



## La naturaleza del color en la Grecia clásica. De la percepción al concepto

Miguel Ángel Unanua Garmendia<sup>1</sup>

Recibido: 24 de diciembre de 2020 / Aceptado: 4 de marzo de 2021

**Resumen.** El color despierta muy pronto el interés de la filosofía, aunque las posiciones teóricas adoptadas acerca de su naturaleza difieran entre ellas. El estudio fisiológico de la *aísthesis* les brinda un denominador común, descubriendo por su medio maneras nuevas de categorizar la experiencia, distanciándose de la propiamente estética. Ese proceso llega a su apogeo cuando se concede al color cierta primacía empírica, por contribuir a idear una manera de acceder al conocimiento y sistematización de los propios fenómenos naturales. La clave para entenderlo se encuentra en la prioridad que la Antigüedad concedió al sentido de la vista (junto al sentido del oído) en calidad de órgano superior, capaz de dar un testimonio ostensivo de las cosas. Este problema necesita ser discutido en los términos en que hizo acto de presencia.

**Palabras clave:** fisiología de la sensación; *Teeteto*; medicina hipocrática; Teofrasto; concepto de color.

### [en] The nature of color in classical Greece. From perception to concept

**Abstract.** Color awakens the interest of philosophy very soon, although the theoretical positions adopted about its nature differ. The physiological study of *aísthesis* provides these theories with a common denominator, discovering through it new ways of categorizing experience beyond the artistic one. This process reaches its peak when color is granted a certain empirical primacy, for helping to devise a way of accessing knowledge and a systematization of natural phenomena themselves. The key to understanding theories of color in Classical Greece lies in the priority that ancients gave to the sense of sight (along with the sense of hearing) as a superior organ, capable of giving an ostensive testimony of things.

**Keywords:** physiology of sensation; *Theaetetus*; Hippocratic medicine; Theophrastus; concept of color.

**Sumario:** 1. El desvelamiento de los sentidos; 2. Humores y colores corporales; 3. La soberanía de la mirada; 4. La emergencia del concepto de color; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Unanua Garmendia, M.A. (2022): “La naturaleza del color en la Grecia clásica. De la percepción al concepto”, en *Revista de Filosofía*, 47 (2), 351-368.

---

<sup>1</sup> Universidad del País Vasco  
mielanjel@movistar.es

Las dificultades que entraña el estudio de la teoría del color en la antigüedad han sido señaladas por el profesor Ekai Txapartegi<sup>2</sup>. En un extremo, pesa el prejuicio arraigado a partir del desarrollo de la racionalidad científica en la modernidad, que invita a extrapolar hasta la antigüedad la “visión subjetivista de las sensaciones”, con toda su sobrecarga metafísica, contra la cual se propone la exploración de la consideración platónica de los colores, en tanto en cuanto pueda críticamente conducir hasta una justificada interpretación naturalista de ellos; en el otro extremo, a su vez, pesa la tendencia a considerar dicha revisión echando mano de nociones sin un previo reajuste, cayendo en una especie de anacronismo conceptual que distorsiona el empleo de los propios medios de acceso y, concomitantemente, el sentido del propio debate. En ambos casos, contribuyendo a una reevaluación de corte realista, Txapartegi aboga por calibrar la posibilidad de revisar la concepción antigua de los colores con la finalidad de comprender lo escrito por Platón al respecto, como medio asimismo de, implícitamente, extrayéndolo de ese marco, generalizar el supuesto a lo que pudo en la Antigua Grecia presentarse como una concepción mínimamente compartida. Sobre dicho fondo se debatieron los llamados presocráticos de manera progresiva, hasta alcanzar el punto en el que esa tendencia eclosionó, con el *De coloribus* pseudo aristotélico como exponente final.

El “modelo griego” al que se hace referencia también en Txapartegi<sup>3</sup>, en relación a un “uso atributivo habitual de los conceptos cromáticos”, comporta una generalización que da por acreditados los presupuestos platónicos, al objeto de dilucidar el fundamento intuitivo de la exposición del filósofo ateniense. En apoyo de dicha generalización, una serie de asunciones teóricas se debe dar por sobreentendida, debido a que proporcionan un marco común para el acceso a un conjunto determinado de problemas ligados a dicha exposición, los cuales retornan más o menos explícitamente, una y otra vez, en las cavilaciones que los distintos filósofos les consagraron; a explorarlos se dedicará lo que sigue. En todo caso, constituye un problema en sí mismo determinar hasta qué punto y en qué medida pudieron en la propia antigüedad suscitarse cuestiones como las que surten efecto a la hora de valorar sus elucubraciones de manera contrastada, al hacerlo en base a principios que en el fondo les eran extraños, especialmente ese que Txapartegi denomina “fenomenología del tono”. “Se puede dudar –escribe– de que el vocabulario cromático griego se refiera de colores tonales. La semejanza cromática no puede establecerse por la fenomenología del tono, sino por otra serie de criterios no tonales”<sup>74</sup>.

Comoquiera que sea, lo que parece innegable es la expectativa que creó la cuestión del color, ligada a la consideración de la sensibilidad, estética primero, y científica después. No creo errado pensar que el primer elemento, o si no el primero, el principal elemento de estudio relativo a la naturaleza de la sensación, fuese el color. Apoya el supuesto el hecho de que, entre los testimonios escritos que nos llegan de la antigüedad al respecto, siendo el de Teofrasto el más completo, a pesar de estar caracterizado por un enfoque que en rigor no se puede considerar histórico, el tratamiento del color y del órgano a él asociado, el de la visión, destaca en términos puramente cuantitativos, siendo aquel al que se concedió mayor extensión, pudiendo

<sup>2</sup> Txapartegi (2008a), pp. 5-25.

<sup>3</sup> Txapartegi (2008b), pp. 84-85.

<sup>4</sup> Ib. p. 93.

discutirse si cabe o no suponer que se le otorgaba además un valor paradigmático en relación al resto de los sentidos, algo que parece conveniente tomar en consideración. Una previa caracterización conceptual de la propia sensación se impone, por consiguiente, circunscrita a lo que este momento crítico de su configuración dispone.

## 1. El desvelamiento de los sentidos

Con la *aísthesis* entramos de lleno en el terreno filosófico, por el hecho de que se trata de un término por completo ajeno al vocabulario de la poesía; empieza a tener vigencia, en efecto, al servicio de la indagación filosófica, extendiéndose prontamente su uso y penetrando en el léxico de la medicina, resultando estas tres circunstancias estrictamente contemporáneas. No cabe descartar la posibilidad de que el proceso de afianzamiento de esa terminología se produjese de hecho en dirección inversa a la relatada, siendo acuñada en el ámbito de la medicina y recibida después por la filosofía. Pero lo cierto es que, del uso del término al cuestionamiento del contenido del mismo, con la aprehensión de su concepto como objetivo, hay un trecho considerable, y éste fue cubierto por la filosofía, sin perjuicio de la medicina.

Corre a cargo de Platón la tematización de los sentidos cuando en el *Teeteto* les otorga un lugar preferente en relación con la ciencia. Pero se debe evitar la precipitación al juzgar acerca de ese lazo conceptual que, en principio, dentro de su propio contexto, no resulta tan sorprendente. Ello es así porque, en primer lugar, la *epistēmē* no alude ahí a un concepto tan especializado como su traducción por “ciencia” da a entender, y, en segundo lugar, la *aísthesis* refiere una facultad tan anclada a la apercepción como pudiera estarlo la *nóesis*, aunque dentro del sistema platónico tiendan a disociarse radicalmente. Responde ello a una tendencia justificada en parte, cuando se opta por afinar los términos para mejor adaptarlos a las necesidades expositivas y a las nociones que por su medio se desean delimitar.

Sea o no una novedad terminológica de cuño platónico, que encauza su uso, de idéntica raíz derivan el verbo *aisthánomai* y formas afines, de uso extendido, en su doble acepción; tanto dan para significar “percibir con la inteligencia”, como para significar “percibir con los sentidos”, confundiendo corrientemente: el hecho de enterarse de algo es lo que en común parecen designar. Como “nombre de acción en -sis”<sup>5</sup>, lo cierto es que porta significaciones que la emparentan con esas voces, tan abundantes en griego antiguo, que acumulan entre sus contenidos todo lo relativo al conocimiento y a la percatación, física y mental, sin que ello sea óbice para que añada a dichos significados el que con preferencia le concierne, y a cuya dilucidación se dedicó la filosofía desde Platón, convirtiendo su referente, *ex profeso*, en constitutivo sustancial del organismo, como mediador entre la exterioridad física y la interioridad anímica. Lo que caracteriza a los órganos de los sentidos en exclusiva es que apuntan a una organización sistemática de la percepción, articulada por relación a una objetividad a cuya configuración contribuyen esencialmente.

A mi juicio, el conjunto de problemas al que Bruno Snell apuntó en su tiempo, por muy discutidos que fuesen en su momento (cuando mediaba la década de los cincuenta del siglo pasado, un período tempestuoso ante el que se posicionaba veladamente), fueron en general propuestos con buen tino, dentro de la orientación

<sup>5</sup> Cf. Bernabé (2013), p. 71.

especulativa en la que él decidió circunscribirlos, que viene a resumirse en la frase siguiente: “la idea de un centro que domina el sistema orgánico, es todavía extraña a Homero”<sup>6</sup>. Mantiene con ello una tesis que se sostiene sin mayores dificultades. Va de suyo que al principio los procesos corporales y los psíquicos no se pueden deslindar, y el poeta se refiere a ellos siempre conjuntamente; asimismo, tampoco se pueden subordinar unos a otros, ni organizarse por remisión mutua, articulándose por el contrario como funciones autónomas cuyos centros motores, con sus sedes somáticas, se reparten por varias partes del organismo. Los procesos psicológicos son una mezcla indiscernible de ingredientes fisiológicos y mentales, a cuya articulación ordenada y jerarquizada procederá la filosofía paulatinamente. En esta línea de investigación destaca la figura de Platón, aunque algunos rasgos innovadores se entrevén entre aquellos que le anteceden.

En el diálogo arriba citado, Platón es suficientemente explícito, e interesa lo que en él se dice en un doble respecto. En primer lugar, interesa por la explicitud con la que se sugiere una incipiente reordenación psicológica que, superando aquella que descollaba en los libros de la *República*, de índole más bien moral, apunta hacia la imagen más estandarizada que de ella se impondrá posteriormente, mediando el modelo de su obra de senectud, el *Timeo*, de índole cognitiva esta vez, y de cuya remodelación se encargará prontamente, a su vez, Aristóteles. También en éste se observa una vacilación inicial, coincidente con la de Platón en el *Teeteto*, sobre la que salta resueltamente a continuación; hay, en este sentido, una clara discrepancia entre lo que da a entender en el libro primero de su *De Anima*, y lo que resuelve a continuación, en los dos libros restantes, a propósito justamente de la concepción de la *aísthesis*.

Escribe Platón en el *Teeteto* (184d):

Sería enojoso, hijo mío, que en nosotros hubiera como enclavadas percepciones de muchas clases, como en los caballos de madera, y no se refrieran todas a *una* cosa (*eis mía tinà idéan*), llámala alma o como deba llamarse, por medio de la cual y a través de los sentidos como órganos percibiéramos lo perceptible.<sup>7</sup>

Sin entrar en los detalles del sistema sensorial que se propone en este contexto, que adolece todavía de cierta imprecisión y provisionalidad, salvada parcialmente en el *Timeo*, lo que importa subrayar es que el texto ofrece el reflejo de un estado de la cuestión en el que aun los términos mismos se muestran poco inconcusos. La opción por el alma es convencional y es el propio Platón quien la apoya con decisión tras esta vacilación de partida: apunta por su medio hacia un ámbito nuevo, bastante diferente de aquellos entre los que lo había situado anteriormente (textos como el *Fedón* o la *República* certifican comparativamente la resolución del cambio, que conduce del terreno religioso y ético-político, con todas sus dificultades, al decididamente psicológico, medianamente esclarecido, con alguna vislumbre en el primero de estos textos). Por otra parte, no menos aleatoria se presenta la decisión de anclar los sentidos en órganos determinados, adscribiéndoles una función establecida, y adjudicándoles un campo de actuación incontrovertible.

<sup>6</sup> Snell (2017), p. 53.

<sup>7</sup> Balasch (2009), p. 193.

Entra así Platón a la palestra en una línea de investigación que había venido abriéndose paso con morosidad, aunque sin pausa, haciendo frente a una situación en la que la falta de certitud y la perplejidad serían la regla. Destaca Parménides, en este sentido, por ser de los primeros en abrir una brecha en el paradigma heredado, propio de la tradición mitopoética; destaca porque su utillaje conceptual se doblega todavía al lenguaje propio de aquélla, pero lo hace mostrándose crítico con los tópicos transmitidos por su medio. Después de él, Empédocles emprende la tarea de darle el debido desarrollo a la intuición transmitida por su predecesor, habiéndose vuelto materia de averiguación compartida, con Alcmeón de Crotona a la cabeza, y enseguida con los atomistas y las escuelas de medicina a la zaga, cuyo interés por los procesos fisiológicos que intervienen en la experiencia cognitiva del hombre en particular, se vuelve coextensivo a su interés por descubrir la propia maquinaria corporal. De este cruce de intereses dimana una manera nueva de contemplar los problemas concernientes a la determinación empírica del mundo, y a la legitimidad de su conocimiento mismo.

Esta es la encrucijada en la que se debate Platón en el texto del *Teeteto*, e interesa por ello también a otro respecto. Platón ofrece a modo de contraste una visión de conjunto, de orden ontológico, concorde con aquella imagen que se desprende de la imagen del mundo, heredada asimismo, propia de una sensibilidad convertida en objeto de reticencias, como es la que se desprende de la obra homérica. Dos maneras de contemplar el mundo entran en colisión, en virtud de las cuales Platón se siente justificado para hacer cuentas con el pasado y descargarse de su peso. Es un diálogo en el que, junto con el *Sofista*, casi como precedente de lo que será costumbre en Aristóteles, se hace acopio crítico de opiniones autorizadas entre poetas y filósofos, indistintamente, configurando con ellas algo así como líneas de progresión teórica, o tradiciones, sobre cuyas aportaciones cabe discurrir como punto de apoyo para las propias. Resulta cuando menos sorprendente que el gozne sobre el que dé un giro la discusión del *Teeteto*, traspasando el ámbito de la *aísthesis* propiamente dicha para acometer a continuación el examen de la *dóxa*, lo constituya precisamente la cita reseñada anteriormente, con la articulación psicosomática del cuerpo humano como constitutivo preliminar de la nueva ordenación, y el amplio panorama abierto al pasado como telón de fondo. No por casualidad antecede a dicha determinación la contemplación de la manera, apropiada al nuevo modelo, de entender el acto perceptivo, tomando el ojo y el oído como ejemplo, en claro desacuerdo con aquel que imperaba en el modelo antiguo: los ojos no ven, ni las orejas oyen, sino que contribuyen a la visión y a la audición, proporcionando el medio a través del cual éstas llegan a tener efecto (*Teeteto* 184b-c).

Homero, Protágoras, Heráclito, Empédocles y otros son introducidos bastante a trompicones en el mismo saco por un Sócrates que, renunciando al aleccionamiento, ejerce confesamente de comadrón de almas frente al adolescente Teeteto. Sus argumentos, tomados en su literalidad, dejarían mucho que desear si se los sacase de ese contexto, en el que se escenifica un encuentro cuyos protagonistas amalgaman diversas doctrinas filosóficas enfrentadas en torno a un argumento principal: la naturaleza de la *aísthesis*, en tanto vía de conocimiento, y las vicisitudes de las realidades anexas a ella. Como prototipo de éstas se examina con minuciosidad la percepción del color, antes de ese golpe de timón, es decir, antes del momento en que un cuerpo organizado alrededor de un principio anímico rector hace acto de presencia, y a partir de dicho momento, una vez que están dispuestas las condiciones

que vuelven factible la emisión de juicios acerca de los fenómenos perceptivos en su generalidad. El valor prototípico del color va implícito en la conversación que se traen entre manos los interlocutores del diálogo.

## 2. Humores y colores corporales

Salta a la vista que la tradición médica tuvo un peso específico nada desdeñable, puesto que en esa tradición se deben alinear las primeras iniciativas mencionadas anteriormente (Alcmeón de Crotona, Parménides, Empédocles, Demócrito e Hipócrates rigurosamente). A pesar de todo, se debe sospechar, por simple precaución, del posible reduccionismo terminológico que pudo introducir Teofrasto en su recensión, llevada a cabo en el *De sensibus*, de las aportaciones teóricas de los cuatro primeros, insertas en un contexto en el que la intitulación misma de *aísthesis* se aplica muy genéricamente al conjunto de estudios dedicados directa o indirectamente al esclarecimiento de la percepción sensible por iniciativa de los antiguos. La manifiesta intencionalidad del planteamiento que hace Teofrasto invita a ser cauto, pues los términos de que se vale se encuentran lastrados por los hábitos semánticos adquiridos en la escuela de que procede. En los escritos médicos, por el contrario, la mención a la *aísthesis* está directamente atestiguada y se repite en varios de los tratados reunidos al auspicio del nombre de Hipócrates.

Llama la atención, sobre todo, el sentido nada convencional que adquiere el vocablo en algunos de los textos que componen dicha colección, recordando nociones todavía incontaminadas, a salvo de prejuicios teóricos que llegarán prontamente a suscitar recelos, y que en consecuencia la propia estandarización filosófica optará por excluir<sup>8</sup>. No obstante lo cual, no deja de contar entre aquellos términos que la disciplina médica adopta para su empleo, siendo de uso corriente en los tratados que componen el corpus, con un cometido teórico bien preciso asignado dentro de éste.

En el escrito titulado *La medicina antigua* se lee literalmente que “la única medida, número o peso válido al que uno podría referirse para conocer qué es lo preciso es la percepción sensible del cuerpo humano (*aísthesis tou sómatos*)”<sup>9</sup>. Como se ve, el lazo que establece el texto entre el conocimiento y los sentidos es explícito, pero lo es en un sentido que no ha dejado de suscitar interrogantes, habida cuenta del contexto en el que se incluye, donde se trata de encontrar un criterio firme para la ciencia médica análogo al que se significa mediante el recurso a pesos y medidas, trasladados figuradamente al escrutinio empírico apropiado para la medicina. No se trataría tanto, pues, de la percepción del cuerpo del paciente, sino de la del propio médico aplicado a su exploración; es a su examen del enfermo al que se está refiriendo, y se debe interpretar como genitivo objetivo. Insistió en ello Pedro Laín Entralgo<sup>10</sup>, apoyando taxativamente una lectura que renunciara a la enmienda al texto propuesta,

<sup>8</sup> De dichas acepciones era perfectamente consciente Platón al escribir el *Teeteto*, donde hace un empleo marcado del término *aísthesis*. Lo mismo ocurre con Teofrasto, que llega de hecho a considerar dicho empleo como elemento de juicio a la hora de agrupar las aportaciones de los antiguos, aunque de una manera bastante imprecisa. Por lo demás, de los dos registros primerizos que proporciona el texto de Tucídides, uno (*Historia de la guerra del Peloponeso* II 50, 2) puede cuadrar en el contexto del vocabulario médico, mientras que el otro (ib. II 61, 19) condice la reflexión platónica de la primera parte del *Teeteto*.

<sup>9</sup> García Gual (2007), p. 75.

<sup>10</sup> Laín Entralgo (1970), pp. 65-66, 239.

según la cual debería leerse “disposición” (*diáthesis*): “la *aísthesis* de la que ahora se habla –escribe en la nota nº 29, a pie de página– es la del médico, y el *sóma* por ella percibido, el del enfermo”. En la edición dirigida por Carlos García Gual, por su parte (de cuya traducción me valgo en la cita anterior), se opta por pensar que el texto puede tener un doble sentido, asumiendo que la interpretación del sintagma como genitivo subjetivo podría sumarse sin problema, “en el doble sentido de sensaciones que experimenta el propio cuerpo y que son perceptibles a los sentidos del médico” (en nota a pie de página, nº 18).

En cualquier caso, lo apremiante para lo que aquí interesa es caer en la cuenta de esa acepción originaria del término, a fin de deshabituarnos de aquella otra que por costumbre le asociamos, más vinculada a procesos puramente reflejos, como receptores carentes de toda carga psíquica y de toda autonomía. Lo que el texto remacha, por el contrario, es la potencia aprehensiva que capacita a la propia sensación, como medio privilegiado de inquirir a la naturaleza aviadada de la experiencia directa. En ella hay conocimiento como tal, una fuente de información insustituible para la práctica de la medicina, confiando en que los sentidos abren vías de acceso diagnóstico valioso. Lo mismo cabe afirmar tras la lectura de *Sobre la dieta* (23), con cuya mención completa Laín Entralgo su comentario crítico al pasaje transcrito anteriormente, inserto en un contexto cuya correcta interpretación no deja asimismo de entrañar dificultades. Dice así<sup>11</sup>:

A través de siete estructuras (*schémata*) también se construyen las sensaciones del hombre: el oído en contacto con los sonidos, la vista con lo visible, las narices con el olor, la lengua con el sabor de lo gustoso y lo desagradable, la boca con el habla, el cuerpo con el tacto, los conductos interiores y exteriores con el aire cálido o frío. Gracias a estos sentidos le llega al hombre el conocimiento.

Idéntica ambivalencia a la recién indicada podría achacarse a este párrafo, aunque, por limitarnos a lo más pertinente, sea que deba referirse al examen clínico, sea que aluda parejamente al cuerpo del paciente, lo que resulta claro es que, por una parte, la dotación de órganos capacitados para la exploración sensorial se eleva a un número, el siete, que no por guardar resonancias simbólicas resulta menos terminante, rebasando el límite de los cinco sentidos comprendidos habitualmente; y, por otra parte, que su cualificación como órganos provistos de discernimiento estimativo, además de perceptivo, dista mucho de considerarse arbitraria. La evidencia, una vez más, parece chocar contra los tópicos que alimenta nuestra manera de comprender las cosas, y ello viene de lejos, desde los tiempos de la Academia y el Liceo de Atenas, que se encargaron de apuntalar esa creencia luego tan extendida acerca de nuestra organización psicosomática fundamental. También Demócrito dudaría de su pertinencia por otros motivos, como el de considerar que la capacitación perceptiva de los animales, e incluso la de los sabios y los dioses, bien podría diferir de la nuestra. Comoquiera que sea, lo decisivo está en que, ordenada nuestra dotación somática de una manera nueva, se reordena también nuestra disposición mental. Este es el punto clave para la consideración del nuevo panorama frente al más antiguo, al cual refieren lo dicho los textos hipocráticos, muy apegados al vocabulario de la poesía homérica, que en ocasiones discuten.

---

<sup>11</sup> Ed. cit., pp. 254-255.

Entre los medios de que debe valerse el médico para la inspección del cuerpo enfermo se encuentra, obviamente, el examen ocular, que junto con el táctil ocupa una posición de clara preferencia. Su eficacia se demuestra a dos niveles, pues resulta positiva tanto desde el punto de vista de la medicina externa como desde el punto de vista de la interna, dado que, en primera instancia, lo que observan los ojos es la *piel* (subrayo porque la prosa hipocrática no reniega de su ancestro homérico, y a su modo lo emula), y a continuación, los humores corporales; en ambos casos, el *color* es un índice de segura interpretación, en la medida en que sus mudanzas resultan *eo ipso* sintomáticas<sup>12</sup>. La teoría humoral, que compite con la de los cuatro elementos, retoma para su gobierno la evidencia, de todo punto real, de la coloración de las sustancias que recorren las partes internas y externas del organismo, dejando huellas –signos– de los procesos que tienen lugar en él.

Eduarda Barra compendia excelentemente todos los aspectos involucrados en ese proceso de tecnificación de la inspección ocular del paciente, donde los colores adquieren una relevancia fuera de lo común, a causa de su propia accesibilidad<sup>13</sup>. La atención dispensada a la discriminación y clasificación de los colores por parte de la medicina griega no se limita solamente a testar sus valiosas evidencias empíricas, sino que se propone postular, sobre la base de esas indicaciones, su eficacia terapéutica misma. A tal fin, la atención prestada a la exacta determinación cromática de las reacciones somáticas obliga a catalogar gamas de colores, más allá de los cuatro que les sirven de base (conforme con los que corresponden a cada uno de los humores: blanco, negro, rojo y amarillo), para lograr lo cual no dudan en valerse incluso de neologismos inventados ex profeso. Su número mismo es un fiel indicador de la importancia que adquiere para ellos su precisa catalogación. Laín Entralgo, sin que le preste excesiva atención al problema, pero preocupado por aquilatar su recurrencia en los textos hipocráticos, ofrece una lista aproximativa, no exhaustiva, de las tonalidades que pueden agraciarse, verbigracia, a la bilis: “La bilis negra sólo es ahora una de las no pocas variedades que mediante un adjetivo son distinguidas en el concepto genérico de bilis (bilis clara, rubia, rojiza, tostada, verduzca, oscura, negruzca, negra)”<sup>14</sup>.

Resulta ardua la recopilación y categorización de los colores repartidos entre los tratados hipocráticos, porque en ninguno de ellos se confeccionó un listado que colmase los requisitos requeridos para una satisfactoria sistematización, contando poco más que con los aportes empíricos puntuales realizados al efecto por los distintos médicos, o escuelas, entre cuyas desavenencias podrían también figurar las relativas al análisis e interpretación de la sintomatología cromática. Una visión de conjunto como ésta falta en el cuerpo de esos escritos, pero afortunadamente contamos con el testimonio nada desdeñable de Platón, cuya parquedad no le quita mérito documental. Con toda probabilidad, la fiabilidad de sus testimonios con respecto a la tradición

<sup>12</sup> No se debe pasar por alto que el griego antiguo reunía en un solo términos, *chrós*, ambas acepciones: *piel* y *color*. Junto a la evidencia idiomática de que el término (*chrós*) para designar el *color* coincide con aquél que primitivamente sirvió para designar grosso modo la corporeidad (Carastro 2009), consta la ausencia de una idea abstracta y genérica del color, destacando en su lugar un vocablo alusivo a la pluralidad de los colores (*poikilia*), que, por mor a su vez de otra peculiaridad idiomática, alude también a un tipo de inteligencia práctica afin al arte, con su carga de astucia, ilusión o engaño. Más en general, por su vínculo con la *métis*, compartido con otros tantos términos asociados, alude asimismo al saber técnico y todo tipo de pericia, en cuyo marco se inserta también la práctica médica. Cf. Detienne, y Vernant (1988), pp. 278, 282-285.

<sup>13</sup> Barra (2009), pp. 152-162.

<sup>14</sup> O. cit., p. 149.



hipocrática, algunos de cuyos escritos conoce, está bien fundada, y su testimonio está lejos de ser baladí, según se desprende de sus diálogos. Está claro que sabía con qué se las traía, e hizo mención expresa del problema en cuestión, en el *Timeo* (82 a y ss.), donde su adhesión al enfoque arriba sugerido, volcado a discriminar y clasificar los colores humorales, es resuelta, ofreciendo una escueta y ordenada revisión de lo que bien pudiera ser una reminiscencia expresa de dicha tradición, dentro del capítulo dedicado a la enfermedad, poniendo especial énfasis en la fenomenología del color humoral, en calidad de rasgo indiciario de aquélla.

De ahí a considerar seriamente la posibilidad de eso que Barra denomina “chromotherapia”, adjudicando al color propiedades farmacológicas directas, pasando, pues, de ser considerado como signo a considerar que contiene propiedades sustanciales con virtudes terapéuticas, hay un largo trecho, frente al cual lo que hizo Platón fue mostrar su disconformidad, como dejó suscrito en el *Crátilo* (394a), dando prueba de la penetración de que era capaz, y de la competencia de que podía jactarse. La aludida extralimitación puede servir, no obstante, para dar una idea del alcance que pudo llegar a adquirir la consideración de los fenómenos cromáticos como base para el estudio de los fenómenos naturales, que tan eficaces pudieron estimarse en el campo de la medicina como en otros que, como el que incumbe al *De coloribus* pseudo aristotélico, se valieron de procedimientos análogos. La clave estuvo en considerar extensibles a los procesos cromáticos aquellos más propios de los cuatro elementos y de los cuatro humores, cuyas relaciones se contemplaban a partir de las cualidades propias a sus respectivas funciones: el calor, la sequedad, la humedad y el frío.

### 3. La soberanía de la mirada

No menos de una decena de verbos registra Bruno Snell en el léxico de la épica atinentes a la visión: ver, observar, contemplar, ojear, avistar, revisar, otear, mirar... son otros tantos verbos del español que pueden dar una idea de la diversidad que pudo estar en auge en unas épocas y en un idioma que, por lo demás, dieron muestras de una deferencia especial por dicha facultad sensorial. En el caso del griego, como es bien sabido, relevantes funciones intelectivas se nombran mediante el recurso a expresiones que derivan directamente de la visualidad.

Aparte de la diferencia obvia relativa a su mayor o menor actualidad en estados ulteriores de la lengua, que permiten diferenciar aquellas formas vigentes en la obra homérica, de aquellas que, entre ellas, se desvanecen en el período clásico, y de aquellas otras que sólo se documentan durante este último, lo que mayormente cuenta a su propósito, en opinión de Snell, es la manera en que se representan por su medio formas concretas del acto de ver, haciendo de la mirada algo intencional y conexo a maneras muy específicas de efectuar y considerar dicha acción<sup>15</sup>. A su modo de ver, además, esa variedad de matices atribuible al ejercicio de la mirada, se corresponde con la pluridimensionalidad que la epopeya atribuye al propio organismo, guardando su reflejo en la evolución lingüística descrita. La falta de unidad característica, física y psíquica, del hombre homérico, encaja con la apuntada de los verbos relativos a la visión, mientras que su convergencia final se adecua a la reorganización emprendida

<sup>15</sup> O. cit., pp. 18-22.

posteriormente. Escribe Snell<sup>16</sup> que “los verbos primitivos conciben la actividad visual a partir de sus modos concretos, de los gestos o sentimientos ligados a ellos, mientras que la lengua posterior pone la función propia de esta actividad en el centro del significado”. Observa, por añadidura<sup>17</sup>, la peculiar forma que adopta el poeta para referir la actividad de los propios ojos, no ya como órganos que mediatizan la percepción, puesto que se le asocian verbos como *noéo*, *éido* u *horáo* en calidad de fenómenos que se producen en ellos mismos: los ojos son la sede, no el instrumento, de esos actos de ver (cf. *Iliada* 1, 587; III, 306; XVIII, 190; XXXIV, 294), y esto lo tuvo muy en cuenta Platón al sugerir el antedicho contramodelo del *Teeteto*, en el que el ojo pierde esa capacidad discerniente que le otorga la antigüedad<sup>18</sup>. En Homero, toda aptitud intencional se ubica en algún lugar reconocible de la anatomía humana, sin que merezcan una atención diferenciada, salvedad hecha de la visión (y en menor grado la audición), los que posteriormente se especifican como órganos de los sentidos. Su disociación mutua es constitutiva, y subyace a ellos cierta jerarquía.

Una distribución viable de acuerdo con las peculiaridades que el hecho presenta en edades pretéritas, pero que extrañamente persevera todavía en época clásica, sería la que agrupase por un lado órganos de los sentidos de orden superior, como los dos susodichos, y por el otro un resto de orden inferior que no parece imprescindible diferenciar con nitidez. Valdría como criterio para justificar dicho reparto el detalle recién apuntado de que, tratándose de los sentidos superiores, sus órganos operan formalmente como lo hacen esos miembros disociados de la anatomía que se reparten funciones eminentes como la reflexión, la emoción o el albedrío<sup>19</sup>. En cualquier caso, esa distribución funcional de los órganos de los sentidos en superiores e inferiores seguirá teniendo vigencia aun cuando su fundamento antropológico haya perdido su consistencia inicial, y yazcan por medio desarrollos para nada desatendibles. En el trascurso varía el sentido de esas diferenciaciones, y se reordenan concomitantemente sus bases.

La deferencia con la que habitualmente son tratados la visión y la audición se manifiesta ya en el habla común y corriente, que tiende a darles preferencia cuando se refieren los sentidos en general; lo acostumbrado es decir: “la vista, el oído y los demás sentidos”. Es una frase hecha de uso extendido que atestigua entretanto un caso singular, que hunde sus raíces en la más vetusta antigüedad, aquella que aflora desde los hexámetros homéricos. Verlo todo y escucharlo todo es el don que agracia al Sol en la *Iliada* (III 277), cuando se le invoca como testigo de un juramento, y es precisamente la fiabilidad de un testimonio lo que por su medio se procura afianzar, considerando en tal sentido que los ojos merecen mayor confianza que los oídos,

<sup>16</sup> Ib., p. 28.

<sup>17</sup> Ib., p. 40.

<sup>18</sup> El propósito de Snell al llamar la atención sobre el sentido del locativo en los versos citados es negar que la función propia de los ojos sea ver, sin otra supeditación que la fisiológicamente reconocible, cuando la variedad de circunstancias en que puede dicha acción manifestarse condiciona de hecho dicho acto, en el que concurren funciones tan variadas, aunque afines, como las expresadas en el conjunto de los verbos aludidos como ejemplos. Me permito añadir un contraste que el contexto referido justifica de sobra.

<sup>19</sup> A modo orientativo, sirva recordar una sugerencia de Brusatin (1987, p. 20), según la cual cabría adjudicar genéricamente al oído una radicación cordial, y a la vista una más bien visceral. Valga como indicación para comprender ese cuadro de la interioridad (corporal) escindida que conforma la personalidad de dioses y héroes en la épica, además de configurar, por extensión, lo más básico de la psicología del hombre homérico. En este contexto, los sentidos superiores de la vista y el oído se colocan al mismo nivel que ese resto de funciones intencionales disociadas.

por cuanto los primeros dan fe de una experiencia directa y los segundos de una indirecta, como queda ejemplarmente expresado en la invocación a las musas (II. II 485-486): aquéllas lo saben todo por sus propios ojos, mientras que el aedo debe conformarse con lo que llega hasta él de oídas. A idéntica comparación se echa mano en el himno homérico a *Demeter* (vv. 54-87): Hécate (diosa lunar) es a Helios (dios solar), como el aedo es a las musas.

Conviene destacar al punto que, por lo que estos pasajes dan a entender, la eficiencia del par de sentidos así privilegiados no es de naturaleza cognitiva; en deponer sucesos consiste su función primordial. La diferencia apuntada, como se verá, entrará en juego más tarde, pero en principio no cuenta, prevaleciendo ese sentido del que se apropiará la historiografía, sin carecer empero de precedente en la epopeya, en la *Odisea* esta vez (VIII 491): en el aedo recae ahí la responsabilidad de contar el pasado como si hubiese estado presente o haberlo oído de testigo fiable. La credibilidad del historiador se sostiene justamente en que, no teniendo experiencia directa de los hechos narrados, que es lo que de entrada se le requiere, se capacita para comprobar la autenticidad de las noticias recibidas examinándolas y verificándolas. En principio, este es el área de acción que cubren esas dos facultades de carácter mediador, y dentro de ese ámbito se comprende también la diferencia de grado que las separa, como se permite aseverar Heráclito. Creo errado pensar que en los fragmentos de su libro que sacan a colación el problema (D-K B 55, 101a, 107) se refiera al sentido de la vista y del oído como órganos de la percepción, y no a manera de medios aventajados de información, así como de elementos de juicio de índole testimonial. El más explícito de ellos, de hecho, está extractado de un libro del historiador Polibio (*Historias* XII 27, 1), y reza como sigue: “pues los ojos son testigos más exactos que los oídos”. García Calvo lo edita a renglón seguido de otro fragmento igual de explícito: “en cuanto que es la vista enseñanza para el oído, ésas son las que yo prefiero” (refiriéndose, al hilo de la glosa de su transmisor, a las evidencias frente a las opiniones)<sup>20</sup>.

En su calidad de testigos (*mártires*), vista y oído responden a idéntico requisito, que es el de dejar constancia de los hechos; pero a tenor de su fiabilidad no ocurre lo mismo, pues corresponde a la primera informar (*máthesis*) al segundo, tal como la evidencia informa a la opinión. La idea de testimonio es la que prevalece en estos fragmentos de Heráclito, la cual se refuerza en el tercero de los traídos a colación: “malos testigos para los hombres ojos y oídos de quienes tienen espíritus (*psychás*) bárbaros”. Los términos se repiten reforzando la misma significación, a pesar de que en esta ocasión se prescinde de la diferencia de grado señalada, en la medida en que lo cuestionado ahora es la sensatez o insensatez, racionalidad o irracionalidad, de las almas (entiéndase en plural, cf. D-K A 16) a las que sirven de avío; su barbarie, obviamente, no hace relación a aquello que comúnmente se significa con ello, a saber, una distintividad étnica, sino a lo sumo, figuradamente, a una recaída en la alienación (es decir, en una relajación de los vínculos con el *lógos*), contra lo que nos sería connatural. En cualquier caso, en calidad de testigos (*mártires*), siguen sometiéndose al tipo de prueba que capacita al historiador, denominación ésta que remonta a una voz (*hýstor*) igualmente presente en la epopeya, y que hasta cierto punto puede considerarse intercambiable con la anterior, muy frecuente también. Por mor de este enlace me parece lícito colacionar un fragmento más de Heráclito

<sup>20</sup> García Calvo (1999), pp. 102-103.

(D-K B 35), para mejor captar el juego de resonancias que todos ellos componen: “pues bien han de ser de muy muchas cosas investigadores (*hístoras*) los hombres aspirantes a sabiduría (*philosóphous*)”. No está de más recordar, con García Calvo<sup>21</sup>, que los primeros registros de este último adjetivo remontan asimismo a los textos de historia y de medicina, por sorprendente que pueda parecer: Heródoto es quien primeramente lo emplea, dicho acerca de Solón, como paradigma de un tipo de sabio que, siendo viajero, deja constancia de aquello que ve (*theorós*).

Muy parecida es la queja de Parménides. También para él vista y oído son los sentidos encargados de percatarse de lo circunstante, aunque en su caso ese sesgo añadido que cobrará fuerza en la posteridad inmediata se presiente como en ciernes; son el desvarío y el descarrío los que dada esa mediación toman carta de naturaleza (bien mirado, también para Heráclito ocurre otro tanto, cuya queja es muy similar). Por dos veces lamenta Parménides (D-K B 6, 7; 7, 4-5) la fatuidad de la condición humana, recalcando la disfunción o el mal empleo de esas dos vías de acceso a un mundo compartido con los demás, que es fundamentalmente el mundo de la *pólis*, y de forma derivada el *kósmos*. Su interpretación, por lo tanto, no se aleja demasiado de la considerada anteriormente, a propósito de Heráclito, quien denuncia expresamente la misma barbarie que solivianta a Parménides. No ignoro que alrededor de estos fragmentos se ha divulgado la sospecha de que, precisamente en ellos, Parménides estaría demostrando su desacuerdo hacia Heráclito<sup>22</sup>. Ello no es óbice, sin embargo, para que, supuesta la literalidad de las expresiones implicadas, puedan comulgar en el empleo que se hace de ellas. La alternativa sobre la que se está poniendo aquí el acento consiste en interpretar dichas expresiones como exponentes de una actitud eminentemente testimonial, contra la idea de que deban referirse a la escisión, típica posteriormente, entre los vacilantes sentidos y la segura razón, como se desprende, por ejemplo, de los comentarios de Sexto Empírico a ambos pensadores.

Parménides habla en términos negativos de aquello mismo que Heráclito expresaba positivamente: “sordos y ciegos al par, pasmados, tropa sin juicio”<sup>23</sup>. Ahora son la ceguera y la sordera las que comparecen como significantes de la falta de juicio; la carencia de vista y de oído comporta una merma evaluativa, cuya deriva hacia la errancia vital y la desorientación provoca desasosiego. Jorge Pérez de Tudela<sup>24</sup> llamó la atención sobre la similitud de esta variante expresiva con ciertos versos de Esquilo (*Prometeo encadenado* 447-448): “viendo veían en vano, oyendo no oían”, dando de los humanos una imagen desesperada, asemejada a la que se avista en sueños (tema grato también a Heráclito, y que retorna en Platón). También aquí la negación de las funciones propias de la visión y de la audición implica una discapacitación mental, pero no tanto porque marren perceptivamente, sino porque abocan al error de apreciación, como si esta última fuese su condición más conforme. Lo refuerza el hecho de que Parménides añada la mención de la lengua en la segunda ocasión<sup>25</sup>, que encuadra *ipso facto* el fenómeno entre aquellos que atañen al lenguaje, no al sentido del gusto, colaborando a reforzar, junto a la vista y el oído, su vertiente testifical. Basta leer los versos pertinentes *a contrario sensu* para caer en la cuenta de la posición que se les otorga en el poema: es la buena cabeza, la bien informada,

<sup>21</sup> Ib., p. 79.

<sup>22</sup> Cf. Bredlow, y García Calvo (2018), p. 117.

<sup>23</sup> Ib., p. 52.

<sup>24</sup> Bernabé (2007), p. 171.

<sup>25</sup> Bredlow, y García Calvo (2018), pp. 52-54: “Ojos sin vista a andar meneando y zumbones oídos / y lengua”.

la que resulta agraciada con la buena vista y la buena escucha, pues el discernimiento va a su zaga.

Distinta es en parte, y en parte no, la situación en el caso de Jenófanes (D-K B 24), quien puesto en la tesitura de tener que renunciar a los tópicos antropomórficos heredados relativos a la divinidad, no puede con todo renunciar a adjudicarle esos dos sentidos cuya superioridad se infiere del rango al que acceden, bien que ayuntados al pensar, que es como se reconsiderarán en lo sucesivo<sup>26</sup>. En cierto modo, sin ser consciente del equívoco en el que cae al proceder así, Jenófanes se pliega a un tópico, y al hacerlo da fe cierta de su arraigo indiscutido; ahora bien, el ámbito al que esa inteligencia accede por ese medio (dotada de visión y de audición, a pesar de haber renunciado al concurso de la figuración humana), no puede ser ya el de los avatares humanos tampoco, de cuyo registro se ocupaban el mito o la historia, sino otro desentendido por completo de dicho horizonte, al que Jenófanes renuncia de plano: ni el mito ni la historia tienen acomodo en esa consciencia (*noûs*) que sus versos intentan trascender, despojada de aquella corporeidad de hechura humana cuyo rasgo más sobresaliente trasparecía como *chrós*: *piel y color* a la vez.

#### 4. La emergencia del concepto de color

Excepción hecha del criterio que Teofrasto (*De sensibus* 1) toma prestado a Aristóteles (*De anima* I 404b17, 405b15, 409b26-27), el más especulativo de todos y al que hace alusión al comienzo de su exposición, relativo a la semejanza y la desemejanza como factores determinantes de la sensibilidad, dos más se pueden precisar cuya fuente de inspiración puede derivar de los lugares comunes a los que se ha apuntado con anterioridad. Uno de ellos encara las posibles homologías entre la sensación y el conocimiento, que Teofrasto moviliza a título exploratorio, y el otro repara, de manera implícita, en la también mentada distinción tradicional entre órganos superiores e inferiores, con idéntico fin. A decir verdad, ambos criterios se encuentran estrechamente relacionados, puesto que, en cierta forma, se ven sometidos a modificaciones que les afectan al ser supervisados conjuntamente; ligada a ellos se presenta la vacilación relativa a la contabilización, limitada o no, del número de órganos de los sentidos a considerar, cuyo recuento no siempre resulta conforme a los cinco habitualmente contemplados, que son los que se toman como cómputo de referencia.

La recopilación doxográfica emprendida por Teofrasto en el *De sensibus* se encuentra completamente condicionada por los criterios aducidos, que constituyen, de hecho, la pauta teórica general de su exposición. Pasando de las observaciones puntuales a los cuerpos de doctrina respectivos, comienza su relato concediendo una extensión considerable a la figura de Empédocles, quien le merece una reseña detallada (capítulos 7-24), no siendo casual que se le preste atención con antelación a cualquier otro una vez se pasa de las consideraciones generales a las particularidades, debido a que es en su obra donde se vuelve perceptible una vislumbre del giro señalado a propósito del *Teeteto* en toda su complejidad. Resalta en ella, por una parte, el deseo sostenido de fundar en principios fisiológicos los procesos sensitivos, así como la iniciativa de conceder a los cuatro elementos un papel decisivo en la

<sup>26</sup> Kirk, y Raven (1979), p. 242: "Todo él ve, todo él piensa, y todo él oye".

organización anatómica y en la materialización de dichos procesos. Lo primero nada tiene de original como tal, pero sí la idea de reconducir a un proceso físico unívoco la diversidad de las operaciones características de los sentidos; con ello Empédocles traza un punto de inflexión, pues de dicha igualación deriva una indistinción de fondo entre ellos, rompiendo con el esquema que concedía mayor relevancia a unos sobre otros. Él, de acuerdo con Teofrasto, “habla de modo similar de todos los sentidos”, refiriéndose así tanto a la explicación que les compete, común en sus principios, como a su equiparación, a pesar de que no se extiende por igual en la explicación de cada uno de los sentidos.<sup>27</sup>

Es algo que se puede asegurar también de aquellos filósofos que, como Platón y Aristóteles, retoman esta problemática al detalle. Hay por un lado un interés decidido por esclarecer el fundamento empírico de la sensibilidad siguiendo la línea especulativa sugerida por Empédocles, con las pertinentes variaciones<sup>28</sup>, pero hay también, por otro lado, un empeño no menos sostenido por atenerse a aquella distinción de fondo inicial, que pasa ahora a querer significar sin ambages una diferencia de índole cognitiva, en detrimento del contexto testimonial en el que se forja de hecho: vista y oído, en suma, serán órganos más afines a ese elemento rector (llámese *psyché* o de otro modo) que se resiste a una localización orgánica precisa: el cerebro, la sangre, el pecho o el corazón se la disputan. Acerca de Platón ya lo atestigua Teofrasto (*De sen.* 5-6), acerca de Aristóteles baste recordar la persistencia de sus opiniones, vertidas en textos tan tempranos como el *Sobre la filosofía*<sup>29</sup>, y en otros posteriores tan emblemáticos como los recogidos en la *Metafísica* (A 980a21-980b25) y *Acerca de la sensación y de los sensibles* (I 437a4-17).

El deseo de escudriñar la naturaleza del color marca, como queda dicho, un hito respecto de la antigüedad, y es por ello por lo que la concomitante ruptura con la consideración clásica de la jerarquía de los sentidos ofrece un inmejorable marco objetivo de comprensión. Con todo, se debe todavía añadir una consideración teórica general más, a fin de ajustar el problema a sus dimensiones de rigor, circunscritas al cuestionamiento que nos ha guiado a lo largo de todas estas averiguaciones, sin abandonar el marco en el que ha acabado por precisarse. Se trata de que la *aísthesis*, ceñida como está a eso que se ha traducido por conocimiento, sin menoscabo de la variedad de términos empleados por Teofrasto para referirlo, lo está en no menor medida al placer y al dolor. Conviene recordarlo en el contexto de su exposición, pues, dentro de ésta, ese trío de conceptos (sensación, conocimiento, placer) conforma un triplete estricto (valga la expresión por lo que vale en óptica, muy adecuada al efecto), es decir, una tríada en la que las partes se encuentran recíprocamente vinculadas, condicionándose mutuamente y convergiendo a un propósito compartido.

<sup>27</sup> Sus propios versos (D-K B 3, 10-14) corroboran la lectura de Teofrasto, cayendo en el tópico expresivo al que se ha hecho alusión anteriormente. Copio la versión de La Croce (1985, fr. 410):

*al poseer una visión no confíes en ella más que en el oído,  
ni en el oído resonante más que en las revelaciones de la lengua;*

*y de ninguno de los otros órganos (guión), en cuanto que son una vía (póros) para inteligir (noêsai),  
tampoco alejes tu confianza, sino que entiende cada cosa por el medio en que se haga patente.*

No pueden dejar de recordarnos los versos de Parménides, dado el fraseo, también homérico, y la literalidad de sus contenidos, aunque ahora la *lengua* sí que refiere el sentido del gusto, no el lenguaje.

<sup>28</sup> Especialmente llamativas son las que atañen a la conformación del ojo y de la visión, que enfrentan finalmente a Platón, por un lado, y a Aristóteles y Teofrasto por el otro (cf. Aguirre (2012), pp. 89-106.

<sup>29</sup> Cf. Vallejo (2005), p. 311.

También en este último aspecto resulta central Empédocles de Agrigento, que junto con Anaxágoras y Diógenes de Apolonia acapara la atención del comentarista, forzado a unas puntualizaciones sin correspondencia explícita entre el resto de los pensadores reseñados, con la excepción de Platón, a propósito del cual Teofrasto registra una disensión, pues prescinde de señalar esa triple vinculación, limitándola a la entablada entre la sensación y el placer (cf., respectivamente, *De sensibus* 9-10, 32, 47, 84). El caso de Empédocles es especialmente llamativo por la coherencia que le infunde a su sistema, que de ningún modo desdeña la procedencia de contemplar el conjunto de fenómenos implicados como consecuencia de las equivalencias derivadas de esa imbricación de esferas presuntamente inconexas. Para él no hay lugar a hablar de la consciencia salvo domeñada por impresiones de amor y de odio, de placer y displacer (así se interpretan sus versos desde la óptica de Teofrasto: *De sen.* 9-10). Sobra decir que su aprehensión del mundo, estremecida en medio de vivas conmociones, pasa por otorgar la entidad que se merecen a sus manifestaciones más aparentes, como si formaran parte de un mismo cuadro, prueba de lo cual ofrecen sus evocaciones del arte de la pintura.

En el extremo opuesto, desde el punto de vista de la imagen del mundo que cabe diseñar a partir de sus respectivos planteamientos, se presenta Demócrito como alguien que amaga abolir radicalmente la apariencia, siempre y cuando se encuentre subordinada a apreciaciones tan mudables como las aducidas, y sostenida sobre fundamentos tan precarios como los estipulados, que no hacían cuestión expresa del problema, por no percatarse de los niveles involucrados. Escindidas la apariencia sensible y la realidad, en cambio, pretendería Demócrito fundar en razón las evidencias más especiosas, dudosas a causa de su misma naturaleza. A juzgar por la posición teórica que le concede Teofrasto, Demócrito descubre verdaderamente (y Platón le pisa los talones, aunque borre todo rastro del hecho) el orbe objetivo de los sentidos precisamente cuando, desconfiando de sus evidencias, cuestiona la naturaleza de los propios sensibles (*perì tòu aïsthetôn*). Se produce un doble movimiento: el esclarecimiento fisiológico del funcionamiento de los órganos de los sentidos invita a sondear la posibilidad de determinar la naturaleza de los objetos de los sentidos que les corresponden; en cierto modo, con este movimiento se inaugura una manera de, cuando menos, caracterizar y catalogar las cosas, abriendo así una vía de acceso a los fenómenos relacionados con ellas, por referencia a unas bases cognitivas dadas, siéndoles estrictamente complementarias. Entre dichos fenómenos, el del color empieza a tener una proyección nueva, en la medida en que es mediando este movimiento como obtiene entidad y una significación genérica hasta entonces desatendida: el concepto de *color* como tal debió de acuñarse en este contexto, donde halla justificación.

Teofrasto dejó en el *De sensibus* clara constancia de la manera paradójica en que podía ser sentida la radicalidad ontológica de Demócrito, comparada con la convencionalidad de Platón, a cuyas espaldas echó Teofrasto la responsabilidad de haberse preocupado por dar consistencia óptica a los objetos de los sentidos en función de los órganos corporales facultados para su apercepción. En Platón perseveraba la diferencia entre órganos superiores, aventajados incluso anatómicamente al estar colocados en la cabeza, a quien informaba el alma (*Timeo* 64b-c), y aquellos otros que se supeditaban a la apariencia objetiva, definida directamente por la acción de los propios estímulos sensibles, cubriendo en dicha medida la actividad de los cinco sentidos reconocibles (*Timeo* 65b-68d). Dicha diferencia se difumina tratándose de

Demócrito, que evita dar prioridad a ese supuesto órgano hegemónico encargado de articular los sentidos y organizarlos funcionalmente.

A su manera de ver las cosas, Teofrasto acusaba cierta incoherencia entre los propósitos y los resultados especulativos de uno y de otro (*De sen.* 60-61): Platón, queriendo anclar las apariencias en el mundo de los sentidos, de hecho los desustanciaría; Demócrito, pretendiendo reducirlos a afecciones aparentes, los fundaba en principios firmes, facilitando su composición atómica como explicación de aquéllas. Paradojas aparte, y salvedad hecha de las concordancias estructurales entre ambos sistemas filosóficos, lo cierto es que, si en algo parece encontrarse el choque entre las asunciones teóricas de Platón y de Demócrito, es en su manera dispar de enjuiciar las potencialidades de esa *aísthesis* que está en la base de sus aportaciones. Teofrasto ve ahí enfrentadas sus posiciones respectivas, significativas a su modo, una por su novedad, y la otra por su antigüedad. Demócrito representa a esta última a pesar de contribuir con un sistema filosófico que presuntamente desaloja lo sensible. Hay en dicha presunción un malentendido que clama por una explicación, que paso a aclarar.

La distinción clave dentro del atomismo consiste en postular dos órdenes, por referencia a los cuales se asegura un acceso fiable cognitivamente (causal, de hacer caso a los términos en los que se expresaría rigurosamente), a un mundo que, por su parte, carecería de consistencia con independencia de esa subsunción. Es fácil caer en la tentación de trasladar tales postulados a términos modernos (lo mismo ocurre en el caso de Platón), suponiendo que ese doble orden de fenómenos responde a una escisión análoga a la establecida entre la objetividad y la subjetividad, entre las cualidades primarias y las secundarias, pero conviene mantener las distancias ante tamañas generalidades, que tanto pueden ayudar a entender las cosas por el recurso de simplificarlas, como a confundirlas por excesiva confianza en las certezas adquiridas. Tanto más, cuanto que la posteridad inmediata se hacía eco de las peculiares dificultades que suscitaba la interpretación de sus palabras.

Por limitarnos al tema que aquí interesa, que es el *color*, digamos que, adquirida ya una noción genérica de éste, habría un ámbito de relaciones en el que haría acto de presencia “convencional” o “arbitraria” (*nómoi*), subordinado “en realidad” (*etéi*) a otro ámbito de relaciones representado por esquematismos propios de los átomos y el vacío. Ambas especificaciones precisaron de comentarios ya en la época de quienes se ocuparon de transmitir la noticia pertinente, tal es el caso de Galeno (*Exper. med.* 15, 7, 4). A su modo de ver, lo convencional se traduce en algo semejante a lo nominal y privativo de cada quien (*nomistí, pròs hemàs*), de ahí la relatividad consustancial a cada acto perceptivo que, no obstante lo cual, conviene en algo con lo común, como es en principio el propio nombre, en la medida en que resulta comunicable y referido, por tanto, a algo compartible, pese a no alcanzar a revelar la naturaleza de las cosas (*tòn pragmatòn ten phýsin*). Creo lícito glosar así la nota lingüística pergeñada por Galeno, sin perjuicio de su concisión, con la intención de sugerir una lectura convincente de las palabras de Demócrito. Considero definitiva, a este respecto, la traducción propuesta por Erwin Schrödinger<sup>30</sup>, que resuelve satisfactoriamente la dificultad que presenta la versión más habitual, la cual contemporiza en lugar de atenerse a una correcta interpretación: él asume el riesgo hermenéutico y da con una versión manifiestamente alejada del tópico, del que con

<sup>30</sup> Schrödinger (1996), p. 32.



todo deja constancia con fines, creo yo, comparativos. La traducción de Cyril Bailey recogida al final del capítulo dedicado a los atomistas<sup>31</sup> dice “*by convention*” y “*in truth*”, donde la traducción propuesta por el propio Schrödinger vierte “*ostensibly*” y “*actually*”: “de manera ostensiva hay color (...) de hecho sólo átomos y vacío”.

Queda así evidenciada, afianzada en la *aísthesis* por ostensión, la naturaleza sensible del *color*, cuyo cuestionamiento no se vuelve perentorio, amén de sistemático, hasta la obra de Demócrito, y después de él la de Platón. Ambos proceden, por ello, a tratar de explicar su naturaleza y variedad mediante su remisión a unos fundamentos teóricos ponderables en conformidad con sus respectivos sistemas. Aristóteles les tomó el relevo en la intención, aunque disintió en los conceptos.

## 5. Referencias bibliográficas

- Aguirre, J. (2012): “La crítica de Aristóteles y Teofrasto a la concepción ígnea del ojo”. *Emerita. Revista de lingüística y filología clásica*. Vol. LXXX, nº 1, Madrid.
- Barra, E. (2009): “Des humeurs, des couleurs et des remèdes dans le *Corpus hippocraticum*”, en M. Carastro (ed.), *L’antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Bernabé, A. (2013): *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid, Ediciones Evohé.
- Bernabé, A.; Pérez de Tudela, J.; Cordero, N.-L. (2007): *Parménides. Poema (fragmentos y tradición textual)*. Madrid, Ediciones Istmo.
- Bredlow, L. A.; García Calvo, A. (2018): *Parménides*. Zamora, Editorial Lucina.
- Brusatin, M. (1987): *Historia de los colores*. Barcelona, Paidós.
- Carastro, M. (2009): “La notion de *chrós* chez Homère. Éléments pour une anthropologie de la couleur en Grèce Ancienne”, en M. Carastro (ed.), *L’antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Detienne, M.; y Vernant, J. P. (1988): *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Barcelona, Taurus.
- García Calvo, A. (1999): *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Zamora, Lucina.
- García Gual, C. et al. (trs); Hipócrates (2007): *Tratados*. Madrid, Gredos.
- Ierodiakonou, K. (2005): “Empedocles on Colour and Colour Vision”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 29, 2-37.
- Jiménez, E.; Alonso, A. (trs.); Aristóteles (2000): *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid, Gredos.
- Kirk, G. S.; Raven, J. E. (1987): *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Gredos.
- La Croce, E., et al. (1985): *Los filósofos presocráticos II*. Madrid, Gredos.
- Laín Entralgo, P. (1970): *La medicina hipocrática*. Madrid, Revista de Occidente.
- Balusch, M. (tr.); Platón (1990): *Teeteto*. Barcelona, Anthropos.
- Santa Cruz, M. I.; Cordero, N. L.; et al. (1980): *Los filósofos presocráticos III*. Madrid, Gredos.
- Schrödinger, E. (1996): *Nature and the Greeks and Science and Humanism*. Cambridge University Press.

<sup>31</sup> Ib., p. 89.

- Snell, B. (2017): *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona, Acantilado.
- Txapartegi, E. (2008a): “Platón sobre los colores”. *Teorema*, XXVII 2.
- Txapartegi, E. (2008b): “La doctrina platónica de los colores: una interpretación realista”. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 40, No. 118. Abril.
- Vallejo, A. (tr.); Aristóteles (2005): *Fragmentos*. Madrid, Gredos.