señala la experiencia del otro como lo que permite mi propia constitución como sujeto, de modo tal que la empatía operaría también allí como un elemento constitutivo primario. Sin la experiencia del otro no hay experiencia yoica.²⁸

El diálogo entre el símil de la mirada y la fenomenología permite una conexión adicional llamativa que mencionamos brevemente. En los últimos años, a propósito de la interpretación del papel de las llamadas “neuronas espejo”, se ha discutido si este hallazgo constituye un apoyo empírico de la tesis husserliana

²⁷ Véase Hua III/1, p. 56.

²⁸ Allí resuena, como parte de los ecos de la quinta meditación, pero también de las exploraciones platónicas, el modelo sartreano, que no casualmente apela a la mirada del otro como elemento fundante de la relación empática. Véase Alves (2012).

acerca de la empatía.²⁹ ¿Qué relación hay entre esta explicación de la intersubjetividad y el símil platónico de la mirada? Así como los estudios de Snell sobre la dispersión antropológica arcaica siguen alimentando teorías cognitivas contemporáneas, el símil de la mirada puede resonar más allá de la esfera fenomenológica y su amplia red de diálogo con otras líneas recientes.

En efecto, el planteo sobre las “neuronas espejo” sostiene que nuestra capacidad de entender a otros como sujetos depende de neuronas en la corteza premotora activadas al perseguir un objetivo, pero también al observar acciones similares realizadas por otros individuos.³⁰ Ver una acción estimula una acción como si se la llevara a cabo en un “como si”. Esto se aplica precisamente al símil de la mirada, según el cual no basta con observar un objeto, sino que hace falta encontrarse con la acción, de mirar, con el ejercicio de ópsis que manifiesta la presencia de un sujeto agente. Con el símil de la mirada, el *Alcibíades I* cierra el círculo, porque al encontrar la mirada del otro y presentarlo analógicamente logro además encontrarme a mí mismo desde una perspectiva distinta de la vía interior del *cogito*. Con lenguajes distintos, ya sea en los inicios de la filosofía, ya sea en la disputa contra el escepticismo y en aras de una fundamentación radical, la pregunta por lo humano encuentra una llamativa coincidencia en la estrategia de respuesta que revela la peculiar historicidad de las ideas filosóficas y su capacidad de reaparecer, transformadas, en el seno de nuevos diálogos.

5. COROLARIOS

El nudo conceptual del *Alcibíades* y su pregunta por lo humano enlaza tres movimientos que echan luz sobre el imaginario griego en general. Por un lado, sobre el trasfondo de la antropología arcaica y su ausencia de nociones sedimentadas de cuerpo y

²⁹ Véase Thompson (2001), Lohmar (2006) y Zahavi (2011, pp. 217-254).

³⁰ Véase Gallese et al. (1998, 2001, 2004, p. 397 y 2011) y Iacoboni (2009).

mente, el contexto inmediato del platonismo revela una marcada ebullición teórica especialmente extendida en el círculo socrático. Este resulta una usina de reflexión antropológica, lo cual debería advertirnos contra lecturas reduccionistas acerca de las direcciones del pensamiento griego en este terreno pensadas como una evolución hacia el dualismo.

Por otro lado, el *Alcibiades* presenta, entre sus distintos ejes, un potente ejercicio de exploración teórica que despliega argumentos para sostener el dualismo y para optar, en su seno, por una definición que prioriza el elemento anímico. Finalmente, las estrategias para fijar esta posición ofrecen conexiones llamativas con la reflexión contemporánea de cuño fenomenológico. Los dos planteos antropológicos del *Alcibiades I*, conformados por el descubrimiento del alma y el símil de la mirada, están ensamblados de modo tal que el primero, a la manera de un “hablo, luego existo como alma”, constituye una vía de acceso directo a la conciencia, mientras el segundo señala el terreno de la empatía como camino complementario. Ambos aspectos conviven en la apertura al Otro que produce en un mismo movimiento la epifanía de la autoconciencia por vía del lenguaje y la mirada que revela el trasfondo del alma. El horizonte empático constituye al *ego* y pone de manifiesto a la vez la patencia del yo y la intersubjetividad.

Finalmente, este diálogo interepocal muestra la fertilidad de la exploración de desarrollos con puntos comunes surgidos de entornos diferentes. En este caso, es clara la amplia distancia entre el movimiento fundante del dualismo en la época clásica griega y las reflexiones husserlianas sobre la empatía, pero precisamente en esta distancia las coincidencias se hacen más significativas y el sistema “otro”, precisamente con ecos de empatía fundante, resulta prestar las condiciones para una intelección más plena. El símil platónico de la mirada asoma desde la *Urstiftung* para iluminar las exploraciones fenomenológicas, del mismo modo que los exámenes recientes sobre los mecanismos para abordar la intersubjetividad enriquecen nuestra comprensión de lo que tiene en potencia el planteo antropológico del *Alcibiades*. Más allá de la

discusión sobre su autoría, que por otra parte ha afectado al *corpus* platónico prácticamente íntegro, se trata de una obra que merece recuperar el puesto que alguna vez tuvo en los estudios sobre el convulsionado s. IV a. C., y constituye un buen ejemplo del valor del estudio de los diálogos interepocales.

REFERENCIAS

- Adkins, A. (1970). *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alves, P. S. (2012). Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad. *Investigaciones fenomenológicas*, 9, 11-38. Recuperado de: https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/01_ALVES.pdf
- Andrews, M. (2004). Edmund Husserl: Empathy and the Transcendental Constitution of the World. *Analecta Husserliana*, 79, 217-237.
- Barnouw, J. (2004). *Odysseus, hero of practical intelligence: deliberation and signs in Homer's Odyssey*. Maryland: University Press of America.
- Benitez, E. (2012). Authenticity, Experiment of Development. In M. Johnson & H. Tarrant, *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator* (pp.119-133). London: Bristol Classical Press.
- Bieda, E. y Mársico, C. (2014). *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Rhesis.
- Boys-Stones, G. (2004). Phaedo of Elis and Plato on the Soul. *Phronesis*, 49 (1), 1-23. Doi: 10.1163/156852804773617389.
- Brancacci, A. (1990). *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis.
- De Landázuri, M. (2015). The Development of Self-Knowledge in Plato's Philosophy. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 123-140. Doi: 10.5209/rev_ASEM.2015.v48.49277
- Di Benedetto, V. (1966). Trace de Antistene in alcuni scoli all'Odissea. *Studi Italiani di Filologia Classica*, 28, 208-228.
- Dorion, L. (2007). Plato and *enkráteia*. En C. Bobonich y P. Destrée (Eds.). *Akrasia in Greek Philosophy* (pp.119-138). Leiden: Brill.

- Eggers Lan, C. (1990). *El concepto de alma en Homero*. Buenos Aires: OPFyL.
- Ehlers, B. (1966). *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*. München: Beck.
- Fine, G. (1993). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- FS = Mársico, C. (2013a y 2014).
- Gallese, V. et al. (1998). Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 2, 493–501. Doi: 10.1016/S1364-6613(98)01262-5
- Gallese, V. et al. (2001). The “Shared Manifold” Hypothesis: from mirror neurons to empathy. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5–7), 33–50. Recuperado de: <http://hemi.nyu.edu/courses/sp2016-performance-and-activism/wp-content/uploads/sites/8/2016/02/02242016-Gallese.pdf>
- Gallese, V. et al. (2004). A unifying view of the basis of social cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, 8 (9), 396–403. Doi: 10.1016/j.tics.2004.07.002
- Gallese, V. et al. (2011). How the body in action shapes the self. *Journal of Consciousness Studies*, 18, 117–143. Recuperado de: <https://www.ingentaconnect.com/contentone/imp/jcs/2011/00000018/f0020007/art00006>
- García, E. (2018). ¿En qué sentido mi cuerpo es mío? El “cuerpo propio”. In *Ideen II y Phénoménologie de la perception. Investigaciones fenomenológicas*, 15, 21-43. Recuperado de: https://www2.uned.es/dpto_fm/InvFen/InvFen15/pdf/2_Garcia.pdf
- Gill, C. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldin, O. (1993). Self, Sameness, and Soul in *Alcibiades I* and the *Timaeus*. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, 40 (1-2). Recuperado de: https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1769&context=phil_fac
- Hua = Husserl, E. (1950-). *Gesammelte Werke-Husserliana*, I-LX. Dordrecht: Springer.

- Iacoboni, M. (2009). Imitation, Empathy, and Mirror Neurons. *Annual Review of Psychology*, 60, 653-670. Doi: 10.1146/annurev.psych.60.110707.163604
- Illarraga, R. (2012). Utopía ciclópea, utopía de cerdos. Una reconstrucción del pensamiento de Antístenes a la luz de la sociedad de los cíclopes (FS, 104) y la ciudad de los cerdos de *República*, II. En L. Miseri (comp.), *Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica* (pp. 247-274). Mar del Plata: UNMdP.
- Inverso, H. (2015). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Inverso, H. (2017). La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental. *Eidos*, 26, 43-73. Doi: 10.14482/eidos.26.8670.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Irwin, T. (1991). Aristippus Against Happiness. *The Monist*, 74(1), 55-82. Doi: 10.5840/MONIST19917412
- Jardine, J. (2014). Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy: Perception and Explication. *Synthesis Philosophica*, 29 (2), 273-288. Recuperado de: <https://hrcak.srce.hr/142422>
- Jirsa, J. (2009). Authenticity of the Alcibiades I. Some Reflections. *Listy filologicke/Folia philologica*, 132(3-4), 225-244. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/23468631>
- King, R. (Ed.) (2006). *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Berlin: de Gruyter.
- Lohmar, D. (2006). Mirror Neurons and the Phenomenology of Intersubjectivity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5, 5-16. Doi: 10.1007/s11097-005-9011-x
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la filosofía antigua*. Buenos Aires: del Zorzal.
- Mársico, C. (2013a). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos. I. Megáricos y círenicos*. Buenos Aires: Losada.

- Mársico, C. (2013b). Sobre los cerdos. Aspectos de la phúsis en Antístenes. En E. Bieda - C. Mársico (Eds.), *Expresar la phúsis. Conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza*. Buenos Aires: UNSAMEdita.
- Mársico, C. (2014). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos II*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2017). Shock, Erotics, Plagiarism and Fraud: Aspects of Aeschines of Sphettus' Philosophy. In A. Stavru & C. Moore (Eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Brill.
- Mársico, C. (2019). About the Common Grounds of the Socratic Philosophies: The Anthropological Core. *Acta Classica*, 63, 20-40. Doi: 10.12731/AClass.063.07
- Montiglio, S. (2011). *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press.
- O'Keefe, K. (2015). The Sources and Scope of Cyrenaic Scepticism. In U. Zilioli (Ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools*. London: Routledge.
- Pentassuglio, F. (2014). Socrates on Virtue and Self-Knowledge in Alcibiades I and Aeschines' Alcibiades. *Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens Do Pensamento Ocidental*, 12, 65-76. Recuperado de: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8406>
- Pentassuglio, F. (2017). *Eschine di Sfetto. Testimonianze*. Turhout: Brepols.
- Snell, B. (1953). *The Discovery of the Mind*. Oxford: OUP.
- SSR = *Socratis et Socraticorum Fragmenta*. En G. Giannantoni (Ed.). Napoli: Bibliopolis.
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.
- Steinbock, A. (1998). Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to two Essays. *Continental Philosophy Review*, 31, 127-153. Doi: 10.1023/A:1010089123758
- Thompson, E. (2001). Empathy and Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 1-32. Recuperado de: <https://evanthompson-dotme.files.wordpress.com/2012/11/jcs-empathy.pdf>
- Tsouana, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Santa Barbara: University of California Press.

- Wald, B. (2003). Participación y personalidad. *Anuario Filosófico*, XXX-VI/1. Recuperado de: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/95>
- Walton, R. (2002). Fenomenología de la empatía. *Philosophica*, 24-5.
- Woods, J. (2004). *Plato's Villains: The Ethical Implications of Plato's Portrayal of Alcibiades and Critias*. Dissertation: Duquesne University.
- Zahavi, D. (2011). Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal. *Review of Philosophy and Psychology*, 2 (3), 541. Doi: 10.1007/s13164-011-0070-3