

STVDIVM

Revista de Humanidades

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Stvdivm 20 (2014)~Zaragoza 2014
ISSN: 1137-8417

REDACCIÓN, CORRESPONDENCIA E INTERCAMBIOS:

Studium. Revista de Humanidades
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Ciudad Escolar, Carretera de Alcañiz, s/n
44003 TERUEL
Tel.: 978 61 81 00. Fax: 978 61 81 03
studium@unizar.es

SUSCRIPCIÓN Y PEDIDOS:

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Geológicas
Calle Pedro Cerbuna, 12
50009 ZARAGOZA
Tfno. 976 55 54 93 y 976 35 41 00. Fax: 976 55 54 93

PÁGINA WEB DE LA REVISTA:

<http://studium.unizar.es>

Studium. Revista de Humanidades agradece el envío de originales (artículos o reseñas), así como de libros (estudios o ediciones) para la elaboración de recensiones. La revista no mantendrá correspondencia con los autores de los artículos no aceptados para su publicación, no se verá obligada a dar explicaciones sobre las circunstancias de su rechazo ni dará a conocer los informes sobre los mismos. De no ser aceptados para su publicación, sólo serán devueltos los trabajos remitidos a petición expresa de sus autores, para lo cual deberán remitir previamente el franqueo necesario.

© De los autores

© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza

Edita: Prensas de la Universidad de Zaragoza y Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Zaragoza, con la ayuda económica del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Zaragoza. Periodicidad anual.

PRECIO DE CADA NÚMERO: 12 Euros

Ilustración de la cubierta: Mirambel, celosías (Foto: Peña Verón)

Coordinación, diagramación y corrección de estilo: María Luz Rodrigo Estevan

ISSN: 1137-8417

Depósito Legal: Z-2751-90

Impresión: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza

DIRECCIÓN

Pedro Luis Hernando Sebastián (UZ)

SECRETARÍA

María Luz Rodrigo Estevan (UZ)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Pedro Luis Hernando Sebastián (UZ)

María Luz Rodrigo Estevan (UZ)

José Manuel Latorre Ciria (UZ)

Ana M. Rivera (UNED, Madrid)

Frédéric Duhart (MU, Donostia)

Juan A. Tarancón (UZ)

Xavier Medina (UOC, Barcelona)

CONSEJO CIENTÍFICO

Ricardo J. Ávila Palafox (Estudios del Hombre, U. Guadalajara, Jalisco, México)

Carlos Barros Guimerans (Historia Medieval, U. Santiago de Compostela)

Elvira Burgos Díaz (Filosofía, U. Zaragoza)

Marcela Cubillos Poblete (Historia, U. La Serena, Chile)

Francisco Javier Díez de Revenga (Literatura Española, U. Murcia)

Elbia H. Difabio (Griego, U.N. Cuyo, Argentina)

Javier Esparcia Pérez (Geografía, U. Valencia)

Claudio García Turza (Lengua Española, U. La Rioja)

Xavier Gil Pujol (Historia Moderna, U. Barcelona)

Alfredo Jimeno Martínez (Prehistoria, U. Complutense)

Isabel González Turmo (Antropología Social, U. Sevilla)

Emma Liaño Martínez (Historia del Arte, U. Rovira i Virgili)

M.ª Mercedes López Suárez (Artes, U.N. Cuyo, Argentina)

Javier Martín Arista (Filología Inglesa, U. La Rioja)

Javier Pons Díez (Psicología Social, U. Valencia)

Inés Praga Terente (Filología Inglesa, U. Burgos)

Alberto Sabio Alcutén (H. Contemporánea, U. Zaragoza)

Norma Vasallo (C. de la Mujer, U. La Habana, Cuba)

Alicia Yllera Fernández (Filología Francesa, UNED)

STVDIVM 20 (2014)

Stvdivm. Revista de Humanidades

Prensas de la Universidad de Zaragoza
Universidad de Zaragoza. ISSN: 1137-8417

ÍNDICE

Estudios

Nosce te ipsum. <i>Ensayo de un tema en las letras universales</i> José PALOMARES EXPÓSITO.....	13-28
<i>Las obras de las crónicas de Alfonso III: Crónica de Alfonso II sobre el final de los reyes godos, Leyenda de Covadonga, Crónica de Sebastián de Salamanca y Crónica de Ordoño I</i> Iván PÉREZ MARINAS.....	29-54
«Esta señora de España siempre le pondrá cuernos con este enamorado de comunidades.» <i>Un análisis histórico-conceptual del discurso político en el movimiento comunero</i> Antonio SUÁREZ VARELA.....	55-96
<i>El Sol de Occidente, San Benito (1697), una comedia desconocida de José de Cañizares</i> Elisa DOMÍNGUEZ DE PAZ.....	97-116
<i>Algunos apuntes sobre el legado de Quintiliano en España durante los siglos XVII, XVIII y XIX</i> Guillermo SORIANO SANCHA.....	117-134
<i>Aspectos históricos de Teruel a partir de un problema aritmético del siglo XVIII. Una propuesta multidisciplinar</i> Vicente MEAVILLA SEGUÍ & Antonio M. OLLER MARCÉN.....	135-150
<i>Acerca del discurso occidental en los relatos mesoamericanos</i> Rodolfo FERNÁNDEZ & Diana CARRANO.....	151-166
<i>La cultura lúdica en los rituales funerarios de Iberoamérica: los juegos de velorio</i> Jaume BANTULÀ JANOT & Andrés PAYÀ RICO.....	167-188

<i>Los kakemonos del conde Giuseppe Primoli (1851-1927)</i>	
María Pilar ARAGUÁS BIESCAS	189-202
<i>El «otro» ainu en el cine documental japonés: del redescubrimiento de las minorías en la posguerra al recuerdo como reivindicación en Tadayoshi Himeda</i>	
Marcos CENTENO MARTÍN	203-230
<i>Cocina, transformaciones sociales y nuevos conceptos para nuevas prácticas alimentarias: el caso de la «cuina compromesa» (Burg, Pirineo de Lleida)</i>	
Neus MONLLOR, Jaume GUILLAMÓN, Carles GUIRADO, F. Xavier MEDINA & Ignacio L. MORENO.....	213-256
<i>De las lentejas con chorizo a la pizza congelada: prácticas alimentarias del hombre tardomoderno en la era de Internet</i>	
José Ignacio ARÉVALO SEVIL	257-282
<i>Postmodernism and / or Post-History. Philosophical and Political Proceedings</i>	
Viorella MANOLACHE.....	283-296
Notas y reseñas	
Historia de la ciudad de Teruel, coords. M. Martínez & J. M. Latorre	
Alejandro RÍOS CONEJERO.....	299-304
<i>¿Iría Ulises al médico si fuera inmigrante en España?</i>	
Jorge SOLER GONZÁLEZ	305-313
Sumarios	315-330
Normas para la publicación de originales	331-336
Boletines de suscripción e intercambio	337-339

STVDIVM 20 (2014)

Stvdivm. Revista de Humanidades

Prensas de la Universidad de Zaragoza
Universidad de Zaragoza. ISSN: 1137-8417

TABLE OF CONTENTS

Articles

Nosce te Ipsum: <i>Essay on a Topic from the Universal Arts</i> José PALOMARES EXPÓSITO	13-28
<i>Works from the Chronicles of Alfonso III: Crónica de Alfonso II sobre el final de los reyes godos, Leyenda de Covadonga, Crónica de Sebastián de Salamanca and Crónica de Ordoño I</i> Iván PÉREZ MARINAS	29-54
<i>“Esta señora de España siempre le pondrá cuernos con este enamorado de comunidades.” A Historical and Conceptual Analysis of the Political Discourse of the Comunero Movement</i> Antonio SUÁREZ VARELA	55-96
<i>The Sun of the West, San Benito (1697): An Unknown Comedy by José de Cañizares</i> Elisa DOMÍNGUEZ DE PAZ	97-116
<i>Some Notes on the Influence of Quintilian in Spain in the 17th, 18th and 19th Centuries</i> Guillermo SORIANO SANCHA	117-134
<i>Historical Aspects of Teruel Arising from an 18th Century Arithmetical problem: A Multidisciplinary Proposal</i> Vicente MEAVILLA SEGUÍ & Antonio M. OLLER MARCÉN	135-150
<i>On the Western Discourse of Mesoamerican Texts</i> Rodolfo FERNÁNDEZ & Diana CARRANO	151-166
<i>The Leisure Culture in the Funeral Rituals of Latin America: Funeral Wake Games</i> Jaume BANTULÀ JANOT & Andrés PAYÀ RICO	167-188

<i>The Kakemonos of Count Giuseppe Primoli (1851-1927)</i>	
María Pilar ARAGUÁS BIESCAS	189-202
<i>The «Other» Ainu in Japanese Documentary Cinema: From the Rediscovery of Minorities to Memory as Struggle in Tadayoshi Himeda's Films</i>	
Marcos CENTENO MARTÍN	203-230
<i>Cuisine, Social Transformations and New Concepts for New Food Practices: The Case of «Cuina compromesa» (Burg, Lleida Pyrenees)</i>	
Neus MONLLOR, Jaume GUILLAMÓN, Carles GUIRADO, F. Xavier MEDINA & Ignacio L. MORENO.....	231-256
<i>From Lentils with Chorizo to Frozen Pizza: Eating Habits of Late Modern Man in the Internet Era</i>	
José Ignacio ARÉVALO SEVIL	257-282
<i>Postmodernism and/or Post-History. Philosophical and Political Proceedings</i>	
Viorella MANOLACHE.....	283-296
Notes & Reviews	
Historia de la ciudad de Teruel, coords. M. Martínez & J. M. Latorre	
Alejandro RÍOS CONEJERO.....	299-304
<i>Would Ulysses Go to the Doctor if He were and Immigrant in Spain?</i>	
Jorge SOLER GONZÁLEZ	305-313
Abstracts	315-330
Guidelines for Contributors	331-336
Subscription and Exchange Policy	337-339

Artículos / Articles

NOSCE TE IPSUM.
ENSAYO DE UN TEMA EN
LAS LETRAS UNIVERSALES

Nosce Te Ipsum: Essay on a Topic from the Universal Arts

José PALOMARES EXPÓSITO*
Universidad de Jaén / Junta de Andalucía

Resumen

En este artículo examinamos el tema del autoconocimiento en las letras universales. A partir del precepto delfico *γνώθι σεαυτόν*, estudiamos las interpretaciones del apotegma en la literatura y filosofía universales. En este sentido, discurremos sobre la máxima desde los sentidos ético, social y religioso hasta sus implicaciones filosóficas, psicológicas y lingüísticas en las varias tradiciones culturales que se citan. Planteamos, por último, la posibilidad del autoconocimiento y sugerimos algunas cuestiones para el debate.

Palabras clave: autoconocimiento, literatura, filosofía, psicología

Abstract

In this article, we examine the self-knowledge topic in the universal letters. From the Delphic rule *γνώθι σεαυτόν*, we study the interpretations of the sentence in the universal literature and philosophy. In this sense, we think up on the precept from the ethical, social and religious senses to its philosophical, psychological and linguistic implications in several cultural traditions that are mentioned. We consider, finally, the possibility of the self-knowledge, and we suggest some issues for discussion.

Key words: self-knowledge, literature, philosophy, psychology

* Profesor Titular de Lengua y Literaturas Españolas en el *I.E.S. Felipe Solís Villechenous*, Cabra (Córdoba). Correo electrónico: jpalomaresexposito@gmail.com. Fecha de recepción del artículo: 4 de marzo de 2014. Fecha de aceptación: 30 de junio de 2014.

1. INTRODUCCIÓN

Según la tradición occidental, en el pronaos del templo de Apolo en Éfeso se grabó: «ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ». Así lo censa Pausanias en su *Ἑλλάδος περιήγησις* (X, 24, 1).¹ Diógenes Laercio testimonia que el proverbio pertenece a Tales de Mileto, aunque Antístenes lo atribuye a Femonee, hija de Apolo: «Τούτου ἐστὶν τὸ Γνώθι σεαυτὸν, ὅπερ Ἀντισθένης ἐν ταῖς Διαδοχαῖς Φημονόης εἶναι φησιν, ἐξιδιοποιήσασθαι δὲ αὐτὸ Χίλωνα» (I, 1, 40). Plinio, que asigna la sentencia a Quilón de Esparta, afirma que se inscribió *aureis litteris* (*Naturalis Historia*, VII, 32); por su parte, Juvenal escribe en las *Saturae* que el aforismo bajó del cielo: «e caelo descendit γνώθι σεαυτὸν / figendum et memori tractandum pectore» (IV, 11, 27-28).

Como es sabido, la dificultad de conocerse a sí mismo es expuesta en el *Alcibíades* por el propio Sócrates, que recurre a la metáfora especular —ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ— para expresarla (Gagin 2003: 33-52). Desde tal presupuesto, la contemplación en otra imagen perfecciona el alma: τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' εἰοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεὸν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα (I, 133c). Pero el conocimiento de sí deviene *cuidado* de sí —τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι—, una labor personal e intransferible, por más que su práctica exija del *otro* (Sánchez Castro, 2009). Ahora bien, quedarse en la *praxis* del teorema es coger el material por las hojas, pues la sentencia de marras contiene también un problema de *exégesis*. ¿Cuál es el *sensus verus* del aforismo? Cicerón lo interpreta así en las *Tusculanae disputationes* (I, 22, 52):

Cum igitur, Nosce te, dicit, hoc dicit, nosce animum tuum. Nam corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum: ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te. Hunc igitur nosse nisi divinum esset, non esset hoc acrioris cuiusdam animi preceptum, sic ut tributum deo sit.

Ya en el libro I de las *Saturnalia* de Macrobio, Pretextato, interrogado por el origen de su *nomen*, responde de esta suerte: «Sed et cum posti

1. «ταῦτα μὲν δὴ οὕτω γενόμενα ἴστω τις: ἐν δὲ τῷ προνάφῳ τῷ ἐν Δελφοῖς γεγραμμένα ἐστὶν ὠφελήματα ἀνθρώποις ἐς βίον, ἐγράφη δὲ ὑπὸ ἀνδρῶν οὓς γενέσθαι σοφοὺς λέγουσιν Ἕλληνας. οὗτοι δὲ ἦσαν ἐκ μὲν Ἰωνίας Θαλῆς τε Μιλήσιος καὶ Πριηνεὺς Βίας, Αἰολέων δὲ τῶν ἐν Λέσβῳ Πιπτακὸς Μιτυληναῖος, ἐκ δὲ Δωριέων τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ Κλεόβουλος Λίνδιος, καὶ Ἀθηναῖός τε Σόλων καὶ Σπαρτιάτης Χίλων: τὸν δὲ ἑβδομον Πλάτων ὁ Ἀρίστωνος ἀντὶ Περιάνδρου τοῦ Κυψέλου Μύσωνα κατεῖλοχε τὸν Χηνέα: κώμη δὲ ἐν τῇ Οἰτῇ τῷ ὄρει ᾠκοῦντο αἱ Χῆναι. οὗτοι οὖν οἱ ἄνδρες ἀφικόμενοι ἐς Δελφοὺς ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι τὰ ἀδόμενα Γνώθι σεαυτὸν καὶ Μηδὲν ἄγαν.»

inscriptum sit Delphici templi, et unius e numero septem sapientium eadem sit ista sententia, γνῶθι σεαυτόν, quid in me scire aestimandus sim, si nomen ignoro?» (I, 6, 6). Séneca, que también cita —como Cicerón— la variante «nosce te» en *De consolatione ad Marciam* (XI, 3), escribe en una de sus *Epistulae morales*: «Observabo me protinus et, quod est utilissimum, diem meum recognoscam», al tiempo que lamenta que «nemo vitam suam respicit» (LXXXIII, 2), de ahí que confiese en otro lugar: «nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo» (*De ira*, III, 36) y conmine «ut ipse tecum loquaris» (*Epist.*, LVIII, 6). En estos ejemplos clásicos, que no agotan la lista (Cicerón, *De officiis*, III, 1, 1; *De senectute*, XIV, 49; Persio, *Saturae*, IV, 52...), el autoconocimiento tiene un sentido moral y religioso. Ya desde su adopción por Sócrates, con tal sentencia se pretende ordenar la ética individual (*éthos*), regular (*nomos*) los vínculos sociales en la *polis* (Solana 2013), observar las leyes (Soto Rivera, 1995) y orientar —no lo olvidemos— la relación con los dioses (*eusébeia*). Este pensamiento es heredado por la filosofía romana: el hombre que explora su alma (*consideratio animae*) se conoce a sí mismo, toma conciencia de su naturaleza, asume su lugar y función en el mundo y, al valorar la *dignitas* de su *microcosmos* (Rico 1970), comprende la grandeza y superioridad del *macrocosmos*. No en vano, ya en la *Rhetorica ad Herennium* la sentencia se convierte en «nosce te esse hominem» (IV, 52). De otra parte, en *L'herméneutique du sujet*, Michel Foucault explica ejemplarmente cómo el paulatino rechazo de la gnosis supuso un *desenganche* del reconocimiento de sí como labor axial y sacra, al tiempo que replegó el autoconocimiento hacia la *inquiétude* del sujeto mismo: «En consecuencia, no el gran movimiento de reconocimiento de lo divino, sino la perpetua inquietud de la sospecha» (Foucault 1984: 394).

Aulo Gelio medita en las *Noctes Atticae* sobre el étimo de *persona*, que, como es sabido, significa en latín ‘máscara’. El pasaje ha de ser recordado por Ernesto Sábato en *Sobre héroes y tumbas* y por Julio Cortázar en *Rayuela* (García Jurado 1996: 137-147). Dejando a un lado la fantasía etimológica de Aulo Gelio, el término se ha interpretado de forma simbólica. Según esto, se antojaría necesario *desenmascarar* al personaje para *individualizar* a la persona. Al hilo de esa *autoscopia* o *autognosis*, cabe recordar aquí que, en los *Magna moralia*, atribuidos a Aristóteles, se desarrolla el concepto de *φιλαντία* —amistad hacia uno mismo— como *ἀρετή*. Asimismo, ese sentimiento se enmarca en una teoría *especular* (II, 15, 1213 a

20-23).² En efecto, el *otro* deviene espejo en el que poder reconocerse y contemplarse: «ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός» (*Ética nicomaquea*, 1166 a 31). A este respecto, Diógenes Laercio atribuye a Zenón de Citio la sentencia según la cual *un amigo es otro yo*: «ἔρωτηθεὶς τίς ἐστι φίλος, “ἄλλος”, ἔφη, “ἐγώ”» (VII, 1, 23).

2. DE ORIENTE A OCCIDENTE

La tradición filosófica que va de Amonio, Plotino y Porfirio a Jámblico, Plutarco de Atenas o Proclo, esto es, el neoplatonismo de los siglos III-V, ayuda a explicar la difusión del aforismo, cuya dificultad reconoce así Ausonio en *De herediolo*: «Quamquam difficile est se noscere: γνῶθι σεαυτὸν / quam propere legimus tam cito neglegimus» (vv. 19-20), si bien recomienda practicar tal labor «noctu diuque» en el famoso *Ludus septem sapientium* —a zaga del *Septem Sapientium Convivium* de Plutarco (*Moralia*, 146B-164D): «Commendo nostrum γνῶθι σεαυτὸν, nosce te, / quod in columna iam tenetur Delphica. / Labor molestus iste fructi est optimi, / quid ferre possis, quidve non, dinoscere; / noctu diuque, quae geras, quae gesseris, / ad usque puncti tenuis instar quaerere» (vv. 138-143). La observancia del precepto conducirá así a la *virtus* de la *prudentia*.

Sea como fuere, el aforismo tiene, pues, un origen presocrático, y la nómima de *auctoritates* se limita, ya desde el *Protágoras* de Platón, a los siete sabios de Grecia.³ Ahora bien, puede —y debe— ampliarse la *traditio* espacio-temporal en torno al tema, pues la reflexión sobre el mismo llega a nuestros días y traspasa los márgenes de la cultura occidental. Valga un botón de muestra: el clásico —y modélico— libro de Pierre Courcelle (1975) estudia el asunto desde Sócrates a san Bernardo. De otra parte, apenas se ha incidido en la subversión paródica del precepto, que puede recorrerse desde la comedia *Las Nubes* (*Νεφελαι*) de Aristófanes al filme *En un lugar de La Manga*, dirigido en 1970 por Mariano Ozores.

2. «A lo largo de la exposición aristotélica de la amistad parecería que subyace como tesis fundamental la postulación de que la amistad de uno consigo mismo, la φιλαυτία = la amistad que se funda en la virtud, es no sólo la causa y *conditio sine qua non* de que pueda darse la amistad con nuestros semejantes: padres, hermanos, hijos, parientes, seres queridos, vecinos o ciudadanos, sino también la condición para pasar de la vida activa a la vida contemplativa» (Araiza, 2005: 159).
3. 343 b: «ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, “γνῶθι σεαυτὸν” καὶ «μηδὲν ἄγαν»»

La cultura sumerio-acadia nos ha dejado en las once tablillas —la XII es una adición posterior (Sanmartín 2005: 295-296)— que conforman el *Poema de Gilgameš*, una metáfora del viaje como autoconocimiento transformador (Naranjo 2002), motivo que aparecerá por doquier en el *río de la literatura* (Rodríguez Adrados 2013). La búsqueda de la inmortalidad infla el peregrinaje del héroe en la epopeya babilónica, aunque Gilgameš, «el que vio lo más hondo» («Ša nagba ĩmuru»), termina sabiéndose ineluctablemente mortal. Por otro lado, el *Dào Dé Jīng* censa que conocer a los demás es sabiduría y conocerse a uno mismo es luz (cap. 33); en las *Analectas*, Confucio afirma examinarse a sí mismo tres veces al día (cap. I, 4). La necesidad de una autoconciencia subyace, por tanto, en todos estos asertos. No obstante, el envés del problema suele quedar preterido. Como es sabido, tanto en su monumental *Mūlamadhyamakakārikā* como en el breve tratado posterior *Vigrahavyāvartanī*, *Nāgārjuna* critica la epistemología de la escuela *nyāya*. El filósofo indio es escéptico ante la posibilidad del (auto)conocimiento:

En estas circunstancias tu creencia en que el conocimiento de las cosas se realiza mediante los medios de conocimiento (pramāṇadhigamyatvāt prameyānām bhāvānām), y tu creencia en que existen cosas a conocer (prameyā bhāvāh), así como medios de conocimiento mediante los cuales conocemos, no se sostiene. (*Nāgārjuna*, 2006: 51)

Sin embargo, el autoconocimiento (*ātmaññāna*) es considerado como virtud liberadora y trascendental en el Vedānta: «Por el Sí se encuentra el estado humano, por la comprensión se encuentra la inmortalidad» («ātmanā vindate vīryam, vidyayā vindate'mrtam», *Jaimimya Upanishad Brahmana*, IV, 19, 4; Coomaraswamy 2001: 157). Desde otros presupuestos, Raimon Panikkar matizará que «el pleno autoconocimiento no es posible: el quién conocido no es el quién que conoce» (Panikkar 2004: 56). A este respecto, si el Vedānta reconoce la posibilidad de una *comprensión de sí*, Panikkar plantea no tanto la *dificultad* del autoconocimiento cuanto la *imposibilidad* del mismo. Hans Blumenberg ha escrito que: «El conocimiento de sí debe conformarse con lo que se encuentra, en tanto que lo encuentra. La comprensión de sí se considera la mayoría de las veces como la esencia del concepto de vida y del programa de existencia» (Blumenberg 2002: 21). Es más, al interrogarse quién conoce a quién, Blumenberg ha visto con agudeza que

En la comprensión de sí es tentador apañarnoslas —como con tanta frecuencia en otras cosas— por analogía con nuestro proceder cognoscitivo de cara a objetos de un tipo totalmente distinto al que nosotros mismos somos.

De Sirio tenemos un espectro, algo muy superficial por tanto, y basado en él una serie de hipótesis acerca de cómo lo que muestra el diagrama permite comprender el *posible* estado de la estrella. Si tomamos la “hipótesis” en el sentido amplio que rige todas nuestras relaciones con el mundo —que no pasamos de lo posible, que accedemos detrás de la máscara de los fenómenos—; si la “cosa en sí”, que a nosotros mismos nos gusta ser, nos es tan desconocida como el interior de Sirio, entonces en la comprensión de sí tenemos que ver con algo del tipo de la “hipótesis”: sólo con una posibilidad y jamás con algo dado en sí mismo; en nosotros igual que en los otros. Tanto en uno como en otros, *sólo* existen posibles comprensiones de sí. (Blumenberg, 2002: 102)

La *sapientia* grecolatina se reviste de los valores de la *pietas* cristiana en la patrística (Gilson 2004: 213-231). Este *socratismo cristiano* tiene entre sus más conspicuos representantes a Agustín de Hipona, que no hace sino incardinar el precepto clásico en la senda del conocimiento de Dios, pues: «noverim te, noverim me» (*Soliloquia*, III, 1). Por consiguiente, la verdad habita en el interior del hombre: «Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas» (*De vera religione*, XXXIX, 73). Acaso el ejemplo canónico de la interpretación ética del teorema sea el compendio moral de Pedro Abelardo *Ethica, seu liber dictus Scito te ipsum*.

El teorema precitado circula con profusión por el humanismo italiano desde Petrarca: «Videte pretere vos ipsos; sicut enim veteri, ut aiunt, apollinio consilio monemur: ‘Nosce te ipsum’».⁴ En los albores del humanismo en España, Bernat Metge exhorta de esta suerte al lector en *Lo somni*: «entén en tos fets propis (no dic, però, mundanals ni transitoris, mas espirituals e perdurables), e especialment en conèixer e millorar tu mateix» (Metge 1980: 140). No debe extrañar, pues, que Hernán Núñez de Toledo comience el prólogo de su *Glosa sobre las Trezientas* (1499, 1505) de Juan de Mena recordando tal sentencia —que atribuye, siguiendo a Plinio, a «Chilón Lacedemonio»—,⁵ ni que Juan Luis Vives reconozca, en *Satelli-*

4. *De otio religioso*, II; cf. *Rerum memorandum libri*, III, 63, 2; *De remediis utriusque fortune*, II, 73

5. «Sentencia es memorable de Chilón Lacedemonio, uno de los syete que primero fueron llamados sabios en Grecia, muy magnífico señor, repetida por Platón en el diálogo *Charmides de temperancia*, y por Plutarcho cheronense y por muchos otros autores, ‘Nosce te ipsum’; la qual segund escribe Plinio en el libro séptimo de la *Historia natural* fue consagrada con letras de oro en el memorable y celebrado templo de Apollo délphico. Amónéstanos en ella aquel philósopho que nos conozcamos a nosotros mismos: amonestación por cierto digna de tan excelente y sabio varón como fue Chilón lacedemonio y de ser escrita con letras de oro no sólo en el templo de Apollo mas aun en los coraçones de todos los humanos; porque como Lactancio Firmiano dexó escrito en el prólogo de las

tium animi, que el proverbio está en boca de todos y lo considere el primer paso para conocer a Dios (*Introductio ad Sapientiam*, XI), o que Oliva Sabuco de Nantes dedique buena parte de su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587) a un «Coloquio del conocimiento de sí mismo», cuyo pie forzado es, precisamente, el teorema *Nosce te ipsum*, al que otorga, sobre todo, un sentido *naturalista* (García Gómez 1990).

Angelo Poliziano, Pico della Mirandola y Marsilio Ficino consignan la importancia de la máxima delfica en la *Praelectio in Persium*, la *Oratio de hominis dignitate* y la *Theologia platonica*, respectivamente. Por su parte, Erasmo incluye también el *Nosce te ipsum* entre los *Adagia* (I, VI, 95). Por medio del humanista holandés se cuele en textos didácticos como las *Epístolas familiares* de fray Antonio de Guevara, el *Diálogo de Mercurio y Carón*, de Alfonso de Valdés, o el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*, de Luis Mexía.⁶ El diálogo erasmista de Valdés comienza con el intento del dios Mercurio por despertar a Carón, que justifica su modorra a partir de la parodia del precepto *nosce te ipsum*: «No me conosco a mí velando, y ¿conoscerte he a ti dormiendo?» Este uso jocoserio contrasta con lo que leemos, verbigracia, en *Las Moradas* de santa Teresa de Jesús: «No es pequeña lástima y confusión —escribe santa Teresa—, que hoy por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos, ni sepamos quiénes somos» (I, 2). De ahí que fray Luis de Granada exhorte en su *Guía de pecadores* a «entrar un poco dentro de sí mismos», consejo que ha de repetir, por cierto, Hermann Hesse en su novela *Der Steppenwolf*.

El autoconocimiento es idea axial en la ontología de fray Luis de León ya desde el temprano *Panegyricus divo Augustino dictus* (Cao Martínez 1997). Conocer —que es *recordar* (ἀνάμνησις)— ese *mundus abbreviatus* que es el hombre supone el primer paso para conocer el *maior mundus*, el universo, y a su creador, el Gran Maestro, que sustenta el «eterno templo», la *fabrica mundi*. Además, el conocimiento de sí mismo —que es el cono-

Divinas instituciones que embió al emperador Constantino, ‘Pravitatis causa est ignoratio sui’ (la causa de todo pecado y error es la ignorancia de sí mismo). Y si queremos considerar qué fue la mente o intinción de aquel filósofo en estas breves palabras, quien hallaremos que mejor nos la declare que el noble poeta Persio en la tercera *Sátira*, diciendo, ‘Disciteque o miseri et causas cognoscite rerum, quid sumus, aut quidnam victuri gignimur. Ordo quis datus, aut mete quam mollis flexus’ et *cetera*. (Aprended o vos mortales las causas de las cosas, qué es lo que somos, o para qué nacemos en este mundo, y qué orden es dada a nuestra vida, y cuán breve tiempo es el que bívimos)» (Núñez de Toledo, 1499: f. 2r).

6. Glosado y moralizado por Francisco Cervantes de Salazar. Cf. Mexía, 2012: 164.

cimiento de la *verdad*— enmienda al hombre (*emendatio vitae*) y lo perfecciona («Y como se conoce, / en suerte y pensamiento se mejora», III, 11-12), pues su mente huella sobre lo terrenal, caduco e imperfecto, y atiende a «la más alta esfera», eterna y perfecta. El salto del *anima rationalis* desde un mundo a otro lo eleva espiritualmente como *imago Dei*, al tiempo que reafirma la *dignitas hominis*.⁷

En otro orden de cosas, el autoconocimiento se entiende como una labor *in fieri*, pues, como afirma Michel de Montaigne en sus *Essais*: «Je m'étudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphysique, c'est ma physique. [...] J'aymerois mieux m'entendre bien en moy, qu'en Ciceron» (III, 13). Por ello, el *apetito desordenado de saber* no es sino la asunción consciente de la dificultad —en profundidad y en perspectiva— de la empresa a la que exhorta el teorema. En la *Primera parte del conocimiento de sí mismo* (1606), fray Antonio Navarro reconoce «cuán dificultosa sea la ciencia del propio conocimiento.» Incluso habrá quien aportará los instrumentos necesarios para su dominio; tal es el caso del canciller Pierre Séguier en su «cosmología religiosa» *Les éléments de la cognoissance de Dieu et de soy mesme*, según reza el título de la traducción, en 1637, de Guillaume Colletet (Certeau, 2007: 320). Asimismo, el autoconocimiento es el segundo de los consejos —el primero es el temor a Dios— que don Quijote da a Sancho Pancha «antes que fuese a gobernar la ínsula» (II, cap. 42), con el *Relox de príncipes* de Guevara al fondo: «Lo segundo, has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse.» (Cervantes 2004: 1059) Al socaire del propio oráculo délfico, Shakespeare se muestra también aquí, como tantas veces, deliberadamente ambiguo. Lo es Macbeth cuando, tras asesinar a Duncan, sentencia que: «To know my deed, 'twere best not know myself» (*Macbeth*, II, ii, 73), y no menos impreciso es Hamlet al decir que: «to know a man well were to know himself.» (*Hamlet*, V, ii, 139) En torno a este duelo de los

7. Por otra parte, hay quien ha visto en el *Canticum Canticorum* veterotestamentario una muestra del teorema. El texto de la *Vulgata* reza: «Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, egredere» (I, 8); la *Vetus Latina* da esta variante: «Nisi cognoveris temetipsam», y la *Septuaginta* ofrece esta lectura: «ἐὰν μὴ γινῶς σεαυτήν». Pero no hay tal, como recuerda el propio fray Luis de León: «El te está de sobra por propiedad de la lengua hebrea, como en la nuestra también dezimos *no sabes lo que te dizes* y otras tales, y de no advertir a esto uino que algunos trasladaron en este lugar, *sino te sabes* o *conosces*, como si la Esposa no supiera desy y preguntara *por sí*» (León 2003: 117). Con todo, la lectura del pasaje bíblico al arrimo del precepto del conocimiento de uno mismo hizo fortuna en el Renacimiento: basta leer el *Heptaplus* de Pico della Mirandola para comprobarlo.

personajes shakesperianos consigo mismos, Rolf Soellner ha visto que «Shakespeare very much addresses himself to the antinomy of our desire to find ourselves and to lose ourselves and also to the antinomy of our fear of finding ourselves and of losing ourselves.» (Soellner 1972: xvii-xviii)

El *Nosce te ipsum* de Daniel Dyke, influido por el poema homónimo (1599) de John Davies, es un testimonio conspicuo de la literatura puritana y refleja una interpretación *pietista* del tema. La obra, además, arraigó pronto en Alemania a partir de la traducción de Theodor Haak (Sträter 1987). A este respecto, habría que rastrear la huella que la versión de Haak pudiera haber dejado en Hölderlin (Hayden-Roy 1994: 1-24). Por otra parte, la *autoscopia* que propone el pietismo, con el repliegue del ánimo hacia sí, habrá de derivar en el sentimentalismo moderno:

Con la orientación hacia sí mismo tiene lugar forzosamente también una transformación funcional del sentir. Si el sentimiento interior en el pietismo es un mediador con Dios, en la emocionalidad busca la satisfacción de sí mismo. Y si bien con ello adolece, por una parte, de falta de realidad objetiva, busca el sucedáneo en la vivencia de la naturaleza sentimental (pero también en otros ámbitos del vivenciar, como el arte o el amor) A ella se transmite la función curativa que antes sólo correspondía a la fe. (Pikulik 2009: 88)

Ello no supone el olvido de las interpretaciones éticas y políticas. Así, Baltasar Gracián vuelve sobre la máxima en el inicio de la *crisi nona* («Moral anatomía del Hombre») de la Primera parte (1651) de *El Criticón*.⁸ El aforismo se convierte en cifra o mote en los *Emblemata politica* de Peter Isselburg, que ven la luz en 1640, el mismo año en que se publica la *Idea de un príncipe político cristiano*, de Saavedra Fajardo. Esa impostación po-

8. «Eternizaron con letras de oro los antiguos en las paredes de Delfos, y mucho más con caracteres de estimación en los ánimos de los sabios, y aquel célebre sentimiento de Biante: *Conócete a ti mismo*. Ninguna de todas las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre; él solo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío. Y quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas. Pero ¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce? Tantas vezes degenera en esclavo de sus esclavos cuantas se rinde a los vicios. No hay salteadora. Esfinge que assí oprima al viandante (digo, viviente) como la ignorancia de sí, que en muchos se condena estupidez, pues ni aún saben que no saben, ni advierten que no advierten. Desta común necesidad pareció excepción Andrenio cuando assí respondió a la curiosa Artemia:
—Entre tanta maravilla como vi, entre tanto empleo como aquel día logré, el que más me satisfiço (dílogo con rezelo, pero con verdad) fui yo mismo, que cuando más me reconocía más me admiraba» (Gracián, 2004: 188). Por lo demás, aunque se ha remitido (Cuartero Sancho, 2008: 246) a un pasaje de Estobeo (21, 11) y a los *Apophthegmata* de Lycosthenes, la atribución a Bías figura, como vimos, en la *Ἑλλάδος περιόγησις* de Pausanias.

lítica del tema será desarrollada en el siglo siguiente por Giambattista Vico, que, bajo el cañamazo de Descartes, resumirá en la máxima platónica una de las claves de los *Principi di scienza nuova*.⁹

3. DE LA ILUSTRACIÓN A NUESTROS DÍAS

Desde la atalaya de la *Aufklärung*, Kant sitúa el autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) —distinto de la *comprensión de sí* (*Selbstverständnis*)— como base de los deberes de virtud en la *Tugendlehre*, al tiempo que lo inserta en el método crítico que conduce a la razón (*Vernunft*) y, por ende, a la mayoría de edad (*Mündigkeit*). Recordemos que Schopenhauer relacionará al filósofo de Königsberg con Sócrates en *Parerga und Paralipomena* (§ 3).¹⁰ Pero las fallas del precepto en la Ilustración alemana pueden comprobarse ya en Lessing (Harth 1993; Rühle 1997). Por su parte, en la epístola fechada el 22 de mayo de 1771, el joven Werther exclama: «Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt!» (Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, I). Según el autor de *Faust*, la concentración en sí mismo descubre el mundo interior y deviene puerto seguro contra los vaivenes espirituales de la religión o el amor. Sin embargo, en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, el autoconocimiento es la esencia del espíritu absoluto, una de cuyas formas de conciencia es, precisamente, la religión (Peperzak 1987).

Carl Gustav Jung —que tanto debe a Hegel— se refiere en *Aion* a la *sombra* como «aquella personalidad oculta» (Jung 1997: 379) cuya asunción debe preceder a la *autificación* o *realización del sí mismo* (Martín López 2006: 34). Pero Jung desarrolla la idea —que ya está en Paracelso— a partir del estudio de la alquimia (*Psychologie und Alchimie*). En el autor suizo, el autoconocimiento sería, pues, una suerte de piedra filosofal. Al

9. «It can be said that for Vico the movement from self-knowledge to laws and to justice implies a fundamental knowledge: namely, that we never really know ourselves unless we know where we stand in relation to the gods» (Mazzotta 1999: 173).

10. Como curiosidad, Paulo Coelho refiere esta anécdota sobre Schopenhauer en *Maktub* (Barcelona, Planeta, 2002): «El filósofo alemán Schopenhauer caminaba por una calle de Dresde, buscando respuestas a preguntas que lo atormentaban. De repente, vio un jardín, y decidió quedarse durante horas observando las flores. Uno de los vecinos vio el comportamiento extraño de aquel hombre, y llamó a la guardia nacional. Minutos después, un policía se acercaba a Schopenhauer.

—¿Quién es usted? —preguntó el policía, con voz dura.

Schopenhauer miró de arriba abajo al hombre que estaba delante de él.

— Si sabe usted responder a esa pregunta —dijo el filósofo—, le estaré eternamente agradecido»

interés de Jung por la simbología alquímica debemos añadir los trabajos de los teósofos H. Blavatsky, H. Olcott y W. Judge. Por lo demás, discípulos de Jung como Richard Wilhelm se encargaron de desarrollar las ideas del maestro: pensemos en las relaciones que establece el gran sinólogo alemán con uno de los clásicos del confucianismo, el *I Ching*.

Las ramificaciones del tema alcanzan igualmente a la ética del bahaísmo, ramificación del babaísmo en la que el autoconocimiento (*'irfán an-nafs*) presenta dos dimensiones:

The one –escribe Udo Schaefer– is an *existential* knowledge: the knowledge of human nature, of the reality and station of man expressed in questions such as ‘Where do I come from?’ ‘Where am I heading?’ ‘What is the purpose of my life?’ [...] *Moral* self-knowledge is an indispensable element of man’s self-education and self-perfection. [...] This self-knowledge is based on critical self-reflection and self-evaluation and on daily examination of one’s conscience in the light of the moral norms and values enshrined in the scripture [...]. (Schaefer 2009: 106-107)

Por otra parte, al definir la conciencia como «emergent property of brain processes», John Searle se enfrenta, de entrada, a los postulados del conductismo y el materialismo, al tiempo que se acerca a las doctrinas fisicalistas. Sin embargo, Searle minusvalora la «self-referential consciousness», en la medida en que, a su juicio, la (pseudo)reflexividad del proceso resta interés al mismo (Searle 1992; Tugendhat 1986). Por su parte, Karl Popper ha incidido en la radical continuidad y, por ende, reconstrucción, del autoconocimiento. En efecto, el autor de la *Logik der Forschung* entendió el proceso como un *continuum* y no como una categorización discreta. Y si Jacques Lacan reflexiona sobre la constitución *especular*¹¹ y *alienada*¹² del yo, Jürgen Habermas muestra —con Dilthey al fondo— cómo el

-
11. Tal concepción *especular* subyace en el microrrelato «Nosce te ipsum», incluido por Borges y Bioy Casares entre los *Cuentos breves y extraordinarios* (Borges-Casares 2009): «Al Mahdi cercaba con sus hordas a Khartum, defendida por el general Gordon. Hubo enemigos que se pasaron a la ciudad sitiada. Gordon los recibía uno por uno y les indicaba un espejo para que se miraran. Le parecía justo que un hombre conociera su cara antes de morir. (Fergus Nicholson, *Antología de espejos*, Edimburgo, 1917)». Sobre el precepto socrático respondió el propio Borges a Osvaldo Ferrari: «Bueno, “conócete a ti mismo”, etcétera, etcétera, sí, como dijo Sócrates, contra Pitágoras, que se jactaba de sus viajes. Por eso Sócrates dijo: “Conócete a ti mismo”, es decir, es la idea del viaje interior, no del mero turismo —que yo practico también— desde luego. No hay que desdeñar la geografía, quizá no sea menos importante que la psicología.» (Borges-Ferrari 2005: 28)
12. «Esta alienación basal del yo es similar a la paranoia en el sentido que la estructura del yo y la estructura de la paranoia implican un delirio de conocimiento y dominio absolutos, además de unidad y de continuidad.» (Muñoz 2009: 91)

autoconocimiento es la base del conocimiento (*Erkenntnis*) e interés (*Interesse*), que informan, en suma, la sabiduría de la *Emanzipation*, si bien no conviene echar en saco roto las determinaciones ideológicas de la superestructura sobre el sujeto *constituido* (Louis Althusser) ni la ecuación neoliberal (Friedrich Hayek, Milton Friedman) entre *sujeto pensante* y *sujeto pensado* (Flahault 2013), que hunde sus raíces en el pensamiento de François Quesnay y Vincent de Gournay.

Restaría, por último, tratar la posibilidad del autoconocimiento, sus condiciones de necesidad y otros problemas conexos. Los términos hegelianos —que cuestionó ya Kierkegaard— no sitúan el problema en los estrechos márgenes de la lógica. Ni de la lingüística. En este sentido, no se trata de disociar el precepto y concluir que el *conocimiento de sí mismo* no es *conocimiento*, del mismo modo que Estilpón de Megara juzgó imposible predicar que un “caballo corre” (ἵππος τρέχει) o el nominalista chino —y no confuciano estricto— Gōngsūn Lóng zǐ defendió el sofisma según el cual *caballo blanco* no es *caballo*, «lo que conduce forzosamente a la analogía o al ficcionalismo (pero no al escepticismo, ya que no atacan la realidad, sino el modelo lingüístico que pretende explicarla» (Bellido 2007: 273; Quine 1960). Antes bien, desde el nódulo del inmanentismo ontológico, el autoconocimiento del sujeto finito es *racional* y, por consiguiente, *real*. Aun así, se antoja necesario reconocer unos *límites* gnoseológicos al principio, con sus implicaciones éticas y sociales; verbigracia, la noción de *responsabilidad* (Butler 2005). Tales *límites* comienzan ya por el propio problema de la vida, como lamenta Ludwig Wittgenstein al final de su *Tractatus logico-philosophicus*, por lo que la solución pasaría —afirma— por la desaparición del problema mismo: «Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems» (6.521). Poco después de la publicación del *Tractatus* (1922), Martin Heidegger da a la imprenta *Sein und Zeit* (1927), donde testimonia —con Nietzsche al fondo— que ninguna otra época supo tan poco del ser humano como la suya. Y aunque Wittgenstein encontró un *tertium quid* en *The Blue and the Brown Book* mediante la distinción entre los usos objetivo y subjetivo del *yo*, no logró resolver el subsiguiente problema epistémico que ello conlleva (Stepanenko 2004), por no hablar de las lecturas *distópicas* de su planteamiento.

Entre las cuestiones pendientes, debe incidirse en el análisis de los modos de acceso al autoconocimiento (Herrán Gascón 2003), la tensión ínsita al proceso cognoscitivo (Moran 2001), la posibilidad de *autoengaño* (Mele 2001) o las afinidades electivas entre la reflexión filosófica y la literaria (Shusterman 2010). Para Antonio Machado, que aúna poesía y filosofía

(Cerezo Galán 1975): «El alma del poeta / se orienta hacia el misterio. / Sólo el poeta puede / mirar lo que está lejos / dentro del alma, en turbio / y mago sol envuelto» (*Soledades*, LXI).¹³ Ahora bien, de la *posibilidad* de la introspección no se infiere la *comprensibilidad* —ni aun la *aceptabilidad*— del resultado. De otra parte, en su célebre *The Ethics of Belief*, el filósofo y matemático William K. Clifford testimonió que «podemos creer lo que va más allá de nuestra experiencia sólo cuando se infiere de esa experiencia, suponiendo que lo que no sabemos es semejante a lo que sabemos» (Clifford & James 2003: 134). El examen de esta tesis exige reconocer distintos grados de conocimiento (Sosa 2007; Greco 2004). Asimismo, la relación entre lenguaje e introspección, según la entiende Carruthers (1996; 1998), tampoco está exenta de problemas. (Martínez Manrique & Vicente 2005)¹⁴

Se impone, pues, repensar el significado del autoconocimiento en los campos de la cultura (de la ética a la lógica, de la filosofía a la literatura, de la psicología a la lingüística...). El análisis de la llamada *sociedad del conocimiento* no puede ser ajeno a los temas y problemas que leemos en las fuentes clásicas. Al verter vino añejo en odres nuevos, no debe preterirse la máxima délfica y socrática, fulcro de la verdadera sabiduría, según señala el texto de los *Memorabilia* de Jenofonte.¹⁵

13. «No se sabe lo que hay en las lejanías envueltas en turbio sol; sólo se sabe que existe esa lejanía. Lo que está lejos en el alma es una forma de desconocimiento, pero a la vez, si se puede decir así, es un sentimiento de ese mismo desconocimiento. Ésa es la experiencia crucial que aborda este poema como epítome de una experiencia más global y abarcadora que tiñe de misterios inquietantes este libro.» (Rupérez 2007: 77)

14. «los datos de la introspección, y los argumentos que a partir de ellos se pueden construir, parecen apuntar a una teoría en la que hacemos un uso cognitivo del lenguaje, pero de un modo singularizado respecto al de su uso público. No lo utilizamos, como dice Carruthers, como vehículo del pensamiento, sino como ayuda y refuerzo de éste, que seguramente tiene lugar en un lenguaje propio. Pero tampoco se trata, como sugiere Clark, del lenguaje público a secas, sino de un subsistema cualificado y derivado de éste, con funciones específicas y restricciones universales derivadas de la naturaleza común de nuestra *arquitectura cognitiva*» (Martínez Manrique-Vicente 2005: 74). A propósito de esa *arquitectura cognitiva*, véase —no sin reservas— el trabajo de Corballis (2011).

15. «ὠγαθέ, μὴ ἀγνοίει σεαυτὸν, μηδὲ ἀμάοτανε ἃ οἱ πλείστοι ἀμαοτάνουσι· οἱ γὰρ πολλοὶ ὠρηκότες ἐπὶ τὸ σκοπεῖν τὰ τῶν ἄλλων πράγματα οὐ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἑαυτοὺς ἐξετάζειν. μὴ οὖν ἀπορραιθῆμι τούτου, ἀλλὰ διατεινέου μάλλον πρὸς τὸ σαυτῷ προσέχειν. καὶ μὴ ἀμέλει τῶν τῆς πόλεως, εἴ τι δυνατὸν ἐστὶ διὰ σὲ βέλτιον ἔχειν· τούτων γὰρ καλῶς ἔχόντων οὐ μόνον οἱ ἄλλοι πολῖται, ἀλλὰ καὶ οἱ σοὶ φίλοι καὶ αὐτὸς σὺ οὐκ ἐλάχιστα ὠφελήσῃ.» (III, 7, 9)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAIZA, J., 2005, «Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles», *Nova tellus*, 23/2, pp. 125-159.
- BELLIDO MORILLAS, J. M.^a, 2007, *Utrum equus albus sit equus annon, sive Graeco-Indo-Sinicae philosophiae perscrutatio*. Tesis doctoral inédita leída en el Real Colegio de España en Bolonia ante la Università degli Studi di Bologna. En red: http://amsdottorato.cib.unibo.it/469/1/tesi_Bellido.pdf (última consulta, 17-2-2014).
- BORGES, J. L. y A. BIOY CASARES, 2009, *Cuentos breves y extraordinarios*. Buenos Aires, Losada.
- BORGES, J. L. y O. FERRARI, 2005, *En diálogo*. Madrid, Siglo XXI.
- BLUMENBERG, H., 2002, *La posibilidad de comprenderse. Obra póstuma*. Madrid, Síntesis.
- BUTLER, J., 2005, *Giving an Account of Oneself*. New York, Fordham University Press.
- CAO MARTÍNEZ, R., 1997, «El conocimiento de sí en fray Luis de León», en R. Lazcano ed., *Homenaje al profesor Jaime García Álvarez, III. Fray Luis de León*. Madrid, Revista Agustiniiana, pp. 1279-1322.
- CARRUTHERS, P., 1996, *Language, Thought, and Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASSAM, Q., ed., 1994, *Self-Knowledge*. Oxford, Oxford University Press.
- CEREZO GALÁN, P., 1975, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*. Madrid, Gredos.
- CERTAU, M. de, 2007, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires, Katz editores.
- CERVANTES, M. de, 2004, *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico. Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- CLIFFORD, W. K. & W. JAMES, 2003, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Introd. y notas de Luis M. Valdés Villanueva. Trad. de Lorena Villamil García. Madrid, Tecnos.
- COOMARASWAMY, A. K., 2001, *El Ved nta y la tradición occidental*. Madrid, Siruela.
- CORBALLIS, M. C., 2011, *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton, Princeton University Press.
- COURCELLE, P., 1975, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*. Paris, Études Augustiniennes, 3 vols.
- CUARTERO SANCHO, M.^a P., 2008, «Los humanistas latinos en *El Crítico*n de Gracián», en J. M.^a Maestre Maestre, P. Barea y C. Brea, eds., *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico: homenaje al profesor Antonio Prieto*. Alcañiz/Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos/CSIC, vol. IV.1, pp. 239-268.
- DAMIANI, A. M., 2009-2010, «*Nosce te ipsum*. Reflexión y política en Vico», *Cuadernos sobre Vico*, 23-24, pp. 133-150.
- FLAHAULT, F., 2013, *El crepúsculo de Prometeo. Contribución a una historia de la desmesura humana*. Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- FOUCAULT, M., 1982, *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005.
- GAGIN, F., 2003, «*Conócete a ti mismo*: lecturas del socratismo», en *¿Una Ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*. Santiago de Cali, Universidad del Valle, pp. 33-52.

- GILSON, E., 2004, *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid, Rialp, pp. 213-231.
- GARCÍA GÓMEZ, M. C., 1990, «Tradicición y novedad en el pensamiento de Miguel Sabuco: su versión del “Conócete a ti mismo”», *Azafea*, III, pp. 33-61.
- GARCÍA JURADO, F., 1996, «El juego de la erudición. La miscelánea en Julio Cortázar y Aulo Gelio (a propósito de las máscaras-*personae* reales y verbales)», en D. Villanueva y F. Cabo Aseguinolaza, eds., *Paisaje, Juego y Multilingüismo*. Santiago de Compostela, Universidad, II, pp. 137-147.
- GILSON, É. (1969): *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, J. Vrin.
- GONGSUN LONG, 2001, *Libro del maestro Gongsun Long*. Trad. de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas. Madrid, Trotta.
- GRACIÁN, B., 2004, *El Criticón*, ed. de Santos Alonso. Madrid, Cátedra, 9.ª edición.
- GRECO, J., 2004, *Ernest Sosa and his critics*. Oxford, Blackwell.
- HARTH, D., 1993, *Gotthold Ephraim Lessing, oder die Paradoxien der Selbsterkenntnis*. München, C. H. Beck.
- HAYDEN-ROY, P. A., 1994, *A foretaste of Heaven: Friedrich Hölderlin in the context of Württemberg Pietism*. Amsterdam, Rodopi.
- HERRÁN GASCÓN, A. de la, 2003, «Autoconocimiento y formación: Más allá de la educación en valores», *Tendencias Pedagógicas*, 8, pp. 13-42.
- JUNG, C. G., 1997, *Aion*. Barcelona, Paidós.
- LEÓN, fray Luis de, 2003, *El Cantar de los Cantares de Salomón*, ed. de José María Berra Hiraldo. Madrid, Cátedra.
- MARTÍN LÓPEZ, R., 2006, *Las manifestaciones del doble en la narrativa breve española contemporánea*. Tesis doctoral, Barcelona, Universidad Autónoma.
- MARTÍNEZ MANRIQUE, F. y A. VICENTE, 2005, «La introspección y el uso cognitivo del lenguaje», *Teorema*, XXIV/1, pp. 63-78.
- MAZZOTTA, G., 1999, *The new map of the world: the poetic philosophy of Giambattista Vico*. Princeton, University.
- MELE, A., 2001, *Self-Deception Unmasked*. Princeton, Princeton University Press.
- METGE, B., 1980, *Lo somni*. Barcelona, Edicions 62/La Caixa.
- MEXÍA, L., 2000, *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*, ed. de Consolación Baranda. Salamanca, Universidad.
- MORAN, R., 2001, *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton. Princeton University Press.
- MUÑOZ, P. D., 2009, «El concepto de locura en la obra de Jacques Lacan», *Anuario de Investigaciones*, Facultad de Psicología (UAB), XV, pp. 87-98.
- NÄGARJUNA, 2006, *Abandono de la discusión*, ed. de Juan Arnau. Madrid, Siruela.
- NARANJO, C., 2002, *Cantos del despertar. Mito del héroe en los grandes poemas de Occidente*. Vitoria, La Llave.
- NÚÑEZ DE TOLEDO, H., 1499, *Las Trescientas del famosísimo poeta Juan de Mena con glosa*. Sevilla, Johann Pegnitzer von Nürnberg et al.
- PANIKKAR, R., 2004, *La plenitud del hombre*. Madrid, Siruela.
- PAUSANIAS, 1994, *Descripción de Grecia*, Libros VII-X. Trad. María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid, Gredos, vol. III.

- PEPERZAK, A. Th., 1987, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart, Frommann.
- PIKULIK, L., 2009, «Sentimiento de la naturaleza y desnaturalización del sentimiento. Sobre el concepto schilleriano de lo sentimental», en B. E. Jirku y J. Rodríguez, eds., *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*. Valencia, Universitat de València, pp. 81-98.
- QUINE, W. van O., 1960, *World and Object*. Cambridge - Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology.
- RICO, F., 1970, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*. Madrid, Castalia.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., 2013, *El río de la literatura. De Sumeria y Homero a Shakespeare y Cervantes*. Barcelona, Ariel.
- RÜHLE, V., 1997, *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemán*. Madrid, Akal.
- RUPÉREZ, Á., 2007, *Sentimiento y creación. Indagación sobre el origen de la literatura*. Madrid, Trotta.
- SÁNCHEZ CASTRO, L. C., 2009, «γνώθι σεαυτόν καὶ τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι. La relación entre el “conocimiento de sí” y el “cuidado de sí” en el Alcibiades de Platón», *Literatura: teoría, historia, crítica*, 11, pp. 183-203.
- SANMARTÍN, J., 2005, *Epopeya de Gilgameš, rey de Uruk*, trad. y ed. de Joaquín Sanmartín de los originales editados por A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Oxford*, 2003. Madrid, Trotta.
- SCHAEFER, U., 2009, *Bahá'í Ethics in Light of Scripture: An introduction. Vol. 2: Virtues and Divine Commandments*. Oxford, George Ronald.
- SEARLE, J., 1992, *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press.
- SHUSTERMAN, R., 2010, «Philosophy as Literature and More than Literature», en G. L. Hagberg y W. Jost, eds., *A Companion to the Philosophy of Literature*. Oxford, Blackwell, pp. 7-21.
- SOELLNER, R., 1972, *Shakespeare's patterns of self-knowledge*. Columbus, Ohio State University Press.
- SOLANA DUESO, J., 2013, *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*. Zaragoza, Diputación de Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” (CSIC).
- SOSA, E., 2007, *A Virtue Epistemology*. Oxford, Clarendon Press.
- SOTO RIVERA, R., 1995, «Kairogenesis socrática», *Estudios de Filosofía*, 12, pp. 31-46.
- STEPANENKO, P., 2004, «Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y P. F. Strawson», *Teorema*, XXIII/1-3, pp. 5-16.
- STRÄTER, U., 1987, *Sonthon, Bayly, Dyke und Hall: Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- TUGENDHAT, E., 1986, *Self-Consciousness and Self-Determination*. Cambridge, MIT Press.
- VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, L., 2011, *Vanitas. Retórica visual de la mirada*. Madrid, Ediciones Encuentro.