

*Tiresias o esbozo para una teoría de la identidad alternante (empatía)*

---

Sergio E. Rojas Peralta  
Universidad de Costa Rica (Costa Rica)  
sergio.rojas@ucr.ac.cr

**Resumen:** A partir de las variantes del mito de Tiresias, que se toma como objeto de estudio y como pretexto, se estudian características determinantes de la empatía. La empatía descansa sobre una cierta idea de continuidad del sujeto en el tiempo y a la vez de intercambialidad, antes que de mimesis, que constituye su condición de posibilidad. A la vez, la imposibilidad de empatizar puede tener fundamentos ontológicos como la singularísima esencia de cada individuo pero sobre todo la intimidad que se pretende invulnerable –para proteger dicha singularidad– por lo cual hay una fluctuación entre el reconocimiento y el rechazo de “ponerse en el lugar del otro”, para no “invadir su intimidad”. El mito de Tiresias muestra ese carácter al tener contenidos sexuales que dan cuenta de su adquisición del poder adivinatorio: ve lo que no puede o debe ver, a raíz de lo cual es castigado y, luego, recompensado. Esa especie de dialéctica castigo-compensación construye el experimento sobre el cual se basa el artículo, dado que Tiresias sufre diversas transformaciones por ver lo que no debe y a la vez, esa es la condición para dilucidar la apuesta entre Hera y Zeus sobre qué género goza más el sexo. Su respuesta conduce al castigo, y luego a la compensación, con el poder adivinatorio. Es particularmente interesante si dicho análisis se lleva además al problema ético y político de la pasividad del sujeto con el cual se empatiza o se busca empatizar.

**Palabras clave:** empatía, identidad, reconocimiento, metamorfosis, Tiresias

**Abstract:** From the variants of Tiresias’s myth, which is taken as an object of study and as a pretext, this paper focuses on the determinant characteristics of empathy. Empathy rests on a certain idea of continuity of the subject in time and, simultaneously, of exchange, rather than mimesis, which constitutes its condition of possibility. At the same time, the impossibility of empathizing can have ontological foundations, such as the very unique essence of each individual or the allegedly invulnerable intimacy, which serves to protect that uniqueness. There is, so, a fluctuation between the recognition and the refusal to “put oneself in the place of the other”, so as not to “invade his privacy”. This feature is present in Tiresias’s myth as it has sexual contents that account for his acquisition of divinatory power: he sees what he cannot or should not see. As a consequence, he is punished and then rewarded. That kind of punishment-compensation dialectic builds the experiment on which the article is based, since Tiresias undergoes various transformations due to the fact that he has seen what he should not have. At the same time, this is the condition to elucidate the bet between Hera and Zeus on which gender enjoys sex the most.

Tiresias's response leads to his punishment, and then to compensation, with divinatory power. The myth becomes particularly interesting when this analysis is applied to the ethical and political problem of the passivity of the subject with whom one empathizes or seeks to empathize.

**Keywords:** empathy, identity, recognition, memory, metamorphosis, Tiresias

Todo mundo conoce a Tiresias, el famoso adivino que está asociado a tantas historias del mundo griego. Tiresias adquiere su poder adivinatorio como compensación a un castigo debido a una transgresión, a una ὄβρις. La figura de Tiresias plantea en su misma historia el concepto de la *empatía*<sup>1</sup> con las distancias del caso, y sirve hacer algún género de experimento mental, porque Tiresias sufre una serie de metamorfosis que funciona como dispositivo para interrogarse qué significa “sentir lo que siente el otro”, “ponerse en el lugar del otro”. La empatía es una función del otro y plantea dos preguntas: ¿cuál es la continuidad del sujeto? y ¿qué es la otredad? No es cuestión de un tratamiento histórico de la empatía, aunque haya recurso a muchos motivos de la tradición. Las preguntas no son sólo éticas, sino políticas y epistemológicas, porque detrás está la pregunta por las propiedades del sujeto. Éstas son de corte teológico-políticas, porque tanto implican las condiciones de posibilidad para ponerse en el lugar del otro como el miedo a la desaparición, a la pérdida de identidad y consecuentemente de reconocimiento. A la vez, implica el carácter político de significar la pasividad del otro.

Así pues, el objetivo de este artículo es exponer las dificultades que presenta la empatía a partir de la singular figura de Tiresias, y mostrar a la vez las propiedades que suelen atribuirse al sujeto o las que parece necesitar para ser tal. En un primer momento, hago una reconstrucción rápida de la tradición textual a partir del trabajo de Brisson (1976) para recopilar las preguntas alrededor de la continuidad de la mente (o lo que en Tiresias se expresa como una identidad alternante, si no alterna) y derivar algunas características determinantes de la empatía. Posteriormente, ampliaré el foco para analizar desde otra perspectiva dichas características y asociarlas a conceptos como la memoria y la pasividad. Finalmente regreso sobre la cuestión de la empatía.

### **El mito de Tiresias y sus variantes**

En 1976, Luc Brisson publica un libro ya célebre, *Le mythe de Tirésias*, un esfuerzo estructuralista por darle coherencia al conjunto de relatos sobre Tiresias, con cierto éxito. Se trata de un análisis de los relatos que tratan el nacimiento de Tiresias en cuanto adivino. Del conjunto de mitos, interesan unos ciertos contenidos de algunas de esas variantes. Brisson recoge en total dieciocho versiones que existen del mito. Se retomarán únicamente dos pasajes. Se agrega luego un tercer texto que no pertenece propiamente a la colección de los mitos que analiza Brisson en ese dicho libro.

Las variantes son colectadas por Brisson en tres grupos. En el primer grupo está la mayoría de las versiones y, según el núcleo central del grupo, Tiresias se encuentra con dos serpientes que están copulando. Por su visión de esta cópula, Tiresias es transformado en mujer. Posteriormente en su

---

<sup>1</sup> Dejo de la cuestión histórica del concepto de empatía, a veces *endopatía*, procedente de la *Einfühlung* de Vischer, Lipps, Husserl, Stein, de la *sympathy* de Smith, Sophie de Grouchy o Scheler, o incluso del aspecto imitativo de los afectos de Spinoza. Véase *v.gr* Jorland & Thirioux (2008) y Depraz (2017).

vida, se vuelve a encontrar con otra cópula similar y es transformado en hombre, y así sucede varias veces en el transcurso de su vida. La multiplicidad de estas variantes se puede reducir para lo que corresponde, porque las versiones que dicen que empezó Tiresias siendo mujer y se transformó en hombre, otras que pasó de hombre a mujer, y que estas transformaciones además ocurren siete veces en la vida de Tiresias, son irrelevantes para lo que sigue. Sólo interesa de esos relatos el núcleo básico. Además, contaba con mucha suerte, porque ¿cuál es la probabilidad de encontrarse en la vida con siete cópulas de serpientes? Una de estas versiones tiene como añadido la disputa de Zeus y Hera sobre el disfrute sexual del hombre y la mujer: ¿quién disfruta más del sexo, el hombre o la mujer? En esta versión, a sabiendas precisamente de las transmutaciones de Tiresias, éste es consultado por Zeus y Hera, porque obviamente es el único que puede dar cuenta, por causa próxima, por experiencia singular, de lo que es el disfrute sexual en cuanto hombre y del disfrute sexual en cuanto mujer. Conoce, pues, dos experiencias no intercambiables. Son dos posiciones que no pueden por principio ser ocupadas por una misma persona, ni se puede pensar *qué es ocupar el lugar del otro*. Ni siquiera los dos dioses con sus poderes pueden experimentar el disfrute del otro género, ni el mismo Zeus que tiene un historial de transformismo, pues sus metamorfosis son siempre metamorfosis en animales machos. La respuesta de Tiresias enfada a Hera, pues contesta que se disfruta más como mujer, y al enfado de Hera sigue su castigo. Tiresias queda ciego. Como es habitual en la tradición mítica, Zeus compensa esa privación con el poder de la adivinación. *Grosso modo*, éste es el núcleo de las trece variantes del mito del primer grupo.

En el segundo grupo, que contiene cuatro textos, se recogen las versiones que explican el origen de la adivinación de Tiresias, sin recurrir a la apuesta entre Zeus y Hera. En cambio, se recurre a un relato similar al de Acteón y Artemisa, y está construido sobre un motivo visual y el tabú de la desnudez. Tiresias descubre a Atenea desnuda en el baño, la diosa perturbada lo castiga con la ceguera, pero ella misma lo compensa con la adivinación.

El tercer grupo se reduce a un único texto. Sufrir Tiresias múltiples transformaciones como en la primera ocasión, de hombre a mujer y viceversa, reencarnándose de alguna manera por etapas de la vida hasta terminar en forma de rata. Esta versión no resulta pertinente, porque elimina muchos de los otros factores y, de alguna manera, reproduce uno de los factores centrales del primer grupo.

### **La mente de Tiresias: análisis de las variantes**

Ahora bien, hay un texto del que no se hace eco Brisson, porque no explica el origen del poder adivinatorio de Tiresias, extraído de la *Odisea*. Se trata de la conversación entre Odiseo y Circe, y hace referencia al viaje que debe realizar el héroe al Hades, donde se encontrará finalmente con su madre pero antes con Tiresias, quien le revela cómo recuperar el poder en Ítaca a su retorno. Retomo, pues, el pasaje, en el que Odiseo solicita a Circe dejarlo partir:

“Circe, cúmpleme la promesa que hiciste de enviarme a casa, que mi ánimo ya está impaciente y el de mis compañeros, quienes, cuando tú estás lejos me consumen el corazón llorando a mi alrededor.”

Así dije, y al punto contestó la divina entre las diosas:

“Hijo de Laertes, de linaje divino, Odiseo rico en ardidés, no permanezcáis más tiempo en mi palacio contra vuestra voluntad. Pero antes tienes que llevar a cabo otro viaje; tienes que llegarte a la mansión de Hades y la terrible Perséfone para pedir oráculo al alma del tebano Tiresias, el adivino ciego, cuya mente todavía está inalterada [τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί]. Pues sólo a éste, incluso muerto, ha concedido Perséfone tener conciencia [νόον]; que los demás revolotean como sombras [σκιαί].” (Homero, *Od.* X, 483-495)

De este pasaje no interesa otra cosa que esa idea según la cual la mente de Tiresias se conserva inalterada, incluso después de la muerte, en el Hades (Rohde, 1948, 38). Una vez muertos, nos convertimos en sombras, dice Circe, y según la mitología griega, somos incapaces de presentarnos y comunicarnos ante nadie, salvo que consumamos sangre. Ese es el ritual específico para hablar con un mortal; si no, somos como sombras o sueños y, en todo caso, desde ese punto de vista, perdemos la memoria y perdemos la continuidad de la conciencia. Tiresias es el único en conservarla en la muerte inalterada —¿acaso como consecuencia de las transformaciones sufridas en vida?—, conserva el recuerdo de la vida (Homero, *Od.* XI, 90ss).

Esto es muy peculiar: si Tiresias se transforma de hombre a mujer y de mujer a hombre, ¿en qué consiste la identidad de estos *sujetos*, este Tiresias-hombre, esta Tiresias-mujer en el tiempo? ¿Cuál es el concepto que recubre estas figuras? ¿Hay acaso una categoría que lo cubra? Ya desde Homero, existe esta idea de una continuidad del sujeto, para usar un término moderno —o una continuidad del individuo o del personaje, para evitar un anacronismo—, y además en griego, el autor de la *Odisea* usa la expresión τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί. Es una expresión para “mente” bastante particular. Se está hablando de una especie de la individualidad. Pero la concepción de individualidad en la antigüedad es difusa, y no hay esa clara separación entre el cuerpo y la mente. La continuidad de una individualidad así de indeterminada es problemática, porque recae tanto sobre la mente como sobre el cuerpo. Así, por ejemplo, Vernant, en uno de sus textos en *L'individu, la mort, l'amour* (2007, 1310-1311), hace referencia al problema de la mixtura en la identidad, sobre todo en el hombre y la mujer griegas arcaicas, donde no hay esa separación alma-cuerpo tan tajante, tan definida como va a aparecer luego en el siglo V, ya muy sofisticada. No se trata, por supuesto, de esa construcción socrática de la ψυχή. Y como subraya Redfield, más que una instancia psíquica, en la época homérica “la psyche no es un ‘alma’, sino un ‘fantasma’” (Redfield, 1985, 97) o sombras (σκιαί) como se lee en el pasaje de la *Odisea*. Y lo que es *psíquico* es resorte del cuerpo. Siguiendo a Redfield, Vernant insiste en que esta identidad del individuo hace referencia a un *yo*, y efectivamente existe un *yo* en los textos de la época arcaica. El adivino ciego conserva su identidad después de la muerte, conserva incluso su poder y es capaz de identificar a

Odiseo, a diferencia de los demás mortales, reducidos a sombras. Tiresias no sólo posee la capacidad o poder de la continuidad de su ser, de su *yo*, en vida durante sus transformismos, sino también después de muerto. Los otros, en cambio, se desvanecen con la muerte, pero perduran extrañamente sin siquiera tener la expectativa de poder beber sangre para recuperar la comunicación. Tienen un *yo* sin que su identidad esté clara. Y, por supuesto, no se convierten en adivinos por el sólo hecho de haber muerto.

Así, de nuevo, por ejemplo, la *φρήν* está asociada al *θυμός*, junto con otros términos (Vernant, 2007, 1310). Y juntos constituyen el *lugar* de sentimientos, pensamientos, pasiones, por lo cual en el caso de Tiresias sobreviven juntos, y en el caso del resto de los mortales, no. Lo mismo ocurre con las esperanzas, miedos e imaginación. Para Redfield, el *θυμός* da lugar a la subjetividad por sí solo (1985, 99-100), pero en la época arcaica no parece poder disociarse de la *φρήν*. Y el otro término del texto que llama la atención, *νόος*, hace referencia a la capacidad de reconocer algo, asociado a la vista. Tiresias conserva todas las funciones epistémicas que tenía en vida. Suprime con ello, no solo la diferencia entre la muerte y la vida, sino también, sobre todo en vistas a la adivinación, la diferencia entre el futuro y el pasado. Todas estas instancias (*φρήν*, *θυμός*, *νόος*) hacen referencia a modalidades de la identidad individual, pero están soldadas, por lo cual ninguna dice realmente la identidad del individuo. Aquello que sea el *yo* remite a muchas cosas a la vez, a veces muy disímiles... considero tal vez como “algo propio”, secreto o íntimo, fuera del alcance de los demás y, en ese sentido, opaco y, por ello mismo, incluso objeto de conocimiento por nosotros mismos, para ser clarificado, para ser cuidado, sin terminar de renunciar por eso a ese carácter exclusivo.

Ese es, pues, el primer pasaje. Un segundo pasaje –en orden inverso a la presentación de los grupos– aparece en los *Himnos* de Calímaco haciendo referencia a Atenea, un texto bastante más tardío:

Sal, Atenea venerada. Entretanto, les diré algo a estas muchachas; el relato no es mío, sino de otros. Niñas, había una vez en Tebas una ninfa, la madre de Tiresias, a la que amó Atenea mucho más que a ninguna de sus compañeras, y no se separaba de ella jamás. Cuando guiaba sus caballos hacia la antigua Tespías o hacia Haliarto, a través de los campos de los Beocios, o hacia Coronea, donde tiene un recinto perfumado y unos altares junto al río Curalio, muchas veces la diosa la hizo montar sobre su carro; ni las conversaciones de las ninfas ni sus coros de danza le resultaban agradables, si no los dirigía Cariclo. Pero aún le aguardaban a ésta muchas lágrimas, por más que fuese compañía gratísima para Atenea. Un día, se desataron ambas los broches de sus peplos junto a la fuente Helicónide del caballo, la de las bellas aguas, y se bañaban. La quietud propia del mediodía se extendía por la montaña. Ambas se bañaban, y era la hora del mediodía, y una quietud perfecta reinaba en aquella montaña. Sólo Tiresias, cuya barbilla empezaba a oscurecer, se paseaba entonces con sus perros por aquel sagrado lugar. Sediento hasta lo indecible, llegó a las ondas de la fuente, ¡desdichado! Y, sin querer, vio

lo que no era lícito ver. Aunque llena de cólera, alcanzó a decirle Atenea: “¿Qué genio malo te condujo por tan funesta ruta, oh Everida? Vas a salir de aquí con las órbitas vacías. (Calímaco, *Him.* V, 55-81)<sup>2</sup>.

Este pasaje coincide, por lo menos a grandes rasgos, con el relato de Acteón y Artemisa. Se formula claramente la prohibición, el tabú, en relación con Atenea o, en general, con la divinidad<sup>3</sup>. Aquí habría que recordar que Atenea usualmente aparece muy vestida, ataviada con la égida, yelmo y lanza, a veces acompañada de una serpiente a sus pies, una diosa guerrera asociada al conocimiento y a la sabiduría. Simboliza el conocimiento, una cierta astucia, si nos atenemos al mito según la cual Metis es su madre. Es, además, una diosa virgen dentro de la tradición griega. Nacida de Zeus, las mujeres la buscan, la eligen, pero al final ella decide tomar partido por los hombres.

Como en el mito de Acteón y Artemisa –otra diosa virgen y cazadora–, Acteón y Tiresias miran lo que no puede –debe– verse. Se han puesto en una posición privilegiada, inaccesible que desencadena el castigo. La función “ver lo que no se puede ver” es ocupar un lugar diferente, ponerse en un *lugar prohibido*, donde el otro está exhibido, su intimidad expuesta, y su integridad vulnerada.

Finalmente, en el primer grupo de textos de Brisson, se puede encontrar las *Metamorfosis* (III, 316-339)<sup>4</sup> de Ovidio o la *Biblioteca* de Apolodoro:

Hesíodo dice que Tiresias había hallado unas serpientes copulando cerca de Cilene y, por haberlas herido, fue transformado de hombre en mujer; pero al ver a aquellas serpientes uniéndose en otra ocasión, se volvió hombre de nuevo. Por eso cuando Zeus y Hera disputaban sobre quién disfrutaba más en el amor, la mujer o el hombre, preguntaron a Tiresias. Éste dijo que, si el placer tuviera diez partes, los hombres gozarían sólo de una y las mujeres de nueve; entonces Hera lo cegó, pero Zeus le concedió el arte de la adivinación. (Apolodoro, *Biblio.* III, 6, 7)<sup>5</sup>

Como se señaló al principio, la importancia de este último pasaje radica en el transformismo de Tiresias, que es la condición de posibilidad para responder a la pregunta de Hera y Zeus<sup>6</sup>. Se trata efectivamente de entender, saber o experimentar lo que el otro experimenta, pero a diferencia de afectos que pueden decirse comunes, como la tristeza o la alegría, el problema remite a aquella *parte* en

---

<sup>2</sup> Amplió el pasaje que Brisson selecciona a partir del verso 75. Es la versión B01 (Brisson, 1976, 21-22).

<sup>3</sup> Véase Loraux (2008, 258) y Héritier-Augé (1994, 332ss).

<sup>4</sup> En Brisson, corresponde a la variante A06 (Brisson, 1976, 18).

<sup>5</sup> Es la variante A05 (Brisson, 1976, 14-15). Brisson discute en las variantes sobre las proporciones de placer, pero esa discusión no es pertinente para lo que sigue.

<sup>6</sup> El enojo de Hera no tiene que ver en sí mismo con el mayor disfrute de las mujeres, sino que responde a la visión griega –y masculina– de la sexualidad que domina la sociedad griega. Dicha visión asocia el sexo al mundo animal, a lo salvaje. La pregunta de Hera y Zeus se plantea sobre esa matriz, de suerte que lo que está en disputa es la “naturalidad” de la mujer y la “civilización” del hombre. Vale la pena aclarar ese punto para sacarlo de la ecuación, porque aquí el problema no es esa falsa dicotomía, ni el prejuicio griego, sino qué significa pensar o sentir la *experiencia del otro*, la *alteridad de la experiencia*.

la *unión de la mente y el cuerpo* que subraya las diferencias específicas del cuerpo, a una sensación que se especifica por el cuerpo. Más aún, hace referencia más al placer que a los afectos mismos. Y al ser el cuerpo diferente, la pregunta de Hera y Zeus pregunta por cómo sentir en el lugar del cuerpo otro, de la otredad del otro cuerpo. Que además dicha pregunta esté asociada a la vista (y al conocimiento, por extensión) y al “arte de la adivinación” impone una reflexión sobre esta tríada (empatía-visión- adivinación).

La adivinación rompe el orden muerte-vida, futuro-pasado, es decir, introduce un modo de continuidad, en el cual los momentos son intercambiables entre sí. La continuidad supera la simple contigüidad de los momentos para convertirse en homogéneos, o muestra el aspecto homogéneo de los momentos. La impredecibilidad de los acontecimientos tiene que ver con el desconocimiento del orden que domina la producción de los acontecimientos. Ciertamente, el adivino, el oráculo, no dice por qué ocurre, sino que solo enuncia el suceso, excepción hecha de la conversación de Tiresias con Odiseo en el Hades, tal vez porque la predicción tiene un factor performativo por el cual el sujeto receptor –Odiseo, en este caso– se predispone a actuar conforme al suceso, se organiza para producir el suceso. Ahora bien, si los momentos son intercambiables, y responden a una lógica regular, causal, se puede conocer la sustituibilidad de los elementos. Poder poner un momento en lugar del otro, porque se conoce la regla, debería permitir a su vez conocer qué reglas gobiernan cada acontecimiento. De la misma manera, el estado de cosas que signifiquen un pensamiento, un sentimiento o una sensación estaría entonces sujeto a una regla. Esto indicaría la condición de posibilidad de la empatía.

La vista desempeña por su parte una función similar. “Ver lo que no se puede ver” viene a romper la aparente continuidad de lo real. Revela que lo real no es homogéneo, pero no por la intercambiabilidad de los momentos, sino por una regla social, que corta lo real. “Ver –poder ver– lo que no se puede ver” se enuncia como una regla social. La prohibición señala las posiciones que tienen los sujetos: el *mirón* Tiresias, Atenea *mirada* en su intimidad, las serpientes que copulan... no es posible tratar aquí qué tabú cae sobre la cópula de las serpientes, pero la prohibición que recae sobre ella muestra bien que ha sido socializada como algo que no puede verse<sup>7</sup>, no como la cópula de los perros, como les gustaría argumentar a los cínicos. La sexualidad como objeto de prohibición por su especificidad. Precisamente en esa idea de intimidad, la de Artemisa o la de Atenea, que señala un problema de carácter social en la empatía. ¿Puedo ponerme en el lugar del otro? Las dificultades que pueda encontrar, la singularidad del otro –ya no solo la especificidad sexual de su cuerpo–, es un obstáculo que se pone para resistirse para no estar en el lugar del otro, para no sentir o pensar en su lugar. Hay una posibilidad de substituirse pero no parece *legítimo* hacerlo. La empatía enfrentaría *prima facie* una reticencia por parte del agente para ponerse en el lugar del otro –salvo en los casos de

---

<sup>7</sup> “Como animal alma, la serpiente estaba especialmente relacionada con la tumba y sobre todo con la tumba del héroe” (Bremmer, 2012, 65). El tabú no tendría únicamente con la cópula de las serpientes sino con la muerte que el animal podría significar en el mundo griego. La Gorgona mata, y su cabellera es como un nido de serpientes, por ejemplo.

compasión—, y tal vez hay también una dificultad en que se produzca empatía del pasivo o del paciente respecto del agente. Estos dos casos merecerían análisis aparte, pues tienen que ver además con el problema del reconocimiento, el lugar que ocupan social o políticamente.

La empatía estaría sujeta a reglas de la imaginación en la medida que su condición de posibilidad implica unas reglas de intercambiabilidad del tiempo y de los estados, como si tuviese que pasar por todos los estados del otro para “adquirir el estado del otro”, “para ponerse efectivamente en su piel”, y a la vez ver en ello precisamente algo socialmente indebido, como si debiese mantenerse al margen de *compartir* su estado, para conservar su singularidad y tal vez la del espectador también. Se trata de la intimidad del otro<sup>8</sup>, que es reducto de la singularidad. Se abre aquí un conflicto, entre la capacidad de estar en el lugar del otro (y que el otro podría desear que se active para ser comprendido) y la resistencia a comunicar todo lo que hay (y que consiste en el deseo de quedar fuera de esa comprensión).

La disputa entre Zeus y Hera interesa porque cada uno responde desde su “cuerpo masculino” o su “cuerpo femenino”, no puede haber intercambiabilidad. Precisamente, por ello recurren a la única persona conocida que ha sido un cuerpo ora masculino, ora femenino. El primer problema reside pues en cuál función desempeña el cuerpo en la empatía. Luego, si el cuerpo está en el centro de la disputa, no parece haber intercambiabilidad posible. Tal vez puedan producirse mecanismos que maten dicha afirmación.

### **Empatía: alteridad, continuidad, semejanza**

¿Qué más se puede extraer de estos textos?, ¿qué podemos pensar?, ¿qué podemos organizar? Por una parte, primero, hay dos textos fundamentales: el texto sobre Atenea y el texto sobre la cópula de serpientes. Desde cierto punto de vista, por la consecuencia que se desprende de los relatos, ver la cópula de las serpientes es equivalente a ver a Atenea desnuda<sup>9</sup>. En esto, Loraux (1978) es crítica con el texto de Brisson, porque éste considera que Atenea es una serpiente. Simplifica la comparación. Lo que es equivalente es ver las dos cosas, no que Atenea sea una serpiente. Tenemos entonces las visiones de la cópula de las serpientes y la visión de Atenea desnuda. Y que en el primer caso produce tres elementos significativos: el “transformismo alternativo sexual” —por ponerle algún nombre—, la discusión sobre el placer entre Hera y Zeus —sobre el placer sexual del hombre y la mujer—, y finalmente el sistema castigo/compensación —ceguera y adivinación—, que importa por introducir el problema del conocimiento, más allá de la condición transformada de Tiresias. Con ello además se cierra un círculo, porque todo el problema empieza con la cuestión de poder ver o no ver. Y del lado de Atenea tenemos solamente dos elementos: la visión de Atenea desnuda y el castigo/compensación.

---

<sup>8</sup> Sobre este tipo de análisis, véase Tisseron (2011) quien trabaja además sobre el conflicto entre proteger la intimidad y exponerse. Este último caso tiene que ver con el problema del reconocimiento.

<sup>9</sup> Sobre este punto, discute Loraux (1989, 259), pero poniendo el énfasis sobre el carácter bisexual de Atenea, subrayado por los apelativos masculinos de Atenea (*v.gr.* θεός en lugar de θεά).

De este pequeño cuadro podemos, efectivamente, desprender la transgresión de la prohibición sobre el sexo, sobre ver el sexo o sobre ver la desnudez, en este caso de un personaje como es Atenea, que simboliza conocimiento. Transgresión de la prohibición y consecuentemente anunciación de la prohibición, sobre un elemento que es de carácter sensorial, visual en particular. En el transformismo alternativo sexual del primer grupo de textos, se puede ver el problema de la discontinuidad del cuerpo, cualquier cosa que llamemos *cuerpo* —aquí tendríamos que hablar no tanto de *σῶμα* sino del arcaico *δέμας*, menos “orgánico” que *σῶμα*—, de la discontinuidad de la sensación en el individuo y, al mismo tiempo, la continuidad de la memoria del individuo<sup>10</sup>. Desde cierto punto de vista, esto, es, por supuesto, un conflicto. ¿En qué sentido, como anunciaba antes, se puede hablar de un único o una única Tiresias, simplemente en estados diferentes?, y ¿cómo se pueden comunicar sensaciones que en principio deberían ser incomunicables si son cuerpos distintos, anatomías diferentes, y en particular si hay una discontinuidad del cuerpo en relación con la memoria<sup>11</sup>? La memoria del individuo depende de las impresiones de su cuerpo y por extensión, la disposición del cuerpo, ¿cómo puede conservarse la memoria del individuo en otra disposición corporal? Si el cuerpo se transforma, ¿por qué tendría la memoria que ser la misma, conservar los recuerdos de otro cuerpo? Si la memoria se define como la asociación de imágenes producidas por las sensaciones, afectos y pensamientos de ese individuo<sup>12</sup>, de ese cuerpo, ¿cómo se trasladan a otros cuerpos, con otra disposición, con otra anatomía, incluso como si la historia del primero fuera parte del segundo? Acaso, siguiendo a Spinoza, si la mente es la idea cuyo objeto es el cuerpo, si la mente conserva las ideas, ¿no sigue siendo el mismo cuerpo?

Si se dice que se trata del mismo cuerpo, entonces está asociado a su misma memoria. Pero el cuerpo se transforma, ¿por qué tendría la memoria que ser la misma, o adquirir o conservar los recuerdos de otro cuerpo? ¿No se perdería la memoria? ¿No debería perderse? ¿Una amnesia no correspondería a un problema del cuerpo, como sugiere Spinoza, que la conceptualiza como una muerte del individuo<sup>13</sup>? ¿O habría que pensar en aquel mito de Er que Platón (*Resp.* X, 614b y ss) trabaja con fines políticos, en el cual la metempsicosis conserva igualmente la identidad del individuo para hacer sufrir castigos al reencarnar en “formas inferiores” o para premiarlo? Son muchos los motivos en la tradición para ver la continuidad, tal vez más para ver la continuidad como en Homero o Platón, y menos para ver la discontinuidad como en Spinoza.

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, “En la mayoría de los casos en los que la persona muerta se representa como una sombra, no existe continuidad entre la sombra del individuo vivo y el espectro del muerto, de modo que el término «sombra» es sólo una metáfora” (Bremmer, 2012, 64). La muerte significa una representación de una ruptura, de una discontinuidad; lo sorprendente es pensar precisamente que la identidad del individuo persiste luego de la ruptura. El relato de Odiseo en el Hades da buena cuenta de ello.

<sup>11</sup> Sobre esto, la cuestión está asociada al principio de individuación, en particular, con lo tocante al tiempo. *V.gr.* Hobbes (*De corpore* 11, 7) y de Libera (2008, 149ss).

<sup>12</sup> La discusión entre Lipps y Husserl sobre la empatía radica en parte sobre el modo en que opera, sobre si recae sobre las expresiones del cuerpo o es “más primario” (Husserl, 2001, 298). Stein habla de la “endosensación” (2004, 77) que es la posibilidad de la empatía de sensación, deriva de la comprensión del cuerpo vivo propio como cuerpo físico y del cuerpo físico propio como cuerpo vivo. No cabe aquí analizar todos los grados o clases de empatías existentes.

<sup>13</sup> Spinoza (*E* 4P39S, G II, 240). Véase sobre ese punto Rojas (2016, 166).

Ciertamente es una perspectiva muy modernista. Se puede pensar inmediatamente en Descartes en sus *Meditaciones*, por ejemplo. El problema de la continuidad del sujeto: yo hago la primera meditación por la noche, llego a grandes conclusiones, pero ¿cómo sé que al dormir el que se despierta después es el mismo, *soy el mismo*? Es un problema que Descartes no termina de resolver claramente, pero en todo caso sí se hace acompañar de una perspectiva muy práctica, porque no se va a redemostrar constantemente todo lo demostrado la noche anterior. Aseguradas estas demostraciones, se puede partir de ellas y, consecuentemente, la segunda meditación puede progresar sobre otros temas y no hay regresión. Pero efectivamente, y esto lo podemos encontrar como un lugar común de la literatura occidental, incluso pensaría que en la literatura china también hay algunos pasajes sobre fantasmas y cosas de este estilo –aquí estamos entrando en un reino de otro tipo de *bestias*, zombies y cosas de géneros parecidos–, que es lo mismo que pasa en Kafka: ¿cuál es la continuidad? ¿Por qué Gregorio Samsa, de repente, siendo cucaracha, se sabe Gregorio Samsa, si ni siquiera se puede ver en el espejo? ¿Cuál es esa continuidad? ¿Cuáles son sus recuerdos? Es un *leitmotiv* de la literatura en general y un tópico en la filosofía. Del juicio o de la discusión – “juicio”, porque hay castigo y compensación, pero propiamente es una discusión o una polémica o una apuesta entre Hera y Zeus–, lo interesante es primero revelar que efectivamente hay un tabú, un poco menos explícito porque se discute. Hay un fantasma sexual, por una parte. Hablar sobre el placer sexual es problemático, y hay una transgresión en aquél que, además siendo mortal frente a la divinidad, decide sobre el tema. Y, por supuesto, hay también castigo, porque hay una ofensa a la divinidad. Aquí la ofensa, generalmente no se explaya mucho en el asunto, es como si fuera de suyo obvio en cierto sentido. Y tiene que ver con la pretendida debilidad moral de la mujer, con su cercanía a la animalidad y a la naturaleza, como se ha dicho ya. El hecho de que Hera se reconozca como perteneciendo, no al género de las mujeres, porque no es mortal, pero digamos al género femenino como quien disfruta más sexualmente es lo que determina el castigo sobre Tiresias. Obviamente en el contexto griego antiguo, el problema es que el disfrute sexual está asociado a la animalidad y, consecuentemente a la debilidad, a la ausencia de control, a la pasividad, al hecho de que tenga que ser sometida y al mismo tiempo sea incapaz de someterse por la incontinencia femenina, y que depende, como dice Aristóteles en la *Ética*, de la debilidad. En fin, un conjunto de lugares comunes en la literatura griega. El relato no lo explica por eso mismo.

Por supuesto, esto conduce a otra serie de problemas: Foucault, por ejemplo, trabaja mucho en la historia de la sexualidad, en los otros textos de la sexualidad, sobre el dominio de sí. Y lo interesante de la posición de Foucault en relación con esto es esa discusión sobre la actividad y la pasividad en las relaciones individuales, pero en vistas a la educación del ciudadano. Porque el problema no es en sí mismo la pasividad y la actividad en la sexualidad, sino cómo la práctica sexual al ser educativa, al ser culturalmente introductoria a un mundo mayor, de los mayores, al ser el modelo, por ejemplo, que se ve en el *Simposio* como iniciación al conocimiento; cómo aquél que ejerce el papel de agente, le va a poder enseñar al que ejerce el papel de paciente, o al pasivo, el carácter agente,

siendo el otro pasivo. Es lo que discute Foucault largamente en esos textos. Esa es la paradoja según el conflicto que tiene la filosofía y en general la cultura griega desde la época. No quita, de hecho, la idea de cómo hacer que el pasivo sea capaz de ponerse en el lugar del agente mientras sigue siendo pasivo. Foucault no formula la pregunta así, siempre es muy alusivo. Parece que no termina de preguntar la pregunta por la cual quiere preguntar.

En todo caso, ésta es la pregunta que parece desprenderse, obviamente cruzándola con esta otra lectura: ¿cómo me pongo en el lugar del otro, siendo pasivo? ¿Cómo soy capaz de pensar la *agencialidad* (es decir, ser agente) si soy pasivo? Obviamente si estuviéramos hablando de teoría política es: ¿cómo soy capaz de hacer la revolución sin pensarme las condiciones de sumisión en las que estoy, sino pensando en el carácter libre de aquel que produce la situación de mi sumisión? El escenario se puede extrapolar a otros escenarios. Y, por supuesto, esta transgresión de Tiresias frente al tabú implícito en la discusión de Hera y Zeus, se asocia al texto de la continuidad de la mente de Odiseo. Y finalmente, cuarto elemento comparativo, el castigo es la pérdida de la visión, compensada con la adquisición de la visión. Evidentemente no es una visión, no se diga “sensorial”, sino “empírica”, porque la otra evidentemente tiene que ser sensorial, de alguna manera. Pero es una visión que está asociada a un problema de temporalidad, de continuidad, en sí misma. Es decir, puedo ver desde el pasado, puedo ver desde el presente el futuro. La idea misma de adivinación en este caso supone la continuidad del sujeto, ya no diacrónicamente por parte del sujeto, sino que él se proyecta en el tiempo como una continuidad de los tiempos en el sujeto. En este instante el sujeto está en el pasado, está en el presente y está en el futuro, siendo el mismo; pensando lo mismo; capaz de ver lo mismo. Se refiere aquí a la continuidad del tiempo entendida como condición de intercambiabilidad de los momentos. El tiempo debería quedar fuera de la ecuación, pues. Y si uno compara el relato de la madre de Odiseo con el relato de Tiresias, Tiresias le puede decir qué ha hecho y por qué está perdido; en qué situación está para regresar a Ítaca; qué le está pasando a Penélope y qué va a pasar; cómo puede regresar a tomar el poder. Mientras que la madre, después de beber la sangre, le puede hablar a Odiseo, y solo le dice en qué estado dejó las cosas cuando se fueron: el padre abandonado que duerme mal en camas de hojas en el verano y en el piso en el invierno, etc. Entonces tenemos dos elementos, o dos ejes, fundamentales. Por un lado, un carácter factual, que podemos denominar el espectáculo, lo que podría verse y que, regresando al núcleo de las variantes del mito de Tiresias, es básicamente ver lo que no se puede ver –la cópula de las serpientes, Atenea desnuda. Y por el otro lado, frente a esto factual que es transgresor, la parte penal o la parte final, donde aparece el castigo y la adivinación. Aquí se constituye un ciclo porque la transgresión (ver lo que no se puede ver) conduce al castigo (la privación de la vista), el castigo a la compensación que es la adivinación (nuevamente, ver lo que no se puede ver). Porque si el carácter factual es ver lo que no se puede ver, la adivinación consiste en ver lo que no se puede ver. Finalmente, Tiresias nos anuncia lo que no se puede ver. Él está viendo lo que no se puede ver: lo que no ha sucedido pero sucederá o lo que ha sucedido pero se desconoce. Le dice a Edipo qué es lo que va a ocurrir en su πόλις. Y es un ver lo que no se puede ver, por no poder ver;

por haber perdido la vista, como decía, en un sentido empírico, pero no en un sentido sensorial. Dado que, insisto en esto, se está postulando una continuidad del yo, o modernamente, decía, del sujeto. Entonces, por un lado, la transgresión se dice de tres maneras: lo prohibido de la desnudez, lo prohibido de la cópula de serpientes, y lo prohibido del disfrute, de discutir el disfrute de la sexualidad masculina y femenina, que conduce a la declaración de la debilidad de la mujer que hemos dicho antes, frente a la ceguera y el transformismo. Este “ver lo que no se puede ver” produce o, mejor, nos conduce a la idea de que hay en el mundo griego –lo podríamos extender probablemente al mundo moderno–, una relación de ser y ser visto. Y hay que pensar que en la antigüedad el ser visto supone el reconocimiento, pero eso va a aparecer en la teoría moderna también política de Hobbes, de Spinoza, de Hegel, etc. Hay una dificultad en ser visto, al mismo tiempo, y supone además la cuestión de exponerse y de ser vulnerable. Es la dialéctica difícil entre reconocimiento e intimidación. Desde ese punto de vista, es como la aparición de Atenea, suponiendo que Atenea se puede aparecer y no nos mate de un rayo, como matan los dioses cuando aparecen. Cuando el dios se aparece en su forma divina deslumbra al ser humano y lo mata.

En principio, todo ese conjunto, todo ese aparataje –vestimentas, égida, peplo, escudo, incluso el hecho de que los símbolos sean gorgónicos, Atenea usa un emblema de las Gorgonas, de la Medusa– protege a la diosa. No se la puede ver desnuda, pero tampoco se la puede ver vestida, la Gorgona la protege... Aquí entra toda la historia de Perseo y la medusa. Pero es la idea de qué significa la vulnerabilidad y la exposición del individuo, entre el reconocimiento y la intimidación: exponerse o no, y cuánto exponerse, porque el reconocimiento tiene el “inconveniente” de exponerse. Entonces, hay un conflicto porque esta dicotomía ver-ser visto no es simétrica, y esa es una de las cosas que se condensan en estos relatos. Y, por supuesto, aparece la idea de ser visto y verse. La posibilidad de verse a sí mismo, como ocurre en este caso con Tiresias y Odiseo, de poder ver el presente, poder ver el futuro, etc. Nuestra actualidad parece que vibra en indignación, ciertamente justificada en muchos casos, pero a veces tendemos a olvidar, pese al narcisismo consumista, olvidarnos qué papel desempeñamos en la sociedad. Es la idea de no ver algo, entonces no existe. En griego, se habla mucho de la presencia y la ausencia, de *παρουσία* y *ἀπουσία* de la mujer en el paisaje político, en el espacio público, como por ejemplo en *Lisístrata* de Aristófanes, o en la *Asamblea de las mujeres*. Pero es algo muy particular de la filosofía: que si algo no se ve, cualquier cosa que signifique eso, no verse en la historia de la filosofía, de alguna manera no existe; está en realidad invisibilizado. El caso de las mujeres es paradigmático. El argumento es circular: se las excluye, luego no se ven. Como no se ven, luego no existen. Luego, se las excluye.

Pero no poder –deber– ver algo no es exactamente lo mismo que invisibilizar o ser invisibilizado. No ver algo es *suponer que no existe*. Y tiene que ver entonces con esta idea de la prohibición, del tabú, y no haber visto un fenómeno, no poderlo ver, es reconocer o creer no poder existir ese fenómeno.

Entonces, por ejemplo, ¿cómo ponerse en el lugar de una mujer en el mundo griego antiguo? –pero por extensión a una mujer en la actualidad–. Aquello que es excluido de la existencia, de algún modo de existencia, no puede ser susceptible de recibir compasión, ni empatía, porque *muy lógicamente* no hay sustituibilidad sobre algo sobre lo que no se dice la existencia. En sentido inverso, la empatía con alguien se puede producir, porque se la considera *igual* en cuanto pueda uno pensarse en dicha situación. El concepto de empatía supone políticamente un reconocimiento. Es, por el contrario, difícil que se produzca si previamente dicha *igualdad social* no se produce o, dicho de otra manera, el que no se dé la empatía da cuenta del género de percepción que tiene alguien del otro y a la vez da cuenta de su constitución. Hay en la idea de empatía una expectativa de lo que significa reconocer el otro, porque alguien puede suponer una cierta igualdad o esperar un reconocimiento y el otro no cumplir con esa base.

Entonces, además, desde el aspecto moral de la enunciación y de la posibilidad de enunciar, gracias a la transgresión y la idea de algo prohibido, podemos entender que hay un problema epistemológico en aquello que se ve, se dice que se ve, se dice cómo es visto, o se dice no ser visto desde cierto sentido. Y esto afecta directamente a esa identidad continuista del individuo. Es obvio que nos sentimos más cómodos, más reconfortados, pensando que somos el mismo. Que somos siempre el mismo y que hay una cierta coherencia en el individuo, o en nosotros mismos como sujetos. Pero según los escenarios en los que participemos o en los que no participamos, ya sea porque no queramos o porque no podemos, según esas dos variedades de escenarios, no somos los mismos. No somos el mismo sujeto, no somos el mismo individuo. Ya socialmente cumplimos una función, por ejemplo: frente al carnicero somos el cliente, frente al abogado somos el acusado, etc. Socialmente desempeñamos una serie de personajes pero que no necesariamente tienen una coherencia entre sí. Si además lo trasladamos a la idea de que, en el fondo, tendríamos que transgredir una prohibición del estilo de las que ha transgredido Tiresias, y convertirnos de alguna manera en un Tiresias, para conseguir realmente una continuidad del individuo, del sujeto, una cierta estabilidad de ese yo y de esa memoria. O en sentido inverso, Tiresias nos enseña que mientras no tengamos esa exposición, ese conflicto, ese castigo y esa compensación, nosotros no tenemos ninguna continuidad, y la idea de continuidad como sujetos nos reconforta mucho. Por supuesto es muy agradable: nadie quiere levantarse convertido en cucaracha al día siguiente. Quieren tener siempre los ojos en su lugar, amanecer con la cabeza en su lugar, con el mismo cuerpo, con la misma idea de sí mismos, en fin, reconocerse en el espejo y poder decir “sí, soy yo”, etc. Pero en el fondo, la moral, en el sentido de la fábula de Tiresias, consiste en que eso no se obtiene si no se transforma la visión, gracias a la ceguera, es decir, en otra manera de ver.

Entonces, dichas estas cosas paso al último elemento, que es la pregunta de Zeus y Hera en el lugar de otro. “Estar o ponerse en el lugar de otro”, así explícitamente, aparece mucho menos en la filosofía griega. Se puede entender el gesto de la compasión, por ejemplo, como un gesto exterior culturalmente codificado para ser entendido para inducir la compasión, como es el caso de la posición

del suplicante. Pero “ponerse en el lugar del otro” es menos explícito<sup>14</sup>. En cambio, es más evidente la idea de inspeccionarse a sí mismo, como lo pone de relieve Platón en el *Alcibiades* (132a), y retoma el tema del espejo trasladado como un modo en el que el alma se ve a sí misma como el ojo se ve reflejado en el ojo del otro. En este contexto, el conocimiento de sí parece prevalecer sobre el conocimiento del otro, en particular porque dicho conocimiento está dirigido a conocer el alma y no tanto el cuerpo<sup>15</sup>. Por ello, la continuidad de la identidad y la metamorfosis del cuerpo de Tiresias deberían convertirse en términos contradictorios, y sin embargo, no deja de ser una contradicción, pues el alma debe recordar el cuerpo anterior y reconocer la diferencia con el siguiente, como en las metempsicosis que Platón menciona (*Resp.* X, 614b y 619b, y *Tim.* 90e-91e). El conocimiento del otro consistiría en reconocer los gestos o en conocer la belleza que guarda en su interior, como esas estatuas “tan divinas, tan preciosas, tan perfectamente bellas, tan extraordinarias” (*Symp.* 216e-217a). Mientras que el de sí concierne el cuidado de sí y la felicidad del individuo. El otro parece desempeñar la función de pretexto para que el individuo se conozca a sí mismo y cuide su alma.

Otra posición puede ser la de Heidegger en *Conceptos fundamentales de la metafísica*, donde discute precisamente qué significa estar en el lugar de otro. Y para ello habla de la ausencia de mundo, la pobreza de mundo y la riqueza del mundo del humano. Pero nótese que la tesis de Heidegger (1992, 269ss), la manera de responder a la pregunta del problema es la imposibilidad de ponerse en el lugar de otro, pero aquí es la piedra, aquí es el animal, el perro, la abeja, etc., es el problema del mundo, una manera de estar-en-el-mundo. Pero ponerse en el lugar del otro es efectivamente un problema de empatía, como se entiende en la moderna *Einfühlung*. Si se define la empatía de una manera muy resumida como sentir lo mismo que alguien, alguien otro, en una situación concreta, medie o no un afecto de aprecio hacia esa otra persona, esta definición es bastante funcional, pues supone que efectivamente existe la posibilidad de hacer esa operación. Es el caso de ver a otro y decirse para sus adentros “la está pasando mal” o “se lo merece”. Tendría la empatía una expresión “judicativa”, como si al evaluar la situación del otro pasara también por evaluar la suya propia y evaluar su posición si estuviera también en esa situación.

Por ello, la empatía es un reaccionar afectivamente igual que ese otro. Se lo ve sufrir, y se sufre con él, tal vez se lo acompañe, tal vez se lo asista, aunque el auxilio no parece ser esencial a la

---

<sup>14</sup> Pinotti (2014, 5-6) considera en una somera referencia que hay empatía en el mundo clásico cuando Platón en su *Ión* el rapsoda consigue éxito porque el público se identifica con él o cuando Aristóteles en la *Poética* dice que el éxito de la pieza descansa en la identificación del público con los afectos del personaje. Esto supone que la *empatía* puede conducir a la *κάθαρσις* por la asimilación de la comiseración y el terror (δὲ ἔλεου καὶ φόβου, *Poet.* 1449b27). Ahora bien, la empatía no es la catarsis, ni la imitación –pues eso sería la tragedia en la definición aristotélica (ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως..., *Poet.* 1449b24)–, sino que la imitación de la acción debe producir compasión y terror. Tal vez se produzca identificación, como piensa Pinotti, pero queda claro en qué sentido la identificación sea ponerse en lugar de otro.

Por otra parte, el término *simpatía*, aunque de origen griego, no tiene ese significado en la antigüedad. Es un término muy moderno desde ese punto de vista, y eso muestra que claramente tenemos tipos diferentes de problemas con la otredad. Por otro lado, el término griego *empatía* no tiene en sus significaciones el sentido contemporáneo. Se trata “de verse afectado, conmovido”, en general (ἐμπαθός).

<sup>15</sup> Esta separación dificulta saber cuál es la relación del alma y el afecto (πάθος), porque éste parece involucrar la presencia del cuerpo. ¿El cuidado del alma no debería implicar el conocimiento de los afectos? En cualquier caso, el esfuerzo por conocerse a sí y cuidar de sí es nuclear en varios otros textos platónicos (*Cármides*, *Critón*, etc). Sobre el conocimiento de sí en el *Alcibiades*, véase Annas (1985, 131ss).

empatía, sino más bien un efecto eventual. O se ve a otro en una situación de alegría y yo empatizo, “sí se lo merece”. Seguramente pensando también “si yo estuviera en esa situación diría que me lo merezco”, etc. Al punto de considerarse ser igual o ser semejante que el otro. Nótese que aquí he invertido la operación. Normalmente la empatía, en un sentido común y en unas de las filosofías, parte de la idea de que los individuos son iguales y entonces deberían sentir lo mismo. Pero esa es una operación que racionaliza, o parte de una serie de racionalizaciones que no son obvias. Es decir, afectivamente lo que pasa es lo siguiente: por alguna razón, yo sí me ubico en esa situación en el lugar de esa otra persona, y entonces lo convierto en un semejante. De hecho ese es el problema político: el que haya gente que no quiera sentirse en esa situación. Entonces “no es problema mío”, “no me reconozco”, “no empatizo” y, en consecuencia, que le pase lo que sea, “no es asunto mío”, etc<sup>16</sup>. Entonces la operación, por lo menos desde el punto de vista epistemológico está invertida, lo cual significa que políticamente no es produciendo la igualdad, sino produciendo condiciones similares, o condiciones para producir esa condición de similitud, o de semejanza o de igualdad, que produce finalmente una resolución de semejanza entre los individuos<sup>17</sup>. Es decir, está muy bien postular una cierta igualdad en el sentido jurídico, pero de ahí no se desprende una serie de cosas materiales. Materialmente en cambio debería conducir a lo otro y a tratar al otro como igual. En consecuencia, saber *qué es sentir lo mismo* supone la incomunicabilidad de ese estado de cosas. Tiresias solo nos puede decir qué ocurre, pero no nos puede decir qué se siente como respuesta así sobre el disfrute sexual: “nueve partes el hombre, diez partes la mujer”, pero no es decible, es absolutamente *singularísimo*. La descripción muy fiel del estado no permite comunicar el estado salvo alguna imaginación bastante general. La comunicación debería entonces tal vez funcionar a partir de las condiciones de posibilidad, a saber, poner los mismos escenarios del otro.

La incomunicabilidad del estado de cosas nos conduce al hecho de que poder reconocer al otro como semejante es una operación que en el fondo es una consecuencia de la reacción, entre comillas, empática. ¿Cuál es la consecuencia? La operación de la empatía consiste o produce formas de semejanza, formas imaginarias de semejanza, que serían más políticas que psicológicas. El escenario afecta al individuo, como ver la cópula de las serpientes a Tiresias, de suerte que reconstruir un escenario sentaría las bases en general para producir en otro las mismas afecciones, en el entendido que se ha sacado de la operación la historia personal que es más bien irreproducible, y que tiene que ver con la identidad y continuidad de la identidad de los individuos. La empatía podría venir a redefinirse como una identidad alternante, sin que esta definición excluya las nociones históricas.

Ciertamente, el carácter artificial del montaje y el saber que es un montaje hacen que el escenario sea insuficiente. Imaginar el escenario del otro es una condición para pensar en el lugar del

---

<sup>16</sup> Aclaro que la empatía de un afecto o sentimiento no es necesariamente “compasión”, la cual no es más que un caso entre otros. Puedo, por ejemplo, empatizar con alguien que se siente indignada, lo que reproduzco es el mismo sentimiento de injusticia, pero no es compasión, ni por compasión.

<sup>17</sup> Sobre esto he escrito algo respecto del aspecto mimético y las semejanzas con los individuos. Políticamente, si la empatía funciona sobre una semejanza con la persona, y si se busca empatizar, el mecanismo consistiría en construir escenarios de la semejanza (Rojas, s.f.).

otro. La representación del otro pasa entonces por un esfuerzo adicional que significa escenificar su estado, lo cual no está dado ni es evidente.

### **Conclusión**

Este peculiar experimento mental, que nos proporcionan las variantes del mito de Tiresias, permite pensar en al menos una condición de la empatía: la sustituibilidad. Ésta parece constituirse a la vez con un límite sobre la legitimidad de dicha substitución, y funciona más como un límite moral, sin dejar presentar una dificultad ontológica. Tanto el límite como la dificultad descansan sobre la idea de sí mismo como una singularidad inexpugnable, con lo cual la *intimidad* se sobrepone a los esfuerzos empáticos por el reconocimiento del otro. El otro desea ser reconocido, pero no poseído. A esto se añade un deseo de continuidad de la identidad, cuyo objetivo es sobrepone al miedo a la desaparición, aspirar a la inmortalidad del alma, etc. El motivo del reconocimiento sobrevive, pues, aquí también. La idea de una continuidad –del alma, habría que subrayar– consuela más.

Pese a la incomunicabilidad de los estados, existen situaciones para la empatía, especialmente cuando se proyecta en el otro una semejanza por la cual sentimos afectos similares. Se acerca a la empatía la posibilidad de escenificar los estados del otro, en la medida en que el estado debe algo al escenario. Ciertamente, es insuficiente debido al aspecto de montaje y la conciencia de montaje que se tiene, y a la vez porque deja de lado la cuestión de la continuidad de la identidad (la memoria, la historia personal). Pero se trata de una manera ética y política de enfocar el análisis de la empatía o la falta de empatía en los individuos.

Ciertamente, la identidad del individuo se ve trastornada por el otro. Su identidad se alterna de estado en estado, configurando una cierta continuidad, y alterna también con los estados del otro. Si hay empatía, de alguna manera vivimos el estado del otro, alternamos la identidad propia.

### **Referencias bibliográficas**

- Agard O., 2017. “De l’Einfühlung à la sympathie: Lipps et Scheler”. *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 461-476.
- Annas J., 1985. “Self-Knowledge in Early Plato”, in D. J. O’Meara (ed.), *Platonic Investigations*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Apolodoro, 1985. *Biblioteca* (tr. M. Rodríguez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles, 1980. *La Poétique* (tr. R. Dupont-Roc & J. Lallot). Paris: Seuil.
- Bremmer J.N., 2012. *El concepto del alma en la antigua Grecia* (tr. M. Gutiérrez). Madrid: Siruela.
- Brisson L., 1976. *Le mythe de Tirésias. Essai d’analyse structurale*. Leiden: E.J. Brill.
- , 2008. *Le sexe incertain. Androgyne et hermaphrodisme dans l’antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Calímaco, 1980. *Himnos, epigramas y fragmentos* (tr. L.A. de Cuenca y Prado & M. Brioso). Madrid: Gredos.

- de Libera A., 2008. *Archéologie du sujet* (vol.2). Paris: Vrin.
- Depraz N., 2017. “Lipps et Husserl: l’Einfühlung”. *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 441-460.
- Foucault M., 1994. *Histoire de la sexualité* (vol.1: *La volonté de savoir*). Paris: Gallimard.
- , 1997. *Histoire de la sexualité* (vol.2: *L’usage des plaisirs*). Paris: Gallimard.
- , 2005. *Histoire de la sexualité* (vol.3: *Le souci de soi*). Paris: Gallimard.
- Heidegger M., 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* (tr. D. Panis). Paris: Gallimard.
- Héritier-Augé F., 1994. “Ce que vit Tirésias”. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9-10, 327-334; doi : <https://doi.org/10.3406/metis.1994.1034>
- Hobbes T., 2000. *Tratado sobre el cuerpo* (tr. J. Rodríguez). Madrid: Trotta.
- Homero, 2001. *Odisea* (tr. J.L. Calvo). Madrid: Cátedra.
- Husserl E., 2001. *Sur l’intersubjectivité* (vol.1, tr. N. Depraz). Paris: Puf.
- Jorland G. & Thirioux B., 2008. “Note sur l’origine de l’empathie”. *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 269-280.
- Lorau N., 1978. “Le Mythe de Tirésias. Essai d’analyse structurale de L. Brisson”. *L’Homme*, 18, 3-4, 238-242.
- , 2008. *Les expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard.
- Maucorps P.-H., 1960. “Empathie et compréhension d’autrui”. *Revue française de sociologie*, 1-4, 426-444.
- Ovidio, 2009. *Metamorfosis* (tr. A. Ramírez & F. Navarro). Madrid: Alianza.
- Pinotti A., 2014. *Empatia. Storia di un’idea da Platone al postumano*. Roma: Laterza.
- Platón, 1981. *República* (tr. J.M. Pabón & M. Fernández). Madrid: CEC.
- , 1931. *Ion-Ménexène-Euthydème* (éd., tr. L. Méridier). Paris: Les Belles Lettres.
- Platon, 1938. *Le Banquet* (éd., tr. L. Robin). Paris: Les Belles Lettres.
- , 2002. *Alcibiade* (éd., tr. M. Croiset). Paris: Les Belles Lettres.
- , 1992. *Timée* (tr. L. Brisson). Paris: Flammarion.
- Redfield J., 1985. “Le sentiment homérique du moi”. *Le Genre humain*, 12, 93-111.
- Rohde E., 1948. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (tr. W. Rocas). México: FCE.
- Rojas Peralta S., 2016. “La memoria y sus representaciones en Spinoza”. *Ingenium*, 10, 161-177.
- , s.f. “Las funciones del aspecto mimético de los afectos a través de su relación con el tiempo”.
- Ponencia en el XV Coloquio Internacional Spinoza, 2018, Córdoba. En prensa.
- Sissa G. & Detienne M., 1990. *La vida cotidiana de los dioses griegos* (tr. E. Goicoechea). Madrid: Temas de hoy.
- Spinoza B., 1925. *Opera* (ed. C. Gebhardt). Heidelberg: C. Winter.
- Stein E., 2004. *Sobre el problema de la empatía* (tr. J.L. Caballero). Madrid: Trotta.
- Tisseron S., 2011. “Intimité et extimité”. *Communications*, 88, 83-91.
- Vernant J.-P., 2007. *L’individu, la mort, l’amour*, in *Œuvres* (vol.2). Paris: Seuil.