ACTAS DEL XXVII SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y
III CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE EL MUNDO CLÁSICO
SANTA ROSA, 20-23 DE SEPTIEMBRE, 2022

LIBERTAD, OPRESIÓN Y CONFINAMIENTO
DEL MUNDO ANTIGUO A NUESTROS DÍAS

EDITADO POR
PAOLA DRUILLE
LAURA PÉREZ

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA
SANTA ROSA, 2023

XXVII SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS

III CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE EL MUNDO CLÁSICO

Libertad, opresión y confinamiento(s): del mundo antiguo a nuestros días

Actas del XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos y III Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico: Santa Rosa, 20-23 de Septiembre, 2022 / Paola Druille... [et al.]; compilación de Paola Druille ; Laura Pérez. - 1a ed compendiada. - Santa Rosa : Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 2023.
Libro digital, PDF - (Actas de eventos académicos ; 15)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-863-493-1

1. Historia Antigua. I. Druille, Paola, comp. II. Pérez, Laura, comp.
CDD 907.2

Diseño de tapa: Pablo Nuñez

Imagen de portada: copia romana en mármol de la estatua de la Tyche (Fortuna) de Antioquía de Eutíquides (c.a. 300 a.C.), conservada en el Vaticano. Adaptación a cargo de Pablo Nuñez

Diseño interior: Ramiro M. Rodríguez Carámbula

ISBN 978-950-863-493-1

Archivo Digital: http://www.unlpam.edu.ar/cultura-y-extension/edunlpam

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

ACTAS DEL XXVII SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y
III CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE EL MUNDO CLÁSICO

SANTA ROSA, 20-23 DE SEPTIEMBRE, 2022

LIBERTAD, OPRESIÓN Y CONFINAMIENTO
DEL MUNDO ANTIGUO A NUESTROS DÍAS

EDITADO POR
PAOLA DRUILLE
LAURA PÉREZ

EdUNLPam
Agencia I+D+i
Asociación Argentina de Estudios Clásicos

El presente volumen contiene las exposiciones presentadas en el *XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos y III Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico* (*XXVII SNEC*), celebrado en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina) en el mes de septiembre del año 2022. Los autores son responsables por el contenido de sus trabajos. Se comprometen a respetar la propiedad intelectual y el consentimiento informado de las fuentes, a cumplir con las pautas éticas de publicación y manifiestan que el contenido es original. Las editoras y la institución editora no son responsables por los contenidos de las partes.

Autoridades de la Universidad Nacional de La Pampa

Oscar Daniel Alpa	Rector
María Ema Martín	Vicerrectora a cargo

EdUNLPam

Ignacio Kotani	Presidente
Rodolfo Rodríguez	Director de la Editorial

Consejo Editor

Gustavo Walter Bertotto / María Marcela Domínguez / Victoria Aguirre / Edith Alvarellos / Federico Martocci / Carla Etel Suarez
Daniel Omar Maizon / Lucía Carolina Colombato / Jimena Marcos / María Pía Bruno / Laura Noemí Azcona / Alicia María Vignatti
Oscar Alfredo Testa / Mónica Boeris / Natalia Cazaux / María Soledad Mieza / Patricia Bibiana Lázaro

Autoridades de la Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de La Pampa

Beatriz Elena Cossio	Decana
Verónica Zucchini	Vice Decana
Eric Morales Schmuker	Prosecretario Privado del Decano
María Pía Bruno	Secretaria de Investigación y Posgrado
Silvia Siderac	Secretaria Académica
Martín Alejandro Ussei	Secretario Económico-Administrativo
María Marta Dukart	Secretaria del Consejo Directivo

Autoridades de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos

Emiliano Buis	Presidente
Alejandra Liñán	Vicepresidenta

Comité Editorial, XXVII SNEC 2022

Paola Druille	Editora
Laura Pérez	Editora

Estudiantes

Sofía Baschiasueli, Camila Flores, Tomás Heredia, Maillen Krank Pizarro, Camila Romero, María Rocío Saitúa Popoviez

Comité de Referato, XXVII SNEC 2022

Alejandro Abritta	(Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Juan Carlos Alby	(Universidad Nacional del Litoral, Universidad Católica de las Misiones, Universidad Católica de Santa Fe)
Arturo Álvarez Hernández	(Universidad Nacional de Mar del Plata)
Estela Assís de Rojo	(Universidad Nacional de Tucumán)
María Guadalupe Barandica	(Universidad Nacional de Cuyo)
Dora Battistón	(Universidad Nacional de La Pampa)
Manuel Berrón	(Universidad Nacional del Litoral)
Viviana Boch de Boldrini	(Universidad Nacional de Cuyo)
Emiliano Buis	(Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional del Centro, CONICET)
María Emilia Cairo	(Universidad Nacional de La Plata, CONICET)
Silvia Calosso	(Universidad Nacional del Litoral)
Julieta Cardigni	(Universidad de Buenos Aires, Universidad Pedagógica Nacional, CONICET)
Marcos Carmignani	(Universidad Nacional de Córdoba, CONICET)
Pablo Adrián Cavallero	(Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, CONICET)
Elsa Rodríguez Cidre	(Universidad de Buenos Aires, CONICET)
María Cecilia Colombani	(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad de Morón)
Marcela Coria	(Universidad Nacional de Rosario)
Ramón Cornavaca	(Universidad Nacional de Córdoba)
Silvia Crochetti	(Universidad Nacional de La Pampa)
Ana Carolina Delgado	(Universidad Nacional de General Sarmiento, CONICET)
Elbia Difabio	(Universidad Nacional de Cuyo)
Carolina Domínguez	(Universidad Nacional de La Pampa)
Rubén Florio	(Universidad Nacional del Sur)
Lía Galán	(Universidad Nacional de La Plata)

Julián Gallego	(Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Lidia Gambón	(Universidad Nacional del Sur)
Carlos García Mac Gaw	(Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires)
Helga Lell	(Universidad Nacional de La Pampa, CONICET)
Alejandra Liñán	(Universidad Nacional del Nordeste)
Eduardo Magoja	(Universidad de Buenos Aires)
Gabriela Andrea Marrón	(Universidad Nacional del Sur, CONICET)
Raquel Miranda	(Universidad Nacional de La Pampa, CONICET)
Blanca Quiñonez	(Universidad Nacional de Tucumán)
María Inés Saravia	(Universidad Nacional de La Plata)
Mariano Spléndido	(Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, CONICET)
María Eugenia Steinberg	(Universidad de Buenos Aires)
Marcela Suárez	(Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Viviana Suñol	(Universidad Nacional de La Plata, CONICET)
Pablo Ubierna	(Universidad Pedagógica Nacional, CONICET)

Comité Organizador, XXVII SNEC 2022

Paola Druille	Presidenta Ejecutiva
Marta Alesso	Presidenta Honoraria
Laura Pérez	Secretaria General

Profesores

Responsable de área Letras:	Lidia Raquel Miranda
Responsable de área Filosofía:	Viviana Suñol
Responsable de área Historia:	Silvia Crochetti
Responsable de área Derecho e Instituciones:	Helga Lell

Estudiantes

Alexis Delamer Sosa, Camila Flores, Tomás Heredia, María Rocío Saitúa Popoviez

Miembros del Comité Académico, XXVII SNEC 2022

Juan Carlos Alby	(Universidad Nacional del Litoral, Universidad Católica de las Misiones, Universidad Católica de Santa Fe)
Arturo Álvarez Hernández	(Universidad Nacional de Mar del Plata)
Estela Assís de Rojo	(Universidad Nacional de Tucumán)
María Guadalupe Barandica	(Universidad Nacional de Cuyo)
Dora Battistón	(Universidad Nacional de La Pampa)
Manuel Berrón	(Universidad Nacional del Litoral)
Emiliano Buis	(Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional del Centro, CONICET)
Silvia Calosso	(Universidad Nacional del Litoral)
Pablo Adrián Cavallero	(Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, CONICET)
Patricia Ciner	(Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional de Cuyo)
María Cecilia Colombani	(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad de Morón)
Marcela Coria	(Universidad Nacional de Rosario)
Ramón Cornavaca	(Universidad Nacional de Córdoba)
Elbia Difabio	(Universidad Nacional de Cuyo)
Carolina Domínguez	(Universidad Nacional de La Pampa)
María Angélica Fierro	(Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Rubén Florio	(Universidad Nacional del Sur)
Lía Galán	(Universidad Nacional de La Plata)
Julián Gallego	(Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Lidia Gambón	(Universidad Nacional del Sur)
Carlos García Mac Gaw	(Universidad Nacional de La Plata, Universidad de Buenos Aires)
Alejandra Liñán	(Universidad Nacional del Nordeste)
Eduardo Magoja	(Universidad de Buenos Aires)
Cadina Palachi	(Universidad Nacional del Litoral, Universidad Autónoma de Entre Ríos)
Blanca Quiñonez	(Universidad Nacional de Tucumán)
Alicia Schniebs	(Universidad de Buenos Aires)
María Eugenia Steinberg	(Universidad de Buenos Aires)

Índice

Prefacio
Paola Druille y Laura Pérez 15

"L'autentico giorno della libertà": prigionia e libertà nella *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni* di Nonno di Panopoli
Matteo Agnosini 17

La noción de igualdad geométrica como principio ordenador en la ética socrática
Fernando Gabriel Aita 33

¿Cómo justificar la decisión de morir en una celda? La utilización del recurso retórico de personificación de Las Leyes en *Critón* 50a-54c
Cecilia Soledad Álvarez 43

Difusión, catalogación y estudio del Arte Clásico en época de pandemia. La Gipsoteca y la Sala Permanente de Escultura Grecorromana de la Antigua Academia de San Carlos como difusoras de la Antigüedad en América
Eder Ignacio Arreola Ponce 51

Notas en torno al discurso protréptico y político a propósito de la educación
María Emilia Avena 57

El *Gorgias*: el encuentro entre el 'intelectualismo socrático' y el 'elemento psicológico emocional'. Desarrollo en tres actos
Paula Ballester 67

Fulvia, Livia and Agrippina the Elder: coins to war, coins to prosper and coins to honour
Tais Pagoto Bélo 79

Filocleón confinado en *Avispas* de Aristófanes
Javier Bilbao-Ruiz 99

Horacio *carm*. 3.1: la pobreza como proyecto literario
Julia Alejandra Bisignano 111

Clitemnestra persuasiva (vv. 1146-1208): su discurso en *Ifigenia en Áulide* desde *Retórica* de Aristóteles
Micaela Borelli 119

Humanismo cristiano y sabedoria estoica en los diálogos *Educatio* y *Praecepta educationis* (1538) de Luis Vives
Gustavo Luiz Nunes Borghi 129

El problema didáctico-lingüístico en la enseñanza del latín: del método gramático-traducción al inductivo-contextual de Hans Ørberg
Carlos Humberto Bossio Campos 137

La filosofía como huida y como ascenso erótico
Agustín Brousson 145

Recurso jurídico de apelación del apóstol Pablo
María Delia Buisel 153

Sabiduría autárquica: diálogos entre un cínico y un asceta indio
Belén Bustos 165

***Olímpica 1*: aproximación al análisis métrico-prosódico**
Facundo Bustos Fierro 177

Una posible integración de las distintas valoraciones de las artes auditivas en la obra platónica
Santiago Javier Buzzi 189

Partindo do presente: o público e a construção de sentido da *Ilíada*
Gabriela Canazart 195

Epidemia em Atenas: o imaginário social sobre as formas de contágio e o motivos de disseminação
Maria Regina Candido y Alair Figueiredo Duarte 213

La verdad de la ficción en la *Expositio virgilianae continentiae* de Fulgencio el Mitógrafo
Julieta Cardigni 221

"The Legend of Phyllis". Recepción y transmisión de la Epístola II de *Heroidas* en un relato de *The Legend of Good Women* de Geoffrey Chaucer
María Celeste Carrettoni 231

La política religiosa constantiniana y su incidencia en la identidad romana
Rafael Andrés Casares Andrade 239

El derecho y la religión como componentes de representación y legitimación durante los enfrentamientos entre el Imperio romano y la Persia sasánida, siglos III-IV d. C.
Rafael Andrés Casares Andrade 251

La dialéctica aristotélica y el estatuto epistemológico del binomio conceptual materia/forma en *Acerca del Alma* II.1
Miguel Alejandro Castañeda 261

Aislado en la frontera: visibilidad e identidad en la estadía en Cilicia a través de la correspondencia de Cicerón (51-50 a.C.)
Florencia Gabriela Cattán 269

La otra mirada: *Crónicas de Ítaca* de Susana Lage
Marcela Inés Coll y María Celina Perriot 277

Gestos a-cósmicos. La descomposición del tejido social en Hesíodo
María Cecilia Colombani 283

El placer, la muerte y la libertad: los caminos divergentes de Epicuro y Hegesias
Marcela Coria y Joaquín Lanza 289

El asesinato de Icario y la sumisión de los Blemios en Nono de Panópolis, *Dionisíacas*: simbología mistérica, escenario mítico y representación de las revueltas campesinas
Salvatore Costanza 299

Opresión y violencia en el *Peristephanon* de Prudencio
Vicente Cristóbal López 313

Ovidio y Pablo Montoya: un ejemplo de reescritura sobre el exilio
Dalila D'Alfonso 327

Apuntes sobre el léxico latino de la música y su traducción en la *Brevis Descriptio* de Francisco Javier Eder
Julián Matías S. D'Avila 337

Enseñanza de clásicas: um nuevo horizonte
Jonathan Faustino de Jesus 345

El personaje de Medea en *Desmesura* de Hélia Correia. La violencia de la hechicería y del destierro de una lengua
María Silvina Delbueno 357

Crítica y rehabilitación de la vergüenza en el *Gorgias* de Platón
Ana Carolina Delgado 365

Libertad y esclavitud en diez epigramas de la *Antología Palatina*
Elbia Haydée Difabio 381

La copa y los simposiastas: un diálogo emocional
Cora Dukelsky 391

El simbolismo de las armas en la tragedia griega
M. Carmen Encinas Reguero 401

La cosificación y objetivación de las figuras femeninas de Helena e Ifigenia en el discurso de Agamenón en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides
Manon Ertola Urtubey 413

Sentencias frente al caos: la expresión de los Siete Sabios como paradigma de sensatez
Joseph Max Espiritu Ventocilla 421

La reciprocidad entre naturaleza y arte, según el *Protréptico* de Aristóteles. El caso de la naturaleza humana
Mariano Antonio Fagés 429

La democracia ateniense en los compendios del siglo XIX: reflexiones sobre la escritura de la historia escolar antigua
José Petrúcio de Farias Junior y Gizeli da Conceição Lima 437

Devotas de Higeia: mulheres e rituais de cura
João Vinícius Gondim Feitosa 449

La literatura clásica, herramienta para cuestionar nuestros presentes: el derecho al duelo en *Antígona* de Sófocles y *Antígona González* de Sara Uribe
Paula Daniela Ferraro 461

El suicidio de Yocasta en *Fenicias* (410 a.C.) de Eurípides: hacia una sistematización de las interpretaciones vigentes
Camila Flores 471

La problemática relación del libre albedrío con las ideas de tolerancia y coerción en Agustín de Hipona
Ricardo M. García 477

Alma y ciudad en *República IV*. La relación individuo-sociedad de Platón a Bourdieu
Marcelo Javier Ghigliazza 489

***Tristia y Ex Ponto*, desarraigo y transformación en la producción de las Elegías del destierro del poeta Ovidio**
Marina Giancaspro 501

Voces para armar: la escena de Socles. Heródoto, *Historias*, V.91-93
Sandra Marcela Gómez 511

Soberanía y gobierno de sí mismo. La libertad en el III libro de las *Leyes*
Giuseppe Greco 527

El gobierno de la paz. El origen de la estirpe latina y su relación con la edad de oro en *Eneida* (7.45-49, 199-204, 11.252-254) de Virgilio
Chiara Grimozzi 539

Los elementos eróticos en la lírica trenética de Safo: estado de la cuestión
Tomás Joaquín Heredia 547

El uso de la dialéctica en las investigaciones de *Política* I.6 y I.13
Matías Ezequiel Kogel 553

Augusta: el ascenso de la *noverca* desde las sombras del Principado
Martín Ricardo López Angelini 561

La justicia en *La República* de Platón: ¿complemento o contradicción en la definición de Domicio Ulpiano?
María del Carmen Lozano Véliz 573

El mito de la Osa Mayor y el carácter instructivo de Higino en la obra *De Astronomica*
Robson Lucena Carneiro 583

Persecución contra pitagóricos: censura política y religiosa a un movimiento filosófico
Félix Manco Ramos 589

La filosofía liberadora del estoicismo: la *Epístola* 37 de Séneca
María Bernarda Malpere 601

Entre *virtus* y *voluptas*: el *adulescens* como territorio de disputa en *Bacchides* de Plauto
María Eugenia Martí y Stella Maris Moro 609

La construcción de la diáspora en el judaísmo antiguo
Isaac Martínez Monterrosas 619

Diante do Templo de Ísis em Atenas: ritos, poder e magia na pólis do V século a.C.
Amanda Martins Hutflesz 629

***Defuncto Augusto*: Tiberio en los *Anales* de Tácito**
Juan Manuel Melone 639

El genio ático de Solón en la óptica de Rubén Calderón Bouchet
Lisandro Mendoza 651

Manto, hija de Tiresias, como mito fundacional hispano: *La leyenda de Madrid* de Manuel Fernández y González (1881)
Javier Muñoz de Morales Galiana 661

La crítica platónica a la retórica epidíctica en el *Gorgias* de Platón. Filosofía y retórica como "modos de vida" en el *Gorgias* de Platón
Agustín Muratore 669

***Libertate Decembri utere*: reflexiones en torno a Hor. *S.* 2.7**
Marcela Nasta 677

La autonomía en la caracterización del héroe Hipólito
Hamilton Sérgio Nery de Medeiros 687

Emociones trágicas: la compasión en *Traquinias* de Sófocles
Katia Paola Obrist 693

Θεολογία em perspectiva
Juarez Carlos de Oliveira Pinto 701

Institucionalizar la hegemonía: Tucídides y el imperialismo ateniense en Sicilia
Diego Alexander Olivera 709

¿Actos de guerra o concreción de los objetivos? Acerca de algunos episodios de intercambio de roles en las grandes revueltas serviles de la República romana
Fernando Martín Piantanida 717

Aristóteles: educación y política. Sus implicancias culturales
Blanca A. Quiñonez y Gabriela Stancanelli 725

La configuración del héroe épico en *Eneida* II
Nicolás Pedro Alberto Reales 733

Análisis del tiempo en los *Epinicios* de Píndaro: usos e implicancias
Nicolás Pedro Alberto Reales 743

La segunda fase de la "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" (1843-1857): la presencia de conceptos políticos y jurídicos en los estudios sobre la Antigüedad Clásica en el periodismo científico alemán a mediados del siglo XIX
Alfredo de J. Flores y Estéfano Elias Risso 755

Recepción y transmisión del mito de la Gigantomaquia en el contexto triunfalista de la Antigüedad Tardía
Robson Rodrigues Claudino 767

El surgimiento de la individualidad en la poesía de Arquíloco como problematización de la subjetividad. Análisis de los frags. 13S y 128S
Pablo Martín Routier 775

Hacia una retórica filosófica: el canto de las cigarras del *Fedro* de Platón
Abril Sofía Sain 787

Deberes y castigos de los padres en *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 2 de Filón de Alejandría. Léxico e interpretación
María Rocío Saitúa Popoviez 795

Comprensión e interpretación de la poesía de amor de Ovidio. Una propuesta
María Elisa Sala 805

La acuñación de una nueva retórica en el *Fedro* de Platón: ni instrumento de dominio social ni construcción de una retórica filosófica
Marco Antonio Salinas Martínez 813

Identidad y género en el Bronce griego
Arturo Sánchez Sanz 827

***Hipias Menor*, un estudio de la voluntad de nuestros actos**
María Inés Saravia 837

Trazando los límites del Cielo. *IV Macabeos* y la descripción topológica del Más Allá
Roberto Jesús Sayar 849

El complot del 2 a.C. y el *affaire* de Julo Antonio y Julia la Mayor
Manuel Antonio Sebastián Edo 861

De la concepción de la naturaleza a la defensa de la educación: el argumento progresivo en los fragmentos 11-18 del *Protréptico* de Aristóteles
Claudia Marisa Seggiaro 869

***Syphilis, sive morbus gallicus*: uma proposta de tradução do poema de Girolamo Fracastoro**
Lucia Pestana da Silva y Fábio Frohwein de Salles Moniz 877

La libertad espiritual frente a las pasiones mundanas. 'Sobre la vanidad de la vida' de Jorge de Pisidia
María Cristina Silventi Arbizu 885

Revelación divina y *parresía*. Tensiones en relación con el tema de la verdad en la tragedia y en la filosofía griegas
Juan Luis Speroni 901

La filosofía en una isla. Plutarco y sus consejos para un desterrado (*Moralia* 599A-607F)
Miguel Ángel Spinassi 911

Una aproximación a la noción de verdad en el *Protréptico* a la luz del pensamiento aristotélico posterior
Diego Tabakian 919

Imágenes conceptistas de "Amor" en los *Romances* gongorinos
Aldo Toledo Carrera 927

Circulación de textos apócrifos en Europa oriental y la "Vida de Adán y Eva": un estado del arte
Emilio Nicolas Antonio Vallejos Zacarías 943

Nicias en Plutarco: el confinamiento del alma
Juan Manuel Zimmermann 957

Los destinos opuestos de Aquiles y Eneas en Ilíada XX
Camila Belelli 965

Autonomía, resistencia y dominación en el asedio de Tiro (332 a.C.) causado por Alejandro Magno. Análisis de fuentes primarias
Yanela Araceli Pereyra 973

Nota sobre las editoras 983

Nota sobre los autores 985

Prefacio

Libertad, opresión y confinamiento(s): del mundo antiguo a nuestros días reúne los trabajos presentados en el *XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos* y *III Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico* de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, celebrado los días 20, 21, 22 y 23 de septiembre de 2022 en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. El encuentro fue financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Agencia i+D+i) y el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la República Argentina (Resolución de Directorio Nº 89/22), y declarado de Interés Legislativo por la Cámara de Diputados de la Provincia de La Pampa (Resolución Nº 138/22).

La temática de esta vigesimoséptima edición del *Simposio* estuvo marcada por la pandemia que conmovió a nuestro mundo en esta primera mitad del siglo XXI. El encierro y la disposición a escala mundial de medidas extremas para limitar el contacto físico entre las personas tuvo su correlato en una explosión de tecnologías y medios de comunicación que permitieron llevar a cabo actividades de todo tipo en forma online y a distancia. Esta situación en que convergían el confinamiento y aislamiento social junto a nuevas modalidades de trabajo, estudio y socialización por medios digitales resultó en muchos casos contradictoria, exigente y apremiante. Tales circunstancias dieron lugar a reflexiones, interrogantes y debates a los que no resultan ajenos los estudios clásicos, y que llamaron a reflexionar en esta edición del *Simposio* sobre la libertad, la opresión y el confinamiento en y desde este espacio del conocimiento. ¿La libertad es la garantía de que cualquier ser humano esté protegido para hacer lo que cree que es su deber o su derecho frente a circunstancias adversas? ¿Se pierde o se gana libertad en situaciones de aislamiento? ¿La opresión es siempre el resultado del dominio de una clase sobre otra, de los ricos sobre los pobres, de los ilustrados sobre los no ilustrados? ¿Los confinamientos proceden de la ausencia de libertad? Estas y otras preguntas fueron las que convocaron a la comunidad académica a indagar problemáticas vinculadas con la libertad, la opresión y el confinamiento, a través de variadas actividades –conferencias, paneles, mesas temáticas y de ponencias, presentaciones de libros y cursos– que promovieron la interacción multidisciplinaria entre especialistas del país y del exterior. El encuentro brindó así el ámbito adecuado para un debate abierto y profundo y para la discusión de las posibles líneas de investigación e interacción académica y social a futuro.

La pandemia también condicionó la modalidad de la reunión, que se realizó de manera virtual, gracias a las herramientas tecnológicas de videoconferencia que, ante la imposibilidad de los contactos directos y los viajes, se volvieron accesibles a un ritmo sin precedentes. Este nuevo modo de interacción permitió el acceso y la activa participación como asistentes y expositores en el *Simposio* a un espectro de destinatarios de gran alcance y heterogeneidad, dado que además de los participantes del ámbito académico nacional, congregó a estudiosos de numerosas universidades americanas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Federal de Río Grande del Sur, Universidade Federal do Ceará, Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal de Pelotas, Universidad Nacional Autónoma de México, Universi-

dad de Chicago, entre otras) y europeas (Università di Catania, Università di Pisa, Universidad de Santiago de Compostela, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad del País Vasco, Universidad de Coimbra, Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes, Friedrich-Alexander Universität, Universität Tübingen). De un lado y otro del océano se intercambiaron experiencias de investigación y docencia en el campo de los estudios clásicos, de la Antigüedad tardía, del medioevo, de la tradición clásica y de transmisión y recepción de los clásicos en la Argentina y en el mundo en relación con problemáticas actuales. Esto destacó no solo el sentido federal que la Asociación Argentina de Estudios Clásicos estimula en cada edición del *Simposio*, constituyendo sus sedes a lo largo y a lo ancho de la diversa geografía nacional, sino también la aspiración internacional del *Congreso*, propiciando una interacción permanente con los distintos centros académicos de Occidente.

Agradecemos al Comité organizador del *Simposio*, cuyo espíritu de colaboración se manifestó principalmente en el entusiasmo con que el profesorado y estudiantado cooperó en las instancias instrumentales del evento, circunstancia que iluminó la importancia de los estudios clásicos en los *curricula* de las carreras humanísticas. También agradecemos a la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, presidida por el Dr. Emiliano J. Buis, por su invaluable apoyo, y a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa por su respaldo logístico e institucional. Agradecemos igualmente al prestigioso Comité académico, así como a los auspiciantes del evento, el Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos y el Centro Michels. Agradecemos muy especialmente a la Dra. Marta Alesso, la Presidenta Honoraria del *Simposio*, cuya participación continua fue esencial para la realización del encuentro y la publicación del libro. Finalmente, agradecemos a los integrantes del Comité de referato que evaluaron los trabajos reunidos en este volumen y a los estudiantes que colaboraron en la tarea de edición formal de los textos.

Libertad, opresión y confinamiento(s): del mundo antiguo a nuestros días contribuye al conocimiento de las nuevas propuestas y líneas de investigación en el campo de los estudios clásicos tanto en su vinculación con los ámbitos metodológicos, lingüísticos, literarios, filosóficos, históricos y jurídicos, como a la construcción de los saberes científicos y técnicos sobre diferentes temáticas del pensamiento antiguo, tardoantiguo y medieval.

Paola Druille y Laura Pérez
Santa Rosa (La Pampa), Argentina
10 de octubre de 2023

“L’autentico giorno della libertà”: prigionia e libertà nella *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni* di Nonno di Panopoli[1]

Matteo Agnosini

Scuola Normale Superiore, Pisa

Resumen: Mi ensayo explora los conceptos de cautiverio y libertad relacionados con la *Paráfrasis del Evangelio de San Juan* de Nono de Panópolis, un poema épico bíblico griego del V siglo D.C. Este trabajo se centra en tres campos temáticos prioritarios, a saber la descripción de la enfermedad en la *Paráfrasis* 4.212, 5.16, 11.23; el equívoco de los judíos sobre la naturaleza real de la esclavitud en la *Paráfrasis* 8.82-87; el arresto de Jesús y su crucifixión en la *Paráfrasis* 18 y 19. Así se demuestra como Nono emplee esos conceptos literalmente y también de una manera metáforica, con implicaciones morales y teológicas. Esta investigación subraja, de forma pertinente, el empeño exegético de la *Paráfrasis*, especialmente sobre la base del *Comentario del Evangelio de San Juan* de Cirilo de Alejandria, y el interés cultural y istórico-religioso de esta obra mediante la *Kontrastimitation* en la representación de Cristo como el libertador de la enfermedad, de la muerte y del pecado. Por final, se enfatiza un aspecto fundamental de continuidad de la Paráfrasis con la epopeya mitológica mayor de Nono, es decir las *Dionisíacas*.

Palabras clave: Nono de Panópolis, *Paráfrasis del Evangelio de San Juan*, *Dionisíaca*, Literatura de la antigüedad tardía, esclavitud y libertad

“The True Day of Freedom”: Captivity and Freedom in Nonnus of Panopolis’ *Paraphrase of the Gospel of Saint John*

Abstract: The paper explores the concepts of captivity and freedom in Nonnus of Panopolis’ *Paraphrase of the Gospel of Saint John*, a Greek biblical epic poem (Vth century AD).

1 Ringrazio gli organizzatori del *XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos* per avermi offerto l’opportunità di presentare questo contributo. Un particolare ringraziamento va anche ad Arianna Rotondo per l’invito a partecipare alla *Mesa temática* da lei coordinata (dal titolo “Liberatori e liberati, oppressori e oppressi fra poesia, mito e storia nell’opera Nonno di Panopoli”) e per gli utili suggerimenti, così come a Gianfranco Agosti, Salvatore Costanza e Stefano Poletti per i preziosi consigli e l’incoraggiamento. Qualche precisazione sulle edizioni e le traduzioni dei testi più frequentemente citati in questo contributo. Il testo greco dei passi della *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni* di Nonno di Panopoli qui citati è quello delle edizioni critiche commentate di singoli canti, ove disponibili (cfr. la nota 2 per un elenco); negli altri casi (ad esempio per i canti 8 e 19) è quello di Scheindler, 1881. Relativamente ai passi discussi in questo contributo, la più recente edizione critica integrale della *Parafrasi* (Calzascia, 2021, cfr. nota 2) non presenta differenze rilevanti rispetto al testo qui adottato. Le traduzioni di versi della *Parafrasi* sono invece sempre da Agnosini, 2020. Per i passi biblici, le edizioni del testo greco utilizzate sono le seguenti: Rahlfs e Hahnhart, 2006 per l’*Antico Testamento*, Nestle e Aland, 2012 per il *Nuovo Testamento*; la traduzione è sempre quella CEI-UELCI, 2008. Per le citazioni dal *Commento al Vangelo di san Giovanni* di Cirillo di Alessandria, il testo è quello stabilito da Pusey, 1872 (il numero romano indica il volume, seguito da numero di pagina e numero delle righe riportate), mentre la traduzione è mia (come nel caso del passo di Didimo il Cieco). Per tutti gli altri testi citati le traduzioni sono indicate volta per volta.

By focusing on three main thematic areas (the description of illness as an imprisonment in *Paraphrase* 4.212, 5.16, 11.23; the Jews' misunderstanding of the real nature of slavery in *Paraphrase* 8.82-87; the arrest of Jesus and his crucifixion in *Paraphrase* 18 and 19), the paper shows how Nonnus uses these concepts in both a literal and a metaphorical way, with moral and theological implications. The survey here conducted underscores the exegetical commitment of the *Paraphrase* (mainly in the wake of Cyril of Alexandria's *Commentary on the Gospel of Saint John*) and its cultural and religious-historical interest (through the *Kontrastimitation* operative in the representation of Christ as deliverer from illness, sin and death), also emphasizing aspects of continuity of the *Paraphrase* with Nonnus' chief mythological epic, the *Dionysiaca*.

Keywords: Nonnus of Panopolis, *Paraphrase of the Gospel of Saint John*, *Dionysiaca*, Late Antique Literature, slavery and freedom

1. Introduzione

Il tema della libertà e del suo contrario, ossia la condizione di prigionia o schiavitù, è stato profondamente sentito dal cristianesimo fin dalle origini. Basterebbe pensare, ad esempio, al capitolo ottavo del *Vangelo di san Giovanni*. Qui Gesù, rivolgendosi a un gruppo di Giudei che hanno creduto in lui, pronuncia la celebre frase "la verità vi farà liberi" (Gv 8, 32) e, qualche versetto dopo, aggiunge: "se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero" (Gv 8, 36). Queste parole sollevano la cruciale questione della vera libertà, da non intendersi in senso sociale o giuridico, bensì come termine della condizione di assoggettamento dell'uomo al peccato.

Molto tempo dopo, nel secolo V d.C., il *Vangelo di san Giovanni* sarà oggetto di una raffinata e sottile riscrittura in forma di poema epico, la *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni*, opera di un enigmatico poeta egiziano, Nonno di Panopoli, autore anche del più lungo epos mitologico della letteratura greca, le *Dionisiache* (in 48 canti), che narrano la vita e le gesta di Dioniso, il dio pagano del vino e dell'ebbrezza[2]. Quando deve trasporre in esametri proprio Gv 8, 36, Nonno rivela di cogliere il significato profondo del versetto del *Vangelo*. Rende infatti l'espressione "sarete liberi davvero" (ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε) con un'ampia rielaborazione, "potrete gettare i legami, di nuovo disciolti, dei gioghi del pecca-

2 L'opera di Nonno di Panopoli ha ricevuto un interesse sempre crescente negli ultimi decenni, come testimoniano il recente *Companion* (Accorinti, 2016a) e i *proceedings* della serie di conferenze internazionali "*Nonnus of Panopolis in Context*" (Spanoudakis, 2014b; Bannert e Kröll, 2018; Doroszewski e Jażdżewska, 2021), che raccolgono un'ampia selezione di studi dedicati a molteplici aspetti della produzione poetica nonniana. In particolare, la *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni*, per lungo tempo fruibile agli specialisti solo nell'edizione critica integrale del testo greco di Scheindler, 1881, ha conosciuto un vero e proprio *revival*, concretizzatosi in una serie di fondamentali edizioni critiche commentate di singoli canti (Livrea, 1989 = Canto 18; Accorinti, 1996 = Canto 20; Livrea, 2000 = Canto 2; De Stefani, 2002 = Canto 1; Agosti, 2003 = Canto 5; Greco, 2004 = Canto 13; Caprara, 2005 = Canto 4; Franchi, 2013 = Canto 6; Spanoudakis, 2014a = Canto 11) che hanno condotto in anni recenti a una traduzione integrale in italiano (con introduzione e commento: Agnosini, 2020) e a una nuova edizione critica dell'intero poema (con introduzione e traduzione italiana: Calzascia, 2021), nonché a studi interpretativi di quest'opera nel suo complesso (cfr. Rotondo, 2017; Ypsilanti e Franco, 2021a). Per una bibliografia di riferimento sulla figura e sulla produzione poetica di Nonno di Panopoli, cfr. Agosti, 2019. Per recenti panoramiche sulle poche notizie possedute su Nonno, sulle ipotesi di datazione delle sue opere e sulle loro principali caratteristiche, cfr. Accorinti (2013); Accorinti (2016b); Agnosini (2020: 7-79); Franco (2021: 1-32, con gli ulteriori riferimenti bibliografici).

to, / ottenendo infine l'autentico giorno della libertà" (ἀμπλακίης ῥίψητε παλίλλυτα δεσμὰ λεπάδνων / ἦμαρ ἐλευθερίης πανετήτυμον ὀψὲ λαχόντες, *Parafrasi* 8.97 s.), che esplicita il tema della schiavitù del peccato (ἀμπλακίης… δεσμὰ λεπάδνων) e sottolinea la centralità del concetto di vera libertà che già emergeva dal testo del *Vangelo* (l'ἦμαρ ἐλευθερίης è definito addirittura πανετήτυμον, con una forma rafforzata dell'aggettivo per "vero").

Anche solo da questi versi si può intuire come Nonno sia non solo un poeta, ma anche un attento esegeta del testo del *Vangelo*. Con questo contributo intendo offrire una panoramica –senza pretesa di esaustività– dei principali passi della *Parafrasi* in cui compaiono i concetti di "prigionia", "imprigionamento", "incatenamento" da un lato e di "libertà", "liberazione", "scioglimento" dall'altro, soprattutto nei loro impieghi metaforici. Si tratta infatti di nuclei concettuali che ricorrono più volte nel corso di tutto il poema nonniano e si rivelano pertanto particolarmente adatti a mettere in luce alcuni degli aspetti di maggiore interesse e fascino della *Parafrasi*. In particolare, mi concentrerò su tre tipologie di occorrenze: la prima è la descrizione della malattia come incatenamento (sezione 2); la seconda è la riscrittura offerta da Nonno di un versetto di Gv 8 incentrato sul fraintendimento circa la natura della vera schiavitù (sezione 3); la terza consiste nella sequenza di cattura e crocifissione di Gesù (sezione 4). Attraverso gli esempi presentati intendo mostrare non solo le caratteristiche stilistiche della *Parafrasi* di Nonno, ma anche e soprattutto il suo statuto di esegesi del *Vangelo di Giovanni*, che si rivela attraverso l'uso dell'aggettivazione e di autonome amplificazioni rispetto al testo di partenza. Gli stessi passi permetteranno inoltre di mettere in evidenza l'interesse dal punto di vista storico-religioso della *Parafrasi*, sia come punto di arrivo di concetti e immagini già ben radicati nella tradizione cristiana, sia come esempio di 'dialogo' con la mitologia classica e pagana, spesso realizzato con il procedimento della cosiddetta 'imitazione contrastiva' e tramite parallelismi con l'altro e più famoso poema di Nonno, le *Dionisiache*.

2. "Con le membra legate dal laccio di un morbo": la malattia come imprigionamento

Verso la fine del quarto capitolo del *Vangelo di san Giovanni*, Gesù viene raggiunto a Cana di Galilea da un funzionario regio che lo prega di recarsi a Cafarnao per guarire suo figlio gravemente malato[3]. Nel testo del *Vangelo*, la malattia del ragazzo è introdotta con una breve notazione: καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ, "vi era un funzionario del re, che aveva un figlio malato a Cafàrnao" (Gv 4, 46)[4]. Nonno rende questa informazione in ben tre versi:

> ἦν δέ τις ἰθύνων στρατιὴν βασιλήιος ἀνήρ,
> οὗ πάις ἀγχιάλοιο Καφαρναοὺμ ἐνὶ δήμῳ
> κέκλιτο νωθρὰ φέρων πεπεδημένα γούνατα νούσῳ

3 Gv 4, 46 s.

4 Per inciso, il testo del *Vangelo* che si ipotizza utilizzato da Nonno per la *Parafrasi* (la cosiddetta *Vorlage*) può talvolta mostrare delle differenze rispetto al testo di Gv in seguito costituito e accolto nelle edizioni critiche moderne. In molti passi della *Parafrasi*, infatti, Nonno mostra di seguire (o di conoscere) delle varianti. Anche a Gv 4, 46 è possibile che il testo giovanneo impiegato da Nonno recasse qualche *varia lectio*: per una sua ricostruzione, cfr. Caprara, 2005: 295 (in questo caso specifico, comunque, le eventuali varianti sarebbero di scarsa entità, senza ripercussioni sul contenuto e sul senso del testo). Per una recente panoramica sulla questione della *Vorlage* della *Parafrasi* di Nonno, cfr. Agnosini, 2020: 70 s. e nota 94 con ulteriore bibliografia. Ancora utili alcune delle considerazioni formulate in Golega (1930: 116-142). Cfr. anche Livrea (1989: 28, nota 23) e la messa a punto metodologica di Agosti (2003: 229-239).

C'era un uomo del re che comandava l'esercito
il cui figlio, nel borgo di Cafarnao vicina al mare,
giaceva con le fiaccate ginocchia legate da un morbo.
(Nonno di Panopoli, *Parafrasi* 4.210 ss.)

In particolare, l'intero verso 212, κέκλιτο νωθρὰ φέρων πεπεδημένα γούνατα νούσῳ ("giaceva con le fiaccate ginocchia legate da un morbo"), corrisponde a una sola parola in Gv 4, 46, il semplice verbo ἠσθένει ("era malato"). Formulazioni molto simili a quella di *Parafrasi* 4.212 si riscontrano in altri due passi del poema nonniano che riguardano descrizioni di malattie: in *Parafrasi* 5.16, Nonno afferma che il paralitico della piscina di Bethesda εἶχε δυσαλθήτῳ πεπεδημένα γούνατα νούσῳ ("aveva le ginocchia legate… da un inguaribile morbo"; la seconda parte del verso è addirittura identica a quella di *Parafrasi* 4.212), mentre in *Parafrasi* 11.23 si dice che Lazzaro, ormai moribondo, κέκλιτο νουσαλέῳ πεπεδημένος ἄψεα δεσμῷ ("giaceva con le membra serrate dal laccio del morbo")[5].

L'aspetto più importante che accomuna questi tre versi (*Parafrasi* 4.212, 5.16 e 11.23) è la presenza dell'immagine della malattia come incatenamento e imprigionamento, veicolata soprattutto attraverso l'impiego del participio perfetto del verbo πεδάω ("mettere tra ceppi", "in catene"), qui sempre collocato nella stessa posizione metrica, dopo la cesura pentemimere. In *Parafrasi* 11.23, inoltre, l'immagine è enfatizzata dal dativo δεσμῷ in clausola, qualificato come νουσαλέῳ ("il laccio", "il nodo di una malattia"). La dizione nonniana di questi versi risente di una lunga tradizione letteraria, che affonda le sue radici in Omero, sia per quanto riguarda l'uso metaforico del verbo πεδάω che per la sua associazione con sostantivi designanti le membra[6]. E anche la rappresentazione della malattia come legame, di per sé, non è un'innovazione nonniana: è anzi piuttosto diffusa, sia nella letteratura pagana che in quella cristiana[7], peraltro anche in opere di esegesi al *Vangelo di san Giovanni* sicuramente note a Nonno[8]. Ma, al di là di questo, ciò che più conta per la nostra discussione è il fatto che, in tutti i casi in questione, l'immagine della malattia come incatenamento è sempre aggiunta da Nonno, in autonomia rispetto al testo del *Vangelo*: è senz'altro il caso di chiedersi quali possano essere le motivazioni di questa scelta.

Infatti, le amplificazioni o espansioni nonniane del dettato del *Vangelo* come queste non hanno quasi mai carattere esclusivamente ornamentale. Certo, si potrebbe pensare che esse si limitino ad aggiungere dettagli realistici che conferiscono maggiore vividezza

5 *Parafrasi* 5.16 e 11.23 rendono, rispettivamente, Gv 5, 6 κατακείμενον (participio riferito al paralitico che giace sdraiato sul proprio giaciglio) e Gv 11, 6 ἀσθενεῖ (con soggetto Lazzaro, ammalato). Anche in questi due casi, dunque, si rileva l'ampia rielaborazione nonniana (a un singolo verbo della *Vorlage* corrisponde un intero esametro).

6 Cfr. Agosti (2003: 319 s.); Caprara (2005: 295 s.); Spanoudakis (2014a: 171). I passi omerici citati come modello per la *variatio* nonniana sono solitamente *Iliade* 13.435 πέδησε δὲ φαίδιμα γυῖα ("incatenando le membra", traduzione di Paduano, 2007: 409) e *Odissea* 23.352 s.

7 Cfr. il ricco materiale raccolto da Agosti (2003: 320) e da Caprara (2005: 296) che, per quanto riguarda il versante cristiano, citano i precedenti scritturistici di Mc 7, 35 (dove il mutismo che affligge un sordomuto è chiamato δεσμὸς τῆς γλώσσης, "il nodo della lingua") e di Lc 13, 16 (dove la donna inferma che non riusciva a stare diritta è definita colei ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς, "che Satana ha tenuto prigioniera", letteralmente "aveva legato", mentre la sua guarigione è descritta come un λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου, uno scioglimento, una liberazione "da questo legame"). C'è da dire però che in questi passi l'immagine del nodo o del legame si riferisce a malattie che impediscono specificamente la mobilità (di un singolo organo come la lingua in Mc 7, 35, dell'intero corpo in Lc 13, 16). Inoltre, Spanoudakis (2014a: 170) cita un'occorrenza della metafora della malattia come legame in Gregorio di Nazianzo, *Epistole* 70.3, tra l'altro proprio con il verbo πεδάω, che nell'epistolario del Nazianzeno è impiegato in questo senso altre due volte (*Epistole* 129.2 e 210.1).

8 Cfr. Agosti (2003: 319), che cita Teodoro di Mopsuestia, *Commento al Vangelo di san Giovanni* 71.13 ss. Vosté *alligavit enim te infirmitas* (relativo a Gv 5, 8) e Spanoudakis, 2014a: 170, che rimanda a Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di san Giovanni* 7, II 277.1 Pusey τοῖς νόσῳ πεπεδημένοις ("a coloro che sono imprigionati dalla malattia", all'interno dell'esegesi a un versetto proprio dell'episodio di Lazzaro, Gv 11, 26). Senza dubbio Nonno spesso riprende dalle opere esegetiche anche precise espressioni e usi lessicali. Questo tuttavia non esclude che, dietro alla scelta di adottare l'immagine della malattia come legame, possano esserci anche altre motivazioni.

all'esposizione. Ad esempio, in *Parafrasi* 5.16 l'immagine dell'incatenamento delle ginocchia al letto può essere stata suggerita dal particolare tipo di malattia lì trattato, la paralisi. Invece, nei casi di *Parafrasi* 4.212 e 11.23, dove la malattia è descritta come uno stato febbrile (*Parafrasi* 4.213 s., 220, sulla base di Gv 4, 52; *Parafrasi* 11.1, 8-9, 11, 13, 16) la motivazione per l'inserimento dell'immagine dell'incatenamento può sembrare meno immediata, ma si può comunque dedurre piuttosto facilmente: come ha giustamente rilevato Mariangela Caprara, "l'immagine delle gambe «incatenate dalla malattia» esprime qui l'idea generale della costrizione a letto"[9], imposta dalla debolezza fisica conseguenza e sintomo della malattia. La malattia è, dunque, letteralmente imprigionamento perché causa una privazione della libertà di movimento del soggetto infermo.

Ma questo costituisce solo un primo e più superficiale livello di lettura del testo nonniano, che non ne esclude altri, anzi può coesistere con loro. La metafora dell'incatenamento e dell'imprigionamento può essere applicata anche ad altri àmbiti oltre a quello della malattia e può trasmettere significati ancora più profondi, di carattere filosofico e teologico[10]. Per citare le parole di Gianfranco Agosti, "il 'legame' è la manifestazione concreta del peccato"[11]. In effetti, già nella Bibbia ricorre l'immagine dei lacci del peccato: è sufficiente ricordare Pr 5, 22 σειραῖς δὲ τῶν ἑαυτοῦ ἁμαρτιῶν ἕκαστος σφίγγεται ("ciascuno è tenuto stretto dalle funi dei suoi peccati"). L'esegesi cristiana, poi, tenderà a interpretare anche altri passi scritturistici in cui si parla genericamente di "prigionieri" o di "catene" e "lacci" (in senso letterale) come riferiti a una condizione di prigionia nel peccato. In alcuni di questi casi, tra l'altro, i "prigionieri" sono indicati con il participio πεπεδημένοι, lo stesso utilizzato da Nonno nei versi qui trattati[12]. A titolo di esempio, è sufficiente ricordare Sal 79 (78), 11 εἰσελθάτω ἐνώπιόν σου ὁ στεναγμὸς τῶν πεπεδημένων ("Giunga fino a te il gemito dei prigionieri") e l'interpretazione che di questo versetto è fornita da Didimo il Cieco. In un frammento del suo *Commento ai Salmi* (fr. 822 Mühlenberg)[13], l'esegeta alessandrino identifica i prigionieri menzionati in Sal 79 (78), 11 (τῶν πεπεδημένων) con i peccatori: afferma infatti "coloro che sono stretti dai lacci dei propri peccati sono prigionieri" (οἱ σειραῖς τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων σφιγγόμενοι πεπέδηνται), corroborando la propria interpretazione con una evidente allusione a Pr 5, 22[14].

Ma anche indipendentemente dall'esegesi di specifici passi scritturistici, espressioni come δεσμοὶ τῆς ἁμαρτίας e simili diventano correnti nella letteratura cristiana, contribuendo a incrementare la diffusione dell'immagine dei lacci del peccato e del peccato come prigionia o incatenamento[15]. Lo stesso Nonno sembra esserne stato influenzato in

---

9 Caprara (2005: 297). Cfr. anche Accorinti (1995b: 417 s.).

10 Ad esempio, Spanoudakis (2014a: 171) fa notare, con dovizia di paralleli, che il verbo πεδάω "is an exalted Neoplatonic term for the incarceration of the soul".

11 Agosti (2003: 320).

12 Per esempi di passi biblici e cristiani di questo tipo, comprendenti il verbo πεδάω e termini come δεσμός, cfr. Agosti (2003: 320 s.); Caprara (2005: 296); Spanoudakis (2014a: 171).

13 Il frammento è menzionato anche da Spanoudakis (2014a: 171).

14 Come rivelato dall'occorrenza in fr. 822 Mühlenberg di termini come σειραῖς (identico in Pr 5, 22) e σφιγγόμενοι (cfr. Pr 5, 22 σφίγγεται). Lo stesso procedimento applicato da Didimo il Cieco, cioè interpretare passi biblici che menzionano dei prigionieri alla luce di Pr 5, 22 (citato o alluso in maniera più o meno esplicita) si riscontra, ad esempio, in Origene, *Contro Celso* 1.53.28-34 (con una citazione di Is 49, 8 s.), Eusebio di Cesarea, *Dimostrazione evangelica* 9.15.9 (con una libera parafrasi di Is 42, 6 s.), Teodoreto di Cirro, *Commento a Isaia* 12.584-589 (relativamente a Is 42, 7), *Commento ai Salmi* in *Patrologia Graeca* 80.1740B (relativamente a Sal 107 [106], 9 s., con menzione anche di Is 5, 18).

15 Per le occorrenze di δεσμοί o δεσμὰ τῆς ἁμαρτίας, a titolo di esempio cfr. Origene, *Sulla preghiera* 12.1 e *Commento al Vangelo di san Giovanni* 28.57 (interpretazione di Lazzaro δεδεμένος dalle bende funebri in Gv 11, 44, con libera citazione di Pr 5, 22, per cui si veda *supra* la nota 14); Gregorio di Nazianzo, *Orazioni* 45.1; Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di san Giovanni* 2.1, I 178.18 Pusey (su Gv 1, 32 s.) e I 228.24 s. Pusey (su Gv 3,

un altro passo della *Parafrasi*, questa volta non legato alla descrizione di una malattia. A *Parafrasi* 20.101 s. Cristo, rivolgendosi ai discepoli, afferma: "ai mortali… di cui mantenìate ancora l'offuscamento peccaminoso, / le opere di una vacillante esistenza restano incatenate addosso" (ὧν δὲ πάλιν κρατέοιτε βροτῶν ἀλιτήριον ἄτην, / ἔργα βίου σφαλεροῖο μένει πεπεδημένα δεσμῷ). I due versi corrispondono a Gv 20, 23 ἄν τινων κρατῆτε [*scil.* τὰς ἁμαρτίας] κεκράτηνται ("a coloro a cui non perdonerete [*scil.* i peccati], non saranno perdonati"). Nonno rende κεκράτηνται del versetto del *Vangelo* (da κρατέω, letteralmente "tenere", "mantenere") con un'elaborata perifrasi basata sull'immagine della condizione di peccato come incatenamento: i peccati (*Parafrasi* 20.102 ἔργα βίου σφαλεροῖο, che riprende ἀλιτήριον ἄτην del verso 101) restano avvinti addosso con un laccio (*Parafrasi* 20.102 πεπεδημένα δεσμῷ) ai peccatori[16].

Alla luce di tutto questo, è plausibile pensare che Nonno abbia scelto di applicare la metafora dell'incatenamento ai tre passi qui discussi anche perché si prestava a evocare molteplici e profondi significati. È attraverso di essa, infatti, che Nonno può recuperare la tradizionale rappresentazione della malattia come legame e, nello stesso tempo, sovrapporre a quest'ultima la altrettanto diffusa immagine dei lacci e della prigionia del peccato. In questo modo, Nonno propone egli stesso un'esegesi del *Vangelo di san Giovanni* attraverso la forma poetica, comunicando al proprio pubblico che quelli trattati nel *Vangelo* non sono solo casi di malattia fisica, ma simboleggiano piuttosto la malattia spirituale prodotta dal peccato.

Complementare a questa rappresentazione della malattia come incatenamento e imprigionamento è il fatto che Nonno definisca la guarigione come una liberazione. *Parafrasi* 5.37, ad esempio, sottolinea che il Signore aveva guarito il paralitico λυσιπόνῳ … μύθῳ ("con la parola che scioglie dall'affanno", vale a dire "che libera dall'affanno"). L'aggettivo λυσίπονος, in tutte le sue occorrenze nella *Parafrasi*,[17] si riferisce a contesti di guarigione e contiene la radice del verbo λύω, "sciogliere", "liberare" che, oltre ad avere un significato tecnico nella lingua medica[18], si rivela particolarmente appropriata a un contesto in cui la malattia-peccato è descritta come incatenamento e prigionia e la guarigione può dunque essere equiparata a uno scioglimento dai lacci. Inoltre, proprio l'aggettivo λυσίπονος permette di accennare a un altro aspetto che contribuisce ad accrescere l'interesse e il fascino della *Parafrasi* dal punto di vista storico-religioso. Infatti, nell'altro poema di Nonno, le *Dionisiache*, λυσίπονος è impiegato varie volte in due àmbiti: da un lato, l'àmbito della medicina e delle divinità pagane ad essa collegate (Apollo, Peone)[19]; dall'altro, l'àmbito del vino e di Dioniso[20]. Le occorrenze di λυσίπονος nella *Parafrasi*

17). L'immagine dell'imprigionamento nel peccato (con uso dei significativi verbi δέω e λύω) è inoltre ampiamente sviluppata ad esempio in Clemente di Alessandria, *Protrettico* 11.111.

16 Cfr. Accorinti (1996: 209), con paralleli anche da altri autori cristiani per l'immagine dei lacci del peccato.

17 Oltre al già citato caso di *Parafrasi* 5.37, altre tre volte: *Parafrasi* 3.76 (detto del finto serpente innestato sul bastone di Mosé, capace di guarire gli uomini morsi dai rettili, prefigurazione tipologica della croce di Cristo; su questo passo cfr. ora Ypsilanti e Franco, 2021b), 7.119 (detto della bocca di Cristo, che ha operato miracoli di guarigione), 9.26 (detto della saliva con cui Cristo impasta il fango utilizzato per guarire il cieco nato). Per le occorrenze nella *Parafrasi* cfr. Agosti (2003: 378 s.) (commento a Nonno, *Parafrasi* 5.37).

18 Cfr. Agosti, 2003: 379 con ulteriore bibliografia.

19 Cfr. Nonno, *Dionisiache* 29.140 s., 35.62, 39.357 s. (in quest'ultimo caso riferito a un Bramano, che comunque "guarisce con l'arte di Febo", traduzione di Agosti, 2004: 875). Cfr. Agosti (2003: 379) (commento a Nonno, *Parafrasi* 5.37). In *Dionisiache* 9.280 ss. (in particolare 282), λυσίπονος si riferisce all'ambrosia con cui Apollo unge il corpo di Ino per guarirla dalla follia: sul passo cfr. Chrétien (1985: 125) (con *dossier* delle precedenti occorrenze dell'aggettivo), Tissoni (1998: 347) e Gigli Piccardi (2003: 673) con ulteriori riferimenti bibliografici.

20 Cfr. Nonno, *Dionisiache* 13.274, 17.82, 25.283 (con Agosti, 2003: 378 s. e ulteriore bibliografia), 25.369, 47.42, 47.93. In uno di questi passi (*Dionisiache* 25.283), peraltro, si verifica una sovrapposizione dei due àmbiti (medico e bacchico), poiché il vino diventa strumento di una guarigione (anche in questo caso di un cieco): su questo episodio e i suoi rapporti con quello della guarigione del cieco nato in *Parafrasi* 9 cfr. Agosti (2004: 105 ss.) con i

parrebbero dunque costituire uno dei tanti elementi che concorrono a configurare una più vasta operazione di *Kontrastimitation*, ossia imitazione contrastiva.

In generale, la *Kontrastimitation* consiste nel reimpiego di espressioni provenienti dalla letteratura pagana che vengono risemantizzate e rifunzionalizzate per un nuovo contesto cristiano. Questo procedimento può essere realizzato in molti modi: dalla citazione letterale alla allusione più o meno scoperta (anche nella forma di contaminazione di più passi differenti, *variationes*, *detorsiones* e, in alcuni casi-limite, rovesciamenti della dizione del testo modello); può coinvolgere singole *iuncturae* isolate o intere scene. Le espressioni oggetto di ripresa, investite di contenuti e significati nuovi, radicalmente diversi e in molti casi addirittura opposti rispetto a quelli originari, finiscono così per sottolineare le differenze tra il modello e il testo imitatore e, in ultima analisi, per mostrare la superiorità del messaggio cristiano rispetto al paganesimo. In questo senso, nel dominio dell'imitazione contrastiva possono ricadere anche casi in cui la figura di Cristo è delineata attraverso tipologie di rappresentazione, caratteristiche, prerogative ed epiteti appartenuti in origine a divinità pagane o, più in generale, ascrivibili anche ad esse[21].

È evidente che, così intesa, la *Kontrastimitation* risulta un'operazione non più solo letteraria ma anche ideologica, che chiama in causa la relazione tra il poeta e la società del suo tempo, dato che si rivolge a un pubblico colto (sia cristiano che pagano) capace di cogliere l'allusione e il rapporto dialettico-oppositivo in termini religiosi ad essa sotteso[22]. La *Parafrasi* fornisce numerosi esempi di questo procedimento e delle sue implicazioni, molto significativi nei casi in cui l'imitazione contrastiva coinvolge divinità pagane legate alla medicina, se si considerano il séguito di cui, ancora nel secolo V d.C., godeva il dio Asclepio tra gli intellettuali neoplatonici pagani e, in particolare ad Alessandria d'Egitto, la sopravvivenza del culto medico di Iside e la diffusione di forme cristiane di devozione popolare a santi guaritori, come Ciro e Giovanni[23]. Alla luce delle attestazioni nelle *Dionisiache* viste prima e tenendo presente il contesto sociale e religioso appena descritto,

---

rimandi alla bibliografia specifica precedente; cfr. anche Agosti (2003: 378 s. e nota 255) con ulteriore bibliografia. In *Dionisiache* 46.359, tutti gli editori accettano la correzione di Koechly (λυσίπονον in luogo del tràdito λυσιπόνω, *scil.* λυσιπόνῳ… μελιηδέι… οἴνῳ), in virtù della quale l'aggettivo non è più riferito direttamente al vino. Il contesto resta comunque profondamente bacchico: λυσίπονον, infatti, viene a qualificare un φάρμακον che Dioniso mescola al vino per lenire il dolore di Agave e delle Baccanti tebane dopo l'uccisione di Penteo. Su questo passo, sul problema testuale e sulle implicazioni di altre occorrenze nonniane di λυσίπονος cfr. Tissoni (1998: 347) (con menzione anche di un'attestazione dell'aggettivo riferita a Dioniso precedente a Nonno); cfr. anche Accorinti, 2004: 487 s. Per completezza va detto che, nelle *Dionisiache*, ci sono anche alcune occorrenze di λυσίπονος che non rientrano nei due àmbiti (medico e del vino) qui oggetto di attenzione: cfr. *Dionisiache* 2.538, 5.606, 6.29, 27.1, 30.180, 40.251, 41.321, 42.215. Per una panoramica delle attestazioni di λυσίπονος nelle Dionisiache cfr. anche Mazza (2010: 158 s.). Per la significativa frequenza di λυσίπονος riferito all'acqua nelle iscrizioni termali cfr. Agosti (2003: 306).

21 La *Kontrastimitation* è collegata (e spesso concomitante) alla *Usurpation*, che si può definire come l'attribuzione a Cristo o a figure del cristianesimo di epiclesi e caratteristiche tradizionalmente associate a divinità o eroi della mitologia pagana (il rapporto con l'ipotesto sarebbe in questo caso di semplice trasposizione, senza che siano necessariamente implicati una volontà di superamento o di dimostrazione della falsità del modello). La prima definizione di entrambi questi procedimenti si deve a Thraede (1962: 1036-1041) (in particolare 1039 ss. sulla *Kontrastimitation*). Per successive messe a punto di questi concetti e ulteriori esempi dalla poesia cristiana greca e dalle epigrafi metriche, cfr. Agosti (2009: 324-327); Agosti (2010a: 344-350); Agosti (2010b, 176 s.); Agosti (2011, in particolare 287-292); Agosti (2020: 45-48). Cfr. anche Franceschini (2018, in particolare 66); Agnosini (2020: 79 e 282 s., nota 429, a *Parafrasi* 12.162); Franceschini (2021: 368-371, con l'ulteriore bibliografia indicata in nota 29). Per la *Kontrastimitation* nella poesia cristiana latina (in particolare nell'epica biblica), cfr. almeno Pelttari (2014: 129 s.); McGill (2016: 14-18); Paschalis (2020, con utili precisazioni metodologiche, che evidenziano i limiti di un'applicazione esclusivamente oppositiva della *Kontrastimitation* in tutti i periodi storici).

22 Sul tipo di pubblico ideale della poesia cristiana e in particolare della *Parafrasi* e sulla portata ideologica della *Kontrastimitation*, cfr. Agosti (2003: 89-102); Agosti (2009: 326-329); Agosti (2010: 343 s.); Agosti (2011: 290-293).

23 Per una disamina del successo dei culti medicali nel tardoantico e per la *Kontrastimitation* nonniana nei confronti di divinità quali Asclepio come espressione di opposizione a queste forme di religiosità, cfr. Agosti (2003: 73-89, 102-107, 302-306 e 394 ss.); Agosti (2009: 330); Agosti (2011: 294 ss.). Per alcuni esempi di *Kontrastimitation* nonniana rispetto ad altre divinità pagane, cfr. Accorinti (1995a); Agosti (2003: 337-346), Di Nino e Ypsilanti (2021: 345 s.,

anche l'epiteto λυσίπονος sembra poter rientrare nel paradigma della *Kontrastimitation*. Il Cristo nonniano, insomma, con la qualifica di λυσίπονος assumerebbe un tratto riferibile anche a divinità pagane come Asclepio-Peone, Apollo e Dioniso, risultando nello stesso tempo superiore ad esse perché in grado di garantire la liberazione dal peccato, male dell'anima, e la salvezza eterna, dunque ben più della liberazione dalle malattie fisiche o dalle sofferenze della vita terrena (ottenuta con la medicina o il vino)[24].

3. "Non siamo mai stati schiavi di nessuno": il dibattito sulla vera schiavitù

Oltre che nelle descrizioni di malattie appena passate in rassegna, un impiego metaforico dei concetti di schiavitù e libertà si riscontra naturalmente anche nel canto ottavo della *Parafrasi*, questa volta nel solco del testo del *Vangelo*[25]. Dalla riscrittura nonniana, emergeranno ulteriori probabili esempi di una caratteristica saliente della *Parafrasi*: lo stretto rapporto con il *Commento al Vangelo di san Giovanni* di Cirillo di Alessandria[26]. L'influenza su Nonno dell'esegesi a lui contemporanea è un altro aspetto di grande interesse che può tra l'altro fornire scorci sul contesto storico-sociale in cui ha operato il poeta e sul tipo di destinatario della sua opera, un pubblico in buona parte cristiano, colto e interessato ai dibattiti dottrinari.

Ma partiamo dal testo del *Vangelo*. All'interno del capitolo ottavo, particolarmente significativo appare lo snodo nevralgico costituito da Gv 8, 33 ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν [*scil.* οἱ Ἰουδαῖοι]· σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε; ("Gli risposero [*scil.* i Giudei]: «Noi siamo discendenti di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi dire: «Diventerete liberi»?»"). Come si può vedere, in questo versetto la promessa di libertà formulata poco prima da Gesù (Gv 8, 31 s.: "«Se rimanete nella mia parola, (…) conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»") risulta non compresa dai suoi interlocutori, che interpretano schiavitù e libertà solo in senso concreto, come fenomeni sociali e stati giuridici. In realtà, Gesù sta parlando di un altro tipo di schiavitù, quella del peccato, come risulterà chiaro dalla sua affermazione nel versetto successivo, Gv 8, 34 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας ("«…chiunque commette il peccato è schiavo del peccato»").

Dal canto suo, Nonno rende Gv 8, 33 con ben sei versi:

> Ἑβραῖοι δ' ἰάχησαν ὁμογλώσσῳ τινὶ μύθῳ·
> Ἀβρὰμ ἀρχεγόνοιο ῥυηφενέος γενετῆρος
> ἡμεῖς αἷμα φέροντες ἀδέσποτον, οὔ τινος ἀνδρῶν
> αὐχένα δοχμώσαντες ἐδουλώθημεν ἱμάσθλῃ. (85)
> καὶ πόθεν ἄμμιν ἔειπες, ἐλεύθεροί ἐστε θανόντες,
> ἀτρεκίης τ' ἀχάλινον ἐσαθρήσητε γαλήνην;

casi di imitazione contrastiva rispetto a Hermes); Franchi (2013: 148-154, imitazione contrastiva rispetto a Iside e a Serapide).

24 A prima vista, l'attribuzione di λυσίπονος a Cristo parrebbe costituire un semplice caso di *Usurpation*. Alla luce di quanto si è appena detto, però, emerge come il carattere di questo impiego cristiano dell'aggettivo sia tutt'altro che neutrale e sembrerebbero dunque esserci tutti gli elementi per includerlo in un più ampio processo di *Kontrastimitation*, operativo come minimo tra i due poemi nonniani (ma si veda la bibliografia a nota 20 sulle occorrenze extra-nonniane dell'epiteto). D'altro canto, i confini tra *Usurpation* e *Kontrastimitation* sono spesso piuttosto fluidi e molti casi di apparente *Usurpation* sembrano comportare comunque un certo grado di intenzione contrastiva.

25 Come si è potuto accennare già nella sezione 1. Introduzione (si veda 1 s.).

26 Sulla dipendenza di Nonno da Cirillo di Alessandria, cfr. Golega (1930: 86 e 126-130); Livrea (1989: 25 e 30 con nota 29); Livrea (2000: 52 s.); Agosti (2003: 97 s. e 145 ss.); Agosti (2009: 330); Agosti (2011: 293); Rotondo (2014); Agnosini (2020: 20 s., 44, 69 s. e nota 92).

> Gli Ebrei gridarono con un detto concorde:
> «Noi che portiamo nelle vene il libero sangue del ricco
> padre Abramo, capostipite, di nessuno degli uomini
> siamo stati asserviti alla sferza, avendo piegato il collo.
> E su quale base ci hai detto: "Siete liberi una volta morti
> e potrete vedere la quiete priva di briglie della verità"?».
> (Nonno di Panopoli, *Parafrasi* 8.82-87)

Questa sezione della *Parafrasi* ci permette di osservare un'altra, più sottile, strategia esegetica: Nonno, con le sue amplificazioni, accentua il meccanismo narrativo dell'incomprensione e dell'equivoco, rendendo ancora più evidente l'errore di fondo dei Giudei interlocutori di Gesù. In primo luogo, Nonno rende σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν ("Noi siamo discendenti di Abramo", letteralmente "seme di Abramo") di Gv 8, 33 con Ἀβρὰμ… / ἡμεῖς αἷμα φέροντες ἀδέσποτον ("Noi che portiamo nelle vene il libero sangue di Abramo") al verso 84, dove l'aggiunta di ἀδέσποτον ("libero", "senza padrone") esplicita il ragionamento sotteso al testo del Vangelo (cioè "Abramo era di nascita libera, quindi anche noi in quanto suoi discendenti siamo liberi") ma rivela anche la concezione esclusivamente giuridica della libertà di chi sta parlando. La prospettiva tutta terrena e materiale degli interlocutori di Gesù risulta inoltre rafforzata dall'epiteto riferito ad Abramo al verso 83, ῥυηφενέος, da ῥυηφενής ("dall'abbondante ricchezza", letteralmente "che scorre con ricchezze"). Si tratta di un epiteto poco attestato prima di Nonno[27].

Il dato della ricchezza di Abramo sembra essere dovuto a una reminiscenza di passi biblici come Gen 13[28]. È legittimo tuttavia chiedersi se vi possano essere anche altre ragioni dietro la scelta di Nonno di inserirlo proprio in questo contesto. Si potrebbe pensare che, secondo il punto di vista dei personaggi che stanno parlando, la menzione della ricchezza sia volta a nobilitare ulteriormente la figura di Abramo, attribuendogli uno *status* sociale privilegiato, tale da completare e confermare la sua solenne raffigurazione come capostipite (verso 83 ἀρχεγόνοιο… γενετῆρος) e uomo libero (verso 84 ἀδέσποτον). Da un punto di vista esterno (si potrebbe dire del narratore), però, questa informazione aggiuntiva potrebbe svolgere la funzione di estremizzare la presentazione della posizione dei Giudei, accentuando così il loro errore di interpretazione. Nonno, infatti, potrebbe aver seguito Cirillo di Alessandria che, commentando Gv 8, 36, ricorda che la gloria mondana e la condizione sociale privilegiata non sono sufficienti per dimostrare la vera nobiltà e la libertà davanti a Dio:

> εὐγενεῖς οὖν ἄρα παρὰ Θεῷ, (…), οὐχ οἱ πλοῦτον ἔχοντες, καὶ χρημάτων περιουσίαις περιχεόμενοι, καὶ λαμπραῖς ἐπιχαίροντες ταῖς ἐν κόσμῳ τιμαῖς, ἀλλ' οἱ βίῳ σεμνῷ καὶ πολιτείᾳ συννόμῳ διαφανεῖς.
>
> Sono dunque nobili davanti a Dio, (…), non coloro che hanno ricchezza e sono inondati dalla sovrabbondanza dei beni e si compiacciono degli splendidi onori del mondo, ma coloro che sono illustri per una vita santa e una condotta conforme alla Legge.
> (Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di san Giovanni* 5.5, II 71.14-18 Pusey)

27 In pratica solo in Callimaco, *Aitia* fr. 99.2 Massimilla (= *Supplementum Hellenisticum* fr. 239.2) e Dionigi Periegeta, *Periegesi dell'ecumene* 337. Nonno lo impiega sia nelle *Dionisiache* (12 occorrenze: 8.290, 10.152, 11.33, 22.95, 22.151, 23.92, 25.332, 34.217, 40.272, 43.415, 45.115, 47.602) che nella *Parafrasi* (solo qui). Per la semantica e le principali occorrenze dell'aggettivo cfr. Massimilla, 1996: 436.

28 Cfr. in particolare Gen 13, 2 Αβραμ δὲ ἦν πλούσιος σφόδρα κτήνεσιν καὶ ἀργυρίῳ καὶ χρυσίῳ ("Abram era molto ricco in bestiame, argento e oro").

Questa enfasi sulla ricchezza presente nel *Commento* di Cirillo (si veda, ad esempio, χρημάτων περιουσίαις περιχεόμενοι) potrebbe aver suggerito a Nonno di inserire tale caratteristica nella presentazione di Abramo data dai Giudei e forse anche l'impiego di ῥυηφενής, che ha in sé la radice del verbo ῥέω, "scorrere", potrebbe essere stato ispirato dalle scelte lessicali di Cirillo, che usa il verbo περιχέω, anch'esso tipico dell'elemento liquido, per indicare l'abbondanza di beni materiali. In altre parole, è come se Nonno, mediante l'aggettivo ῥυηφενής, avesse voluto proiettare sugli interlocutori di Gesù l'atteggiamento che Cirillo, nel suo *Commento*, stigmatizzava anche nei suoi contemporanei, cioè l'errata valutazione del grado di libertà e di nobiltà dell'uomo sulla base del possesso di beni materiali e privilegi sociali.

Parimenti influenzata da Cirillo (o comunque dall'esegesi al *Vangelo di Giovanni*) potrebbe essere anche l'amplificazione riservata da Nonno alla seconda affermazione dei Giudei in Gv 8, 33, καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε ("e non siamo mai stati schiavi di nessuno"), resa a *Parafrasi* 8.85 attraverso l'evocazione del gesto del curvare il collo (αὐχένα δοχμώσαντες) e l'immagine della sferza (ἰμάσθλῃ), che evocano un contesto di costrizione e di violenza fisica. Proprio commentando Gv 8, 33, Cirillo di Alessandria evidenzia come l'affermazione dei Giudei "non siamo mai stati schiavi di nessuno" sia falsa, dato che gli Ebrei erano in precedenza stati schiavi (o comunque prigionieri) per ben due volte, in Egitto e a Babilonia[29]. Senza dubbio le immagini di cui qui Nonno si avvale costituiscono dei *topoi* tradizionalmente associati alla schiavitù e alla sottomissione. Eppure, la sua insistenza sui dettagli concreti e sugli aspetti più feroci dell'asservimento potrebbe essere anche un espediente per richiamare alla memoria del pubblico il fatto che il popolo di Israele era stato effettivamente schiavo e sottoposto a vessazioni nel corso della sua storia.[30] Potrebbe trattarsi, insomma, di una sorta di ironia nonniana, per così dire: come se l'autore facesse pronunciare ai Giudei delle parole che, alla fine, si ritorcono contro di loro, evidenziando la contraddizione e la debolezza della loro posizione.[31]

4. Il "quadruplice legame" della croce: la cattura e la crocifissione di Gesù

Ma nella *Parafrasi* esiste anche almeno un caso in cui il tema della prigionia ha un'applicazione molto concreta. Ciò avviene nella scena della cattura di Gesù. Due versetti del *Vangelo* sono oggetto di speciale attenzione da parte di Nonno: Gv 18, 12 … συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν ("…catturarono Gesù e lo legarono") e 18, 24 ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν [*scil.* Ἰησοῦν] ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα ("Allora Anna lo mandò [*scil.* Gesù], legato, a Caifa, il sommo sacerdote"). Il primo di questi due versetti è reso in *Parafrasi* 18.61 (Χριστὸν ἐπισφίγξαντες ἀμεμφέα νηλέι δεσμῷ, "dopo aver stretto Cristo, irreprensibile, in catene senza pietà"). Al secondo, invece, Nonno dedica tre versi caratterizzati da una elaborazione formale ancora maggiore:

29 Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di san Giovanni* 5.5 (II 63.12-25 Pusey). La stessa critica è mossa ai Giudei da Teodoro di Mopsuestia, cfr. Conti (2010: 80).

30 In Es 1, 13 s., ad esempio, gli Egiziani sottopongono gli Ebrei a una dura schiavitù βίᾳ e μετὰ βίας. Cfr. anche il famoso episodio dell'egiziano che colpisce un ebreo in Es 2, 11.

31 Per alcuni altri esempi nella *Parafrasi* di un procedimento che si potrebbe chiamare di "ironia", basato sulla possibile doppia valenza di un'espressione a seconda che la si intenda dal punto di vista del narratore o dei personaggi, cfr. Agosti (2003: 381 s.) e Agnosini (2020: 177 s.), nota 163 (relativamente a *Parafrasi* 5.38); Livrea (1989: 130 s.) e Agnosini (2020: 337, nota 561, su *Parafrasi* 18.37 s.); Agnosini (2020: 350 ss., note 586 e 588, su *Parafrasi* 19.11 e 14, con ulteriore bibliografia).

Ἄννας μὲν φονίης πεφυλαγμένον εἰς λίνον ἄγρης
χεῖρας ὀπισθοτόνῳ πεπεδηότα δίζυγι δεσμῷ
Ἰησοῦν προέηκεν ἑῷ λυσσώδεϊ γαμβρῷ

Anna dunque mandò Gesù, stretto nella rete
di una caccia mortale, con le mani legate da un duplice laccio
dietro la schiena, al proprio rabbioso genero.
(Nonno di Panopoli, *Parafrasi* 18.112 ss.)

In entrambi i casi, Nonno conferisce grande risalto all'immagine di Gesù legato (ἐπισφίγξαντες … νηλέϊ δεσμῷ a *Parafrasi* 18.61; χεῖρας ὀπισθοτόνῳ πεπεδηότα δίζυγι δεσμῷ a *Parafrasi* 18.113), un dato che nel *Vangelo* è evocato tutte e due le volte da una sola parola (ἔδησαν in Gv 18, 12; δεδεμένον in Gv 18, 24). Enrico Livrea ha sottolineato come l'enfasi posta da Nonno sui lacci che stringono le mani di Cristo non sia puramente ornamentale. Da un lato, essa potrebbe risentire ancora una volta dell'esegesi cirilliana a Gv 18.12 ss., che insiste sul fatto che Cristo si lascia volontariamente legare proprio perché la sua venuta ha lo scopo di liberare l'uomo dai lacci del diavolo e del peccato:

εἴκοντα δὲ ἤδη πρὸς πᾶν ὁτιοῦν αὐτοῖς ἑλόντες τὸν Κύριον, δεσμοῖς μὲν ἐντείνουσι, καίτοι διὰ τοῦτο πρὸς ἡμᾶς ἀφιγμένον, ἵνα δεσμῶν ἡμᾶς ἐξέληται διαβολικῶν, καὶ ἐκ τῶν τῆς ἁμαρτίας ἀπολύσῃ βρόχων.

Avendo catturato il Signore che già era arrendevole verso di loro in qualsiasi cosa, lo stringono con catene, benché fosse venuto a noi per questo, per liberarci dalle catene del diavolo e per scioglierci dai lacci del peccato.
(Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di san Giovanni* 11.12, III 28.6-9 Pusey)[32]

L'imprigionamento di Cristo coincide con l'inizio della liberazione dell'uomo: è il paradosso della Passione e Crocifissione di Cristo, che Cirillo mette in evidenza con la sua esegesi, molto probabilmente seguito da Nonno[33]. D'altro canto, sempre Livrea nota come l'insistenza nonniana sui δεσμοί di Cristo possa costituire un'anticipazione ("prefigurazione antitipica") del "vincolo della Croce"[34], che sarà particolarmente evidente nel canto 19 della *Parafrasi*. È sufficiente leggere, ad esempio, i seguenti versi:

κεῖθι φονῆες
εἰς δόρυ τετράπλευρον ἐπήορον ὑψόθι γαίης
ὄρθιον ἐξετάνυσσαν, ἐπισφίγξαντες ἀνάγκῃ
πεπταμένας ἑκάτερθε σιδηρείῳ τινὶ δεσμῷ
χεῖρας

(95)

là gli assassini
su un legno a quattro braccia lo stesero [*scil.* Gesù], levato alto sopra la terra,
in posizione eretta, stringendogli a forza
con un nodo di ferro le mani distese da una parte e dall'altra
(Nonno di Panopoli, *Parafrasi* 19.91-95)

Qui la Crocifissione è descritta come un metaforico incatenamento più che come un inchiodamento: Nonno rende ἐσταύρωσαν ("lo crocifissero [*scil*. Gesù]") di Gv 19, 18

32 Cfr. Livrea (1989: 139 s.).

33 Si noti, tra l'altro, come in questo passo del *Commento* di Cirillo di Alessandria ritorni la valenza metaforica dell'incatenamento come prigionia del peccato che abbiamo potuto vedere operativa anche nelle descrizioni nonniane della malattia come imprigionamento, si veda la sezione 2 di questo contributo.

34 Livrea (1989: 139).

impiegando due termini quali ἐπισφίγξαντες e δεσμῷ (*Parafrasi* 19.93 s.) che, come abbiamo visto, ricorrono proprio in *Parafrasi* 18.61 per descrivere la cattura di Gesù.

Ma, come i lacci che legano Cristo nell'esegesi di Cirillo, così per Nonno la Croce è un supplizio che stringe con i chiodi, che imprigiona il condannato in una morsa mortale ma nello stesso tempo lascia presagire una liberazione universale. E così, a *Parafrasi* 19.74, Cristo è definito "disteso col quadruplice legame di una morte di legno" (δουρατέου θανάτοιο ταθεὶς τετράζυγι δεσμῷ, si noti di nuovo la presenza del termine δεσμός).[35] La dizione di Nonno esprime l'ambivalenza della Croce come "vincolo", "legame". In questo verso, da un lato c'è la formulazione θανάτοιο … δεσμῷ, che insiste sull'immagine della Croce come prigionia letale e potrebbe anche prestarsi a evocare l'immagine dei "lacci", delle "catene della morte", molto diffusa nella letteratura cristiana e spesso contigua a quella dei "lacci del peccato" che abbiamo già visto.[36] Dall'altro, c'è τετράζυγι ("quadruplice") che, come altre descrizioni nonniane della Croce basate su aggettivi composti con la radice τετρα- ("quattro"),[37] carica la Croce di una valenza cosmica positiva. "Quattro", infatti, è il numero simbolico per eccellenza del mondo materiale e τετράζυξ in Nonno è spesso epiteto del cosmo, si pensi a una clausola come τετράζυγι κόσμῳ ("cosmo quadripartito"), che ricorre quattro volte nelle *Dionisiache* e due nella *Parafrasi*.[38] Nonno, insomma, recepisce la concezione della Croce, diffusa già nella letteratura cristiana antica, come δεσμός positivo, vincolo che rinsalda il legame tra cielo e terra e tiene assieme tutto il mondo nell'abbraccio di Cristo, che proprio nel momento culminante della prigionia individuale apre la strada alla redenzione e alla liberazione di tutta l'umanità.[39]

Inoltre, la descrizione della cattura di Gesù in *Parafrasi* 18 si presta anche a un confronto con un episodio delle *Dionisiache*: la cattura di Dioniso da parte dei pirati Tirreni narrata nel canto 45. In particolare, come notato da Enrico Livrea e poi da Domenico Accorinti, *Dionisiache* 45.131 s. …ὑποτροχόωσα δὲ σειρὴ / χερσὶν ὀπισθοτόνοισιν ἐμιτρώθη Διονύσου ("…poi, facendo scorrere una corda, cinsero da dietro le mani di Dioniso") condividono con il già citato passo di *Parafrasi* 18.113 l'immagine della divinità con le mani legate dietro la schiena (cfr. soprattutto *Dionisiache* 45.132 χερσὶν ὀπισθοτόνοισιν con *Parafrasi* 18.113 χεῖρας ὀπισθοτόνῳ πεπεδηότα… δεσμῷ, con l'impiego dello stesso aggettivo ὀπισθότονος, peraltro in entrambi i casi strettamente contiguo a forme del sostantivo χείρ).[40] Tuttavia, se è vero che anche l'impresa di Dioniso ha un risvolto benefico per l'uomo (liberare i mari dai pirati Tirreni) e che anche Dioniso si lascia imprigionare volontariamente come il Cristo nonniano,[41] bisogna rilevare che Dioniso agisce con l'inganno e una metamorfosi (δόλῳ, dice Nonno a *Dionisiache* 45.119). La sua volontaria prigionia è solo un pretesto e dura pochissimo: a partire da *Dionisiache* 45.133 la divinità si manifesta, si libera e punisce crudelmente (con la metamorfosi) i pirati Tirreni. Ben

35 In Gv 19, 15 c'è semplicemente σταύρωσον αὐτόν ("Crocifiggilo!").

36 Per vari esempi dell'immagine dei lacci della morte cfr. Accorinti, 1996: 162-165 (commento a *Parafrasi* 20.44).

37 Cfr. *Parafrasi* 19.31 τετραπόρῳ… ὀλέθρῳ "un supplizio, una morte quadripartita"; 19.92 δόρυ τετράπλευρον "legno a quattro braccia".

38 Cfr. Nonno, *Dionisiache* 5.54, 5.161, 6.99, 12.169 (cfr. anche 41.278 εἴκελον οἶκον ἔναιε τύπῳ τετράζυγι κόσμου, "abitava una casa, simile al quadruplice mondo", traduzione di Accorinti, 2004: 207); *Parafrasi* 3.82, 20.94.

39 Su questo simbolismo cosmico della croce ripreso da Nonno cfr. almeno Livrea e Accorinti (1988: 263 ss. = 1993: 203 ss.); cfr. anche Agnosini (2020: 355 s., nota 592).

40 Cfr. Livrea (1989: 166) e Accorinti (2004: 418, da cui anche la traduzione di *Dionisiache* 45.131 s.).

41 Oltre a tutta la scena della cattura di Cristo in *Parafrasi* 18.25-63 (con il verso 26 in particolare, dove Gesù si fa incontro ai soldati ἄτρομος, αὐτοκέλευστος, "senza timore, spontaneamente"), cfr. *Parafrasi* 18.132, dove si dice che la folla trascina dal governatore Gesù ἐθέλοντα ("che acconsentiva"), 19.88 (il percorso verso il Golgota è definito εἰς μόρον… ἑκούσιον… πορείην, "volontario cammino verso la morte"), 19.160 (Gesù, spirando, cede θελήμονι… πότμῳ, "alla volontaria morte"). In *Dionisiache* 45.128-132 non sono presenti segni di resistenza da parte di Dioniso (sotto false sembianze) al momento della cattura.

diversamente si comporta invece il Cristo nonniano, che accetta di subire fino in fondo le conseguenze della sua cattura, non agisce tramite l'inganno e, soprattutto, non impartisce una punizione, elargendo peraltro un beneficio superiore e di respiro molto più ampio rispetto alla liberazione dei mari procurata da Dioniso: la salvezza per tutta l'umanità. Insomma, come nel caso di λυσίπονος visto prima, anche qui ci troviamo di fronte a una probabile sottile forma di imitazione contrastiva interna ai due poemi nonniani: attraverso le somiglianze formali, il pubblico è sollecitato a cogliere le differenze sostanziali tra Dioniso e Cristo, istituendo un confronto destinato a concludersi a favore del cristianesimo.

5. Conclusioni

Come si è potuto vedere, i concetti di prigionia e libertà riaffiorano in vari punti della *Parafrasi del Vangelo di san Giovanni* di Nonno di Panopoli. In alcuni casi, essi sono già presenti nel *Vangelo* e vengono recepiti e sviluppati dal parafraste (cfr. 1. Introduzione e sezione 3 su Gv 8); in altri, è il poeta che sceglie di introdurre immagini o espressioni inerenti a queste tematiche anche in autonomia rispetto alla sua *Vorlage* (cfr. sezione 2 e sezione 4 sulla croce come legame). Inoltre, i due poli concettuali di prigionia e libertà risultano impiegati da Nonno sia in senso metaforico (cfr. sezione 2, la malattia e il peccato come imprigionamento; sezione 3, la definizione della vera schiavitù; sezione 4, la crocifissione come incatenamento) sia in senso concreto, letterale, anche se con risvolti simbolici (cfr. sezione 4, la cattura di Gesù). Insomma, nella *Parafrasi* "prigionia" e "libertà" sono concetti che vengono applicati e declinati secondo un'ampia gamma di possibilità.

Proprio questa varietà di utilizzo testimonia la vitalità dei due concetti nell'opera di Nonno e li rende particolarmente appropriati all'esplorazione di alcune importanti caratteristiche della *Parafrasi*: dalla possibile compresenza di molteplici livelli di lettura (a partire da quello letterale fino a quello metaforico e simbolico) alle strategie retoriche e narrative attraverso cui si esprimono l'impegno esegetico dell'autore e la sua attenzione al dibattito teologico e dottrinario coevo; dalle intersezioni con un poema all'apparenza così lontano come le *Dionisiache* al sottile procedimento contrastivo con cui viene delineata la figura di Cristo, che costituisce un interessante modalità di comunicazione tra il poeta e il proprio pubblico. Emerge così il grande fascino dal punto di vista storico-religioso dell'opera nonniana, in cui confluiscono tradizione classica e cristiana e che si rivela testimonianza del dialogo tra cristiani e pagani. Un dialogo ben vivo nella società del secolo V d.C.

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

Accorinti, D. (ed.) (1996). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

Accorinti, D. (trad.) (2004). *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Testo greco a fronte*, vol. IV, *Canti XL-XLVIII*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Agnosini, M. (trad.) (2020). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di san Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*. Roma: Città Nuova Editrice.

Agosti, G. (ed.) (2003). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*. Firenze: Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali".

Agosti, G. (trad.) (2004). *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Testo greco a fronte*, vol. III, *Canti XXV-XXXIX*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Calzascia, S. C. (ed.) (2021). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di Giovanni. Introduzione, edizione critica del testo greco e traduzione*. Lecce: Youcanprint.

Caprara, M. (ed.) (2005). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto IV. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Pisa: Edizioni della Normale.

CEI-UELCI (trad.) (2008). *La Sacra Bibbia*. Bologna: EDB.

Chrétien, G. (ed.) (1985). *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. Tome IV: Chants IX-X.* Paris: Les Belles Lettres.

Conti, M. (trad.) (2010). *Commentary on the Gospel of John. Theodore of Mopsuestia. Translated with an Introduction and Notes*. Downers Grove: InterVarsity Press.

De Stefani, C. (ed.) (2002). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni.*

Canto I. Introduzione, testo critico, traduzione e commento. Bologna: Patron.

Franchi, R. (ed.) (2013). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di san Giovanni. Canto sesto. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Bologna: EDB.

Gigli Piccardi, D. (trad.) (2003). *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Testo greco a fronte*, vol. I, *Canti I-XII*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Greco, C. (ed.) (2004). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo. Introduzione, testo critico, traduzione e commento.* Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Livrea, E. (ed.) (1989). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario*. Napoli: M. D'Auria Editore.

Livrea, E (ed.) (2000). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Bologna: EDB.

Massimilla, G. (ed.) (1996). *Callimaco. Aitia. Libri primo e secondo.* Introduzione, testo critico, traduzione e commento. Pisa: Giardini.

McGill, S. (trad.) (2016). *Juvencus' Four Books of the Gospels.* Evangeliorum Libri Quattuor. *Translated and with an Introduction and Notes*. London and New York: Routledge.

Nestle, E. e Aland, K. (edd.) (2012). *Novum Testamentum Graece. 28. revidierte Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Paduano, G. (trad.) (2007). *Omero. Iliade.* Milano: Mondadori.

Pusey, P. E. (ed.) (1872). *Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo.* Voll. I-III. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

Rahlfs, A. e Hanhart, R. (edd.) (2006). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Scheindler, A. (ed.) (1881). *Nonni Panopolitani Paraphrasis s. Evangelii Ioannei. Accedit s. Evangelii textus et index verborum*. Lipsiae: B. G. Teubner.

Spanoudakis, K. (ed.) (2014a). *Nonnus of Panopolis. Paraphrasis of the Gospel of John XI*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografia citata

Accorinti, D. (1995a). "Hermes e Cristo in Nonno". *Prometheus*, 21; 24-32.

Accorinti, D. (1995b). "Strutture narrative e retoriche nella *Parafrasi* di Nonno", in AA.VV., *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 1994)*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum; 413-431.

Accorinti, D. (2013). "Nonnos von Panopolis", in G. Schöllgen, H. Brakmann, S. De Blaauw, T. Fuhrer, H. Leppin, W. Löhr e W. Speyer (edd.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Band XXV: Mosaik – Nymphaeum*. Stuttgart: Anton Hiersemann; 1107-1129.

Accorinti, D. (ed.) (2016a). *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden - Boston: Brill.

Accorinti, D. (2016b). "The Poet from Panopolis: An Obscure Biography and a Controversial Figure", in D. Accorinti (ed.) (2016a); 11-53.

Agosti, G. (2009). "Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale". *Cristianesimo nella Storia*, 31; 313-335.

Agosti, G. (2010a). "*Paideia* classica e fede religiosa: annotazioni sul linguaggio dei carmi epigrafici tardoantichi". *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21; 329-353.

Agosti, G. (2010b). "*Saxa loquuntur*? Epigrammi epigrafici e diffusione della paideia nell'Oriente tardoantico". *Antiquité Tardive*, 18; 163-180.

Agosti, G. (2011). "Usurper, imiter, communiquer: le dialogue interculturel dans la poésie grecque chrétienne de l'Antiquité tardive", in N. Belayche e J.-D. Dubois (edd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne; 275-299.

Agosti, G. (2019). "Nonnus". *Oxford Bibliographies*. Disponibile in: https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195389661/obo-9780195389661-0332.xml

Agosti, G. (2020). "Metrical Inscriptions in Late Antiquity: What Difference Did Christianity Make?", in F. Hadjittofi e A. Lefteratou (edd.) (2020); 39-58.

Bannert, H. e Kröll, N. (edd.) (2018). *Nonnus of Panopolis in Context II*: *Poetry, Religion, and Society. Proceedings of the International Conference on Nonnus of Panopolis, 26th-29th September 2013*. Leiden, Boston: Brill.

Di Nino, M. M. e Ypsilanti, M. (2021). "Shepherding the Past: Nonnus' Parable of the Good Shepherd between Pagan Models and Christian Exegesis", in F. Doroszewski e K. Jażdżewska (edd.), *Nonnus of Panopolis in Context III. Old Questions and New Perspectives*. Leiden, Boston: Brill; 332-354.

Doroszewski, F. e Jażdżewska, K. (edd.) (2021). *Nonnus of Panopolis in Context III. Old Questions and New Perspectives*. Leiden, Boston: Brill.

Franceschini, A. (2018). "Interferenze divine della Grecia classica nel primo cristianesimo: il caso degli epigrammi funerari", in P.-M. Caleffi, A. Cappellotto, F. Ginelli e M. Magnani (edd.), *Interferenze. Teorie, Contaminazioni, Interfacce, Contatti, Trasmissioni. Quaderno della Scuola di Dottorato in Studi Umanistici, Università di Verona*. Verona: Edizioni Fiorini; 65-86.

Franceschini, A. (2021). "Δύνασαι πάλιν αὐτὸν ἐγεῖραι. Cristianizzazione del lessico funerario e del linguaggio epico nella risurrezione di Lazzaro (Cometa, *Anth. Pal.* 15.40)", in E. E. Prodi e S. Vecchiato (edd.), *ΦΑΙΔΙΜΟΣ ΕΚΤΩΡ. Studi in onore di Willy Cingano per il suo 70° compleanno*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari; 360-373. Disponibile in: https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni4/libri/978-88-6969-549-0/dunasai-palin-auton-egeirai/

Franco, L. (2021). “Introduction”, in M. Ypsilanti e L. Franco (edd.) (2021a); 1-35.

Gigli Piccardi, D. (1984). “Dioniso e Gesù Cristo in Nonno *Dionys.* 45, 228- 39”. *Sileno*, 10; 249-256.

Golega, J. (1930). *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*. Breslau: Verlag Müller & Seiffert.

Hadjittofi, F. e Lefteratou, A. (edd.) (2020). *The Genres of Late Antique Christian Poetry. Between Modulations and Transpositions*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.

Livrea, E. e Accorinti, D. (1988). “Nonno e la Crocifissione”. *Studi Italiani di Filologia Classica*, 81; 262-278 [ora anche in Livrea, E. (1993). *ΚΡΕΣΣΟΝΑ ΒΑΣΚΑΝΙΗΣ. Quindici studi di poesia ellenistica*. Messina, Firenze: Casa Editrice G. D’Anna; 201-224].

Mazza, D. (2010). “ΚΟΙΡΑΝΙΗ ΑΥΣΟΝΙΗΩΝ: L’Impero Romano nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli (III 188-201, 358-371 e XLI 155-184, 387-399)”. *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 52; 145-163.

Paschalis, M. (2020). “The ‘Profanity’ of Jesus’ Storm-calming Miracle (Juvencus 2.25-42) and the Flaws of *Kontrastimitation*”, in F. Hadjittofi e A. Lefteratou (edd.) (2020); 191-207.

Pelttari, A. (2014). *The Space that Remains: Reading Latin Poetry in Late Antiquity*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Rotondo, A. (2014). “‘La vera fede, eterna madre del cosmo’: ortodossia e influenze cirilliane nella *Parafrasi* di Nonno di Panopoli”, in AA.VV., *La teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum; 603-624.

Rotondo, A. (2017). *Ascoltare, vedere, credere.* Itinerarium fidei *nella* Parafrasi *di Nonno di Panopoli*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Spanoudakis, K. (ed.) (2014b). *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural* Milieu *in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*. Berlin – Boston: Walter De Gruyter.

Thraede, K. (1962). “Epos”, in T. Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Band V: Endelechius - Erfinder*. Stuttgart: Anton Hiersemann; 983-1042.

Tissoni, F. (1998). *Nonno di Panopoli. I canti di Penteo (*Dionisiache *44-46). Commento.* Firenze: La Nuova Italia Editrice.

Ypsilanti, M. e Franco, L. (edd., con la collaborazione di F. Doroszewski e C. Greco) (2021a). *Nonnus’* Paraphrase *between Poetry, Rhetoric and Theology. Rewriting the Fourth Gospel in the Fifth Century*. Leiden, Boston: Brill.

Ypsilanti, M. e Franco, L. (2021b). “The Raised Serpent, the (Healing Saviour), Eternity”, in M. Ypsilanti e L. Franco (edd., con la collaborazione di F. Doroszewski e C. Greco), *Nonnus’* Paraphrase *between Poetry, Rhetoric and Theology. Rewriting the Fourth Gospel in the Fifth Century*. Leiden, Boston: Brill; 106-114.

La noción de igualdad geométrica como principio ordenador en la ética socrática

Fernando Gabriel Aita

Universidad del Salvador

Resumen: En dos ocasiones diferentes aparece en el *Gorgias* platónico la idea de igualdad vinculada con otras nociones especialmente relevantes para la discusión relativa a la búsqueda de un principio ordenador universal.

A partir de la tesis "la virtud propia de cada objeto (...) no llega al azar sino según el orden, la regla y el arte que a cada uno de ellos corresponde" (*Gorgias* 506e), el filósofo presenta una notable conexión entre la noción de bien y la estructura natural del mundo. Asimismo, para enfrentar la crítica expuesta por el personaje Calicles a la ética socrática (*Gorgias* 482e), basada en la distinción entre *physis* y *nomos*, del análisis textual surge que el filósofo persigue reinterpretar el concepto de naturaleza, trazando de manera implícita, una distinción entre una formulación descriptiva o normativa de esta. Para desarrollar su postura en base a esta última formulación, Sócrates, expone una serie de argumentos en defensa de su posición, en los que se destaca la idea de igualdad geométrica, utilizada por él como instancia objetiva para establecer un punto de referencia que le permita desenmarcarse del naturalismo de Calicles y el convencionalismo de Polo.

El objetivo de esta ponencia es exponer los términos en los que Sócrates presenta la noción de igualdad geométrica como ordenadora y subyacente a cuestiones éticas, políticas y cosmológicas (*Gorgias* 508a).

Palabras clave: Igualdad geométrica, naturalismo, convencionalismo, orden, virtud

The notion of geometrical equality as an ordering principle in socratic Ethics

Abstract: On two occasions, in the Platonic *Gorgias*, the idea of equality linked to other notions especially relevant to the discussion regarding the search for a universal ordering principle turns up differently.

From the thesis "the virtue proper to each object (...) does not come by chance but according to the order, the rule and the art that correspond to each of them" (*Gorgias* 506e), the philosopher presents a remarkable connection between the notion of Good and the natural structure of the world. Moreover, to face the criticism exposed by the character Callicles to Socratic ethics (*Gorgias* 482e), based on the distinction between *physis* and *nomos*, from the textual analysis it emerges that the philosopher seeks to reinterpret the concept of nature, implicitly drawing a distinction between a descriptive or normative formulation of it. To develop his position based on this last formulation, Socrates presents a series of arguments in defense of his position, in which the idea of geometric equality stands out, used by him as an objective instance to establish a point of reference that allowed him to distance himself from the naturalism of Callicles and the conventionalism of Polo.

The objective of this work is to expose the terms in which Socrates presents the notion of geometric equality as ordering and underlying ethical, political, and cosmological questions (*Gorgias* 508a).

Keywords: Geometrical equality, naturalism, conventionalism, order, virtue

Uno de los temas principales que aborda el diálogo platónico *Gorgias*[1] es la búsqueda de un fundamento moral de la vida política. A partir del análisis de una sección del diálogo, que se extiende desde el parágrafo 481b al 511a, me propongo exponer los términos en que Sócrates introduce la noción de *physis* ("naturaleza") a partir de la idea de igualdad geométrica como principio ordenador de la vida de los hombres en comunidad. Como se sabe, Calicles en el diálogo incorpora la idea de que el fundamento del orden político es la *physis*; esta posee una realidad objetiva firme a diferencia de lo convencional, lo que plantea un contraste entre lo dado y lo que surge de las convenciones humanas.

Calicles[2] encarna una de las posturas más interesantes para analizar. En comparación con los otros interlocutores, su discurso presenta la posición más antagónica frente a la doctrina socrática. Es portador de un discurso diametralmente opuesto a la práctica filosófica y la búsqueda de la virtud. El sofista es defensor de la idea de poder entendida como *pleonexía*, es decir, la ambición de tener más, la ambición desmedida.

En medio de una extensa conversación entre Polo y Sócrates, en la que Polo se ve acorralado, Calicles se incorpora expresando su asombro y burlándose de la postura socrática en cuanto sostiene que "cometer una injusticia es más feo que padecerla" (*Gorgias* 482e). Calicles retoma el diálogo de manera sagaz y aguda, explicitando los puntos débiles de los otros personajes. La crítica a la ética socrática que realiza se basa en la distinción que este establece entre *physis* ("naturaleza") y *nomos* ("convención"). Sostiene que Sócrates confunde a sus interlocutores al pasar de un plano a otro, aun siendo consciente él de esta distinción. Y por tanto, no aprueba la postura socrática de que cometer una injusticia es algo más feo que padecerla.

> Porque tú, en realidad, Sócrates, diciendo que persigues la verdad, nos conduces a cuestiones engañosas y propias de las tribunas populares, sobre cosas que no son bellas por naturaleza, sino por convención. La mayoría de las veces naturaleza y convención se contradicen entre sí. Por tanto, si alguien siente vergüenza y teme decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse. (*Gorgias* 482e)

Para Calicles, el *nomos* depende de las opiniones y se funda en la subjetividad de los hombres, en cambio, la *physis* posee una realidad objetiva. A partir de esto, el retórico funda su concepción de justicia natural y, en términos modernos, su hedonismo extremo.

Siguiendo el pensamiento de Calicles, el *modus operandi* de Sócrates se basa en conducir a sus interlocutores al plano contrario del cual parten. Cuando alguien habla en el plano de la convención, Sócrates lo interroga en el plano de la naturaleza, y cuando ellos hablan en el plano de la naturaleza los interroga en el plano de la convención, obligándolos a contradecirse, y a responder de una manera contraria a la de su pensamiento.

---

1 Cappelletti, A. (trad) (2010). Platón. Gorgias. Buenos Aires: Eudeba.

2 Acerca de la historicidad de Calicles, cfr. Dodds (1959, *ad loc.)*

De una formulación descriptiva de la naturaleza, Calicles justifica "ciertos comportamientos". Esto es, es posible justificar la conducta de los hombres a partir del comportamiento de los animales o de los hombres en la naturaleza. En otras palabras, del ejercicio natural del poder se infiere que existe un derecho para ejercerlo.

> Pero la naturaleza, por su parte, nos revela, creo yo, que es justo que el más fuerte domine sobre el menos fuerte y el más poderoso sobre el menos poderoso. De muchas maneras nos demuestra que así es y que no solo entre los demás animales, sino también en todos los Estados y las razas humanas, lo justo consiste en que el más fuerte mande al más débil y lo domine. (*Gorgias* 483d)

Esto se complementa con la idea de Calicles de que el ser víctima de una injusticia sin ser capaz de defenderse es naturalmente malo, porque muestra debilidad y de esta deviene la vergüenza.

> Pues este padecimiento, el de padecer una injusticia, no es propio de un varón, sino de algún esclavo, para quien mejor es morir que vivir, el cual, al ser injustamente tratado e injuriado, no es capaz de ayudarse a sí mismo ni a ningún otro de aquellos por quienes debe velar. (*Gorgias* 483b)

Las convenciones y las leyes han sido promulgadas por un conjunto de hombres débiles para protegerse del dominio de los más fuertes. Para ello, desde la infancia se nos educa con la afirmación de que es preciso conformarse a la igualdad y de que eso es bello y justo. No obstante, la naturaleza nos demuestra todo lo contrario, y esto es que, tanto en el mundo animal como en el de los hombres, la justicia consiste en que el más fuerte someta y domine al más débil.

Según el parecer de Calicles las leyes son establecidas por los débiles y la multitud, y las establecen mirando para si mismos y para su propia utilidad, inclusive disponen las alabanzas e imponen las censuras, con el objeto de atemorizar a los más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos. A fin de que esto no suceda, los débiles sostienen bajo sus leyes que adquirir más de lo necesario es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia.

La denuncia de Calicles pretende descubrir un engaño en la alusión a algo general, es decir a la ley. Pues, en realidad para el sofista la ley no es más que un instrumento para hacer primar los intereses particulares, los de los débiles. La ley sirve como instrumento de opresión de los fuertes. Además, el carácter general de la ley coarta el deseo propio del hombre de la ambición desmedida.

Sócrates le plantea a Calicles que si defiende la opinión de que el más fuerte se apodere de las cosas de los más débiles y establezca las leyes según sus beneficios, y que estas leyes sean siempre una generalidad a partir de intereses individuales, entonces debería estar de acuerdo con el presente estado de democracia de la *polis* ateniense. Pues, si muchos débiles se unen en contra de los fuertes que son pocos, son más fuertes que estos y dictan a las leyes según sus propias premisas. Guthrie (1990: 288) afirma que Platón ha puesto en Calicles todo lo que no le gustaba de la vida política ateniense: la ambición de poder descarnada y homicida de Critias y sus partidarios, conducta que recorre toda Atenas desde el inicio del Estado hegemónico de Grecia, y a las razones que llevaron a la ejecución de Sócrates con la restauración de la democracia.

En relación con lo expuesto, Calicles completa este pensamiento con su obstinada defensa al hedonismo, el que en sus propias palabras se expresa de esta manera:

> (…) Según la naturaleza, lo bello y lo justo es esto que yo ahora con toda franqueza te digo: que quien desee vivir bien debe permitir que sus deseos sean tan grandes como puedan serlo y no debe reprimirlos, sino, al contrario, cuando lleguen a ser tan grandes como sea posible,

> mostrarse capaz de satisfacerlos con coraje e inteligencia, y de llenar siempre plenamente con lo que fuere el deseo que surja. (*Gorgias* 491e)

La vida recta consiste en no reprimir los deseos, esto es, la vida del placer en su máxima expresión. La renuncia al placer es inadmisible para Calicles y constituye una forma de esclavitud. Las convenciones que regulan el comportamiento de los hombres reprimen la valentía que debería existir en cada uno, para tomar o hacer aquello que sea objeto de su deseo.

Es así que, Calicles presenta de forma caracterizada dos modelos antagónicos, dos tipos de hombres que constituyen paradigmas dicotómicos. Por un lado, el del político distinguido por su buena reputación, viril, poderoso y libre, y por otro lado, el hombre incapaz de proceder en los asuntos de la política, débil, inhábil para defenderse y por tanto servil.

Presentado el naturalismo de Calicles y su defensa del hedonismo, para enfrentar la crítica expuesta por el personaje de este a la ética socrática (*Gorgias* 482e), surge que Sócrates persigue establecer el concepto de naturaleza trazando de manera implícita una distinción entre una formulación descriptiva o normativa de esta. Para defender su concepción normativa de la naturaleza, Sócrates expone una serie de argumentos en los que se destaca la idea de igualdad geométrica, utilizada por él como instancia objetiva para establecer un punto de referencia que le permite desmarcarse del naturalismo de Calicles y del convencionalismo de Polo.

Durante un corto espacio en la discusión, Calicles se pone de acuerdo con Sócrates y esta coincidencia se corresponde con la ligazón platónica a la ética de la nobleza y su transformación de antiguos conceptos aristocráticos en el ideal de la aristocracia de la inteligencia o la razón. Los reyes-filósofos exigidos en la *politeia* son –aunque se mantengan esencialmente ascéticos– sobre todo representantes de una justicia distributiva, tal como dice Sócrates en el Gorgias. Platón no plantea la media aritmética entre los dos extremos expuestos, sino que pretende la medida de una igualdad geométrica, es decir, proporcional, que no provendría de intereses particulares, sino que se establecería teniendo en cuenta el conjunto del orden universal y posibilitaría el ordenar el campo de la política y de las leyes (Maurer, 2021: 315).

Ahora bien, antes de llegar al concepto de igualdad geométrica, Sócrates presenta tres argumentos para desafiar la postura hedonista de Calicles.

El primero consiste en llevar a Calicles a aceptar un caso de una vida dedicada al placer que contradiga sus ideales de valentía y poder político. Sócrates comienza señalando que no todos los placeres conducen a una vida feliz, para ejemplificar esto recurre a la metáfora de los barriles. El alma del hombre ordenado se compara a la del barril entero y la del desordenado a la de un barril agujereado. El primero atesora en la integridad la felicidad, mientras que el otro sufre el esfuerzo de estar continuamente llenando un barril incapaz de colmar. Sócrates con el fin de poner en apuros a su interlocutor como último ejemplo propone a los hombres disolutos (*kínaidoi*)[3]. Calicles reacciona con indignación y acusa a Sócrates de llevar la conversación a temas embarazosos y con el objeto de persistir en su postura reconoce que cualquier instancia de placer será un bien, aun aquella que pueda provocar indignación.

Con el segundo argumento, Sócrates busca demostrar que ciertos pares de cualidades, por ejemplo, los pares enfermo-sano, son mutuamente excluyentes. Esto es, se adquieren por separado y por separado se pierden. Mientras otros pares, por ejemplo, el par placer-

3 Para un análisis más extenso de la cuestión, véase Gómez-Lobo (1994: 176-178)

dolor, admiten estados simultáneos. Ejemplo de esto último es que el tener sed, sufrimiento, se da de manera simultánea con el beber. Pero no sucede del mismo modo con el par feliz y desdichado al mismo tiempo, lo que le permite concluir que placer viene a ser diferente del bien.

En el tercer y último argumento, Sócrates, retoma la premisa de Calicles que sostiene que los buenos son buenos por la presencia de bienes, y los malos son malos por la presencia de males. En términos de Calicles la presencia de bien implica el placer, y la del mal la desdicha. Sin embargo, el filósofo le demuestra que no todos los placeres son buenos y no todos los males causan sufrimiento. En otras palabras, la presencia del bien no conlleva placer. En el campo de batalla tanto el soldado valiente como el cobarde siente placer cuando el enemigo se retira, aunque en el segundo este sentimiento será mayor, hecho que contradice al ideal de hombre de Calicles. De esta manera, Sócrates, logra arrinconar a su interlocutor. El placer y el dolor son presentados y evaluados en términos de la utilidad, estos no constituyen un criterio objetivo para juzgar lo que es bueno o malo.

Sócrates, por medio de los tres argumentos antes expuestos, deja al descubierto la incoherencia del hedonismo de Calicles. Seguidamente, despliega un argumento positivo incorporando la idea de igualdad geométrica[4], utilizada por él como instancia objetiva para establecer un punto de referencia que lo aparta finalmente del naturalismo descriptivo de Calicles y del convencionalismo de Polo.

Por medio de este argumento, Sócrates, busca presentar una ética de la templanza y la consideración por lo otros. Recordemos, que en los argumentos en contra del hedonismo defendido por Calicles, el filósofo establece una distinción fundamental, lo bueno y lo placentero son cosas diferentes. El que solo busca los placeres y el poder se aleja del verdadero bien, la desmesura es incompatible con la convivencia y con la amistad. Sócrates considera que en la insaciabilidad promovida por el sofista es imposible alcanzar la felicidad, pues la búsqueda de lo ilimitado carece de conclusión y por tanto es inalcanzable. Para el filósofo el universo entero se encuentra sujeto a un orden y una medida y las comunidades humanas deben vivir conforme a él. Con la noción de igualdad geométrica[5] establece una notable conexión entre la noción de bien y la estructura natural del mundo.

Debemos entender como igualdad geométrica aquella en la que la relación entre los entes responde a una proporción, es decir, existe una relación de correspondencia entre las partes y el todo, o entre las partes constituyentes entre sí. La igualdad geométrica, lo que hoy llamamos progresión geométrica*,* es la igualdad de *ratios*. Por ejemplo, si analizamos los términos de la serie 2, 4, 8, 16, veremos que la proporción entre ellos es la misma, 2 es a 4, lo que 4 es a 8. En contraste, en una igualdad aritmética, asociada a la progresión aritmética, la *ratio* entre los términos superiores de la serie es mayor que la de los términos inferiores[6]. En otras palabras, lo geométricamente igual, es lo que es proporcionalmente igual, mientras que lo aritméticamente igual es lo idéntico en cantidad o tamaño.

Sócrates parte de la tesis de que "la virtud propia de cada objeto (...) no llega al azar sino según el orden, la regla y el arte que a cada uno de ellos corresponde" (*Gorgias* 596 e). De manera intrínseca, en cada objeto subyace una proporción que le es propia, no azarosa. La noción de orden no se limita al plano individual de los hombres. La noción de orden a partir de la igualdad geométrica subyace al orden cosmológico y debería legislar el orden social y político. Se constituye como un principio universal. La armonía del uni-

4 Guthrie (1990: 491).

5 Acerca del concepto matemático de igualdad geométrica y la influencia pitagórica en Platón, véase Dodds (1959, *ad loc.)*

6 Dodds (1959, *ad loc*.)

verso tiene su causa y prevalece en el orden propio de cada ser. De esto se sigue que el universo es un cosmos, y por tanto es bueno.

> Dicen los sabios, Calicles, que la compañía, la amistad, el orden, la templanza y la justicia, vinculan entre sí al cielo, la tierra, los dioses y los hombres; y al conjunto que de aquí resulta lo llaman "orden", compañero, no desorden o indisciplina. Pero me parece que tú no reparas en estas cosas, a pesar de ser sabio, y que has olvidado el gran poder que ejerce, no solo entre los dioses, sino también entre los hombres, la igualdad geométrica. Crees, en cambio, que es preciso buscar ventajas, porque descuidas la geometría. (*Gorgias* 508a)

La igualdad geométrica se establece como poder ordenador entre los dioses, los hombres y el interior del hombre. En el plano cosmológico el orden subyace a todo lo construido por el demiurgo. En *Timeo*[7] y en resonancia con la cita anterior:

> Como dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que este es en todo sentido mejor que aquel. (30e)

Este orden cosmológico se manifiesta también en los quehaceres mundanos, es el demiurgo el modelo a seguir para moderar la vida.

> (...) Todos los demás artesanos cuando cada uno atiende a su propio trabajo, no aplica él eligiéndolas al azar las cosas que aplica, sino que trata de dar una cierta forma a lo que ejecuta. Mira, si quieres, por ejemplo, a los pintores, a los arquitectos, a los constructores de barcos, a todos los otros artesanos, al que entre ellos tú quieras: cada uno dispone y las obliga a ajustarse y armonizar unas con otras, hasta que el todo constituya un objeto ordenado y proporcionado. (*Gorgias* 503e)

Es así como Sócrates establece cierta relación entre la estructura del cosmos y el trabajo propio de las artes, que producen sus resultados haciendo que cada parte esté ajustada y en armonía con las demás. Como señala Guthrie, en el fragmento citado anteriormente (*Gorgias* 503e), cuando se relaciona *kósmos* con las artes que producen sus resultados, y *táxis,* cuyo significado está más específicamente restringido al de una disposición ordenada, parece que nos encontramos frente a un bosquejo previo de la doctrina desarrollada de manera extensa en *República*[8] de Platón (Guthrie, 1990: 292). Por un lado, el ser hombre justo es poseer un orden interior armónico (443d), un alma moderada y no desenfrenada, y por otro lado, este ordenamiento debe operar en la comunidad a fin de mantener un orden armónico en la que cada hombre cumpla con su función (520a). Una sociedad entendida en estos términos se constituye como virtuosa. En ella se contemplan los intereses de todos sus integrantes articulándose de forma armónica.

De la misma manera, en el *Gorgias*, el alma invisible será conformada según una armonía y proporción.

> A mí parece que para el orden del cuerpo el nombre es "lo sano", de donde viene en él la salud y toda otra virtud corporal (...) Y el orden y la proporción en el alma, "lo legal" y "la ley", de donde provienen los hombres observantes y ordenados. Y esto equivale a la justicia y la templanza. (*Gorgias* 504d)

El orden que le es propio a cada alma humana es la templanza y la moderación, que no son observables directamente, sino a través de su práctica. Para Sócrates, la templanza implica la posesión del resto de las virtudes incluyendo la valentía, virtud que Calicles

7 Lisi, F. (trad) (1992). Platón. *Timeo*. Madrid: Gredos.

8 Eggers Lan, C. (trad) (2014). Platón. *República*. España: Gredos.

concibe como opuesta a la templanza. El alma del hombre debe alcanzar la virtud de la templanza para evitar caer en actos de desmesura y poder vivir en una comunidad y en amistad con otros hombres. Esta idea ya es expuesta por Sócrates (*Gorgias* 508a), tanto las cosas naturales del cielo como las de la tierra no pueden carecer de un orden interno, y como la vida en común es condición necesaria para alcanzar esa forma elevada de armonía que se llama "amistad", sucede que para los humanos la moderación es el orden interno que sostiene el orden humano más vasto dentro del cual es deseable vivir (Gómez-Lobo, 1994: 187-188). Ante la templanza y la moderación que predica Sócrates, Calicles, es inflexible y llega a sostener que "si ya no ambicionar nada trajera la felicidad, entonces los más felices serían los muertos y las piedras" (*Gorgias* 492e). La posición moral extrema de Calicles, excluye toda empatía por el otro y no admite culpa o remordimiento, ya que la preocupación por otras personas es ajena a su forma de ver la vida. Ser hallado falto de virilidad es vergonzoso, pero no es algo por lo que uno pueda sentirse culpable. Para el sofista, el mero hecho de que un hombre al ser injuriado o injustamente tratado, no pueda evitar que tal daño le suceda a él ni a aquellos por los que debe velar es suficiente para excluirlo de la comunidad de hombres (Dillman, 1979: 99)

Recordemos que para Calicles, el hombre ha invertido el plano natural de las cosas al crear leyes contrarias a las de la naturaleza. Esto le permite a los débiles defender una idea de igualdad entre los hombres, por cierto artificial, que contiene a los fuertes y permite proteger a los débiles. Esto representa una injustica para el retórico, ya que por medio de los artificios de las leyes los débiles y mediocres acceden al poder por una ventaja concedida por convenciones y no por demostrar una superioridad en términos de fuerza y poder natural.

La idea de igualdad, para el retórico, tiene como único fin moderar el carácter del hombre para hacerlo dócil, obediente, reprimiendo su libertad natural y el cumplimientos de sus apetitos. El poder entendido de esta forma deviene necesariamente en un sistema despótico y violento. El hombre propuesto por Calicles es incapaz de vivir en compañía, ya que no puede ser apreciado por otro hombre. La postura de Calicles se funda en la afirmación de una disposición natural de la diversidad, que es contraria con el orden aparente de las leyes igualitarias de la democracia ateniense. Recordemos que la idealización que hace Calicles de la ambición desenfrenada, se debe, como lo acusa Sócrates a su descuido de la geometría[9] (*Gorgias* 508 e), que lo lleva a ignorar la justa proporción, ligada a los dioses y al cosmos (Guthrie, 1990: 292).

Contrario al pensamiento de Calicles y en línea con la tesis socrática planteada, encontramos en *Leyes*[10] la siguiente sentencia: "la igualdad produce la amistad" (*Leyes* VI.757 a), y es que para Platón, la verdadera igualdad, que concede todo tipo de bienes a la comunidad y sus individuos es la igualdad proporcional que comprende dar lo igual según naturaleza a desiguales en cada caso.

> En efecto, al mayor, le atribuye más; al menor cosas más pequeñas, otorgando a cada uno lo apropiado a su naturaleza y, en especial, siempre da mayores honras a los más virtuosos, mientras que otorga a los a los que tienen lo contrario de la virtud y la educación lo conveniente a cada uno de manera proporcional. Dado que para nosotros, lo político es siempre, sin lugar a dudas, lo justo en sí, es aspirando a él y apuntando a esta igualdad, Clinias, que debemos fundar la ciudad que está naciendo ahora. (*Leyes* VI.757 c-d)

La verdadera justicia política se basa, por lo tanto, en la igualdad geométrica. El orden proporcional entre los ciudadanos debe surgir de la tarea del legislador promoviendo que

9 Cappelletti (2010, *ad loc*.)

10 Lisi, F. (trad) (1999). Platón. *Leyes*. España: Gredos.

los más virtuosos y meritorios ordenen sobre los que lo son menos (Santa Cruz, 2018: 71). La igualdad entre los ciudadanos debe ser proporcional, esto es, debe tener en cuenta las diferencias entre los individuos. De esta manera, Platón encuentra en la justa medida, el punto medio entre el exceso de poder que producen los absolutismos tiránicos y la libertad sin límites que desemboca en un gobierno demagógico. "Lo mejor consiste en libertad atemperada, en su justa medida, por la autoridad. La verdadera igualdad no es la del abstracto igualitarismo a cualquier precio, sino la igualdad proporcional" (Reale y Antiseri, 2020: 153)

La justicia platónica relacionada con la posición de Calicles en que ambas parten de la diversidad humana, pero se diferencian en que el establecimiento de las leyes no pude ser impuesto, sino que dependen de algo preexistente, esto es, un orden que abarca el hombre y la naturaleza. Para Platón, el orden puede ser conocido por la razón teórica y realizado por la razón practica a través de la educación y la experiencia[11]. Es posible, por lo tanto, vivir dentro de una estructura de diversidad. Ambos, tanto Calicles como Sócrates, parten de reconocer una desigualdad, pero, mientras la concepción de Calicles es aritmética, Sócrates encuentra la solución en la igualdad geométrica, una igualdad de desiguales. La justicia posee una naturaleza propia, esta no consiste en las diferentes formulaciones de las legislaciones humanas. Bien podríamos decir que Sócrates está del lado de la *physis*, aunque con una inclinación diferente de aquella en la que ubicamos a Calicles. Pues la visión de Sócrates es una visión más sutil, un punto de vista según el cual el *nomos* debe contemplar el orden del cosmos para su legitimación. Así las leyes y las prácticas no deben ser meramente convencionales, sino fundadas en la verdadera armonía y proporción de las cosas en la naturaleza. Su punto de vista no descarta la normatividad, es decir, no rechaza al reino del deber ser en contraste con lo que es, sino que lo intenta legitimar y fundamentar. Coloca al orden geométrico de la naturaleza como principio ordenador de su ética.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Cappelletti, A. (trad) (2010). Platón. *Gorgias*. Buenos Aires: Eudeba

Eggers Lan, C. (trad) (2014). Platón. *República*. Madrid: Gredos.

Lisi, F. (trad) (1999). Platón. *Leyes*. Madrid: Gredos.

Lisi, F. (trad) (1992). Platón. *Timeo*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Dillman, I. (1979). *Morality and the inner life: Study in Plato´s Gorgias.* London: The MacMillan Press LTD.

Gómez-Lobo, A.(1994). *La ética de Sócrates*. España: Editorial Andres Bello

Guthrie, W.K.C. (1990). *Historia de la filosofía griega*. España: Gredos

Maurer, R. K. (2021 [1977]). "El derecho y la polémica en la Historia Universal entre las ideologías de la igualdad y de la desigualdad". *Derecho, razón práctica e ideológica*, 17; 305-350

11 Reale y Antiseri (2020: 138 y 151).

Reale, G. y Antiseri, D. (2020). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder.

Santa Cruz, M. I. (2018). "Justicia distributiva y justa medida en Platón". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 44(1); 63-84.

¿Cómo justificar la decisión de morir en una celda? La utilización del recurso retórico de personificación de Las Leyes en *Critón* 50a-54c

Cecilia Soledad Álvarez

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: El presente trabajo se propone analizar, desde un punto de vista filológico-literario, la personificación de Las Leyes en *Critón* 50a-54c de Platón, vinculándolo no solo con el estrecho lazo que une al filósofo con la *polis* ateniense, sino también con la construcción del héroe mediante la teatralización de un diálogo refutativo que funciona a su vez como representación de la vida de Sócrates. ¿Por qué Sócrates no hace uso de la propuesta de libertad de Critón? ¿Por qué utiliza el recurso retórico de la personificación de Las Leyes en lugar del método dialéctico del ἔλεγχος para convencer a Critón de su decisión? ¿Por qué la preferencia metodológica de ficcionalizar un diálogo en el argumento de defensa de una idea? Partiendo del diálogo entre Sócrates y Las Leyes, nos proponemos identificar por un lado los factores predominantes que llevan al filósofo a tomar la decisión de acabar con su vida, acatando la decisión injusta del tribunal, a pesar de encontrarse claramente ante la posibilidad de huir y vivir en libertad y, por otro lado, los motivos de la preferencia retórica por el recurso de personificación para alcanzar el objetivo de la persuasión de su amigo.

Palabras clave: Sócrates, *retórica*, polis, Atenas, Libertad

How to justify the decision of dying in a cell? The use of personification of The Laws in *Crito* 50a-54c

Abstract: The current study has the purpose of analyzing, from a literary-philological perspective, the personification of The Laws in Plato's *Crito* 50a-54c, in connection with not only the tight bond which joins the philosopher to the Athenian *polis*, but also the construction of the hero through the dramatization of a refutative dialogue which additionally functions as a representation of Socrates' life. Why does Socrates refuse Crito's proposal of freedom? Why does he use the rhetorical resource of personification of The Laws rather than the dialectical method of ἔλεγχος to convince Crito of his decision? Why the methodological preference of fictionalizing a dialogue in the midst of an argument for the defense of an idea? Based on the conversation between Socrates and The Laws, we aim to identify on the one hand the predominant factors which lead the philosopher to make the decision to end his life, complying with the unjust decision of the court, in spite of having been given the opportunity to escape and live freely. On the other hand, we will study the motivation for the rhetorical preference of the personification resource to reach the goal of persuading his friend.

Keywords: Socrates, rhetorics, *polis*, Athens, freedom

En la soledad del alba, en vísperas de un trágico desenlace, se encuentran dos viejos amigos: uno, el condenado, duerme plácidamente sin remordimientos, convencido de que los hechos son tal y como deberían ser[1]. Otro, el amigo, superado por la congoja producto de la imposibilidad de cambiar el curso del destino, busca alternativas para evitar lo inevitable. Sócrates y Critón discuten acaloradamente sobre la propuesta de una fuga que para uno resulta lo más justo y necesario y para el otro implica romper con una vida de compromisos y acuerdos con su πόλις. El ánimo perturbado y la dificultad de comprensión de Critón llevan a Sócrates a abandonar el método que había practicado durante toda su vida para ejercer la filosofía por medio del diálogo y la reflexión, el ἔλεγχος, y a optar por un recurso más retórico que dialéctico: el de la personificación.

Critón insiste fuertemente en que, como la condena parte de una sentencia injusta, lo justo es no obedecerla, sin embargo, esta forma de razonamiento es contraria a los modos de pensar de Sócrates, quien considera que los actos deben ser juzgados por sí solos, independientemente de las motivaciones que los generan, y que no se debe actuar injustamente en ninguna ocasión, ni siquiera cuando se es víctima de una injusticia. Ante la insistencia de Critón, y la imposibilidad de continuar la recién iniciada práctica de la interrogación refutativa, Sócrates decide utilizar el recurso de la personificación para dar voz a Las Leyes de la ciudad y presentar a Critón una serie de nuevos argumentos, no elaborados anteriormente, que serán los que definitivamente lo persuadirán de que huir no es, bajo ningún concepto, la solución a sus problemas. Algunos autores, como Young, sostienen que Las Leyes dicen aquellas cosas que Sócrates piensa y quiere transmitir a Critón[2], otros, como Weiss, consideran que los argumentos de Las Leyes son contrarios a la forma de pensar de Sócrates[3], pero el filósofo juzga que traerlos a la discusión es la única manera de convencer a su amigo. Independientemente de si Sócrates coincide o no con lo que dicen Las Leyes, el recurso de la creación de este personaje, tan complejo como insólito, es eficaz para lograr el fin que se propuso el filósofo.

En el momento en que Sócrates invoca a Las Leyes para entablar con ellas un diálogo que finalmente persuadirá a Critón, acababa de discutir con su amigo sobre la relevancia que se le debe dar a las opiniones de las mayorías. Mientras que este insistía en que es importante no ser considerados avaros frente al común del pueblo, Sócrates consideraba que solo debemos escuchar las opiniones de las voces autorizadas. ¿Y quién puede estar más autorizado para hablar sobre lo justo y lo injusto que las mismísimas Leyes de la ciudad?

Incorporar como interlocutor en una conversación privada a un sujeto masculino plural como οἱ νόμοι implica no solo la búsqueda de una voz calificada que legítimamente pueda ganar una argumentación; sino que, implícitamente, nos está comunicando que, si bien solo debemos prestar atención a las voces autorizadas, estas no necesariamente son la voz de una sola persona. Al hablar con οἱ νόμοι, es decir, con un personaje plural, Sócrates está dejando claro que no es la opinión de las mayorías lo que importa, pero sí el vínculo con la comunidad a través de la institución jurídica, que es el intermediario capaz de hacer que un conjunto de personas se convierta en una sociedad, que funcione como un todo organizado y que no sea destruido por el mal accionar de algún rebelde que no acepta los acuerdos preestablecidos[4].

---

1 El trabajo reproduce partes de la Tesis de Licenciatura de la autora, disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.2370/te.2370.pdf

2 Cfr. Young (1979).

3 Cfr. Weiss (1998).

4 Cfr. Thomason (2012: 8): “He [Socrates] in effect co-opts the voice of the community, since Crito cannot see beyond it, and speaks on behalf of the many or the community, which becomes the basis or principle

Son las opiniones de los no expertos las que Sócrates propone ignorar, pero no el vínculo que lo une a sus compatriotas. En este sentido interpretamos que la preferencia por la forma plural en οἱ νόμοι también funciona como una referencia implícita a la comunidad ateniense. Cuando se personifica a las leyes, Sócrates dialoga con un grupo de personas y no con una sola, estos hombres atenienses, que repiten numerosas veces el pronombre personal plural ἡμεῖς, simbolizan de alguna manera no solo las instituciones del Estado, sino también a todos los miembros de la comunidad ateniense que sufrirían las consecuencias devastadoras de la infracción de huir en contra de los reglamentos. Cuando Las Leyes sugieren a Sócrates, en *Critón* 50a, que con su acción planea destruirlas no solo a ellas sino a la ciudad completa, se refieren precisamente al conjunto de individuos que dependen de la recta conducta y de los acuerdos establecidos para poder continuar viviendo como una sociedad instaurada, exitosa y pujante[5].

Por otra parte, en relación con la importancia de la comunidad para el filósofo, no podemos ignorar que su modo de ejercer la filosofía no es a través de extensos tratados únicamente accesibles para unos pocos letrados, sino mediante diálogos llevados a cabo en espacios públicos y ante cualquier miembro de la sociedad. Para Sócrates, la filosofía debe estar al alcance del pueblo y la vía de acceso a los conocimientos que provee la razón es necesariamente el diálogo.

En *Apología de Sócrates* 29e, el filósofo asegura que si se cruza con alguien que demuestre preocuparse por las riquezas y el poder, lo interrogará (ἐρήσομαι) y lo examinará refutativamente (ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω) como acostumbra, luego continúa:

> ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μου ἐγγυτέρω ἐστὲ γένει. ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶομαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.
>
> Haré eventualmente estas cosas a cualquiera con quien me encuentre, ya sea más joven o más anciano, ya sea extranjero o ciudadano, pero mayormente a mis compatriotas, por cuanto en su origen están más próximos a mí. Pues el dios ordena estas cosas, sépanlo bien, y yo presagio que aún no ha nacido para ustedes un bien mayor en esta ciudad que mi servicio al dios (Platón, *Apología de Sócrates* 30a 1-6).

En este pasaje podemos observar que el ejercicio de la filosofía –y en particular la práctica del ἔλεγχος– se encuentra estrechamente relacionado con su vínculo con la comunidad, principalmente con los ciudadanos atenienses, a quienes el filósofo consideraba más cercanos por compartir la patria.

Cabe destacar que, a diferencia de la práctica socrática habitual de debatir en presencia de la comunidad, el diálogo con Critón no tiene lugar en el Ágora, sino en la intimidad de una celda de confinamiento. En este contexto, el invocar las voces plurales de estos hombres a los que denomina Las Leyes, es una forma de recrear ese espacio múltiple de discusión que considera nada menos que la razón de su existencia, según lo establecido por la voluntad del dios.

---

of the argument. In so doing, *he identifies the many with the laws of Athens*. The most authoritative opinion of the community is its laws. *Since Athens is a democracy, its laws even more than other types of regimes (e.g. monarchies, oligarchies) represent the opinion of the many*. In one sense the law becomes a sort of substitute for philosophy. Crito is only, or at least primarily, concerned with the opinion of the majority. Further, he is also part of that majority to the extent that, like the many who convicted Socrates, he does not understand the real meaning of Socrates' trial" (La cursiva es nuestra).

5 Sin embargo, solo en una ocasión durante el discurso de Las Leyes se utiliza explícitamente la palabra κοινόν, en 50a: οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως.

Por otra parte, teniendo en cuenta que los diálogos de los que se ocupa este estudio corresponden a la etapa temprana de la producción platónica, e incluso que fueron escritos tan solo unos tres años después del fatídico desenlace de Sócrates, podríamos preguntarnos entonces si es posible que una de las intenciones de Platón al escribir tanto *Critón* como *Apología de Sócrates*, hubiera sido la de otorgar al filósofo las hazañas dignas de los héroes de los mitos. Si bien resulta imposible comprobar una hipótesis de características tan conjeturales, al menos podemos asegurar que el filósofo tenía gran estima por algunos de los héroes clásicos y que estaban en su pensamiento al momento de optar por efectivizar la condena con la que fue injustamente sancionado:

> εἰ γάρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἅιδου, ἀπαλλαγεὶς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν (…) ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ᾽ ἔστιν ἀληθῆ. ἐπεὶ ἔμοιγε καὶ αὐτῷ θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὁπότε ἐντύχοιμι Παλαμήδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν, ἀντιπαραβάλλοντι τὰ ἐμαυτοῦ πάθη πρὸς τὰ ἐκείνων–ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη–καὶ δὴ τὸ μέγιστον, τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα ὥσπερ τοὺς ἐνταῦθα διάγειν, τίς αὐτῶν σοφός ἐστιν καὶ τίς οἴεται μέν, ἔστιν δ᾽ οὔ. ἐπὶ πόσῳ δ᾽ ἄν τις, ὦ ἄνδρες δικασταί, δέξαιτο ἐξετάσαι τὸν ἐπὶ Τροίαν ἀγαγόντα τὴν πολλὴν στρατιὰν ἢ Ὀδυσσέα ἢ Σίσυφον ἢ ἄλλους μυρίους ἄν τις εἴποι καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, οἷς ἐκεῖ διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας;
>
> Pues si, tras haber llegado alguien al Hades, luego de librarse de algunos que dicen ser jueces, encontrara a los verdaderos jueces, los cuales, allí, se dice que hacen justicia (…) ciertamente yo estoy dispuesto a morir muchas veces si estas cosas son verdaderas, y para mí, por mi parte, sería eventualmente un entretenimiento maravilloso cuando converse con Palamedes, y con Áyax, el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos que han muerto por una decisión injusta, contrastando mis padecimientos con los de ellos –lo cual, según creo, no sería desagradable– y lo mejor sería pasar el tiempo examinando a los de allí, tal como a los de aquí, y cuestionando quién de entre ellos es sabio y quién cree serlo, pero no lo es. ¿Cuánto daría eventualmente alguien, ¡oh, hombres del jurado!, por examinar a quien condujo a Troya al gran ejército, ya sea Odiseo, o bien Sísifo, o podríamos nombrar a otros numerosos hombres y mujeres? Con quienes conversar, y pasar tiempo y examinarlos sería, sin dudas, la felicidad (Platón, *Apología de Sócrates* 41a-c).

En este pasaje Sócrates se compara con los héroes trágicos que murieron injustamente y asegura que no habría mayor felicidad que continuar ejerciendo sus prácticas filosóficas (aquellas por las que precisamente fue acusado) en el Hades, junto con las otras víctimas de la injusticia[6]. Sin la condena injusta, si el filósofo hubiera vivido libremente y muerto por causas naturales al cabo de una provechosa y larga vida, esta aspiración hubiera resultado imposible: ¿por qué habrían de recibirlo los héroes trágicos en el Hades, si él no formara parte del mismo grupo de condenados injustamente?

Gregory Nagy asegura que las intenciones de Sócrates de someter a Odiseo al ἔλεγχος tienen que ver con que el filósofo considera que este es responsable de las muertes injustas de Áyax y Palamedes, de modo tal que examinar a Odiseo en el Hades sería similar a someter a quienes lo juzgaron a él a su práctica de la dialéctica refutativa:

---

6 Es importante resaltar que en *Critón* 44b, Sócrates establece un vínculo con Aquiles al mencionar que al tercer día llegará a Ftía, del mismo modo que lo expresa el héroe épico en *Ilíada* IX.353. Baste recordar las palabras de Cassin (2022: 48) sobre la vieja diatriba de Platón contra los poetas: "Los filósofos griegos son griegos, es decir 'homerófonos', lo quieran o no, es Homero quien les enseña a hablar, es en Homero donde aprenden a leer, a escribir y a pensar (…)". No es necesaria ninguna otra fundamentación acerca de la incidencia de Aquiles u otros héroes tanto en *Critón* como en *Apología*.

> These jurors who condemn Socrates to death are supposedly the upholders of justice, but for Socrates they are exactly the opposite, despite the term *dikastai* that they apply to themselves. Socrates has in mind here the literal meaning of *dikastai*. This word means not only 'jurors' in the political context of Athens in the world of the historical present time of Socrates in 399 BCE. In the world of the distant heroic past, this same word means, literally, 'judges' in the sense of 'men of justice'. (…) So, now, we can finally see why it is that the mysterious *superhuman signal* or *sēmeion* of Socrates never did divert him from doing or saying what he did or said in his own life. It is because he deserves to be judged as a man of justice, while the jurors who condemned him fail to merit such a judgment. And, as a man of justice, Socrates even deserves to become a hero (Nagy, 2019: 955-956).

Si Sócrates aceptara la propuesta de Critón de huir de Atenas para evitar la condena, estaría resignando la oportunidad –en caso que existiera el Hades, premisa que es incapaz de afirmar con certeza– de acceder al juicio póstumo, que lo encontraría inocente y le brindaría la justicia que merece en tanto que héroe.

Ahora bien, ¿cuál es el acto heroico de Sócrates? En *Apología* 28b-d, Sócrates se compara con Aquiles en la decisión que debe tomar el héroe de morir joven en batalla o continuar viviendo una larga vida sin relevancia. En *Critón*, el filósofo también debe optar entre huir para preservar su vida u obrar con justicia y sufrir una muerte prematura, pero más allá de eso, no puede hacerlo sin antes persuadir a su querido amigo de que optó por lo correcto[7].

El diálogo con Las Leyes es una dramatización que sirve tanto para cambiar la opinión de Critón como para dejar asentado para la posteridad cuál fue el dilema interno del filósofo a la hora de optar por la decisión justa. Si no alcanzaba con el descargo realizado en la *Apología de Sócrates*, este es el momento en el que nos encontramos con el verdadero heroísmo del maestro: existe algo más grande que su vida, es el ejercicio de la filosofía y los acuerdos establecidos con la ciudad, y aquí aparecen Las Leyes para ratificarlo.

En esta puesta en escena, Las Leyes vienen a simbolizar a Tetis, en el momento en que se le presentó a Aquiles para darle la opción de morir heroicamente o continuar una vida sin relevancia. Son ellas quienes encarnan esa entidad superior a la humana que pone en juego el verdadero heroísmo del protagonista: solo un héroe es capaz de dar la vida por una causa justa, solo un héroe optaría por aceptar las consecuencias y continuar su camino hacia el Hades, donde tendrá la oportunidad de presentar su caso y demostrar que actuó correctamente, solo un héroe es capaz de reconocer que existe algo superior a sí mismo, superior a su propia vida, que requiere de su sacrificio, y en el caso de Sócrates son los convenios y la ciudad, la filosofía y la razón, la patria y el obrar justamente. Como afirma Zecchin, la verdadera prueba del heroísmo socrático es la δοκιμασία*:*

> Contemplado desde la perspectiva de una performance trágica, el diálogo expone el desenlace de la prueba: el personaje de Sócrates supera el examen, rechaza las opciones de vivir en otras ciudades y accede a la muerte trasladando al Hades su verdadero examen de ciudadanía. También en este sentido, las leyes hermanas del Hades no presentan ninguna escisión con las leyes de Atenas (Zecchin, 2018: 10).

---

7 El paralelismo entre Sócrates y Aquiles se hace evidente no solo en las menciones que el filósofo hace del héroe épico en su *Apología,* sino también en la percepción que sus acusadores tenían de sus acciones, como señala Holway (1994: 564): "As Socrates' will be, Achilles' altruism and piety are brushed aside as mere pretense. Achilles' innocent claim to be discovering the cause of the divine anger that threatens to destroy his community does not fool Agamemnon. Do not 'strive to cheat, for you will not deceive', he warns. (…) As Socrates' accusers will do, Agamemnon rationalizes Achilles' unjust punishment as necessary to deter others (…) Just as Agamemnon is a prototype for Socrates' accusers, so Homer's implicit defense of Achilles prefigures Socrates' explicit self-defense".

Si la continuación de su vida presupone el fin de la ciudad, de Sócrates depende, de sus actos, de la justicia de sus decisiones, la continuidad de Atenas tal y como se la conoce. Si partimos de la base de que la vida civil es más importante que la vida biológica[8], si tenemos en cuenta que el ejercicio de la filosofía es la razón para la cual Sócrates fue arrojado a Atenas por el dios[9], y si contemplamos que existe un vínculo supra-humano entre Atenas, Sócrates y la divinidad[10], podemos comprender fácilmente que aquello que convierte al filósofo en un héroe es el modo en que ejerce su ciudadanía, las decisiones que toma en relación con los actos justos y el sacrificio que realiza para dar lugar a la continuidad de la ciudad.

De estas reflexiones se desprende la conclusión de que la personificación de Las Leyes no cumple una sola función sino varias: en primer lugar, incorporar una voz autorizada en una conversación que tiene lugar en la soledad de la madrugada, entre dos amigos íntimos con el fin de la persuasión de uno de ellos; en segundo lugar, representar no simplemente a las leyes, la ciudad y la patria, sino también al conjunto de una comunidad a la que el filósofo se debe plenamente; y en tercer lugar, servir a una función dramática que otorga a Sócrates características propias de un héroe, comparable con los grandes héroes épicos que han sido condenados injustamente y de quienes se sirve en múltiples ocasiones a lo largo de su vida para el ejercicio de la filosofía y las argumentaciones de la razón.

Finalmente, debemos agregar que el intercambio con Las Leyes, con el que se concluye el diálogo, también representa una breve muestra de lo que ha sido la vida adulta del filósofo. En el último tramo de *Critón* no solo nos encontramos con el recurso de personificación de una entidad abstracta y difícil de encasillar como son Las Leyes, sino que también existe por parte de Sócrates un despliegue de teatralidad y una intensidad dramática que dan al diálogo un carácter más trágico que filosófico.

Durante el tramo en que el filósofo queda supeditado al escrutinio y reproche de Las Leyes, Critón deja de ocupar el rol del interlocutor y pasa a observar la escena como un mero espectador teatral; Sócrates, entonces, es sometido al más feroz de los interrogatorios, incluso peor que el juicio ante el tribunal del que podemos ser parcialmente testigos en *Apología de Sócrates*. Las Leyes son implacables, sin ninguna clemencia ni concesión, exponen un alegato incriminatorio que, en caso de optar por la fuga, tal como la propone Critón, dejaría a Sócrates como el más indigno de los traidores, capaz de incumplir todos los acuerdos preestablecidos a costa de destruir a la ciudad, a sus compatriotas e incluso de comprometer el destino de su propia descendencia.

---

8 "The tricolon 'birth/upbringing/education' was not an idiosyncratic or distinctively 'Socratic' group of human goods –the imagined laws of Athens present the benefits they conferred upon each citizen as a simple and commonly accepted 'moral fact', well known to any morally attentive Athenian. The tricolon reproduces what was probably a canonical list of goods received from parents. *What is remarkable in this case is that the relevant goods are transferred from the parental realm to the civic realm*: they are provided by the laws themselves qua 'super-parent'. *In the* Crito*, the provision of birth, upbringing, and education defines the formation of the individual Athenian citizen* by, through, and in relationship to his polis: the citizen is quite literally a product of the laws" (Ober, 2008: 150; el subrayado es nuestro).

9 Cfr. *Ap*. 30 e5-7 y *Ap*. 31 a6-8.

10 Sócrates está convencido de que es un enviado del dios y, como tal, existe en su interior una señal (σημεῖον) que lo guía en cuanto a cuáles son las cosas que *no debe hacer,* es de este modo como supo que debía mantenerse alejado de la política en la ciudad, y es por la ausencia de esta voz que descubrió que debía asistir a su juicio, a pesar de las grandes posibilidades de que la sentencia le fuera desfavorable. Esta presencia interna (δαίμων) es la que lo acerca al dios (θεός) y le brinda no solo la tranquilidad de saber que sus acciones están aprobadas por la divinidad, sino también que, más allá de lo que indique el tribunal, es menester presentarse ante este (cfr. *Ap*. 40 b1-2).

Mediante ese intercambio ficticio con Las Leyes, Sócrates no solo deja claro cuál es su propia postura frente a la posibilidad de un exilio ilegal, sino que además desarrolla un breve repertorio de lo que ha sido su vida, tanto en el contenido como en la forma. Desde el punto de vista argumental, Las Leyes comienzan recordándole cómo fue que le dieron la existencia, luego dibujan el recorrido de la vida civil del filósofo, quien superó las pruebas de ciudadanía, eligió no salir de Atenas y engendró a su propia descendencia dentro de los confines de la ciudad. En términos de forma, Sócrates opta por un diálogo, precisamente el mismo método que utilizó durante años para el ejercicio de la razón y la práctica de la filosofía. De esta manera demuestra a su amigo, discípulo y compatriota, que esa puesta en escena representa todas las facetas importantes de su trayectoria vital. Así como se cree que antes de morir vemos pasar el *racconto* de la vida en una sucesión de imágenes, similar a un montaje cinematográfico, Sócrates, en uno de sus últimos instantes, representó su propia dramatización, dio a Las Leyes el rol que había ocupado su persona y, humildemente, se ubicó en el lugar del interlocutor cuestionado y refutado hasta la derrota.

En su conversación con Las Leyes, Sócrates es capaz de comprender la magnitud de su existencia, la estrecha vinculación con la ciudad y el inmenso poder que tiene en sus manos de destruirla con un solo acto, así como también hallar la respuesta sobre cuál es la conducta justa en la situación límite en la que se encuentra. En otras palabras, el discurso de Las Leyes encierra todas las inquietudes que competen al filósofo en la instancia última de su vida: su deber, su proceder y su trágico final.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bieda, E. (trad.) (2014). *Apología de Sócrates y Critón*. Buenos Aires: Ediciones Winograd.

Calonge Ruiz, J; Lledó Iñigo, E; García Gual, C. (trads.) (1985). *Platón*. *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras.* Madrid: Gredos.

Croiset. M. (1985). Platon. *Oeuvres Complètes*. Tome I. Paris: Les Belles Lettres.

Eggers Lan, C. (trad.) (2010). *Platón*. *Apología de Sócrates.* Buenos Aires: Eudeba.

Bibliografía citada

Cassin, B. (2022). *Cómo hacer de verdad cosas con palabras: Homero, Gorgias y el pueblo Arco Iris.* Buenos Aires: El cuenco de plata.

Holway, R. (1994). "Achilles, Socrates, and Democracy". *Political Theory*, 22 (4); 561-590.

Nagy, G. (2019). *The ancient Greek hero in 24 hours.* Cambridge: Harvard University Press.

Ober, J. (2006). "Socrates and Democratic Athens: The Story of the Trial in its Historical And Legal Contexts". Recuperado de https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/070602.pdf

Thomason, S. (2012). “Law, Philosophy, and Civil Disobedience: The Laws’ Speech in Plato’s ‘Crito’”. Recuperado de https://scholarlycommons.obu.edu/articles/61

Weiss, R. (1998). *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato’s Crito*. Oxford: Oxford University Press.

Young, G. (1974). “Socrates and Obedience”. *Phronesis* 19; 1-29.

Zecchin de Fasano, G. (coord.) (2018). *Critón: Griego clásico. Cuadernos de textos. Serie Diálogos Platónicos.* La Plata: EDULP.

Difusión, catalogación y estudio del Arte Clásico en época de pandemia. La Gipsoteca y la Sala Permanente de Escultura Grecorromana de la Antigua Academia de San Carlos como difusoras de la Antigüedad en América

Eder Ignacio Arreola Ponce

Antigua Academia de San Carlos de la Facultad de Artes y Diseño, México

Resumen: Este ensayo pretende evidenciar el valor histórico y cultural de los yesos que aún se resguardan en la Academia de San Carlos; asimismo, evidenciar el trabajo de digitalización, investigación y catalogación de las colecciones que se realizan desde la Coordinación de Catalogación (CIDyCC). Se presentarán copias vaciadas de obras grecorromanas que llegaron en la primera remesa de la institución carolina hacia finales del siglo XVIII y que fueron un medio de enseñanza artística del canon del neoclásico.

Palabras clave: Academia, arte, escultura, gipsoteca, neoclásico, galerías, museos, catalogación

Diffusion, cataloging and study of Classical Art in times of pandemic. The Gypsoteca and the Permanent Room of Greco-Roman Sculpture of the Old Academy of San Carlos as diffusers of Antiquity in America

Abstract: This paper aims to demonstrate the historical and cultural value of the plasters that are still kept in the Academy of San Carlos; Likewise, highlight the work of digitization, research and cataloging of the collections that is carried out by the Cataloging Coordination (CIDyCC). Cast copies of Greco-Roman works that arrived in the first consignment of the Carolina institution towards the end of the 18th century and that were a means of artistic teaching of the neoclassical canon will be presented.

Keywords: Academy, art, sculpture, gypsum library, neoclassical, galleries, museums, cataloging

1. Presentación

Este ensayo pretende evidenciar el valor histórico y cultural de los yesos que aún se resguardan en la Academia de San Carlos[1]. Se presentarán copias vaciadas de obras grecorromanas que llegaron en la primera remesa de la institución carolina hacia finales del siglo XVIII. La llegada de estas piezas al ámbito artístico novohispano fue inspirada por el pensamiento ilustrado y por un apego al canon grecorromano apoyado por teóricos del arte como Anton Raphael Mengs y Johann Joachim Winckelmann. Jerónimo Antonio Gil solicitó estas copias a San Fernando partiendo del deseo de igualar a la academia novohispana al nivel docente de su par europea. San Fernando era el paradigma ideal como centro de artes para Gil, así que la selección de obras hecha por Gil se basó en la colección de yesos madrileños por el gran valor estético de sus piezas y el origen de sus colecciones. De estas obras, que fueron seleccionadas por ser copias de las esculturas más notables de la estatuaria antigua, la Academia de San Carlos conserva unas cuantas, únicas en América por su temporalidad y gran calidad. Sirvieron para configurar, de algún modo, una identidad nacional y un gusto fincado en los valores estéticos de la época. Las reflexiones de esta ponencia narran el origen, la llegada, el impacto artístico y la dispersión final de los yesos, tomando en cuenta su papel histórico como instrumentos transmisores del buen gusto grecorromano. Finalmente, este texto reivindica la importancia de los yesos para la historiografía nacional y las muestras museográficas de la Academia de San Carlos. Contextualizarlos en su tiempo y analizar su uso a lo largo de la historia permite exaltar su importancia no solo como objetos sino como documentos históricos de transformación estética. Las siguientes líneas pretenden complementar los pocos estudios que hay de esta rama del arte y crear conciencia sobre los yesos como legado patrimonial y medios de difusión del canon clásico.

2. Catalogación

La Facultad de Artes y Diseño –a través de la Antigua Academia de San Carlos– resguarda cerca de 70 mil piezas de bienes artísticos que enriquecen el patrimonio histórico de la universidad nacional. Su catalogación, investigación, difusión y conservación recae en manos de la Coordinación de Investigación, Difusión y Catalogación de Colecciones (CIDyCC), una instancia académica fundada en 2015 y respaldada por el H. Consejo Técnico de la Facultad de Artes y Diseño. La colección de yesos está integrada por cerca de 650 obras entre las que destacan: *Laocoonte y sus hijos, el Discóbolo de Mirón, Leda, Apolino, Germánico*, entre otros. En 2016, la CIDyCC contó con el apoyo para el Proyecto PAPIIT *Riqueza testimonial de México. Patrimonio artístico de la FAD*[2]. Este estuvo dirigido por José de Santiago Silva y tuvo como co-responsables a Clara Bargellini, del IIE, y a Filiberto Felipe Martínez, del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Investigación (IIBI). Contó también con la comprometida participación de estudiantes y académicos tanto de la FAD como del IIE. Dicho proyecto dio auge a la gran importancia de catalogar todos los bienes de la Academia y, una vez trascendidas las consecuencias del sismo de 2017, difundirlos e investigarlos. La universidad nacional apuesta por la catalogación de sus bienes.

---

1 Ensayo dedicado a mis maestros: la Dra. Clara Bargellini y al Dr. Eduardo Báez (+), investigadores del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. Para el Mtro. Alejandro Nuñez Luna (+).

2 Proyecto PAPIIT "*Riqueza testimonial de México. Patrimonio artístico de la FAD"*, clave IV0400115.

El interés en la estatuaria clásica en tiempos modernos comenzó desde los albores del Renacimiento y cobró nuevo impulso en el siglo XVIII en el seno del movimiento neoclásico, en el cual consolidó supuestos teóricos e historiográficos de autores como Winckelmann, Mengs y Antonio Palomino y Velasco. En el seno de nuestra comunidad académica tuvo lugar uno de los primeros estudios sobre la gipsoteca de San Carlos. Se publicó con el título de *Guía que permite captar lo bello, Yesos y dibujos de la Academia de San Carlos 1778-1916*[3]*,* obra de las doctoras Clara Bargellini y Elizabeth Fuentes Rojas. Este libro estudia los inventarios de la colección de yesos de la Academia mexicana, analiza documentos del Archivo Histórico y enlista las remesas que conforman este acervo; la obra es referencia obligatoria en la historiografía de colecciones de copias vaciadas en yeso, así como del coleccionismo académico desde finales del siglo XVIII hasta principios del XX. Actualmente se tienen registro de las 650 piezas en el buscador de colecciones de San Carlos.

Esta ponencia abordará brevemente la formación del acervo escultórico[4] de la institución e informará sobre el trabajo museográfico realizado por la Coordinación de Investigación, Difusión y Catalogación de Colecciones (CIDyCC) de la Facultad de Artes y Diseño.

3. Breve historia de la colección. Las obras grecorromanas y su difusión

La formación del acervo de escultura de San Carlos está dividida en tres años importantes: 1791, 1855-56 y 1903. En la Nueva España la fundación de la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Carlos ocurrió el 23 de septiembre 1783. Jerónimo Antonio Gil[5], ex académico de San Fernando de Madrid y director de la Academia americana, fue pieza fundamental para la llegada de los yesos a territorio novohispano. Para 1790 se dirigía a la Junta Superior de Gobierno de la Academia con la finalidad de solicitar la compra de yesos de la Academia de Madrid para así dotar a su par americana con una importante colección de estatuaria útil para la docencia[6].

La selección de obra hecha por Gil contó con el apoyo en la producción y traslado de dos personajes importantes: el primero fue José Panucci, vaciador de la academia madrileña, y el segundo fue Manuel Tolsá, artista y académico de Sevilla. Tolsá, que había solicitado en 1789 un puesto como Director de Escultura**,** fue comisionado por el rey para vigilar el traslado de los yesos a tierras virreinales. Este envío partió de España el 20 de febrero de 1791 y significó, históricamente hablando, el traslado del modelo educativo del orden ilustrado y del canon neoclásico a América.

Meses después llegaron al puerto de Veracruz cerca de 192 reproducciones de estatuaria clásica en yeso[7]. En el legajo de Indiferente no. 103 del Archivo General de Indias[8] se contabilizan 63 cajas embaladas, provenientes de la Real Academia de Bellas Artes de San

3 Bargellini y Fuentes (1989). El trabajo que realizo en la CIDyCC tiene como objetivo el continuar con el legado y la información que proporciona este libro.

4 Abordaré únicamente la formación de la colección a través de las remesas de compra. La producción escultórica de la Academia y sus principales exponentes será objeto de estudio para otra ocasión.

5 Jerónimo Antonio Gil fue enviado por el rey Carlos III para la fundación de la Real Casa de Moneda en el año de 1778. Para 1781 fundó la Escuela Provisional de Dibujo y fundó la cátedra de "vaciado en yeso". Ambas instituciones son consideradas como los antecedentes inmediatos de la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Carlos.

6 Bargellini Cioni y Fuentes (1990: 34).

7 Escontria (1929: 78).

8 Luzón (2016: 95).

Fernando de Madrid. Este envío estaba integrado por 71 figuras completas, 70 cabezas de filósofos, dioses y emperadores, y cerca de 52 relieves de diferentes tipos. Entre las obras destacan los bustos de *Caracalla, Aulo Vitelo, Safo, Anitnoo Hamilton, Nerón y Séneca*.

Desde el origen de las Academias, las colecciones de esculturas en yeso permitían difundir entre académicos y alumnos el canon de belleza de la cultura grecorromana a través del dibujo. Para la enseñanza de la figura humana, Gil poseía, entre muchos otros títulos, un texto sobre la escultura clásica antigua titulado *Las proporciones del cuerpo humano. Medidas de las más bellas estatuas de la Antigüedad* de Gerardo Audrán, que fue uno de los primeros acercamientos al arte antiguo que tuvieron al interior de la incipiente institución americana. Para estos años de gestación, la Academia contaba con un importante lote de material didáctico como estampas, grabados y litografías, material que sirvió para instruir a los alumnos novohispanos dentro del marco ilustrado de la institución. La copia en dibujo de estas esculturas, corresponde al ideal de Mengs de aprender de los yesos el buen gusto grecorromano pues, según el artista, existían "dos caminos para alcanzar el buen gusto: el primero, el más difícil, es el de seleccionar en la naturaleza lo que hay de más útil y bello: el segundo, más fácil, el de estudiar las obras de arte en las cuales esa selección ya está hecha"[9].

Durante los primeros años del siglo XIX, la Academia se vio limitada de recursos y no adquirió grandes piezas para sus galerías[10]. La prolongada lucha por la Independencia y los primeros lustros de México Independiente hicieron imposible la compra de materiales didácticos. No sería sino hasta 1843 que un grupo de intelectuales y políticos cercanos al partido conservador propusieron y lograron la reorganización de la Academia uno de cuyos factores importantes fue el otorgamiento de parte de las ganancias de la Lotería Nacional que pasó a llamarse "lotería de la Academia". De esta manera, la institución se vio ampliamente respaldada económicamente y se encontró posibilitada para adquirir nuevamente materiales para las clases, incluidos vaciados en yeso. Entre 1856 y 1857 con la participación del presidente de la Junta Gubernativa Bernardo Couto, y la asesoría del escultor catalán Manuel Vilar, director de Escultura, se hizo posible la segunda remesa para engrosar la gipsoteca de la Academia. Para 1856, Vilar solicita la compra de varios yesos por valor de dos mil pesos[11], la lista incluye las siguientes piezas:

> (…) 24 estatuas, entre vestidas y desnudas, que no sean más grandes del tamaño natural, entre las cuales se incluyen los dos Discóbolos, dos amorcillos del Capitolio.
> 12 torsos antiguos.
> 24 bustos de todos los tipos antiguos, (…)
> varias piezas de ornamentación, cornisas, frisos, arquitrabes, capiteles, bases, y otros fragmentos de ornamentación de los estilos más notables que puedan servir a los arquitectos y a los decoradores[12].

Es posible que el engrosamiento de la gipsoteca se viera interrumpido por la muerte de Manuel Vilar en 1860.

---

9 Macedo (2012: 146).

10 En el libro *Guía que permite captar lo bello, Yesos y dibujos de la Academia de San Carlos 1778-1916* (p. 28), se menciona un inventario de 1832 en el cual se informa la compra de tres cajones de esculturas procedentes de Marsella. Agradezco a la Dra. Clara Bargellini su orientación en este tema.

11 Moreno (1965). Para 1853 se recibieron cajas con obras provenientes de Roma. Tres años más tardes se recibieron diez cajas con obras de algunos pensionados de la Academia. Agradezco a la Dra. Julieta Ortiz Gaitán el acceso al Fondo Salvador Moreno resguardado en el IIE.

12 Citado por Bargellini y Fuentes (p. 29).

Los primeros años del siglo XX fueron un momento de cambio para San Carlos. Las nuevas modas y tendencias artísticas repercutieron en las colecciones que se resguardaban. En 1903, gracias a la intervención del Director Antonio Rivas Mercado, el arquitecto Carlos Lazo y Enrique Alciati, director de escultura, se realizó la tercera gran remesa de yesos. Esta compra fue encomendada a Sebastián Mier, ministro de México en Francia, que se ayudó de Alciati para seleccionar y comprar "útiles obras de texto y consulta"[13]. Se compraron copias en yeso de la Academia de París de esculturas como el *Doríforo, la Venus del Millo y el Diadémeno,* bajo relieves como el escudo de *Perseo y de Heracles*, los fragmentos del Partenón, la *Victoria de Samotracia*, entre otras.

La colección de yesos ha sido registrada en algunos inventarios resguardados por el Archivo General de la Nación, el Archivo de la Antigua Academia de San Carlos en la Facultad de Arquitectura y el Archivo Histórico de la Facultad de Artes y Diseño.

4. Sala permanente de escultura clásica

Como parte de su labor de difusión, la CIDYCC inauguró en 2017 la sala permanente de Escultura Clásica. Esta exposición es producto del trabajo que desarrollo como investigador del Acervo en CIDyCC, y tiene como objetivo restituir las funciones museográficas de las colecciones conservadas por la institución. En esta sala se exhiben cerca de 35 vaciados en yeso y es una reestructuración curatorial de la muestra original, *Carlos III y la difusión de la Antigüedad*. Esta exposición ocupa la Sala Pelegrín Clavé y la Sala Centenario, galerías de finales del siglo XIX y principios del XX, respectivamente.

Las piezas tienen gran valor histórico y estético, la mayoría data de la remesa fundacional de 1791. Está dividida en cuatro módulos, la exposición invita al visitante a contemplar ejemplos de las mejores piezas grecorromanas a través de las salas. El primer módulo está dedicado a retratos de personajes históricos, filósofos y gobernantes de la antigüedad clásica. Las piezas que se exhiben, como los bustos de *Safo*, *Hesíodo y Caracalla,* se presentan en una línea horizontal que se complementa con cédulas críticas e ilustrativas. De acuerdo con el impulso museográfico original, esta sección evoca las galerías de retratos de los museos como el Capitolino de Roma, los museos del Vaticano y la gliptoteca clásica de Berlín.

En la segunda sección de la sala encontramos estatuaria famosa; el *Germánico* del Louvre, el *Baco con copa* de los Uffizzi y el *Torso de Gaddi*, piezas impactantes de la exposición. Sin embargo, son conductoras a la monumentalidad del *Laocoonte y sus hijos*, obra única en América y que se localiza en la cabecera de la sala. En el marco de colaboración con la Academia de San Fernando de Madrid ha sido posible recuperar siete piezas generosamente donadas por esa institución y que van acompañados de dibujos que realizaran alumnos de la Academia mexicana. Este ejercicio visual hace evidente la existencia de las piezas en los primeros inventarios de las colecciones de San Carlos pero que, con el paso de los años, se han perdido. Ahora regresan gracias a un trabajo de colaboración académica fruto del trabajo bilateral a partir de la exposición de "*Carlos III..*" anteriormente comentada. En la Sala Centenario el diseño museográfico no es menos impresionante; se exhibe una reducción de la *Victoria de Samotracia* que se encuentra al centro de la sala, flanqueada por importantes reproducciones en yeso de obras como el *Apolino* y la *Venus Medici*. En un murete se exhibe la pieza *Cuadriga y dos hombres*, llegada en 1791, y se

13 Bargellini y Fuentes (p 29).

integra en armonía con un grabado de Piranesi y los *Caballos del Partenón*, cuyo original se localiza en el Museo Británico.

Por último, es importante reseñar la sección de Arquitectura. Con capiteles de las llamadas órdenes clásicas, la muestra hace un homenaje al pasado de la escuela. La Escultura y la Arquitectura forman parte de las llamadas Tres Nobles Artes. Desde el nacimiento de la Academia de San Carlos, los arquitectos se integraron en el proceso educativo, artístico y político de esta institución.

5. Conclusiones

La colección de yesos de la Antigua Academia de San Carlos consta de cientos de piezas e incluye figuras, relieves, bustos y cabezas en yeso; estas obras son documentos importantes del proceso de coleccionismo para la enseñanza que esta institución mantuvo desde finales del siglo XVIII hasta principios del siglo XX. Entender que esta colección es más que solo una serie de reproducciones de los originales, nos permite profesionalizar los estudios históricos del acervo. A partir de un serio debate sobre la importancia que representan para la historiografía del arte nacional, los yesos se posicionan como una herramienta importante de conocimiento para cientos de artistas que aprendieron con ellos el oficio de dibujar; estos artistas, alumnos de la Academia, generarían el quehacer artístico de toda una nación durante el siglo XIX y XX. La pandemia limitó su exposición al público general, pero los recursos digitales permitieron su difusión masiva a través del buscador de colecciones de la Universidad Nacional.

Mi trabajo como curador de la colección está centrado en fomentar su conservación y su catalogación. Y gracias a su difusión en foros académicos como este, dotar a esta colección el estatus que merece en la Historia del Arte y de esta forma honrar a Gil, Vilar y todos los interesados en cultivar en territorio americano, la tradición grecorromana y su belleza sublime.

Bibliografía

Bibliografía citada

Bargellini Cioni, C. y Fuentes, E. (1989). *Guía que permite captar lo bello, Yesos y dibujos de la Academia de San Carlos 1778-1916*. México: UNAM-IIE-ENAP.

Bargellini Cioni, C. y Fuentes, E. (1990). *Clasicismo en México*. México: Centro Cultural Arte Contemporáneo.

Escontria, A. (1929). *Breve estudio de la obra y personalidad del escultor y arquitecto don Manuel Tolsá.* México: Empresa ed. de Ingeniería y Arquitectura.

Moreno, S. (1965). *Manuel Vilar*. México: UNAM-IIE.

Catálogos

Sampaolo, V. (2016). *Carlo di Borbone e la diffusione delle antichità*. Milano: Electa.

Notas en torno al discurso protréptico y político a propósito de la educación

María Emilia Avena

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: El siguiente trabajo se propone indagar en torno a los usos y límites del discurso protréptico en el contexto del proyecto ético-político de Aristóteles. Para ello enfrenta una pregunta poco abordada por los comentaristas: la pregunta por el sujeto del discurso protréptico. ¿A quiénes están dirigidos estos discursos prácticos? ¿Respecto de qué busca Aristóteles persuadir a estos sujetos? Para responder estas preguntas será necesario analizar las apariciones del discurso exhortativo en *Ética Nicomaquea* I y X y *Política* VII con el objeto de determinar la función que desempeñan en cada contexto. A propósito de estas apariciones, indagaremos acerca del valor pedagógico del discurso exhortativo en la filosofía práctica y la función ético-política que pueden desempeñar a la hora de favorecer la recepción y adopción de las ideas y proyectos allí esbozados por parte de los sujetos que hemos señalado como posibles destinatarios.

Palabras clave: Aristóteles, ética, política, educación, discurso exhortativo

Notes on the protreptic and political discourse regarding education

Abstract: The following work intends to investigate the uses and limits of protreptic discourse in the context of Aristotle's ethical-political project. To do this, it faces a question that has been rarely addressed by commentators: the question about the subject of protreptic discourse. Who are these practical speeches for? About what does Aristotle seek to persuade these subjects? To answer these questions, it will be necessary to analyze the appearances of exhortatory speech in *Nicomachean Ethics* I and X and *Politics* VII in order to determine the role they play in each context. With regard to these appearances, we will inquire about the pedagogical value of exhortative discourse in practical philosophy and the ethical-political function that they can play when it comes to favoring the reception and adoption of the ideas and projects outlined there by the subjects that we have designated as possible subjects.

Keywords: Aristotle, ethics, politics, education, exhortatory speech

1. Introducción

Aristóteles define el discurso protréptico en la *Retórica* como un *lógos* propio del ámbito deliberativo que, ya sea que se dé en el ámbito público o en el privado, tiene por fin exhortar o disuadir al auditorio acerca de algo (Aristóteles, *Retórica* 1358b 8 y ss.). En la Antigüedad clásica era frecuente la circulación de discursos protrépticos, destinados a incitar al auditorio en favor de alguna posición, de modo que algunos estudiosos consideran que no es descabellado hablar de la existencia de un género protréptico[1]. La contrapartida de estos discursos, como señala también Aristóteles en la *Retórica*, son los discursos aprotrépticos: discursos disuasivos destinados a apartar la opinión o el favor de la audiencia de algún aspecto particular. Si bien el discurso exhortativo se define por su fin y no por su objeto, la mayor parte de los discursos que hoy reconocemos como parte del género protréptico están destinados a persuadir a la audiencia acerca del valor de la filosofía y de la superioridad de la vida filosófica sobre otros modos de vida. No obstante, también podemos contar algunos ejemplos de discursos aprotrépticos destinados a disuadir a la audiencia de llevar una vida filosófica[2]. Dentro de la obra de Aristóteles podemos encontrar ejemplos de discursos de ambos tipos.

El ejemplo más acabado de este tipo de discursos exhortativos en favor de la vida filosófica que encontramos en la obra del estagirita es, por supuesto, el *Protréptico*: un texto exotérico perdido del que conservamos algunos fragmentos a través de citas provenientes, en su mayoría, de la obra homónima de Jámblico. Como señala Seggiaro (2019: 52) a propósito del discurso protréptico en general, las obras pertenecientes a este género tenían un carácter pedagógico y epistemológico. Esta cualidad aplica especialmente al *Protréptico* de Aristóteles pero también puede rastrearse en sus obras esotéticas[3].

Los aspectos protrépticos del discurso aristotélico no se limitan entonces a las obras pensadas para la divulgación de su filosofía y como propaganda de las escuelas filosóficas (la Academia en un comienzo, pero luego también el Liceo), sino que hunden sus raíces en las prácticas mismas del Liceo. Tal es así que podemos encontrar rastros del discurso protréptico en obras tan distantes en el tiempo al *Protréptico* como la *Ética Nicomaquea* o la *Política*. El siguiente trabajo procurará poner de relieve algunos de los rasgos del discurso exhortativo presentes en estas obras y mostrar de qué modo podemos vincular el carácter pedagógico de este tipo de discursos con el programa pedagógico ético-político del estagirita. Para ello abordaremos dos preguntas cruciales: 1) ¿Cuál es la audiencia a la que se dirigen este tipo de discursos en el marco de los escritos de filosofía práctica?, y 2) ¿Es el objeto de estos discursos protrépticos presentes en la ética y en la política exhortar a la audiencia en favor de la vida contemplativa o es otro?

2. Sobre el objeto y el sujeto del discurso protréptico

En primer lugar, cabe preguntarse cómo se vinculan estas dos preguntas acerca del discurso protréptico. Hemos señalado que el discurso protréptico no se define por su objeto sino por su fin: la exhortación basada no en estrategias retóricas (como hacían los sofistas) sino en aspectos epistemológicos y con fines pedagógicos (es decir, guiados de por la bús-

1 Para una mayor profundización de este aspecto véase Seggiaro (2019: 49-51)

2 Algunos ejemplos de este tipo de discursos pueden encontrarse en Hutchinson y Jhonson (2018: 113-118).

3 Cabe señalar que en la clasificación que hace Lord (1981: 461) del corpus aristotélico, estos escritos de circulación interna del Liceo lejos están de tener un tono uniforme. Los hay de distintos temas, con diversos estilos y grados de complejidad y, como procuraremos mostrar, para distintos públicos.

queda del saber y su transmisión). Esto es importante a la luz de la distinción entre textos exotéricos y esotéricos.

Si el discurso protréptico se definiera por su objeto, siendo el objeto más frecuente de este género la exhortación hacia la vida filosófica, entonces no tendría sentido alguno hablar de discursos protrépticos en los discursos esotéricos, es decir, en los textos de circulación interna del Liceo. Porque nada más extraño que tratar de persuadir sobre el valor de la filosofía a quienes ya se encuentran persuadidos de ello y concurren efectivamente a una escuela de filosofía.

Ante este desconcierto caben dos respuestas posibles: o bien el objeto de estos discursos es otro (y entonces el discurso protréptico no se define por su objeto), o bien los destinatarios de estos discursos no son estrictamente estudiantes de filosofía o, si lo son, quizás tienen una concepción de la filosofía distinta de la que va a intentar defender Aristóteles en sus discursos protrépticos. Como puede observarse a simple vista, estas respuestas se encuentran íntimamente implicadas, ya que la respuesta de una condiciona a la otra, de modo que será de suma importancia abordarlas de manera dialógica.

La unidad de los textos llamados "esotéricos" también es objeto de disputa. Tal como señala Lord estos no consisten en un corpus lecciones intencionalmente obscuras, accesibles solo para el público especializado de la academia. El autor señala que de hecho la *Política* es descripta en algunos catálogos antiguos como un "curso de lecturas", es decir, como un material de lectura de circulación interna del Liceo. Pero que sea de circulación interna no implica necesariamente que nadie por fuera de la escuela pudiera acceder a él (1981: 461-462). Si bien la evidencia es dudosa, Aulo Gelio señala en *Noches Áticas* lo siguiente:

> Se dice que el filósofo Aristóteles, maestro del rey Alejandro, tenía, entre los comentarios y disciplinas que transmitía a sus discípulos, dos tipos de libros. A unos los llamaba exotéricos, y a los otros acroamáticos. Los exotéricos eran aquellos que conducían a las meditaciones sobre retórica, a la capacidad de argumentar y al conocimiento de los asuntos civiles, los acroamáticos, por su parte, eran aquellos donde se trataba un saber más remoto y sutil y todo aquello que concernía a la contemplación de la naturaleza y las discusiones dialécticas. A la enseñanza de esta disciplina acroamática ya referida dedicaba la mañana en el Liceo y no admitía sin más a cualquiera, a no ser que hubiera tenido antes ocasión de examinar su ingenio, los contenidos de su erudición, disposición y entrega al estudio. Sin embargo, en el mismo lugar, pero ya por la tarde, disertaba sobre las disciplinas exotéricas, y estas se las ofrecía a todo tipo de jóvenes. Así pues, a esta última la llamaba «paseo vespertino», mientras que a la primera la denominaba «paseo matutino», dado que en uno y otro caso la disertación la hacía paseando. También dividió sus propios libros, comentarios de todas esas lecciones, de forma que unos se llamaron exotéricos y los otros acroamáticos[4].

Los asuntos civiles, es decir, la política, era uno de los objetos sobre los que versaban aquellas lecturas que no estaban restringidas al selecto grupo de sus discípulos, sino que admitían a un público más amplio. En este sentido podemos inferir una primera respuesta a los interrogantes planteados: el público al cual se dirigen los discursos de filosofía práctica no es estrictamente un público de filósofos. Pero esta respuesta, si es adecuada, deberá ser refrendada por los textos a los que nos referimos.

4 Aulo Gelio, *Noches áticas* 25.5.1-6.

3. Sobre la audiencia en los discursos de la filosofía práctica

Existe un debate entre los intérpretes acerca de quiénes son los destinatarios que Aristóteles presupone en sus discursos de filosofía práctica. Si bien en la *Ética Nicomaquea* encontramos algunas coordenadas para intentar definir este sujeto, la ausencia de referencias explícitas en la *Política* oscurece la distinción.

En primer lugar, cabe preguntarse si, dado que la ética es definida como una parte de la ciencia política, una disciplina subordinada cuyos fines se ordenan a los de la política en tanto esta última es llamada "ciencia arquitectónica" (*EN* 1094a 25-1094b 5)[5], la audiencia a la que se dirigen ambos escritos ha de ser la misma en ambos discursos o no[6]. Analicemos en primer lugar el destinatario de la ética, aquel que Aristóteles se ha ocupado de caracterizar.

4. El auditorio de la ética

A diferencia de los escritos de filosofía especulativa que están dirigidos a estudiantes de filosofía ya iniciados y que tienen por fin alcanzar un conocimiento teórico, la filosofía práctica no persigue el saber sino la acción (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1095a 5-6). Este fin dota al estudio de la política de un carácter doblemente peculiar: en relación a su objeto de estudio y en relación al sujeto que la estudia. En cuanto a su objeto, las acciones nobles y justas constituyen un elemento inestable, cambiante, incapaz de proveernos de axiomas que nos permitan hacer de ella una ciencia demostrativa, de modo tal que las verdades que arroja este tipo de estudio, dice Aristóteles, que serán "toscas y esquemáticas" (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1094b 12-22). Y en cuanto al sujeto, Aristóteles señala que para poder juzgar con rectitud estas acciones es necesario contar con experiencia práctica, es decir, haber vivenciado y realizado este tipo de acciones. De esta manera, mientras que un discípulo joven y ávido de conocimientos es un buen destinatario para las enseñanzas teóricas, no lo será de igual modo para las enseñanzas prácticas.

> Así, cuando se trata de la política el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1095a 2-5)[7].

---

5 *Etica Nicomaquea* I.2 constituye el ejemplo paradigmático de esta línea de continuidad al señalar que el fin de la ética se ordena al fin de la política en tanto pertenece a la política y esta última, en tanto ciencia arquitectónica, ordena los fines de todas las ciencias y artes que le están subordinadas (1094a 25-1094b 10). No obstante, este es un tópico que se retoma contantemente al referir al método en común (1094b 15-25, 1104a 2-5) y a la virtud como la principal tarea del legislador y su impacto en la ciudadanía (1102a 5-12 y 1180a 6-14). De modo análogo, *Política* VII.1 y 2 constituyen también ejemplos paradigmáticos de la continuidad entre ética y política, resaltando en este caso la importancia de la virtud en la construcción y preservación de una buena ciudad y un buen régimen.

6 Este interrogante remite a una polémica amplia que aún tiene lugar entre los especialistas acerca de si es posible o no considerar los textos de filosofía práctica como parte de un proyecto unitario. En otras palabras, si hay en Aristóteles una ciencia ética o si la ética es parte indisoluble de la política. Esta polémica se remonta a los años '70 y las versiones más representativas de estas dos vertientes están representadas por Gauthier y Jolif (1970) en favor de la existencia de una ciencia ética, y Cashdollar (1973) en favor de la tesis de unidad. Es esta última vertiente la que tiene más apoyo en la actualidad, inspirando proyectos como el de Cohen y Brouwer (2017). Particularmente considero que hay suficiente evidencia textual para apoyar la tesis de unidad, especialmente entre la *Ética Nicomaquea* y la *Política*, aunque otros autores han encontrado evidencias de esta línea de continuidad incluso en *Magna Moralia* (Irrera 2017: 133).

7 Las traducciones de los textos aristotélicos son propias, salvo indicación contraria.

Este requisito descarta, dice Aristóteles, tanto a los jóvenes en edad como a los que tienen un carácter juvenil y se dejan arrastrar por sus pasiones (*EN* 1095a 5-8), comportándose como chiquillos aunque ya no lo sean. Entonces el primer requisito y el fundamental para ser un destinatario útil de esta clase de discursos es no tener carácter impulsivo. El segundo, atenuado por el énfasis del anterior pero no de menor importancia, consiste en contar con un grado relevante de experiencia en la acción. Es decir, haber vivido lo suficiente como para haberse visto en la situación de tener que tomar decisiones moralmente relevantes. Este segundo requisito descarta a los jóvenes, aun cuando no tengan un carácter juvenil, por lo que contribuye a delimitar aún más el sujeto buscado.

Pero ninguna de estas condiciones establece en medida alguna que los destinatarios de estos discursos deban o no ser filósofos o aspirar a la filosofía. Aceptando lo que sugiere Aulo Gelio acerca de los discursos prácticos, los destinatarios de estos discursos no debían ser filósofos o aspirantes a la filosofía necesariamente. Pero ¿podría un público no instruido aprovechar estas lecciones? Repasemos los requisitos establecidos en este capítulo: Primero, los de carácter y experiencia; segundo los de saberes previos: contar con los conocimientos suficientes como para no exigirle más a la ciencia política que lo que su objeto y su método pueden ofrecerle (a saber: una serie de verdades toscas y esquemáticas obtenidas a partir de un método de investigación de carácter dialéctico). Tal como señalamos con anterioridad, este añadido contribuye también a precisar aún más el sujeto destinatario de estas enseñanzas. Esto es porque, en un sentido, Aristóteles está presuponiendo un destinatario que tiene algún conocimiento de filosofía, si no teórico por lo menos práctico. Que puede distinguir entre distintos tipos de saberes e identificar sus objetos. Y, finalmente, que tiene interés en las acciones, un interés de carácter general o universal, es decir, un interés filosófico. Entonces, si Aulo Gelio está en lo cierto, el destinatario de estos discursos no es necesariamente un discípulo del Liceo pero tampoco es cualquier persona.

Este tópico ha sido abordado por una variedad de estudiosos, pero es Tessitore (1996) quien, a mi entender, ofrece una mirada más clara y sintética de este punto. El análisis que hace Tessitore se apoya en la conclusión común de Lord (1991) y Bodeüs (1993), quienes sostienen que los discursos prácticos no están dirigidos en sentido primario a los estudiantes de filosofía del Liceo. El autor propone, en cambio, que el auditorio que Aristóteles supone como destinatario es dual. El discípulo de la ética, dice Tessitore, es una persona con cierta formación filosófica que se siente inclinado hacia la bondad (Tessitore 1996: 17). Es decir, no se trata de alguien que no ha formado su carácter aún (por lo señalado en *Ética Nicomaquea* 1095a 2-5), ni tampoco de alguien que tiene un carácter vicioso o incontinente; sino de alguien de buen carácter, con una buena crianza y orientación al bien. Esta conclusión se apoya en el siguiente pasaje de *Ética Nicomaquea* X:

> El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizás, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo (ἀποτρέποντος) ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? (*EN* 1179b 23-28).

Visto de esta manera, el alcance pedagógico que tienen los discursos protrépticos de la ética es limitado: solo sirve para exhortar a aquellos que, de una u otra manera, ya se encuentran convencidos de la importancia de la virtud[8]. En ese sentido, no se puede afirmar

8 En *Política* 1327b 36-39 Aristóteles reitera este punto: "Es, por consiguiente, manifiesto que deben tener una naturaleza inteligente y valiente los que vayan a ser conducidos por el legislador hacia la virtud".

que el objetivo pedagógico del discurso exhortativo sea alcanzar la virtud[9]. Por un lado, por lo que señala el pasaje que hemos citado recién: alguien habituado a una vida dedicada a las pasiones y a los excesos no se dejará disuadir (ἀποτρέποντος) por discursos. Pero además, porque aquí Aristóteles ya está suponiendo lo dicho en los discursos éticos anteriores, a saber, que la virtud no se adquiere a través de discursos sino a través de la práctica (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1103a 27- 32), puesto que constituyen un hábito. No obstante, en línea con el pasaje de *Ética Nicomaquea* X, es preciso que nuestra naturaleza se encuentre bien dispuesta para desarrollar la virtud (*Ética Nicomaquea* 1103a 27-28).

Resumiendo lo dicho hasta aquí, el destinatario del discurso práctico debe ser alguien no muy joven, de carácter maduro, con suficiente experiencia en lo relativo a las acciones (particularmente en lo relativo a las acciones moralmente relevantes), con cierto conocimiento de filosofía (aunque no hace falta que sea muy profundo ni específico), de buena familia, naturalmente dispuesto hacia el bien y la virtud, o al menos propenso por su naturaleza y por su educación a admitir como válidos los argumentos en favor de la superioridad moral de la virtud y de la necesidad de cultivarla y practicarla a lo largo de toda una vida[10]. En palabras de Burnyeat (1980: 8), Aristóteles estaría entonces dictando un curso de pensamiento práctico con el objetivo de permitirle a alguien que ya sabe que quiere ser virtuoso, entender mejor qué debería hacer y por qué para alcanzar ese fin.

5. El auditorio de la política

Como hemos mencionado con anterioridad, el destinatario de la *Política* no se encuentra tan claramente definido como el de la ética. Por otra parte, una simplificación de la lectura unitarista[11] nos podría llevar a considerar que el destinatario es uno y el mismo. Pero dado que el tono del discurso político es distinto, será necesario examinar esta afirmación con cuidado.

Hacia el final de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles prepara el terreno para el estudio de la *Política* y vuelve a poner a la ética en el contexto de la ciencia política en general. En el marco de este programa comienzan a aparecer ciertas referencias al legislador como potencial destinatario, que luego serán reiteradas en la política. Estas referencias se introducen en el contexto del proyecto general de las ciencias prácticas, a saber, alcanzar el buen vivir. ¿Quién es el que debe llevar adelante este proyecto? Esta pregunta no es de poca importancia para nuestra investigación, ya que el responsable de semejante tarea será quien más provecho vaya a encontrar en esta clase de lecciones. Aristóteles no lo pone en duda ni lo somete a escrutinio, sino que lo da como una verdad compartida con su auditorio: quien debe llevar adelante este proyecto es el legislador:

> En vistas de esto, algunos creen que los legisladores deben fomentar y exhortar a la práctica de la virtud por causa del bien, esperando que los que están bien dispuestos en sus buenos hábitos seguirán sus consejos (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1180a 5-7).

9 Esta misma idea aparece resaltada por Hutchinson y Johnson (2014: 389): "El propósito de Aristóteles era motivar <a los estudiantes> a adquirir algunas de sus herramientas filosóficas de análisis, de modo que sean capaces de desarrollar sus propias filosofías prácticas basadas en su esbozo de esquema, no motivarlos a volverse moralmente mejores". El punto en que mi interpretación se diferencia de la de los autores es precisamente en la pretensión de que los destinatarios de estos discursos tienen un interés de carácter teórico en este estudio y que persiguen transformarse en filósofos prácticos.

10 Recojo aquí las conclusiones del argumento del *érgon* de *Ética Nicomaquea* I 7

11 Véase nota 6 *supra.*

Lo más interesante de esta cita quizás sea su similitud con los requisitos del auditorio establecidos en *Ética Nicomaquea* I.3. La analogía ubica los discursos éticos en el mismo lugar simbólico que la tarea del legislador: ambos exhortan hacia la virtud a las almas bien dispuestas. Pero esta analogía solo se sostiene sobre la base de una premisa establecida como axioma con anterioridad: que el bien del individuo y el de la ciudad es uno y el mismo[12]: "Pues son las mismas cosas las que son mejores tanto en lo privado como en lo público, y el legislador debe infundirlas en las almas de los hombres" (Aristóteles, *Política* 1333b 37-39).

Lo que Aristóteles está haciendo aquí es incitar al auditorio de la ética (que no busca ser persuadido para ser mejor persona sino conocer cómo llegar a serlo) a que, una vez conocidos estos fundamentos y establecidos los medios para alcanzarlo, su tarea trascienda la mera teoría en dirección a la práctica. Lo que busca Aristóteles es que ese alumno de la ética se convierta en maestro de otros, es decir, en legislador.

> Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1180a 30-34).

Así lo afirma en este pasaje: si no hay buenos legisladores que impulsen a la ciudadanía en dirección a la virtud, cada ciudadano de bien debe convertirse en maestro de sus hijos y amigos. O, si es más osado, proponerse hacer algo acerca de la educación, es decir, hacer algo del orden de lo que considera Aristóteles, es la principal tarea del legislador.

> Quizás también el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1180b 22-25).

> Es propio del buen legislador estudiar cómo una ciudad, el género humano, o toda otra comunidad participarán de una vida buena y de la felicidad que les es asequible (Aristóteles, *Política* 1325a 8-10).

¿Por qué es necesario ocuparse de la educación? Por dos motivos: primero, porque de ello depende la felicidad y la prosperidad de las ciudades y de los ciudadanos; segundo, porque sin la recta guía que proporcionan las buenas leyes dictadas por el legislador[13], será cada vez más difícil encontrar naturalezas bien dispuestas hacia la virtud y capaces de cultivar las ciencias políticas y convertirse en buenos legisladores.

De esta manera, los estudiantes de las ciencias políticas, es decir, los destinatarios de estos discursos, están pensados como los futuros maestros de estas artes, pero no tanto desde una perspectiva teórica, sino desde una perspectiva práctica.

> Y dado que afirmamos que la virtud del ciudadano y del gobernante es la misma que la del hombre mejor, y que el mismo individuo debe ser primero gobernado y gobernante después, de esto debería ocuparse el legislador: de estudiar cómo los hombres se convierten en buenos, y por medio de qué prácticas, y cuál es el fin de la vida mejor (Aristótles, *Política* 1333a 11-16).

En este sentido Lord (1991: 462-463) señala que "los escritos éticos y políticos parecen estar dirigidos no a filósofos o estudiantes de filosofía, sino a caballeros educados que son

12 Esta idea aparece reiterada en numerosos pasajes como por ejemplo *EN* 1094b 5-10 y *Pol.* 1323b 30-38, 1323b 42, 1324a 2, 1324a 5-8, 1334a 11-13.

13 "Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes" (1179b 31-32).

actual o potencialmente portadores de autoridad política. En el caso supremo, el destinatario parece ser el legislador, que establece el marco institucional e intelectual para todas las acciones morales y políticas". El destinatario de los escritos políticos es, en última instancia, el legislador, pero en primer lugar, todo aquel que tenga interés en legislar, una buena naturaleza dispuesta hacia la virtud y una preocupación por la educación de los hijos y amigos.

6. Conclusiones

El auditorio de los discursos de filosofía moral no es dual, como sostiene Tessitore, sino uno y bien definido. Los estudiantes de estos cursos no son filósofos o aspirantes a filósofos, sino políticos o aspirantes a políticos. Pero no aquellos que persiguen el poder a través de la retórica, y que se conforman con la verosimilitud renunciando a la verdad, sino aquellos que persiguen el bien común, la virtud y la prosperidad para sí y para la ciudad, aspirando a alcanzarla a través de la filosofía y de la reflexión sobre los fundamentos de esa buena vida[14]. Aristóteles, lejos de separar aquí entre vida contemplativa y vida práctica las integra, a sabiendas de que su auditorio tiene un interés filosófico, vinculado a la reflexión científica de los problemas, pero también práctico, vinculado a la posibilidad de resolver esos problemas. Ya en el *Protréptico* afirmaba en este sentido que:

> Es preciso, entonces, que quien va a investigar acerca de estas cuestiones no olvide que todas las cosas buenas y provechosas para la vida del hombre dependen del uso y de la acción, y no solo del conocimiento; pues no estamos sanos por conocer las cosas que procuran la salud, sino por aplicarlas a nuestros cuerpos, ni somos ricos por conocer la riqueza, sino por poseer una gran hacienda; y lo más importante de todo, tampoco vivimos bien por conocer algunas propiedades de los seres, sino por obrar bien, pues en esto consiste verdaderamente ser feliz. En consecuencia, conviene que también la filosofía, si es provechosa, consista en una práctica de buenas acciones o bien en ser útil para tales prácticas[15].

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bywater, I. (ed.) (1894, reimp. 1962). *Aristotelis*, *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press.

Düring, I. (ed.) (1961). *Aristotle's Protrepticus. An attempt of reconstruction.* Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

García Jurado, F. (trad.) (2007). *Aulo Gelio*. *Noches áticas.* Madrid: Alianza.

Livov, G. (trad.) (2015). *Aristóteles*, *Política*. Buenos Aires: Prometeo.

Lledó Íñigo, E. (introducción) y Pallí Bonet, J. (traducción) (1998). *Aristóteles*, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

Menguino Rodríguez, C. (trad.) (2006) *Aristóteles*, *Protréptico. Una exhortación a la filosofía*. Madrid: Abada editores.

14 Johnson y Hutchinson (2014: 408) identifican como rival de este tipo de discurso a Isócrates, frente al cual la propuesta de Aristóteles consiste en "estudiar de manera directa y científica las realidades de la vida política y social, no a través de los procedimientos imitativos recomendados por Isócrates".

15 *Protréptico,* fr. 52 en Jámblico, *Comm. Math.* 79.15-80.1.

Reeve, C. D. C. (trad.) (2014). *Aristotle*, *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Reeve, C. D. C. (trad.) (2017). *Aristotle*, *Politics. A new translation*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Ross, W. D. (ed.) (1957). *Aristotelis*, *Politica.* Oxford: Oxford University Press.

Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (trads.) (2007). *Aristóteles*, *Política*. Buenos Aires: Losada.

Sinnot, E. (trad). (2007). *Aristóteles*, *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.

Bibliografía citada

Bodéüs, R. (1993 [1982]). *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Trad. Garrett, J. E. Albany: State University of New York Press.

Burnyeat, M. F. (1980). "Aristotle on learning to be good", en Oksenberg Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press; 69-92.

Cohen de Lara, E. y Brouwer, R. (2017) (eds.). *Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between his Ethics and Politics*. Dordrecht: Springer.

Hutchinson, D. S. y Ransome Johnsosn, M. (2014). "Protreptic Aspects of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", en R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press; 383-409.

Irrera, E. (2017). "Perfect Friendship in the Political Realm. A Philosophical Trait-d'Union between the *Nicomachean Ethics* and *Politics*", en Cohen De Lara y Brouwer (eds.), *Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between his Ethics and Politics*. Dordrecht: Springer; 129-155.

Lord, C. (1981). "The Character and Composition of Aristotle's Politics". *Political Theory*, 9(4); 459-478.

Lord, C. y O'Connor, D. K. (eds.) (1991). *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: University of California Press.

Seggiaro, C. M. (2019). *La concepción de filosofía en el Protréptico de Aristóteles. Su posible influencia platónica: la relación entre los planos ontológico, gnoseológico, ético y político*. Buenos Aires: Teseo Press.

Tessitore, A. (1996) *Reading Aristotle's ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

El *Gorgias*: el encuentro entre el 'intelectualismo socrático' y el 'elemento psicológico emocional'. Desarrollo en tres actos

Paula Ballester

Universität Tübingen

Resumen: En el siguiente trabajo abordaremos el diálogo platónico *Gorgias*. En el mismo enfocaremos nuestro análisis en el personaje Calicles. El personaje de Calicles no se agota en ser la expresión de un modo de ser y ser el portavoz de las teorías que expone. Tampoco entra en el diálogo con Sócrates y luego se silencia como un volcán que al instante de explotar se extingue. Calicles domina el diálogo no solo por las tesis que presenta sino por el trato de Sócrates al mismo y por el impacto en el lector. Su personalidad despierta afinidades, que Platón no intenta ocultar y dichas afinidades son indicios de la importancia de considerar sus polémicas tesis, para resolver la pregunta por la justicia y por la cual es la vida feliz humana. El personaje literario de Calicles ha sido creado para encarnar tanto en sus palabras, como en su desarrollo dramático dentro de la obra, el elemento psicológico emocional que irrumpe en la ética socrático marcada por el intelectualismo.

Palabras clave: Personaje, Calicles, intelectualismo socrático, emociones

The *Gorgias*: the meeting between 'Socratic intellectualism' and the 'emotional psychological element'. Development in three acts

Abstract: In the following work we will address the *Gorgias* Platonic dialogue. In it we will focus our analysis on the character Callicles. The character of Callicles is not limited to being the expression of a way of being and being the spokesperson for the theories he expounds. Nor does he enter into a dialogue with Socrates and then he becomes silent like a volcano that after exploding goes extinct. Callicles dominates the dialogue not only because of the theses he presents but also because of Socrates' treatment of it and because of its impact on the reader. His personality arouses affinities, which Plato does not try to hide and these affinities are indications of the importance of considering his controversial theses, to resolve the question of justice and what human happy life is. The literary character of Callicles has been created to embody both in his words, as well as in his dramatic development within the work, the emotional psychological element that breaks into Socratic ethics marked by intellectualism.

Keywords: Character, Callicles, Socratic intellectualism, emotions

Introducción

En este trabajo nos proponemos analizar algunos aspectos de la forma literaria del diálogo platónico *Gorgias*. Específicamente nos centraremos en cómo Platón presenta los personajes en el diálogo, concretamente consideraremos a Calicles, no solo como portavoz de controvertidas teorías como la de la confrontación entre los ámbitos de la naturaleza y la ley y como representante de la *pleonexia* o hedonismo como forma de vida humana feliz.

Es extensa y controvertida la discusión sobre la forma literaria de la obra filosófica platónica, así mismo el rol de los personajes de los diálogos, sofistas, Sócrates, políticos, jóvenes y ancianos.

Las discusiones en torno a cómo considerar la relación de la forma literaria o la forma de expresión de la filosofía en Platón se origina a partir del mismo Platón, quien en el *Fedro* advierte de las dificultades de la escritura para transmitir el conocimiento filosófico.

Aristóteles también hace referencia a ciertas conferencias de Platón, en las que habría expuesto temas, que no están en los diálogos escritos.

En la segunda mitad del siglo veinte atendiendo a estos dos aspectos mencionados anteriormente se conforma, la que luego se ha dado a conocer como la interpretación de la 'Escuela de Tübingen'.

La novedad de esta interpretación consiste en no ver en la forma literaria "diálogo" una creación de Platón que sortea las dificultades de transmisión de conocimiento y por tanto en ser "la forma diálogo" como lo había sellado Schleiermacher en su introducción a la obra de Platón, el vehículo apropiado y pedagógicamente elaborado para transmitir el conocimiento. Para Schleiermacher, quien leyera los diálogos accedería a la filosofía de Platón, pues esta 'forma diálogo' era un método pedagógico de transmisión y formación de conocimiento.

La escuela de Tübingen, por el contrario, considera que la forma literaria de diálogo advierte al lector de que incluso la forma escrita de los diálogos no puede transmitir en forma apropiada todo tipo de conocimiento. Los diálogos platónicos transmiten conocimiento pero al mismo tiempo 'silencian' o dicho más claramente omiten otros conocimientos, que se reservan para un tratamiento puramente oral.

Estas posturas contrapuestas respecto a la función que la forma literaria del diálogo tiene en la obra de Platón, implican igualmente posturas contrapuestas respecto a la filosofía platónica.

No obstante hay un punto en el que ambas posturas coinciden y es en considerar la contribución, que la forma literaria de la obra platónica tiene para el contenido filosófico.

De los abundantes aspectos de la forma literaria en el diálogo, los personajes platónicos, Sócrates, por ejemplo, parecen desprenderse de su creador y su obra y tener vida propia.

Para Thomas Szlesák, Sócrates encarna el personaje que sabe silenciar en momentos específicos del dialogo según quién sea su interlocutor. Así es Sócrates quien sabe 'salir en ayuda del discurso', es decir, quien posee todo el conocimiento para llevar a cabo la discusión, aunque no considere siempre oportuno dadas las condiciones de su interlocutor, de explayarse.

Mucho se ha discutido y se discute esta posición interpretativa, lo que es interesante para nuestro trabajo es el hecho, que hay un acuerdo tácito en las diversas corrientes interpretativas, en que Platón crea a los personajes de su obra no como meros portavoces sino que ellos son en su constitución tan complejos como lo son las posiciones que presentan y discuten y que no solo encarnan las dichas posturas, sino que Platón los construyen para expresar un sentido a su contenido filosófico.

Rubi Blondell ve en los personajes o caracteres representaciones paradigmáticas de tipos morales de un *ethos*. Siguiendo la explicación aristotélica sobre el personaje dramático de la épica, de la tragedia y la comedia, los personajes de Platón también han sido concebidos como portadores de un carácter moral. Sin embargo, no era ajena a Platón la capacidad de corromper que se le adjudica al arte dramático[1].

Blondell, siguiendo indicaciones de Aristóteles en la Poética, distingue tres sentidos de la palabra *ethos*, y por tanto tres aspectos que se pueden encontrar en los personajes platónicos.

El primer aspecto del término *ethos*, en sentido estricto, como carácter moral *ethos*, el segundo un sentido, intelectual *dianoia*, y el tercero en sentido psicológico de 'personalidad'. La distinción entre *ethos* y *dianoia* se presenta desde Aristóteles, quien en la *Poética* habla del *ethos* carácter moral como se revela en la elección intencional) y *dianoia* (argumento racional o retórico), como dos aspectos de las personas representadas en el drama. Una absoluta distinción no es sencilla, ya que tanto las cualidades del *ethos* y como la *dianoia* son esenciales para la buena persona aristotélicas.

Así, de acuerdo a este esquema de Blondell, Calicles como *ethos* encarna valores, los del hedonismo, la *dianoia* discute el hedonismo extremo o *pleonexia*, y el personaje representa al joven con ambiciones políticas.

Por su parte, Sócrates como *ethos* encarna los valores del dominio de sí o *encrateia*, como *dianoia* niega que el placer sea el bien y por tanto la justicia y lo justo, y representa como personaje a quien está dispuesto a morir por sus ideas antes que contradecirse a sí mismo.

Este esquema es certero y atractivo pues efectivamente abarca en lo que podemos decir tres dimensiones del carácter creado por Platón en el diálogo.

Sin embargo, sería poco justo con el diálogo *Gorgias* y con el personaje de Calicles, considerarlo la representación (tridimensional, según Blondell: *ethos*, *dianoia*, y personaje) del hedonismo rechazado por Platón y Sócrates elevado como paradigma de la vida humana justa. Pues lo cierto es que si bien las tesis de Calicles son discutidas y combatidas con *logos* y *mithos*, Sócrates demuestra no sentir ningún rechazo por Calicles, sino más bien destaca la importancia de darle una voz a sus ideas y una voz encarnada en un joven, cuyas ideas y "elocuencia destinada a convencer al joven Nietzsche, mientras que los razonamientos de Sócrates lo dejan frio"[2]. La intención de otorgarle esta voz a estas ideas -nos estamos refiriendo a la confrontación entre el ámbito de la naturaleza y la ley, por un lado, y, por otro, el elogio de la *pleonexia* o desborde de placeres, como la vida humana feliz- es hacer sentir la pasiones, el elemento psicológico emocional que Platón intuye, en este momento del *Gorgias*, como necesario junto con el intelectualismo socrático, para la conformación de la respuesta a la pregunta acerca de cómo se debe vivir, esto es, la pregunta por la vida humana feliz.

En este trabajo veremos cómo Calicles es de un modo el preludio, esto es, la 'primera navegación' para responder a las preguntas arriba planteada. El *Filebo* será la segunda navegación, en la que un Platón anciano recupera la figura perdida en los diálogo tardíos de Sócrates, para volverlo a confrontar con el conflicto del rol de los placeres en la vida humana.

Calicles es la voz que será silenciada en el *Gorgias*, pero cuyo eco pasa por la *República*, en Trasímaco, y llega hasta los diálogos tardíos, para retomar la discusión, con el mismo silencio en la figura ahora de Filebo y de su relevo, Protarco.

---

1 Blondel (2002: 55).

2 Doods (1959: Appendix, 387).

Calicles es en verdad la 'piedra', el elemento psicológico emocional elegido por Platón para probar la verdad del intelectualismo ético socrático. Esta piedra no destruye sino que garantiza la cualidad del oro. En el *Gorgias*, Calicles es el impacto de la piedra probando la cualidad del oro. Sócrates mismo dice que tales piedras son de gran valor, Calicles es por tanto de gran valor para el pensamiento socrático, que Platón quiere testear.

Este diálogo platónico produce un fuerte impacto no tan solo intelectual, por la defensa de Sócrates a su tesis contrafáctica, acerca de que es preferible padecer una injusticia antes que cometerla, sino también y quizá por sobre todo, por la vivacidad y pasión con que Calicles se enfrenta ante esta tesis. Por su parte, el contraataque de Calicles es la aprobación de acciones que el mundo considera injustas. Lo mismo ha de sostener Trasímaco en el libro 1 de la *República*, y más tarde en *Filebo* en el diálogo homónimo, al considerar que el placer es el bien y no reconocer que hay placeres malos y que por tanto conducen a la injusticia. Podemos ver que Platón parece haber estado durante todo la producción de su obra, interesado por resolver de manera concluyente esta confrontación, entre lo que hemos denominado, aspecto sicológico emocional, representado en Calicles y el intelectualismo socrático representado en su tesis contrafáctica en diálogo con Polo y posteriormente al proponer la *encrateia*, como modo de vida feliz humana.

Platón no descuida ningún detalle en este diálogo de relativa extensión[3], Calicles es quien inicia el diálogo dirigiéndole la palabra a Sócrates, y la última palabra con la que cierra el diálogo, es un vocativo exhortativo, Calicles.

Antes de tomar Calicles el relevo en la discusión, lo preceden dos diálogos entre Sócrates con Gorgias, primero, seguido por el relevo de Polo a Gorgias. Gorgias, el gran retórico de Leontino y también encargado de relaciones políticas, es quien da nombre al diálogo, pero no ocupa un rol central ni por las tesis que con él se discuten ni por la forma en que se desarrolla su personaje en la obra.

Polo, discípulo de Gorgias, es de los tres interlocutores con los que se enfrenta Sócrates, con quien se manifiesta menos simpatías, menos tolerancia e incluso un cierto desdén por su ambición y falta de perspectiva filosófica. Sin embargo es hacia el final del diálogo con este personaje, que Sócrates enuncia por primera vez la tesis, que ha de ser discutida con Calicles, es preferible padecer una injusticia que cometerla.

Esta tesis de carácter contrafáctica, como el mismo Polo lo sugiere, se funda en lo que se denomina el intelectualismo socrático, esto es quien sabe lo que es el bien, no puede sabiendo lo que es el bien, elegir obrar mal u obrar injustamente. Por tanto quien obre injustamente es debido a que ignora lo que es el bien. Por ello, el diálogo primero con Gorgias ha mostrado, que este retórico no conoce lo que es el bien y por tanto la retórica que el profesa y ensena no es un arte sino una apariencia de arte. Igualmente, por no saber qué es el bien, aquellos que profesan esta retórica injusta, pueden obrar injustamente. Para Sócrates entonces hay que saber qué es el bien para poder ser justo,

Calicles pues ingresa al diálogo con Sócrates enardecido tras oír que Polo no puede refutar la tesis contrafáctica de Sócrates, y convencido de que él podrá revertir la situación.

Es en este momento del dialogo en el que se ha de producir entonces el encuentro con lo que se denominó el elemento psicológico emocional, que de alguna manera, encarna el personaje de Calicles.

3 El *Gorgias* es un diálogo más breve que la *República* (periodo medio) y las *Leyes* (periodo tardío), pero uno el más extenso dentro del grupo de los diálogos tempranos.

Primer acto: introducción al diálogo. Gorgias y Polo

La introducción al diálogo nos presenta el encuentro entre Sócrates, acompañado de Querefonte, y Calicles. Este les anuncia que Gorgias está en la ciudad, se hospeda en su casa y los invita a ir a su encuentro. Sócrates establece precisamente sobre qué tema desea discutir con Gorgias: cuál es el poder su arte y qué es lo que enseña (447c)

Sin mayores explicaciones, en la escena siguiente se produce el encuentro entre Sócrates, Querefonte y Calicles, con Gorgias. Este encuentro es mediado por Querefonte, quien inicia con las primeras preguntas al retórico. Sin embargo, Platón hace entrar en escena a Polo, un discípulo de Gorgias, con quien entonces inicia el diálogo.

No obstante esta dupla, Querefonte-Polo, es rápidamente suplantada, por la dupla Sócrates -Gorgias.

En esta introducción queda por medio de los personajes establecida una contraposición entre Sócrates, por un lado, y Polo Gorgias, por otro.

La primer pregunta que ha orientado Sócrates es qué es Gorgias, en otras palabras, que profesión practica Gorgias.

Querefonte es amigo de Sócrates y en este diálogo es quien asume el breve rol de iniciar la conversación con Gorgias.

En una forma un tanto lúdica, Sócrates le dicta las preguntas, que Querefonte repite a Gorgias. Sin embargo, Polo, ha de interponerse y considerar indigno para Gorgias responder a estas preguntas pronunciadas por Querefonte. Si Sócrates no se digna en persona a entablar una conversación con Gorgias, pues entonces tampoco Gorgias responderá, sino que Polo lo hará. De este modo se establece equiparación entre los maestros Sócrates – Gorgias, por un lado, y los discípulos Querefonte - Polo. Calicles permanece hasta este momento como anfitrión y parte del auditorio reunido en su propia casa.

No obstante, Querefonte no se desarrolla como un discípulo de Sócrates, pues su actuación en el mismo es breve (448c) y no será retomada. En contraposición el personaje de Polo se desarrollará en un posterior diálogo con Sócrates.

La primera intervención de Polo es breve, pues detenido por Sócrates, quien le critica no cumplir con lo acordado 448 d 5, ya que parece más entrenado en la retórica que en dialogar (*dialegesthai*) 448 d 9-10.

Esta introducción también nos presenta desde el inicio una distinción, entre lo que ha sucedido con Gorgias y Sócrates junto a Querefonte no han asistido, las demostraciones *epideixis* Sócrates acepta la invitación de encontrarse con Gorgias, ante un asombrado Calicles porque Sócrates se interese por oír a Gorgias. Pero inmediatamente Sócrates aclara que irá al encuentro de Gorgias, si está este dispuesto a dialogar.

La forma dramática de la introducción al diálogo ofrece una síntesis de lo que ha de desarrollarse en la obra. Las primeras palabras son dichas por Calicles, es decir, es el personaje que abre el diálogo y que alcanzara el papel central en la discusión final con Sócrates.

Por la repetición de la palabra *epideixis* así como de su forma verbal, cuatro veces en los 15 primeros renglones y recién en 448c1 Sócrates le presenta su propuesta de 'dialogar' acerca de su ocupación *dunamis techne* y lo contrapone a la retórica 448d9-10. Hacer demostraciones extensas es propio de la retórica y se opone al dialogar, esto es investigar un tema por medio de preguntas y respuestas concretas, no largos discursos.

Calicles propone que se lo pregunten (*erwtan*) por él mismo, ya que este tema (el hacer preguntas) lo ha tratado en sus exposiciones *epideixis* (447c6). Estas palabras en boca de Calicles, son también un anticipo de lo que va a suceder en el diálogo. Una resignificación de la concepción de la retórica, de la justicia y el poder. Calicles acepta llevar a Sócrates

a ‘dialogar’, esto es a investigar sobre un tema por medio de preguntas y respuestas, pues el mismo Gorgias dice, poder responder a todo lo que se le pregunte *apocrinai*.

En el diálogo siguiente con Polo, veremos que este acusa a Sócrates de hacer preguntas que conducen a una refutación y considerar el hacer preguntas como más fácil, que el dar una respuesta. Sobre esto, que es así dentro de la concepción de la retórica gorgiana, veremos que Platón ha de proponer otro tipo de retórica. Esta idea la veremos desarrollada más adelante.

La introducción es breve pero si se lee atentamente, presenta tanto los personajes como los temas que se han de desarrollar a lo largo del texto. Sobre todo queda planteado desde el inicio la contraposición y división entre Sócrates y Querefonte, y, por otro, Gorgias, Polo y Calicles. Así como entre el arte de disertar propio de la retórica gorgiana y la propuesta para investigar de Sócrates por medio de un diálogo esto es preguntas y respuestas.

Brevemente en 481b será interpelado por Calicles, para saber si Sócrates está hablando en serio o bromeando.

Gorgias releva a Polo en el diálogo, pues este ha respondido cómo es el arte que practica, pero no ha dicho qué es (448e). Tras una explicación Sócrates formula la pregunta que desea, esta vez, directamente a Gorgias: en qué arte es hábil.

Gorgias responde en la retórica (449a5). Sócrates agrega que por tanto se lo puede llamar al él orador (449a6). Inmediatamente Sócrates le pide, que dialogue y deje para otra ocasión los largos discursos (449b5-6).

Gorgias acepta, afirmando que nadie sería capaz de decir con menos palabras estos temas (449c1-2)

Si bien el diálogo lleva su nombre, su actuación en el mismo no ocupa el lugar central de la obra, ni por la longitud de su intervención (447a- 464b), ni tampoco por la presentación y defensa de sus afirmaciones. En un primer momento intenta llevar las preguntas de Sócrates en la forma acostumbrada de desarrollo de un tema, sin embargo se adapta sin mayores problemas a la propuesta de Sócrates, de responder brevemente a sus preguntas. Aceptará también sin mayores problemas la refutación de Sócrates, y es quien insta a Calicles a continuar hasta el fin respondiendo a Sócrates e incluso anima a Sócrates a finalizar su exposición. Incluso será a Calicles, y no a Gorgias, a quien dirige Sócrates todas sus palabras finales.

Sin embargo con el personaje de Gorgias, Platón nos introduce en el mundo de la retórica como una práctica en el ejercicio de la política, que detenta un poder, a aquellos que la practican.

Al mismo tiempo Platón nos presenta su crítica fundamental a esta retórica: el desconocimiento de la justicia, de lo que es justo y por tanto de lo que es el bien. Con esto ha quedado planteado el tema central de todo el dialogo: se trata de saber que es lo justo para poder vivir una vida humana feliz. Esto tres elementos no pueden darse en forma separada, como Gorgias deja ver qué sucede en la retórica. Gorgias nos cuenta una historia real, él acompaña a su hermano médico, en sus visitas a los pacientes, y es él gracias al poder de ‘persuasión’ la retórica, que sin tener conocimiento de medicina, de la salud y la enfermedad, puede convencer a los pacientes que acepten las terapias, por desagradables o dolorosas que sean.

Polo se introduce al diálogo, en el momento que Gorgias parece haber sido refutado por Sócrates.

Su intervención es abrupta y con asombro: “Polo – ‘ ¿Qué dices? ¿Te parece que la retórica es adulación?’”

La respuesta de Sócrates será desde el inicio cortante y correctiva, y nos da una información importante

Sócrates increpa irónicamente a Polo la falta de memoria a su edad. Polo es joven, en contraposición a Gorgias y al mismo Sócrates, y carece de memoria, o al menos en sentido filosófico.

Como primera marca de Polo, podemos ver su apremio y suficiencia (448a-b) por ser él quien demuestre, incluso antes que el mismo Gorgias, sus habilidades retóricas. Intenta usurpar el rol protagónico de Gorgias, tras proponerse él como interlocutor de Querefonte.

Sin embargo tras una breve conversación con este, será Sócrates intervendrá para iniciar él mismo con Gorgias el diálogo.

La segunda intervención será más extensa, siendo nuevamente él mismo, quien pretende salir a ayudar al mismo Gorgias, de los artilugios de Sócrates, que han llevado al maestro de retórica a ser refutado

Con Polo desde un inicio veremos a un Sócrates, que por así decirlo, establece límites claros para poder llevar a delante la discusión.

Por su parte, Polo desde su primera aparición parece considerarse más *gorgiano* que el mismo Gorgias. Esto es Polo parece considerarse con la ventaja sobre Gorgias, de conocer a Sócrates y por tanto conocer su forma de tratar los temas.

Sócrates es el único personaje que permanece activo durante toda la obra. Es a quien Calicles ha interpelado al inicio del diálogo, y quién ira por turno conversando con cada personaje.

Finalmente, desarrollará un extenso monólogo final, que ocupa una gran extensión de la obra (523a-527e).

Es quizá el personaje más dramáticamente trabajado, si tenemos en cuenta que, al momento de Platón escribir el diálogo, ya ha muerto. Por tanto, todas las reflexiones que tratan sobre una posible acusación ante los tribunales, seguida de una muerte bárbara e injusta, con las que Calicles trata de amedrentar a Sócrates, para convencerle de que no es posible, que defienda la idea de justicia que plantea, esas advertencias ya han sucedido. Por tanto, no solo nosotros, sino también los lectores contemporáneos al diálogo lo leían, habiendo sucedido ya la injusta muerte de Sócrates. Este carácter protético de la obra, es decir, la anticipación de un suceso, que el lector sabe, ya ha ocurrido. El discurso de Sócrates, su postura en relación al poder y la justicia, adquieren una fundamento empírico, y le otorgan el inapelable carácter de verdadero filósofo, pues no solo puede defender una postura con sus argumentos, sino que está dispuesto a enfrentar la muerte. El verdadero filósofo es alguien que no solo de palabra sino también en la acción es capaz de practicar la justicia.

Sócrates es capaz de conversar con los tres distintos interlocutores y comportarse con cada uno de ellos de manera distinta. Con Gorgias se muestra afable con Polo se muestra estricto y con Calicles, parece alcanzar su principal objetivo, encontrar el interlocutor indicado para el tema que están tratando con Gorgias, primero y con Polo.

Las palabras de elogio a la persona de Calicles, cuando este reemplaza a Polo, están no obstantes sujetas a la ironía propia del personaje Sócrates.

De algún modo esta ironía que parece tomársela con la persona de Calicles, parece al mismo tiempo, envolver el argumento de carácter contrafático, que ha propuesto en el diálogo con Polo, esto es que es preferible padecer una injusticia a cometer una injusticia (481a-b)

Es así que Sócrates puede ante Calicles, la piedra con la que podrá probar, el oro, esto es la verdad de su argumento

Acto segundo: *pleonexia* 'versus' *encrateia*

Calicles ha estado en silencio durante la conversación entre Sócrates y Gorgias, como también entre Sócrates y Polo.

Propiamente es su ingreso a la discusión el tercer y último acto. Así mismo es el acto más extenso y que presenta claramente dos partes. La primera en la que se produce propiamente el diálogo entre Calicles y Sócrates y la segunda, donde Calicles asume como Filebo un rol silencio al negarse seguir la conversación, y Sócrates lleva a cabo un extenso discurso.

El personaje de Calicles introduce el aspecto que hemos llamado psicológico en confrontación con el intelectualismo socrático. Esto es introducir a los placeres humanos en su totalidad en el ámbito de la moral. Por supuesto que Platón ha tratado ya este tema en el Protágoras[4]. Es ciertamente discutido si se puede llamar hedonismo y la controversia entre el tratamiento en el Protágoras y el Gorgias de las tesis, que ahora serán refutadas y en el Protágoras son aceptadas[5].

Calicles ha expuesto sin vergüenza, aquello que según sus propias palabras, ni Gorgias ni Polo se han atrevido a hacer. Él un defensor de la filosofía de la vida, considera que la justicia puede ser considerado desde dos ámbitos, el de la ley o *nomos* o el de la naturaleza o *physis*. Así mismo acusa a Sócrates conocer bien estos dos ámbitos y en su discusión tanto con Gorgias como con Polo, 'confundir' a sus interlocutores pues en su argumentación mezcla ambos.

En el ámbito de la naturaleza, como se muestra claramente en el reino animal, quien es más fuerte es quien domina y es justo por tanto que necesite y tome más. Lo mismo sucede en el reino humano, aquellos que sean más fuertes dominarán a los débiles y merecerán más. Lo justo por naturaleza es por tanto que los fuertes dominen a los débiles y que los fuertes posean y reclamen más que los débiles.

En el ámbito de la ley, sucede por el contrario, que los fuertes por naturaleza son reprimidos para favorecer a los débiles.

Sócrates tras oír este por cierto extenso y enardecido discurso de Calicles sorprende a su interlocutor, porque no sigue la lógica esperada y comienza a analizar los conceptos de naturaleza (*physis*) y ley (*nomos*), sino que quiere una precisión acerca de los conceptos de fuerte y débil.

Esta perspectiva por la que Sócrates lleva a Calicles, hace que este exponga lo que considera una vida feliz, pues fuerte es quien tiene la mayor cantidad de deseos y en mayor intensidad y es capaz de darles satisfacción. Inmediatamente Sócrates le contrapone la vida del auto control o *encrateia*, feliz es quien sabe dominarse a sí mismo y a sus placeres. Sócrates reconoce que estas ideas no son propias sino de unos viejos sabios. Calicles es lapidario la vida de la *encrateia* no es una vida humana, sino la de una piedra.

Llegados a un punto, donde Calicles empieza a demostrar un rechazo absoluto a las palabras de Sócrates y su deseo de dialogar. Calicles consideraba que exponiendo claramente su concepción, terminaría con los problemas planteados por Sócrates a Gorgias y Polo, pues ha sido la vergüenza de estos y su falta de sinceridad, lo que los ha llevado a ser refutados y silenciados.

---

4 *Protágoras* 345e8; 355a2; 355b3-c1

5 Irwin (1995: 111-133). Irwin sostiene que no hay una oposición entre lo expuesto en el *Protágoras* y en el *Gorgias*. Platón enfoca en el *Gorgias* un concepto de felicidad en el cual placer debe ser visto en relación a una vida en su totalidad y no como un placer momentáneo. Así tenemos en el Protágoras un hedonismo epistemológico, que postula que algo es placentero no solo si es un bien sino también si creemos que lo bueno es placentero. En el *Gorgias* un hedonismo cuantitativo, pues Calicles introduce la distinción entre placeres buenos y placeres malos.

Sin embargo, lo que hacen las palabras de Calicles no es cerrar el diálogo sino por el contrario explicitar, dar lugar para la discusión, que Sócrates quiere llevar a cabo y no ha podido. El problema de no saber qué es lo justo ni poder enseñarlo, como lo ha reconocido Gorgias, lleva a considerar que lo placentero es el bien y que la vida feliz es una vida de puro placer.

Tras estas palabras de Calicles, Sócrates va al centro del problema, analizar los tipos de placeres y su relación con la vida humana.

Acto tercero: Calicles y la piedra de toque para probar el saber socrático

Hemos invertido en este análisis el orden propio de los textos. Como tercero y último acto consideramos a continuación el ingreso de Calicles al diálogo o el relevo de Polo por Calicles.

Tras ser silenciado Polo, pues ha sido refutado como hemos visto anteriormente, Calicles, quien hasta ese momento había sido parte del auditorio, se dirige a Querefonte y pregunta si Sócrates está hablando en serio o en broma. Querefonte responde que está hablando muy en serio, pero que lo mejor será preguntárselo a él mismo.

Calicles responde que estaba deseando preguntarle a Sócrates y le dirige una sucesión de preguntas: si está hablando en serio o en broma, pues si es en verdad lo que dice, entonces la vida humana estaría trastocado y los humanos hacen todo lo contrario de lo que se debe (481c).

Calicles es el personaje elegido por Platón resaltar el carácter contrafático de la tesis socrática: si es verdad lo que Sócrates propone, en nuestra vida 'hacemos todo lo contrario de lo que debemos'. También es en esta primera intervención que se explicita que la discusión sobre la justicia no es un tema de la retórica sino que compete a la vida humana toda y no a la vida política como un ámbito de expertos.

Sócrates no responde directamente a las palabras de Calicles, sino que hace una extraña comparación entre una piedra para comprobar el oro y una 'piedra' para comprobar la verdad de su alma. Calicles no comprende y entonces Sócrates realiza un breve encomio al amor, sensación que Calicles comparte con él y que por lo tanto permite que uno pueda entender lo que otro experimenta (481d). Es por tanto el amor a la filosofía (482a) y siguientes que hace que Sócrates sostenga lo que hemos llamado tesis contrafático, esto es: es mejor padecer una injusticia que cometer una injusticia. Y es la filosofía quien hace que diga siempre las mismas cosas, que le han parecido tan extrañas (482b).

Es Sócrates quien introduce una sensación o pasión, el amor, como elemento común entre Calicles y él, como punto de acuerdo, para poder iniciar el análisis de su tesis contrafáctica. La mención explícita de Alcibiades[6] justo al inicio de la conversación con Calicles. Parece que Platón indica en este personaje la parte 'pasional', que al mismo tiempo no es ajena a Sócrates[7].

Esta pasión, el amor, es entonces el elemento psicológico que se introduce entonces para comenzar un nuevo análisis de la tesis contrafáctica que expresa el intelectualismo socrático: es preferible padecer una injusticia que cometer una injusticia, pues quien comete una injusticia es por no conocer lo que es la justicia. Quien conozca lo que es

6 Según Doods en su comentario, era usual hacer la broma del amor entre Sócrates y Alcibíades, vease *Protágoras* 309a. Era la idea que la sabiduria es un objeto de pasiôn vease *Fedon* 66 e 2 asi como la personificacion de la filosofia en *Fedon* 83 a.

7 En el *Banquete* 215 a-219 d se explicita cómo es el tipo de amor socrâtico.

justo, obra justamente. Quien obra injustamente, creyendo conocer la justicia, en realidad no hace lo que quiere, sino lo que le parece. Tiene un conocimiento aparente de lo que es la justicia mas no un conocimiento verdadero.

Calicles parece no haber entendido esta intención de Sócrates, de revisar los temas tratados con Gorgias y Polo, y expone su teoría del enfrentamiento entre el ámbito de la naturaleza y de la ley.

Por tanto Sócrates, al terminar de oír sus palabras retoma la importancia que tiene para él y para la tesis que estén defendiendo llegar a un acuerdo con Calicles. Sócrates está seguro que en aquello que Calicles esté de acuerdo con el sobre lo que su alma piensa, eso será la verdad (487a)[8].

Recordemos pues que en este diálogo no se ha de producir un 'acuerdo' u homología entre Sócrates y Calicles. De lo que estamos siendo testigos es de un encuentro entre el así llamado intelectualismo socrático y el elemento psicológico emocional representado por Calicles. Platón está anunciando entonces un tema que lo ha de ocupar hasta su último período, y que somete nuevamente a discusión en el *Filebo.* Este diálogo inicia con el relevo de Protarco para defender la tesis sostenidas y discutidas entre Filebo y Sócrates. De la discusión entre ambos solo se hace un resumen donde se nos presenta ambas posturas. En esta discusión tampoco se ha producido un acuerdo y lo que leemos en el *Filebo* es la 'segunda navegación'. Filebo como Calicles lo hará en el *Gorgias*, llega a un punto de desacuerdo tal, que no quiere continuar.

Nuevamente el intelectualismo socrático, la vida del puro intelecto, se encuentra con el elemento psicológico emocional, la vida del puro placer y no llegan a un acuerdo. Platón insiste nuevamente y en la segunda navegación con Protarco, rápidamente se responde a la pregunta del Gorgias acerca de cómo se debe vivir, sosteniendo que una vida humana no será ni una vida del puro intelecto ni una vida del placer. La vida humana es una vida mixta. La discusión por tanto del *Filebo* es determinar cómo será esta mezcla y que posiciones tendrán el intelecto y el placer en la misma.

Conclusión

El *Gorgias* es un diálogo extenso y rico en discusiones y tesis polémicas que se enfrentan, someten a prueba y que finalmente no concluye en un acuerdo, sino que Sócrates continua en forma de monólogo su exposición.

Hemos centrado nuestro análisis en la forma literaria de la obra y en especial en el personaje de Calicles.

Siguiendo a Blondell podemos ver que Calicles no solo encarna y representa en su desarrollo la así llamada 'filosofía de la vida', en donde se acepta que cometer injusticia y perseguir los placeres es lo que es bueno para la vida humana. Sócrates, por su parte, encarna y representa la vida del filósofo, en la que es preferible padecer una injusticia a cometer una injusticia.

Pero en nuestra lectura hemos querido superar esta contraposición entre Sócrates y Calicles y postular que Platón presenta el encuentro entre el 'intelectualismo socrático' y el 'elemento psicológico emocional'. Es verdad que en este primer encuentro no se produce un acuerdo pero se presenta la necesidad de llegar a un acuerdo para poder determinar la forma en que debe ser una vida humana feliz.

---

8 En este pasaje enumera Sôcrates al tres cualidades para conversar y llegar a un acuerdo: ciencia *episteeme*, benevolencia *eunoia* y decisiôn para hablar *parresia*. Es un tema de larga discusiôn en Platôn y el anâlisis de la retôrica en el *Fedro* el papel de la sinceridad y la vergüenza.

Calicles es silenciado por las refutaciones de Sócrates, pero Platón regresa a su postulación hedonista de la vida humana como *pleonexia*, o vida del puro placer en el Filebo. Allí Sócrates mismo reconoce que la vida humana del intelecto puro, sin placer no es posible. Es necesario no excluir los placeres sino, como el propio Calicles lo ha dicho distinguir entre placeres buenos y placeres malos. Y como Sócrates anuncia en el Gorgias hay placeres buenos y placeres malos, el bien y por tanto la vida humana buena no puede ser la del placer como un todo bueno.

Calicles como las tesis que expone y defiende representa un elemento emocional, una pasión, como la es la del amor, que siente por Pirilampes y el pueblo Griego. Sócrates re significa este elemento emocional, el amor, que el también siente por la filosofía y así re-significado se debería producir el acuerdo u homología entre el intelectualismo y el aspecto emocional, y de esta mezcla surgir la vida humana feliz y justa.

En el *Gorgias* y con Calicles se plasman la vitalidad y el atractivo de la pasión, así como la falta de escrúpulo y de responsabilidad en las consecuencias de esta postura, aceptar la injusticia como algo justo.

El personaje de Calicles no es tan solo la *dianoia* del pensamiento hedonista y Sócrates es la *dionoia* del pensamiento de la *encrateia,* o del dominio de sí. Calicles es el elemento psicológico pasional que también está presente en Sócrates, es decir, en su intelectualismo ético. Por ello no son irónicas sino ciertas las palabras, de que si se produce un acuerdo con Calicles, con la parte pasional, entonces lo que piensa el alma de Sócrates será la verdad misma. El diálogo nos muestra que Calicles no acuerda, se retira, se silencia por tanto lo que Sócrates piensa no es aun la verdad misma.

La forma literaria del diálogo nos muestra que a nivel epistémico no se ha llegado a la verdad. Sócrates apela a un extenso discurso final y a un mito para exponer la vida humana justa, la vida de la filosofía. Pero la falta de acuerdo con Calicles no solo lo descubre como un interlocutor no apto, sino queseñala que Sócrates no ha llegado a la verdad, no que ha llegado y Calicles se niega.

El personaje de Calicles expresa la gran incertidumbre de Platón por encontrar en la vida humana justa un lugar para las pasiones, para el aspecto psicológico emocional humano. En Calicles se plasma al hombre concreto, en Sócrates al hombre extraordinario, que incluso acepta su propia muerte, que prefiere padecer una injusticia a cometerla. Sócrates encarna el intelectualismo ético. Calicles es el reconocimiento de que ese intelectualismo ético para ser verdad necesita acordar con el elemento psicológico emocional.

Calicles no es un personaje que sea rechazado por Sócrates ni por los lectores, puesto que Platón lo ha dispuesto de forma tal que aunque sus tesis sean extremas, apuntan al elemento humano con el que es difícil no identificarse. Calicles debe ser 'atractivo' porque no se trata de refutarlo y silenciarlo, sino de llevar a la conciencia, este elemento psicológico emocional.

Calicles es silenciado en los argumentos pero domina y visibiliza en su forma de personaje, la parte que Platón estima más problemática de incluir en la ética para una vida humana.

El personaje de Calicles es quien permite a Platón agregar este mensaje a su exposición temática, las tesis de Calicles son refutadas por Sócrates, es silenciado, pero en el lector el personaje interpela incluso en el silencio. En el *Filebo*, será Protarco, quien como personaje dócil y nada explosivo pueda ser la piedra de toque para que Sócrates llegue a la verdad.

Ni el *Gorgias* se lleva el nombre de su personaje más polémico, Calicles, ni el *Filebo*, que le da el nombre, pero no la voz a Filebo.

Bibliografîa

Ediciones y traducciones

Calonge Ruiz, J, Acosta Mendez, E., Olivieri, F.J., Calvo, J.L (2004). *Platón. Diálogos. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menon, Cratilo*. Madrid: Gredos.

Doods, E. R. (1953). *Plato. Gorgias*. Oxford University Press.

Frede, D. (1997). *Platon. Philebos*, Band III 2, Übersetzung und Kommentar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mauwald, B. (1999). *Platon*. *Protagoras*. Band IV 2, Übersetzung und Kommentar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schleiermacher, F. *et al*. (1991). *Platon. Euthyprhon, Alkibiades, Gorgias, Menexeno*. Frankfurt: Insel Verlag.

Bibliografía

Bondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Jong, I. (1994). "Between Word and Deed: Hidden Thoughts in the *Oddysey*", en I. de Jong y J. P. Sullivan (eds.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*. Leiden: Brill; 27-50.

Griffin, M.T. (1992). *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press.

Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.

Jaeger, W. (1993). *Paideia*. Mexico: Fondo de cultura económica.

Reale, G. (1997). *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Milán: Rizzoli.

Szlezák, Th. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin-New York: De Gruyter.

Fulvia, Livia and Agrippina the Elder: coins to war, coins to prosper and coins to honour

Tais Pagoto Bélo

University of São Paulo, Université Libre de Bruxelles

Abstract: The purpose of this work is to explain the iconography of the coins of three important Roman women, who lived from the end of the Republic to the beginning of the Empire: Fulvia, Livia and Agrippina the Elder. Fulvia, wife of Mark Antony, had coins that showed her as the personification of the goddess Victoria, being, in the East, accompanied by Athena on the obverse. Such personified image confirmed the strength of a woman linked to war and leadership, symbolism that is exalted with Athena on the reverse. Livia, who was Augustus' wife, had an extensive monetary iconography, interspersed with personifications linked to goddesses associated with prosperity, fertility, procreation and abundance, such as Ceres/Demeter, Vesta/ Hestia and Juno/ Hera. Agrippina the Elder, wife of Germanicus, was banished to an island on the orders of Tiberius. Her son, Caligula, ended up honouring her in his government, demonstrating the importance of his mother and her ancestry through coins. The comparison of the iconography of these three Roman women aims to conclude which were the gender strategies constructed for these coinages. Consequently, it is questioned how these women were represented in such objects, once their reproductions should have been elaborated to send appropriate messages to the public, considering the governmental interests and the power dispute.

Keywords: gender strategies, Roman women, coins, goddesses, personifications

Fulvia, Livia y Agripina Mayor: monedas para la guerra, monedas para la prosperidad y monedas para el honor

Resumen: El objetivo de este trabajo es explicar la iconografía de las monedas de tres importantes mujeres romanas, del final de la República y del principio del Imperio: Fulvia, Livia y Agripina Mayor. Fulvia, esposa de Marco Antonio, tenía monedas que la mostraban como la personificación de la diosa Victoria, que en Oriente iba acompañada de Atenea en el anverso. Sin embargo, dicha imagen personificada confirmaba la fuerza de una mujer vinculada a la guerra y al liderazgo, simbolismo que se potencia con Atenea en el reverso. Livia, esposa de Augusto, tenía una extensa iconografía monetaria, intercalada con personificaciones vinculadas a diosas asociadas a la prosperidad, la fertilidad, la procreación, la abundancia, como Ceres/Demeter, Vesta/ Hestia, Juno/ Hera. Agripina Mayor, esposa de Germánico, fue desterrada a una isla por orden de Tiberio. Su hijo, Calígula, acabó honrándola en su gobierno, demostrando la importancia de su madre y su ascendencia a través de las monedas. La comparación de la iconografía de estas tres mujeres romanas tendrá como objetivo concluir qué estrategias de género se construyeron para estas acuñaciones. En consecuencia, se cuestionará cómo fueron representadas estas mujeres en dichos obje-

tos, ya que sus reproducciones debieron ser elaboradas para enviar mensajes adecuados al público, en vista de los intereses gubernamentales y la disputa de poder.

Palabras clave: estrategias de género, mujeres romanas, monedas, diosas, personificaciones

1. Introduction

The men of the Roman elite are commonly known as excellent war strategists and astute politicians. In giving importance to the feminine, at that time, in society and in social status, the masculine opposition is pondered, which recognised women as the "others", dropped to the plane of alterity, as well as submissive before social reality and in symbolic terms. Ancient Rome provided various examples of matrons, characterised as wives, mothers and procreators, as well as creating feminine standards that were part of the gender assumptions, which lasted in the Roman collective consciousness for centuries. Many of these feminine models referred to modesty (*pudicitia*), which may have caused them to cover their bodies; to act as modest; to possess self-control, chastity, severity and firmness; as well as to spend their lives preparing for the expectation of a husband (Cid López, 2011: 55-56).

The last years of the Republic were civil wars in Rome, first between Julius Caesar and Pompey, then between Mark Antony and Octavian. Images on coins were used by them to promote themselves as icons of power, to gain governmental authority and to grow the empire. In the 40 BC, they started putting their relatives and women on these coins for the promotion of their own family. Thus, Antony put Cleopatra VII and Octavian put his sister, Octavia, who became symbols of power and authority, as if they already had a public place. In this sense, these female members of the imperial family were used as key individuals to perpetuate the dynasty (Harvey, 2020: 33-34).

Regarding the coin, it brings in its small space the opportunity to legitimize a power. By itself, this object can be considered a public place of governmental expression, multiplied by its own capacity and function to spread and disseminate a discourse, which gains strength by the fact that it has great repercussions. However, it may also be limited, depending on the governmental power, the territory and the acceptance of the symbols that this material culture carries.

The representations of power on coins had the purpose of legitimation, information and glorification. They were often associated with religiosity, such as the fact that some emperors identified with some deity and used it for self-glorification (Manders, 2008: 32), and that the divine could be something that everyone recognised and understood.

In view of this, in this work, an iconographic analysis of coins of three women of the Roman elite will be carried out: Fulvia, Livia and Agrippina the Elder. Such coins demonstrate the gender dispositions concerning the women represented, which is exemplified by the relevance of the accompanying figurative elements, such as those related to mythology, gods, goddesses and other attributes; by the captions of the coins, if the name of the imperial woman is mentioned alone or accompanied by her titles or by the titles of the male figures and what is the relation of these women with such titles; and by the framing of the gender relation when accompanied by a male figure, which includes gender role, social status and other elements.

Thus, it is evident that gender iconography was used in coins, so that women could express the programmatic concerns of the State and the emperor. The depictions of Livia on coins, for example, show that images of Roman imperial women were part of a complex ideology of gender and power, communicating to the Roman Empire the purposes of the social and political maintenance of power structures (Harvey, 2020: 64).

2. Fulvia

Fulvia (84 BC - 40 BC), who seems to have been born in Tusculum, was the only daughter of M. Fulvius Bambalio (Cic. *Phil*. 3.16) and Sempronia, daughter of Sempronius Tuditanus (Asc. *Mil.* 35). It is significant that her father, M. Fulvio Bambalio, possibly the last of his line, married the last daughter of another noble plebeian family, the Sempronii Tuditani. Consequently, her inheritance would not be despised by any young nobleman of expensive habits and inadequate income (Babcock, 1965: 3-5).

Fulvia was the widow of Publio Clodio Pulcro, the demagogue, with whom she had a daughter, who was Octavian Caesar's first wife, Clodia. Clodio died violently at the hands of his political opponent, Milo, in 52 BC (Brennan, 2012: 357). Then, she married Gaius Scribonio Curio, around 51 or 49 BCE, who was also popular with the plebeians (Weir, 2007: 7) and had come from a family that had achieved the consulship with only his father in 76 BC (Babcock, 1965: 3). Curio was killed by the army of Juba, king of Numidia, while fighting for Caesar in Africa in 49 BC (App. *B. Civ.* 2.7.45).

She married Mark Antony around 45 BC, who was from an ancient and obscure origin and seemed to have come from a family of plebeian nobility, which fortified again at the beginning of the first century (Babcock, 1965: 3). Fulvia had two sons with Antony: M. Antony Antyllus and Iullus (Brennan, 2012: 357). Fulvia's husbands had promising careers with family connections that would lead to a good marriage (Babcock, 1965: 3).

Fulvia assumed a political role after Caesar's assassination in 44 BC. She had to represent Antony's interests in Rome, while he was warring in the East and entering a relationship with Cleopatra (Brennan, 2012: 358). In the same year, she had her first approach to the military world, when Antony had to face the sedition of two legions in *Brundisium*: the IV and the Marzia (Cass. Dio, *Roman History,* 45.12.1). Fulvia had indirect involvement in the Proscriptions, when she received with praise the severed head of Cicero (Brennan, 2012: 358), who had spent much time criticising her husbands and her actions towards them. She was an influential woman who would have shown leadership characteristics and was involved in military affairs while in Gaul. She played an active role in the administration of Antony's policies after she took control of affairs in the East. In addition, she supported her husband's cause in Italy, along with Antony's brother Lucius, during the Perusine War (41 - 40 BC) (Barrett, 2002: 117).

Fulvia died accused of having been responsible for the disagreements between Octavian and Antony and the cause of all the errors of the Perusine war. This fact exposes the result of a partial manipulation of the memory of this woman, through the emphasis on decontextualized facts, as well as evidenced a delegitimization of the matron so that the authors could shape a history that was in accordance with their contingent interests and adjusted to their political (Rohr Vio, 2015: 77) and gender views. However, gender issues are less heated, but used to maintain a political agreement.

2.1. Coins of Fulvia

Fulvia's importance led her to be the first Roman to have her image depicted on coins soon after Julius Caesar appeared minted in 44 BC. Harvey (2020) mentions that her figure first appeared under the personification of Victoria/Nike, however the identification, whether it is Fulvia, is questionable (Harvey, 2020: 18).

The next coin is the *quinarius*[1], minted in *Lugdunum* (Lyon, France), a *colonia* that Antony had founded, in 43 and/or 42 BC. This series of coins sometimes appears struck as the name of the *colonia* or with Antony's name (Rowan, 2019: 82). According to Brennan (2012), Antony used Fulvia as a model for the face of Victoria on the obverse, which is considered to be the first image on coin of a woman. On the reverse is the lion, a symbol of Antony's birth (Brennan, 2012: 358), which was celebrating his forty-first birthday. The fact that the coins bear Antony's name suggests that he was the authority for choosing the coinage according to Rome's ideal type. For Rowan (2019), the lion would be more closely linked to the silver Gaul coins, but within the Roman system. The lion appeared on the earliest Greek coins before the Late Republic, in the same city (Rowan, 2019: 82-83).

Fig. 01: *Quinarius*[2] of *Lugdunum*, 43 - 42 BC. Obverse: bust of Fulvia as personification of Victoria facing right. Caption: III-VIR-R-P-C (*Triumviri Rei Publicae Constituandae* = Triumviri for the Restoration of Government[3]). Reverse: lion walking, with dot border. Caption: ANTONI IMP XLI (*Antoni Anno quarantegesimus unus Imperator*[4] = Commander Antony, [celebrating] his forty-first [birthday][5]). Courtesy of the *American Numismatic Society.*

'Victoria', as in the next coin, also appears to have some human identity. Moreover, her face invariably shows signs of middle age, especially drooping cheeks and jawline, and physical features such as an arched nose and indented lower lip that would not appear in the ideal image of a goddess or personification (Wood, 2000: 42).

---

1 The silver *quinarius* was not struck during the Julio-Claudian period, but was revived in 68 AD, during Galba's rule, and continued during the Flavian period (Sear, 2000: 20).

2 Reference: RPC 1 513 = RRC: 489/6, available at: http://numismatics.org/collection/1944.100.4491, accessed: 21/07/2021. The coin was catalogued in both RRC and PRC, showing it to be both a provincial specimen and a Rome series. Both the division between provincial and Rome coins can be taken as somewhat artificial and not useful (Rowan, 2019, p. 82). CRI 126, BMCRR Gaul 48. RSC 3. Available at: http://numismatics.org/crro/results?q=489%2F6, accessed: 29/06/2021.

3 Translation of the author.

4 *Imperator*, which appears as IMP in coin legends, is a title originally meaning "commander" and used to describe victories. The title was used, in imperial periods, as the *praenomen* or personal name of the emperor, by virtue of his supreme command over legions, auxiliaries and naval officers. Another use of the title would be to enumerate the victories during the emperor's reign. When there was some successful battle, the emperor would be acclaimed, even if he was not present. The number of these acclamations was usually placed on coin inscriptions (Sear, 2000: 72 - 73).

5 Available at: https://en.numista.com/catalogue/pieces58848.html, accessed on: 11/07/2021.

Fig. 02: *Denarius*[6] silver, Rome, from 42 BC. Obverse: bust of Victoria or Fulvia, with punctuated borders. Reverse: Victoria on a chariot, holding the reins of two horses with her hands, and punctuated border. Inscription: L-MVSSIDIVS LONGVS (*Lucius Mussidius Longus*[7]). Courtesy of the *American Numismatic Society.*

This *denarius*, which was minted by an official mint of Rome, as indicated by the caption on the reverse of the object, L-MVSSIDIVS LONGVS, features a winged and draped female bust on the obverse, which may be Fulvia; on the reverse, the goddess Victoria appears on a chariot, holding the reins of two horses with her hands. Such a house minted coins in honour of the three triumvirs, but provincial coins offer evidence that, if the Victoria depicted was a royal individual, she might be a woman from Antony's family (Wood, 2000: 41). The difference of this coin with others that may be of Fulvia is that she has jewellery, such as the necklace and pearl earring, as goddesses used to appear. However, the jewellery in this image is not the same as the pattern of jewellery that Victoria/Nike display, and the hair is also different from that of the deity, suggesting that such a coin image could be of a mortal.

Fig. 03: *Denarius*[8] , Julius Caesar, Rome, 46 BC, 3.48 g, 18.4 mm diameter. Obverse: draped bust of the goddess Victoria facing right with pearl borders and earrings, S.C (*Senatus Consultum* = minted with the consent of the Senate). Victoria in four-horse chariot on right, reins in left hand, crown in right hand, T. CARIS (*Titus Carisius*[9]). © KBR *cabinet des monnais et médailles.*

This last *denarius*, from the time of Julius Caesar, evidences how common it was for such rulers to use the goddess Victoria to demonstrate their conquests. As can be observed, once again, the figure of Victoria appears with a different type of hair from that instituted for the personification of Fulvia as Victoria, besides the jewels, commonly illustrated in figures of goddesses different from those of Fulvia, as well as the image of the goddess

6 Reference: RRC 494/40, CRI 186, BMCRR 4229, RSC Mussidia 4. Available at: http://numismatics.org/crro/results?q=494%2F40, accessed on: 29/06/2021.

7 It would probably be the name of the coin maker, who would have such activity for generations. The gens Mussidia was a family little known, except for the coins of Rome minted during the last days of the Republic. Available at: https://en.numista.com/catalogue/pieces66660.html, accessed on: 11/07/2021.

8 Provenance: Vente E. Muschietti, List of February 1965, no. 175; RRC 464/5, Inv. II, 53.383; 2B22 / 33. Available at: https://opac.kbr.be/LIBRARY/doc/SYRACUSE/10042078,, accessed on: 13/05/2022.

9 Name of the coinage. Available at: http://numismatics.org/crro/id/rrc-464.5?lang=pl and https://ikmk.smb.museum/ndp/person/1938, accessed on: 13/10/2022.

itself seems more artificial than that of a mortal. The reverse figure is like the coin struck by L-MVSSIDIVS LONGVS, with some differentiations: Victoria appears on a chariot with an object in her right hand and the reins in her left hand and with three horses. Probably the mint that struck it was *Titus Carisius*.

Coins of Fulvia were also minted in the province of Phrygia, in the city of Eumenea, which changed its name in honour of Fulvia (Zager, 2014; Harvey, 2020; Barrett, 2002: 140). What it appears is that it was Antony who conferred the name of his wife, Fulvia, on the city of Eumenea (Head, 1906: 213). For Brennan (2012), Antony supported the renaming of the town to "Fulvian" in honour of his wife, an act that was the first done for a woman. After this name change, the local coins began to be minted with the name "Fulviana" and a countermark with the old name, Eumenéia (Brennan, 2012: 358).

Fig. 04: Phrygian coin, city of Eumenea, 41 - 40 BC. Obverse: winged female figure. Reverse: Athena, [Z]ΜΕΡΤΟΡΙΓΟΣ/[Φ]ΙΛΩΝΙΔΟΥ[10] . Courtesy of the *Classical Numismatic Group.*

This is a coin minted in Eumeneia, a city of Phrygia, Galatea, dated from around 41 to 40 BC, which shows on the obverse a female figure with her bust turned to the right, repeating the representation of Fulvia as Nike/Victoria. On the reverse is another female figure, which would be Athena, walking on the right, holding a shield with her left arm and a spear with her right hand, and the caption: [Z]ΜΕΡΤΟΡΙΓΟΣ/[Φ]ΙΛΩΝΙΔΟΥ. The name Zmertorix is Gaulish. Fulvia sometimes appeared in parts of Eastern Phrygia and in some cities in the portion of Asia, which coined her name in her honour because she was the wife of Mark Antony. The actions of Fulvia are pertinent to the representations that are dedicated to her on these coins, such as Victoria/Nike and Athena. According to Waddington (1853), the legend on the right of the reverse, which on this specimen is cut off (Waddington, 1853: 248), would be the name of Fulvia. It could have been intentionally cut or erased, suggesting that her name could have been dropped almost immediately (Head, 1906: 213).

3. Livia

Livia (59/58 BC - 29 AD), who was the wife of Augustus (27 BC - 14 AD), had previously been married to Tiberius Claudio Nero, with whom she had Tiberius (42 BC - 37 AD) and Drusus (38 BC - 9 AD) as her children (Tacitus, *Annals,* 5.1). Octavian arranged the divorce for her to marry him, who was married to Scribonia. This marriage, in which Octavian had Julia as his daughter, was characterised as a political strategy, but it was a heartbreak and lasted only a year (Barrett, 2002, p. 20). Livia's family would have conferred a great *status* to her (Barrett, 2002: 4 and 6) and, later, to Augustus.

10 ID: 79000614. Title AE14. References: RPC 1 3139, SNG München - cop - Classical Numismatic Group. Available at http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=127125 and http://www.coinproject.com/coin_detail.php?coin=247324.

Her great prosperity on account of her eminent position as the emperor's wife and mother resulted in ample power, both for political matters and for her to exercise patronage, since she became known for her public constructions and philanthropic acts (Hemelrijk, 1999: 108). Consequently, she was the woman of the Julio-Claudian family best represented and her name appeared on ports, markets and even shrines, in addition to her image on coins. The presence of Livia's image in these commemorations is unprecedented. All this demonstrates that Livia had a 'career' as the wife of Augustus and suggests that she had an acute political sense, leading her to considerable power and influence (Zager, 2014: 54-57).

Livia, as well as Octavia, Octavian's sister, was a model of Roman matron to be followed, demonstrated through motherhood, fidelity, *pudicitia* and prosperity, becoming a symbol and social figure of political influence. According to Harvey's (2020) reading, Dion Cassius and Tacitus indicate Livia as the "first lady of the Roman Empire", being promoted through visual media as the most important female member of the imperial family (Harvey, 2020: 2 and 8).

Augustus knew how to unite Livia's need to show herself with traditional gifts and power within the *domus* and her role linked to things of state. This must have been difficult to do, as women of this period could only influence their husbands in matters concerning the family, but with the emergence of the domus *Augusta*, the affairs of family and state were inextricably linked (Barrett, 2002: 130).

3.1. Coins of Livia

Livia's position gained relevance and, probably, was conquered through the circle of contacts established by the Patronage in Rome and in the Eastern and Western provinces, which she had the opportunity to execute during the visits she made together with Augustus, around 21 to 19 BC in these other localities. Her representations linked to the imperial family and as a divine figure were also influenced by local ideologies towards her in the provinces. The large number of coin houses that made this material with the image of Livia was in the East. Their coins were produced from the rule of Augustus to that of Antoninus in these localities. Thus, most of these provincial coins were for local use, with freedom of choice of coinage, which made Livia appear on these objects with more intensity during the rule of Tiberius than Augustus (Harvey, 2020: 108 - 112), since Livia was directly linked to Augustus after his death and that it was only at this time that she started to be minted in Rome.

The importance of Livia in spreading imperial identity is indicated by the fact that she was also the first to appear on Eastern provincial coins, around the year 16 BCE (Zager, 2014: 54 - 57). However, the East had already been honouring Roman women since the time of Fulvia, wife of Mark Antony, winged as the personification of the goddess Victoria. It was common for them also to pay homage to wives and daughters of Hellenistic monarchs, which showed a tendency to include wives of family members of great Romans, giving them due homage. Egypt followed this trend for its Ptolemaic lineage and ended up minting Livia coins in Alexandria.

Fig. 05: Coin[11] of a type of metal fusion, from about 27 BC to AD 14 of the Augustan period, minted in Alexandria, Egypt. Livia is on the obverse. Reverse: jug with wheat branches, between two flowers on a table or altar, ⊄∪ . © *The Trustees of the British Museum.*

On this Egyptian coin, Livia is preponderant on the obverse, with *nodus-like* hair. On its reverse, there are two flowers (*Zantedeschia aethiopica*, of African origin) and, around the flowers, there are branches of plants or caduceus serpent, which often appear with cornucopias, which are related to prosperity, but it is not possible to state precisely what they would be. Among the flowers, there is a container with branches of grain, resembling a jug that looked like a *modius*[12], with five ears of wheat. The *modius* was related to the receipt of the *frumentum*[13], which was the imperial distribution of grain, in addition to the *congiarium*[14], for the *plebs frumentaria.* Food distribution was regularised in 123 BC, when *Gaius* Graco implemented the *lex frumentaria* (Plut. *Caius Gracchus* 6). This activity became more organised and politicised in the late Republic and early Empire and was an expectation to be received from the emperor (Elkins, 2017: 57 - 58). However, the vessel cannot be characterised as a *modius*, as it always appears on coins, such as some from the period of Claudius and Nerva, with three support bases. Even so, the elements of the coin may suggest a celebration of the agricultural harvest season and that Livia herself could be linked to this celebration or even to the distribution of grain.

In the Roman calendar, there were two days known as *Consualia*, which may have been adopted by the province for the same purpose - 21 August and 15 December. On these days, the commemoration was addressed to the god *Consus*, linked to food storage. The *Consualia* celebrated in August was directly aimed at storing grain, but the December one is not known for sure. However, it could be a period for inspecting the condition of the stock of corn during the winter or a late harvest of a product, such as that of the olive[15].

The distribution of grain to the people of this region could be linked to the activities of *pietas*, which were common among the elite women involved with the emperor, since the same vessel appears again on coins of Agrippina the Younger, minted in the same place. Such symbolism could probably enrich her and the emperor's propaganda as philanthropic persons.

---

11 Registration number: 1864,1118,262. Bibliographical references: BMC Greek (Alexandria) / Catalogue of the coins of Alexandria and the Nomes (31, p.4); C&M catalogue number: GC15 (BMC Greek (Alexandria)) (4) (31) (4). Available from: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1864-1118-262, accessed on: 03/09/2020. Bibliographic reference: BMC Greek (Alexandria) / Catalogue of the coins of Alexandria and the Nomes (31, p.4). Registration number: 1864,1118,262. Number in the C&M catalogue: GC15 (BMC Greek (Alexandria)) (4) (31) (4).

12 *Modius* was a container for measuring grain. Available at: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?type=exact&lookup=modius&lang=la, accessed: 10/05/2022.

13 *Frumentum* were grains from the harvest. Available at: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?type=exact&lookup=frumentum&lang=la, accessed: 10/05/2022.

14 *Congiarium* was a generosity to the poor of one *congius* for each man. Available at: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?type=exact&lookup=congiarium&lang=la, accessed: 10/05/2022. Congius would be a measure of liquids. Available at: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?type=exact&lookup=congius&lang=la, accessed on: 10/06/2022. According to Bruun (1999), congiaria was a sum distributed to the civilian population of Rome, while donations (praemia) were for the military (Bruun, 1999, p. 35).

15 Available at: https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/362768, accessed 19/09/2022.

This type of currency could be related to humanitarianism done by the *alimenta* system and to philanthropic acts and government propaganda by giving substantial gifts to communities, both in Rome and in the provinces, with the purpose of providing the necessary sustenance for children through agricultural investments to gain popularity (Sear, 2000: 57).

The coin's container could also be tied to a symbol of Demeter/Ceres, which indicated prosperity and fertility, which may demonstrate that Livia was central to dynastic succession. For Elkins (2017), Ceres is related to agricultural success (Elkins, 2017: 57 - 58). The celebration to Ceres may be indicated by the reason that the vessel appears to be on an altar. The differentiation of whether it is a *modius* comes with the comparison of the container interpreted by Elkins (2017) on a Nerva coin. However, for the vessel on the Livia coin, it is more appropriate to consider the religious interpretation, which does not rule out food symbology, abundance and agricultural fertility.

Fig. 06: bronze *Sestertius*[16] from Rome, 97 AD, 23.22 g, 34 mm diameter. Obverse: laureate head of Nerva, IMP NERVA CAES AVG P M TR P II COS III P P (*Imperator Nerva Caesar Augustus Pontifex Maximus Tribunicia Postestate sedundum Consul tertium Pater Patriae* = Commander Nerva Caesar Augustus, High Pontiff invested in the Tribunician Power for the second time, consul for the third time and father of the land[17]). Reverse: *modius*, containing poppy between six ears of wheat, three to the right, three to the left, PLEBEI VRBANAE FRVMENTO CONSTITVTO S C (*Plebei Urbanae Frumento Constituto Senatus Consultum* = Grains for the plebs of the city defined by the consent of the Senate[18]). Courtesy of the *American Numismatic Society.*

In comparison with the vessel of Livia's coin, a distinction is observed in the shape of the *modius of* Nerva's coin, which appears with three feet, containing poppy among six ears of wheat: three to the right and three to the left. Moreover, the legend with PLEBEI VRBANAE FRVMENTO CONSTITVTO S C shows the intention of the coin being related to the distribution of grain, which is not found in the legend of Livia's coin.

Manders (2008) mentions that those who looked at the coins could connect the emperor's activity to the propaganda communicated on the reverse of the object (Manders, 2008: 32). However, the coin in question does not feature the emperor, but Livia, which shows that it could be linked to agricultural, food or religious activities that focused on productivity and abundance.

In the AD 20s, Livia and Julia were associated with the cult of Hestia, the Greek goddess equivalent to the Roman Vesta (Barrett, 2002: 144). Elements such as the sceptre, *patera*, veil veiling her head, as well as her seated images show an iconography linked to the goddess *Vesta,* contributing to her position as priestess and mother (Harvey, 2020: 184).

Coins of Augustus, from 2 BC to AD 14 had on their reverse side the image of a seated figure holding ears of corn and a sceptre, which continued to appear in other later governments, as well as in those of Tiberius and Claudius, when Livia had already been deified (Grether, 1946: 226 - 227 and 238). In Augustus, the figure does not bear Livia's name,

16 Available at: http://numismatics.org/ocre/id/ric.2.ner.103, accessed on: 21/06/2022. Identifier: 1944.100.42661.

17 Translation by the author.

18 Translation by the author.

so it is a doubt whether it was her or not. However, in other governments, she appeared as Julia Augusta. In monuments of the imperial family, it was common the symbolism of female fertility and the triumph of imperialist Rome, which marked the ideology of Augustus, providing a message of the identity of the woman of the imperial family, their influences and their bodies. An example is the *Ara Pacis*, which represented imperial women and children together with men, a gesture that should connect their reproductive bodies (Milnor, 2005: 57).

Fig. 07: *Aureus*[19], Roman Empire, *Lugdunum*, dated 13 - 14 AD, 7.88 g. Obverse: laureate head to the right of Augustus, CAESAR AVGVSTVS.DIVI F PATER PATRIAE (*Caesar Augustus Divi Filius Pater Patriae* = Augustus, son of the divine Caesar and Father of the land[20]). Reverse: draped female figure seated on the right, holding a sceptre in her right hand and a bunch of corn cobs in her left hand, PONTIF. MAXIM (*Pontifex Maximus* = Pontiff *Maximus*). © *The Trustees of the British Museum.*

This *aureus* is the only coin to name Augustus as *Pontifex Maximus* on the reverse, next to a seated female figure holding a sceptre and a branch of grain, reminiscent of Pax or Livia as Pax. If it is indeed Livia, this is the only representation of her on Augustan coins. However, there is no legend identifying her. Livia appears in the form of Pax/Ceres, with her proper name on a coin of the Claudius period, after she is deified, identified as DIVA AVGVSTA (Wood, 2000, p.88), but she had already begun to appear on coins in the Tiberius period (Rowan, 2019, p. 129 - 130) as Salus Augusta and other denominations.

The seated figure from the time of the first *princeps* demonstrates that he had a high regard for gestures and symbolic elements and this resonated with later governments. Symbols, in their basic form, are potent instruments of power, which can evoke, at the same time, that which it represents and subtly bring up several other technically unrelated images and ideas. In this sense, domesticity was one such important symbol for Augustus, which can bring out the idea of the *princeps*' propagandistic articulation. However, the symbolic elements also served to mask a deeper and less personal politics. Otherwise, it seems that it was indispensable for Augustus to play the symbolic role that emerged from the imperial discourse on private life (Milnor, 2005: 47-48). The female figure, seated with elements that accompany it curiously seems to have been of great importance for the legitimation of power, since it is repeated in later governments, even after Livia's death.

In the *aureus of* Tiberius' government, the emperor is honoured as *divus*, due to his preceding, adoptive father, Augustus. On the reverse is the image of Livia, reminiscent of *Pax/Ceres*, again associated with a goddess, with a branch of grain in her left hand, which could be linked to her son's governmental prosperity, fertility and agricultural abundance, as well as productivity and success in hierarchical transmission; a sceptre in her right hand; and on the *denarius* one observes a tiara that could tie her to goddesses such as Vesta. Otherwise, the coin does not mention her name in its legends.

---

19 Museum number: 1867,0101,612; RE1 / Coins of the Roman Empire in the British Museum, vol. 1: Augustus to Vitellius (544, p.91); BER1 / The Roman Imperial Coinage, vol. 1 (219, p. 56); registration number: 1867,0101,612; C&M catalogue number: RE1 (91) (544) (91). Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1867-0101-612, accessed: 16/05/2022. Can be found under RIC 1 identification2 219.

20 Translation of the author.

Fig. 08: *Aureus*,[21] from 14 - 37 AD, 19 mm diameter, 7.69 g, from *Lugdunum,* from the rule of Tiberius, showing his laureate bust facing right, TI CAESAR DIVI AVG F AVGVSTVS (*Tiberius Caesar Divi Augustus Fili Augustus* = Tiberius *Caesar Augustus*, son of the divine Augustus).[22] Reverse: female figure, who could probably be Livia, seated, facing right, with a plant branch in her left hand and a sceptre in her right, caption: PONTIF MAXIM (*Pondifex Maximus* = Supreme Pontiff[23]). © *The Trustees of the British Museum.*

Livia's popularity continued to exist after her death in AD 29 at the age of 86. Her sculptures survived and continued to be erected during the rule of the Emperor Claudius, with many plaques paying honour to her (Harvey, 2020: 4 - 8). While Tiberius refused to allow the Senate to honour her with official titles, as well as 'Mother' or divinise her, Caligula was the one who accepted Livia's wish to be deified, but ultimately did not effect her consecration. Only in 41 AD, Claudius emperor, in order to strengthen his connection with the imperial house, not only undertook new honours to Augustus, but also deified his grandmother, Livia (Grether, 1946: 247 - 249), which made the minting of coins with her figure became more common in Rome (Harvey, 2020: 121), besides having a political guarantee to himself in gaining the title of *divus*. Until this period, only three people had been deified: Julius Caesar, Augustus and Drusilla, Caligula's sister. Probably, only after the deification, coins with Livia appeared accompanied by the legendary *diva* and the cult of her began to take place in 42 AD, besides the fact that the minting of her image ended up being more common in Rome.

Fig. 09: *Dupondius*,[24] dated 41 - 50 AD, 16.33 g, from the rule of Claudius of Rome. Obverse: bust of Augustus facing left, DIVVS AUGUSTUS and S C. Reverse: Livia seated left, with an ear of corn in her right hand and a sceptre in her left, DIVVS AUGUSTUS. © *The Trustees of the British Museum.*

In this *dupondius* of Claudius' government, which marks the consecration of Livia, in AD 41 (Barrett, 2002, p. 222) or AD 42 (Claes, 2013, p. 97), and consequent deification, the seated female figure appears once again, which becomes well identified, following the pattern linked to the figure of *Ceres* (Barrett, 2002: 141 and 210). In addition, there is a celebration of the divine couple, as the deification of his grandmother Livia, guaran-

21 Museum reference number: 1985,0421.38. Bibliographical references: CHRB VI / Coin Hoards from Roman Britain Volume VI (38, p.3), RIC1 / The Roman Imperial Coinage, vol. 1 (29, p.95). NM 2004.2623 (BMC 39 - 41). Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1985-0421-38, accessed: 17/08/2020.

22 Translation of the author.

23 Translation of the author.

24 Registration number: R.9873. Number in the C&M catalogue: RE1 (195) (224) (195). Bibliography: RE1 / Coins of the Roman Empire in the British Museum, vol. 1: Augustus to Vitellius (224, p.195) PCR / Principal coins of the Romans: Volume I: The Republic c. 290 - 31 BC; Volume II: The Principate 31 BC - AD 296; Volume III: The Dominate AD 294 - 498. (395) RIC1 / The Roman Imperial Coinage, vol. 1 (101, p.12). Available at: https://www.britis hmuseum.org/collection/object/C_R-9873, accessed: 17/08/2020.

teed *divus status* to himself, highlighting his own family's past, which helped him come to power and legitimise himself within his family lineage. The coin has the image of Augustus on the obverse, presenting him as the main figure; and Livia on the reverse, as a secondary image, with an ear of corn in her hand, demonstrating plenty, agricultural abundance, fertility and other virtues of a Roman matron, mainly that of the guarantee of a dynastic longevity; the sceptre would be linked to respect, wisdom and the goddess *Vesta*. It can add that this material culture could represent the consent of the emperor and the Senate to celebrate the divine cult of Augustus and Julia Augusta. According to Harvey (2020), Livia is represented on this coin as Ceres/Demeter, a representation that also appears on some coins from the government of Tiberius, with similar shapes, but with some differentiated attributes, such as the *patera*, the sceptre and, occasionally, with ears of grain in place of the sceptre, as also appears on coins from the government of Galba (Harvey, 2020: 124).

After Nero's death, the memory of the Julio-Claudian family, in particular of Augustus, was an important criterion that appeared on coins. In iconography, it had its elements and legends adapted and even restored (Claes, 2013: 129). On coins of Galba's government, for example, Livia appears as *Diva Augusta,* recognising her as a goddess and as an important ancestor (Harvey, 2020, p. 121); during Titus' government, she appears as *Iustitia* and as *Pietas*. Also, during the government of Antoninus Pius, in AD 159, the temple of *divus Augustus* was reformed and received a statue of Livia (Grether, 1946: 251; Harvey, 2020: 121).

Fig. 10: Silver *Denarius,*[25] of Catalonia, province of Tarragona, town of Tarraco, Spain. Obverse: laureate bust of Galba, facing right, SER GALBA IMP CAESAR AVG TR P (*Servius Galba Imperator Caesar Augustus Tribunicia Potestate* = Serbian Commander Galba Caesar Augustus invested in the Tribune Power[26]). Reverse: draped figure of Livia, facing left, with a *patera* in her right hand and an upright sceptre in her left hand, caption: DIVA AVGVSTA. © *The Trustees of the British Museum.*

This *denarius* celebrates Galba's government and honours Livia on its obverse, with an image to strengthen her power, since the representation of Livia appears with a *patera* in her hand, which can be interpreted as a symbol of fertility, of agricultural abundance and of a prosperous government. The sceptre and the diadem on her head would link her to religiosity and/or *modesty*. It should be added that the longevity in paying homage to Livia would be linked to the prolonged respect of her person, besides being the result of the expectation in keeping the memory of such an important character, which suggests high acceptance of her representation both in periods when she was alive and afterwards.

Both Claudius and Galba saw Livia as their divine ancestor, since Claudius considered her as a grandmother and Galba had received favours from Livia in the beginning of his career, or a large amount of money, and claimed to be related to her through his adoptive mother, Livia Ocellina, who also claimed to be connected to her, or she was a distant relative, since this was the excuse for Galba to legitimise his rule as one that was linked to

25 Museum reference number: 1928.0120.128. Bibliographic references: RIC1 / The Roman Imperial Coinage, vol. 1 (52, p.235). Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1928-0120-128, accessed: 16/08/2020.

26 Translation by the author.

the first *princeps*, Augustus, after the fall of Nero, marking the end of the Julio-Claudian dynasty. However, there has always been doubt regarding Galba's connection to the Julio-Claudian family (Harvey, 2020: 124).

4. Agrippina the Elder

Agrippina the Elder (14 BC - 33 AD) composed the third generation of imperial women, born of Julia, daughter of Augustus, who was married to Claudius Marcellus, who died in 23 BC. She soon married Marcus Vipsanius Agrippa, in 21 BC, a competent military commander and old friend of her father, Augustus, with whom Julia had five children, among them Vipsania Agrippina (14 BC). Agrippina married Germanicus, who was her second cousin, about AD 4 or 5, at the age of 17 or 18. He was the son of Antonia and Livia's youngest son Drusus (Burns, 2007: 42). Germanicus was adopted by Tiberius and probably a year later married Agrippina, obtaining the same rights and relations as Tiberius' legitimate son Drusus (Barrett, 2002: 56). They had nine children, among whom only six survived, including Gaius (Caligula, AD 12) and Agrippina the Younger (AD 15) (Burns, 2007: 42).

After Tiberius became emperor, a mutiny broke out among the Roman soldiers, who began to demand lighter work, higher wages and dispensations for veterans (Tac. *Ann.* 1.31 - 32). Germanicus' reaction was to quell the mutiny, taking along Agrippina and Caligula (Tac. *Ann.* 1.34 - 35). After a few weeks, Agrippina received news of a battle against Arminius that was going on in the woods and that there was some flooding that destroyed Roman fortifications and some bridges. A part of the army that was returning to the Rhine bridge got stuck in a swamp and some soldiers started to desert (Tac. *Ann.* 1.64-68).

Other soldiers and civilians rushed to the Rhine bridge at the Roman fortress of Castra Vetera, intending to destroy the bridge before the Germanics could cross it (Barrett, 1996: 27; Burns, 2007: 56). At this point, Agrippina realised that the destruction of the bridge would condemn any returning Roman soldier to death. Thus, she refused to leave the bridge before all the soldiers returned safe, having afterwards ordered food, dressings and clothes for the returning troops. Moreover, she thanked the troops for their courage (Tac. *Ann.* 1.69).

Agrippina the Elder, like Fulvia, was criticized for acting in male roles. Part of this criticism could be explained by the fact that they were wives of men who were hated or envied. Agrippina's attitude could have been another reason for Livia and Tiberius to invest against Germanicus, since they used the excuse that Germanicus would have republican ideas, intending to put an end to the imperial system, with the desire to restore the *libertines*, like their father Drusus (Tac. *Ann.* 1.33, 2.82.2; Suet., *Calig.* 3; Barrett, 2002: 78). Germanicus ended his involvement with Germania in AD 17, when Tiberius summoned him to put him in office in the Eastern provinces (Burns, 2007: 47). Germanicus was poisoned by Piso and Plancina (Suet. *Calig.* 3; Tac. *Ann.* 2.70) in the East, appearing to have been at the behest of Tiberius. The emperor then banished Agrippina the Elder to the island of *Pandateria*, where she died (Suet. *Tib.* 53).

4.1. Coins of Agrippina the Elder

The annual day of funeral sacrifices was instituted in honour of Agrippina, as were the circus games, when her image was carried in a chariot, called *carpentum*, which was demonstrated on coins by Caligula in honour of his mother. However, the young emperor,

with only twenty-four years old, annulled all measures against Agrippina and his brothers, punished his persecutors and called back his friends, who were still alive in exile (Cass. Dio, *Roman History*, 59.3.6 and 4.3).

Fig. 11. Copper-alloy *Sestertius*,[27] Rome, Caligula's government, 37 - 41 AD. Obverse: draped bust of Agrippina, AGRIPPINA M F MAT C CAESARIS AVGVTI (*Agrippina Marci Filia Mater Caii Caesaris Augusti* = Agrippina, daughter of Marco, mother of Gaius Caesar Augustus); Reverse: *carpentum*, S· P· Q· R / MEMORIAE AGRIPPINAE (*Senatus Populusque Romanus* = The Senate and People of Rome / *Memoriae Agrippinae* = In memory of Agrippina[28]). © *The Trustees of the British Museum*.

This coin is a great tribute by Caligula to his mother Agrippina, who is on the obverse side, which is the most important side of the coin, where usually emperors appear, and is without male accompaniment, demonstrating her importance and ensuring her descent by the legend, besides having been a special person to Caligula, who helped him reach his position. Agrippina the Elder provided her son with a direct lineage to *Divus Augustus*, which was important to legitimise his imperial power. His father, Germanicus, was also important for his legitimisation (Claes, 2013: 95) and, like his mother, was honoured on coins.

On the reverse of the coin, there is a chariot, known as a *carpentum*, which was commonly used by Vestal Virgins. However, the *carpentum* also appeared on depictions of Livia's coins, demonstrating a virtuous dignity to its use, considered an honour and a reward for the privilege of her *status,* since even Messalina and Agrippina the Younder made use of it in the city only on special occasions (Zager, 2014). However, the imitation of Livia's coin with the *carpentum* elevated Agrippina's *status*, which could have been a strategy of Caligula to institutionalise and legitimise himself as emperor (Claes, 2013: 96). The obverse legend, AGRIPPINA M F MAT C CAESARIS AVGVTI, highlights the relevance of Agrippina as the emperor's mother, and the reverse legend, S P Q R / MEMORIAE / AGRIPPINAE, pays posthumous tribute to her, with the acquiescence of the Senate.

This series of *sestertius* was dedicated to the memory of Agrippina, which on its reverse showed honours after her death. For this reason, this specimen is part of a series of posthumous type coins, with the demonstration of the *carpentum* bearing her ashes. Commonly, emperors and empresses were honoured on coins after their deaths. This coin with *carpentum* on the reverse reveals that this vehicle carried her image in games of the *Circus Maximus*, being the first to have a full devotion after her death. The coin shows no image or inscription of the emperor, as other coin issues appeared with the emperor on the obverse and his mother on the reverse, demonstrating the physical resemblance between them (Wood, 1988: 410).

---

27 Reference: R.6466. C&M catalogue number: RE1 (159) (86) (159). Bibliographical references: RE1 / Coins of the Roman Empire in the British Museum, vol. 1: Augustus to Vitellius (86, p.159); RIC1 / The Roman Imperial Coinage, vol. 1 (55, p.112). RIC 55, BMCRE 81. CBN 128. C *Agrippina Senior* 1. *[Rome, AD 37 - 41]*. Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-6466, accessed on: 18/08/2021.

28 Available at: https://en.numista.com/catalogue/pieces65992.html, accessed: 07/03/2019.

Fig. 12: *Aureus*[29] , minted in Rome, between 37 - 38 AD, with bust of Caligula laureate, facing right, with caption: C.CAESAR.AVG.GERM.P.M.TR.POT (*Gaius Caesar Augustus Germanicus*[30] *Pontifex Maximus Tribunicia Potestate*[31] = Gaius Caesar Augustus Germanicus High Pontiff, invested in the Tribunician Power[32]); and the draped bust of Agrippina the Elder, with her hair pinned back and a long braid on her back, also facing right on the reverse, AGRIPPINA.MAT.C.CAES.AVG.GERM (*Agrippina Mater Gaius Caesar Augustus Germanicus* = Agrippina mother of Gaius Caesar Augustus Germanicus[33]). © *The Trustees of the British Museum*.

These coins demonstrate that Caligula wished to rehabilitate the memory of his mother, whom Tiberius had banished to the island of *Pandateria*. Caligula even destroyed the *villa* of Herculaneum, where his mother was a prisoner before her exile, and purified the day of her birthday, which was formally declared as *dies nefastus* (Claes, 2013: 96).

During Caligula's rule, the image of his mother was also minted in provinces, following the tradition of imitating the models minted in Rome, as did the mint of *Antiochia ad Oronten* in Turkey.

Fig. 13: Silver *Tetradrachma*[34] , dated 37 - 38 AD, minted in *Antiochia ad Oronten*, Turkey, with the laureate bust of Caligula on the obverse, ΓΑΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΟΣ ΣΕΒΑ ΓΕΡΜΑ, transliteration: GAIOU KAISAROS SEBA GERMA; and the draped bust of Agrippina the Elder on the reverse, ΑΓΡΙΠΠΙΕ[ΙΝΗΣ ΑΝΤΙΟ] ΜΗΤΡΟ and transliteration: AGRIPPE[INES ANTIO] METRO.[35] © *The Trustees of the British Museum*.

This silver *tetradachma*, from the Caligula period, honours on its obverse the emperor with a laureate bust and, on its reverse, Agrippina the Elder. She is remembered as an important person, both for the emperor and for this province. Agrippina the Elder's history and importance were key to other governments and she eventually received honours during the period of Claudius and Titus.

---

29 Reference number: R.6330. Number in the C&M catalogue: RE1 (148) (14) (148). Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-6330, accessed 25/10/2020. Bibliography: RE1 / Coins of the Roman Empire in the British Museum, vol. 1: Augustus to Vitellius (14, p.148) RIC1 / The Roman Imperial Coinage, vol. 1 (13, p.109) PCR / Principal coins of the Romans: Volume I: The Republic c. 290 - 31 BC; Volume II: The Principate 31 BC - AD 296; Volume III: The Dominate AD 294 - 498. (380).

30 *Germanicus* and Britannicus, which appear on coin legends as GERM and BRIT, consecutively, were titles earned in commemoration of military victories achieved in enemy territories (Sear, 2000, p. 73).

31 Available at: https://en.numista.com/catalogue/pieces116488.html, accessed on: 25/10/2020.

32 Translation of the author.

33 Translation of the author.

34 Reference number: 1867.0101.1602

35 Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1867-0101-1602; accessed: 25/10/2020.

Agrippina continued to be honoured by Caligula's successor Claudius, who was a brother of Germanicus, as well as having married, in AD 49, Agrippina's daughter, who had her same name, Agrippina the Younger. Some aspects of Caligula's official propaganda were effective enough to provide models for his successor, Claudius, and the *sestertius* in memory of Agrippina the Elder was a notable example.

After Messalina, when Agrippina the Younger married Claudius, the governor's coins changed dramatically, as the reverses of gold and silver coins, which previously celebrated military and political proceedings, began to focus exclusively on the family of his new wife and even on his adopted son, Nero, mainly for the emperor to dissociate himself from the figure of Messalina and to legitimize his new marriage to his niece, having guaranteed the title of Augusta to Agrippina the Younger. The reappearance of the empress's mother on the bronze coin, from the same period, could have constituted one of the first invocations to the memory of her mother to legitimise honours conferred for her daughter's use (Wood, 1988: 410).

Fig. 14: *Sestertius*[36] of copper alloy, dated 50 - 54 AD, rule of Claudius, with draped bust of Agrippina the Elder, facing right, AGRIPPINA M F GERMANICI CAESARIS (*Agrippina Mater Filii Germanici Caesaris*[37] = Agrippina, mother of the sons of Germanicus Ca*esar*[38]); and the reverse with major legend S C (*Senatus Consultum* = minted with the consent of the Senate[39]), and the small legend: TI CLAVDIVS CAESAR AVG GERM P M TR P IMP P P (*Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus Pontifex Maximus Tribunicia Potestate Imperator Pater Patriae*[40] = Commander Tiberius Claudius *Caesar* Augustus Germanicus, High Pontiff, vested in the Tribunician Power and Father of the land[41]). © The Trustees of the British Museum.

In this *sestertius* of Claudius' rule, Agrippina the Elder appears uniquely highlighted on the obverse of the coin, demonstrating her importance and value to the emperor in question, who indirectly also honours his father-in-law, Germanicus, as shown in the obverse caption. The larger caption S C shows that the tribute was consented to by the Senate and the smaller caption shows the emperor's approval.

From Augustus (27 BC) to Carino (285 AD), many emperors used retrospective messages on their coinage. These messages not only promoted previous emperors, but also ancestors, *gentes,* female ascendants, imperial mothers or grandmothers, and even messages calling for a noble Roman birth of the emperor. However, the frequency with which women were minted in the early Empire was certainly somewhat novel (Claes, 2013: 125 and 127).

---

36 Reference number: R.9871. Bibliographical references: RE1 / Coins of the Roman Empire in the British Museum, vol. 1: Augustus to Vitellius (221, p.194); RIC1 / The Roman Imperial Coinage, vol. 1 (102, p.128). RIC 102. BMCRE 219. C *Agrippina Senior* 3. [Rome, AD 42]. Available at: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-9871, accessed: 25/10/2020.

37 Available at: https://en.numista.com/catalogue/pieces66071.html, accessed 25/10/2020.

38 Translation of the author.

39 Translation of the author

40 Available at: https://en.numista.com/catalogue/pieces66071.html, accessed 25/10/2020.

41 Translation of the author.

5. Conclusion

Fulvia appears everywhere where she was minted as the personification of Victoria/Nike, besides accentuating some behavioural characters, differently from the matron, with the image of Athena on the reverse, on coins from the East. Her deities are linked to warlike activities, powerful, connected to the exercise of sovereignty and conquest, which were commonly linked to Roman men and which would be intolerable to a woman.

The representations of Fulvia on coins differ greatly from those of Livia, who was always linked to the deities that characterized the matron, the wife and mother, representatives of prosperity, fertility, agricultural abundance and so on. Moreover, the coins show how she was tied to religious issues, especially after the deification of Augustus, since she was appointed as priestess of her husband's cult and gained privileges that only Vestal Virgins had, such as: the *lictor*, in 14 AD; the *carpentum, in* 22 AD; and the right to sit in the low seats of the theatre, in 23 AD (Barrett, 2002: 143 - 144). Religion as well as its deities were legitimising social practices and the ideological propaganda of the state. The goddesses who highlighted procreation took on a special significance by idealizing female functions (Cid López, 2011: 56).

Finally, the Agrippina the Elder coins were a posthumous tribute from her son. For this reason, his specimens are part of a series of coins of the posthumous and family type. Emperors and empresses were honoured on coins after their death. It seems that emperors used the female figures of their families to claim power or to legitimise their kingdoms. To do so, they would need a media (Claes, 2013: 236), which would be coins, for everyone to know the scope of imperial power.

The propagation of emperor relatives was influenced by historical circumstances, which, in the case of women, would show how they were entering public life. Historical circumstances caused the dissemination of persuasive messages on coins, especially when the emperor or emperor candidate needed tools to legitimise his rule or power (Claes, 2013: 237), such as the case of Galba.

Emperors of the 1st, 2nd and 3rd centuries used a retrospective of posthumous relatives as messages to legitimise their reigns, along with historical circumstances on coins. In the Julio-Claudian family, retrospective messages were used to legitimise succession after Augustus by claiming descent, employing legends such as *divi filius* or *divi pronepos*, referring to Augustus or someone from Augustus' family line (Claes, 2013: 238). Therefore, imperial women were also included in these types of coins, which featured female ancestors of the emperor, such as his mother, grandmother, his wife and other female relatives. Many emperors used retrospectives and descendants of women from the Julio-Claudian and Flavian families to legitimise their positions as emperors. Women, as mothers, wives and sisters, were placed in the messages as benefactors, but above all they celebrated family harmony (Claes, 2013: 241).

It is concluded that the coins of Roman women existed to honor them, but, more specifically, to demonstrate the connection with husbands, brothers and sons, in a propagandistic way, since images of both Fulvia and Livia demonstrated their performances in the midst of their husbands' activities. In the case of Agrippina the Elders's images, they are involved with the governmental performance of her son and his family legitimization of power.

Bibliography

Editions and translations

Cary, E. (ed.). (1925). *Cassius Dio. Roman History*. London, G. B. Putman.

Clark, A. C. (transl.) (1918). *Ciceronis, M. Tulli. Orationes: Pro Milone; Pro Marcello; Pro Ligario; Pro Rege Deiotaro; Philippicae 1-14.* Oxford: Oxford University Press.

Church, A. J. & Brodribb, W. J. (transl.) (1952). *Tacitus, P. C. The Annals and The Histories.* Great Britain: Penguin.

Decembrius, P. C. (transl.) (1477). *Appianus Historia Romana - De bellis civilibus*. Venice: Bernhard Maler, Erhard Ratdolt and Peter Löslein.

Graves, R. (transl.) (1957). *Suetonius. The Twelve Caesars.* Penguin Books, Harmondsworth.

Perrin, B (transl.) (1921). *Plutarch. Caius Gracchus. The Parallel Lives.* Cambridge/ London: Loeb.

Squires, S. (ed. and transl.) (2006). *Asconius. Commentaries on five speeches of Cicero.* Wauconda: Bolchazy-Carducci.

Numismatic documentation

Numismatic collection of the American Numismatic Society, available at: http://numismatics.org/crro/results, last accessed: 17/10/2022.

Numismatic Collection of the Classical Numismatic Group, LLC, available at: https://www.cngcoins.com/, last accessed 19/05/2022.

Numismatic Collection of the KBR *cabinet des monnais et médailles,* available at: https://opac.kbr.be/coins-and-medals.aspx, last access: 18/08/2022.

Numismatic Collection of the British Museum, available at: https://www.britishmuseum.org/collection, last accessed: 17/10/2022.

Cited bibliography

Babcock, Ch. L. (1965). "The early career of Fulvia". *The American Journal of Philology,* v. 86, n. 341. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Barrett, A. A. (1996). *Agrippina: sex, power, and politics in the early empire.* Yale, London: Yale University Press.

Barrett, A. A. (2002). *Livia: first lady of Imperial Rome.* New Haven: Yale University Press.

Brennan, C. T. (2012). "Perceptions of women's power in the Late Republic: Terentia, Fulvia, and the generation of 63 BCE", in S. L. James & S. Dillon (eds.), *A companion to women in the Ancient World.* Oxford: Wiley-Blackwell; 354-366.

Bruun, P. (1999). "Coins and the Roman imperial government", in G.M. Paul & M. Ierardi (eds.), *Roman coins and public life under the empire.* Michigan: The University of Michigan Press.

Burns, J. (2007). *Great women of imperial Rome: mothers and wives of the Caesars.* London and New York: Routledge.

Cid López, R. M. (2011). "La matrona y las mujeres de la Roma antigua. A estereotipo feminino a través de las imágenes religiosas y las normas legales", in *Mujeres en la*

Historia, el arte y el cine: discursos de género, variantes de contenidos y soportes: de la palavra al audiovisual. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; 55 - 70.

Claes, L. (2013). *Kinship and coins: ancestors and family on Roman Imperial coinage under Principate.* Enschede: Ipskamp Drukkers B. V.

Elkins, N. T. (2017). *The image of political power in the reign of Nerva, AD 96 - 98.* New York: Oxford University Press.

Grether, G. (1946). "Livia and the Roman Imperial Cult". *The American Journal of Philology,* 67 (3); 222 - 252.

Harvey, T. (2020). *Julia Augusta: images of Rome's first empress on the coins of the Roman empire.* London and New York: Routledge: Tayor & Francis Group.

Head, B. V. (1906). *Catalogue of Greek coins of Phrygia.* London: Oxford University Press.

Hemelrijk, E. A. (1999). *Matrona docta: educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna.* London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Manders, E. (2008). *Coining images of power: patterns in the representation of Roman emperors on Imperial coinage, A.D. 193 - 284.* Leiden: Brill.

Milnor, K. (2005). *Gender, domesticity, and the Age of Augustus: inventing private life.* Oxford: Oxford University Press.

Rohr Vio, F. (2015). "Dux femina: Fulvia in armi nella polemica politica di età triunvirale", in F. Rohr & T.M. Lucchelli (eds.), *Viris Militaris: rappresentazione e propaganda tra Reppublica e Principato.* Trieste: Edizioni Università di Trieste; 61 - 89.

Rowan, Clare. (2019). *Guides to the coinage of the Ancient World: from Caesar to Augustus (c. 49 BC - AD 14), using coins as sources.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sear, D. R. (2000). *Roman coins and their values: the Republic and the twelve Caesars 280 BC - AD 96.* The millennium edition. v.1. London: Spink.

Waddington, W. H. (1853). "Mémoires et dissertations", in P.R. Cartier & L. Saussaye (orgs.), *Revue Numismatique*. Paris: Chez E. Dézairs.

Weir, A. J. (2007). *A study of Fulvia.* A thesis submitted to the department of Classics, in conformity with the requirements for the degree of Master of Arts. Kingston, Ontario: Queen's University.

Wood, S. E. (1988). *Memoriae Agrippinae: Agrippina the Elder in Julio-Claudian Art and Propaganda. AJA* 92; 409-26.

Wood, S. E. (2000). *Imperial women: a study in public images, 40 B.C. - A.D. 68.* Leiden, Boston, Köln: Brill.

Zager, I. (2014). *The political role of women of the Roman elite, with particular attention to the autonomy and influence of the Julio-Claudian women (44 BCE to CE 68).* Submitted in accordance with the requirements for the degree of Master of Arts, in the subject of Classical Studies, at the University of South Africa, Pretoria.

Filocleón confinado en *Avispas* de Aristófanes

Javier Bilbao-Ruiz

Universidad del País Vasco (Euskal Herriko Unibertsitatea)

Resumen: En *Avispas* de Aristófanes, Bdelicleón confina a su padre para que este no pueda acudir a los tribunales en calidad de juez. Sucede que el anciano está obsesionado con la judicatura y, por ello, ha perdido la razón. La reclusión parece la única solución. Sin embargo, el anciano no aceptará esa realidad y tratará de escapar de todas las formas imaginables. La reclusión de Filocleón responde a la mentalidad propia de una comedia, pero no por ello deja de ser útil para reflexionar sobre la necesidad, los beneficios y los perjuicios que generan las actuaciones de ese tipo. Desde la perspectiva de la pandemia que nos ha tocado vivir y los confinamientos que hemos tenido que sufrir, parece necesario prestar atención a estas cuestiones para ver en qué grado las decisiones unilaterales propuestas por nuestros responsables políticos son adecuadas y, de serlo, hasta qué punto son efectivas y cuándo dejan de serlo. De este modo, el objetivo de este trabajo es estudiar la forma y el motivo del confinamiento de Filocleón y conocer el resultado obtenido con su reclusión.

Palabras clave: Confinamiento; enfermedad; libertad; Filocleón, *Avispas* de Aristófanes

Philokleon confined in Aristophanes' *Wasps*

Abstract: In Aristophanes' *Wasps*, Bdelikleon confines his father so that he cannot appear in court as a judge. It happens that the old man is obsessed with the judiciary and, therefore, has lost his mind. Seclusion seems the only solution. However, the old man will not accept this reality and will try to escape in every conceivable way. Filokleon's seclusion responds to the mentality of a comedy, but it is nonetheless useful for reflecting on the need, the benefits and the harm generated by performances of this type. From the perspective of the pandemic that we have had to live through and the confinements that we have had to endure, it seems necessary to pay attention to these issues to see to what degree the unilateral decisions proposed by our policy-makers are adequate and, if so, to what extent they are effective and when they cease to be. In this way, the objective of this paper is to study the form and reason for the confinement of Philokleon and to know the result obtained with his imprisonment.

Keywords: lockdown, illness, freedom, Philokleon, Aristophanes' *Wasps*

1. Introducción[1]

La forma correcta de acercarse a las obras clásicas grecolatinas es practicar su lectura respetando el principio de "tratar de entender las cosas en el contexto en el que aparecen" (Ludwig Radermacher, citado en Chávez Reino, 2021: 60), puesto que de otra forma se perderían los matices históricos y socioculturales que condensan la esencia de esas obras y, por tanto, su razón de ser. Ahora bien, al mismo tiempo, dado que se trata de clásicos atemporales, también es lícito dialogar con ellas para descubrir lo que tienen que decir sobre cuestiones actuales y totalmente insospechadas en el momento de su escritura, esto es, tratar de forzar la *Horizontverschmelzung*, asumiendo con Hans Georg Gadamer que el significado de la obra literaria se proyecta necesariamente en su presente, pero teniendo sus vistas puestas a futuro (Catoggio, 2009: 69-70; Vessey, 2009).

Admitir esta posibilidad puede resultar cuestionable desde un punto de vista metodológico, ya que una lectura sesgada hecha desde el presente puede atentar contra la significación histórica y filológica esencial de la obra, porque no es difícil hacer decir a la obra algo que resulta significativo desde el presente, pasando por alto las circunstancias históricas y culturales en las que se gestó el texto y los problemas reales que este pretendía afrontar. Sin embargo, los textos clásicos pertenecen a esa categoría de textos que, como dice Cicerón en su *Pro Archia Poeta*, participan de la *humanitas* (Arbea, 2002; Martínez Sánchez, 2014) y, por eso, viven con nosotros y nos acompañan a lo largo de la vida (Cicerón, *Pro Archia Poeta* 16). Por ello, nunca está de más prestar atención a los valores y enseñanzas universales que esos textos atesoran y escuchar su voz cuando esta resuena en el presente.

La pandemia de Covid 19 ha sido una experiencia traumática para todos, debido, primero, a los estragos de la propia enfermedad y, luego, a la pérdida de movilidad (libertad) y a los famosos confinamientos que se hicieron necesarios para combatirla. Antes de la pandemia parecía imposible que los organismos públicos pudieran confinar a una buena parte de la población mundial y, sin embargo, esa posibilidad inimaginable se hizo realidad. De hecho, el éxito de la experiencia genera un problema a las sociedades democráticas, ya que, encerrados una vez, nada impide a las autoridades recurrir a esa medida cada vez con mayor frecuencia para combatir problemas de índole muy diferente. Partiendo de esta idea, mi objetivo es prestar atención a la comedia *Avispas* de Aristófanes, cuyo protagonista sufre un encierro impuesto por su hijo, para analizar las causas que generan el confinamiento de Filocleón y las consecuencias observables al final de la pieza.

Mi objetivo, por tanto, es reflexionar sobre el confinamiento, pero quiero subrayar que no se trata en ningún caso de frivolizar con la situación vivida en marzo de 2020, ya que entiendo que en esa ocasión las autoridades sanitarias decretaron una medida *in extremis* que tenía por objeto frenar el contagio de una enfermedad que se ha cobrado muchas vidas y generado mucho sufrimiento[2]. Por tanto, este escrito no debe entenderse como un alegato contra el confinamiento decretado por las autoridades sanitarias en tiempos de pandemia, sino como un ejercicio de reflexión democrática sobre lo que supone ordenar confinamientos, si se recurre a esa medida sin una causa ética bien justificada.

---

1 Este trabajo se ha realizado en el marco de las actividades que desarrolla el grupo GIU21/003 financiado por la Universidad del País Vasco (UPV – EHU).

2 Los datos oficiales cifran en más de seis millones el número de fallecidos desde el inicio de la pandemia (dato recuperado de https://news.google.com/covid19/map?hl=es&mid=%2Fm%2F02j71&gl=ES&ceid=ES%3Aes el 25 de noviembre de 2022) y esto sin mencionar el número de hospitalizados y las personas que viven padeciendo las secuelas de la enfermedad.

2. *Avispas* de Aristófanes

El argumento de la comedia *Avispas* presenta al anciano Filocleón encerrado en su casa debido a su *dikastomania*. El viejo está obsesionado con juzgar y condenar, de manera que su hijo, Bdelicleón, ha decidido que lo mejor es que no acuda a los tribunales y, para ello, le impide salir de casa, porque quiere que su padre viva feliz y tranquilo como le corresponde por méritos y edad. El padre, sin embargo, no cede con facilidad y trata de escapar por todos los medios a su alcance. Padre e hijo exponen sus argumentos en el *agon* (vv. 526-759), resultando claro vencedor el hijo, aunque todavía así el padre se resiste a abandonar su pasión por juzgar. Entonces, Bdelicleón propone a su padre que ejerza la judicatura en casa y el anciano acepta. Al final, engañado por su hijo, Filocleón se libra del encierro, pero ya no es la misma persona. A partir de ahí, el hijo tratará de cambiar los modos y maneras de su padre sin conseguirlo.

Como sucede con casi todas las comedias de Aristófanes, la lectura de *Avispas* resulta bastante más compleja de lo que parece. En primer lugar, se debe tener en cuenta la influencia de *Nubes*, la comedia del año anterior que resultó un fracaso. Ambas comedias dramatizan la tensión generacional existente entre padres e hijos (Whitman, 1964: 119-120; Rosen, 2010: 245 y 263-264), dando la impresión de que *Avispas* comienza allí donde *Nubes* termina, puesto que, si en el final de *Nubes* Estrepsíades quema el *phrontisterion* de Sócrates con lo que se deja entender que el anciano ha solucionado por la vía rápida el problema que tenía con su hijo, en *Avispas*, el hijo, aduciendo la incapacidad del padre por enfermedad, se ha hecho dueño efectivo del *oikos*[3].

En segundo lugar, la comedia presenta una crítica abierta contra la clase política, en general, y contra los tribunales de justicia, en particular (Konstan, 1985; Olson, 1996; Biles y Olson, 2015: xliv-lxii; Schere, 2012). Muchos de los motivos que expone Bdelicleón en el *agon* (vv. 650-724) contra la clase política son genuinos y nadie podría decir que carece de derecho para quejarse –razón de más para leer con atención esta comedia que advierte de las corruptelas de un sistema democrático tan señero como el ateniense–. En este sentido, a pesar de que en los vv. 62-63 ("ni volveremos a hacer picadillo a Cleón, si la casualidad le ha hecho famoso"[4]) se dice de forma explícita que la obra no busca despacharse a gusto con Cleón, lo cierto es que la sombra del político aparece a lo largo de toda la pieza (Storey, 1995: 11-23; Corbel-Morana, 2021) e incluso los nombres de los protagonistas lo evocan.

En tercer lugar, cabe preguntarse quién es el protagonista de la comedia. El héroe cómico es Bdelicleón, porque es este personaje quien, entre otras cosas, se impone en el *agon* (Macía Aparicio, 2007: 122-123; Schere, 2014), pero es difícil considerarlo un héroe cómico, porque no es el verdadero protagonista de la comedia, ya que su actuación –e incluso su carácter y personalidad (Whitman, 1964: 144; MacDowell, 1971: 8; Bowie, 1993: 98)– es mucho menos memorable que la de Filocleón, de quien se ha llegado a decir

3 Véase Konstan (1985: 29): "Philocleon has surrendered control of his household to his son (612-613), who is thus the master of the household slaves (67, 142), while Philocleon is their old or former master (442)". Es interesante comprobar cómo ya en *Ach*. 680-688 se denuncia la indefensión de los ancianos a manos de los jóvenes oradores; pues bien, la novedad de *Nubes* y de *Avispas* es que esos jóvenes oradores, en ciernes en el caso de Fidípides y consumado en el caso de Bdelicleón, son los hijos de los protagonistas.

4 οὐδ' εἰ Κλέων γ' ἔλαμψε τῆς τύχης χάριν, / αὖθις τὸν αὐτὸν ἄνδρα μυττωτεύσομεν. Para el texto de *Avispas*, seguimos la edición de N. Wilson (2007); todas las traducciones del texto griego se corresponden con las de L. M. Macía Aparicio (2007).

que se trata de uno de los personajes más logrados de la comedia aristofánica (Whitman, 1964: 144; MacDowell, 1971: 7)[5].

Por último, no hay que olvidar que se trata de una Comedia Antigua, un género literario que tiene como una de sus principales pretensiones hacer reír a los espectadores, sirviéndose para ello de la caricatura y de la presentación de situaciones imposibles y delirantes. Por supuesto, las críticas de Bdelicleón contra la clase política y su manejo de las cortes populares parecen ser serias y atinadas, pero el devenir de la acción en general es pura comedia. Piénsese en los intentos de fuga del anciano, en el juicio de los perros o en las alocadas escenas finales de la pieza[6]. Asumiendo las dificultades señaladas, cabe preguntarse ahora por el confinamiento de Filocleón.

3. El confinamiento de Filocleón

Bdelicleón, un tipo de carácter petulante, según dice uno de sus esclavos en los vv. 134-135 ("¡sí, por Zeus! y este hijo suyo Tiracleón. El tipo tiene unos aires un tanto petulantes"[7]), ha encerrado a su padre, un recio anciano de los de antes, porque está enfermo de una rara enfermedad, tan rara, de hecho, que los esclavos retan al público a adivinar cuál es (vv. 71-86):

> Es que el padre en cuestión padece cierta extraña enfermedad que nadie sabría ni comprendería jamás sin escucharnos. Y si no, intentad adivinarlo (*El criado finge realizar una encuesta entre el público*): Aminias, hijo de Prónapo, afirma que aquél es un enamorado de los dados. Eso no es decir nada, por Zeus, sino tomar de sí mismo el modelo de la enfermedad. No es eso, pero con 'filo' empieza el nombre de su mal. Este otro, Sosias, le dice a Dércilo que aquél es un enamorado de la bebida: no es eso en modo alguno, porque esa enfermedad es propia de los hombres más nobles. Por su parte, Nicóstrato de Escambónides afirma que aquél es un enamorado de los sacrificios o que es filóxeno. ¡Por el Perro, Nicóstrato, nada de filóxeno; Filóxeno es un puto chapero! En vano farfullaréis, pues no lo descubriréis, conque si queréis saberlo, callad ahora[8].

Cabe destacar que las diversas afecciones que van mencionando los esclavos sí parecen requerir un tratamiento de choque que haría plausible llegar al extremo de encerrar al paciente: el juego (φιλόκυβος), el alcoholismo (φιλοπότης), tema que por cierto aparecerá más tarde en la comedia, y la tendencia a derrochar el dinero (φιλοθύτης o φιλόξενος). Sin embargo, nada de eso le sucede a Filocleón; su enfermedad consiste en ser un φιληλιαστής, según se aprende inmediatamente a continuación (vv. 87-90): "Diré ya, en efecto, la en-

---

5 De hecho, Biles y Olson (2015: lxii-lxiii) no tienen dudas a la hora de asignar al *protagonistes* todos los pasajes en los que interviene Filocleón, mientras que las partes correspondientes a Bdelicleón las asignan siempre al segundo actor o *deuteragonistes*.

6 No obstante, en esas escenas finales reaparecen elementos simbólicos que han sido mencionados en la primera parte de la obra, de manera que soportan la estructura lógica de la pieza, véase Vaio (1971).

7 [Ξα.] ναὶ μὰ Δία, τῷ δ' υἱεῖ γε τῳδὶ Βδελυκλέων, / ἔχων τρόπους φρυαγμοσεμνάκους τινάς.

8 [Ξα.] νόσον γὰρ ὁ πατὴρ ἀλλόκοτον αὐτοῦ νοσεῖ, / ἣν οὐδ' ἂν εἷς γνοίη ποτ' οὐδ' ἂν ξυμβάλοι, / εἰ μὴ πύθοιθ' ἡμῶν· ἐπεὶ τοπάζετε. / Ἀμυνίας μὲν ὁ Προνάπους φήσ' οὑτοσὶ / εἶναι φιλόκυβον αὐτόν.
[Σω.] ἀλλ' οὐδὲν λέγει, / μὰ Δί', ἀλλ' ἀφ' αὐτοῦ τὴν νόσον τεκμαίρεται.
[Ξα.] οὔκ, ἀλλὰ "φιλο" μέν ἐστιν ἀρχὴ τοῦ κακοῦ. / ὁδὶ δέ φησι Σωσίας πρὸς Δερκύλον / εἶναι φιλοπότην αὐτόν.
[Σω.] οὐδαμῶς γ', ἐπεὶ / αὕτη γε χρηστῶν ἐστιν ἀνδρῶν ἡ νόσος.
[Ξα.] Νικόστρατος δ' αὖ φησιν ὁ Σκαμβωνίδης / εἶναι φιλοθύτην αὐτὸν ἢ φιλόξενον.
[Σω]. μὰ τὸν κύν', ὦ Νικόστρατ', οὐ φιλόξενος, / ἐπεὶ καταπύγων ἐστὶν ὅ γε Φιλόξενος.
[Ξα.] ἄλλως φλυαρεῖτ'· οὐ γὰρ ἐξευρήσετε. / εἰ δὴ 'πιθυμεῖτ' εἰδέναι, σιγᾶτέ νυν·

fermedad del amo: es un tribunalófilo como no hay otro. Ése es su amor, ser juez, y llora si no se sienta en los bancos de la primera fila"[9].

El principal problema de Filocleón es que está obsesionado con los juicios hasta el punto de que no es feliz si no juzga y condena (Sidwell, 1990: 15). Los síntomas son claros: no duerme, se le han agarrotado los dedos y, en definitiva, todo lo asocia con los tribunales y el juzgar (vv. 91-99):

> Y de sueño no cata ni lo más mínimo en toda la noche, y si llega a cerrar los ojos aunque sea un momento, es igual, su mente vuela en la noche hacia el tribunal, alrededor de la clepsidra. La costumbre que tiene de sujetar la ficha de votación le hace juntar tres dedos cuando se levanta, como si estuviera echando incienso en el novilunio. Y, por Zeus, si acaso ve escrito en una puerta "¡Viva Demo, hijo de Pirilampes!", va y escribe al lado "¡Viva Quemo!" (…)[10].

Es importante señalar que más allá de las incomodidades que el propio Filocleón pueda padecer, su actitud no parece molestar a nadie, salvo a su hijo, quien, según dice el esclavo Jantias, τὴν νόσον βαρέως φέρει (v. 114). Así, Bdelicleón, tras intentar curar a su padre sin éxito, decide encerrarlo en casa[11]. El encierro está muy presente en la primera parte de la obra, donde ἔνδον y θύρα (vv. 70, 98, 110, 117, 142, 152, 198, 199) funcionan como claros espacios de prisión. Dentro de la casa, Filocleón no es nadie, mientras que fuera, en el tribunal, evidente espacio de libertad para él, el viejo sí es alguien[12].

Filocleón tiene un carácter indómito y las ideas muy claras, de manera que hará todo lo posible por escapar, pero cuanto más se esfuerce por ganar la libertad, mayor será la presión que ejerzan sobre él sus vigilantes, quienes terminarán por rodear todo el atrio con una red para impedir que el anciano escape. Los intentos de fuga, variados y divertidos, se suceden a lo largo de toda la primera parte de la obra desde el verso 143 hasta el verso 414. Es interesante comprobar que la situación que se ha creado ahora sí resulta molesta para todo el mundo: para Filocleón, que no puede acudir a los tribunales (véanse sus súplicas a Jantias en el v. 162: "Venga, te lo ruego. Déjame salir o reviento"[13]); para los esclavos, que tienen que andar vigilando al anciano (vv. 112-113: "A ése vigilamos, tras haberle encerrado con cerrojos para que no salga"[14]); y para el propio Bdelicleón, que tiene que discutir y pelear con su padre y con sus compañeros de tribunal a diario (vv. 478-479: "¡Por Zeus, que más me valdría desentenderme absolutamente de mi padre en vez de tener que entablar una naumaquia cada día con todos estos problemas!"[15]).

También resulta interesante saber que Filocleón es malo. Al menos, él mismo admite que lo es, puesto que quiere ir a los tribunales a hacer algún mal (κακόν) como se ve en los vv. 319-322: "Esos de ahí me vigilan, porque ya hace rato que tengo ganas de ir con

---

9 [Ξα.] φράσω γὰρ ἤδη τὴν νόσον τοῦ δεσπότου. / φιληλιαστής ἐστιν ὡς οὐδεὶς ἀνήρ· / ἐρᾷ τε τούτου, τοῦ δικάζειν, καὶ στένει / ἢν μὴ 'πὶ τοῦ πρώτου καθίζηται ξύλου.

10 [Ξα.] ὕπνου δ' ὁρᾷ τῆς νυκτὸς οὐδὲ πασπάλην· / ἢν δ' οὖν καταμύσῃ κἂν ἄχνην, ὅμως ἐκεῖ / ὁ νοῦς πέτεται τὴν νύκτα περὶ τὴν κλεψύδραν. / ὑπὸ τοῦ δὲ τὴν ψῆφόν γ' ἔχειν εἰωθέναι / τοὺς τρεῖς ξυνέχων τῶν δακτύλων ἀνίσταται, / ὥσπερ λιβανωτὸν ἐπιτιθεὶς νουμηνίᾳ. / καὶ νὴ Δί' ἢν ἴδῃ γέ που γεγραμμένον / υἱὸν Πυριλάμπους ἐν θύρᾳ Δῆμον καλόν, / ἰὼν παρέγραψε πλησίον "κημὸς καλός" (…).

11 Sobre la enfermedad de Filocleón y sus síntomas, puede consultarse Reckford (1977), Sidwell (1990), Bowie (1993: 82-83, con n.13) y Beta (1999: 136-140).

12 Resulta interesante comprobar que uno de los intentos de fuga que pone en práctica el anciano (vv. 180-186) consiste en hacerse pasar por *Nadie* a imitación de la treta de Odiseo en la gruta del Cíclope; sobre este famoso pasaje, véase Macía Aparicio (1998), (2011: 216-217); *cfr. et.* las explicaciones al respecto de Biles y Olson (2015: 144-146). Sobre la recreación de los espacios y su simbolismo en *Avispas*, véase Bastin-Hammou (1999), Jay-Robert (2003; esp. pp. 429-430), Papathanosopolou (2013: 172-237).

13 [Φι.] ἴθ', ἀντιβολῶ σ', ἔκφρες με, μὴ διαρραγῶ.

14 [Ξα.] τοῦτον οὖν φυλάττομεν / μοχλοῖσιν ἐγκλῄσαντες, ὡς ἂν μὴ 'ξίῃ.

15 [Βδ.] νὴ Δί' ἦ μοι κρεῖττον ἐκστῆναι τὸ παράπαν τοῦ πατρὸς / μᾶλλον ἢ κακοῖς τοσούτοις ναυμαχεῖν ὁσημέραι.

vosotros adonde están las urnas y hacer alguna picia"[16]. Esto mismo se aprecia todavía con mayor claridad en los vv. 340-341: "No me deja, amigos míos, actuar de juez ni hacer mal alguno. Empeñado está en que yo sea una buena persona, pero a mí no me da la gana"[17]. Parece, por consiguiente, que los esfuerzos del hijo para curarle han tenido por lo menos el efecto de que el propio anciano considere que es malo lo que hace y, en consecuencia, que se considere a sí mismo un malvado.

Así están las cosas, cuando llegan sus compañeros, esto es, el Coro, a buscarle para ir todos juntos al juicio de Laques[18]. Por supuesto, Bdelicleón, acusado varias veces por el Coro de simpatizar con la oligarquía (vv. 344-345, 410-412, 417, 463-470, 473-477, 480-483 486-487)[19], se niega en redondo a dejar que su padre participe en el proceso y, por fin, explica por qué no quiere que Filocleón sea juez: (vv. 503-507):

> si ahora resulta que yo, que solo quiero que mi padre lleve una vida honrada como Mórico, lejos de la forma de ser de estos jueces malvados que desde el alba misma ejercen de sicofantas, cargo con la acusación de que si así actúo es porque soy un conspirador y pretendo la tiranía[20].

Una idea que el propio Bdelicleón vuelve a mencionar en la parte final del *agon* (vv. 719-723: "Por eso te tenía yo siempre encerrado, por querer darte de comer, y para que ésos no se burlaran de ti con sus embustes. Y ahora quiero, sencillamente, darte lo que desees (…)"[21]).

A la hora de interpretar esa obsesión que tiene Bdelicleón por obligar a su padre a vivir *a la manera de Mórico*, una idea que, no lo olvidemos, le ha llevado a tomar una decisión drástica como es la de encerrarlo en casa, es fundamental considerar si sus intenciones son sinceras, como piensan, por ejemplo, C. H. Whitman (1964: 145) y D. M. MacDowell (1971: 8), o no lo son. Se trata en cualquier caso de una cuestión difícil de determinar, puesto que la obra admite diversas lecturas e interpretaciones, pero lo que no admite ninguna discusión es que Filocleón no quiere ser apartado de su estilo de vida (vv. 507-508): "Pues yo no cambiaría ni por leche de aves la vida de la que ahora me separas"[22]; (vv. 601-602): "Considera a partir de lo dicho de qué clase de ventajas me privas y me apartas, eso a lo que tú llamas esclavitud y muestra palpable de servidumbre"[23]. Sea como sea, este es un momento clave de la comedia, puesto que padre e hijo por primera vez están dispuestos a escucharse. El *agon* toma la forma de una discusión dialéctica: ¿Filocleón ejerce el poder o es un esclavo del poder?

Filocleón expone sus razones en los vv. 548-631. Asumiendo que el poder de juez no es inferior al de un rey (vv. 548-549: καὶ μὴν εὐθύς γ' ἀπὸ βαλβίδων περὶ τῆς ἀρχῆς ἀποδείξω

16 [Φι.] τηροῦμαι δ' ὑπὸ τῶνδ', ἐπεὶ / βούλομαί γε πάλαι μεθ' ὑ- / μῶν ἐλθὼν ἐπὶ τοὺς καδίσ- / κους κακόν τι ποιῆσαι.

17 [Φι.] οὐκ ἐᾷ μ', ὦνδρες, δικάζειν οὐδὲ δρᾶν οὐδὲν κακόν, / ἀλλά μ' εὐωχεῖν ἕτοιμός ἐστ', ἐγὼ δ' οὐ βούλομαι.

18 Laques fue un eminente militar que ocupó el cargo de estratego en el contexto de las operaciones desarrolladas en Sicilia durante los años 427/6 y 426/5 a. C. (Biles y Olson, 2015: lii). Tras la rendición de cuentas asociada al abandono de su cargo, es muy poco probable que Laques se viera envuelto en ningún proceso judicial enfrentado con Cleón (véase Schere, 2012: 51, n. 15).

19 Bowie (1993: 96-101) observa que, efectivamente, la actuación de Bdelicleón está sobre todo encaminada a que Filocleón abandone la política democrática y se introduzca en los círculos oligárquicos de poder.

20 [Βδ.] εἰ καὶ νῦν ἐγώ, / τὸν πατέρ' ὅτι βούλομαι τούτων ἀπαλλαχθέντα τῶν / ὀρθροφοιτοσυκοφαντοδικοταλαιπώρω ν τρόπων / ζῆν βίον γενναῖον ὥσπερ Μόρυχος, αἰτίαν ἔχω / ταῦτα δρᾶν ξυνωμότης ὢν καὶ φρονῶν τυραννικά.

21 [Βδ.] ὦν οὕνεκ' ἐγὼ σ' ἀπέκλειον ἀεὶ / βόσκειν ἐθέλων καὶ μὴ τούτους / ἐγχάσκειν σοι στομφάζοντας. / καὶ νῦν ἀτεχνῶς ἐθέλω παρέχειν / ὅ τι βούλει σοι (…).

22 [Φι.] νὴ Δί', ἐν δίκῃ γ'· ἐγὼ γὰρ οὐδ' ἂν ὀρνίθων γάλα / ἀντὶ τοῦ βίου λάβοιμ' ἂν οὗ με νῦν ἀποστερεῖς.

23 [Φι.] σκέψαι μ' ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν οἵων ἀποκλῄεις καὶ κατερύκεις, / ἣν δουλείαν οὖσαν ἔφασκες καὶ ὑπηρεσίαν ἀποδείξειν.

/ τῆς ἡμετέρας ὡς οὐδεμιᾶς ἥττων ἐστὶν βασιλείας), los planteamientos del anciano son de tipo práctico e inciden en cómo se siente cuando ejerce la judicatura:

1) se siente importante, porque recibe las súplicas de los acusados aun siendo estos hombres poderosos (vv. 550-558):

> ¿Qué hay hoy en día más feliz y venturoso que un juez? ¿Qué oficio más placentero? ¿Qué ser hay más temible, y eso aun siendo uno un viejo? Yo, a quien tan pronto como me deslizo de la cama, aguardan en la balaustrada del tribunal hombres importantes, de cuatro codos de alto. Y luego, en cuanto me acerco, me pone uno en la mano su mano blanda, ladrona de dinero público, y me suplican haciendo reverencias y con una voz que es un puro lamento[24] (…).

2) se siente poderoso, porque el destino de los acusados, sean estos quienes sean, está en sus manos (vv. 560-575):

> (…) ¿Qué cantidad de adulaciones podrá llegar a oír un juez? Unos se lamentan de su pobreza y la ponen de pretexto; otros nos cuentan fábulas; (…) Y si con todo eso no logra convencernos, enseguida arrastra a la tribuna a toda su prole, llevando de la mano a niñas y muchachos, y yo escucho atentamente. Los chiquillos agachan la cabeza y se ponen a balar todos a una, y entonces el padre, tembloroso, me suplica a mí por ellos, como suplicaría a un dios, que lo libere del castigo a que se hizo acreedor por sus abusos en el desempeño de su cargo[25] (…).

3) se siente afortunado, porque saca beneficios de su posición sin tener que rendir cuentas ante nadie (vv. 580-587):

> Pues bien, cuando los jovencitos pasan la inspección, puedo verles las vergüenzas. Y si Eagro comparece acusado ante el tribunal, no recibe la absolución antes de recitarnos una tirada escogida de la *Níobe*. (…) Y si un padre se muere dejando como heredera a su hija y se la entrega a alguien, nosotros mandamos a paseo el testamento y la concha que con gran solemnidad cubre las disposiciones y se la otorgamos a uno que nos convenza con sus súplicas. Eso lo hacemos sin tener que rendir cuentas por ello, y no como sucede con el resto de las magistraturas[26].

4) se siente fuerte, porque ejerce un poder político real que está a la altura del que tienen el Consejo y la Asamblea (vv. 590-602):

> Más aún, cuando el Consejo y la Asamblea no ven claro qué decisión tomar en un asunto importante, un decreto prescribe que se entreguen los culpables a los jueces. (…) Y en la asamblea popular nadie ha conseguido jamás imponer su opinión sin proponer la disolución de los tribunales inmediatamente después de que hayan juzgado una causa[27].

---

24 [Φι.] τί γὰρ εὔδαιμον καὶ μακαριστὸν μᾶλλον νῦν ἐστι δικαστοῦ, / ἢ τρυφερώτερον ἢ δεινότερον ζῷον, καὶ ταῦτα γέροντος; / ὃν πρῶτα μὲν ἔρποντ' ἐξ εὐνῆς τηροῦσ' ἐπὶ τοῖσι δρυφάκτοις / ἄνδρες μεγάλοι καὶ τετραπήχεις· κἄπειτ' εὐθὺς προσιόντι / ἐμβάλλει μοι τὴν χεῖρ' ἁπαλὴν τῶν δημοσίων κεκλοφυῖαν· / ἱκετεύουσίν θ' ὑποκύπτοντες τὴν φωνὴν οἰκτροχοοῦντες· (…).

25 [Φι.] (…) φέρ' ἴδω, τί γὰρ οὐκ ἔστιν ἀκοῦσαι θώπευμ' ἐνταῦθα δικαστῇ; / οἱ μέν γ' ἀποκλάονται πενίαν αὑτῶν, καὶ προστιθέασιν / κακὰ πρὸς τοῖς οὖσι <κακοῖσιν>, ἕως ἂν ἰσωθῇ τοῖσιν ἐμοῖσιν· / οἱ δὲ λέγουσιν μύθους ἡμῖν, (…) / κἂν μὴ τούτοις ἀναπειθώμεσθα, τὰ παιδάρι' εὐθὺς ἀνέλκει / τὰς θηλείας καὶ τοὺς υἱεῖς τῆς χειρός, ἐγὼ δ' ἀκροῶμαι, / τὰ δὲ συγκύψανθ' ἅμα βληχᾶται, κἄπειθ' ὁ πατὴρ ὑπὲρ αὐτῶν / ὥσπερ θεὸν ἀντιβολεῖ με τρέμων τῆς εὐθύνης ἀπολῦσαι· (…).

26 [Φι.] παίδων τοίνυν δοκιμαζομένων αἰδοῖα πάρεστι θεᾶσθαι. / κἂν Οἴαγρος εἰσέλθῃ φεύγων, οὐκ / ἀποφεύγει πρὶν ἂν ἡμῖν / ἐκ τῆς Νιόβης εἴπῃ ῥῆσιν τὴν καλλίστην ἀπολέξας. / (…) κἂν ἀποθνῄσκων ὁ πατήρ τῳ δῷ καταλείπων παῖδ' ἐπίκληρον, / κλαίειν ἡμεῖς μακρὰ τὴν κεφαλὴν εἰπόντες τῇ διαθήκῃ / καὶ τῇ κόγχῃ τῇ πάνυ σεμνῶς τοῖς σημείοισιν ἐπούσῃ, / ἔδομεν ταύτην ὅστις ἂν ἡμᾶς ἀντιβολήσας ἀναπείσῃ. / καὶ ταῦτ' ἀνυπεύθυνοι δρῶμεν· τῶν δ' ἄλλων οὐδεμί' ἀρχή.

27 [Φι.] ἔτι δ' ἡ βουλὴ χὠ δῆμος, ὅταν κρῖναι μέγα πρᾶγμ' ἀπορήσῃ, / ἐψήφισται τοὺς ἀδικοῦντας τοῖσι / δικασταῖς παραδοῦναι· (…) / κἀν τῷ δήμῳ γνώμην οὐδεὶς πώποτ' ἐνίκησεν, ἐὰν μὴ / εἴπῃ τὰ δικαστήρι' ἀφεῖναι πρώτιστα μίαν δικάσαντας.

5) Se siente útil, porque el dinero que obtiene como juez le otorga una cierta independencia económica que le permite mantener una posición de valor en el *oikos* (vv. 605-618):

> ¡Ah, y se me olvidaba lo más agradable de todo, que es cuando me voy a casa con mi salario! A causa del dinero todo el mundo festeja mí llegada y enseguida mi hija me lava y me unge los pies, y se agacha para darme un beso, y al tiempo que me llama 'papuchi' me pesca con la lengua el trióbolo –esa chiquilla mimosa– y me trae unas galletas infladas, y acto seguido se sienta a mi lado y me dice insistentemente: "Come esto, zámpate esto otro". Eso me encanta, y no tengo ninguna necesidad de mirar hacia ti o hacia el despensero a ver cuándo me va a poner el desayuno, jurando y rezongando si tiene que amasarme otro bollo. Con esto cuento como bastión contra los males y armadura que me defiende de los dardos[28] (…).

Tras exponer sus puntos de vista, no es de extrañar que Filocleón corrija su primera impresión, ya que el poder que goza no es comparable con el de un rey, sino más bien con el del propio Zeus (vv. 619-620: "¿No es verdad que mando un gran mando, que en nada es inferior al de Zeus, yo que oigo decir las mismas cosas que oye Zeus?"[29]). En suma, ejercer de juez hace feliz a Filocleón, porque se siente bien haciéndolo y obtiene ciertos beneficios que para él son importantes.

Bdelicleón, sin embargo, destruye los argumentos del anciano, explicándole que el salario de los jueces es una minucia en comparación con los ingresos del Estado y que la mayor parte del dinero acaba en las manos de políticos corruptos (vv. 655-724):

> Préstame atención entonces, papaíto, y desfrunce un poco el ceño de esa frente. Antes que nada, haz un cálculo, así, a voleo, no con las piedras de contar, sino con los dedos, de a cuánto asciende en total el tributo que nos viene de las ciudades aliadas; y aparte de ello, los impuestos por separado y los innumerables centésimos, pritanías, minas, mercados, puertos, alquileres y decomisos. El conjunto de todo eso nos viene a resultar una suma de casi dos mil talentos. Descuenta de ella el sueldo anual de los seis mil jueces (…) eso nos da exactamente ciento cincuenta talentos. (…) Entérate entonces de que tú y toda esta gente podríais ser ricos, pero, sin saber cómo, nunca os lo permiten los demagogos de turno. Tú que mandas sobre casi todas las ciudades desde el Ponto hasta Sardes no sacas más provecho de ello que esa birria de salario que te llevas y que, como si fueras una mecha de lana, destilan sobre ti poco a poco, lo justo para que vivas, como si fuera aceite. Es que ellos quieren que tú seas pobre y voy a decirte la razón: es para que reconozcas a tu domador y para que cuando él, con un silbido, te azuce contra algún enemigo suyo, tú te tires a él salvajemente. ¡Con lo fácil que les sería enriquecer al pueblo si quisieran! Hay actualmente mil ciudades que nos pagan el tributo. Si a cada una de ellas se les mandara que diera de comer a veinte hombres, veinte mil personas de nuestra ciudad vivirían en medio de coronas, calostros, carne de liebre y requesón de todas clases, gozando de las ventajas a las que se ha hecho acreedora nuestra ciudad y el trofeo de Maratón. Ahora, en cambio, corréis como los jornaleros que varean aceitunas al lado del que lleva la paga[30].

---

28 [Φι.] ὃ δέ γ' ἥδιστον τούτων ἐστὶν πάντων, οὗ 'γὼ 'πελελήσμην, / ὅταν οἴκαδ' ἴω τὸν μισθὸν ἔχων, κἄπειθ' ἥκονθ' ἅμα πάντες / ἀσπάζωνταί διὰ τἀργύριον, καὶ πρῶτα μὲν ἡ θυγάτηρ με / ἀπονίζῃ καὶ τὼ πόδ' ἀλείφῃ καὶ προσκύψασα φιλήσῃ / καὶ παππίζουσ' ἅμα τῇ γλώττῃ τὸ τριώβολον ἐκκαλαμᾶται, / καὶ τὸ γύναιόν μ' ὑποθωπεῦσαν φυστὴν μᾶζαν προσενέγκῃ, / κἄπειτα καθεζομένη παρ' ἐμοὶ προσαναγκάζῃ· "φάγε τουτί, / ἔντραγε τουτί." τούτοισιν ἐγὼ γάνυμαι· κοὐ μή με δεήσῃ / εἰς σὲ βλέψαι καὶ τὸν ταμίαν, ὁπότ' ἄριστον / παραθήσει / καταρασάμενος καὶ τονθορύσας, ἀλλ' ἢν μή μοι ταχὺ μάξῃ, / τάδε κέκτημαι πρόβλημα κακῶν, σκευὴν βελέων ἀλεωρήν (…).

29 [Φι.] ἆρ' οὐ μεγάλην ἀρχὴν ἄρχω καὶ τοῦ Διὸς οὐδὲν ἐλάττω, / ὅστις ἀκούω ταὔθ' ἅπερ ὁ Ζεύς;

30 [Βδ.] ἀκρόασαί νυν, ὦ παππίδιον, χαλάσας ὀλίγον τὸ μέτωπον. / καὶ πρῶτον μὲν λόγισαι φαύλως, μὴ ψήφοις ἀλλ' ἀπὸ χειρός, / τὸν φόρον ἡμῖν ἀπὸ τῶν πόλεων συλλήβδην τὸν προσιόντα, / κἄξω τούτου τὰ τέλη χωρὶς καὶ τὰς πολλὰς ἑκατοστάς, / πρυτανεῖα, μέταλλ', ἀγοράς, λιμένας, μισθώσεις, δημιόπρατα· / τούτων πλήρωμα τάλαντ' ἐγγὺς δισχίλια γίγνεται ἡμῖν. / ἀπὸ τούτου νυν κατάθες μισθὸν τοῖσι δικασταῖς ἐνιαυτοῦ, / ἓξ χιλιάσιν (…) γίγνεται ἡμῖν ἑκατὸν δήπου καὶ πεντήκοντα τάλαντα. (…) / σκέψαι τοίνυν ὡς ἐξόν σοι πλουτεῖν καὶ τοῖσιν ἅπασιν / ὑπὸ τῶν ἀεὶ δημιζόντων οὐκ οἶδ' ὅπῃ ἐγκεκύκλησαι, / ὅστις πόλεων ἄρχων πλείστων ἀπὸ τοῦ Πόντου μέχρι Σαρδοῦς / οὐκ

Los argumentos de Bdelicleón son genuinos e irrefutables, de modo que al Corifeo no le queda más remedio que darle la razón (vv. 725-729): "Realmente fue sabio aquel que dijo 'no juzgues antes de oír a las dos partes'. En este momento me parece que tú te llevas con diferencia la victoria, conque, apaciguada mi cólera, arrojo al suelo estos bastones"[31]. Y, así, los Coreutas animan a Filocleón a hacer lo mismo (vv. 729-735):

> Haz caso, haz caso a esas palabras, no seas estúpido
> ni terco en demasía ni insensible.
> ¡Ojalá aliado o pariente hubiera tenido
> que a mí semejantes consejos me diera!
> Está claro que ahora un dios a tu lado
> maneja contigo este asunto
> y evidentemente lo está haciendo bien.
> Tú acéptalo ahí quieto[32].

A pesar de todo, y aun admitiendo su derrota (vv. 713-714: "¡Ay de mí! ¿Qué me ha pasado? Una especie de torpeza se extiende por mis brazos y no puedo sostener la espada: me han abandonado las fuerzas"[33]), Filocleón se niega a dejar de ser juez. Por eso, Bdelicleón le propone que entretenga su tiempo celebrando pseudo-juicios en casa, para poder experimentar sensaciones parecidas a las que antes sentía en los tribunales (vv. 764-775). Para convencerle, incluso le ofrece el mismo salario que obtenía en la *Heliea* a cambio de no hacer nada (vv. 784-785). El anciano acepta y, como solo puede suceder en una comedia, el juicio se celebra casi de inmediato (vv. 891-1008). El acusado es un perro que ha robado un trozo de queso de las cocinas y el acusador es otro perro. Oídas las declaraciones de ambas partes[34], Filocleón quiere condenar al acusado igual que hacía en los tribunales de la ciudad, pero su hijo le engaña con la treta de las urnas para forzar la absolución del reo en contra de la voluntad y de la manera de ser de su padre (vv. 999-1002: "¿Cómo voy yo a consentirme eso, absolver a un acusado? ¿Qué pudo pasarme? Perdonadme, veneradísimos dioses, pues lo hice sin querer y en contra de mi natural"[35]).

En resumen, tras haber sido encerrado, Filocleón accede a juzgar juicios virtuales, si bien resulta estafado por su hijo quien, ahora es ya evidente, no se contenta con que su padre se quede en casa a celebrar pseudo-juicios viviendo *la vida de Mórico*, sino que su verdadero objetivo es que Filocleón cambie de vida y adopte los modos de la alta sociedad

---

ἀπολαύεις πλὴν τοῦθ' ὃ φέρεις ἀκαρῆ· καὶ τοῦτ' ἐρίῳ σοι / ἐνστάζουσιν κατὰ μικρὸν ἀεὶ τοῦ ζῆν ἔνεχ' ὥσπερ ἔλαιον. / βούλονται γάρ σε πένητ' εἶναι, καὶ τοῦθ' ὧν οὕνεκ' ἐρῶ σοι· / ἵνα γιγνώσκῃς τὸν τιθασευτήν, κᾆθ' ὅταν οὗτός σ' ἐπισίξῃ / ἐπὶ τῶν ἐχθρῶν τιν' ἐπιρρύξας, ἀγρίως αὐτοῖς ἐπιπηδᾷς. / εἰ γὰρ ἐβούλοντο βίον πορίσαι τῷ δήμῳ, ῥᾴδιον ἦν ἄν. / εἰσίν γε πόλεις χίλιαι αἳ νῦν τὸν φόρον ἡμῖν ἀπάγουσι· / τούτων εἴκοσιν ἄνδρας βόσκειν εἴ τις προσέταξεν ἑκάστῃ, / δύο μυριάδ' ἂν τῶν δημοτικῶν ἔζων ἐν πᾶσι λαγῴοις / καὶ στεφάνοισιν παντοδαποῖσιν καὶ πυῷ καὶ πυριάτῃ, / ἄξια τῆς γῆς ἀπολαύοντες καὶ τοῦ 'ν Μαραθῶνι τροπαίου. / νῦν δ' ὥσπερ ἐλαολόγοι χωρεῖθ' ἅμα τῷ τὸν μισθὸν ἔχοντι.

31 [Χο.] ἦ που σοφὸς ἦν ὅστις ἔφασκεν· "πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς, / οὐκ ἂν δικάσαις." σὺ γὰρ οὖν νῦν μοι νικᾶν πολλῷ δεδόκησαι· / ὥστ' ἤδη τὴν ὀργὴν χαλάσας τοὺς σκίπωνας καταβάλλω.

32 [Χο.] πιθοῦ πιθοῦ λόγοισι, μηδ' ἄφρων γένῃ / μηδ' ἀτενὴς ἄγαν ἀτεράμων τ' ἀνήρ. / εἴθ' ὤφελέν μοι κηδεμὼν ἢ ξυγγενὴς / εἶναί τις ὅστις τοιαῦτ' ἐνουθέτει. / σοὶ δὲ νῦν τις θεῶν παρὼν ἐμφανὴς / ξυλλαμβάνει τοῦ πράγματος, καὶ δῆλός ἐστιν εὖ ποιῶν· / σὺ δὲ παρὼν δέχου.

33 [Φι.] οἴμοι, τί ποθ' ὥσπερ νάρκη μου κατὰ τῆς χειρὸς καταχεῖται; / καὶ τὸ ξίφος οὐ δύναμαι κατέχειν, ἀλλ' ἤδη μαλθακός εἰμι.

34 En realidad, Filocleón desde el principio, esto es, desde antes de escuchar las declaraciones, muestra una clara predisposición a condenar a Labes (vv. 893, 898, 900-904). Cabe señalar también que, en la defensa del perro, Bdelicleón no niega los hechos, sino que se limita a restarles importancia y a ensalzar las cosas buenas de Labes (vv. 950-959). La escena del juicio de los perros, de la que se ha dicho que es "probably the most brilliant single scene in extant Aristophanes" (Storey, 1995: 16), se construye como parodia de un juicio real (MacDowell, 1995: 167).

35 [Φι.] πῶς οὖν ἐμαυτῷ τοῦτ' ἐγὼ ξυνείσομαι, / φεύγοντ' ἀπολύσας ἄνδρα; τί ποτε πείσομαι; / ἀλλ', ὦ πολυτίμητοι θεοί, ξύγγνωτέ μοι· / ἄκων γὰρ αὖτ' ἔδρασα κοὐ τοὐμοῦ τρόπου.

y, para ello, primero lo viste a la moda y le enseña a caminar de un modo elegante; luego, le propone practicar conversaciones banales; y al final le incita a beber y a emborracharse (v. 1250-1252: "Pongamos que vamos a cenar a casa de Filoctemón –mozo, mozo, Creso, prepáranos la cena– y de paso nos emborrachamos un rato"[36]). En definitiva, Bdelicleón proyecta para su padre una vida vacía de valores y dominada por la vanidad y el disfrute de un ocio irresponsable y de baja calidad que tiene por objetivo que viva su vida entretenido y alejado de lo que en realidad es importante.

Con todo, los planes de Bdelicleón fallan estrepitosamente –razón por la que resulta difícil considerarlo el héroe cómico–, dado que el indómito carácter de Filocleón aflora y, así, el anciano no se deja domesticar fácilmente. En efecto, el vino saca lo peor del anciano, quien, lejos de amoldarse a las demandas de su nuevo círculo de amigos, rompe las convenciones sociales para convertirse en un verdadero portador del caos, abrazando de manera irreflexiva las ventajas del comportamiento infantil que su hijo le reclama, de modo que Filocleón hace lo que quiere sin pensar en las consecuencias de sus actos, porque estos no tienen efecto sobre él, sino sobre su hijo, que será quien tenga que acudir a los tribunales a resolver los desmanes causados por su padre. Por tanto, el que fuera injusto, pero severo y formal, juez al servicio de Atenas aparece al final de la obra como un anciano pendenciero que remeda la imagen de un adolescente problemático que, carente de compromisos, solo piensa en saciar sus apetencias más inmediatas.

En estas escenas finales es difícil no sentir simpatía hacia Filocleón, porque, después de haber sido mal tratado por su hijo, no se ha dejado vencer, de modo que, aquí más que nunca, se le percibe como un "Quixotic spirit" (Whitman, 1964: 144). Merece la pena detenerse en esa observación, porque entre ambos personajes subyacen efectivamente afinidades evidentes: en primer lugar, tanto Filocleón como Don Quijote están obsesionados y desean vivir sus vidas alimentando sus obsesiones, de modo que el uno verá gigantes donde hay molinos y el otro verá acusados donde hay perros; en segundo lugar, ambos son confinados en sus casas por su supuesto bien, aunque ello conlleve su infelicidad; y, en tercer lugar, ambos son engañados para forzarles a abandonar los estilos de vida que libremente han elegido. Don Quijote, como caballero que es, por supuesto, pasará sus últimos días en casa cumpliendo la solemne promesa que le hizo en las playas de Barcelona al Caballero de la Blanca Luna, mientras que en el final de *Avispas* se intuye que la lucha entre el pendenciero Filocleón y su hijo no ha terminado todavía.

4. Conclusión

No es fácil leer una comedia de Aristófanes como *Avispas*, puesto que su lectura compromete toda una serie de elementos históricos y sociales que se imbrican en clave cómica. En este sentido, la impresión que queda tras la lectura de la pieza es que Aristófanes quiere advertir a su audiencia de que en la Atenas de su tiempo lo viejo ya no funciona, mientras que lo nuevo no es mucho mejor, si bien el cómico es demasiado inteligente y elegante como para ofrecer soluciones maniqueas o simplistas cargadas de moralina.

Filocleón no es una buena persona, porque se nos presenta como un juez inmisericorde que solo busca condenar, aprovechando las miserias del sistema democrático en el que vive y al servicio de las corruptelas de políticos populistas ambiciosos y sin escrúpulos. Por esto, tal y como dice Bdelicleón, el viejo no es más que un siervo del sistema. Sin em-

36 [Βδ.] ὅπως δ' ἐπὶ δεῖπνον εἰς Φιλοκτήμονος ἴμεν. – / παῖ παῖ· τὸ δεῖπνον, Χρῦσε, συσκεύαζε νῷν, / – ἵνα καὶ μεθυσθῶμεν διὰ χρόνου.

bargo, esta realidad no justifica en ningún caso el trato que recibe el anciano, puesto que su hijo pretende doblegarle en aras de lo que considera beneficioso para su padre y, así, la estrategia que sigue busca vencer su carácter, si bien Filocleón nunca está convencido por las propuestas de su hijo.

El confinamiento de Filocleón es una experiencia fallida, porque las razones que lo impulsan carecen de justificación ética. En realidad, Bdelicleón quiere que su padre deje de ser como es y empiece a comportarse como él quiere que lo haga. Por eso, precisamente, Bdelicleón le diseña una vida muelle que no busca tanto el bienestar del padre como su sumisión e indolencia. Todo ello repercute negativamente en Filocleón, pero también en su hijo y en sus vecinos, de manera que el problema existente al principio dentro del *oikos* se traslada al final de la obra a su exterior.

Sin embargo, a medida que el anciano se muestra cada vez más ridículo e infantil en las escenas finales, es inevitable que las simpatías del lector hacia él vayan en aumento, porque después de haber sido encerrado, estafado e incluso reeducado, el viejo no se deja vencer y esa es una actitud que representa siempre un soplo de esperanza para el ser humano.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Clark, A. C. (1911). *M. Tulli Ciceronis Orationes, Vol. 6*. Oxford: Oxford University Press.

Macía Aparicio, L. M. (2011). *Aristófanes. Comedias II. Las Nubes, Las Avispas, La Paz, Las Aves*. Madrid: Gredos.

Wilson, N. (2007). *Aristophanis Fabulae I*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Arbea, A. (2002). "El concepto de *Humanitas* en el *Pro Archia* de Cicerón". *Onomazein*, 7; 393-400.

Bastin-Hammou, M. C. (1999). "Politique et domestique dans les *Guêpes* d' Aristophane", en C. Cusset y C. M. Bastin-Hammou (eds.), *Politique, société et comédie: Les Guêpes d'Aristophane*, Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail; 19-34.

Beta, S. (1999). "Madness on the Comic Stage: Aristophanes' *Wasps* and Euripides' *Heracles*". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 40; 135-157.

Biles, Z. P. y Olson, S. D. (2015). *Aristophanes. Wasps*. Londres: Oxford University Press.

Bowie, A. M. (1993). *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Catoggio, L. (2009). "El papel de la reflexión en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer". *Contrastes,* 14; 65-80.

Chávez Reino, A. L. (2021). "La historiografía griega en *GAHIA*". *Estudios Clásicos,* 160; 59-68.

Corbel-Morana, C. (2021). "La caricature du démagogue Cléon dans les *Guêpes* d'Aristophane", en A. Gangloff, V. Huet y C. Vendries (dir.), *La notion de caricature dans l'Antiquité. Textes et images*. Rennes: Presses universitaires de Rennes; 141-156.

Jay-Robert, G. (2003). “L’espace chez Aristophane. Exemple des *Acharniens*, de la *Paix*, de *Lysistrata* et des *Guêpes*”. *Revue des études grecques* 116; 418-444.

Konstan, D. (1985). “The Politics of Aristophanes´ *Wasps*”. *Transactions of American Philological Association*, 115; 27-46.

MacDowell, D. M. (1971). *Aristophanes. Wasps*. Oxford: Oxford University Press.

MacDowell, D. M. (1995). *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*. Oxford: Oxford University Press.

Macía Aparicio, L. M. (1998). “Homero y Aristófanes”, en R. M. Aguilar (coord.), *Corolla Complutensis. Homenaje a José S. Lasso de la Vega*. Madrid: Editorial Complutense; 199-209.

Macía Aparicio, L. M. (2000). “Parodias de situaciones y versos homéricos en Aristófanes”. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica,* 68 (2); 211-241.

Macía Aparicio, L. M. (2007). *Aristófanes. Comedias II. Las Nubes, Las Avispas, La paz, Los pájaros*. Madrid: Gredos.

Martínez Sánchez, A. (2014). “La idea de *humanitas* en M. T. Cicerón”. *Daimon*, 62; 123-138.

Olson, S. D. (1996). “Politics and Poetry in Aristophanes’ *Wasps*”, *Transactions of American Philological Association* 126; 129-150.

Papathanosopoulou, N. (2013). *Space in Aristophanes: Portraying the Civic and Domestic Worlds in* Acharnians, Knights, *and* Wasps. Nueva York, [Columbia University Ph.D.].

Reckford, K. J. (1977). “Catharsis and Dream Interpretation in Aristophanes’ *Wasps*”. *Transactions of American Philological Association*, 107; 283-312.

Rosen, R. M. (2010). “Aristophanes”, en G. W. Dobrov (ed.), *Brill´s Companion to the Study of Greek Comedy*. Leiden-Boston: Brill; 227-278.

Schere, M. J. (2012). “Los alcances de la crítica contra la justicia ateniense en la comedia *Avispas* de Aristófanes”. *Circe,* 16; 45-57.

Schere, M. J. (2014). “El problema del héroe cómico en *Avispas*”. *Synthesis* 21; 97-109.

Sidwell, K. (1990). “Was Philokleon Cured? The Νοσσος Theme in Aristophanes’ *Wasps*”. *Classica et Mediaevalia,* 41; 9-31.

Storey, I. C. (1995). “*Wasps* 1284-91 and the Portrait of Kleon in *Wasps*”. *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, 4; 3-23.

Vaio, J. (1971). “Aristophanes’ *Wasps*. The Relevance of the Final Scenes”. *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 12; 335-352.

Vessey, M. (2009). “Gadamer and the Fussion of Horizons”. *International Journal of Philosophical Studies*, 17 (4); 531-542.

Horacio *carm*. 3.1: la pobreza como proyecto literario

Julia Alejandra Bisignano
Universidad Nacional de La Plata

Resumen: En la *Oda* 3.1, que funciona como introducción al conjunto de "*Odas* romanas", se presenta la noción de pobreza como una virtud que deviene en un valor comunitario esencial. Este sentido se desarrolla en la oda a partir de referencias a la filosofía epicúrea, a través de la intertextualidad con la obra de Lucrecio, cuyos valores destacados están relacionados con las costumbres tradicionales de los romanos y consecuentemente con la ideología de Augusto. Creemos que en esta ideología es posible entrever un planteo en cuanto al proyecto literario de Horacio. En el presente trabajo observaremos las referencias léxicas que remiten a la noción de género literario, así como también las referencias intertextuales que implican la reflexión sobre el proceso de composición poética: los poemas que presenta Horacio son originales (*non prius audita*), están enmarcados en una tradición de ruptura genérica (Calímaco y Virgilio, con quien comparte el mismo argumento y coincide en lo que respecta a detalles léxicos, temas y desarrollo de ideas) y simbolizan lo sutil a partir de la valoración de lo humilde y lo suficiente (*quod satis est*).

Palabras clave: Horacio, *carm*. 3.1, ideología, pobreza, género literario

Horace *carm*. 3.1: poverty as a literary project

Abstract: In *Ode* 3.1, which functions as an introduction to the "Roman *Odes*", the notion of poverty is presented as a virtue that becomes an essential community value. This sense is developed in the ode from references to Epicurean philosophy, through intertextuality with the work of Lucretius, whose outstanding values are related to the traditional customs of the Romans and consequently with the ideology of Augustus. We believe that in this ideology it is possible to glimpse a proposal regarding Horace's literary project. In the present work we will observe the lexical references that refer to the notion of literary genre, as well as the intertextual references that imply reflection on the process of poetic composition: the poems presented by Horace are original (*non prius audita*), they are framed in a tradition of generic rupture (Calimachus and Virgil, with whom he shares the same argument and coincides with regard to lexical details, themes and development of ideas) and symbolizes the subtle from the value of the humble and sufficient (*quod satis est*).

Keywords: Horacio, *carm*. 3.1, ideology, poverty, literary genre

La *Oda* 3.1 abre el corpus de las seis "*Odas* romanas"[1] haciendo de la pobreza el tema central. Se plantea que esta es un valor desarrollado a nivel individual pero que deviene esencial en el nivel social para construir una comunidad virtuosa[2], que encuentra el modelo a seguir no en las familias romanas aristocráticas, sino en el campesino humilde[3]. Este ideal basado en la pobreza y consecuentemente en la mesura es propio de la filosofía epicúrea y es retomado por las costumbres tradicionales romanas y por la ideología del gobierno de Augusto[4]. En esta oda la pobreza se presenta intrínsecamente relacionada al tema de la muerte, aspecto también central en la filosofía de Epicuro, que no distingue diferencia entre ricos y pobres[5]. El tema está introducido mediante un proemio, en la primera estrofa, que anuncia un poema novedoso:

> *Odi profanum volgus et arceo.*
> *Favete linguis: carmina non prius*
> *audita Musarum sacerdos*
> *virginibus puerisque canto*. (Hor. 3.1.1-4)
>
> Odio al profano vulgo y lo rechazo. Guarden silencio: poemas no oídos antes, como sacerdote de las Musas, canto a las muchachas y a los jóvenes[6].

La crítica ha dado diferentes respuestas al por qué son *carmina non prius audita*. Solmsen[7] sostiene que la innovación está en que la moderación no tiene precedentes en Alceo, Safo y Anacreonte, pero no creemos que esto pueda responder a la novedad del poema ya que la mesura sí ha sido tratada por Hesíodo y Virgilio, entre otros[8]. Witke[9] sugiere que se trata de que el poema desarrolla en forma eslabonada, junto a las "*Odas* romanas" y a la *Oda* 3.24, temas de codicia, lujo y de desmoralización sexual, sin embargo, estos temas

---

1 El título de "*Odas* romanas" fue establecido por Plüss pero la conexión entre las seis primeras odas ya era percibida en la antigüedad por Porfirio que leía el ciclo como un solo poema, y seguramente por los poetas contemporáneos de Horacio (Santirocco, 1986: 112).

2 Véase Martínez Astorino (2020: 117-118), quien sostiene que Horacio propone la recuperación de un valor comunitario esencial. En esta medida, la *Oda* 3.1 es un poema político, porque diseña una manera de vivir en comunidad que se desarrolla en las siguientes "*Odas* romanas" y que tiene como eje central una noción de pobreza como una virtud, que debe ser acrecentada. Asimismo Syndikus (2010: 196).

3 Syndikus concluye: "Hence, the positive counter-example is not found in the virtuous families of the old Roman aristocracy but –again following Lucretius– in the life of a humble human being making do with what little he has: in short, the case is made for the simple farmer" (Syndikus, 2010: 196).

4 Mommsen observó que muchos pasajes podían leerse a la luz de eventos recientes de la historia romana, en Syndikus (2010: 194 y ss.).

5 *Aequa lege Necessitas/ sortitur insignis et imos,/ omne capax movet urna nomen.* "La necesidad con ley igual elige a los insignes y a los humildes, una amplia urna revuelve todos los nombres", (3.1.13-15).

6 Todas las traducciones del latín son propias.

7 Solmsen, 1947: 341.

8 El consejo de moderación y de mesura tiene una tradición continua que igualmente se origina en el poeta griego (Hes., *Op.* 40 y ss.), quien se adscribe a una antigua filosofía que profesa: "conócete a ti mismo" y "nada en exceso", dos sentencias que tienen el mismo carácter de admonición al hombre de tener conciencia de su limitación y de no exceder la medida de lo que es concedido para no caer en el pecado de la insolencia (*hybris*). Virgilio en *Geórgicas* lo incluye como valor excepcional, como lo que falta para retornar a una especie de Edad de Oro en la contemporaneidad, como el rasgo esencial que debe ser utilizado para la producción y para el bien tanto personal como social. Acerca de este tema, Mondolfo (1983: 28-29) señala: "Desde tiempo antiguo ha habido sabios entre cuyo número se contó a Tales Milesio y Pitaco de Mitilene y Bías de Priene y nuestro Solón y Cleóbulo de Lindos y Misón de Khenas, y el séptimo fue nombrado Quilón de Esparta, todos amantes y discípulos de esta sabiduría que, de común acuerdo consagraron a Apolo, en el templo de Delfos, una primicia de su sabiduría, inscribiendo aquellas palabras que todos celebran: "conócete a ti mismo" y "nada en exceso" (Platón, *Protágoras* 343 a)".

9 Witke, 1983: 6.

también tienen tradición literaria antes de Horacio[10]. Cremona[11], por su parte, sostiene que la originalidad reside en que Horacio pretendía lo mismo que Virgilio[12], quien por primera vez entre los poetas latinos había compuesto un ciclo de poesía en el que el mito se entrelaza con máximas de ética civil y social y se une a su vez con la evocación histórica, y en el que la leyenda se funde con el contexto autobiográfico, como ocurría en el epinicio pindárico. Siguiendo a Cremona, creemos que la intertextualidad con Virgilio y el modo en que presenta los temas se plantea como algo nuevo, no escuchado previamente.

Con respecto a la estructura dentro del corpus del libro 3, existe acuerdo general de la crítica en que la primera estrofa fue añadida a posteriori del resto del poema para servir de introducción a las "*Odas* romanas" en conjunto[13], y quizá a todo el libro.

A partir de este proemio, que invita a una reflexión metaliteraria, proponemos en el presente trabajo una lectura en clave literaria. Creemos que en la ideología de la pobreza es posible entrever un planteo en cuanto al proyecto literario de Horacio: el ideal de vida humilde, libre de lujos, que reivindica para el individuo y la comunidad se traspasa al plano literario en el que la obra humilde, lejos de las formas y contenidos del estilo elevado como la épica, es su ideal poético. A su vez, el modo de vida sencillo y pobre es lo que posibilita su condición de poeta. Observaremos las referencias léxicas que remiten a la noción de género literario, así como también las referencias intertextuales que implican la reflexión sobre el proceso de composición poética.

El proemio, por característica general, tiene por objeto informar al público el tema y sirve como medio de seleccionar y restringir al receptor[14]. Desde el primer verso se puede observar la relación con la tradición griega, como analiza Cairns[15]: en la primera y última palabras del primer verso, si las relacionamos con sus formas griegas y al atender a su significado, se puede interpretar la alusión metaliteraria; *arceo* tiene forma y significado griego (ἀρχέω), pero *odi*, en griego ᾠδή, significa *carmen* e introduce *carmina* del verso 2, por lo tanto se presenta como un término ambivalente o alusivo. Con respecto al *profanum volgus*, puede tratarse de un público común, no iniciado en los misterios o un público estándar que no degustaría el nuevo estilo de Horacio. Santirocco[16] sugiere que en el contexto de esta oda, el *volgus* tiene una relevancia política ya que representa a la masa impía cuya única búsqueda es la riqueza y es contra quienes va dirigida la crítica del poema. Por otra parte, se contrapone a *virginibus puerisque*, que es a quien va dirigido el mensaje de la oda, y significa una oposición entre dos públicos diferentes, el común que siempre escucha los mismos temas, y el nuevo, de jóvenes que están receptivos a las nuevas ideas. La *Oda* 3.1 para Woodman[17] contiene un mensaje político y la apelación

---

10 "These Epicurean elements can to some extent be reconciled with traditional Roman attitudes. Criticisms of *avaritia* and *luxuria* had been popular since Cato with moralizing orators, and had recently found forceful expression in the monographs of Sallust. Augustan ideology pointed in the same direction: aristocratic ostentation made for disharmony, and the rivalries of selfish and ambitious men were no longer encouraged; contentment and acceptance made for peace and stability. A simple life-style was commended by the Princeps himself" (Nisbet-Rudd, 2004: 4). También ver Mader, 1987: 24.

11 Cremona, 1982: 180.

12 Cremona (1982: 180) cita la declaración de innovación poética en la *buc*. IV de Virgilio: *Sicelides Musae paulo maiora canamus* (*buc*. IV.1).

13 Véase, entre otros, Solmsen, (1947: 338); Cremona (1982: 181); Witke (1983: 6); Woodman, (1984, 84); Cairns (1992: 187); Nisbet-Rudd (2004: 4); Syndikus (2010: 195).

14 Cfr. Conte, 1992: 147-148.

15 Cairns, 1992: 188. Si bien no lo trataremos en el presente trabajo, por los requerimientos de extensión, el poema toma también como texto modelo el proemio del libro 2 de *De rerum natura* de Lucrecio.

16 Santirocco, 1986: 122.

17 Woodman, 1984: 85-86.

del comienzo a los jóvenes obedece a transmitir que no se dediquen a la política sino a la vida simple. West[18], por su parte, sostiene que la oda está cargada de ideología augustea y que la apelación a los jóvenes también lo está ya que Augusto deseaba dirigirse a las nuevas generaciones en miras a una Roma futura mejor que pueda corregir los errores del pasado. Para Cremona[19], por el hecho de que el destinatario sea un público general, rompe la tradicional separación entre *res privata* y *res publica*. Sin duda, *virginibus puerisque* refuerza la idea de innovación, se apela a un nuevo público que mire con nuevos ojos, no solo porque el tema de la oda se presenta como un ideal a seguir, sino porque el poema en su forma literaria representa una innovación. Desde la primera estrofa, se puede apreciar una referencia a Calímaco que, por situarse en un lugar de importancia central en el texto, adquiere la característica de enunciación metaliteraria[20]. Se trata del *epigrama* 28 que recordamos a continuación:

> Ἐχθαίρω τὸ ποίημα τὸ κυκλικόν, οὐδὲ κελεύθῳ
> χαίρω, τίς πολλοὺς ὧδε καὶ ὧδε φέρει·
> μισέω καὶ περίφοιτον ἐρώμενον, οὐδ' ἀπὸ κρήνης
> πίνω· σικχαίνω πάντα τὰ δημόσια.
> Λυσανίη, σὺ δὲ ναίχι καλὸς καλός – ἀλλὰ πρὶν εἰπεῖν
> τοῦτο σαφῶς, Ἠχώ φησί τις· 'ἄλλος ἔχει.' (Cal. *Ep*. 28)
>
> Odio el poema cíclico, y no me complace seguir el camino de la multitud; detesto también al amante promiscuo y no bebo en la fuente: me repugna todo lo público. Lisias, sí, tú eres hermoso, hermoso –pero antes que Eco lo repita claramente, alguien dice: "Es de otro mozo"[21].

Este poema, y especialmente el prólogo de los *Aetia*, como afirma Conte[22], son manifiestos de la nueva poesía, de un nuevo modo de concebir y formular la relación entre la literatura y la realidad; el poeta inventa una nueva liturgia en el acto de inaugurar su poesía para que el público no solo conozca su objeto (el *quid*) sino también su característica artística (su *quale*). Así es que junto al proemio temático existe el proemio programático, alejandrino y moderno; uno concierne a lo que se va a decir y el otro a cómo se debe hacer poesía. Esta oposición entre dos tipos de proemios tiene un valor estético y contiene un sentido formal específico, y su empleo se vuelve una convención, "a rhetorical institution" en palabras de Conte, y comienza a ocupar un lugar entre los modelos del sistema literario[23]. Esta conciencia en la creación artística existió a partir de Calímaco, y Conte toma la composición de las *Geórgicas* como ejemplar en este aspecto[24]. Así analiza los elementos presentes en el proemio del libro tercero de *Geórgicas* que dan cuenta de que se trata de un proemio programático, un "proem in the middle", ya que contiene las características de este: 1. se presenta la novedad del asunto frente a los temas ya tratados desde hace años y conocidos por el público, 2. el poeta se enuncia como el primero en tratar los contenidos o formas que vendrán a continuación, y 3. se introduce la invocación a las

18 West, 2002: 14.

19 Cremona, 1982: 182.

20 Conte, 1992: 158.

21 Castillo, 2005: 79.

22 Conte, 1992: 149.

23 Conte, 1992: 156. Asimismo afirma: "Roman classicism, and Virgil in particular, have a clear awareness of the difference in functionality between the two types of proem: the ancient proem of contents and the programmatic proem, Alexandrian and modern".

24 Es ejemplar no solo por el proemio del primer libro que funciona como sumario de todo el poema, y luego cada libro abre con un proemio particular, sino porque en el tercer libro introduce un proemio del tipo programático que es una genuina declaración de poética (Conte, 1992: 150).

Musas[25]. Asimismo, el nuevo poema se levantará como un templo, símbolo de tradición pindárica para sugerir la grandeza de la poesía[26]. Virgilio se refiere a su composición como un templo (*templum de marmore ponam*, *G*. 3.13) en cuyo centro estará César (*in medium mihi Caesar erit templumque tenebit*, *G*. 3.16)[27]. Horacio[28], por su parte, con una pregunta deliberativa deja entrever su alusión al poema como construcción pero marcando la diferencia: él no pretende embarcarse en un género *sublimis*, sino *humilis*: *cur invidendis postibus et novo/ sublime ritu moliar atrium?* ("¿Por qué debería levantar un sublime atrio de postigos envidiables y según un nuevo rito?"); aquí se trata de la representación de la construcción de la obra que no será. Contrariamente, la conocida *Oda* 3.30, que cierra el libro tercero, hace referencia a su propia obra como un monumento pero las características destacables no tienen que ver con el lujo material sino con valores abstractos que superan cualquier elemento de la realidad física.

Faber sostiene que *novo ritu* retoma *non prius audita* del comienzo, y que mientras en el proemio se interpreta como una sentencia programática, en el final se corrige[29]; sin embargo creemos que *novo ritu* no refiere a los poemas que está presentando sino, por el contrario, a los que está recusando; en la estrofa final, con esta *recusatio*, aclara que su poesía no será sublime y seguirá los modos propios de un *genus tenue*.

La intertextualidad con Virgilio está sostenida desde dos puntos de vista: en un nivel temático, ambos transmiten un mensaje que es similar (la austeridad como bien a desarrollar), y en un nivel metaliterario, coincidiendo en la selección léxica como un guiño entre los poetas, que podemos apreciar en el siguiente esquema:

Virg. *G*. 3 *omnia iam* ***vulgata*** (v.4)	Hor. *Carm*. 3.1 *profanum* ***volgus*** (v. 1)
primus *ego* (v.10)	*carmina non* ***prius*** *audita* (…) canto (vv.2-4)
Aonio rediens deducam uertice ***Musas*** (v. 11)	***Musarum*** *sacerdos* (v. 3)
templum *de marmore ponam* (v. 13)	*novo/sublime ritu moliar* ***atrium*** (vv.45-46)

En la segunda estrofa se inserta una alusión a la épica[30] con los términos *regum greges*, *reges*, *imperium*, *Iovis*, *Giganteo triumpho*; como afirma Woodman[31] los comentadores comparan la palabra *greges* con la expresión homérica 'rebaño de gente'; a su vez, recuerda Conte[32] que Horacio en *Ars Poetica* 73 designa al mayor tipo de poema heroico como *res gestae regumque ducumque et tristia bella*. En una primera interpretación de esta segunda estrofa, se observa que se trata de un ataque a las monarquías orientales; en el contexto del poema el significado es claro y de tradición filosófica: la ley de Júpiter se aplica a los reyes tanto como a la gente del pueblo y el hecho de tener riqueza no los exime del rigor del dios supremo; por lo tanto la introducción de este exordio, si bien es parte formal

25 Los tópicos del proemio programático son: el motivo de la *recusatio*, del *primus ego*, y de la invocación a las Musas (Conte, 1992: 151).

26 Cfr. Pind., *Ol.* VI.

27 Conte, 1992: 151: "Here in Virgil the Pindaric metaphor takes on the form of a grandiose programmatic allegory: Caesar, the divinity of that temple, and Caesar's glorious deeds will be the object of the future poem; but the marble building will rise on the green banks of the Mincio River". Véase también Faber, 2005: 97-98.

28 Conte (1992: 157) observa que el estilo de "proem in the middle" también está presente en Horacio en el centro del libro cuarto de las *Odas*, o en la *Oda* 3.4 que es el comienzo de la segunda mitad del ciclo de "*Odas* romanas".

29 Faber (2005: 101) menciona a Fowler (1989) y a Oliensis (1998), que también describen el final en términos de ironía.

30 *Regum timendorum in proprios greges,/ reges in ipsos imperium est Iovis,/ clari Giganteo triumpho,/ cuncta supercilio moventis.* "El poder de Júpiter, famoso por el triunfo sobre los gigantes, conmoviendo la totalidad con su rigor, está sobre las propias greyes de reyes temibles y sobre los reyes mismos" (3.1.5-8).

31 Woodman, 1984: 85.

32 Conte, 1992: 153.

del discurso poético, no se trata de uno convencional ya que es central al sentido estoico de que aún los ricos y poderosos están sujetos a las leyes que rigen el universo[33]. Por otra parte, también hay una asimilación Júpiter-Augusto a través de la palabra *imperium* que en ese momento representaba una clara referencia al gobierno de turno; Woodman explica que esta forma de dirigirse, tan enigmática, tiene que ver con la primera estrofa en la que Horacio se presenta como *Musarum sacerdos*, por lo que primero se presenta como sacerdote y luego habla como tal, es decir, de manera oscura[34]. Es preciso notar aquí que esta referencia a las Musas también sugiere una alusión al proceso de composición poética, ya que retoma los versos 475-489 de *G*. 2 de Virgilio donde demuestra la misión del poeta que recibe inspiración divina dionisíaca[35] e implica la participación en una poesía científica y filosófica puesto que le revelarán las leyes de la naturaleza[36]. En ese pasaje, Virgilio no las invoca para recibir los conocimientos a la manera de un astrónomo o físico, sino en su calidad de poeta[37]. En consonancia con Virgilio, de acuerdo a lo postulado por Martínez Astorino[38], en la *Oda* 3.1 el poeta al presentarse como *Musarum sacerdos* hace prevalecer su voz con la autoridad del poeta, es decir, no se reduce a reproducir la política de su tiempo sino que exhorta a la comunidad humana.

Como podemos observar, la intertextualidad con Virgilio produce y enriquece el significado del texto. Tanto la *Oda* 3.1, como la 3.6, que comparten el mismo argumento y son el marco de las "*Odas* romanas", están modeladas, según advirtió Fenik[39], en lo que respecta a detalles léxicos, temas y desarrollo de ideas, sobre el pasaje de *Geórgica* 2, vv. 458-542, que se encuadra en la misma tradición filosófica y traza un contraste entre la felicidad del campesino y la pompa del rico[40]. Esta relación intertextual se advierte, como vimos, también con *G*. 3 y es sostenida hasta en los versos finales de la oda. En los poemas que contienen proemios programáticos, Conte observa como constante el hecho de que al finalizar la obra, en la despedida, el poeta habla de sí mismo. Las *sphragides* como conclusión en *Aetia* y *Geórgicas*, por ejemplo, no son diferentes[41]. La mención del valle sabino en el cierre del poema nos permite ver según Nisbet-Rudd una expresión de gratitud a Mecenas[42], pero también, de acuerdo a nuestra lectura, alude a la perspectiva metaliteraria: como afirma Faber[43], a través de la obra de Horacio, la villa sabina representa la pobreza, la vida privada y la composición de su poesía lírica, es un *topos* literario que proviene de que el estilo de vida preferido por Horacio se fusiona con su estilo de poesía. Esto se ve reforzado por otros *topoi* presentes en el poema anteriormente; entre los versos 16 y 24, luego de aseverar que la necesidad con igual ley puede tocar a los hombres insignes o a los humildes, introduce la diferencia entre estas dos clases de hombres: a uno la intranquilidad y el riesgo que corre su vida no le permitirán gozar del sabor del alimento ni del

33 Nisbet-Rudd, 2004: 9.

34 "In lines 9-40 his method of composition is appropriately indirect: there are no logical particles or conjunctions to assist the transitions between stanzas, and his 'message' is communicated in a series of vivid and apparently disconnected images. Such features have long been recognized as characteristic of the oracular manner of composition" (Woodman, 1984: 86).

35 El poeta se define como *percussus*, término que remite a Lucrecio: *acri persussit Thyrso*, *DRN*, I.923.

36 Recordemos que *Teogonía* y *Trabajos y días* comienzan con invocaciones a las Musas para que le transmitan la verdad de las cosas a Hesíodo.

37 Virgilio desea escribir *de rerum natura* "para ser un segundo Lucrecio" (Mynors, 1990: 166).

38 Martínez Astorino, 2020: 123-124.

39 Fenik, 1962: 75.

40 Nisbet-Rudd, 2004: 4.

41 Conte, 1992: 155.

42 Nisbet-Rudd, 2004: 5; cfr. también Cairns, 1992, 74 y ss.: *eucharisticon*.

43 Faber, 2005: 94.

sueño –esta idea la representa con la imagen alusiva a la espada de Damocles[44]–, mientras que el hombre humilde puede dormir tranquilo en su campo, que Horacio simboliza aquí con los lugares idílicos del valle Tempe concurrido por el Céfiro, viento templado y agradable, junto a las humildes casas y riberas umbrosas[45]. Tales sitios refieren al tradicional *locus amoenus* y, como sostiene Faber[46], en el contexto del poema se relacionan con el comienzo y con el final, cuestionando el valor que puede tener cambiar el valle sabino, esto es, en términos poéticos, su inspiración y lugar de ocio y tranquilidad para componer poesía lírica, por las riquezas pesadas (*divitias operosiores*, 3.1.48) y penosas que representan la escritura de poesía seria y elevada[47]. En esta estrofa que se ubica en la mitad del poema, los lugares idílicos y los términos que utiliza para referirlos son una clara alusión genérica: su obra es *humilis*.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Castillo, H. (trad.) (2005). *Calímaco. Epigramas*. Buenos Aires: Losada.

Mynors, R. A. B. (ed.) (1990 [[1]1969]). *Virgil: Georgics. Edited with a Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

West, D. (trad.) (2002). *Horace. Odes III. Dulce Periculum. Text, Translation and Commentary*, Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Cairns, F. (1992). "La prima Ode romana di Orazio". *Aevum(ant),* 5; 187-206.

Conte, G. B. (1992). "Proems in the Middle". *YCS,* 29; 147-59.

Cremona, V. (1982). *La poesia civile di Orazio*. Milán: Vita e Pensiero.

Faber, R. (2005). "Poetics of Closure in Horace *Odes* 3.1". *AJPh,* 126; 93-106.

Fenik, B. (1962). "Horace's First and Sixth Roman *Odes* and the Second *Georgic*". *Hermes,* 90; 72-96.

Mader, G. J. (1987). "Poetry and Politics in Horace's First Roman Ode: A Reconsideration". *AClass,* 30; 11-30.

Martínez Astorino, P. (2020). "Pobreza, comunidad política e historia en Horacio: itinerario desde la lírica individual a la lírica civil". *Iter* 26; 109-126.

---

44 *Destrictus ensis cui super impia/ cervice pendet, non Siculae dapes/ dulcem elaboratum saporem,/ non avium citharaeque cantus/ somnum reducent*. "Para aquellos para los que pende sobre su impía cabeza la espada desenvainada, ni los manjares de Sicilia devuelven el dulce sabor elaborado, ni los cantos de las aves y la cítara hacen volver el sueño" (3.1.16-21).

45 *somnus agrestium/ lenis virorum non humilis domos/ fastidit umbrosamque ripam,/ non Zephyris agitata tempe*. "el apacible sueño de los hombres de campo no rechaza las humildes casas y la umbrosa ribera, ni el Tempe concurrido por el Céfiro" (3, 1, 21-24).

46 Faber, 2005: 96.

47 Véase Faber: "Why should he exchange the modest and private Sabine farm, which inspires personal lyric, for a public role and wealth that may accompany publishing national and political poetry?" (Faber, 2005: 96). Sobre los versos finales también Mader escribe: "The final strophe restates, in a very succinct way, the principal idea of the whole ode: the inevitable concomitant of outward material wealth is inner anxiety" (Mader, 1987: 22), por lo tanto, con un espíritu ansioso e intranquilo no existe forma de componer poesía.

Mondolfo, R. (1983). *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía Greco-Romana. I Desde los orígenes hasta Platón*. Buenos Aires: Losada.

Nisbet, R. G. M., y N. Rudd (2004). *A Commentary on Horace: Odes. Book III*. Oxford: Oxford University Press.

Santirocco, M. S. (1986). *Unity and Design in Horace's Odes*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Solmsen, F. (1947). "Horace's First Roman Ode". *AJPh,* 68; 337-352.

Syndikus, H-P. (2010). "The Roman Odes", en Davis G. (ed.), *A Companion to Horace*, Wiley-Blackwell: Blackwell Publishing Ltd; 193-209.

Williams, R. D. (1960). "Horace, *Odes* iv.15.29". *CR,* 10; 6-7.

Witke, C. (1983). *Horace's Roman Odes: A Critical Examination*. Leiden: Mnemosyne Supplementum 77.

Woodman, T. (1984). "Horace's First Roman Ode", en Woodman, T. y West, D. (eds.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus.* Cambridge: Cambridge University Press; 83-94.

Clitemnestra persuasiva (vv. 1146-1208): su discurso en *Ifigenia en Áulide* desde *Retórica* de Aristóteles

Micaela Borelli

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: A lo largo de la historia se ha recogido el mito de los Atridas narrando la muerte de Agamenón desde un posicionamiento que se apiada de la figura del rey de Micenas y demoniza la de su esposa. Por su parte, Eurípides y Sófocles, configuran una Clitemnestra que justifica el asesinato de Agamenón argumentando haberlo hecho en venganza del sacrificio de Ifigenia. Sin embargo, al introducir una variante mítica en donde es ella misma quien ejecuta la condena en lugar de Egisto, el personaje trágico se dispone de manera tal que el espectador no siente sino rechazo hacia ella y sus diálogos.

No obstante, encontramos en la Clitemnestra de *Ifigenia en Áulide*, una elocuencia interesante de analizar en la extensa *rhesis* que desarrolla entre los versos 1146 a 1208, cuyo propósito es el de persuadir a su esposo de seguir sus consejos. Nos interesa estudiar este fragmento desde concepciones aristotélicas de la persuasión y argumentos ligados al *pathos*. Mientras los hombres aqueos se preparan para la guerra, las mujeres, en particular Clitemnestra, enfrentan las funestas consecuencias bélicas e intentan defenderse de ellas mediante discursos argumentativos.

Palabras clave: Clitemnestra, Retórica, Eurípides, Aristóteles, Persuasión

Persuasive Clytemnestra (vv. 1146-1208): her speech in *Iphigenia at Aulis* from Aristotle's Rhetoric

Abstract: Throughout history, the myth of the Atridas has been depicted recounting the death of Agamemnon from a position that takes pity on the king of Mycenae and demonizes the figure of his wife. On their part, Euripides and Sophocles, shape a Clytemnestra who justifies the murder of Agamemnon arguing that she did it in revenge for the sacrifice of Iphigenia. However, by introducing a mythical version in which it is she herself who executes the murder instead of Aegisthus, the tragic character is arranged in such a way that the spectator feels nothing but rejection towards her and her dialogues.

Nevertheless, we find in the Clytemnestra of *Iphigenia at Aulis*, an interesting eloquence to analyze in the extensive *rhesis* she develops between verses 1146 to 1208, whose purpose is to persuade her husband to follow her advice. We are interested in studying this fragment from aristotelian conceptions of persuasion and arguments linked to *pathos*. While the Achaean men prepare for war, the women, in particular Clytemnestra, face the dreadful consequences of war and try to defend themselves against them by using argumentative speeches.

Keywords: Clytemnestra, Rhetoric, Euripides, Aristotle, Persuasion

A lo largo de la historia, en numerosas compilaciones de los mitos griegos más famosos, se ha recogido el mito de los Atridas narrando la muerte de Agamenón desde un posicionamiento que se apiada de la figura del rey de Micenas y demoniza la de su esposa. Los escritores modernos han elegido seguir la narración de los hechos del Agamenón que se encuentra con Ulises en el Canto XII de *Odisea*, y describe a su esposa con palabras como οὐλομένῃ (Homero, Odisea XI.410), δολόμητις (Odisea XI.422) y κυνῶπις (Odisea XI.424). Por otro lado, también encontramos representaciones pictóricas de diferentes artistas que se encargaron de perpetuar la imagen asesina de Clitemnestra, como el cuadro de Pierre-Narcisse Guérin (1817), con una Clitemnestra vacilante con un cuchillo en la mano seguida por Egisto, el famoso *Clytemnestra after the Murder*, pintado en 1882 por John Collier, en donde la reina sostiene un hacha de doble filo que gotea sangre, y también las pinturas de Bernardino Mei (1655) y William-Adolphe Bouguereau (1862) que retratan el momento de su muerte a manos de su hijo Orestes.

Por su parte, Eurípides y Sófocles, configuran una Clitemnestra que se justifica del asesinato de Agamenón argumentando haberlo hecho en venganza del sacrificio de Ifigenia. Sin embargo, al introducir una variante mítica en donde es ella misma quien ejecuta la condena en lugar de Egisto, el personaje trágico se dispone de manera tal que el espectador no siente sino rechazo hacia ella y sus diálogos. No obstante, encontramos en la Clitemnestra de *Ifigenia en Áulide*, una elocuencia interesante de analizar desde concepciones aristotélicas de la persuasión y argumentos ligados al *pathos*. Nos interesa demostrar cómo, mientras los hombres Aqueos se preparan para la guerra, las mujeres, en particular Clitemnestra, enfrentan las funestas consecuencias bélicas e intentan defenderse de ellas mediante discursos argumentativos.

El fragmento seleccionado para este análisis es el discurso que se encuentra entre los versos 1146 y 1208 de la tragedia. Agamenón ha sido intervenido por su esposa, acompañada de su hija Ifigenia llevando en brazos al pequeño Orestes, y se muestra esquivo a responder las preguntas de Clitemnestra, quien ya sospecha sus intenciones de sacrificar a su propia hija. Clitemnestra entonces desarrollará una extensa rhesis con el fin de persuadir a su esposo de seguir sus consejos.

Por otro lado, en cuanto a nuestro marco teórico, trabajaremos con el segundo libro de *Retórica*, siguiendo la edición bilingüe de Antonio Tovar (1971) y la traducción de Quintín Racionero, revisada por Carlos García Gual (1999).

Clases de emociones encontradas en el discurso de Clitemnestra

1. Ira (ὀργή)

La ira es el componente principal que mueve el discurso de Clitemnestra. Nos encontramos en el momento clave de la tragedia en donde ella descubre que ha sido engañada, y se entera de la verdadera intención de Agamenón sobre el destino de su hija Ifigenia. Dice Aristóteles que la ira se siente τοῖς δὲ φίλοις, ἐάν τε μὴ εὖ λέγωσιν ἢ ποιῶσιν, καὶ ἔτι μᾶλλον ἐὰν τἀναντία (II.2.1379b 13 ss.)[1] y καὶ τοῖς μὴ φροντίζουσιν ἐὰν λυπήσωσιν: διὸ καὶ τοῖς κακὰ ἀγγέλλουσιν ὀργίζονται (II.2.1379b 19 ss.)[2].

1 "(...) contra los amigos, si no hacen favor de palabra o de obra, y aún más si obran en contra". (Trad. de Tovar)

2 "(...) contra los que no piensan si van a causar pena, por eso se siente ira contra los que traen malas nuevas". (Trad. de Tovar)

Clitemnestra busca despertar en Agamenón la ὀργή que ella misma experimenta, en pos de que su esposo cambie de parecer y de marcha atrás con su resolución. Es pertinente recordar aquí que Aristóteles sostiene tres elementos esenciales de la ira:

a) ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστόν τινι (II.2.1378a 34 ss.)[3]. Como el sentimiento de cólera no puede ser dirigido hacia él mismo, ya que provocaría un rechazo inmediato a las palabras de su esposa, Clitemnestra redirige su ira hacia Menelao, posicionándolo como un enemigo en común a ambos, causante del mal que acarrearía la muerte de Ifigenia. Clitemnestra dirá que el motivo del sacrificio no es otro que Ἑλένην Μενέλεως ἵνα λάβῃ (v. 1168, "para que Menelao recupere a Helena"[4]).
b) καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὑτοῦ τί πεποίηκεν ἢ ἤμελλεν (II.2.1378a 35)[5]. Es Ifigenia, hija de Agamenón y no de Menelao, quien deberá ser sacrificada a causa de la empresa del primero.
c) καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι (II.2.1378b 1 ss.)[6]. Dirigiendo su ira hacia Menelao, Clitemnestra ambiciona que los crímenes de Helena sean pagados por su hija y busca persuadir a Agamenón de ello:

> ἐν ἴσῳ γὰρ ἦν τόδ᾽, ἀλλὰ μὴ σὲ ἐξαίρετον
> σφάγιον παρασχεῖν Δαναΐδαισι παῖδα σήν,
> ἢ Μενέλεων πρὸ μητρὸς Ἑρμιόνην κτανεῖν,
> οὗπερ τὸ πρᾶγμ᾽ ἦν. (vv. 1199-1202)[7]

El conflicto que ha gestado la esposa de Menelao encamina a todos a una guerra que aproxima numerosos males para los aqueos. A los fines de su persuasión, Clitemnestra enfatiza en la culpabilidad de Helena y se opone firmemente a la familia espartana. Es Helena la ἐξαμαρτοῦσα (v. 1204), quien ha cometido el delito, y quien, en consecuencia, debería pagar por ello, en lugar de Clitemnestra. Volveremos a estos versos al estudiar la νέμεσις y la φθόνος.

2. Calma (πραότης)

Aristóteles define la calma de la siguiente manera: ἔστω δὴ πράϋνσις κατάστασις καὶ ἠρέμησις ὀργῆς (II.3.1380a 8)[8]. Unos versos antes de suscitar la ira contra Menelao, Clitemnestra se encarga de infundir calma en el temperamento de Agamenón, a través de la confianza en su persona como buena esposa. La conducta irreprochable de Clitemnestra (ἄμεμπτος ἦ γυνή[9], v. 1158) legitima el razonamiento desplegado en su discurso. La reina evoca un pasado anterior al matrimonio de ambos, en el cual Agamenón habría asesinado a su primer esposo, Tántalo, y a su hijo pequeño, para luego ser obligado por Cástor y

3 "(...) es necesario que el iracundo se enoje siempre contra un individuo particular". (Trad. de Tovar)
4 Traducción propia.
5 "(...) y porque se ha hecho o iba a hacer algo contra él o contra alguno de los suyos". (Trad. de Tovar)
6 "(...) y a toda ira sigue cierto placer, causado por la esperanza de vengarse". (Trad. de Tovar)
7 "Pues esto sería en equidad, pero no que tu entregues a tu hija a los Dánaos, como víctima elegida para sacrificio, o que Menelao mate a Hermíone a cambio de su madre, pues era un asunto (suyo)." (Traducción propia)
8 "Sea calma una detención y pacificación de la ira." (Trad. de Tovar)
9 "una mujer sin reproche". (Traducción propia)

Pólux, hermanos de Clitemnestra, a contraer matrimonio con ella[10]. A pesar de haber experimentado dichas agresiones, Clitemnestra ha mantenido la sumisión esperada de una buena esposa:

> οὗ σοι καταλλαχθεῖσα περὶ σὲ καὶ δόμους
> συμμαρτυρήσεις ὡς ἄμεμπτος ἦ γυνή,
> ἔς τ᾽ Ἀφροδίτην σωφρονοῦσα καὶ τὸ σὸν
> μέλαθρον αὔξουσ᾽, ὥστε σ᾽ εἰσιόντα τε
> χαίρειν θύραζέ τ᾽ ἐξιόντ᾽ εὐδαιμονεῖν. (vv. 1157-1161)[11]

Aristóteles describe que se permanece en calma τοῖς ταπεινουμένοις πρὸς αὐτοὺς καὶ μὴ ἀντιλέγουσιν: φαίνονται γὰρ ὁμολογεῖν ἥττους εἶναι (II.3.1380a 22 ss.)[12]. Contrariamente a la característica que más se ha divulgado de la personalidad de Clitemnestra, el ser una mujer infiel, aquí Eurípides la presenta no solo como fidedigna y leal, sino como la antítesis de la mismísima Helena, quien al momento de la acción se encuentra en Troya con otro hombre. Clitemnestra se encarga de remarcar esta cualidad suya ante su esposo, buscando asegurarle que su argumento en contra de la decisión que él ha tomado respecto de la vida de su hija, nace desde un respeto y devoción dignos de una esposa sumisa.

3. Amor y odio (φιλία y μῖσος)

Queda claro entonces que Clitemnestra busca despertar la ὀργή contra la familia espartana. En consecuencia, lo mismo puede pensarse del μῖσος (odio), pues Aristóteles precisa, específicamente, que la ὀργή es una causa del μῖσος y la εχθρας (enemistad). A su vez, ambos se definen como contrarios a la φιλία (amistad)[13]. Estos conceptos son abordados por Clitemnestra en un fragmento en particular de su discurso, transcrito a continuación:

> τίκτω δ᾽ ἐπὶ τρισὶ παρθένοισι παῖδά σοι
> τόνδ᾽, ὧν μιᾶς σὺ τλημόνως μ᾽ ἀποστερεῖς.
> κἄν τίς σ᾽ ἔρηται τίνος ἕκατί νιν κτενεῖς,
> λέξον, τί φήσεις; ἢ ‘μὲ χρὴ λέγειν τὰ σά;
> Ἑλένην Μενέλεως ἵνα λάβῃ. καλὸν † γένος †,
> κακῆς γυναικὸς μισθὸν ἀποτεῖσαι τέκνα.
> τἄχθιστα τοῖσι φιλτάτοις ὠνούμεθα. (vv. 1164-1170)[14]

---

10 Es interesante observar la versión mítica que Eurípides introduce en estos versos. La información se encuentra en el Epítome de la Biblioteca de Apolodoro (II.16), pero como aclara una nota de Margarita Rodríguez de Sepúlveda en la edición de Gredos de 1985, el párrafo "es traducción de los versos 456-464 del primer libro de las Chiliades de Juan Tzetzes, que R. Wagner supuso que podrían derivar del pasaje correspondiente de Apolodoro". Higinio, por otro lado, narra el asesinato de Tántalo no a manos de Agamenón, sino de su padre Atreo, a causa de una disputa con Tiestes (Fábulas 88). Esta versión parecería haber predominado por sobre la anterior, sobre todo si se tiene en cuenta el trabajo del mito en la tragedia Tiestes, de Séneca.

11 "Luego de haber sido reconciliada contigo, hacia ti y hacia tu casa podrás atestiguar que era una mujer sin reproche, siendo sensata en cuanto a Afrodita y agrandando tu morada, por lo cual cuando entrabas te alegrabas y cuando salías por la puerta eras dichoso." (Traducción propia)

12 "(...) ante quienes se nos presentan humildes y no nos contradicen, pues con ello ponen de manifiesto que reconocen ser inferiores (...)." (Trad. Racionero)

13 Aristóteles, *Retórica* II.4.3.1382a1 ss.

14 "Y doy a luz a este niño para ti, luego de tres muchachas, y tú me privarás cruelmente de una de ellas. Y si alguien te preguntara por qué motivo has de matarla, dime, ¿qué dirás? ¿O es necesario que yo te lo diga? Para que Menelao recupere a Helena. Admirable, que los niños paguen el precio de una mala mujer. Compramos lo más odioso con los más queridos". (Traducción propia)

En este fragmento ya no son Agamenón y Clitemnestra los opuestos a Menelao y Helena, en cuanto a beneficios y males; sino que el foco del discurso está puesto en los inocentes niños que han de pagar los crímenes de los adultos. "Con los más queridos", expresa Clitemnestra para referirse a sus hijos, "compramos lo más odioso". Nótese cómo los vocablos son los mismos con los que trabaja Aristóteles: εχθρας y φιλία. El sacrificio de Ifigenia constituye un intercambio entre la propia sangre de Agamenón, su hija, una de las personas más estimadas por él, en favor de recuperar la mayor de las enemigas (ἔχθιστα, superlativo femenino de ἐχθρός), la γυναικὸς μισθὸν.

Cabe destacar también la distinción que Clitemnestra hace en el primer verso entre las τρισὶ παρθένοισι y el παῖδά, agrupadas las primeras como un todo e individualizado el segundo. Es interesante analizar esta oración desde la comprensión de la cultura y sociedad griegas. El niño varón es el hijo más esperado y valioso por la familia real; pues es el descendiente que heredará el cetro y los bienes. Orestes ha sido parido por Clitemnestra *para* Agamenón, para procurar la tranquilidad que brinda un heredero. Crisótemis, Electra e Ifigenia, por el contrario, constituyen el linaje femenino que se encargará de criar Clitemnestra con la esperanza de arreglarles un buen matrimonio con varones ilustres. La reina ha provisto a Agamenón de una descendencia envidiable, incluso mayor que la de su hermano Menelao, y pretende que el deber de sacrificarlos en pos del retorno de una mujer infiel, despierte el odio de su esposo para que actúe de manera contraria a lo que se espera.

Los niños vuelven a ser mencionados en los versos 1191 a 1195, pero estudiaremos ese pasaje desde la emoción de la vergüenza.

4. Temor (φόβος)

Probablemente el temor, en particular a las consecuencias de sus acciones, sea la emoción más fuerte que Clitemnestra busca despertar en Agamenón. Aristóteles define el temor como λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ (II.5.21 ss.)[15]; y al peligro como φοβεροῦ πλησιασμός (II.5.31 ss.)[16].

Clitemnestra quiere causar en Agamenón un temor al νόστος (v. 1179), pues es en el regreso en donde el rey deberá enfrentar a su familia destruida por el sacrificio de Ifigenia. Para ese entonces, el resentimiento habrá aumentado hacia la figura paterna por su decisión:

> ἄγ᾽, εἰ στρατεύσῃ καταλιπών μ᾽ ἐν δώμασιν,
> κἀκεῖ γενήσῃ διὰ μακρᾶς ἀπουσίας,
> τίν᾽ ἐν δόμοις με καρδίαν ἕξειν δοκεῖς; (vv. 1171-1173)[17]
>
> ἐπεὶ βραχείας προφάσεως ἔδει μόνον,
> ἐφ᾽ ᾗ σ᾽ ἐγὼ καὶ παῖδες αἱ λελειμμέναι
> δεξόμεθα δέξιν ἥν σε δέξασθαι χρεών.
> μὴ δῆτα πρὸς θεῶν μήτ᾽ ἀναγκάσῃς ἐμὲ
> κακὴν γενέσθαι περὶ σέ, μήτ᾽ αὐτὸς γένῃ. (vv. 1180-1184)[18]

15 "(...) cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso." (Trad. Racionero)

16 "la proximidad de lo temible". (Trad. Racionero)

17 "Vamos, si avanzaras con el ejército, dejándome a mí en la casa, y volvieras allí luego de una larga ausencia, ¿qué corazón esperas que yo tenga en el hogar?". (Traducción propia)

18 "Pues era necesario un solo breve pretexto para que yo y las hijas que quedan te recibamos con el recibimiento que tú mereces recibir. Ni por los dioses me fuerces a mí a convertirme en mala para ti, ni lo seas tú mismo". (Traducción propia)

Estos versos citados anticipan la acción central que se desarrolla en *Agamenón*, de Esquilo: el asesinato de Agamenón, al volver de la guerra de Troya, a manos de Clitemnestra. Este desarrollo de los hechos es, a su vez, una versión propia de los trágicos, ya que en *Odisea*, se menciona la muerte del rey a manos de Egisto, amante de Clitemnestra. Es pertinente destacar esto, ya que *Ifigenia en Áulide*, pareciera ser la única tragedia conservada en donde se da lugar a retratar el dolor de Clitemnestra por el sacrificio de su hija, y la consolidación de los motivos que la llevan a cometer el asesinato de su esposo. La actitud de la reina resulta amenazante, y espera en vano que Agamenón no reaccione más que con miedo a una advertencia que los espectadores de la tragedia bien sabían se trataba más que nada de una profetización. Aristóteles especifica que algunos de los signos de que lo temible está próximo son justamente ἔχθρα τε καὶ ὀργὴ δυναμένων ποιεῖν τι (II.5.1382a 33)[19].

Por último, cabe destacar también la elección del vocabulario por parte de Eurípides, ya que en el verso 1182, se nos presentan dos figuras retóricas combinadas: el políptoton, al repetir la raíz δεξ-, y la aliteración, al atender a los sonidos de la ξ, el espíritu áspero de ἥν y la χ. Ciertamente, estos fonemas en boca de Clitemnestra enfatizan la emoción con la que la reina expresa su amenaza.

5. Coraje (θάρσος)

Por oposición al temor, el coraje es definido por Aristóteles como μετὰ φαντασίας ἡ ἐλπὶς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν ὡς ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων (II.5.1383a 17 ss)[20].

El discurso de Clitemnestra es el último recurso persuasivo que ella misma puede emplear contra la decisión de Agamenón, pues para el momento de la acción en la cual este diálogo se inscribe, la voluntad del rey ha alcanzado un punto inquebrantable. Sin embargo, Clitemnestra demuestra no dar su brazo a torcer, e intenta infundir coraje en Agamenón para que se enfrente al conflicto desde otra postura: imponer a los aqueos que la víctima para el sacrificio se sortee entre las hijas de todos los que navegarán hacia Troya. Clitemnestra apela al δίκαιον λόγον (v. 1196) de Agamenón, aunque sin efecto positivo para sus intereses.

6. Vergüenza (αἶσχος) y desvergüenza (ἀναισχυντία)

Antes de profundizar en tres diferentes tipos de αἶσχος que Clitemnestra busca causarle a Agamenón, es menester recordar la forma en que Aristóteles define a la vergüenza. Dice el filósofo que debemos considerar la vergüenza como λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων (II.6.1383b13 ss.)[21]. La δόξα ciertamente es importante para Agamenón, en su función de jefe de la expedición a Troya: su accionar debe ser estimado con el fin de asegurarse la lealtad del ejército aqueo -recordemos, por ejemplo, que es justamente el procedimiento injusto de Agame-

19 "la enemistad y la ira de quienes tienen la capacidad de hacer algún (daño)". (Trad. Racionero)

20 "la esperanza con imaginación de que está cerca lo que puede salvar, y de que las cosas temibles o no existen o están lejos". (Trad. Tovar)

21 "(…) un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación". (Trad. Racionero)

nón, lo que desata la cólera funesta de Aquiles-. El tipo de líder que resulte ser dependerá siempre de las decisiones cruciales que tome en momentos de dificultad. Es por esto que en su discurso, Clitemnestra intenta despertar en él la sensación de αἶσχος por tres motivos diferentes:

d) αἶσχος por sus crímenes pasados: aunque fusionada con la ἔλεος, en un principio, Clitemnestra apela a la αἶσχος al recordarle a Agamenón el comportamiento que éste había tenido con ella en un principio. Tomarla con violencia y contra su voluntad (v. 1149) y desposarla luego de asesinar a su pequeño infante (v. 1152)[22] no son acciones propias de un rey justo.
e) αἶσχος por el motivo del crimen que está a punto de cometer: Clitemnestra hace énfasis en los versos 1166 a 1168 en la explicación que Agamenón tendría que dar si alguien preguntara la causa del sacrificio de Ifigenia, respuesta que sería imposible contestar orgullosamente dada la naturaleza del acto[23].
f) αἶσχος por el regreso al hogar: Clitemnestra le recuerda a Agamenón en los versos 1191 a 1193 que perdería el derecho (θέμις) de abrazar a sus hijos al llegar a Argos, y que incluso no querrían acercarse a su padre. No solo estaría en juego la buena reputación entre sus caudillos, sino también entre su propia γένος.

En cuanto a la ἀναισχυντία, o la indiferencia a la pérdida de la reputación (II.6.1383b 16 ss.), se la puede pensar como una característica irreversible que poseería Agamenón si cometiera el asesinato. Entre los versos 1185 y 1190, Clitemnestra apela a la insolencia con la que Agamenón se dirigiría a los dioses luego de haber cometido un acto tan reprochable. Su osadía es incluso extensible a la figura de su esposa, quien estaría obligada a pedirle a los dioses el bien para un asesino (v. 1190).

7. Favor (χάρις)

El favor o la ayuda al que lo necesita, es expresado, según Aristóteles, en los argumentos de la persuasión, ya que δῆλον ὅτι ἐκ τούτων παρασκευαστέον, τοὺς μὲν δεικνύντας ἢ ὄντας ἢ γεγενημένους ἐν τοιαύτῃ λύπῃ καὶ δεήσει, τοὺς δὲ ὑπηρετηκότας ἐν τοιαύτῃ χρείᾳ[24]. Clitemnestra comienza su discurso con un primer reproche: luego del crimen que Agamenón había cometido con su esposo e hijos, Tindáreo, su propio padre, lo rescató de la persecución de los Dioscuros (v. 1155). Sin protesta, Clitemnestra lo aceptó en su lecho matrimonial, manteniéndose fiel hasta el momento presente (vv. 1202-1203). En este pasaje encontramos nuevamente un contraste entre la esposa fiel, "σῴζουσα λέκτρον" (v. 1203)[25] y la ἐξαμαρτοῦσα (v. 1204), participio adjetivado para describir a Helena[26].

22 En ambos versos se hace uso del adverbio βία con el fin de enfatizar la forma en que Agamenón realiza ambas acciones.

23 Citado anteriormente al tratar la ὀργή, el fin es que Menelao recupere a Helena.

24 "(…) (los argumentos) se han de preparar sobre la base de estas premisas, mostrando, unas veces, que tales personas se encuentran o han llegado a encontrarse en semejante pesar y necesidad y, otras veces, que tales otras han prestado su ayuda". (Trad. Racionero)

25 Literalmente, "conservante de lecho".

26 Nótese que el participio καταλλαχθεῖσα (v. 1157) es expresado por Clitemnestra en su forma pasiva, "haber sido reconciliada", y (ἡ) σῴζουσα (v. 1203) toma la forma activa, "la que cuida". Es decir, a pesar de lo que Clitemnestra ha sido obligada a hacer, reconciliarse con el asesino de su esposo e hijo, ella ha elegido voluntariamente mantenerse fiel a él.

Agamenón, entonces, se encontraría en deuda con su esposa, ya que al haber sido ἱκέτης (v. 1156), ahora es suplicado[27].

8. Compasión (ἔλεος)

Hay tres cuestiones expresadas por Aristóteles en torno a la compasión que nos interesa destacar. Dice primero ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν (II, 8, 1385b 13 ss.)[28]; luego agrega ἔστι δὲ ὀδυνηρὰ μὲν καὶ φθαρτικὰ θάνατοι [...] (II.8.1386a 7 ss.)[29] y por último especifica ἐγγὺς φαινόμενα τὰ πάθη ἐλεεινά ἐστιν (II.8.1386a 30)[30]. Clitemnestra intenta demostrarle a Agamenón el mal inminente que la acecha, y el pesar que ha de sufrir con el sacrificio de Ifigenia. Nótese que Aristóteles habla de θάνατοι, diversas clases de muertes, y no una en particular, ni mucho menos la propia, que se supone lejana. El asesinato de su hija tiene para Cliemnestra consecuencias funestas que describe en unos versos cargados de lamentos:

> ὅταν θρόνους τῆσδ᾽ εἰσίδω πάντας κενούς,
> κενοὺς δὲ παρθενῶνας, ἐπὶ δὲ δακρύοις
> μόνη κάθωμαι, τήνδε θρηνῳδοῦσ᾽ ἀεί. (vv. 1174-1176)[31]

También, en el verso 1203, Clitemnestra expresará παιδὸς ἐστερήσομαι[32], refiriéndose a la mayor carencia que puede sufrir una madre. Resulta interesante encontrar el mismo término en boca de Menelao, unos versos antes, parafraseando a Agamenón: ὥστε μὴ στερέντα σ᾽ ἀρχῆς ἀπολέσαι καλὸν κλέος (v. 357)[33]. Un mismo verbo, al regir diferentes genitivos, nos retrata los diferentes anhelos de la pareja real en base a los roles de género griegos: Clitemnestra desea seguir maternando a su hija, y Agamenón aspira a seguir gobernando Micenas y la expedición a Troya.

9. Indignación (νέμεσις) y envidia (φθόνος)

Trabajemos nuevamente un antagonismo ya citado. La compasión que busca despertar Clitemnestra sobre su persona se opone a la indignación y envidia que promueve sobre Helena. Aristóteles define a la νέμεσις como τῷ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις (II.9.1386b 10)[34], y a la φθόνος como λύπη τις ἐπὶ εὐπραγίᾳ φαινομένῃ τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους (II.10.1387b23 ss.)[35]. Tomaremos aquí, los capítulos 9 y 10 de *Retórica* como una unidad, desde la teoría que defiende Quintín Racionero en las notas de

---

27 No solo por Hécuba: Ifigenia misma se presenta como ἱκετηρίαν (v. 1216) ante su padre, e incluso ordena a Orestes ἱκέτευσον (v. 1242). La escena completa son tres suplicantes frente a Agamenón.

28 "Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece". (Trad. Racionero)

29 "Son (males) dolorosos y graves las muertes (...)". (Trad. Racionero)

30 "(…) son dignas de compasión las desgracias que parecen cerca". (Trad. Tovar)

31 "Cuando vea estas sillas todas vacías, y vacías las habitaciones de doncella, y sobre mis lágrimas me deje caer en soledad, siempre entonando cantos fúnebres por ella." (Traducción propia)

32 "(…) estaré privada de mi hija". (Traducción propia)

33 "(…) para que no destruya mi bella gloria al ser privado del mando". (Traducción propia)

34 "(…) sentir pena por las desgracias inmerecidas". (Trad. Tovar)

35 "(…) un cierto pesar relativo a nuestros iguales por su manifiesto éxito en los bienes citados". (Trad. Racionero)

su propia edición y traducción (Racionero, 1990). De esta manera, la νέμεσις y la φθόνος, se complementan mutuamente y se contraponen al concepto de ἔλεος.

La ἔλεος debe nacer en Agamenón hacia el personaje de Clitemnestra, como hemos explicado en el punto anterior. De manera contraria, tanto la νέμεσις como la φθόνος, deben despertarse hacia la figura de Helena. Por un lado, Helena y Clitemnestra, hermanas gemelas de distintos padres, son iguales en cuanto a la condición jerárquica en la sociedad, pues ambas son reinas. También ambas comparten linaje divino por parte de su madre Leda. En este sentido, las dos son dignas de merecer los mismos bienes: matrimonios con varones honorables e hijos e hijas que formarán parte de la realeza y las sucederán. Es natural, entonces, que Clitemenestra envidie la buena fortuna de Helena, quien además la aventaja en belleza. Así como es natural también, que busque despertar en Agamenón envidia sobre su hermano Menelao. Pero a este sentimiento, se agrega el de la νέμεσις, dado que los actos de Helena no han sido merecedores de la fortuna. Hemos ya citado los versos 1199 a 1202 al trabajar la ὀργή, en donde Clitemnestra propone que los crímenes de Helena se paguen con la muerte de Hermíone a manos de Menelao. Podemos observar también, para concluir con el análisis de esta contraposición entre hermanas, las palabras espejadas de los versos 1203 y 1205:

> (…) νῦν δ᾽ ἐγὼ μὲν ἡ τὸ σὸν
> σῴζουσα λέκτρον παιδὸς ἐστερήσομαι,
> ἡ δ᾽ ἐξαμαρτοῦσ᾽, ὑπότροφον νεάνιδα
> Σπάρτῃ κομίζουσ᾽, εὐτυχὴς γενήσεται. (vv. 1203-1205)[36]

10. Emulación (ζῆλος)

La última de las emociones desarrolladas por Aristóteles deberá ser abordada de una manera distinta a las anteriores. Se trata de la emulación, "una pasión semejante a la envidia, respecto de la cual supone algo así como su cara virtuosa y positiva" (Racionero, 1990: 371). Por otro lado, Claudia N. Fernández explica esta emoción de la siguiente manera:

> Para decirlo de otro modo: el que siente φθόνος no quiere que el otro tenga lo que tiene sin ninguna razón aparente, en cambio, el que siente 'sana envidia' (ζῆλος), aprecia lo que otros tienen y por eso también quiere poseerlo, sin necesidad de verlos despojados de ello (Fernández, 2021: 78).

Este sentimiento es imposible de concebir por Clitemnestra en cuanto a su hermana, pues para ella no es suficiente con impedir la muerte de Ifigenia y no ser ἐστερήσομαι de su hija viva. Clitemnestra comprende el rigor de la demanda de Ártemis, y según su criterio, es necesario realizar el sacrificio, pero debe ser Hermíone quien muera a manos de su padre, ἐν ἴσῳ γὰρ ἦν τόδ᾽ (v. 1199)[37]. En consecuencia, la ζῆλος no estará presente en ningún momento de su discurso ni tampoco buscará despertarla en Agamenón. Éste es el único argumento ligado al ethos, de los mencionados por Aristóteles, que no se halla en boca de Clitemnestra.

Hasta aquí ha llegado nuestro análisis, con el objetivo de estudiar desde la retórica la disertación de uno de los personajes femeninos más polémicos de la mitología griega. Una

36 "Pero ahora yo, por un lado, quien conserva tu lecho, estaré privada de mi hija, y por el otro, ella, quien ha cometido el delito, mientras cuide a su hija de pecho en Esparta, será dichosa". (Traducción propia)

37 "Pues esto sería equitativo". (Traducción propia)

vez más, Eurípides ha creado el monólogo de una mujer con elementos persuasivos y el vocabulario como arma de defensa. Una vez más descubrimos, que mientras los héroes de Troya pelean la guerra con su fuerza física, las mujeres lo hacen con sus palabras.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Ross, W. D. (ed.) (1959). Aristóteles. *Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.

Racionero, Q. (trad.) (1990). Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos.

Tovar, A. (trad.) (1971). Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Tobías Nápoli, J. (trad.) (2016). Eurípides. *Tragedias III: Troyanas, Helena, Ifigenia en Áulide*. Buenos Aires: Colihue.

García Gual, C. (2000). Eurípides. *Tragedias III: Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes*. Madrid: Gredos.

Murray, A.T. (trad.) (1919). Homero. *The Odyssey*. Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd.

Bibliografía citada

Boccaccio, J. (1494). *De las mujeres illustres en romance*. Zaragoza: Paulo Hurus. (Transcripción y digitalización por José Luis Canet en 1997: http://parnaseo.uv.es/lemir/textos/Mujeres/Index.html).

Fernández, C. N. (2021). "Las emociones en la Antigüedad: indignación y envidia en Aristóteles y Aristófanes". *Circe de clásicos y modernos*, 25(1); 75-98.

Humanismo cristiano y sabedoria estoica en los diálogos *Educatio* y *Praecepta educationis* (1538) de Luis Vives

Gustavo Luiz Nunes Borghi

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumen: Autor de una vasta producción letrada y filosófica, Luis Vives es uno de los principales pensadores del llamado "Renacimiento Español", o de la "Filosofía Moral Española". Preceptor real de la princesa María de Inglaterra, el letrado ha convivido con Erasmo y Nebrija, leccionando también en la Universidad de Oxford. Entre sus obras, además de las famosas *Introductio sapientiam,* destacamos también algunas de menor extensión, como la *Liguae Latinae Exercitatio*, de 1538. Siguiendo los preceptos del género del diálogo filosófico, Vives trata de los principales temas y cuestiones del siglo XVI, estableciendo una relación con los pensadores antiguos y con sus contemporáneos. De ese conjunto, destacamos dos que abordan el tema de la educación y las fronteras con las otras prácticas letradas y filosóficas: el *Educatio* y el *Praecepta educationis.* En ellos, los personajes Flexíbulo, Grinferantes, Gorgopas, y Budeu, representando las figuras del joven y del viejo, del sabio y del alumno, discuten cómo es la verdadera formación, la estructura y disposición de los saberes. Sus reflexiones, a nuestro ver, retoman discusiones antiguas y modernas sobre la educación humanista, el mundo clásico y el pensamiento cristiano. En esta comunicación, buscaremos presentar a los oyentes y lectores el diálogo, reconociendo sus cuestiones nucleares e identificando la presencia de dos corrientes de pensamiento, en amplia discusión en el reino español del período: i) el estoicismo; y ii) el humanismo cristiano.

Palabras clave: Luis Vives, educación, humanismo, estoicismo

Christian humanism and stoic wisdom in the dialogues *Educatio* y *Praecepta educationis* (1538) of Luis Vives

Abstract: Author of a vast literary and philosophical production, Luis Vives is one of the main thinkers of the so-called "Spanish Renaissance", or of the "Spanish Moral Philosophy". Royal tutor of Princess Mary of England, the lawyer has lived with Erasmus and Nebrija, also teaching at the University of Oxford. Among his works, in addition to the famous *Introductio sapientiam*, we also highlight some of lesser length, such as the *Liguae Latinae Exercitatio*, from 1538. Following the precepts of the genre of philosophical dialogue, Vives deals with the main themes and questions of the 16th century, establishing a relationship with ancient thinkers and with their contemporaries. Of this set, we highlight two that address the issue of education and the borders with other literate and philosophical practices: the *Educatio* and the *Praecepta educationis*. In them, the characters Flexíbulo, Grinferantes, Gorgopas, and Budeu, representing the figures of the young and the old, the wise man and the student, discuss what true training, the structure and disposition of

knowledge is like. His reflections, in our view, take up ancient and modern discussions about humanist education, the classical world and Christian thought. In this communication, we will seek to present the dialogue to listeners and readers, recognizing its core issues and identifying the presence of two currents of thought, widely discussed in the Spanish kingdom of the period: i) stoicism; and ii) Christian humanism.

Keywords: Luis Vives, education, humanism, stoicism

1. Introdução

Em um de seus primeiros textos, o *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (1518), o humanista espanhol Juan Luis Vives (1493-1540) escreve uma breve história da filosofia, dando especial destaque ao mundo antigo. Esse documento, longe de ser um manual historiográfico como os do século XIX, pode ser lido como um testemunho da circulação e recepção dos pensadores clássicos no século XVI ibérico, uma vez que o letrado espanhol nos apresenta comentários e contextualizações das obras dos filósofos e de suas respectivas teorias. Dentre eles, podemos encontrar os estoicos em uma posição de destaque (1987: 41):

> And indeed it is from that same Socrates, the founder of this school of thought, that the Stoic philosophers come, a far from ignoble sect (...) This was called the stoa poikile, i. e., the painted porch, famous for its painting of Militates and the Battle of Marathon and known also by virtue of its distinguished philosophers, who were originally called Zenonians after the father of the school, Zeno of Citium, the greatest rival of Socrates' unbending virtue (I.37.1-10).

O letrado nos apresenta a origem dos pensadores estoicos, apontando a origem do nome da corrente de pensamento, o fundador da escola, Zenão de Cíntio, e colocando-o ao lado de Sócrates, no que diz respeito à sua virtude. Em seguida, Vives aponta os preceitos gerais dessa filosofia (p. 41):

> For these men there was no other ultimate good but holiness, purity and that virtue, which is perfect in every detail, and no ultimate evil or misery but vice. The Stoics represented their wise man as a senseless stone through an incredible steadfastness of mind and extirpation of all passions. A wise man of this sort, I think, is worthy of admiration and divine, if only there ascribed to virtue alone; and once he had attained this, then finally he could be thought to lead a good and happy life (I.37.11-20).

A busca pela virtude, o abandono das paixões e dos vícios, e a inclinação natural para a divindade são os caminhos, segundo a apresentação de Vives, para uma vida feliz, se observarmos os preceitos do pensamento estóico. Esse breve comentário, ao lado de outras passagens na mesma obra, evidencia para nós a ampla presença dessa escola filosófica nas letras europeias. Não se trata, segundo uma leitura mais geral e superficial, dos preceitos tais como foram esboçados e discutidos na antiguidade clássica, mas a adequação e conciliação com as do catolicismo romano, como nos indica Catherine Curtis, ao apresentar a obra política do letrado espanhol, *De concordia et discordia* (2008: 161): "Following a Stoic, and particularly, Senecan argument, Vives holds that passions must be subdued by judgment and reason".

Nesse sentido, este trabalho tem, como objetivo central, a discussão da presença do pensamento estoico e de sua relação com o humanismo cristão nos diálogos de maturidade do autor, especificamente os *Educatio* e *Praecepta educationis*, os quais tratam da noção de educação. Para tanto, dividimos nossa exposição em três grandes blocos: no primeiro, apresentaremos as noções gerais de uma "educação" estoica antiga, a partir das fontes gregas e latinas; em seguida, trataremos das propostas e correntes do humanismo cristão, fundamento do pensamento de Luis Vives; em seguida, trataremos de ler e analisar os diálogos, buscando reconhecer os princípios da filosofia antiga e sua relação com as questões e propostas século XVI.

2. Por uma "educação estóica"

A educação do período helenístico será inclinada, segundo Marrou (1973: 345) ao: "[...] primado da formação moral". O historiador aponta que essa formação impactará todas as áreas do saber, em especial a filosofia, agora centrada nas questões éticas e na relação do sujeito com o mundo que o cerca (p. 346): "Quanto ao filósofo [...] aspeia ele menos a desvendar a natureza profunda do universo ou da sociedade do que a ensinar, de maneira mais prática que teórica, um ideal ético, um sistema de valores morais e o estilo de vida adequado que permite realizá-los". Franco Cambi (1999: 96) afirma que, com o atrofiamento da dimensão pública da ação, após a derrota da formação será paulatinamente inclinada para as questões privadas do homem, de seu desenvolvimento total: "A formação visa a um "homem completo", moralmente desenvolvido, [...] nutrido de cultura antes de tudo literária e hábil no uso da palavra, consciente da tradição e que se faz "pessoa", sujeito dotado de caráter". Nesse contexto de uma formação humana, os sistemas filosóficos que surgem no período, como o estoicismo, matéria desta apresentação, tomam como nuclear as questões éticas em sua discussão e sistematização.

As escolas do período helenístico, segundo Cambi (1999) e Marrou (1973) adequam à formação clássica grega ao novo contexto cultural, social e político: surge, desta forma, a *enklykios paidéia*, centrada em estágios de formação cultural, artístico e letrado, privilegiando os saberes da gramática, da retórica e da matemática. Ao lado delas ainda concorrem, tal no período clássico, as escolas e academias dos pensadores, como a dos epicuristas e dos neoplatônicos, por exemplo. Para Franco Cambi (1999: 102), é justamente o "Período Helenístico" que dá de início de uma reflexão sobre a educação e seu papel de formação do homem a partir dos debates da *paidéia* antiga e sua transformação em humanitas: "Não é por acaso, de fato, que –também no campo educativo– a "idade nova" entre os séculos XV e XVI se realiza pela reconquista e assimilação da tradição dos clássicos antigos, sobretudo os gregos [...]". Nesse contexto de discussão do papel da educação e dos modelos de formação, qual é o lugar do estoicismo antigo e de suas propostas?

Como apontam as fontes antigas, foi Zenão de Cítio que fundou esse sistema de pensamento, por volta do século III a.C. Por conta do local em que se agrupavam, ele funda uma instituição de ensino, nos moldes da academia de Platão, a Escola do Pórtico, que concorria, segundo Barnes e Gourinat (2013: 20), com as demais do período, como o: "Jardim de Epicuro, do Liceu dos peripatéticos e da academia". Nos séculos seguintes e no mundo romano, a escola é difundida e seus princípios são ensinados nos círculos letrados; os pesquisadores dão destaque à presença do estoicismo nas obras de Cícero, Sêneca e Marco Aurélio, este último um dos imperadores romanos.

Consultando os escritos de Sexto Empírico e Plutarco, Gourinat e Barnes (2013: 19) apontam que filosofia estóica é dividida em três grandes áreas do conhecimento: a lógica,

a física e a ética, todas elas inclinadas para a virtude do homem. Em linhas gerais, segundo os pesquisadores, a primeira: "[...] defendia um empirismo segundo o qual todos os nossos conceitos e todos os nossos conhecimentos derivam, afinal, de nossa experiência perceptiva [...]"; a segunda, por sua vez, era compreendida como: "[...] um materialismo extremo e um determinismo sem exceção: o universo é contínuo, sem nenhum espaço vazio, e todos os seres estão aí ligados uns nos outros por laços causais que constituem o destino"; e o terceiro, por fim, busca a: "[...] virtude, e tudo que fazemos –mesmo nossas ações mais banais– pode e deve ser feito de maneira virtuosa [...]". É interessante pontuar que os textos de Sêneca serão, segundo Karl Bluher (1983), o principal veículo de transmissão da doutrina filosófica no território espanhol, com sua edição e tradução integral.

Em um ensaio sobre o estoicismo e a educação, Antonio Pinto de Carvalho (1959: 143) assinala que os pensadores, apesar de reconhecerem a importância do papel da educação e da filosofia, não expuseram um programa educativo coeso, em que dividiam e atribuíam estágios de aprendizagem das disciplinas: "Os representantes do Estoicismo, unânimes em assinar a excepcional importância pedagógica da filosofia, não conseguem chegar a acordo no que tange à finalidade visada pelas demais disciplinas que eram objeto de estudo nas escolas [...]". Segundo o pesquisador, parte dos estoicos se opunha ao chamado "ensino cíclico" (tomado por ele como o das "artes liberais" ou dos "homens livres"), defendendo o ensino da filosofia e das disciplinas correlatas. Para esses pensadores, a formação do homem deve percorrer as três áreas, a da lógica, da física e da ética, buscando sempre a virtude, abandonando os vícios e vicissitudes. Podemos dizer, desta forma, que a *paidéia* dos estoicos não busca a formação do cidadão da polis democrática, nem a formação ampla, mas sim o cultivo e a busca constante da virtude. Trata-se, portanto, de uma formação com um *télos* específico.

3. Humanismo cristão

Antes de tratarmos do humanismo, convém levantar algumas questões iniciais. A primeira sistematização do termo ocorre, segundo Paul Oskar Kristeller (1982: 38-39), no começo do século XIX, momento de formulação das primeiras historiografias literárias e filosóficas, ora antecedendo o futuro "Renascimento", já antecipando parte de suas características iniciais; ora fazendo parte dele, designando seu aspecto filosófico, retórico e histórico. Segundo o pesquisador, desde o mundo antigo o termo *humanismos* designa um conjunto de preceitos e elementos culturais que deveriam ser ensinados aos homens (p. 39): "Autores romanos tan antíguos como Cicerón y Gelio emplearon este término con el sentido general de una educación liberal o literaria [...]". Ele foi apropriado pelos letrados dos quatrocentos para significar, em linhas gerais, um grupo de saberes e disciplinas fundamentais para a formação, como a gramática, a retórica, a história, a poesia e a filosofia. Paul Kristeller ressalta, assim, que o humanismo não era exatamente uma filosofia, mas sim um sistema (p. 40): "[...] cultural y educativo, en el cual se enfocaba y desarollaba un campo de estúdios importante, pero limitado".

Não seria imprudente propor que não há apenas um humanismo, mas sim humanismos plurais, adequados às particularidades dos centros culturais e políticos em que são produzidos. Uma destas adequações, segundo David Domínguez Manzano (2011), é a do chamado *humanismo cristão*, estabelecido após as obras de Erasmo e de suas edições dos *Diálogos* de Sêneca, mesclando elementos da filosofia estoica e do cristianismo. Em linhas muito gerais, como aponta o pesquisador, essa nova variação parte de um: "[...] desencanto producido por una religión al uso que, enredada en ritos y ceremonias, había perdido el sentido de la devoción y se había entregado a la superstición [...]" (p. 110).

Essa crise da fé, vista por um grupo de pensadores e teólogos do século XVI, motivará, como aponta Manzano, em uma oposição aos ritos religiosos. Não se trata da defesa de um paganismo ou, em um último estágio, de um ateísmo *avant la lettre,* mas da busca de uma outra corrente de pensamento que possa reestabelecer, na proposta de Erasmo, um verdadeiro vínculo do homem com o Deus cristão.

Assim, as obras do filósofo de Roterdã, como o *Enchiridion militis christiani* (1503), propõe, nas palavras do pesquisador (2011: 110): "[...] un manual de cristianismo interior que se sustenta sobre la afirmación, repetida al largo de toda la obra, de que lo que caracteriza al buen cristiano es el seguimento de la Ley de Cristo [...]". Nessa busca, o elemento central é justamente a busca constante do exercício da virtude e da rejeição ao vício, aspectos nucleares, como pontuamos, da filosofia estoica.

4. Os diálogos de Luis Vives

Dos diálogos escritos por Luis Vives, dois se destacam por tomar a educação como matéria central de sua reflexão: o *Educatio* e o *Praecepta educationis*, respectivamente o XXIII e XXIV do livro *Exercitatis Linguae Latinae*. No primeiro, temos apresentados quatro personagens: Flexíbulo, o professor; Grinferantes e Grineo, jovens nobres que buscam serem alunos; e Gorgopas, o homem mais velho. O diálogo se inicia com o primeiro jovem se dirigindo ao professor, afirmando que ele é um grande mestre e é reconhecido por formar os nobres da região. O professor, então, o questiona sobre os motivos que o levaram a procurar pela educação (1948: 965): "¿Con qué intención te ha enviado aquí tu padre?". Goropas logo o interrompe, apontando que o tratamento do professor não está adequado ao jovem mestre, de linhagem nobre e reconhecida no espaço em que se encontram. Grinferantes, em um discurso epidítico, louva suas origens e atributos familiares (p. 966): "Comenzaré por decir que yo soy de una familia muy hidalga, que a ninguna cede en toda esta provincia; por eso debo procurar con toda diligencia y esforzarme con todo ahínco en no degenerar del valor de mis mayores [...]".

Após essa primeira apresentação, Flexíbulo questiona os jovens senhores novamente, indagando os motivos pelos quais eles buscam uma educação. Grineo, por sua vez, afirma que o pai o orientou a buscar o professor, afirmando que a educação traria mais atributos para sua própria família (1948: 967): " [...] o, mejor, que me mandó inflexiblemente que viniese verte, para que si en esta educación hubieras alcanzado alguna cosa más oculta o un misterio más recóndito y sagrado con que pudiese adquirir mayor honra [...]". O professor, em resposta, classifica este motivo como *imperdonable desafuero.* Não convencido, o jovem retoma o discurso familiar, apontando os desejos do pai e as possíveis recompensas ao mestre, se for feito o seu desejo (p. 967): "El premio de este trabajo tuyo, (…) será recibirte en el seno de nuestra familia y ser admitido en su gracia y la mía con el objeto de que, andando el tiempo, recibas algún beneficio nuestro y quedes bajo nuestra protección y casi tutela". A educação é entendida pela nobre família como mais uma etapa burocrática a ser alcançada, sem a devida vocação ou inclinação. Essa questão se mostra mais evidente quando o jovem afirma que não se interessa pelas letras ou pelo saber, afirmando já ter tudo que necessita para seu ofício (p. 967): "Ninguna necesidad tengo de acalar letras y erudición [...]".

Flexíbulo, reconhecendo a rudez e a arrogância do jovem nobre, busca ensiná-lo a partir da descrição de uma corriqueira situação (1948: 968): "[...] ¿piensas que habría alguno que te lo agradeciera o te tomara simpatía por aquella falaz y simulada deferencia?". O jovem acredita que, se fizer um gesto de nobreza, os outros o verão como tal, isto é nobre,

cortês e bem educado. O professor, então, reconhece o principal problema do jovem: a busca pelo reconhecimento, independente se as nobres ações foram praticadas de forma sincera, alinhada às convicções e princípios. Trata-se, assim, de uma falsa modéstia (p. 968): "Pues no vas tú a conseguir lo mismo con una modestia mentida que con una modestia real, pues las cosas mentidas se delatan, hartas veces mientras que las verdaderas son siempre las mismas". A saída apontada pelo mestre retoma, a nosso ver, os preceitos da filosofia estoica, ao defender o conhecimento de si e o domínio das paixões que corrompem (p. 971): "Y ya entonces, por el conocimiento de ti mismo, a tus propios ojos te envilecerás y te figurarás un montón de inmundicias por manera que con nadie toparás tan abatido y desdeñado, a quien tu propia conciencia no te lo anteponga a ti [...]". Apenas o reconhecimento de sua real condição fará com que o jovem aprenda as virtudes essenciais para a vida pública, como a modéstia e a moderação.

O segundo diálogo apresenta, como personagens, novamente o Grinferantes e Bundeu, nobre com quem convive. A conversa entre os dois parte justamente do lugar em que o anterior parou, com o jovem retornando para casa após ouvir esse conjunto de preceitos de seu mestre, Flexíbulo. Bundeu reconhece uma primeira mudança no jovem, comparando-o com as próprias *Metamorfoses* de Ovídio (1948, p. 971): "¿Qué mudanza es ésta tan grande y tan repentina? Podría colocarse entre las Metamorfosis de Ovidio". Grinferantes, por sua vez, atribui essa mudança ao mestre (p. 971): "El arte y el manantial de esta ubérrima corriente es Flexíbulo, a quien, por ventura, conociste".

Após um discurso laudatório por parte do aluno, Bundeu o questiona sobre os ensinamentos (1948: 972): "Deja esas cosas por ahora; de ti y de Flexíbulo ocúpese la conversación comenzada". O jovem aluno, então, aponta os seguintes fundamentos gerais do mestre, atrelados à filosofia estoica e ao humanismo cristão: i) deve-se cultivar a humildade, fundamento central para a educação; ii) deve-se aprender o conhecimento das coisas, exercitando constantemente a virtude; iii) deve-se respeitar os preceitos sacros, reconhecendo neles a própria divindade; iv) deve-se respeitar e honrar as autoridades, sejam elas familiares, clericais ou docentes, tratando-os com verdadeiro respeito; e v) deve-se admirar e respeitar os homens eruditos, de engenho, almejando sempre seu bem e amizade.

Ademais, deve-se conter os vícios, como a destemperança e a mentira, as quais (p. 974): "[...] nos contagian las costumbres de nuestros amigos o de nuestros compañeros y que nos hacen tales cuales son aquellos con quienes alternamos; y que por ello en este punto debíamos poner gran diligencia y desvelo". A reação de Bundeu pode ser lida como um misto de espanto e admiração, uma vez que ele evidencia a prudência do próprio mestre. Flexíbulo, retomando novamente os preceitos de seu professor, afirma que apenas com o cultivo constante das virtudes se reconhecerá os homens virtuosos.

5. Consideração final

Se retomarmos a discussão entre as personagens do diálogo, veremos que há um conjunto de preceitos que se adequam às propostas do humanismo cristão, defendido por Erasmo, e das releituras do século XVI da filosofia estoica. No primeiro e no segundo, notamos que a verdadeira educação, para Vives, ultrapassa os limites do mero acúmulo de conhecimento, relacionando-se com o cultivo das virtudes em consonância com os preceitos mais gerais do cristianismo. O letrado dá especial destaque ao cultivo das virtudes como a prudência e a modéstia, fundamentais para o controle das paixões e dos vícios, defendidos pela filosofia estoica. Assim, os dois diálogos apresentam, a nosso ver, uma prescrição do que seria a verdadeira educação para o humanista.

Bibliografia

Edições e traduções

Matheeussen, C., Fantazzi, C. e George, E. (Introduction, Critical Edition, Translation and Notes) (1987). *Luis Vives. Early Writings.* Leiden: Brill.

Pérez, D. (Seleção e Prefácio); França, A. (trad.) (1952). "Luis Vives. Diálogos", em *Moralistas espanhóis*. São Paulo: Edições Jackson.

Riber, L. (trad.) (1948). *Luis Vives. Obras Completas*. Tomo II. Madrid: Aguilar.

Bibliografia citada

Bluher, K. A. (1983). *Séneca En España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Madrid: Gredos.

Cambi, F. (1999). *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

Domínguez Manzano, D. (2011). *El estoicismo como moral em Vives, el Brocense y Quevedo*. *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, 5; 105-131.

Gourinat, J. B., Barnes, J. (2013) (org). *Ler os estoicos*. Tradução de Paula Silva. São Paulo: Edições Loyola.

Kristeller, P. O. (1982). *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes*. Traducción de Federico Patán López. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Marrou, H. I. (1973). *História da educação na antiguidade*. Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

El problema didáctico-lingüístico en la enseñanza del latín: del método gramático-traducción al inductivo-contextual de Hans Ørberg

Carlos Humberto Bossio Campos

Universidad Nacional de San Juan

Resumen: En la siguiente ponencia queremos exponer los problemas relacionados al proceso de la enseñanza y del aprendizaje del latín. En este sentido, los/las docentes de las lenguas clásicas nos limitamos solo a la traducción de textos usando el método gramático-traducción[1]. Por lo tanto, aplicamos un método pasivo. Actualmente, muchos docentes se han cuestionado si es posible aplicar otro método para la enseñanza del latín. Precisamente, un enfoque de lengua viva lo ofrece el método activo inductivo-contextual creado por Hans Ørberg. Este lingüista danés planteó enseñar el latín como una lengua viva, respetando los aspectos distintivos del latín. En este sentido, la lengua latina asume un dinamismo en su enseñanza que despierta un interés en su aprendizaje. Esta ponencia no busca oponer métodos pasivos contra activos sino complementarlos con el fin de obtener a nivel del aprendizaje mejores resultados. Justamente, la incorporación de los aspectos activos en la enseñanza del latín evidencia un gran interés por parte de los/las estudiantes. En este sentido, el interés puede advertirse en la relación que se establece entre los aspectos culturales hacia los lingüísticos y desde los lingüísticos hacia los culturales. Si bien, nos basamos en los métodos anteriormente mencionados, no debemos olvidarnos del gran innovador en la enseñanza del latín como fue Juan Amos Comenio o simplemente Comenius.

Palabras clave: latín, lingüística, didáctica, métodos, innovación

The didactic-linguistic problem in the teaching of Latin: From the grammatical-translation method to the inductive-contextual method of Hans Ørberg

Abstract: In the following paper we want to expose the problems related to the process of teaching and learning Latin. In this sense, we, teachers of classical languages, limit ourselves to the translation of texts using the grammar-translation method. Therefore, we apply a passive method. Nowadays, many teachers have questioned whether it is possible to apply another method for teaching Latin. Precisely, a living language approach is offered by the inductive-contextual active method created by Hans Ørberg. This Danish linguist

1 Se entiende por método pasivo el Método gramatical-traducción. Fue uno de los primeros métodos de enseñanza y el que se repite ampliamente los programas de estudio de las lenguas denominadas muertas (latín y griego), donde casi todo el proceso se reduce al estudio de la gramática y de la traducción. También se conoce este método como "método gramatical-traduccional" o "método gramatical-traducción".

proposed to teach Latin as a living language, respecting the distinctive aspects of Latin. In this sense, the Latin language assumes a dynamism in its teaching that awakens an interest in its learning. This paper does not seek to oppose passive versus active methods, but rather to complement them in order to obtain better learning results. Precisely, the incorporation of active aspects in the teaching of Latin shows a great interest on the part of the students. In this sense, the interest can be seen in the relationship that is established between the cultural aspects towards the linguistic ones and from the linguistic ones towards the cultural ones. Although we are based on the methods mentioned above, we should not forget the great innovator in the teaching of Latin, John Amos Comenius, or simply Comenius.

Keywords: Latin, linguistics, didactics, methods, innovation

En la siguiente ponencia queremos exponer los problemas relacionados al proceso de la enseñanza y del aprendizaje de la lengua latina. En este sentido, históricamente las y los docentes de las lenguas clásicas enseñaban solo la traducción de textos usando el método gramático-traducción, es decir, se enseñaba a través de un método pasivo.

Actualmente, muchos docentes y estudiantes se han cuestionado si es posible aplicar otros métodos para la enseñanza del latín. Precisamente, un enfoque que revolucionó la enseñanza del latín fue el método inductivo-contextual creado por Hans Ørberg. Este lingüista danés planteó enseñar el latín como una lengua viva, respetando los aspectos distintivos del latín. En este sentido, la lengua latina asume un dinamismo en su enseñanza que despierta interés en su aprendizaje tanto en su dimensión lingüística como cultural.

Esta ponencia no busca oponer métodos pasivos contra activos sino complementarlos con el fin de obtener a nivel del aprendizaje mejores resultados. Justamente, la incorporación de los métodos activos en la enseñanza del latín contribuye a despertar un interés en los/las estudiantes. En este sentido, el interés puede advertirse en la relación que se establece entre los aspectos culturales hacia los lingüísticos y desde los lingüísticos hacia los culturales. Si bien, nos basamos en los métodos anteriormente mencionados, no debemos olvidarnos del gran innovador en la enseñanza del latín como fue Juan Amos Comenio o simplemente Comenius.

Desde hace unas décadas y sobre todo en los últimos años la motivación de los docentes de latín en Europa y en Estados Unidos por innovar en la enseñanza de la lengua latina con métodos más efectivos ha despertado un gran interés. Como sabemos, el estudio de una lengua y de su respectiva cultura constituye una práctica que puede realizarse desde distintos enfoques metodológicos para obtener diversos resultados, por ejemplo, enseñamos y aprendemos una lengua como instrumento de comunicación, de traducción, etc. (Diaz, 2022) Además, no debemos olvidar el enriquecimiento lingüístico-cultural que produce el aprendizaje de una lengua extranjera. Precisamente, el modo en el cual enseñamos y aprendemos una lengua se vincula con los enfoques metodológicos-didácticos que se aplican en el proceso de enseñanza y de aprendizaje. Como sabemos, el aprendizaje y el conocimiento metalingüístico se diferencian de la adquisición y de su competencia implícita.

En este sentido, Adolfo García describe y explicita cuales son las formas de apropiación de una lengua. Al respecto afirma:

> Se entiende por 'apropiación' cualquiera de las formas en que un individuo puede incorporar información a su sistema neurocognitivo. Existen dos modos principales de apropiación: el 'aprendizaje' y la 'adquisición' (Paradis, 2009). Entender la naturaleza, los alcances y las limitaciones de ambos modos permite comprender qué tipos de organización admite el sistema lingüístico del bilingüe[2].

Esta definición nos permitió y nos motivó a indagar sobre los métodos de enseñanzas de las lenguas denominadas muertas. En nuestras indagaciones partimos de lo básico en cuanto a la lengua de nuestro interés, el latín, que al no poseer hablantes nativos que la adquieran se la considera una lengua no sujeta a evolución, en desuso y muerta. Además, de estas consideraciones sobre la lengua puestas en debate hoy en día, el latín es una lengua que posee una gramática completa, textos escritos completamente en latín, diversos usos en la actualidad y una riqueza cultural que permite ser enseñada y aprendida como una L2. Siguiendo la propuesta de Adolfo García, recuperamos el concepto de aprendizaje que propone:

> Entendemos por el término 'aprendizaje' a lo que refiere a todo proceso por el cual un sujeto incorpora información de manera consciente. Se es consciente de la información incorporada porque se puede señalar o describir oral o gráficamente los atributos aprendidos. Como resultado del aprendizaje obtenemos la apropiación del conocimiento[3].

En este sentido, el aprendizaje de la lengua latina se orienta como un sistema lingüístico que permite adentrarse al conocimiento de la lengua. Ahora bien, entender la naturaleza, los alcances y las limitaciones de los métodos de enseñanza y de aprendizaje nos permite comprender qué tipo aprendizaje lingüístico aprenderán nuestros y nuestras estudiantes. Históricamente, la enseñanza del latín se ha transmitido a través del método clásico denominado gramático-traducción. Dicho método consiste en un proceso de enseñanza detallado de la gramática seguida de un análisis morfosintáctico y de la traducción de oraciones o textos.

Ahora bien, este método de características pasivas no es ajeno a las críticas. Las críticas que recibe este método se direccionan en dos cuestiones fundamentales: por un lado, la limitación del método y, por otro lado, la cuestión en torno a la incorporación y el aprendizaje de los contenidos.

En tal sentido, las nuevas propuestas innovadoras para la enseñanza de la lengua latina permiten orientar la enseñanza del latín como una segunda lengua o L2 aplicando métodos activos como puede ser el método comunicativo-funcional o de inmersión, típicos en las enseñanzas de las lenguas vivas. Toman de modelo los métodos de las lenguas vivas para la enseñanza del latín el novedoso método inductivo-contextual del danés Hans Ørberg o los estudios del método neo-comparativo del italiano Maco Ricucci[4].

Actualmente una variedad de institutos, escuelas y universidades norteamericanas y europeas aplican estos métodos. Por ejemplo, desde Estados Unidos el profesor Matthew Keil[5], docente de latín en una escuela media imparte sus clases completamente en latín

---

2 Cfr. García (2012: 111).

3 *Ibidem*.

4 Marco Ricucci (Milán, 1977) es profesor de italiano y latín en el instituto científico "Leonardo da Vinci" de Milán. Colabora con varias universidades como profesor contratado o tutor en la enseñanza de italiano y latín. Escribe sobre temas relacionados con la escuela, la educación clásica, la enseñanza del italiano y del latín para ilsussidiario.net y Corriere.it. RSS Feeds. Información disponible en: https://www.ilsussidiario.net/autori/marco-ricucci/?refresh_cens

5 PhD y Profesor de Filosofía y Lenguas Clásicas en el Departamentos de Idiomas Extranjeros e inglés en la Escuela Secundaria Francis Lewis. Profesor adjunto, Universidad de la Ciudad de Nueva York, Queens College Departamento de Lenguas y Culturas Clásicas, de Oriente Medio y Asiáticas.

como si se tratase de una lengua viva. En el ámbito universitario, el profesor Joseph Conlon[6], PhD en Lecturer of Classic dicta su curso semestral hablado completamente en la lengua de Julio Cesar. En el ámbito europeo, Luigi Miraglia[7] fundador del Instituto *Accademia Vivarum Novum* ofrece cursos en latín siguiendo el método de Hans Ørberg[8]. Incluso, las instituciones europeas de enseñanza del latín organizan sus cursos dentro del Marco Común Europeo de Referencia para las lenguas (MCER) que incluye los siguientes niveles: A1, A2, B1, B2, C1, C2.

Nuestro objetivo principal es proponer las innovaciones en las metodologías y en las didácticas activas empleadas en las universidades norteamericanas y europeas en nuestras aulas universitarias. Si bien, nuestra realidad argentina es distinta, los métodos pueden adecuarse curricularmente para adaptarse a las necesidades áulicas. No se trata de usar un método y abandonar otro, se trata de complementar el método pasivo con los métodos activos, enriquecer la enseñanza, enriquecer el aprendizaje, transmitir el conocimiento y sobre todo despertar el interés por la cultura clásica en nuestros y nuestras estudiantes.

Llevar a cabo una innovación en las aulas universitarias de estas características conlleva un trabajo complejo en el cual la selección de materiales y de metodologías deben contribuir desde sus contenidos a la propuesta de la enseñanza de latín como segunda lengua o L2. En consecuencia, la selección del material y de métodos debe seleccionarse para que se adapten y se ajusten a nuestro objetivo. En nuestra búsqueda, consideramos que por su organización y gradualidad de contenidos los manuales elaborados por Hans Ørberg proporcionan ese material que buscamos para nuestro propósito.

Los manuales llamados *Lingua Latina Per Se Illustrata* (LLPSI) cuentan con una propuesta original de textos escritos totalmente en latín con una elaborada y cuidada progresión de los contenidos lingüísticos y culturales a través de sus dos volúmenes *Familia Romana* y *Roma Aeterna*. Aun siendo manuales básicamente de lectura, nos parecen idóneos para abordar nuevos enfoques.

El tema central del volumen inicial *Familia Romana* trata los temas culturales y se vinculan con la historia de una familia romana en el siglo II d.C. En el ámbito discursivo la narración se entrelaza con diálogos entre los personajes. Además, el manual cuenta con un paratexto que complementa las temáticas socioculturales y lingüísticas de los temas tratados en cada capítulo. Mientras que, el volumen siguiente *Roma Aeterna* aborda temáticas más complejas desde las perspectivas históricas, literarias, filosóficas, políticas, etc.

Con estos manuales, ponemos en práctica la enseñanza del latín desde nuevos enfoques metodológicos y didácticos entre los cuales podemos mencionar:

Inductivo-contextual[9]: Este método estimula a las y los estudiantes a deducir el significado de las palabras nuevas a partir de la observación del texto, del paratexto, del contexto, de las ayudas de imágenes representativas, de sencillas frases en latín y cuestiones relacionadas a la gramática que aparecen en el margen del texto. Además, desde nuestra

---

6 El profesor Conlon se especializa en el aprendizaje de idiomas y la pedagogía de las lenguas antiguas. Antes de unirse a Ralston College como profesor de Clásicos, enseñó latín y griego como idiomas hablados en el *Instituto Paideia* en Italia y Grecia, la Universidad de Princeton y otras instituciones académicas.

7 Luigi Miraglia es un latinista y clasicista italiano. Es un defensor del método natural de aprendizaje de idiomas de Hans Ørberg y como se menciona en la Introducción es el fundador de la *Accademia Vivarium Novum.*

8 Hans Ørberg creador del Método Ørberg o inductivo-contextual. Este método se caracteriza por proponer la enseñanza del latín como una lengua viva.

9 Para ampliar la información sobre este método se puede consultar varios sitios en internet donde se encuentran distintas entrevistas realizadas al creador del método. Algunos links de interés sobre el método: https://xdoc.mx/documents/entrevista-a-hans-orberg-publicada-en-6045b1b1aaf11
https://culturaclasica.com/entrevista-a-hans-h-orberg-en-la-portada-de-la-revista-iris-de-la-seec/
https://scholalatina.it/es/hans-henning-orberg/

propuesta, este enfoque nos permite partir desde el texto y no desde una sintaxis a priori. Desde el texto, podemos ver cual o cuales son los intereses del autor, que nos presenta a nivel cultural y desde el interior del texto poder abordar las cuestiones vinculadas a la gramática. A modo de ejemplo, hacemos referencia al capítulo primero de *Familia Romana.* Este capítulo, uno de los temas que aborda son las cuestiones geográficas relacionadas al imperio romano en lo que respecta a una lectura de nivel cultural. En el ámbito de lo lingüístico el texto de fácil lectura y de comprensión se abre hacia una multiplicidad de temas gramaticales de nivel fonético y morfosintáctico.

En su aspecto fonético, el texto se encuentra señalado con sus respectivos acentos sobre las sílabas graves lo que nos indica dónde o cómo debemos acentuar las palabras. A nivel de morfología y sintaxis, podemos encontrar: La formación del singular y plural de los sustantivos *Corsica "īnsula" est. Corsica et Sardinia et Sicilia "īnsulae" sunt.* Los géneros de los sustantivos y de los adjetivos *Melita est "īnsula parva", Tusculum "oppidum parvum" est*, *Tiberis "fluvius parvus" est*. Los usos en los casos nominativo y ablativo (declinación) "*Italia" in "Eurōpā" est.* Las partículas y los adverbios interrogativos "*Estne" Gallia in Eurōpā? "Num" Crēta oppidum est?* "*Quid" est Sparta? "Ubi" est Imperium Rōmānum?* y el uso del singular y plural del verbo *sum* y sus múltiples significados *Italia in Eurōpā "est." Italia et Graecia in Eurōpā "sunt." In Italiā et in Graeciā sunt multa oppida.*

Comunicativo-funcional[10]: Este enfoque puede explicarse del siguiente modo: Los contenidos comunicativos se usan en diferentes aspectos formales y sociolingüísticos de la lengua que permiten interactuar de manera adecuada en cada situación. El siguiente ejemplo fue extraído del capítulo decimoquinto *magister et discipuli* en el cual el contexto es un *ludus* o escuela. De modo claro, podemos observar que los diálogos no son ajenos a un contexto escolar.

> Magister intrāns Sextum sōlum in sellā sedentem videt. Sextus dē sellā surgēns magistrum salūtat: "Salvē, magister!"
>
> Magister: "Salvē, Sexte! Cōnsīde!"
> Sextus in sellā cōnsīdit. Discipulus tacitus ante magistrum sedet.
> Magister interrogat: "Cūr tū sōlus es, Sexte?"
> "Ego sōlus sum, quod cēteri discipulīomnēs absunt" respondet Sextus.
> Exclāmat magister: "Ō, discipulōs improbōs...!"

Los contenidos funcionales: estos se utilizan en la enseñanza de las L2 para referirse a la multiplicidad de actos sociales y comunicativos que el sujeto hablante lleva a cabo, por ejemplo, presentarse *Nomen mihi est*, saludar *Salvēte omnēs*, *Valēte bene*, preguntar la hora *Quota hōra est?,* preguntar el día *Quī diēs est hodiē?* etc. estas preguntas pueden extraerse de los distintos capítulos que componen *Familia Romana* o del libro complementario *Colloquia Personarum*[11] que acompañan a *Lingua Latina Per Se Illustrata* por su contenido, al tratarse de diálogos, se encuentra trabajado desde el enfoque comunicativo-funcional.

---

10 Para ampliar la información sobre este método se puede consultar las obras de los autores Bronckart y Plazaola Giger Itziar *Desarrollo del lenguaje y didáctica de las lenguas* o Carlos Osoro *El enfoque comunicativo en las enseñanzas de las lenguas.*

11 Es uno de los múltiples suplementos que acompañan a la obra Lingua Latina Per Se Illustrata. En el *colloquia personarum* se encuentran una serie de diálogos interpretados por los protagonistas del Manual *Familia Romana* con un abordaje comunicativo-funcional.

La implementación de estos métodos, didácticas e innovaciones en la enseñanza y la creación de nuevos tipos de evaluación de la lengua latina es reciente en la práctica. Sin embargo, hemos observado resultados positivos como el creciente interés por el conocimiento de la lengua y la cultura, facilidad de aprendizaje de la gramática y un desarrollo en las competencias de lecto-comprensión de textos.

Nuestra propuesta aborda cuestiones ligadas al estudio de la lengua clásica latina en el ámbito universitario. En este marco, los estudios clásicos en Argentina deben actualizarse para poder responder a las nuevas necesidades y demandas de la sociedad. De modo similar, los países europeos y Estados Unidos debieron investigar e implementar nuevas estrategias de abordaje para la enseñanza de la lengua latina. Los resultados exitosos obtenidos en aquellos países evidencian que el problema de estas asignaturas no son los contenidos clásicos sino las metodologías y didácticas con las cuales son enseñadas. Además, de esta propuesta, podemos incorporar a nuestras clases nuevos materiales en lengua latina, complementar con audios y videos, poner en práctica didácticas activas, crear formas de evaluación, etc.

Muchas son las voces que plantean una necesidad de innovación en el área de los estudios de las lenguas clásicas. Consideramos que esta necesidad se corresponde con los nuevos escenarios educativos que deben resignificarse. El nuevo escenario educativo debe contemplar el estudio de las lenguas clásicas y de su respectiva cultura ya que ellas forman parte de nuestros antepasados lingüísticos y culturales. Nuestra propuesta es simplemente un aporte o una idea que con la creatividad de los y las docentes pueden tomar nuevas formas innovadoras. Recordemos que estas innovaciones en los métodos y formas activas de la enseñanza de las lenguas clásicas deben convivir y coexistir con las formas y métodos pasivos ya que ambos aportan un conocimiento desde distintas perspectivas. Ambas perspectivas están abiertas al conocimiento del mundo lingüístico cultural de la época clásica romana. *Sodales Valete bene!*

Bibliografía

Bronckart, J-P y Plazaola G. I. (2017). "La transposición didáctica. Historia y perspectiva de una problemática fundamental", en J.-P. Bronckart, *Desarrollo del lenguaje y didáctica de las lenguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila; 101-132.

Díaz, M. S. (2022). *Programas de Lengua y Cultura Latina I y II*. Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional de Córdoba.

García, A. M. (2012). *Traductología y neurocognición: cómo se organiza el sistema lingüístico del traductor*. Córdoba: Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional de Córdoba.

Huffman, A. (2001). «The linguistics of William Diver and the Columbia school». *Word,* 52; 29-68.

Ørberg, H. (2003). *Lingua Latina Per Se Illustrata. Familia Romana*. Grenaa: Domus Latina.

Ørberg, H. (2003). *Lingua Latina Per Se Illustrata. Roma Aeterna*. Grenaa: Domus Latina.

Ørberg, H. (2005). *Lingua Latina Per Se Illustrata. Colloquia Personarum*. Grenaa: Domus Latina.

Ørberg, H. (2007). *Lingua Latina Per Se Illustrata. Latine Disco*. Grenaa: Ed. Domus Latina.

Osoro Hernández, A. y Lomas, C. (coords.) (1994). *El enfoque comunicativo de la enseñanza de la lengua*. Madrid: Paidós.

Ricucci, M., (2014). "Oltre i confini di Babele; riflessioni per una didattica della grammatica latina con il metodo neocomparativo". *Euphrosyne,* 42; 225-243

La filosofía como huida y como ascenso erótico

Agustín Brousson

Universidad de Buenos Aires

Resumen: En diversas fuentes medio y neoplatónicas se afirma que Platón estableció la ὁμοίωσις θεῷ como τέλος humano. Asimismo, muchas de estas fuentes coinciden en tomar como pasaje clave para comprender el sentido de la ὁμοίωσις θεῷ un pasaje de *Teeteto*, conocido como la digresión socrática, en la que el filósofo ateniense expone en qué consiste la vida filosófica, a la vez que presenta la ὁμοίωσις θεῷ como una huida. Luego de exponer y analizar dicho pasaje, se intentará en el presente escrito señalar las semejanzas entre lo dicho sobre la ὁμοίωσις θεῷ y el ascenso erótico con que finaliza la intervención de Diotima en *Banquete*.

Palabras clave: Platón, ὁμοίωσις θεῷ, huida, ascenso erótico

Philosophy as flight and as erotic ascent

Abstract: In various Neoplatonic sources it is stated that Plato establishes the ὁμοίωσις θεῷ as human τέλος. Likewise, many of these sources agree to take as a key passage to understand the meaning of the ὁμοίωσις θεῷ a passage from *Theaetetus*, known as the Socratic digression, in which the Athenian philosopher exposes what philosophical life consists of, while presenting the ὁμοίωσις θεῷ as a flight. After exposing and analyzing this passage, this paper will try to point out the similarities between what was said about the ὁμοίωσις θεῷ and the erotic ascent with which Diotima's intervention in *Symposium* ends.

Keywords: Plato, ὁμοίωσις θεῷ, flight, erotic ascent

Estobeo recoge una opinión –supuestamente de Ario Dídimo–, según la cual "Sócrates y Platón <están de acuerdo> con Pitágoras en que el τέλος es la ὁμοίωσις θεῷ; pero Platón lo definió de modo más claro al añadir 'cuanto sea posible'"[1]. Esta breve cita nos informa, por un lado, del origen pitagórico de la ὁμοίωσις θεῷ y, por otro, del lugar de la misma dentro de la filosofía platónica. En la presente comunicación solo nos ocuparemos de esto último. Que la ὁμοίωσις θεῷ fue pensada por Platón como τέλος de su propia filosofía es afirmado por distintos comentadores medio y neoplatónicos, como por ejemplo Apuleyo, Alcinoo y Plotino, entre otros. Coinciden, además, estos pensadores en tomar como punto de partida para justificar esta afirmación un pasaje que forma parte de la conocida digresión socrática de *Teeteto*. Siguiendo esta idea, la primera parte de nuestro trabajo estará dedicada a exponer y analizar brevemente dicho pasaje a fin de lograr una aproximación a lo mentado por la expresión ὁμοίωσις θεῷ en el marco de la filosofía platónica. Hecho esto, en la segunda parte procuraremos argumentar a favor de que efectivamente la ὁμοίωσις θεῷ puede ser pensada como τέλος de la filosofía platónica. Para ello intentaremos mostrar que los elementos que caracterizan la ὁμοίωσις θεῷ están presentes también en un pasaje central del *corpus*, el del ascenso erótico que Diotima narra a Sócrates en *Banquete*, en el cual, sin mucho lugar para la duda, Platón expone en qué consiste la filosofía, su filosofía, y qué espera a quien la adopta como modo de vida.

1. *Teeteto*

Entre 172c y 177c Sócrates hace un alto en su tratamiento de la homo-mensura protagórica y realiza una digresión en la que comienza distinguiendo dos tipos de hombres: "los que pasaron mucho tiempo involucrados en la filosofía" (172c) y "los que desde jóvenes frecuentan los tribunales o sitios semejantes" (172c). Si bien ambos se dedican a argumentar, la diferencia entre ellos tiene que ver con la libertad temporal y temática que cada uno posee y con el objetivo que persiguen con dicha práctica: mientras que el filósofo busca alcanzar lo que es y es tan libre en relación a la duración y al tema de su argumentación, que incluso puede cambiarlo si así lo desea, el hombre de los tribunales, por el contrario, es esclavo en tanto no puede elegir el tema de su argumentación, posee un tiempo limitado para la misma y porque su objetivo es persuadir al auditorio, que se convierte así en su amo. Una de las consecuencias de esto es que los verdaderos filósofos se alejan con indiferencia de los asuntos públicos y de lo que ellos implican[2], y por eso "solo su cuerpo yace y habita en la ciudad, mientras que su mente (διάνοια), por considerar que todo esto es poco y nada, lo desestima" (173e). Puesto que sabe que lo que busca no se encuentra en el ámbito humano, "[la mente del filósofo] no desciende hacia ninguna de las cosas cercanas" (174a). Esta es la causa por la que, cuando el filósofo es forzado a hablar ante un tribunal o en la Asamblea, parece ridículo a la muchedumbre, que se burla de él. Sin embargo, dice Sócrates, "cuando él [el filósofo] arrastra hacia arriba a alguien y este está dispuesto a ser sacado por aquél desde el '¿en qué te injurio yo a ti y tú a mí?' hacia la investigación de la justicia y la injusticia mismas" (175c), la situación cambia, pues en este paso de una consideración no filosófica a una consideración filosófica de la justicia (Boeri, 2006: 155, n. 167) es el hombre de los tribunales el que resulta risible y se muestra perplejo e incapaz. Como sostiene Sedley, en la digresión el filósofo es descrito como "esencialmente poco mundano, despreocupado del aquí y ahora debido a la ampli-

1 *Anthologion* II.7.3. Las traducciones de los textos griegos son propias, salvo que se indique lo contrario.

2 Véase 173d.

tud de sus horizontes intelectuales y su preocupación por valores universales, objetivos en lugar de los locales" (1999: 312).

A partir de lo dicho por Sócrates, resulta posible distinguir dos clases respecto a la justicia: una particular y contingente, de la que se ocupa el hombre de los tribunales, y otra en sí, universal y absoluta, propia de la ocupación del filósofo. Teodoro, interlocutor de Sócrates, afirma que si todos se ocuparan de este segundo tipo de justicia y no del primero, "la paz sería mayor y menores los males entre los hombres" (176a), a lo que el filósofo ateniense responde:

> Pero no es posible que los males desaparezcan –pues es menester que exista siempre algo opuesto a lo bueno– ni que ellos moren entre los dioses, sino que necesariamente circundan la naturaleza mortal y este lugar. Por eso también es menester intentar huir (φεύγειν) hacia allí lo más rápido posible, y la huida es asemejarse a la divinidad cuanto sea posible (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν); y asemejarse es llegar a ser justo y piadoso con sabiduría (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι) (*Teet.* 1765a5-b3).

Sócrates finaliza su digresión indicando que existen dos paradigmas a los cuales los hombres se asemejan con su actuar: "el divino, que es el más feliz (εὐδαιμονέστατον), y el sin divinidad (ἄθεον), que es el más desgraciado" (176e). Puesto que la divinidad es lo más justo, según se afirma en 176c, el filósofo, puesto que pone todo su esfuerzo en practicar la verdadera justicia, resultará semejante al primer paradigma y, por lo tanto, será feliz. Por el contrario, los hombres de los tribunales, a causa de su estupidez, necedad e injusticias, se vuelven semejantes al segundo paradigma, lo cual redunda en un modo de vida del mismo tipo, desgraciado, y en que "cuando mueran no los va a admitir aquel lugar puro de males (τῶν κακῶν καθαρός)" (177a).

Esta digresión, que aquí hemos expuesto sucintamente, ha sido valorada de diversas maneras por los especialistas[3]. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con Boeri (2006: 148, nota 152) en que "constituye una pieza única en el *Corpus Platonicum*, y ofrece detalles importantes sobre la concepción de Platón de la filosofía y de la vida filosófica". En efecto, tal como hemos visto, el filósofo –y, por lo tanto, la filosofía– se caracteriza por desestimar lo que tiene que ver con la vida pública, en primer lugar, porque lo que hay allí tiene que ver con lo particular y contingente y no con lo universal y absoluto; pero también la desestima por considerar que es en ella donde se originan y residen los males humanos. Si esto es así, podemos afirmar que la filosofía no es otra cosa que la huida de los males aludida en la respuesta de Sócrates a Teodoro, pues esta es presentada como una huida de aquí, es decir, de lo humano y de los males que le son inherentes, hacia allí, hacia lo divino exento de males por naturaleza. Ahora bien, puesto que el nombre de esta huida es ὁμοίωσις θεῷ, podemos afirmar, aunque sea provisoriamente, que filosofía y ὁμοίωσις θεῷ son lo mismo.

Pero también hemos visto que Sócrates establece que quien logra hacerse semejante a la divinidad es aquel que se esfuerza en ser justo. De modo que ὁμοίωσις θεῷ es –o al menos implica– practicar la justicia. Obviamente, no se trata de la justicia particular y relativa de la que se ocupa el hombre de los tribunales, sino de la justicia en sí, absoluta propia de la reflexión del filósofo, algo que resulta claro a partir del "con sabiduría" del pasaje citado más arriba. En esto se hace manifiesta una tesis fundamental del pensamiento socrático –al menos en la versión ofrecida por Platón–, según la cual cualquier bien que no esté acompañado de sabiduría puede convertirse en el peor mal, incluso si se trata de una virtud como la justicia. Con esto se hace más estrecho el vínculo entre ὁμοίωσις θεῷ

3 Para las distintas valoraciones véase la nota 152 de la traducción de Boeri.

y filosofía: si ὁμοίωσις θεῷ significa hacerse semejante a la divinidad mediante la práctica de la justicia que es objeto de la ocupación y reflexión filosófica, entonces quien podrá resultar semejante a la divinidad será el filósofo. Y al hacerlo, no solo logrará evadir los males propios de lo humano, sino que además será feliz, pues con sus acciones se hará semejante al primer paradigma referido por Sócrates, el divino y más feliz.

En *Platonic Ethics, Old and New* (1999) Julia Annas dedica un capítulo a la ὁμοίωσις θεῷ y respecto al pasaje de *Teeteto* que acabamos de comentar dice lo siguiente:

> La digresión de *Teeteto*, sorprendente como es, contiene una idea que lleva la teoría ética hacia una dirección problemática. Si la virtud no reside en hacer frente al mundo imperfecto y conflictivo, sino en elevarse sobre él, corremos el riesgo de caracterizar la virtud de un modo que pierde su sentido (p. 71).

Todo lo que Annas sostiene en la cita es cierto, pero está basado, según creemos, en una lectura extremadamente literal de la huida propuesta a Teodoro; además, parece perder de vista que Sócrates dice que dicha huida consiste en hacerse semejante a la divinidad "cuanto sea posible", y con esto, a nuestro juicio, lo que pretende señalar es que se debe buscar la ὁμοίωσις y la huida en la medida en que la naturaleza humana-mortal lo permita. Si esto es así, no hay nada en el pasaje de *Teeteto* que indique que la ὁμοίωσις θεῷ implica un rechazo o un abandono total o completo de la vida cotidiana, como interpreta Annas. ¿De qué se trata, entonces, esta huida que es la ὁμοίωσις θεῷ? Según nuestra interpretación, la huida debe ser entendida como un símbolo del cual se sirve Platón para expresar en qué consiste ese modo de vida que es la filosofía, al menos tal como él la concibe. Así, lo buscado al poner estas palabras en boca de su maestro no sería, entonces, una exhortación a huir completamente de la vida pública, a huir de este mundo imperfecto y conflictivo –como lo llama Annas–, sino a mantener respecto a él cierta actitud de distancia, tal como en la digresión se dice del filósofo: tiene su cuerpo en este mundo, pero no su mente, pues sabe que lo que se encuentra en él es relativo, contingente y, además, es causa de males para los hombres. Es precisamente esta actitud propia del filósofo la que hace posible la ὁμοίωσις θεῷ, que de este modo se presenta como fin de la práctica filosófica.

Tal como hemos dicho en la introducción, en lo que sigue nos concentraremos en el ascenso erótico de *Banquete* para intentar mostrar que en él resulta posible encontrar los elementos distintivos de la ὁμοίωσις θεῷ que acabamos de mencionar.

2. El ascenso hacia lo Bello en *Banquete*

Luego del relato sobre el nacimiento de Eros y de que quede establecida su naturaleza de δαίμων μεταξύ (divinidad intermedia-intermediadora), Sócrates pregunta a Diotima por su utilidad para los hombres. A fin de responderle, la extranjera de Mantinea imagina la posibilidad de que alguien les preguntara a ella y a Sócrates "¿qué desea el que desea cosas bellas?", a lo que el filósofo ateniense responde "que estén con él". "¿Y qué habrá para aquel con quien las cosas bellas estén?", repregunta la sacerdotisa. Al manifestarle Sócrates su imposibilidad para responder, ella cambia "cosas bellas" (καλά) por "cosas buenas" (ἀγαθά). Acuerdan, luego, que quien desea cosas buenas desea que estén con él y que lo que hay para este es que será dichoso (εὐδαίμων), pues "por la posesión de cosas buenas los dichosos son dichosos". Sin embargo, este deseo de cosas buenas se mostrará, en realidad, como deseo de inmortalidad. Pero, puesto que la naturaleza mortal "solo puede alcanzar esto [la inmortalidad] mediante la generación", el deseo de cosas buenas, que

es deseo de inmortalidad, se manifestará como deseo de engendrar, que es "algo inmortal inherente a todo ser viviente". Ahora bien, por ser esta actividad algo divino, no puede darse en lo desagradable (αἰσχρόν), sino en lo bello (καλόν), razón por la cual esto es buscado por quien está ávido de procrear. Pero este deseo de engendrar en lo bello no se plasma siempre de un modo único, sino que posee diferentes realizaciones que, en última instancia, de aquel que está preñado, de su naturaleza (φύσις). A partir de esto, resulta posible una primera distinción entre quienes están preñados en el cuerpo y quienes lo están en el alma. Los primeros buscarán mujeres y tendrán hijos, convencidos de que estos les darán una inmortalidad para siempre; por su parte, los preñados en el alma concebirán la sabiduría y las demás virtudes. En qué consiste este engendrar en el alma sabiduría y virtudes es dicho más claramente en 209b-c: "Ante este hombre [que posee un alma bella], inmediatamente abunda en discursos acerca de la virtud y acerca de cómo debe ser un hombre noble y a qué debe aplicarse, e intenta educarlo". Los vástagos de estos hombres preñados en el alma serán, dice Diotima, más inmortales (ἀθανατώτεροι) que los de los preñados en el cuerpo, tal como sucede con los hijos de los poetas y de los legisladores, como Homero, Licurgo y Solón.

Lo que ha expuesto hasta este punto, según la misma Diotima afirma, forma parte de los misterios menores, propedéuticos en relación con los misterios mayores. Lo dicho será ahora presentado como las etapas de un ascenso que conduce hacia la contemplación de lo Bello en sí, para lo cual resulta necesario contar con un guía que guíe correctamente. El primer paso en este ascenso es la contemplación de un cuerpo bello, para advertir luego que la belleza de ese cuerpo es hermana de la de otros cuerpos. Se trata del paso de la unidad a la multiplicidad y de esta nuevamente a la unidad: de la belleza de un cuerpo a la de varios cuerpos y de esta a la única belleza que hay en todos ellos. Tras esto el novicio debe darse cuenta de que la belleza del alma es más estimable que la del cuerpo y dedicarse, entonces, a la búsqueda de almas bellas. Cuando encuentre alguna, engendrará junto a ella aquellos hijos más inmortales ya mencionados. Hasta aquí Diotima no ha hecho sino repetir lo que ya había dicho, el contenido de los misterios menores. Pero resta en el ascenso un paso más, reservado precisamente al verdadero iniciado. Al igual que la iniciación en los Misterios eleusinos, el ascenso relatado por Diotima concluye con la ἐποπτεία, la visión final, la transformación del novicio en verdadero iniciado, la adquisición de ese conocimiento inefable y prohibido de decir gracias al cual todo lo anterior adquiere sentido y verdadero valor. Se trata, claro, de la contemplación no ya de la belleza de uno o de varios cuerpos ni de la belleza del alma, sino de aquello que hace que tanto almas como cuerpos puedan ser y ser dichos bellos: la contemplación de lo Bello en sí. De este modo, el ascenso que Diotima relata a Sócrates mediante el simbolismo propio de los Misterios no es otra cosa que el camino que el filósofo recorre en su búsqueda de aprehender lo Real. El ascenso relatado, entonces, es símbolo de la filosofía, al menos tal como es concebida por Platón.

El discurso de Diotima finaliza con estas tres preguntas:

> ¿Qué creeríamos si a alguien le fuera posible ver lo Bello en sí simple, puro, no mezclado, es decir no infectado de carnes humanas ni colores ni otra gran banalidad mortal, y pudiera percibir lo divino (θεῖον) Bello en sí uniforme? ¿Acaso, dijo, crees que es vulgar la vida del hombre que mira hacia allí y contempla aquello con <la facultad> con que es debido y se une con ello (συνόντος αὐτῷ)? ¿O no consideras que para él, que ve con <la facultad> para la cual lo Bello resulta visible, será posible engendrar no imágenes (εἴδωλα) de virtud, pues no está tocando (ἐφαπτομένῳ) una imagen, sino verdadera (ἀληθῆ) <virtud>, pues está tocando cosas verdaderas; y que para quien engendró verdadera virtud y la nutrió se da el ser amado por los dioses y, si acaso se da para algún otro hombre ser inmortal, también para él? (211e-212a).

En la primera pregunta la sacerdotisa enumera ciertas características de lo Bello en sí que lo muestran como algo tan diferente y alejado de lo humano, que al final es aludido directamente como divino. Al final de 210e Diotima se había referido a lo Bello en sí como

> algo que, en primer lugar, siempre existe y no es generado ni perece, ni crece ni disminuye; que, luego, no es bello en un aspecto, pero desagradable en otro; ni a veces bello, pero otras no; ni bello en relación con algo, pero desagradable en relación con algo <distinto>; que no es bello aquí, pero desagradable allí; como si para algunos es bello, pero para otros desagradable. Lo Bello ya no se le aparecerá [al completo iniciado] representado como un rostro ni manos ni nada de lo que forma parte del cuerpo, ni como un discurso ni un conocimiento, ni existiendo en algún sentido en otra cosa (…), sino existiendo siempre en sí, por sí y para sí, único en su naturaleza (210e-211b).

Este extenso pasaje no hace otra cosa que remarcar la diferencia de naturaleza que existe entre lo Bello en sí y las cosas bellas particulares (sea un rostro, un razonamiento o un conocimiento): lo primero no está afectado por el devenir y de ahí que implique una belleza absoluta que en nada depende del parecer de quien la percibe. Se trata de la misma diferencia que, como vimos, Sócrates establece en la digresión de *Teeteto* entre la justicia particular propia del hombre de los tribunales y la justicia en sí de la cual se ocupa el filósofo. Es debido a esta diferencia de naturaleza que el hombre no puede alcanzar lo Bello en sí con cualquiera de sus facultades, sino solo con aquella para la cual lo en sí resulta visible, tal como se nos dice en la segunda pregunta. En esta misma pregunta Diotima nos informa también que aquel que ha accedido a la contemplación de lo en sí logra, además, estar con ello, unírsele; y es gracias a esta unión que los hijos que este hombre dará a luz serán superiores incluso a los de aquellos que están preñados en el alma, pero se han quedado en el nivel de los misterios menores. Recordemos que estos no iniciados eran capaces de dar a luz sabiduría y otras virtudes –como justicia, por ejemplo–, vástagos más inmortales y, por lo tanto, superiores a los hijos de los preñados en el cuerpo. Sin embargo, en la última pregunta de Diotima a Sócrates estos hijos de poetas y legisladores se revelan como meras imágenes o sombras de virtud, mientras que el completo iniciado será capaz de dar a luz virtud verdadera. Finalmente, vimos antes que el deseo de cosas bellas era, en realidad, deseo de inmortalidad y esto se manifestaba como deseo de engendrar. Ahora bien, si la inmortalidad del padre depende de la naturaleza del hijo engendrado, solo logrará ser verdaderamente inmortal aquél que dé a luz verdaderos hijos inmortales, lo cual únicamente es posible para quien ha accedido a la contemplación de lo en sí divino. De este modo, el resultado del ascenso relatado por Diotima es la contemplación de lo Bello en sí, que provoca la unión del iniciado con lo divino, gracias a la cual aquél puede dar a luz hijos inmortales y, debido a ello, devenir él mismo inmortal. Ahora bien, puesto que la inmortalidad es un atributo propio de lo divino, aquel hombre que haya logrado participar de la inmortalidad mediante el engendrar hijos inmortales resultará semejante a la divinidad. Con lo cual, podemos afirmar que la contemplación de lo en sí produce o conduce hacia la ὁμοίωσις θεῷ. Pero, en tanto lo en sí es de naturaleza divina, para lograr semejante contemplación es necesario dirigirse a ello de un modo completamente distinto a aquel en que nos acercamos a lo humano. Los misterios mayores, por tanto, suponen un alejamiento, un elevarse por sobre lo humano, tal como la sacerdotisa afirma en 211b: "Entonces, toda vez que alguien, elevándose desde estas cosas [que nos circundan] mediante la pederastia correcta, comienza a contemplar esto Bello, estaría casi por alcanzar su fin (τέλος)". Con esto, la filosofía presentada aquí como ascenso hacia lo Bello se asemeja a la actitud representada por la huida de *Teeteto,* ese alejamiento de lo humano-

mortal sin el cual resultaría difícil, si no imposible, el acceso a lo en sí. Y si esto es así, el ascenso coincide también con el modo de presentar la ὁμοίωσις θεῷ en *Teeteto* como la huida desde lo humano hacia lo divino.

Finalmente, una característica de la ὁμοίωσις θεῷ Platónica destacada en la cita de Estobeo con la que comenzamos el trabajo y que encontramos en la digresión de *Teeteto* es la de la medida de lo posible y, según creemos, también es posible encontrarla en *Banquete*. En efecto, hacia el final de su relato, justo antes de concluirlo con las preguntas que hemos citado más arriba, Diotima dice a Sócrates que si llega a contemplar lo Bello en sí, no le parecerá bello de la misma forma que se lo parecen el oro, los vestidos, los muchachos: "viéndolos ahora quedas estupefacto y están dispuestos tanto tú como muchos otros por contemplar a sus amantes y estar siempre junto a ellos (συνόντες ἀεὶ αὐτοῖς), si fuese posible, a no comer ni beber, sino solo a contemplarlos y estar con ellos (συνεῖναι)" (211d). El amante, entonces, estaría dispuesto a no comer ni beber con tal de estar con su amado. Pero eso, sabemos, es imposible, pues moriría. Podemos suponer que esto mismo sucederá a quien ha alcanzado la contemplación de lo Bello en sí: seguramente su deseo será que la unión que ha logrado con Este sea continua, sin interrupción; pero las necesidades propias de la naturaleza mortal hacen que esto sea imposible y que dicha unión solo sea posible momentáneamente. Si nuestra interpretación es correcta, las últimas palabras de Diotima que hemos citado hacen manifiesta la medida posible de la contemplación, es decir de la ὁμοίωσις θεῷ, medida debida a la naturaleza humana, y con ello, creemos, se cumple lo que pretendíamos probar: que los elementos característicos de la ὁμοίωσις θεῷ están presentes en el ascenso de *Banquete*.

3. Conclusión

De este modo, antes que una conclusión a lo que hemos arribado es a un programa de trabajo. Si, tal como hemos intentado mostrar, los elementos característicos de la ὁμοίωσις θεῷ están presentes en el ascenso erótico de *Banquete* y si este ascenso representa la concepción platónica de la filosofía, podemos postular, al menos como hipótesis, la identidad entre la ὁμοίωσις θεῷ y la filosofía, algo que ya ha sido afirmado por Olimpiodoro, quien en su *Comentario a Fedón* dice que "La filosofía es ὁμοίωσις θεῷ". Para dar mayor fuerza a esta afirmación, sin embargo, será necesario hacer con los distintos lugares del *corpus* en que Platón nos presente alguna imagen de su filosofía lo que hemos hecho con este pasaje de *Banquete*, algo que será objeto de futuras investigaciones.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Boeri, M. (trad.) (2006). *Platón, Teeteto*. Buenos Aires: Losada.

Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

Annas, J. (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Cornell: Cornell University Press.

Sedley, D. (1999). “The ideal of godlikeness”, en G. Fine (ed.), *Oxford Readings in Philosophy. Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press; 309-328.

Sedley, D. (2002). *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato´s* Theaetetus. Oxford: Oxford University Press.

Recurso jurídico de apelación del apóstol Pablo

María Delia Buisel

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: Siguiendo los capítulos 21-28 de los *Hechos de los Apóstoles* tratamos el conflicto entre el apóstol Pablo y las autoridades tanto del Templo de Jerusalén como del Tribunal del Sanedrín, que quieren su condena a muerte. Examinamos los alegatos de Pablo ante ambos, su exculpación por acusación dolosa y falta de pruebas; la invalidez para juzgarlo, ya que como ciudadano romano le corresponden autoridades romanas; las artimañas de sus acusadores; sus dos juicios ante la procuración imperial en Cesarea Maritima; los dos años de prisión; la apelación al César; el juicio ante el rey Herodes Agripa II, su llegada a Roma después de un accidentado viaje y el resultado positivo de su apelación. Incorporamos el interesante comentario de F. de Quevedo, muy poco considerado.

Palabras clave: conversión, Sanedrín, ciudadanía romana, *jus actionis*, apelación al César

Legal Recourse of the Appeal of the Apostle Paul

Abstract: Following chapters 21-28 of the *Acts of the Apostles* we deal with the conflict between the apostle Paul and the authorities both of the Jerusalem Temple and with the Sanhedrin Tribunal who seek his death sentence. We examine Paul's appeals before both; his exculpation for fraudulent accusation and lack of evidence; the invalidity to judge him, since as a Roman citizen he must be judged by Roman authorities; the wiles of his accusers; his two trials before the imperial procurator at Caesarea Maritima; the two years in prison; the appeal to Caesar, the trial before King Herod Agrippa II; his arrival in Rome after an eventful journey and the successful outcome of his appeal. We incorporate the interesting comment of Francisco de Quevedo scarcely considered.

Keywords: conversion, Sanhedrin, roman citizenship, *jus actionis*, appeal to Caesar

1. ¿Quién apela?

El encierro sufrido por la pandemia obliga a reflexionar sobre otros confinamientos individuales o colectivos, justos o injustos según la ley, los descargos presentados por el o los prisioneros y las instancias de apelación seguidas.

El caso elegido está perfectamente documentado sin problemas de *fake news* en los capítulos 21 a 28 de los *Acta Apostolorum*[1]. Pablo es acusado por sus ex superiores del Sanedrín por haber hecho lo que cree que es su derecho y su deber. Debemos partir del capítulo 9 donde se narra la caída de Saulo, perseguidor enconado de cristianos y conversos inmediatos. La lectura de su encuentro con el Señor evidencia la docilidad carente de rebeldía con que acepta los nuevos mandatos mostrando una conversión (no desde el paganismo sino en continuidad con los mensajes proféticos del A.T.) pronta y efectiva, más bien un milagro de la gracia divina.

"De perseguidor de Cristo, ascendió a ser perseguido por Él… Quien con su prudencia hizo de los enemigos, amigos"[2], según concisa sentencia de don F. de Quevedo y Villegas (1580-1645).

Recuperada la vista, después que el esplendor de la luz celeste lo enceguecio[3] (9, 3-19), ni lerdo ni perezoso visita las sinagogas de Damasco confundiendo a los presentes con su predicación en nombre de Aquel a quien había perseguido (9, 20-22). Los que no aceptaron su prédica determinaron matarlo cerrando las puertas de la ciudad, pero se evadió descolgado en un canasto y pudo llegar a Jerusalén. Quien lo presenta a los apóstoles es Bernabé, el discípulo testigo de lo ocurrido en la capital de Siria, lo que lo legitima en el círculo evangelizador (9, 26-27).

2. Antes de Jerusalén

Después ocurren los tres viajes por el mundo gentil donde en general es recibido mejor que en las sinagogas en las que su prédica cristiana es rechazada con altibajos.

Reparemos en algunos episodios que incidirán en actos posteriores: en el primer viaje por el Asia Menor, es notable el episodio de Listra, ciudad de Licaonia, donde renueva las señales y prodigios realizados en Iconio[4]; al predicar en la sinagoga local a judíos y

---

1 Doy por sentado que este libro es parte de la Revelación pública canónica, goza de inerrancia o carencia de error por autoridad sobrenatural y que desde fines del s. III y comienzos del IV el cuestionamiento de la lista de los libros divinamente inspirados es cosa superada. Más, *Acta* es unánimemente recibido como canónico en la tradición patrística desde el s. II. Cfr. Turrado (1965: 3-23); Leal (1962: 2-11). Agradezco estas precisiones sobre la antigüedad del canon al Prof. C. Mayeregger.

2 El español redactó una vida de San Pablo (Quevedo, 1961: 1462-1533) en prosa durante los años (1639-1643) que pasó en prisión en la cárcel de San Marcos, convento de la Orden de Santiago, sita en León por orden del conde duque de Olivares (1587-1645). Personaje discutido –cfr. Marañón (1936) y Elliott (1930-2022)–, valido del rey Felipe IV; el satírico salió de allí muy quebrantado para morir en 1645. Quevedo había defendido al rey y con restricciones la política económica de su consejero, pero con el seudónimo de Licenciado *Todo-lo-sabe* se extrapoló con *Tira la piedra y esconde la mano* o *El Chitón de las Tarabillas* (pp. 805-818). Olivares no toleró los sarcasmos y lo envió a la cárcel mencionada. Asombra su erudición bíblica y patrística, bastante ignorada y muy poco mencionada, sobre la base sin duda del comentario a los *Hechos* redactado por Cornelius a Lapide a quien cita. Es una obra ascética poco representativa de su ironía conceptista, aunque algunos destellos se le escapen de vez en cuando.

3 Tema presente en los mitos griegos de las metamorfosis de Zeus al poseer una mujer terrena, pero bella, para engendrar un héroe de doble *phýsis*; con esa corporeidad o materialización evita fulminarlas, lo que no le ocurrió a Sémele, madre de Dionysos. Cfr. Solmsen (2013 [1 1949]: 66-75). La luz que enceguece a Pablo no es la del *AT* sino la de Cristo, que no lo mata, solo lo hace caer sin vista transitoria para que en adelante vea lo que no ha visto por cerrarse a la verdadera Luz.

4 Cfr. en P. Ovidius Naso, *Metamorphosis* VIII.611-724, el episodio o teoxenía de Filemón y Baucis, sito en esa región.

griegos curó Pablo a un paralítico de nacimiento; las turbas griegas se plegaron a las nuevas enseñanzas y en griego licaonio exclamaron que los dioses habían descendido a ellos asumiendo figura humana, tomando a Bernabé por Zeus y a Pablo por Hermes; llamaron al sacerdote de Zeus y este trajo toros y coronas para ofrecerles un sacrificio, pero los apóstoles, rechazando los honores, no pudieron convencerlos de que eran hombres como ellos; a duras penas con sus palabras el seudo Hermes logró que desistieran de los sacrificios ofrecidos[5].

Otro suceso muy significativo corresponde en este viaje a su llegada a Atenas, donde pronunciará un persuasivo y revelador discurso en la colina de Ares frente al máximo Tribunal de Justicia, previo paso por el altar hasta hoy inhallado al *agnóostoo theóo*[6] (17, 23), que le da pie para su argumentación. En la ciudad disputaba en solitario tanto en la sinagoga como en el foro, mal considerado como *spermólogo*[7] o *seminiverbius*, hasta que los mismos oponentes lo llevan asiéndolo a dicha altura, una de las siete de Atenas. Sus jactanciosos contrincantes eran los epicúreos y los estoicos, que junto a otros menores, se mostraban adeptos a toda novedad por el solo placer de ser novedosos.

Pablo comienza respetando las normas retóricas con una *captatio benevolentiae*, tratando a los atenienses de *deisidaimonestérous / superstitiosiores*, literalmente 'cuasi los más religiosos / supersticiosos[8] / temerosos de las deidades'. Algunos biblistas[9] interpretan esto como una adulación o una ironía, pero si recordamos el incidente de Listra, no parece ser así (16, 8-20).

El nudo de la argumentación, asequible a sus oyentes, es un despliegue del misterio de la Encarnación[10], pero ellos no aceptan la conclusión: el dios desconocido, pero ya conocido, ha resucitado. Irónicamente se retiran rechazando semejante afirmación[11].

---

5 Esto demuestra que la idea de encarnación no les resultaba extraña, pues era uno de los *Semina Verbi*, latentes en los mitos para así facilitar la aceptación del misterio de la Encarnación. Hecho que con atenuantes se repetirá en Malta (28, 6). Cristo asumiendo realmente la naturaleza humana se encarna, pero Zeus se reviste transitoria y aparentemente, tal vez al modo gnóstico o maniqueo.

6 En Merk (1992: 463) y Nestle-Aland (1963: 354) no hay variante crítica documental para el v. 23. Sin artículo determinante puede traducirse con el indeterminante castellano, como Straubinger en NT (2001: 183), ídem Tresmontant (1956: 129), pero este aclara en su comentario que no es un dios entre otros; es uno y muchos "à des dieux inconnus" (p. 131). Seguimos a Bover-Cantera "Al Dios desconocido" (1961: 1447), porque en el v. 24 retoma la persona de ese dios con artículo determinante reiterado: "*ho theós, ho poiéesas*" y a Bover-O'Callaghan (1977: 727), sin comentario; igualmente la Biblia de Navarra (2008: 1580); en 1790 el escolapio F. Scio de San Miguel: "Al Dios no conocido" y anota que ese altar se erigió por consejo de Epiménides agradeciendo los beneficios recibidos de Dios por el cese de la peste, después de haber implorado en vano el socorro de otras divinidades veneradas en esa tierra; temiendo les faltase alguna, edificaron ese altar "a un dios desconocido"; D. Laercio *In Epim.* señala que los atenienses tenían algún conocimiento por los oráculos de las Sibylas y por sus filósofos; en suma, Dios es misterio y ellos veneran lo desconocido del mismo; para el *conspectus editionum*, cfr. Salas Delgado (2011: 303-314); asimismo Levoratti y Trusso (2008: 1634), los traductores aclaran que los paganos dedicaban altares a los dioses desconocidos para no atraer sobre sí el castigo de una divinidad ignorada. Agregamos: Incluso también a lo desconocido de Dios admitiendo que la divinidad es misterio incognoscible, lo que para los griegos, el hombre también debe venerar.

7 Literalmente 'siembra palabras', pero con matiz despectivo equivale a 'charlatán'.

8 Sin sentido despectivo, pero Cornelius a Lapide / van den Steen (1859), 1567-1637, en sus *Commentaria in Acta Apostolica* XVII.22, destaca una diferencia con *religio*; los griegos son religiosos, pero con creencias falsas e incompletas; aduce a San Agustín, quien matiza el decir de Pablo: *ego ergo huc veni, ut superstitionem vestram commutem in veram religionem, et pro diis falsis agnoscatis et colatis verum, pro multis unum, pro incognitis certum et notum*.

9 Tresmontant (1956: 131).

10 Para los griegos es más difícil de aceptar la Creación *ex nihilo* que la Encarnación, por un axioma pre-filosófico o pre-racional sobre la eternidad de la materia y el tiempo, aunque desde el mismo Hesíodo se sienten disconformes por la coacción de la circularidad y la *Anánkee*. Cfr. Caturelli (1983: 8-25); Tresmontant (1961).

11 Es cierto que la rechazan, porque no sacan la conclusión de que el hombre es consustancialmente cuerpo y alma según el Estagirita, quedando también él a medio camino; tampoco lo ayuda el mito de Apolo fulminando con terrible castigo a su hijo Esculapio por resucitar a dos difuntos queridos, pero tenían la *Alcestes* de Eurípides con Heracles

3. En Jerusalén

Estos son los antecedentes que motivan el título de la comunicación dado que el conflicto se produce por querer volver a Jerusalén para finalizar su tercer viaje. Desembarcados en Tiro, Fenicia, unos discípulos/ *matheetás,* donde recaló, le dijeron que *per Spiritum* /*diá Pnéumatos* no fuera a Jerusalén (21, 4). Llegados a Cesarea Marítima, se alojaron en la casa de un diácono; allí vino de Judea un profeta, Agabo; tomó este el ceñidor o faja de Pablo y atándose a sí mismo de manos y pies, le indicó que el Espíritu Santo le vaticinaba atadura y entrega a los gentiles. El apóstol está decidido a ser atado y a morir por el Señor en Jerusalén. No pudieron disuadirlo y aceptaron la voluntad de Dios, es decir, que subiera a la Ciudad Santa.

Allí con otros discípulos es recibido con gran gozo en la casa de un par, el apóstol Santiago el Menor (21, 17-20), obispo de Jerusalén, contándoles cómo los gentiles se convertían, pero a Santiago y a los presentes les interesaba más la cristianización de los judíos de la diáspora; los de Jerusalén han oído que Pablo disiente de Moisés al prohibir la circuncisión a sus hijos, lo cual no es cierto, pues al propio Timoteo, su discípulo, hijo de padre gentil y madre judía, lo hizo circuncidar en Asia Menor, en razón de los judíos que allí moraban (16, 1-3). No obstante Santiago le dice que estos[12], observantes celosos de la ley, se han escandalizado; Santiago no quiere una ruptura con la comunidad ierosolimitana[13].

Pablo se purificará *iuxta Templum* con cuatro candidatos (cristianos judíos: *sunt nobis*) al nazareato (separación consagratoria), les pagará los gastos y después del séptimo día irá al Templo, se rasurarán, Pablo con ellos (los cabellos se dan como ofrenda purificatoria y se creman), y así, todos verán que él guarda la ley mosaica; en cuanto a los conversos gentiles, Santiago se ha encargado de aconsejarles qué situación deben evitar sin obligación de circuncidarse (vv. 21-26).

Ya en el interior del Templo, los judíos venidos de Asia lo acusaron de haber introducido un griego[14] profanando el lugar santo (*religio illicita*). Gran alboroto, Pablo prendido y arrastrado fuera, cierre de las puertas, nada de asilo y casi muerte del apóstol, de no haber aparecido el tribuno Claudio Lisias y su cohorte desde la torre Antonia.

Por el tumulto no podía poner en claro las causas de la violencia y decide llevarlo a la fortaleza. Pablo en griego le aclara al jefe militar que es judío de Tarso, ciudad no ignota[15] y le pide que lo deje hablar a todos para su defensa; concedido el pedido se dirige al

---

resucitador y el mito de Er del final de la *Politeía* platónica, quien vuelto a la vida debe contar los castigos a los malos gobernantes vistos en el más allá.

12 Conviene aclarar quienes son los diversos sujetos hablantes, no siempre enunciados en latín sin cierta ambigüedad: v. 17 *hói adelphói* son los hnos. de la comunidad regida por el obispo Santiago el menor; v. 20, *en tóis Iudáiois*, son los judíos cristianizados de la diáspora, confirmado en el v. 21; v. 22: ¿quién es el sujeto de *akúsontai*? Ninguno de los anteriores, sino los judíos cristianos de la comunidad de Jerusalén (vinculados a Santiago), que desconfían de Pablo, para los cuales el primer obispo les aconseja el rito purificatorio del nazareato. Este rito se hace fuera del Templo, en un edificio adjunto; a los siete días recién se entra en él con la cabeza rapada (conclusión del rito). Puede ser transitorio o permanente. En 18, 18 vemos que en Cencres, puerto de Corinto *ad Orientem*, ya lo había hecho. Al parecer ambos transitorios. Aquí habría que considerar si los judeocristianos de Jerusalén están dispuestos a admitir que no es la observancia de las prescripciones mosaicas lo que los salva, sino la Gracia de Cristo. Esto *quoad fidem*, no *quoad morem.*

13 Para lo ocurrido en Jerusalén y en Cesarea Marítima los comentarios más expandidos corresponden a Cornelius a Lapide, F. Scio de San Miguel, F. de Quevedo y Villegas, Mons. J. Straubinger, que no esquivan las densas citas patrológicas; el de D. Rops (2020: 147-172) representa una buena glosa del siglo XX para este "Conquerant du Christ".

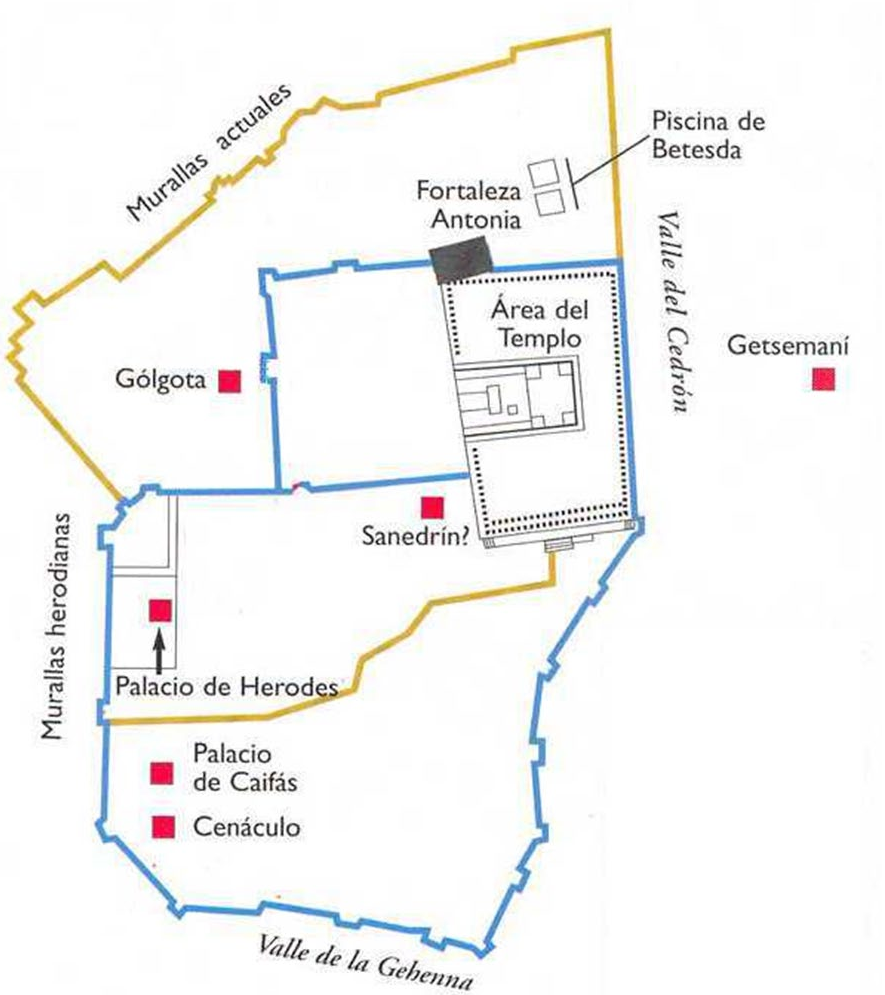
14 Hecho ocurrido antes en el 55 en ausencia de Pablo. Cfr. C. a Lapide (1859: 260), cronotaxis XXI.28; Straubinger (2001: 190, nota 38). Cap. XXI, con cita de F. Josefo, *Ant*. 5.14.

15 Ciudad leal a Augusto y favorecida por él con derechos y privilegios varios. Según Quevedo, antes por Julio César como a Osca en España, hoy Huesca.

pueblo en hebreo (*Hebraídi*), no hebreo doctoral sino hebreo vulgar, también denominado arameo, aunque este no era una variante dialectal de aquel sino de una lengua semítica ugarítica proveniente de la zona del Éufrates extendida hasta Palestina[16].

Hace su biografía (22, 1-21), la de un fariseo educado en Jerusalén por Gamaliel[17], bajo el rigor de la ley, persiguiendo de muerte y apresando hombres y mujeres solo por ser cristianos. De inmediato narra su viaje a Damasco con su conversión; Pablo insiste aduciendo que los sanedritas saben que él, presente en el martirio de Esteban, consentía y vigilaba la lapidación.

Hasta aquí sin problemas, pero les resulta intolerable el éxtasis en que el Señor le advierte que salga de Jerusalén, pues no recibirán su testimonio y Él lo destina a naciones lejanas. No es precisamente un discurso apologético por tantas explicaciones que debe dar y esto ocurre cada vez que debe hablar en las sinagogas.



16 Cfr. Straubinger (2001: 190), cap. XXI.40.

17 Gamaliel, doctor de la ley, educador de Saulo, 'criado a sus pies', no es una metáfora, porque los maestros enseñaban desde una cátedra más elevada y los discípulos en los lugares inferiores. Quevedo (1961: 1469-1470), citando a san Juan Crisóstomo, Clemente Romano y Beda, señala que Gamaliel protegió a los apóstoles perseguidos y más aún, dio en su granja sepultura a su pariente san Esteban, a cuya lapidación contribuyó Saulo, pariente del lapidado como cómplice; añaden Avito y san Agustín que Gamaliel por voluntad personal fue inhumado junto al cuerpo del protomártir, "enmendando el yerro del discípulo". Como doctor de la ley, sabio, justo y honestísimo también lo tratan los hnos. conversos del judaísmo que en el Concilio Vaticano I (1869-1870) sostuvieron la causa del resto de Israel: Lémann y Lémann (1999).

La mención del Señor los desquicia y piden al tribuno que lo quite de este mundo; ante la confusión, ordena este que lo lleven al cuartel y lo azoten. Listo para los latigazos, Pablo lo interroga al centurión: "¿Os es lícito flagelar (*mastidzéin*) a un romano sin sentencia condenatoria (*akatákritos*, *indemnatum*)? El centurión no puede ser políticamente incorrecto y encara a su jefe, más incorrecto aun porque lo había encadenado. El tribuno con temor pregunta a Pablo si es romano; ante la afirmativa, el funcionario sospecha que el apóstol puede haber comprado la ciudadanía, acto legal, como lo había hecho él mismo. Pablo responde: "Yo he nacido con ella (*gueguénneemai*)"[18].

¿Qué derechos tenía un ciudadano romano, que no poseía un gentil?

Jus honorum (para cargos públicos), *jus suffragii* (voto en asambleas), *jus connubii* (de casamiento y familia), *jus commercii* (derechos patrimoniales), *jus actionis* (facultad de acudir a tribunales); también derechos en la esfera religiosa, que no interesarían a Paulo como converso cristiano, pero sí el *jus actionis*.

El mismo tribuno queriendo saber el tenor de la acusación lo llevó al Sanedrín (23, 1-10). Apenas saludó a la asamblea, el Sumo Sacerdote ordenó herirlo en la boca y ante el ilícito Pablo retruca con dureza, pero para no agravar una discusión sin salida viendo que había fariseos y saduceos continúa señalándose como fariseo atacado por su esperanza en la resurrección de los muertos. Gran tumulto, los primeros no hallan culpa en él; el alboroto se acrecienta y por tercera vez el tribuno temiendo que lo despedacen, ordena que la tropa lo lleve a la fortaleza.

En 23, 11 el Señor concreta la lejanía requerida: Roma. De los judíos con los que se enfrentó en el Templo (23, 12-22), cuarenta de ellos se comprometieron a ayunar totalmente hasta matar a Pablo y solicitaron a los sanedritas sugirieran al tribuno que lo trajese de vuelta para antes de llegar, emboscarlo y asesinarlo, pero les falló lo urdido, ya que un sobrino del apóstol, sabedor del plan, los delató en el cuartel, por lo que el funcionario decidió hacerlo llevar de noche a Cesarea Marítima con gran despliegue de custodia por ser *civis romanus* (23, 23-35) y con una carta al procurador Félix.

4. Post Jerusalem

En ella Claudio Lisias le explica a Félix los recaudos tomados; verifica que son cuestiones internas por la interpretación de su Ley, por lo tanto, no merecedor de muerte ni prisión. Sabedor del complot para eliminarlo se apresura a enviárselo notificando a los acusadores que se dirigiesen a su superior.

En Cesarea Marítima se ubicaba el palacio de Herodes Agripa junto con el pretorio romano, al que se allegarán para acusarlo el sanedrita Sumo Sacerdote que lo había herido y un intérprete. Este discurso es clave como acusación y será refutado por Pablo palabra por palabra, por lo que no pudieron entregarlo al Sanedrín.

Tértulo, el portavoz de Ananías[19] y abogado contratado a sueldo, comienza con una copiosa *captatio,* bien aduladora, agradeciendo a los romanos por los beneficios y la paz que gozan, para pasar a la acusación, presentando a Pablo como destructor de la paz, perturbador de los judíos de todo el orbe, jefe de la secta de los nazarenos y profanador del

18 Sus padres ya eran romanos y tal vez la hubieran comprado. Para el *status quaestionis* véase Sherwin-White (1972: 23-58), sin perjuicio de una nueva actualización. Para el inicio del tratamiento del problema, cfr. Mommsen (1870: 116). Mommsen no trata la ciudadanía de Pablo, pero especifica los distintos tipos y derechos consecuentes.

19 No confundir con el homónimo que en Damasco piadosamente lo limpió de su ceguera.

Templo. Estamos aquí porque "al querer juzgarlo según nuestra Ley, nos lo arrebató con gran violencia el tribuno Lisias, mandándonos a ti" (24, 1-8).

Habiendo recibido Pablo señal del gobernador, inicia su defensa: en el Templo no discutió con nadie, no amotinó a la turba ni en las sinagogas ni en la ciudad, ni pueden presentar pruebas de sus acusaciones. Confiesa sí, que practica la doctrina que ellos denominan herejía, "la del Dios de nuestros padres…conforme a la Ley…y los profetas"; tiene esperanza en la resurrección de justos e injustos como ellos (los fariseos).

Añade que retornó a Jerusalén con limosnas y ofrendas y penetró purificado en el Templo; el alboroto lo provocaron algunos judíos venidos de Asia, ahora no comparecientes ante el procurador y estos sanedritas, acusadores presentes, deben decir qué crimen ha cometido al clamar "por la resurrección de los muertos soy juzgado".

Félix[20] bastante conocedor de las disputas internas de los judíos (24, 22-27), difirió una respuesta hasta que se presentase el tribuno Licias. Ordenó custodia y buen trato con un margen de libertad y permiso para que los suyos lo asistiesen, no obstante deseando quedar bien con los israelitas, lo dejó dos años en prisión hasta entregarlo a Porcio Festo, su sucesor. Tanto Félix como el siguiente procurador no quieren quedar mal con los acusadores y manteniendo preso al de Tarso se lavan las manos como Pilato.

4. 1. Acusación ante Porcio Festo (25, 1-12)

P. Festo repite el accionar de Lisias. Vuelven los sanedritas a Cesarea sin pruebas y Pablo otra vez se defiende tajante: no ha cometido delito ni contra la ley de los judíos, ni contra el Templo, ni (con un nuevo agregado) contra el César.

Festo para congraciarse con los judíos le ofrece ir a Jerusalén. Pablo rehúsa esa instancia (el Sanedrín carece de jurisdicción sobre los *cives Romani*) y reitera que debe ser juzgado en el tribunal romano, porque contra los judíos él no ha delinquido, lo que Festo sabe perfectamente.

No rehúsa morir, pero nadie por complacencia puede entregarlo a ellos, entonces "*Káisara epikalúmai / Caesarem appello!*". Festo consulta al Concejo y le responde: "*Káisara epikékleesai, Káisara poréusee*" (*Caesarem appellasti, ad Caesarem ibis!*). Es evidente que Pablo desconfía de Porcio Festo y por eso apela.

4. 2. En presencia del rey Herodes Agripa II (25, 13-27)

Llegó el rey con su hermana y pareja, la reina Berenice, a Cesarea contándole Festo todo lo referente al apóstol, manifestando Herodes Agripa II que también él quisiera estar en el juicio, lo que así ocurre. Festo necesita de Agripa para dar las razones al emperador del envío de Pablo a Roma.

4. 3. Pablo ante Herodes Agripa II (26, 1-32)

El rey le da venia para su alegato y Pablo comienza alegrándose porque Agripa[21], rey del norte de Palestina, judío de nacimiento, romano de formación y competente en cuestiones

---

20 El historiador romano Tácito dice que Félix "practicó toda clase de crueldad y lujuria, ejerciendo el poder de un rey con todos los instintos de un esclavo" (*Historias* 5.9). Por otra parte Félix estaba unido por tercera vez con Drusilla, hija de Herodes Antipas I; en una de estas entrevistas informales Pablo les predicó sobre el juicio venidero, Festo impidió a Pablo predicar y no se arrepintió, Drusilla se indignó, pero Lucas no la vuelve a mencionar.

21 Herodes Agripa II es hijo de Herodes Agripa I (quien mató a espada a Santiago el Mayor en el 42 y encarceló a Pedro, evadido por intervención angélica; este Herodes fue herido por un ángel del Señor y murió horriblemente roído por

sobre las creencias de sus ancestros conoce las costumbres judías y las disensiones en sus filas y por cuarta vez cuenta su vida. Herodes Agripa II concede que Pablo casi lo persuade de hacerse cristiano, aunque al parecer, no a Berenice.

El apóstol replica que placiera a Dios que por su intermedio todos los presentes se hicieran cristianos, pero sin cadenas.

Al retirarse todos de la sala, el rey a Festo: "Este hombre podría ser puesto en libertad (*apolelýsthai edýnato*), si no hubiera apelado (*ei mée epekékleeto*) al César". De acuerdo con el juicio de H. Agripa II, Festo redactó un informe y un dictamen para Nerón.

4. 4. Viaje a Roma (27 y 28, 1-31)

La apelación o *provocatio* o *reiectio*[22] se efectiviza con el cuarto viaje. El cap. 27 es una verdadera carta náutica, la única de la Antigüedad, con las peripecias narradas durante la morosa y accidentada navegación invernal, porque llegan a salvo a Malta[23]. El 28 cuenta la estadía en la isla y el camino a Roma por mar y por tierra.

La detallada mención de las poblaciones donde se detienen y el tiempo en que lo hacen certifican la veracidad del relato hasta que llegan a Roma[24], donde se le permitió vivir en casa particular alquilada con custodia *libera* o *militaria* recibiendo a judíos que habían oído hablar de esa secta (*tées hairéseoos táutees*) a la que en todas partes se la contradice (*antiléguetai*). Unos aceptaban su prédica convirtiéndose y otros no, recordándoles el reproche de Isaías 6, 9 por su pertinacia.

Para Pablo el Sanedrín no era autoridad competente para su litigio, porque no podía decidir sobre la verdad de su doctrina, eso competía a una autoridad superior y divina; en lo político se debía examinar si había violado el derecho romano, de allí su apelación en razón del *jus actionis*.

En suma: ni reo de alta traición, ni reo de *religio illicita*, ni reo según la ley romana por no faltar al César según los cargos imposibles de probar del Sanedrín.

En cambio, los gentiles, sí, oirán la buena nueva. San Lucas no especifica si obtuvo el veredicto final de su apelación, pero el v. 31 final refiere que recibía a todos sus visitantes enseñando lo tocante al Señor Jesucristo con franca libertad de palabra, sin impedimento (*metá pásees parreesías*[25] *akoolýtoos*, *cum omni fiducia sine prohibitione*), pese a que de Claudio se había pasado a Nerón.

Este final permite datar los *Hechos* en Roma hacia el año 63, poco antes del fin de la primera prisión romana de San Pablo, es decir cinco años o un poco más antes de su muerte, si esta ocurre en el 68 o 69, y también antes de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) por Tito, o sea cuando aún la vida y el culto de Israel todavía continuaban normalmente.

¿Qué hizo y por dónde peregrinó el apóstol esos años? Gentilizando, pues.

---

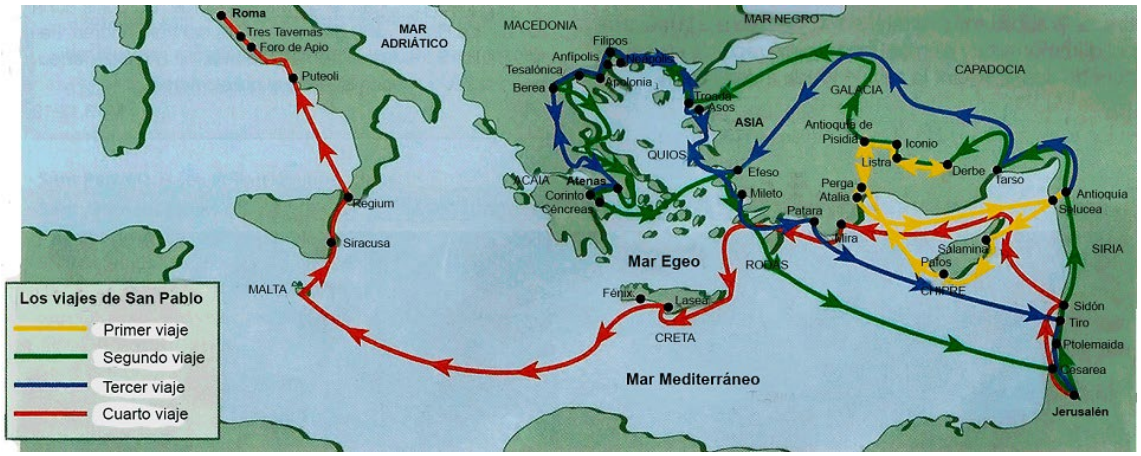
los gusanos según *Acta* 12, 21-23), cfr. también *Biblia de Jerusalén* (2009: 1446). El mismo, bisnieto de Herodes el Grande (73 a.C.-4 d.C.), quien acudió a Roma *circa* 42 a.C. pidiendo auxilio por la invasión de los partos, amigo de los romanos, alojándose en la casa de Asinio Polión, el cónsul de la IV égloga de Virgilio. Herodes el Grande, asesino de los niños inocentes, fue además padre de Herodes Antipas, que por instigación de Herodías hizo decapitar a San Juan Bautista. En suma: Herodes el Grande > Herodes Antipas > Herodes Agripa I > Herodes Agripa II.

22 La *reiectio* consiste en el rechazo de la sentencia del juicio en una primera instancia, antes del veredicto final de la instancia superior, o sea, la imperial.

23 El almirante Nelson, hijo de un pastor y familiarizado con la lectura de la Biblia, lo releyó en la mañana de Trafalgar para encontrar fortaleza (cfr. Holzner, 1978: 410).

24 Donde ya estaba san Pedro, tal vez desde el 44-45 o *circa* del 55. Cfr. Eusebio de Cesarea, *Hist. Ecc*., II-IV.

25 Más sencillamente "sin pelos en la lengua".



Cornelius a Lapide *ad* XXVIII.31 (1859: 301) legitima la tradición de la estadía apostólica de Pablo en España, ya que liberado de sus cadenas y vigilancia, vivió varios años más, alcanzándolo el martirio el 29 de junio del 69. Nombra muchos discípulos santos por él evangelizados con abundantes testimonios patrológicos.

Straubinger (2001: 199, nota al v. 31), esgrime otro motivo. "No cabe duda de que fue absuelto y puesto en libertad hacia el 63 y hemos de bendecir esta demora en Roma, después del retiro de Israel, pues allí escribió las Epístolas de la cautividad (Efesios, Colosenses, Filipenses, Filemón)".

Importa resaltar el comentario de F. de Quevedo, escrito desde la cárcel porque su reescritura constituye una "amplificación" de los *Acta.* El entrecomillado deliberado obedece a que empleamos el término de G. Genette (1989) proveniente de sus *Palimpsestos. La Literatura en segundo grado* para distinguir los modos de transtextualizar o transformar un texto sin plagiarlo, básicamente son tres: "amplificación", "reducción" y "sustitución".

El extenso tratado ascético de su autoría, un "hipertexto", evidencia una "amplificación" de los *Acta*, texto de base o "hipotexto" en la nomenclatura genettiana, con un texto intermedio como referente explicitado que son los *Commentaria* al texto lucano-paulino del jesuita flamenco Cornelius a Lapide (van den Steen), (1567-1637).

Erudito en demasía, proveedor de opiniones, sentencias, afirmaciones o rechazos contundentes de los patrólogos iniciales, mencionado sin problemas por nuestro satírico (cfr. p. 1496) y operando intertextualmente.

No observamos "reducción", pero además de la "amplificación", es posible alguna "sustitución", producto de una supresión más una adición.

Nos parece ejemplificar la misma con la disputa sobre la preeminencia absoluta de Santiago el Mayor como patrón de España, frente a la injerencia viable del de Tarso, nuevo protagonista reemplazante de Sta. Teresa, dado que el tema del patronato lo venía carcomiendo desde hacía bastante.

En dos momentos de este tratado Quevedo se refiere al protectorado de Santiago[26]. En una primera instancia niega la presencia del apóstol Pablo en España (1404-1405), ya que *post martyrium* en Jerusalén, retornado a Galicia el cuerpo de Santiago y apareciendo desde el cielo con su caballo blanco y su espada purpúrea para guiar y sumar victorias, "difunto nos suplió la asistencia de San Pablo vivo".

26 Véase *Su espada por Santiago, solo y único patrón de las Españas* (1961: 400-445). Obra inédita de redacción temprana, pero de data ignota, publicada *post mortem* donde rechaza el copatronato de la abulense, por algunos propuesto, sin dejar de reconocer sus méritos, la cual sirve como antecedente de la disputa.

Pero luego admitirá su estadía, Cornelio a Lapide mediante, arguyendo que Pablo arribó a España por un dilatado rodeo. Aquí reside la "sustitución" al incorporar el tema de las dos espadas, antes obviado por desconocimiento: la que blandió Santiago y la que decapitó a Pablo, puesto que la segunda espada se venera (o veneraba en el s. XVII) en la imperial ciudad de Toledo guardada en el convento de la Sisla bajo la orden de San Jerónimo.

Que junto con la de Santiago el Mayor, patrono de España, de quien se dice perteneciente el poeta y prosista, "ambos santos las esgriman en defensa del rey Felipe IV" (1533).

El texto recién aducido, sobre la estadía de san Pablo en España, es el definitivo; antes ignoraba quizás lo de su espada en Toledo y, por este desconocimiento, se escapó allí el ego españolísimo de Quevedo: Tal vez al de Tarso lo atajó, en vida de Santiago, el Espíritu Santo, como cuando no le permitió hacer apostolado en Asia, "porque con gran gloria de España, le fue prohibido venir a ella, por ser patrimonio de la predicación de San Jacobo (Santiago el Mayor) y de los españoles vasallos solariegos suyos".

Retornemos al de Tarso, después de las disquisiciones quevedianas.

Para el apóstol viajero aun no era su hora.

Llegó esta unos años más tarde, cuando acusaron a los cristianos en el 64 del incendio neroniano de la Urbe; capturado y conducido a un espacio hostil, un mísero calabozo de la cárcel Mamertina, sin prisión domiciliaria ni *custodia libera* o *militaria*, ni favorable ni conversa; entre el 66 y el 69, según consideremos la discusión sobre la fecha[27], se le dio su *kairós* a espada como *civis Romanus.*

Aclaración

Algunos exégetas, bastante numerosos, extrapolando el método histórico crítico y liquidando la 'inerrancia' del texto sacro, niegan hechos reales de los protagonistas, inclusive el viaje a Roma o la apelación al César; los omito porque fueron expuestos con amplitud en el cursillo del Dr. Mariano Splendido, invitado por las autoridades organizadoras del Simposio.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Biblia de Jerusalén (2009). Bilbao: Desclée de Brewer. Disponible en: [http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/21304/abreviaturas.xhtm]

Biblia de Navarra (2008). Ed. Popular. Illinois, Woodridge: MTF y Pamplona: EUNSA.

Bover, J. M. y Cantera Burgos, F. (1961). *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bover, J. M. y O'Callaghan, J. (1977). *Nuevo Testamento trilingüe.* Madrid: BAC.

Cornelius a Lapide (van den Steen), SI. (1859). *Commentaria in Acta Apostolica*. T. X. Neapoli: apud I. Nagar editorem.

27 Cfr. Daniel-Rops (2020: 72-184).

Elliott, J. (1930-2022). *El Conde Duque de Olivares*, versión castellana del original inglés (1986) (2009 [[1] 2004]). Madrid: Editorial Crítica.

Levoratti, A. J. y Trusso, A. B. (2008). *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia*. Madrid: San Pablo.

Merk, A. (1992 [1933]). *Novum Testamentum Graece et Latine.* Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.

Nestle, E. y Aland, K. (eds.) (1963 [1906]). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Württembergische-Bibelanstalt.

Nestle, E. y Aland, K. (eds.) (1990 [1906]). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Quevedo y Villegas, F. (1961). *Su espada por Santiago. Solo y único patrón de las Españas*. T. 1, *Obras en prosa*. Estudio preliminar, Edición y Notas de Felicidad Buendía. Madrid: Aguilar; 400-445.

Quevedo y Villegas, F. (1961). *Tira la piedra y esconde la mano* o *El chitón de las tarabillas.* T. 1, *Obras en prosa*. Estudio preliminar, Edición y Notas de Felicidad Buendía. Madrid: Aguilar; 805-818.

Quevedo y Villegas, F. (1961). *Vida de San Pablo Apóstol*. *Obras ascéticas*. T. 1, *Obras en prosa*. Estudio preliminar, Edición y Notas de Felicidad Buendía. Madrid: Aguilar; 1456-1536.

Scio de San Miguel, F., SP (1816 [1790-03]). *Biblia Vulgata Latina traducida y anotada*. *Nuevo Testamento. T. II. San Juan y Hechos de los Apóstoles*. Madrid: Imprenta de Ibarra.

Straubinger, Mons. J. (2001). *La Biblia*. La Plata: Fundación Santa Ana.

Turrado, L. (1965). *Biblia Comentada*. *Hechos de los Apóstoles*, T. VI a. Madrid: BAC.

Zerwick, M. (1960 [1953]). *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.

Bibliografía citada

Álvarez Cineira, D. (1998). "Pablo ¿Ciudadano Romano?". *Estudios Agustinianos*, 33; 455-486.

Caturelli, A. (1983). *La Metafísica Cristiana en el Pensamiento occidental*. Buenos Aires: Ediciones del Cruzamante.

Daniel-Rops (2020). *San Pablo. Conquistador por Cristo*. Sine loco: Ed. San Francisco.

Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La Literatura en segundo grado.* Trad. de Celia Fernández Prieto. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara S.A.

Holzner, J. (1978). *San Pablo. Heraldo de Cristo.* Barcelona: Herder.

Leal, J. (1962). *Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* II. *Introducción*. Madrid: BAC.

Lémann, Auguste et Lémann Joseph (1999). *La Asamblea que condenó a Jesucristo*. Traducción de la 3ª ed. francesa de 1881 por López-Arias, C. Madrid: Criterio Libros.

Marañón, G. (1936). *El Conde Duque de Olivares. La pasión de mandar*. Madrid: Espasa-Calpe.

Mommsen, Th. (1870, reed. 1990) "Edikt des Kaisers Claudius über das Römische Bürgerrecht der Anauner von J. 46 N. Chr". *Hermes*, 4(1); 99-131.

Salas Delgado, F. (2011). "La traducción de la Biblia del P. Felipe Scio y su época". *Fortunatae*, 22; 303-314.

Sherwin-White A.N. (1972). “The Roman Citizenschip. A survey of its development into a world franchise”. *ANRW*, 12; 23-58.

Solmsen, F. (1949). *Hesíod and Aeschilus*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Tresmontant, Cl. (1961). *Estudios de Metafísica Bíblica*. Madrid: Gredos.

Tresmontant, Cl. (1956). *Saint Paul et le mystère du Christ*. Paris: du Seuil.

Sabiduría autárquica: diálogos entre un cínico y un asceta indio[1]

Belén Bustos

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: Cuando la conquista de Alejandro alcanzó el suelo indio (327-325 a.C.), pronto se hizo evidente la insuficiencia del marco interpretativo griego para abarcar esa realidad cultural. Un aspecto que determinó en gran medida la imagen de la campaña fue la manera en que los hombres de Alejandro asimilaron el encuentro con los ascetas locales, y en particular, cómo fue transmitido ese diálogo por sus cronistas, afectando a la literatura subsiguiente. La impronta cínica desarrollada a partir de este intercambio filosófico definió una tradición. Este trabajo pretende ser una presentación del problema de los *topoi* en el trato de los ascetas indios por parte de la literatura clásica, con especial atención a las correspondencias que cronistas e historiadores griegos creyeron hallar entre las ideas de libertad provenientes de la cosmovisión ascética y la concepción de autarquía según el ideal del sabio cínico. Proponemos un análisis de los testimonios de Onesícrito y Megástenes, ambos recuperados en la *Geografía* de Estrabón, a la luz de esta discusión. Desde una perspectiva crítica, establecemos los alcances y las limitaciones de esta interpretación literaria; para ello, nos servimos de textos sánscritos que problematizan el movimiento ascético y las ideas sobre la libertad en la India.

Palabras clave: estudios greco-indios, libertad, cinismo, ascetismo, *topoi*

Autarkic wisdom: dialogues between a Cynic and an Indian ascetic

Abstract: When the conquest by Alexander reached Indian land (327-325 BC.), the insufficiency of the Greek interpretative frame to grasp that cultural reality soon became evident. An aspect that greatly shaped the image of the campaign was the way in which Alexander's men assimilated the encounter with local ascetics, and in particular how that dialogue was conveyed by his chroniclers, affecting subsequent literature. The Cynic stamp that was developed due to this philosophical exchange defined a tradition. This article intends to present the question of the *topoi* in the treatment of Indian ascetics seen in classical literature, paying special attention to the correspondences that Greek chroniclers and historians believed to have found between the ideas of freedom from the ascetic world view and the conception of autarky according to the ideal of the Cynic sage. In the light of this we propose an analysis of Onesicritus' and Megasthenes' testimonies, both of which were recovered in *Geography,* by Strabo. From a critical perspective, we establish the scope and limitations of this literary interpretation; for this reason we draw on Sanskrit texts that question the ascetic movement and the ideas of freedom in India.

Keywords: Graeco-Indian studies, freedom, Cynicism, asceticism, *topoi*

1 Este trabajo fue realizado en el marco de una "Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas" del CIN.

1. Introducción

En los relatos sobre la conquista de Alejandro, el episodio de la expedición a la India (327-325 a.C.) tomó pronta relevancia para los cronistas e historiadores del mundo helenístico. Entre las maravillas de aquella región, signada como 'los confines de la οἰκουμένη', la tradición de la etnografía utópica encontró un punto de correspondencia con la imagen de los *gimnosofistas* (filósofos desnudos). Se trata de un grupo de ascetas indios que, según las narraciones, habrían compartido su sabiduría con los hombres de Alejandro –o con él mismo, dependiendo de la fuente.

Arraigado en el imaginario griego se encontraba el *topos* de la sabiduría natural y primigenia de los pueblos distantes; fueron los testimonios de Onesícrito y Megástenes los que establecieron definitivamente la identificación entre este *topos* y la realidad india[2]. Onesícrito, quien fuera partícipe de la expedición de Alejandro y discípulo de Diógenes, el cínico, dejó crónicas de su encuentro con los *gimnosofistas* durante la ocupación macedonia de Taxila (326 a.C.). Por su parte, Megástenes se desempeñó en época helenística como embajador del Imperio Seléucida en la corte de Candragupta Maurya (305 a.C. aprox.). De su *Ἰνδικά*, un texto de carácter etnográfico en el que aparecen nuevos registros sobre los ascetas, solo quedan fragmentos. Ambos autores pervivieron por la vía indirecta, y ninguna de las obras se conserva íntegra.

El encuentro con los ascetas dejó profundas impresiones en la literatura griega, hasta el punto de haber generado una extensa tradición de diálogos ficcionales entre Alejandro y los sabios indios[3], que varían según el contexto entre una imagen positiva o negativa de la campaña y sus consecuencias histórico-políticas. Lo que nos interesa analizar aquí es cómo contribuyó la influencia de la filosofía cínica en estos desplazamientos literarios, marcados desde un principio más por la interpretación griega (*interpretatio graeca*) del fenómeno indio que por un conocimiento profundo de su cultura. Como lo indica el propio Estrabón, quien se ocupó de compilar los testimonios de primera mano, incluso los relatos provenientes del contacto directo implican una observación parcial de cada autor durante su pasaje por el territorio[4].

Los presupuestos literarios y filosóficos que subyacen a esa observación parcial serán nuestro objeto de estudio, circunscriptos a un problema particular: la identificación que realizaron los autores entre las ideas de libertad provenientes de la cosmovisión ascética y la concepción de la autarquía según el ideal del sabio cínico. Cabe destacar que, salvo contados estudios de investigadores modernos, existe una falta en los estudios greco-indios de análisis pormenorizados de estos testimonios, que contemplen adecuadamente las particularidades del pensamiento indio. En un contexto de lecturas escindido entre la tendencia a considerar una cultura clásica sin influencias externas, y la predisposición a encontrar vastas conexiones, similitudes y préstamos, una postura crítica se vuelve necesaria[5]. Por ello, independientemente de las posibilidades de contactos previos entre el pensamiento de ambas culturas, o de que estos compartan un origen común –territorios de

2 Karttunen (1989: 111-112). Sobre la teoría etnográfica de los *topoi*, cfr. *ibid*. (121-6). Algunas fuentes literarias que contribuyeron a modelar el *topos* son Escílax de Carianda, Hecateo de Mileto, Heródoto de Halicarnaso y Ctesias de Cnido. Karttunen (*ibid*.: 90) enfatiza el conocimiento de las fuentes previas, incluyendo las orales, como decisivo en la concepción de la India que plasmaron los expedicionarios.

3 En dicha tradición coexisten, a su vez, el *topos* del diálogo entre el sabio y el rey, la paradoja del mentiroso y los acertijos de vida o muerte (Oliver Segura, 1990: 61, 1991: 115; Stoneman, 1995: 113).

4 *Geografía* 15.1.2.

5 Karttunen (1989: 108-9).

la historia y la filosofía comparada, respectivamente[6]–, este análisis filológico se centra en los elementos del ascetismo que pudieron ser explicados, a partir de estos textos, para un público griego. Al mismo tiempo, buscamos demostrar que existen considerables limitaciones en la *interpretatio graeca* que se desarrolló en torno al *topos* de la libertad en los ascetas, derivado a su vez del *topos* de la sabiduría.

2. Los testimonios

Según cuenta Onesícrito[7], él mismo fue enviado a conversar con *gimnosofistas* y averiguar sobre sus creencias, habiéndose enterado Alejandro de cómo estos eran tenidos en honra, vivían desnudos y ejercitaban la resistencia (καρτερία). El encargo a Onesícrito se debe a la primera barrera cultural con la que se encuentran: los ascetas no van hacia otros cuando se los invita, sino que, en caso de que un tercero quiera participar de sus actividades, es este quien debe acercarse a ellos. A nivel literario, esta es la primera aparición de la actitud autárquica en el relato. Alejandro, que no desea violentar a los ascetas ni rebajar su propia dignidad, envía en su lugar a Onesícrito. En posteriores textos de la tradición cínica sobre estos diálogos se vuelve aún más evidente la condición de los sabios de irreductibilidad al poder, al desafiar el llamado del rey[8].

Onesícrito prosigue con una escena cargada de exotismo: un grupo de quince ascetas desnudos practicando diferentes posturas, sentados o yaciendo, inmóviles, bajo los rayos del sol abrasador. La insuficiencia del marco interpretativo griego para comprender el significado de estas prácticas[9] puede haberse resuelto, en la habilidad narrativa de Onesícrito, a través de la tendencia 'teatral' que caracterizaba a las expresiones públicas de la filosofía cínica[10]. A continuación expone los memorables discursos de Calano y Mandanis, los únicos *gimnosofistas* de la literatura griega que han conservado un nombre y un carácter definidos[11].

El discurso de Calano ha sido el punto de mayor debate crítico en torno a sus influencias cínicas. Existen posturas que lo interpretan ya como un simple personaje vocero de los ideales previos de Onesícrito, quien habría manipulado sus palabras a conciencia[12], ya como una expresión de ascetismo tan general que, al encontrarse ante los ojos del discípulo cínico, causó una impresión de evidente correspondencia con el ideal autárquico, bien pudiendo coincidir con tantas otras filosofías[13].

Calano aparece en escena con una estruendosa risa, burla hacia la vestimenta ostentosa del mensajero del rey, para luego hablar severamente sobre el castigo de Zeus hacia la soberbia humana. Por último, invita a Onesícrito a desnudarse como ellos y participar de sus actividades. Ya hemos apuntado la tendencia de los cínicos hacia la teatralidad, muchas veces oscilante entre la severidad, la exposición pública y el sentido del humor diatríbico que conocemos por las anécdotas conservadas de Diógenes. Por otra parte, la ética que

6 Al respecto puede consultarse el estudio de Conger (1952).

7 Estrabón, *Geografía* 15.1.63-65.

8 Cfr. la actitud de los sabios en *P. Genev. Inv.* 271 (Willis y Maresch, 1988) y *P. Berol.* 13044 (Wilcken, 1923).

9 Rollié (2008: 26).

10 "The latter [Diogenes' behaviour] is theatrical; Diogenes was waiting for someone to ask him why he behaved as he did, an excellent way to attract an audience. There is also something theatrical on the behaviour of Onesicritus' Indian ascetics" (Brown, 1949: 31). Véase también en Powers (1998: 75).

11 Rollié (2008: 15). Distintas fuentes se refieren a Mandanis como: Dándamis, Díndamis, Díndimis, Díndimo, etc. Cualquiera de estos remite al mismo personaje.

12 Brown (1949: 45).

13 Powers (1998: 72, 79).

castiga la soberbia (ὕβρις) y propone una virtud centrada en la moderación (σωφροσύνη) se ha interpretado tradicionalmente como un núcleo fuerte de ética cínica en el discurso de Calano.

a. *Interpretatio*: sus aciertos explicativos

Intentemos acercarnos con los ojos de Onesícrito. Sabemos que el legado histórico del cinismo fue su ética. Una ética basada en una vida frugal, cuyo máximo ideal, la autarquía (αὐτάρκεια), se basa en vivir 'acorde con la naturaleza'. La virtud del sabio cínico consiste en alcanzar el estado de autarquía a través del entrenamiento riguroso (ἄσκησις) del cuerpo y la mente. Por la vía material, debe reducir sus necesidades al mínimo, tomando como ejemplo la vida natural de los animales; por la vía interna, sostener una recta voluntad, una independencia psicológica que se demuestra a través de los actos (ἔργα). El elemento voluntarístico es central, ya que esta ética considera la superación del sufrimiento (πόνος) como condición para ejercitar y alcanzar el estado autárquico, definido simultáneamente como independencia, autosuficiencia y autocontrol. Y si bien se estima que el cinismo más antiguo abogaba por el estilo de vida materialmente ascético, también es cierto que lo esencial de esta filosofía se encontraba en la adaptabilidad a las circunstancias a partir de la independencia psicológica con respecto a ellas. Desde la moderación de la voluntad, personas de cualquier condición podrían alcanzar este tipo de virtud de orden interno. El sabio cínico es libre, porque vive según la naturaleza y ha alcanzado un ánimo imperturbable; su felicidad se define no por la medida de sus posesiones sino de sus propios deseos[14].

No sorprende que el autor haya encontrado en los *gimnosofistas* una expresión de la ética cínica. Su primera imagen consiste en un grupo de ascetas desnudos, con una actitud de despojo hacia lo innecesario –la vestimenta– 'acorde con la naturaleza'. Practican algo que él interpreta como ἄσκησις πρὸς πόνον y, por si fuera poco, Calano lo interpela con una diatriba que censura la actitud menos moderada y libre de todas, la ὕβρις. Si Onesícrito, en cuya buena fe autoral confiamos[15], creía haber encontrado a unos antiguos sabios naturales que confirmaban como virtuosa la forma de vida que él promulgaba, el discurso de Mandanis no hace más que acentuar esa primera impresión:

> τὰ γοῦν λεχθέντα εἰς τοῦτ᾽ ἔφη συντείνειν ὡς εἴη λόγος ἄριστος, ὃς ἡδονὴν καὶ λύπην ψυχῆς ἀφαιρήσεται: καὶ ὅτι λύπη καὶ πόνος διαφέροι: τὸ μὲν γὰρ πολέμιον τὸ δὲ φίλιον αὐτοῖς τά γε σώματα ἀσκοῦσι πρὸς πόνον, ἵν᾽ αἱ γνῶμαι ῥωννύοιντο, ἀφ᾽ ὧν καὶ στάσεις παύοιεν καὶ σύμβουλοι πᾶσιν ἀγαθῶν παρεῖεν καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ: (15.1.65)[16]
>
> En cualquier caso, afirmaba [Onesícrito] que lo dicho [por Mandanis] tendía a esto: que el mejor discurso es el que aparta el alma del placer y el dolor, y que el dolor y el sufrimiento difieren, pues uno es enemigo y otro amigo para ellos, ya que precisamente ejercitan sus cuerpos en el sufrimiento para que se fortalezcan las convicciones, a partir de las cuales hacen cesar disputas y están dispuestos para todos como consejeros sobre lo bueno, tanto en público como en privado.

14 Capelle (1992); Rich (1956); Powers (1998: 75-76).

15 Concordamos en este sentido con Powers*:* "Onesicritus made an attempt in good faith to communicate with the gymnosophists; whether he succeeded is another question entirely. In the event, it hardly matters whether any precise philosophical notions were exchanged; the Brahmans need only have said something bearing a family resemblance to Cynicism for Onesicritus to have *believed* that he was receiving authentic Indian wisdom, and in turn to have his own commitment to Cynic principles reaffirmed" (1998: 78. Cursiva en el original).

16 Recuérdese que leemos la paráfrasis de Estrabón. Edición de Meineke (1877). Las traducciones son nuestras.

Existe un elemento insoslayable en la transmisión del episodio, y es el hecho de que los *gimnosofistas* de Onesícrito expresen ideales de la ética cínica pero en un grado todavía más extremo[17]. Si analizamos el fragmento anterior, veremos que la reducción de las necesidades hasta el extremo natural lleva a un arduo entrenamiento físico que va más allá de la mera ausencia de placer, así como también a la absoluta falta de ropa (en tanto que la ἀναίδεια cínica llegaba hasta el uso de un simple manto raído). Al margen de la complacencia general que muestra Mandanis hacia la curiosidad de Onesícrito, en este aspecto es determinante:

> ἀποκρίνασθαι ὅτι τἆλλα μὲν νομίζοι φρονίμως αὐτοῖς δοκεῖν, ἓν δ᾽ ἁμαρτάνειν νόμον πρὸ τῆς φύσεως τιθεμένους: οὐ γὰρ ἂν αἰσχύνεσθαι γυμνοὺς ὥσπερ αὐτὸν διάγειν ἀπὸ λιτῶν ζῶντας: καὶ γὰρ οἰκίαν ἀρίστην εἶναι ἥτις ἂν ἐπισκευῆς ἐλαχίστης δέηται: (15.1.65)
>
> Respondió que consideraba que ellos [*i.e.,* los griegos] pensaban sensatamente las demás cosas, pero erraban en una sola al anteponer la costumbre a la naturaleza, pues no se avergonzarían de andar desnudos como él, viviendo con austeridad, ya que la mejor casa es la que requiere el menor mantenimiento.

Aunque confirmar la veracidad histórica de estas palabras sea un objetivo inalcanzable, las consecuencias literarias de un diálogo como este se hacen evidentes[18]: si el verdadero 'vivir acorde con la naturaleza' se encuentra en las costumbres de los ascetas indios, cuya sabiduría parece coincidir en el *topos* utópico, y si esta sabiduría cuestiona la costumbre griega y representa un grado más extremo que el de los preceptos cínicos, entonces tal debería ser el rumbo para un griego en busca de la libertad autárquica. El peso que el *topos* literario ejerce sobre la interpretación del diálogo conduce a que una conclusión como esta resulte verosímil para el lector, facilitando su persuasión retórica.

Ahora bien, el *topos* de los *gimnosofistas* como sabios autárquicos ha presentado cambios a lo largo del tiempo, a la par que la ética asistematizada de los cínicos en cuyo seno floreció dicho *topos*. Si bien siempre se estará de acuerdo en que Mandanis es un sabio libre, la forma de representarlo en sus diálogos ha variado. Ello ha dado lugar a la variación semántica del *topos* del sabio, que se conserva como imagen literaria aunque su significación responda a nuevas exigencias del marco interpretativo. En buena medida, esto se debe a las diferentes posturas que el pensamiento cínico ha adoptado frente a la política expansionista de Alejandro[19].

Conservamos dos discursos antagónicos entre los testimonios más antiguos, los transmitidos por Onesícrito y Megástenes. Mientras que el Mandanis de Onesícrito se muestra tolerante con la figura de Alejandro, el Mandanis de Megástenes lo confronta por medio de sus mensajeros:

> (…) τὸν δὲ Μάνδανιν ἐπαινεῖσθαι, ὃς τῶν τοῦ Ἀλεξάνδρου ἀγγέλων καλούντων πρὸς τὸν Διὸς υἱὸν πειθομένῳ τε δῶρα ἔσεσθαι ὑπισχνουμένων ἀπειθοῦντι δὲ κόλασιν μήτ᾽ ἐκεῖνον φαίη Διὸς υἱὸν ὄν γε ἄρχειν μηδὲ πολλοστοῦ μέρους τῆς γῆς, μήτε αὐτῷ δεῖν τῶν παρ᾽ ἐκείνου δωρεῶν ὧν οὐδεὶς κόρος, μήτε δὲ ἀπειλῆς εἶναι φόβον ᾧ ζῶντι μὲν ἀρκοῦσα εἴη τροφὸς ἡ

17 Oliver Segura (1990: 55).

18 En esto debemos coincidir con el planteo de Brown (1949: 44).

19 Sobre la relación del cinismo con la política de Alejandro, cfr. Brown (1949: 34-5, 46-51), Powers (1998: 85). A diferencia de Mandanis, que ha gozado siempre de buena fama entre los autores antiguos, la figura de Calano ha sufrido mayores cambios en su reputación. Estos se asocian con los cambios en la ya mencionada valoración de Alejandro y su política, dado que Calano decidió seguirlo en su partida de la India. El episodio de su muerte –autoinmolación en la pira– canaliza otras tantas críticas respecto de su carácter. Cfr. Oliver Segura (1990: 56); ver nota 23.

Ἰνδική, ἀποθανὼν δὲ ἀπαλλάξαιτο τῆς τετρυχωμένης ὑπὸ γήρως σαρκός, μεταστὰς εἰς βελτίω καὶ καθαρώτερον βίον: ὥστ᾽ ἐπαινέσαι τὸν Ἀλέξανδρον καὶ συγχωρῆσαι. (15.1.68)[20]

(…) y en cambio Mandanis es elogiado, quien, cuando los mensajeros de Alejandro lo invitaron a visitar al hijo de Zeus y le prometieron que habría regalos si obedecía y castigo si desobedecía, contestó que ni aquel era hijo de Zeus, pues no gobernaba ni siquiera la más pequeña parte de la tierra, ni tenía necesidad de regalos de su parte, de los cuales no hay saciedad, ni tampoco miedo de las amenazas, ya que la India sería nodriza suficiente para él mientras viviera, y que cuando hubiera muerto se libraría de la carne consumida por la vejez, al haberse trasladado a una vida mejor y más pura. De modo que Alejandro lo elogió y aceptó.

El tono de la invectiva contra Alejandro, sumado a la declaración de su independencia frente a los regalos y autosuficiencia ante las amenazas, demuestra cómo en el texto de Megástenes reaparecen virtudes cínicas como la αὐτάρκεια y la παρρησία (libertad de habla)[21]. Ya que no contamos con declaraciones explícitas sobre las convicciones filosóficas del autor, la imagen, aparentemente cínica, de los ascetas debe considerarse en su carácter literario. Además de la similitud con la famosa anécdota de Diógenes y Alejandro[22], este hecho resulta indicador de cuán temprano los ideales cínicos permearon el *topos* de los *gimnosofistas*. Aun existiendo variaciones en el trasfondo intelectual del período de la conquista al período helenístico, la imagen del asceta establecida por la tradición cínica, es decir, la de un sabio independiente, libre y en relación armónica con la naturaleza, continúa transmitiéndose[23].

Estos son los aspectos para los cuales la *interpretatio graeca* logró, dentro de sus marcos relativos, hallar una explicación. Como primera medida, podemos concluir que la percepción griega del fenómeno ascético se basó en una visión fragmentaria, atravesada por algunos preconceptos como los siguientes: αὐτάρκεια, ἄσκησις, πόνος, καρτερία, ἔργα, ἀναίδεια, φύσις, παρρησία. La sabiduría objetiva de los ascetas, originaria de sistemas filosófico-religiosos ajenos al pensamiento griego, fue descripta en función de sus coincidencias y discrepancias respecto de las escuelas filosóficas griegas y las imágenes previas del *topos* utópico. Partiendo de esa perspectiva, la observación griega no pudo explicar la sistematicidad del movimiento ascético en la India, así como tampoco las distancias culturales que resultaron inimaginables para la *interpretatio*; estas, como tales, quedaron por fuera de su alcance. Pasemos entonces al análisis de las limitaciones.

---

20 *Geografía* 15.1.68 = Schwanbeck, Fragm. XLIV.

21 Oliver Segura (1990: 56).

22 Brown (1960: 134). Vale la pena resumir el razonamiento de anacronismo histórico que Brown aplica a esta anécdota clásica del imaginario cínico (*ibid.*; 1949: 28). El episodio en el cual se habrían encontrado Diógenes y Alejandro en Grecia, el primero solicitando al segundo que le despejara el sol, está atravesado por el *topos* del diálogo entre el sabio y el rey (véase nota 3). El encuentro resulta históricamente inverosímil en tanto Alejandro no pudo haber sido el gran rey conquistador y haber estado en Grecia al mismo tiempo, dado que jamás regresó de la campaña. Si se encontró con Diógenes en Grecia, no era aún el gran conquistador de Asia; si lo era ya, no pudo haber estado en Grecia. Lo mismo ocurre con el apelativo "hijo de Zeus" en el fragmento citado. Este pequeño anacronismo en un diálogo fundamental del imaginario cínico, y más aún, su refracción en el testimonio de Megástenes sobre la India, da cuenta de la importancia del problema de los *topoi* y sus reelaboraciones según un verosímil estrictamente literario.

23 Dicho esto, la recepción de la tradición cínica por parte de Megástenes no implica pasividad intelectual alguna. Habiendo visitado él mismo la India, durante un período quizás más prolongado y desde una posición ciertamente más privilegiada que los expedicionarios, su voluntad de corregir a la ya establecida literatura etnográfica sobre la región se hace evidente en determinados pasajes. Citamos como ejemplo paradigmático su discrepancia sobre la figura de Calano, ya notada por Estrabón (*Geografía* 15.1.68). En este pasaje, según Brown (1960: 133-4), Megástenes hace pesar sobre Calano una evaluación cargada de moral griega, como respuesta a cierta admiración que hubiera suscitado el personaje en otros autores (con excepción de los expedicionarios, como vemos en la reprensión de Mandanis a Calano según Onesícrito). La exaltación de Mandanis, en cambio, nos permite observar estos cambios semánticos en el *topos* del sabio libre, categoría en la cual ya no podría admitirse al obsecuente e impulsivo Calano.

b. *Interpretatio*: las limitaciones

El ascetismo indio no persigue una libertad social, sino una liberación espiritual (*mokṣa*). Esto quiere decir que, a diferencia del cínico que critica las instituciones de la πόλις y busca provocar una fisura en el pensamiento del ciudadano corriente, el asceta pone su foco en el aspecto individual de la liberación, que es obtenida en términos espirituales. En tiempos upanishádicos (védicos tardíos), se logra mediante el reconocimiento interno de la fórmula *ātman-brahman*, la identificación del alma con lo absoluto[24]. Hecha la salvedad, este es el aspecto más notorio que podría vislumbrarse desde la *interpretatio*: la importancia del desapego de los placeres mundanos y la eliminación de los deseos (*vairāgya*) como condición para llevar a cabo el renunciamiento del mundo (*saṃnyāsa*)[25]. El fin último de la liberación espiritual excedió a la percepción griega, cuya noción de libertad se define, a grandes rasgos, en la actitud de desapego y el equilibrio con la naturaleza por sí mismos. En su interpretación de los hechos, el sentido de las prácticas ascéticas quedó limitado al entrenamiento de la voluntad mediante la resistencia física, tal como lo expresara el discurso de Mandanis según la mediación Onesícrito.

Es por ello que encontramos la mayor limitación interpretativa en la falta de referencias a las bases religiosas de esta conducta[26]. La mención de Zeus en los discursos de los *gimnosofistas* resulta demasiado vaga[27]. Por otra parte, existe una asimilación clara de la religión india, primero en sincretismo con la religión griega, y luego reproduciendo, refractariamente, la tensión entre μῦθος y λόγος vivida por el pensamiento griego[28]. En

24 Dasgupta (1922: 45-8, 58-61).

25 Bhagat (1976: 13-61).

26 "In fact it seems to me that a sincere religious craving after some ideal blessedness and quiet of self-realization is indeed the fundamental fact from which not only her philosophy but many of the complex phenomena of the civilization of India can be logically deduced. (…) The religious craving has been universal in India and this uniformity of sādhana [the attainment of the goal] has therefore secured for India a unity in all her aspirations and strivings" (Dasgupta, 1922: 76-7).

27 A propósito de Onesícrito, Brown nota que esta omisión de aspectos religiosos en los *gimnosofistas* de Taxila se reitera también en el episodio de los musicanos. Existen dos posibles causas: que los fragmentos sobre religión india no sobrevivieran, o que sencillamente no existiesen por voluntad, intencional o no, de Onesícrito (1949: 66). Siguiendo la línea lógica de esta segunda opción, estaríamos hablando entonces de una cuestión sintomática en el autor, lo cual apoya nuevamente nuestra hipótesis centrada en la *interpretatio graeca*.

28 Las asimilaciones a la religión griega se encuentran en referencias a Dioniso, a Heracles y la atención a distintas clases de sacrificios (*Geografía* 15.1.39,58 = Schwanbeck, Fragm. XXXIII, XLI), en un gesto típico de Megástenes de identificación con las instituciones griegas. Otra institución que recibe paralelismos es la de la propia filosofía, pues los ascetas son llamados φιλόσοφοι por Megástenes y σοφισταί por Onesícrito. Es un problema complejo analizar hasta qué punto la *interpretatio graeca* distingue el pensamiento de los *gimnosofistas* como μῦθος o λόγος. Las referencias anteriores apuntan hacia una idealización mítica, en sintonía con el sistema utópico de la Edad de Oro. El *topos* de los sabios se concibe originalmente como un estado de sabiduría más primitivo que la filosofía griega, una especie de 'sabiduría original' que la humanidad habría perdido (Karttunen, 1989: 111). No obstante esto, ambos autores, a la vez que recrean un universo mítico, al mismo tiempo establecen diversos vínculos con el concepto de filosofía griega. Onesícrito, en su diálogo con Mandanis, instaura correspondencias de pensamiento con Sócrates, Pitágoras y Diógenes (*Geografía* 15.1.65), probablemente como una forma de legitimar su propio discurso al entroncar su filosofía con la sabiduría primigenia de los ascetas. Megástenes, detallando los fundamentos naturales para el culto a Dioniso en la India –presencia exclusiva en la región de vid, hiedra, laurel, etc.–, califica estas creencias como "míticas" y "refutadas por muchos" (μυθώδη καὶ ὑπὸ πολλῶν ἐλεγχόμενα), ya que tales plantas se encuentran también en otros lugares. Más adelante, sobre los "encantamientos" (λόγῳ ἐπᾴδειν) con que los Βραχμᾶνες asisten a las embarazadas, con tono racionalizador evalúa que en realidad solo les ofrecen consejos y advertencias prudentes (τὸ δ' ἀληθὲς σωφρονικάς τινας παραινέσεις καὶ ὑποθήκας διδόναι). Finalmente, al hablar de las concepciones de los Βραχμᾶνες acerca de la muerte, la moral y la cosmología, luego de haber denominado esta actividad intelectual como φιλοσοφεῖν, termina concluyendo que sus ideas acerca de la naturaleza reflejan simpleza, que son mejores en acciones que en palabras, y que prueban muchas cosas a través de mitos (διὰ μύθων), a la manera de Platón (παραπλέκουσι δὲ καὶ μύθους, ὥσπερ καὶ Πλάτων) (*Geografía* 15.1.58-9 = Schwanbeck, Fragm. XLI). La comparación con el mito platónico representa el eje de esta tensión entre μῦθος y λόγος en el universo o marco de verosimilitud que la *interpretatio* piensa para los ascetas.

cuanto a la preparación de los Βραχμᾶνες para la muerte, Megástenes[29] utiliza el término ἄσκησις. Y si bien más adelante, sobre las costumbres de los Γαρμᾶνες, reaparece el mismo vocabulario que Onesícrito aplicaba a los ejercicios de los σοφισταί (καρτερία y πόνος), lo cierto es que no podemos saber si Megástenes proponía un vínculo concreto entre estas ideas y la de ἄσκησις, la cual tampoco es especificada más allá de la búsqueda de la felicidad ultraterrena para quienes se dedicaron a la filosofía. Parece tratarse, en todo caso, de ideas ya incorporadas al *topos* de los sabios. Cuando aparecen conceptos ligados a la esfera religiosa (εὐσέβεια y ὁσιότης), estos se relacionan exclusivamente con los 'parloteos' acerca del Hades (…τῶν καθ' ᾅδην θρυλουμένων), sin una conexión expresa con los ejercicios ascéticos.

Ninguno de los episodios logra vincular efectivamente la filosofía india con los sentidos religiosos del ascetismo, interpretado a la luz de una imagen utópica transmitida por la literatura. Esta es una huella de la *interpretatio graeca* que guía los testimonios a través de *topoi*, en tanto y en cuanto la observación directa, e incluso el intercambio de ideas, no producen un efecto significativo en la estructura de verosímil que portan los autores. Más bien al contrario, la confirman. Las sutilezas del pensamiento indio fueron finalmente opacadas por las diferencias culturales, las barreras lingüísticas, los malentendidos, y la ineludible tradición literaria. Es necesario, en este contexto, recordar el falseamiento de los textos que produce el aplicar los criterios modernos de objetividad a la etnografía antigua[30].

A su vez, la expresión 'pensamiento indio', aunque comprende algunos ejes generales de la cultura como la búsqueda espiritual, no supone en verdad una homogeneidad absoluta. El ascetismo (*tapas*), entendido como un arduo entrenamiento de mortificaciones físicas para la obtención del autocontrol, se desarrolla como un fenómeno cultural complejo a lo largo de la historia india. De orígenes probablemente pre-arios[31], el modo de permear a distintas doctrinas ortodoxas y heterodoxas varía según la manera de concebir la naturaleza de los conceptos antes mencionados (*vairāgya, saṃnyāsa* y, fundamentalmente, *mokṣa*). Por este motivo es que siempre ha resultado problemática la identificación certera de los *gimnosofistas* que nos muestran los relatos griegos. La práctica de *tapas* es una constante en esta cultura y ha de entendérsela como un *continuum*[32]. En tal condición, puede incluso superponerse con otros sistemas religiosos como el de los *āśramas* brah-

29 *Geografía* 15.1.59-60 = Schwanbeck, Fragm. XLI.

30 Karttunen (1997: 80-1). Karttunen también destaca el alto grado de acierto que, pese a las mediaciones y la idealización, encontramos en los textos de Megástenes, y señala la tendencia a la asimilación con conceptos análogos como característica de la *interpretatio*. Dihle (1964: 21) es de opinión similar, y sostiene que fue Megástenes quien introdujo la sagaz distinción entre Βραχμᾶνες y Σαρμᾶνες (Γαρμᾶνες en ediciones de la *Geografía*), desapercibida para los escritores de la conquista (ver nota 32). De igual manera, Megástenes registró la noción de la verdadera vida después de la muerte y el concepto del ensueño en las impresiones mentales, ideas ciertamente congruentes con la filosofía india. El autor, sin embargo, privilegia en valoración las ideas que considera más afines a la filosofía griega (*Geografía* 15.1.59 = Schwanbeck, Fragm. XLI).

31 Bhagat (1976: 66-72).

32 "What does seem fairly clear is that Greeks would not readily have distinguished different grades or types of Indian ascetic. For Greek purposes any of these could be called philosophers, or Brahmans. The fact that there could also be philosophers or ascetics who were not Brahmans –referred to comprehensively in the inscriptions of King Asoka as *brahmanasramanam*– was surely beyond them. (…) Indian philosophies in the fifth and fourth centuries BC belonged to a fluid category: there were not just three systems, but a continuum" (Stoneman, 1995: 110. Cursiva en el original). En este trabajo optamos por el nombre genérico de *gimnosofistas*, establecido por la tradición tardía. Los intentos por una identificación referencial parecen infructuosos en este contexto. Baste con mencionar que la crítica ha intentado reconocerlos como brahmanes, sarmanes, jainas, budistas, o simplemente ascetas. Sobre la categorización de los ascetas, cfr. también Bronkhorst (1998: 71, 74, 78); Dihle (1964: 21); Karttunen (1997: 56-59); Bhagat (1976: 9-13); Powers (1998: 72).

mánicos, en particular con el retiro a la vida contemplativa en el bosque prescripto por *Mānavadharmaśāstra (El Código de Manu)*:

> gṛhasthastu yadā paśyedvalīpalitamātmanaḥ |
> apatyasyāiva cāpatyaṃ tadāraṇyaṃ samāśrayet || 6.2
> agnihotraṃ samādāya gṛhyaṃ cāgnipariccha̍dam |
> grāmādaraṇyaṃ niḥsṛtya nivasenniyatendriyaḥ || 6.4
> svādhyāye nityayuktaḥ syād dānto māitraḥ samāhitaḥ |
> dātā nityamanādātā sarvabhūtānukampakaḥ || 6.8
> etāścānyāśca seveta dīkṣā vipro vane vasan |
> vividhāścāupaniṣadīrātmasaṃsiddhaye śrutīḥ || 6.29
> āsāṃ maharṣicaryāṇāṃ tyaktvānyatamayā tanum |
> vītaśokabhayo vipro brahmaloke mahīyate || 6.32[33]
>
> Cuando el padre de familia se vea a sí mismo gris y con arrugas, |
> así como a la descendencia de su descendencia, debe dirigirse al bosque. || 6.2
> Llevando consigo el sacrificio del fuego y los utensilios del fuego para el ritual doméstico, |
> partiendo de la ciudad al bosque, debe vivir controlando sus órganos. || 6.4
> Aplicado constantemente a la recitación védica, debe ser calmo, amigable y sereno, |
> ser dador y nunca recibidor, compasivo con todos los seres || 6.8
> Estas y otras observancias deben practicarse; el brahmán que habita en el bosque, |
> para alcanzar la perfección de su alma, [también debe estudiar] las varias escrituras upanishádicas. || 6.29
> Habiendo abandonado su cuerpo por medio de alguna de estas [técnicas] practicadas por los grandes sabios, |
> el brahmán, libre de pena y temor, es honrado en el mundo de Brahma. || 6.32

Como mencionamos anteriormente, el ascetismo es susceptible de modificaciones en función de cómo sea entendida la liberación. Debe destacarse, entonces, que la inquietud por alcanzar la liberación espiritual en la India es tan grande como para incluso haberse desligado del *tapas* en el caso singular del budismo. Cuando el paradigma de pensamiento comienza a cambiar y no solo la liberación ofrecida por las corrientes védicas ya no es suficiente, sino que muchas sectas practican *tapas* con fanatismo extremo[34], la búsqueda de Buda lo lleva un paso más allá: de la obtención de un cielo sujeto a la mutabilidad, a la disolución final del ser, la verdadera liberación. Así lo expresa en el poema *Buddhacarita (La vida de Buda)*, dirigiéndose a los ascetas:

> svargāya yuṣmākam ayaṃ tu dharmo,
> mam'ābhilāṣas tv apunarbhavāya; |
> asmin vane yena na me vivatsā
> bhinnaḥ pravṛttyā hi nivṛttidharmaḥ. || 7.48
> tan n'āratir me na parāpacāro
> vanād ito yena parivrajāmi; |
> dharme sthitāḥ pūrvayugānurūpe
> sarve bhavanto hi mahārṣikalpāḥ. || 7.49[35]

---

33 Selección de estrofas del capítulo 6; la traducción es nuestra. La transliteración fue hecha sobre la edición en *devanāgarī* de Olivelle (2005):
गृहस्थस्तु यदा पश्येद्वलीपलतिमात्मनः । अपत्यस्यैव चापत्यं तदारण्यं समाश्रयेत् ।। २
अग्नहिोत्रं समादाय गृह्यं चाग्नपिरच्छिदम् । ग्रामादरण्यं नःिसृत्य नविसेन्नयितेन्द्रयिः ।। ४
स्वाध्याये नत्ियय्युक्तः स्याद् दान्तो मैत्रः समाहतिः । दाता नत्ियमनादाता सर्वभूतानुकम्पकः ।। ८
एताश्चान्याश्च सेवेत दीक्षा वप्रिो वने वसन् । ववििाश्चौपनषिदीरात्मसंसद्धिये श्रुतीः ।। २९
आसां महर्षचिर्याणां त्यक्त्वान्यतमया तनुम् । वीतशोकभयो वप्रिो ब्रह्मलोके महीयते ।। ३२

34 Bhagat (1976: 138-153).

35 Edición de Olivelle (2008). Transliterado en el original. La traducción es nuestra.

Pero esta ley de ustedes tiende al cielo,
en cambio mi deseo, a la no-reencarnación; |
por eso no tengo deseo de habitar en este bosque,
ya que la ley de la cesación es diferente de la de la continuidad. || 7.48
No es, por lo tanto, incomodidad mía ni ofensa de otro
por lo que abandono el bosque, |
pues todos ustedes son como los grandes sabios
devotos de la ley de acuerdo con eras anteriores. || 7.49

La perspectiva budista propone una liberación basada en la cesación del ciclo de reencarnaciones y las percepciones de la mente, en suma, la disolución definitiva (*nirvāṇa*). Con ello se pretende superar las dos posibles metas presentes en la doctrina de las *Upaniṣad*: la vía de los padres (*pitṛyāna*), que aspiraba a obtener el cielo como fruto de las acciones (*karma*), sin romper con el ciclo y manteniendo la continuación de la existencia sucesivamente; y la vía de los dioses (*devayāna*), que, a través del *tapas*, persigue la llegada y permanencia eterna del alma en el mundo de brahman (*brahmaloka*). El budismo niega la existencia de una realidad o un alma permanentes. Ambos términos se consideran como una ilusión provocada por la ignorancia de la mente, la cual sería incapaz de distinguir que la mutabilidad afecta incluso a estos conceptos tenidos por verdad última[36]. En ello se fundamenta el abandono del *tapas* como método de liberación[37].

La muerte de Buda se había producido alrededor de cien años antes de la conquista macedonia, con lo cual las concepciones acerca de la liberación final y su relación con el ascetismo se encontraban notablemente complejizadas a la llegada de los griegos. Una complejidad que las crónicas no lograron reflejar. A pesar de esto, sí podemos reconocer que la perspectiva mediada a través de la cual escribieron los griegos, en su misma inexactitud, plasmó hasta cierto punto la fluidez de la cultura india entre las estructuras filosófico-religiosas y las órdenes ascéticas, cuya sistematización estricta fue establecida solo siglos más tarde[38].

3. Conclusiones

Este trabajo se titula "Diálogos entre un cínico y un asceta indio" en referencia no tanto a los personajes del episodio como a las posiciones tipificadas que estos ocupan. Como se ha intentado demostrar, el problema de los *topoi* es central a la hora de definir una tradición literaria sobre los pueblos distantes. La *interpretatio graeca* obró por medio de los supuestos literarios, filosóficos y etnográficos que portaban los autores: en tanto se sabe, por *topoi* anteriores, que los ascetas indios son 'filósofos' naturales, necesariamente han de ser libres, porque el filósofo griego lo es. La pervivencia de algunos elementos propiamente indios en las exposiciones filosóficas y en el testimonio de que existen en la región ciertas prácticas ascéticas descarta la pura invención de los autores. Sin embargo, poco se logró captar del fenómeno ascético entendido desde la mentalidad india, en particular del sentido de religiosidad que dio origen a las diversas prácticas para la liberación final. Se los identificó inmediatamente con la imagen del sabio cínico, autárquico por antonomasia,

36 Dasgupta (1922: 53-61, 109-11). Sobre la filosofía específica de Aśvaghoṣa en *Buddhacarita* y sus posibles relaciones doctrinales con las *Upaniṣad*, cfr. *ibid*. (129-38).

37 Véase la refutación del *tapas* que realiza Buda en *Buddhacarita* 7.20-31. Allí se discuten, en resumen, las ideas de cesación y continuidad, el miedo a la muerte, y la relación entre las mortificaciones físicas y la búsqueda espiritual. Buda concentra su argumentación en demostrar que el ideal ascético es profundamente contradictorio.

38 Stoneman (1995: 110).

y se asumió que los preceptos sobre los que descansaban el *tapas* y el πόνος eran homologables. Ese nuevo *topos* se desarrolló en los círculos cínicos para luego excederlos, de modo que lo encontramos en autores griegos y latinos posteriores. De esa manera, el análisis de estos diálogos se vuelve esencial para el estudio de los contactos culturales entre la India y la literatura clásica.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Meineke, A. (ed.) (1877). *Strabo. Geographica.* Leipzig: Teubner.

Olivelle, P. (ed. y trad.) (2005). *Manu's Code of Law.* Nueva York: Oxford University Press.

Olivelle, P. (ed. y trad.) (2008). *Life of the Buddha by Ashva·ghosha.* Nueva York: University Press.

Schwanbeck, E. A. (ed.) (1966). *Megasthenis Indica.* Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.

Wilcken, U. (ed.) (1923). "Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten". *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften; Sitzung der philosophisch-historischen Klasse*; 150-183.

Willis, W.H. y Maresch, K. (eds. y trads.) (1988). "The Encounter of Alexander with the Brahmans: New Fragments of the Cynic Diatribe P. Genev. Inv. 271". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 74; 59-83.

Bibliografía citada

Bhagat, M.G. (1976). *Ancient Indian Ascetism*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Bronkhorst, J. (1998). "Śramaṇas and Brahmins", en *The Two Sources of Indian Asceticism*. Delhi: Motilal Banarsidass; 69-79.

Brown, T. S. (1949). *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Brown, T. S. (1960). "A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis". *Journal of the American Oriental Society*, 80(2); 133-135.

Capelle, W. (1992). "Los cínicos", en *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos; 206-213.

Conger, G.P. (1952). "Did India Influence Early Greek Philosophies?". *Philosophy East and West*, 2(2); 102-128.

Dasgupta, S. (1922). *A History of Indian Philosophy. Volume I.* Cambridge: University Press.

Dihle, A. (1964). "The conception of India in Hellenistic and Roman literature". *The Cambridge Classical Journal*, 10; 15-23.

Karttunen, K. (1989). *India in Early Greek Literature*. Studia Orientalia 65. Helsinki: Finnish Oriental Society.

Karttunen, K. (1997). *India and the Hellenistic World*. Studia Orientalia 83. Helsinki: Finnish Oriental Society.

Oliver Segura, J. P. (1990). “Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos”. *Antigüedad y Cristianismo*, 7; 53-62.

Oliver Segura, J. P. (1991). “Diálogo del rey Alejandro con el brahmán Dándamis (*PGen.* 271)”, en F. Gascó La Calle y J. Alvar (coords.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla; 107-136.

Powers, N. (1998). “Onesicritus, Naked Wise Men, and the Cynics’ Alexander”. *Syllecta Classica*, 9; 70-85.

Rich, A.N.M. (1956). “The Cynic Conception of AYTAPKEIA”. *Mnemosyne*, 9(1); 23-29.

Rollié, E. (2008). “Comentarios a Cicerón, *De Divinatione I, 47* (El suicidio de Calano)”. *Auster*, 13; 9-27.

Stoneman, R. (1995). “Naked Philosophers: The Brahmans in the Alexander Historians and the Alexander Romance”. *The Journal of Hellenistic Studies*, 115; 99-114.

Olímpica 1: aproximación al análisis métrico-prosódico

Facundo Bustos Fierro

Universidad de Buenos Aires

Resumen: Luego de una presentación general del esquema métrico de la *Olímpica 1* de Píndaro, mediante la comparación entre estrofas y antístrofas resultan variados ejemplos de responsión (ej. 69 y 80, ...ἀνεφρόντισεν γάμον cfr. ...ἀναβάλλεται γάμον). También se revisará, brevemente, las correspondencias variadas (ej. 1 y 41, ...χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ cfr. ...χρυσέαισί τ' ἀν' ἵπποις), considerando su raíz, desinencia, referencia, campo semántico, etc. En consonancia con lo anterior, este trabajo explicita también las correspondencias métrico-prosódicas, en sus realizaciones más significativas a lo largo de toda la oda.

Palabras clave: Píndaro, *Olímpica 1*, métrica, prosodia, responsión

Olympian 1: Approach to metric-prosodic analysis

Abstract: After a general presentation of the metric scheme of Pindar's *Olympian 1*, through the comparison between strophes and antistrophes result several examples of responsio (eg. 69 and 80, ...ἀνεφρόντισεν γάμον cfr. ...ἀναβάλλεται γάμον). Moreover, some correspondences with variations will be briefly reviewed (eg. 1 and 41, ...χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ cfr. ...χρυσέαισί τ' ἀν' ἵπποις), considering the root, ending, reference, semantic extension, etc. According to the previous words, this work also makes explicit the metric-prosodic correspondences, in its most significant realizations throughout the ode as a whole.

Keywords: Pindar, *Olympian 1*, metric, prosody, responsio

1. Introducción

La *Olímpica 1* de Píndaro es un epinicio extenso, compuesto por 116 versos distribuidos en 4 tríadas (estrofa, antístrofa y epodo). A partir de la distribución formal, este trabajo propone estudiar el vocabulario empleado en relación al verso que ocupa dentro del esquema métrico. Luego de una presentación general del esquema métrico, que será analizado en dos formatos (por una parte, escansión de largas y breves, y por otra, terminología metricológica en clave de Dale [s, d, x]), se procederá al análisis de la realización silábica, es decir, del poema en la medida en que el sentido de sus palabras –su contenido– se organiza estratégicamente en base a las prescripciones impuestas por el ritmo.

La *Olímpica 1*, comparada verso por verso (por ejemplo, el primer verso en cada repetición), ofrece varios tipos de correspondencias, desplegadas en las líneas subsiguientes, donde se procede al estudio comparativo organizado por estrofas y antístrofas. Como se verá, la correspondencia más estricta está determinada por la coincidencia exacta de una palabra en la misma ubicación (ej. 69 y 80, ...ἀνεφρόντισεν γάμον cfr. ...ἀναβάλλεται γάμον), pero también se corroboran fenómenos establecidos por la reiteración de raíz, desinencia, referencia, campo semántico, etc. (ej. 1 y 41, ...χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ cfr. ...χρυσέαισί τ' ἀν' ἵπποις). En consonancia con lo anterior, este trabajo explicita que las correspondencias métricas también se reflejan en el nivel prosódico, lo cual se demuestra en las realizaciones más significativas a lo largo de toda la oda.

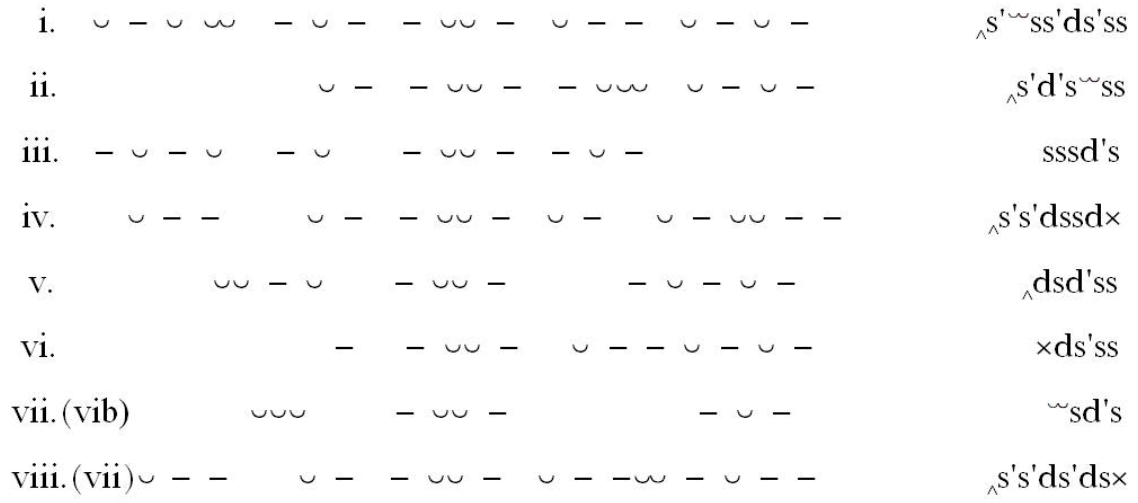
A continuación, se despliega el esquema métrico:

Stanza Estrófica[1]

i.	⏑ – – ⏑⏑ – ⏑ – – ⏑ – ⏑⏑ – –	^s'ds'sd×
ii.	⏑⏑ – ⏑ – – ⏑⏑ – ⏑⏑ – ⏑⏑ – –	^s‿'s'ddd×
iii.	– ⏑ – ⏑ – ⏑ –	sss
iv.	– ⏑ – ⏑⏑ – –	sd×
v.	– ⏑ – ⏑ – ⏑ –	sss
vi.	– ⏑ – ⏑ ⏑⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑⏑ – – ⏑ – ⏑ –	ss‿ssssd'ss
vii.	– ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑⏑ – – ⏑ –	ssssd's
viii.	⏑⏑⏑⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ –	^‿s‿ssss
ix.	⏑⏒ – ⏑ – ⏑⏑ ⏑ –	^s's'‿s
x.	⏑ – – ⏑ – ⏑ – ⏑⏑ ⏑ –	^s'ss'‿s
xi.	⏑– ⏑⏑ – ⏑ – ⏑ –	^s'‿sss

1 Tomando como referencia la edición de Snell-Maehler (1987), y la misma distribución de los signos en relación al margen de la página. Tanto la edición de Bowra (1935), como la de Snell (1955) y también la de Race (1997) corroboran la realización métrica y los juegos de responsiones verificados en esta presentación.
Según Dale, 'd' (doble –⏑⏑–) y 's' (simple –⏑–) empalman las largas (ej. ds = –⏑⏑–⏑–), o bien las yuxtaponen (ej. d's = –⏑⏑–'–⏑–), y '^' indica catalexis. Para una sistematización del modelo, véase Abritta (en prensa).

Stanza Epódica



Los especialistas en estudios métricos y prosódicos del griego han notado tendencias relativas a los acentos, ubicados en posiciones regulares. Se ha verificado que existen patrones de ascenso y descenso tonal reiterados en secciones de tragedia (Conser, 2020), así como también en la *Pítica 4* se detectaron tendencias métrico-prosódicas en los cierres (Abritta, 2015). Además, se ha señalado que entre las estrofas y antístrofas de *Nemea 9* y de *Olímpica 3* hay palabras que se corresponden "en forma métrica, en acento tónico y a menudo en sonido también" (Pearson, 1977: 66, ej. *O*. 3, fin de vv. 3 y 8, ...ἀκαμαντοπόδων = ...ἐπέων τε θέσιν), análisis aplicado a los cierres de *Olímpica 2* (Leedy, 2014: 216, ej. 7, 34 y 47, εὐωνύμων τε... = εὐθυμιᾶν τε... = ἐγκωμίων τε...).

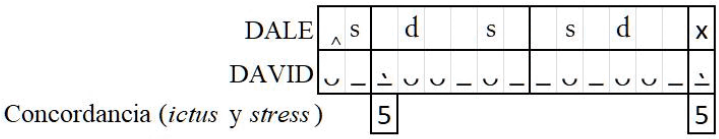
La *Olímpica 1* ofrece evidencia favorable para la teoría coral del acento (David, 2006)[2]. Considerando la contonación y en particular el 'descenso post-agudo' (prominencia relacionada con la *svarita* investigada por Allen, 1966 y 1987), se instensifica el momento descendente de la prosodia, al que los antiguos llamaron βαρύς. Según la sistematización de Sommerstein (1973: 127), quien clasificó la prosodia vocálica en función de dos rasgos (*fall* y *sharp*), el fenómeno de descenso tonal puede expresarse como '+*falling'*, ya sea con previo ascenso en la misma sílaba (+*sharp* +*falling*, ej. ζῆν), o bien en el descenso propio de la sílaba post-aguda (-*sharp* +*falling*, ej ἄνθρὼπος). Siguen las indicaciones prosódicas de David[3].

2 La teoría coral del acento revela que en la *Olímpica 1* el "patrón de refuerzo armónico del metro al final de cada estrofa y antístrofa es casi exactamente el mismo" (David, 2006:224), lo que transcribo ⏑ ⏔ ⏑⏑⏑ ⏔ ⏑ – ⏑ ⏔ (ej. *O*. 1.11 y 22, μάκαὶραν Ἰέρὼνος ἑστίὰν ≈ κράτεὶ δὲ προσέμεὶξε δεσπότὰν), ilustrando así una '*accentual rhyme*' (p. 226). Esta forma de rima resuena entre los finales de la primera tríada y de la última, a saber, A y Δ ([A] vv. 11 y 22, y [Δ] vv. 98, ἑστίὰν ≈ δεσπότὰν y εὐδίὰν [cfr. 109, ἔλπομαι]), y con otro motivo vocálico, finalizando las tríadas centrales, B y Γ ([B] v. 51 y [Γ] v. 69 = 80, καὶ φάγὸν ≈ -ται γάμὸν = -ται γάμὸν).

3 La notación, siguiendo con la teoría coral del acento, enfatiza la tesis con atención a su *stress* (⏔ o ⏕), y si el descenso post-agudo recae en una final breve, (⏓), esto es, el pulso marcado y por eso propenso al acompañamiento coreográfico, en coincidencia con el *ictus* métrico, un fenómeno que David denomina correspondencia [agreement], inspirado en Platón (ὁμοιότης; según *Tim*. 80ass, en las voces, veloz tiende a corresponderse con agudo [ταχύς con ὀξύς] y lento con pesado [βραχύς con βαρύς]).

RASGO	ANTIGUOS	EJEM.	NOT.	DAVID (2006:86) = ABRITTA (2016:53)
+ sharp + falling	βαρύς [ὀξύβαρυς circunflejo] [*cfr.* agudo trocaico trabado, 3.(b)]	ζῆν δῶρον [ἄνδρα]	ˋ ˆ˘ [ˆ˘]	1. [circunflejo:] intensificar [stress] fuertemente en relación con las sílabas no marcadas en la palabra con un ascenso [rise], un corte [break] y un fuerte descenso [fall] en el tono [pitch]
- sharp + falling	βαρύς [post-agudo]	ἄνθρ῰πος ἧβὴ λόγὸς τε	¯ˆ˘ ¯ˆ ˘ˆ˘	3. (a) [agudo con siguiente] larga [heavy], o prepausal, intensificar la sílaba siguiente fuertemente con un tono descendente
+ sharp - falling	ὀξύς [agudo]	ἵκομεν λόγος ἄνδρα	ˆ˘˘ ˘˘ ˆ˘	3. (b) [agudo con siguiente] breve [light], o no-existente, intensificar el agudo mismo agudamente [sharply] con un tono ascendente, o con una contonación completa si la sílaba aguda está trabada.
- sharp - falling	μέσος [todos los otros]			2. [ej. grave:] dejar sin intensificar [unstressed], o levemente intensificado en relación con las sílabas no marcadas, con un leve ascenso en el tono (de acuerdo con musicalizaciones tardías)

2. Verso i



A' 1 Ἄριστον μὲν ὕδωρ, **ὁ δὲ χρυσὸς** αἰθόμενον πῦρ

α' 12 θεμιστεῖον ὃς ἀμφέπει σκᾶπτον ἐν πολυμήλῳ

B' 30 Χάρις **δ', ἅπ**ερ ἅπαντα τεύχει **τὰ** μείλιχα θνατοῖς,

β' 41 **δαμέντα** φρένας ἱμέρῳ, **χρυσέ**αισί τ' ἀν' **ἵπποις**

Γ' 59 ἔχει **δ' ἀ**πάλαμον βίον τοῦ**τον** ἐμπεδόμοχθον

γ' 70 Πισάτα παρὰ πατρὸς εὔδοξον **Ἱπποδάμειαν**

Δ' 88 ἕλεν **δ'** Οἰνομάου βίαν παρθένον τε σύνευνον·

δ' 99 ἀέθλων γ' ἕνεκεν· **τὸ δ'** αἰεὶ παράμερον ἐσλόν

A´ 1 Lo mejor [es] por un lado el agua; por otro, el oro, encendiéndose el fuego
α´ 12 el que a ambos lados toma el justo cetro, en la de muchos ganados,

B´ 30 La Gracia, aquella que todas las cosas agradables dispone para los mortales,
β´ 41 domado en sus mientes por el deseo, sobre doradas yeguas,

Γ´ 59 Tiene este inmanejable destino, al pie perenne pena,
γ´ 70 junto a Pisa, del padre, a la ilustre Hipodamía

Δ´ 88 Y tomó la fuerza de Enomao y a la doncella como compañera de lecho.
δ´ 99 a causa de los Juegos, lo que siempre a diario es noble[4]

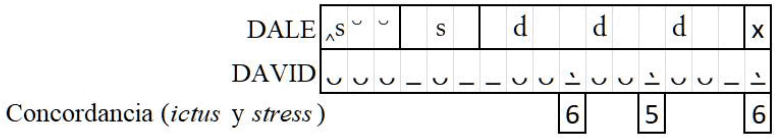
Tras abrir con μὲν-δὲ (1, Ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ...), las estrofas subsiguientes coordinan con δέ (30, Χάρις δ', ἅπερ = 59 ≈ 88, ἔχει δ' ἀπάλαμον βίον ≈ ἕλεν δ' Οἰνομάου βίαν).

4 A modo de ilustración, se traduce el verso i en todas sus realizaciones. Los versos ii a x no están traducidos por razones de extensión, y se procede directamente al comentario comparativo. El último verso sí está traducido.

En el centro del primer verso, la coordinación coincide con la última antístrofa (1 y 99, ὁ δὲ ≈ τὸ δ’[ε]). También hay variaciones pronominales (30 y 59, [τεύχ]ει τὰ ≈ τοῦτον) y, a las claras, con la raíz de “oro” (1 y 41, χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ ≈ χρυσέαισί τ’ ἀν’ ἵπποις). El v. 41, a su vez, anticipa el nombre compuesto de la doncella (41 y 70, δαμέντα...ἵπποις > Ἱπποδάμειαν).

Nótese el paralelismo de subordinadas relativas para caracterizar, respectivamente, a Hierón y a la Gracia (12 y 30, θεμιστεῖον ὃς ἀμφέπει... ≈ Χάρις δ’, ἅπερ ἅπαντα...). La segunda mitad del epinicio fija una correferencia en el rey de Pisa, el padre Enomao (70 y 88, Πισάτα παρὰ πατρὸς... ≈ ἕλεν δ’ Οἰνομάου βί[αν]...) y su hija Hipodamía, esposa de Pélope (...εὔδοξον Ἱπποδάμειαν ≈ ...[βί]αν παρθένον τε σύνευνον·). Por último, se da la antítesis entre Γ y la antístrofa final: la eternidad del castigo (59, ἐμπεδόμοχθον) para Tántalo se contrapone con la dicha eterna del vencedor en los Juegos (59 y 99, ἐμπεδόμοχθον cfr. παράμερον ἐσλόν).

3. Verso ii



2 ἅτε διαπρέπει νυκτὶ μεγάνορος ἔξοχα πλούτου·
13 Σικελίᾳ δρέπων μὲν κορυφὰς ἀρετᾶν ἅπο πασᾶν,

31 ἐπιφέροισα **τιμὰν** καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν
42 **ὕπατον** εὐρυ**τίμου** ποτὶ δῶμα Διὸς μεταβᾶσαι·

60 μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον, ἀθανάτους ὅτι κλέψαις
71 σχεθέμεν. ἐγγὺς {δ'} ἐλθὼν πολιᾶς ἁλὸς οἷος ἐν ὄρφνᾳ

89 ἔτεκε λαγέτας ἓξ ἀρεταῖσι μεμαότας υἱούς.
100 **ὕπατον** ἔρχεται παντὶ βροτῶν. ἐμὲ δὲ στεφανῶσαι

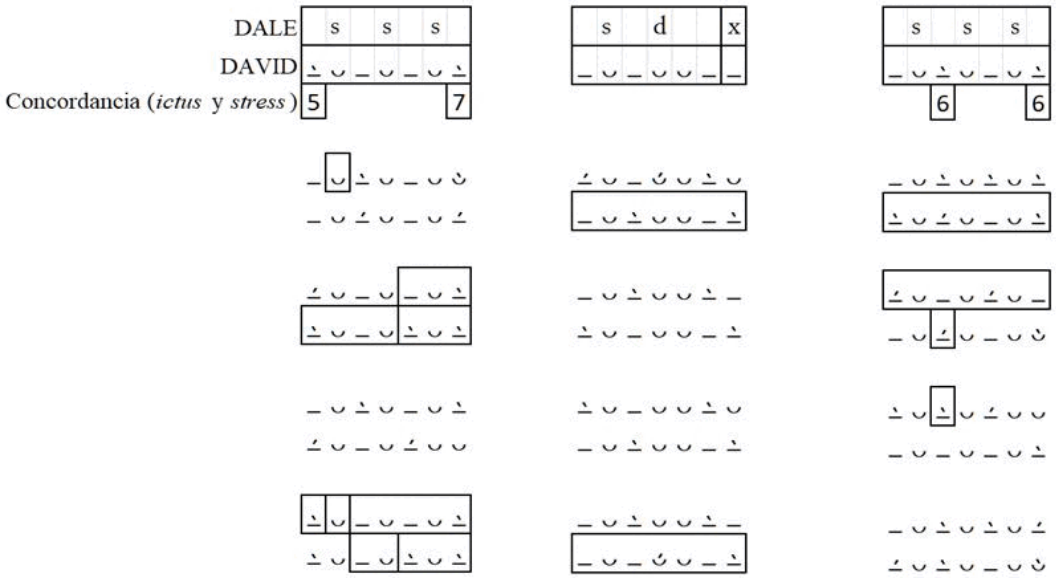
Entre las antístrofas β´ y δ´ hay una coincidencia al iniciar el segundo verso con ὕπατον (“lo más alto” o “lo último”). La ambigüedad semántica es consecuente: “arriba” en la primera realización (v. 42) como premisa de la anáfora, y el sentido alternativo de “último” se da en δ’, última realización del poema (42 = 100, ὕπατον...). Además, hay otra correspondencia interna, en la segunda tríada (31 y 42, ἐπιφέροισα τιμὰν... [“aportando honra”] ≈ ὕπατον εὐρυτίμου... [“lo más alto, del de amplia honra...”]).

4. Versos iii, iv y v

Se dispone como una estructura métrica anular: dos versos trocaicos en torno a un ferecracio, con muchas aliteraciones y rimas. Primer y última estrofa comparten un coordinante (3 y 90, εἰ δ’[ε] = νῦν δ’[ε]). Diferentes temporalidades se entrecruzan: circunstancial

(32, πολλάκις [“muchas veces”]) o dativos que determinan el paralelismo entre episodio mitológico y el *hic et nunc* propio del tránsito a la ocasión (43 y 90, ἔνθα δευτέρῳ χρόνῳ cfr. νῦν δ’ ἐν αἱμακουρίαις y su contraparte celebratoria en la antístrofa: 101, κεῖνον ἱππίῳ νόμῳ), habida cuenta de que δευτέρῳ χρόνῳ [“en el segundo tiempo”] y ἱππίῳ νόμῳ [“con hípico ritmo”] comparten posición métrica. También hay un eco metapoético entre primera y última antístrofas en el verso ferecracio, central en la serie (15 y 102, μουσικᾶς ἐν ἀώτῳ [“en la floritura de la música”] ≈ Αἰοληΐδι μολπᾷ [“con eólica canción”])[5]. Hay otros elementos del mismo campo semántico, pero más próximos entre sí, en el 5° verso de la stanza (16 y 34, οἷα παίζομεν... [“cuanto ejecutamos”] ≈ μάρτυρες σοφώτατοι. [“testigos más poéticos”]). Por último, se superponen dos formas pronominales (45 y 63, τωὔτ’ ἐ[πὶ] ≈ οἷσιν).

Α´	3. εἰ **δ' ἄ**εθλα γαρύεν	4. ἔλδεαι, φίλον ἦτορ,	5. μηκέτ' ἀελίου σκόπει
α´	14. ἀγλαΐζεται δὲ καί	15. **μουσικᾶς ἐν ἀώτῳ**,	16. **οἷα παίζομεν φίλαν**
Β´	32. ἔμμεναι τὸ **πολλάκις**·	33. ἀμέραι δ' ἐπίλοιποι	34. **μάρτυρες σοφώτατοι**.
β´	43. **ἔνθα δευτέρῳ χρόνῳ**	44. ἦλθε καὶ Γανυμήδης	45. Ζηνὶ **τωὔτ'** ἐπὶ χρέος.
Γ´	61. ἀλίκεσσι συμπόταις	62. νέκταρ ἀμβροσίαν τε	63. δῶκεν, **οἷσιν** ἄφθιτον
γ´	72. ἄπυεν βαρύκτυπον	73. Εὐτρίαιναν· ὁ δ' αὐτῷ	74. πὰρ ποδὶ σχεδὸν φάνη.
Δ´	90. **νῦν δ' ἐν αἱμακουρίαις**	91. ἀγλααῖσι μέμικται,	92. Ἀλφεοῦ πόρῳ κλιθείς,
δ´	101. κεῖνον **ἱππίῳ νόμῳ**	102. **Αἰοληΐδι μολπᾷ**	103. χρή· πέποιθα δὲ ξένον

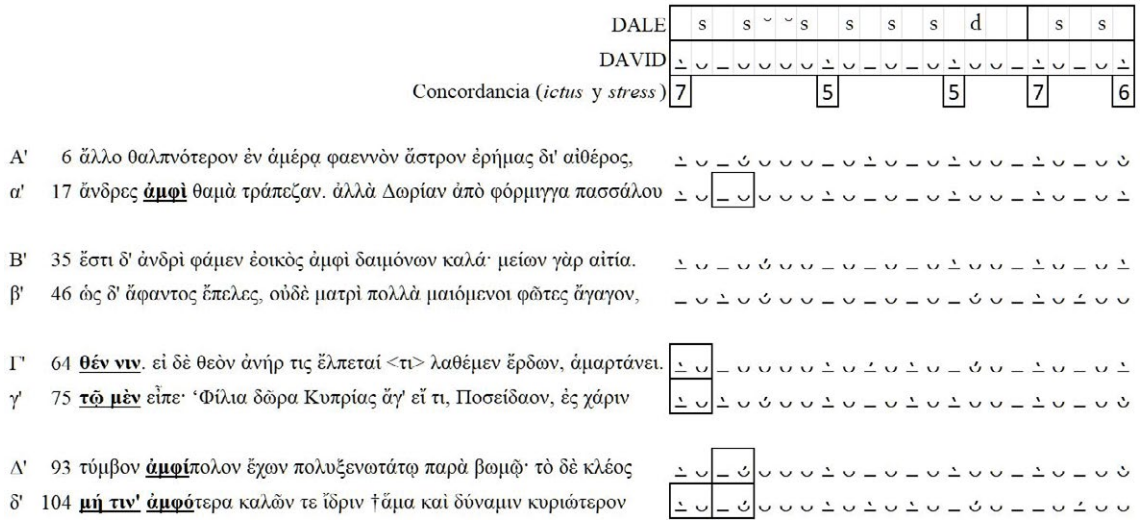


5. Verso vi

En el verso más largo, lo más destacable es que la antístrofa α´, anticipando la reiteración de la praxis (17, ἄνδρες ἀμφὶ θαμὰ τράπεζαν [“los varones a menudo alrededor de la mesa”]), encuentra la contraparte al final de la oda, con un par de compuestos (93 y 104, τύμβον ἀμφίπολον ≈ μή τιν’ ἀμφότερα). Respecto del v. 17, se observa la posposición de ἀνήρ y,

5 McCracken (1934: 341-2), analizando la figura vegetal en Píndaro, advierte que ἄωτος no es una flor, como suele creerse, ya que no se trataría de una planta sino de cualquier elemento en su condición más selecta.

además, de ἀμφὶ (35, ἔστι δ’ ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ...). También en la segunda parte de la oda, hay variaciones de pronombres (64, 75 y 104, θέν νιν ≈ τῷ μὲν ≈ μή τιν’[α]).

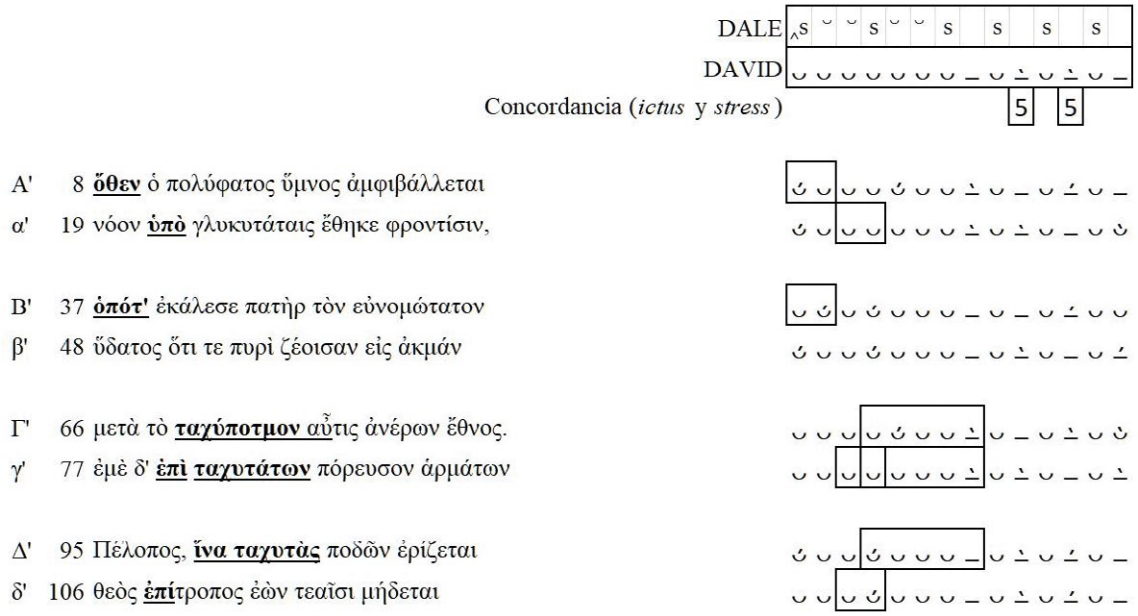


6. Verso vii

En la primera parte de la primera tríada se superponen el “certamen de Olimpia” (Ὀλυμπίας ἀγῶνα) y el nombre antiguo de la localidad, que reaparecerá en el mito, “Pisa” (7 y 18, μηδ’ Ὀλυμπίας ἀγῶ[να] ≈ λάμβαν’, εἴ τί τοι Πίσας). La variación siguiente, sobre el pronombre (36 y 47, σὲ y τις) y la similitud fonética (ἀντία ≈ αὐτίκα y προτέρων ≈ φθονερῶν) confiere un matiz de antítesis en la línea narrativa (36 y 47, υἱὲ Ταντάλου, σὲ δ’ ἀντία προτέρων [“hijo de Tántalo, a ti en contra de los primeros”], cfr. ἔννεπε κρυφᾷ τις αὐτίκα φθονερῶν [“Decía a escondidas, al punto, alguno de los envidiosos”]). La organización gramatical del verso reitera ideas de procedencia (65 y 94, τοὔνεκα [“por esto”] cfr. τηλόθεν [“de lejos”]) y luego otro juego léxico entre los comienzos (65 y 105, τοὔνεκα [“por esto”] ≈ τῶν γε νῦν [“de estos, en efecto ahora”]). Más adelante en el verso, se concatenan el tema del canto (7), el desarrollo narrativo (36) y la contraposición respecto del relato de un vecino

envidioso, que se superponen definiendo oposiciones (7, 36 y 47, φέρτερον αὐδάσομεν· ≈ προτέρων φθέγξομαι, cfr. φθονερῶν γειτόνων). La segunda mitad se ilustra mediante imágenes reversibles: devolución de Pélope, vueltas en carreras y pliegues de himnos (65, 94 y 105, <οἱ> πάλιν ≈ ἐν δρόμοις ≈ [ὕμ]νων πτυχαῖς.). Consta una mayoría de genitivos como penúltima palabra.

7. Verso viii



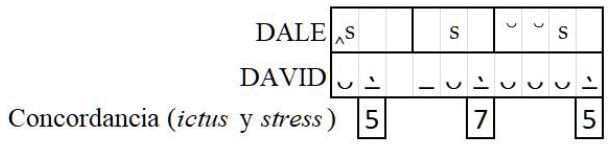
La primera mitad de la oda despliega paralelismos de subordinantes: espacial ‘ὅ-θεν’ y temporal ‘ὁ-πότ[ε]’ (8 y 37, ὅθεν ὁ πολύφατος ≈ ὁπότ’ ἐκάλεσε πα[τὴρ]). Por otra parte ‘ὅ-τι’ [< ὅς-τις] está pospuesto a un genitivo, conformando otro paralelismo (48 y 95, ὕδατος ὅτι ≈ Πέλοπος, ἵνα). La segunda mitad de la oda efectúa un juego métrico-prosódico con alusiones a la velocidad, que se dan en la sección más acelerada –siete breves acumuladas, una de las secuencias más resueltas en todo el *corpus pindaricum*–, desde la cuarta sílaba hasta la octava (66, 77 y 95, μετὰ τὸ ταχύποτμον αὖ[τις] ≈ ἐμὲ δ’ ἐπὶ ταχυτάτων ≈ Πέλοπος, ἵνα ταχυτὰς).

Por otra parte, se ofrece una interreferencia mediante subordinantes en el eje abajo-arriba (ὑπό cfr. ἐπί), seguido de adjetivos de la clase vaw (γλυκύς y ταχύς) en grado superlativo (19 y 77, νόον ὑπὸ γλυκυτάταις ≈ ἐμὲ δ’ ἐπὶ ταχυτάτων), mientras que ἐμὲ, en boca del protagonista del mito, es correferencial a Πέλοπος (vv. 77 y 95). Con ἐπί, el efecto se multiplica respecto de la última realización (77 y 106, ἐμὲ δ’ ἐπὶ ταχυτάτων ≈ θεὸς ἐπίτροπος ἐὼν).

8. Verso ix

El inicio se repite (38 y 78, ἐς ἔρανον φίλαν τε ≈ ἐς Ἅλιν, κράτει δὲ) y se refuerza con una responsión interna en la tercera tríada (67 y 78, πρὸς εὐάνθεμον δ’[ε] ≈ ἐς Ἅλιν, κράτει δὲ). Tres veces, el verso cierra con lexemas relativos al físico (20, δέμας, 49, μέλη y 67, φυάν). En esta clave de lectura comparativa, la fórmula 67 (πρὸς εὐάνθεμον δ’ ὅτε φυάν [“ante la flor de la edad, cuando en su físico”]) puede interpretarse según el mismo mo-

delo que 20 (ὅτε παρ’ Ἀλφεῷ [“cuando junto al Alfeo”]). Además, hay una tendencia a colocar sustantivos en posición central: 3 dativos (9, 20 y 78), 3 acusativos (38, 67 y 107), 1 genitivo (96) y la única excepción es un aoristo (49, τάμον).



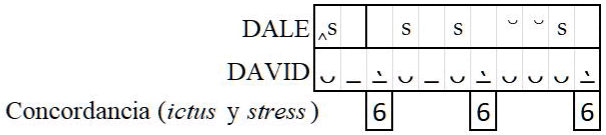
A' 9 σοφῶν μητίεσσι, κελαδεῖν
α' 20 ὅτε παρ' Ἀλφεῷ σύτο δέμας

B' 38 **ἐς** ἔρανον φίλαν **τε** Σίπυλον,
β' 49 μαχαίρᾳ τάμον κατὰ μέλη,

Γ' 67 πρὸς εὐάνθεμον **δ' ὅ**τε φυάν
γ' 78 **ἐς** Ἄλιν, κράτει **δὲ** πέλασον.

Δ' 96 ἀκμαί τ' ἰσχύος θρασύπονοι·
δ' 107 ἔχων τοῦτο κᾶδος, Ἱέρων,

9. Verso x



A' 10 Κρόνου παῖδ' ἐς ἀφνεὰν ἱκομένους
α' 21 ἀκέντητον ἐν δρόμοισι **παρέχων**,

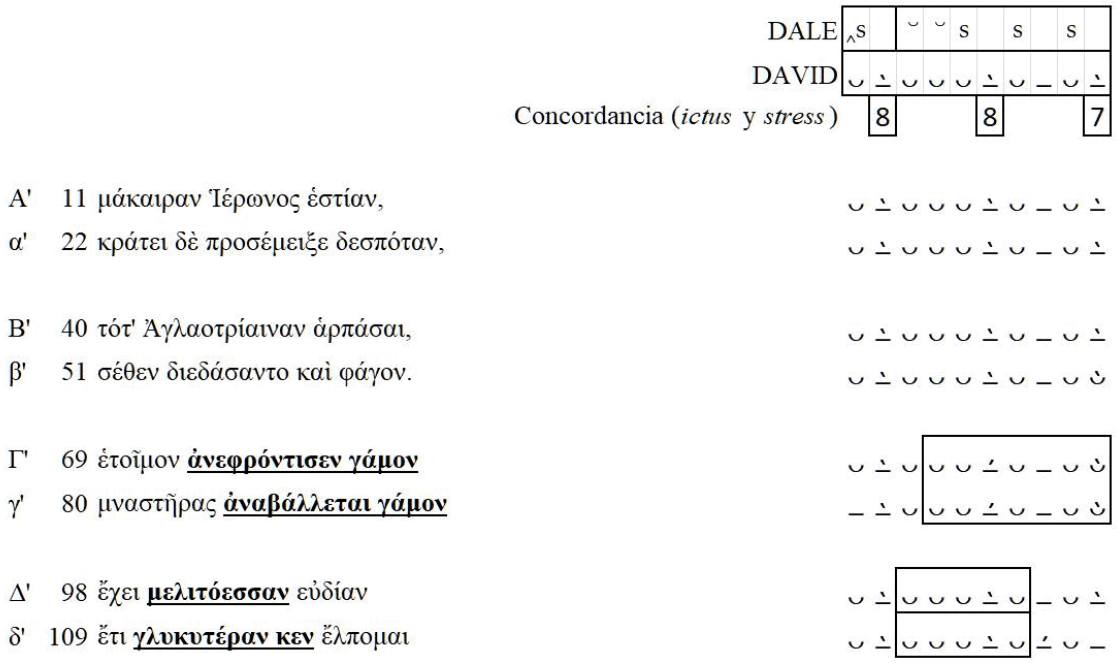
B' 39 ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα **παρέχων**,
β' 50 **τραπέζαισί τ' ἀμφὶ δεύτατα** κρεῶν

Γ' 68 λάχναι νιν μέλαν γένειον ἔρεφον,
γ' 79 **ἐπεὶ τρεῖς τε καὶ δέκ' ἄνδρας ὀ**λέσαις

Δ' 97 ὁ νικῶν δὲ λοιπὸν ἀμφὶ βίοτον
δ' 108 μερίμναισιν· εἰ δὲ μὴ ταχὺ λίποι,

El penúltimo verso de α´ y la realización siguiente, en B, se resuelven en idéntico cierre (21 y 39, παρέχων), reforzando el recurso en el mismo verso con la semántica de las vueltas propias de la carrera (ἐν δρόμοισι παρέχων [“en las vueltas transportándolo”]), y mediante la idea de una correspondencia (39, ἀμοιβαῖα...). Además, interesa subrayar la superposición de expresiones numéricas (50 y 79, τραπέζαισί τ’ ἀμφὶ δεύτατα ≈ ἐπεὶ τρεῖς τε καὶ δέκ’[α]).

10. Verso xi (Final)



A´ 11 al bienaventurado hogar de Hierón,
α´ 22 con la fuerza, luego, entremezcló al déspota,

B´ 40 entonces el de Brillante Tridente te raptó
β´ 51 de ti, se alimentaron y te tragaron.

Γ´ 69 preparado pergeñó su matrimonio:
γ´ 80 pretendientes, posterga el matrimonio

Δ´ 98 tiene un clima de miel
δ´ 109 aun uno más dulce esperaría

La ubicación central, la mitad de las veces, está ocupada por verbos prefijados. Al final del verso hay cinco acusativos (11, 22, 69, 80 y 98) y tres verbos (40, 51 y 109). Considerando la prosodia, los cierres paroxítonos son regulares, solo superados por el último final, proparoxítono (109, ἔλπομαι)[6]. En este esquema, la prosodia también sugiere correspondencias con un motivo de la última tríada (A 11, 22 ἑστίαν ≈ δεσπόταν y Δ 98, 109, εὐδίαν ≈ ἔλπομαι), conservando un segundo motivo en el centro (51, 69 y 80, φάγον ≈ γάμον). Nótese que la responsión restante (69 y 80, ἀνεφρόντισεν γάμον = ἀναβάλλεται γάμον) es también la más evidente y elaborada, por tres razones: ubicación, en la última palabra de la estrofa; proximidad, la figura es interna a la tríada Γ; reduplicación del recurso, en base al prefijo ἀνα-, que afijado a βάλλω tiene resonancias metapoéticas (69 y 80, ...ἀνεφρόντισεν γάμον cfr. ...ἀναβάλλεται γάμον)[7]. Finalmente, se resalta el paralelismo semántico 'miel - más dulce' realizado en la última tríada (98 y 109, ἔχει μελιτόεσσαν... ≈ ἔτι γλυκυτέραν κεν...).

6 Para un análisis de la concordancia prosódica entre los últimos versos, véase David (2006: 224-7).

7 Ἀναβάλλομαι, en la acepción técnica remitida hasta Homero, implica la idea de posposición o de preludio. Véase Egan (2006).

11. Conclusión

Luego de exponer el esquema métrico y hacer un análisis de la stanza estrófica, se ha procedido al estudio comparativo de las diversas realizaciones silábicas. A través del examen comparativo entre estrofas y antístrofas, se ha detectado correspondencias exactas de palabras (ej. 69 y 80, ...ἀνεφρόντισεν γάμον cfr. ...ἀναβάλλεται γάμον), pero también reelaboraciones parciales, variaciones sobre una base léxica (ej. 1 y 41, ...χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ cfr. ...χρυσέαισί τ' ἀν' ἵπποις), semánticas –correferencialidad, sinonimia o antítesis– y paralelismos formales que replicados en bloques mayores llegan a constituir paralelismos sintácticos considerables. Este recurso poético, cuya validez en otras odas seguiremos estudiando de cerca, se muestra como una técnica sistemática que, dada la maestría desplegada en la oda, Píndaro dominaba en sus epinicios.

Bibliografía

Ediciones

Bowra, C. M. (ed.) (1935). *Pindari carmina*. Oxford: Clarendon Press.

Race, W. H. (trad.) (1997). *Pindar. Olympian Odes, Pythian Odes*. Harvard: University Press.

Snell, B. y Maehler, H. (ed.) (1987). *Pindari carmina cum fragmentis*. 2 vols. Leipzig: Teubner.

Bibliografía citada

Abritta, A. (2015). *Nuevas perspectivas sobre la melodía de la lírica de Píndaro*, disponible en: https://www.academia.edu/30095027/Nuevas_perspectivas_sobre_la_melod%C3%ADa_de_la_l%C3%ADrica_de_P%C3%ADndaro

Abritta, A. (2016). *Un Análisis Coral del Poema de Parménides*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, disponible en: https://www.academia.edu/42305268/Un_an%C3%A1lisis_coral_del_poema_de_Parm%C3%A9nides

Abritta, A. (en prensa). "Niveles de un nuevo modelo teórico para el estudio de la métrica griega antigua", *Anales de Filología Clásica*.

Allen, W. S. (1966). "Prosody and Prosodies in Greek". *Transactions of the Philological Society*; 107-148.

Allen, W. S. (1987). *Vox Graeca*. Cambridge: Cambridge University Press.

Conser, A. (2020). "Pitch Accent and Melody in Aeschylean Song". *Greek and Roman musical studies*, 8; 254-78.

David, A. P. (2006). *The Dance of the Muses. Choral Theory and Ancient Greek Poetics*. Oxford: Oxford University Press.

Egan, R. B. (2006). "Ἀναβολή, Ἀναβάλλομαι etc. Technical Terms in Music and Poetics". *Glotta*, 82; 55-69.

Leedy, D. (2014). *Singing Ancient Greek: A Guide to Musical Reconstruction and Performance*. Berkeley: University of California.

McCracken, G. (1934). "Pindar's Figurative Use of Plants". *The American Journal of Philology*, 55/4; 340-5.

Pearson, L. (1977). “The Dynamics of Pindar’s Music. *Ninth Nemean* and *Third Olympian*”. *Illinois Classical Studies*, 2; 54-69.

Sommerstein, A. H. (1973). *The Sound Pattern of Ancient Greek*. Oxford: Blackwell.

Una posible integración de las distintas valoraciones de las artes auditivas en la obra platónica

Santiago Javier Buzzi
Universidad Del Salvador

Resumen: Platón aborda la retórica desde distintitas valoraciones: la considera negativamente cuando es solo una forma que ignora la falsedad o verdad de su discurso (*Gorgias*), pero la considera positivamente cuando su poder persuasivo y su disfrute estético favorecen el acercamiento a alguna verdad (*Fedro*). Lo mismo sucede con la música y la poesía; se trata del dilema entre el conocimiento y el placer en relación al sentido de la vida, que finalmente se resuelve en un tipo de vida mixta con preponderancia del primero (*Filebo*). La retórica, la música y la poesía, tienen algo en común, ya que las tres denotan un placer auditivo que puede estar totalmente disociado de su contenido o carente de él. Dado el carácter no sistemático de la filosofí a platónica, la diversidad de valoraciones señalada (muchas veces contradictorias y aparentemente irreconciliables), tiende a producir interpretaciones parciales y juicios absolutos. Nos proponemos seguir el contexto en el que el pensamiento platónico se desenvuelve en relación al tema para tratar de clarificarlo, tomando luego el caso de la música como representativa de las artes auditivas, ya que aquí las distintas valoraciones se vinculan a elementos concretos del arte musical, que se pueden englobar en un conjunto coherente.

Palabras claves: Platón, *Gorgias*, artes auditivas, bien, placer

A possible integration of the different evaluations of the auditory arts in the Platonic work

Abstract: Plato approaches rhetoric from different evaluations: he considers it negatively when it is just a way that ignores the falsehood or truth of his speech (*Gorgias*), but he considers it positively when its persuasive power and its aesthetic enjoyment favor the approach to some truth (*Phaedrus*). The same happens with music and poetry; It is about the dilemma between knowledge and pleasure in relation to the meaning of life, which is finally resolved in a type of mixed life with a preponderance of the former (*Philebus*). Rhetoric, music and poetry have something in common, since all three denote an auditory pleasure that can be totally dissociated from its content or lacking in it. Given the non-systematic nature of Platonic philosophy, the diversity of evaluations indicated (many times contradictory and apparently irreconcilable), tends to produce partial interpretations and absolute judgments. We propose to follow the context in which Platonic thought develops in relation to the subject to try to clarify it, taking the case of music as representative of the listening arts, since here the different evaluations are linked to specific elements of musical art, which can be included in a coherent set.

Keywords: Plato, *Gorgias*, auditory arts, good, pleasure

La idea de que el sentido fundamental de la vida es la búsqueda del placer es bastante antigua, y también bastante moderna. Parece claro que Platón discute con esa corriente de pensamiento en su época. El tema es tratado ya en el *Gorgias*, donde aparecen considerados también los placeres auditivos propios de la música, la retórica y la poesía (que era fundamentalmente oral)[1]. Podemos adelantar que, obviamente para Platón, más importante que la búsqueda del placer, es la búsqueda del conocimiento de lo que es mejor y lo que es peor, es decir, que, para alcanzar una vida plena, el conocimiento del bien es un valor superior al placer. Sin embargo, tal como se explicita más tarde en el *Filebo*, se considera que la mejor vida es una vida mixta de intelecto o prudencia y placer, en la que éste cumple un papel importante, aunque subordinado. Allí se diferencian los placeres que van por naturaleza acompañados de dolor o que hacen frontera con éste y los que no, considerando a estos últimos los mejores y llamándolos placeres puros, entre los que se incluyen los placeres auditivos.

Otra corriente de pensamiento con la que Platón discute junto con el hedonismo, también a la vez antigua y moderna, es el relativismo de los sofistas, que al negar la existencia de cualquier verdad objetiva, promueve todo tipo de conjetura, opinión y apariencia, ya que su objetivo no es el descubrimiento de lo verdadero sino la adquisición de habilidades políticas para lograr el éxito personal en el medio social. Este tema, más vinculado al contenido de las artes, también aparece tratado con nitidez ya en el *Gorgias*, que era propiamente un retórico sofista, diálogo en el que se anticipan temas fundamentales que serán desarrollados en diálogos posteriores.

Estos dos ejes, producto del debate que Platón realiza con estas dos corrientes de pensamiento que hoy llamamos hedonismo y relativismo, nos servirán para organizar las distintas valoraciones platónicas de las artes auditivas. Lo que tienen en común es que ambas corrientes desplazan el conocimiento del centro de gravedad en el que lo coloca la filosofía, pero se diferencian en la manera en que lo hacen; tomando los conceptos de forma y contenido, se podría referenciar la corriente hedonista a la forma (susceptible de dar placer instantáneamente) y la relativista al contenido (ya que cuestiona el valor objetivo de cualquier contenido). Ambas terminan jerarquizando el valor de la forma sobre el contenido, una por el placer que de ella obtiene y la otra por la utilidad de la forma persuasiva para obtener lo que se ambiciona.

Es en el contexto de la calurosa discusión con el hedonismo y el relativismo que Platón realiza sus críticas más crudas contra las artes auditivas, pero no hay que olvidar que otros contextos que luego señalaremos, las valoraciones de estas artes son netamente positivas. Y es en el *Gorgias* donde encontramos la prueba de la posibilidad de una integración de tales contrastes, así como la justificación de la diversidad de valoraciones realizadas. En efecto, allí encontramos establecida clara y explícitamente una doble apreciación en el abordaje de las diversas actividades humanas, como si cada una tuviera dos aspectos netamente distintos y diferenciados, aún bajo un mismo nombre[2]. Como cuando Sócrates dice que hay dos clases de retórica (*Gorgias* 503a), una de ellas busca ganarse al público agradándolo por medio del placer, y se la considera una forma de adulación; la otra en cambio, considerada hermosa, procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o no.

---

1 Para la reunión de estas artes en un único conjunto, que Platón generalmente subsume en el término música y que aquí englobamos en el de artes auditivas, véase *República* 376e, 398b; *Laques* 188c-d.

2 Esta misma consideración aparece con relación a eros en *Banquete* 180c-181a, 186a-b, incluso vinculándolo a la música en 187b-e.

Pero hay algo que es preciso señalar: si bien estos dos aspectos de las actividades en general, son especificados y jerarquizados como uno mejor que el otro, en el caso de las artes auditivas el aspecto considerado peor es tratado con una crudeza que no encontramos para ninguna otra actividad. Viene a nuestra mente la imagen de Platón echando a los poetas de su república ideal o rechazando estilos de música, para poner solo algunos ejemplos. Hay que decir aquí que tal juicio por lo negativo es proporcional a su contraparte positiva, y esto se debe al poder que según Platón tiene la música sobre el alma.

Así, por ejemplo, en *República* 401d se dice que "el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente"; en 443d se explica como "autogobernarse, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies (de alma) simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio"; en el *Fedón* 85e ss. se dice que el alma no es simplemente la armonía del cuerpo sino una armonía en sí misma; en *Timeo* 47d se dice que "la armonía tiene movimientos afines a las revoluciones de nuestra alma, y que fue otorgada por las Musas como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma; así también el ritmo por las mismas razones, como ayuda en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayoría de nosotros. A tal punto se lleva la identificación del alma con la música que en *República* 402c se afirma que "nadie será músico antes de conocer las formas específicas de la moderación, de la valentía, de la liberalidad, de la magnanimidad y de cuantas virtudes se hermanan con ellas, así como de sus opuestas, en todas las combinaciones en que aparezcan por doquier, ya que una y otra cosa corresponden a un mismo arte y a un mismo estudio". Por otro lado, en sintonía con la conocida analogía que establece Platón entre el alma individual y la sociedad, en *República* 424c se afirma que "los modos musicales no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado". Incluso la amplitud semántica del término música abarca en Platón la buena constitución armónica de la psiquis, la sociedad y aún la del cosmos.

Para explicar la relación entre el bien y el placer, se desarrolla en el *Gorgias* (500a-b, 500e-501c) el ejemplo de la medicina y la culinaria, cómo la primera procura el bien del cuerpo que es la salud y la segunda procura el placer del gusto, lo que recibe el nombre de adulación. La medicina implica un conocimiento sistemático de lo que es mejor y lo que es peor, examina la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos; la culinaria, por el contrario, solo por conjetura y rutina, se dirige al placer sin haber examinado su naturaleza ni su causa, ni si es beneficioso o perjudicial.

Inmediatamente después de la exposición sobre la naturaleza distinta de la medicina y la culinaria, aparece, vinculada a ésta última[3], una breve exposición de las artes auditivas (501e-502c). El juicio es claramente negativo y refiere principalmente a las actividades artísticas que participan de los concursos, como es el caso de la tragedia y la comedia, cuya finalidad es agradar al público y al jurado, es decir, son una forma de adulación; también se considera aquí la oratoria popular. Cuando se incluyen instrumentos musicales como la cítara, se especifica su uso en los concursos para mostrar la especificidad de la apreciación y diferenciarlas de su uso en otros contextos.

En las *Leyes* (659a), último libro de Platón, encontramos otra vez abordado el tema del placer, vinculado específicamente a las artes auditivas e incluso en el ámbito de los concur-

3 En otras partes de la obra platónica, en sintonía con la doble apreciación de las artes auditivas, aparecen también éstas en analogía, no a la culinaria como en el *Gorgias*, sino a la medicina misma, en tanto su acción benéfica para el hombre. Véase *Cármides* 155b-157c; *Crátilo* 405a-b; *Banquete* 187c; *Leyes* 659d-660a.

sos. Aquí se manifiesta de acuerdo en juzgar la música por el placer, pero el de aquellos suficientemente educados, tal como deberían estar los jueces de los concursos artísticos. No se refiere a una educación teórica erudita, sino en última instancia, a la comprensión de las cualidades del alma, que permitiría a los jueces una justa valoración, más allá de las presiones y el alboroto de la platea, convirtiéndose de esta manera por así decirlo en maestros de los espectadores al no someterse a la multitud por debilidad o cobardía. Pero parece que esta costumbre era de una época antigua, y en tiempos de Platón, se dejaba el arbitrio del público por las manos alzadas. Según se indica, esta situación corrompió los placeres del teatro, con lo que queda claro que el placer no es problema en sí mismo, sino en relación hacia lo que se inclina y habitúa.

Solidaria y entrelazada con la corriente hedonista, la corriente relativista proclama un subjetivismo extremo. El subjetivismo se podría refutar observando el fenómeno de la percepción: sabemos que hay diferencias en la forma en que cada individuo percibe la realidad, como por ejemplo en la temperatura, la tonalidad de los colores, el punto de perspectiva visual, etc.; sin embargo, todos extraemos nuestras percepciones de un fondo común, que nos enmarca y sin el cual no podríamos compartir el mundo sino que cada uno estaría alucinando una realidad distinta, con lo cual se hace evidente que lo subjetivo no puede explicarse sin lo objetivo.

Si lo más importante para el alma es la búsqueda de lo verdadero y lo bueno, y son las artes auditivas lo que más la afectan, se hace necesario indagar que es lo verdadero y lo mejor en éstas también, es decir, que lo que aquí está en juego es especialmente el tema de los contenidos, que pueden ser tanto de tipo racional como irracional o emocional, y que incitan al alma hacia distintas orientaciones. Para analizar este aspecto, podríamos abordarlo atribuyendo a la conocida tripartición platónica del alma sus principales virtudes y defectos: la veracidad o falsedad a la parte racional, la valentía o el miedo a la parte emocional y la templanza o la incontinencia a la parte deseante.

La parte racional encuentra su expresión sin duda a través del lenguaje y las matemáticas. En el lenguaje es la dialéctica, la que indaga en el conocimiento de lo que es verdadero y lo que es mejor y sus contrarios, y si Platón se muestra muy crítico a los contenidos de la poesía, hay que considerar que, a diferencia de ahora, la poesía englobaba el sistema de enseñanza general y de teología, con lo cual sus contenidos eran de primera importancia. Siguiendo la ruta trazada en *Fedón* (98a-100a) hacia la comprensión de lo inteligible, descripta analógicamente como una segunda navegación, se entiende el cuestionamiento al exceso de fantasía personal de parte de los poetas, al recrear las bases de la religión y la educación griegas.

En las matemáticas, son las operaciones aritméticas, y parecería que estamos aquí muy lejos de las artes auditivas. Sin embargo, los ritmos y los tonos, que son elementos básicos de aquellas artes, tienen un fundamento matemático, y el alma misma es descrita en el *Timeo* como estando organizada a través de proporciones matemáticas armónicas, asimilables a una armonía musical, siendo esta capacidad de comprender las proporciones armónicas un sustrato fundamental del aparato cognitivo, tal cual se explica en *Filebo* (17b-c). Aquí convendría recordar la crítica platónica a los músicos empiristas en la *República* (351a-c), que arman la escala de oído sin buscar la exactitud matemática de los tonos musicales; y aplicando este mismo punto de vista estructural al lenguaje, encontramos que en *Crátilo* se critica el origen convencional de los nombres, en relación a la llamada exactitud de los nombres, ya que aunque la convencionalidad devenga con la práctica y la costumbre, se supone algún tipo de parentesco entre la idea y el sonido que la representa, es decir, entre el significado y el significante, que se puede observar en ciertos aspecto fonéticos como el sonido de la letra R y su relación con el movimiento (Crá*t*ilo 426d-e).

Desde el aspecto emocional, Platón (*República* 398d) considera nocivos los hábitos psíquicos que tienden al miedo, la lamentación, la tristeza, y se entiende que aquello que se imita durante un determinado tiempo se instaura en nuestros hábitos mentales y se mezcla con nuestra naturaleza, primero en aquel que realiza la imitación por medio de algún arte, y luego también en aquel que la contempla[4]. El miedo es considerado como el sustrato básico de las perturbaciones emocionales, aquellos estados psíquicos morbosos que hoy se identifican con la depresión, la angustia, melancolía, apatía, ataques de pánico, fobias, etc. En última instancia, para Platón, el miedo esencial es el miedo a la muerte, y entiende que este temor irracional es susceptible de ser disminuido o aumentado según la forma de música que se cultive habitualmente. En el *Fedón* (77e-78a) se recomienda conjurar el temor existencial a la muerte a través de la entonación diaria de cantos. La valentía es entonces la virtud principal de esta parte del alma, y según se indica en *República* (399a-b) es el modo musical dórico el que la incita. Este modo musical[5], aparte de ser considerado como el mejor por parte de Platón, es el que formaba el eje central de todo el sistema de la armonía griega antigua. Por el contrario, ciertas formas del modo lidio y sus variantes (*República* 398e) es considerado negativamente por inclinar a la psiquis hacia estados quejumbrosos y carentes de la valentía necesaria para enfrentar y superar las vicisitudes de la vida. Por otro lado, en *Leyes* (790d-791b) también se considera la posibilidad de tratar esta afección común de la psiquis, que es el miedo, a través del fenómeno catártico propio de los coribantes, que eran familiares a los ditirambos y los cultos dionisíacos. En ellos, por medio de músicas y danzas frenéticas, se lograba el alivio del alma atormentada; este recurso terapéutico es comparado al movimiento de balanceo y canto que realizan las nodrizas para calmar a los bebés que se encuentran en crisis de llanto; esta técnica catártica es comparada en *Banquete* (215e-216a) con los efectos de los discursos de Sócrates, que evidentemente apelaban tanto al aspecto racional como emocional del alma. Aquí surge una cuestión, ya que el instrumento típico de las músicas catárticas es el aulós que, sin embargo, es rechazado en *República* (399d), donde aparece considerado en otro contexto, que es específicamente educativo y no terapéutico.

La otra parte irracional del alma, que más que emocional es deseante, tiene como estado morboso la incontinencia y como virtud la templanza. Ciertas formas del modo jónico son consideradas negativamente por acompañar el hábito de la embriaguez, la molicie y la pereza. Sin embargo, el modo frigio, propio de los ditirambos dionisíacos es considerado el mejor después del dórico. Evidentemente, estas valoraciones dependen del contexto en el que expresan, incluso pareciera que al ser la *República* un modelo político más ideal y las *Leyes* más enfocada a la elaboración de un modelo realizable según las posibilidades humanas, no convendría tomar tan drásticamente las contradicciones que se pudieran encontrar, sino más bien intentar resaltar las líneas fundamentales subyacentes en la concepción platónica de estas artes, que podríamos sintetizar en los siguientes puntos.

Las artes auditivas son lo que más penetra en el alma y la afecta, considerando tanto sus aspectos racionales como irracionales, según el tipo de arte que se considere. Por ello no es inocuo para el alma consumir cualquier tipo de arte, ya que exponer el alma habitualmente a un tipo de arte incita a ésta a inclinarse a su correspondiente carácter. De allí la importancia de la búsqueda de lo verdadero y del conocimiento de lo que es mejor y lo que es peor para sí mismo y para la sociedad, y la consideración del placer estético, no como

4 Véase *República* 395c-d; *Protágoras* 325e-326a; *Leyes* 812b-c.

5 El modo dórico, de carácter sereno y firme, se corresponde con la escala descendente a partir de la nota Mi (no confundir con el modo homónimo medieval). Hay que decir igual, que un modo griego, aparte de ser un tipo de escala tonal, también se corresponde con una forma rítmica, con un registro, con ciertos instrumentos y demás características que constituyen lo que hoy llamamos un estilo musical.

un fin, sino como algo que conviene orientar hacia las formas de felicidad que resultan de la adquisición de virtudes por parte del alma.

Así el contenido del arte retórico y poético que se dirige al alma racional se torna valioso cuando se orienta a la búsqueda de lo verdadero y con ello a la sabiduría; el carácter del arte musical que se dirige al alma emocional se torna valioso cuando se orienta, no hacia los estados morbosos que se asimilan al miedo, la cobardía y la sumisión, sino a la valentía necesaria para para afrontar los desafíos de la vida y desarrollar su potencial; de la misma manera, el alma deseante necesita lograr cierta templanza para no entrar en el círculo de los desenfrenos que arruina su vitalidad y por los que fácilmente se termina llevando un vida de bandido, y es precisamente la música la que tiene la capacidad de influenciar en los aspectos irracionales del alma.

Al existir una analogía explicita entre la estructura de alma y la sociedad, todas estas consideraciones sobre el desarrollo de alma individual tienen su correlato también en la política, cuya virtud reside en ordenar la diversidad social con justicia, y la justicia es a la vez la virtud general del alma que logra equilibrar sus partes constitutivas (racional, emocional y deseante). A este respecto, la relación entre la psiquis y la música se vuelve notablemente cercana: la comparación entre el equilibrio y ajuste de las partes del alma con la afinación de las cuerdas básicas de la lira, se explicita con la descripción del dinamismo psíquico, ya que las partes del alma, cuando se desajustan o desequilibran es porque tienden a un exceso de tensión o distención, tal como se tensan o aflojan las cuerdas de un instrumento para lograr su afinación.

Bibliografía

Durán, M. A., Lisi, F., Zaragoza, J. y Cardó, P. G. (1982). Platón. *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias, Cartas*. Madrid: Gredos.

Eggers Lan, C. (trad.) (1982). Platón. *Diálogos. República*. Madrid: Gredos.

García Gual, C., Férnandez, M.M., Lledó Índigo, E. (trad.) (1982). Platón. *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.

Lisi, F. (trad.) (1982). Platón. *Diálogos. Leyes*. Madrid: Gredos.

Ruiz, J. C., Lledó Índigo, E. y García Gual, C. (1982). Platón. *Diálogos. Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.

Ruiz, J.C, Méndez, E.A., Oliver, F.J y Calvo, J.L. (trads.) (1982). Platón. *Diálogos. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.

Partindo do presente: o público e a construção de sentido da *Ilíada*

Gabriela Canazart

Universidade de São Paulo

Resumo: Apesar de os poemas homéricos serem composições orais construídas na performance, o narrador da *Odisseia* nunca alude a seu receptor e o da *Ilíada* apenas se refere a ele, de modo evidente, quando usa a expressão "mortais de hoje" (νῦν βροτοί: Il. 5. 303-4; 12. 381-83, 447-49 e 20. 286-87). Isso ocorre em uma cena típica na qual uma pedra é usada como arma e o herói que a utiliza é o vencedor. Nessas cenas, a força do herói vitorioso é comparada àquela dos receptores. Mais do que um simples recurso narrativo e poético, a expressão demanda a interação do receptor com aquilo que está sendo narrado. Sem a imaginação do público, requerida enfaticamente por meio dela, o mundo da história empobrece, já que a medida de força utilizada pelo aedo é a do receptor. Nesse artigo será discutido como a interação do público é essencial para a construção de sentido nas cenas em que a expressão aparece e como o performer, através de recursos como a mudança nas direções referenciais de cenas típicas e o uso do optativo na 2ª pessoa, alerta seus ouvintes para a necessidade de prestar atenção redobrada à cena antes de se referir diretamente a eles.

Palavras-chave: "mortais de hoje", *Ilíada*, público, performance, aedo

Breaking out of the past: audience and the construction of meaning in the *Iliad*

Abstract: Although the Homeric poems are oral compositions composed in performance, the narrator of the *Odyssey* never alludes to his audience and the one of the *Iliad* only refers to it when he uses the expression "men such they are now" (νῦν βροτοί: *Il.* 5, 303-4; 12, 381-83, 447-49 and 20, 286-87). This occurs in a typical scene in which a stone is used as a weapon and the hero who uses it is the winner. In these scenes, the winner's strength is compared to the strength of the members of the audience. More than a simple narrative and poetic resource, the expression demands the audience's interaction with what is being narrated. Without the listeners' imagination, emphatically required through the use of that expression, the world of the story is impoverished, since the measure of force used by the rhapsode is that of the audience. In this article, it will be discussed how audience interaction is essential for the construction of meaning in the scenes in which this expression appears and how the performer, through the use of resources such as the change in the referential directions of typical scenes and the use of the 2nd person optative, warns his listeners to the need to pay extra attention to the scene before directly referring to them.

Keywords: "men such they are now", *Iliad*, audience, performance, rhapsode

Introdução[1]

A expressão "mortais de hoje" (νῦν βροτοί) é a mais evidente comunicação entre aedo e público que podemos recuperar da *Ilíada*. Embora as personagens demostrem consciência temporal do passado, como Fênix no canto 9, e do futuro, como Helena no canto 3, a menção aos "mortais de hoje" na voz do narrador se refere ao público do poema.

A expressão é empregada sempre no mesmo contexto: quando um herói usa uma pedra como arma. Kelly (2007, p. 294-295) argumentou que o uso de pedras como arma é uma cena típica que possui direções referenciais bastante evidentes: o herói que usa a pedra sempre é o vencedor do combate, enquanto aquele atacado por ela é o perdedor. No entanto, a expressão em questão não aparece em todas as ocorrências dessa cena e, por isso, merece ser estudada para além das direções referenciais mencionadas. A expressão ocorre quatro vezes na voz do narrador (*Il.* 5. 303-304; 12. 381-383, 447-449; 20. 286-287) e duas vezes na voz de personagens (*Il.* 1. 271-272, *Od.* 8. 221-222), as quais não se referem ao público do poema.

Para a análise das expressões mencionadas, levaremos em conta o mito das linhagens, apresentado em *Trabalhos e Dias* (109-201). Apesar de os poemas homéricos e hesiódicos fazerem parte de duas tradições diferentes[2], em relação à expressão "mortais de hoje", é produtiva a discussão da relação entre a linhagem dos heróis e a linhagem de ferro, em particular porque a guerra de Troia é mencionada como parte da primeira, e Hesíodo coloca seu público e si mesmo na segunda, ou seja, os "mortais de hoje" em Homero. No mito das linhagens em *Trabalhos e Dias*, as de ouro, prata e bronze são apresentadas de forma sequencial e possuem diferenças qualitativas. A linhagem de ouro, por exemplo, não envelhecia e nem dependia da agricultura para sobrevivência; já quem pertenceu à de prata permanecia cem anos como menino e, ao tornar-se jovem, morria, sendo seus homens piores do que os da linhagem anterior (*TeD*, 127-131). Quando nos é apresentada a linhagem dos heróis, há uma mudança no andamento narrativo. As anteriores são organizadas de forma decadente, mas a dos heróis é adjetivada como a "mais justa e melhor" (v. 158, δικαιότερον καὶ ἄρειον). Além disso, ela é qualificada como a "estirpe anterior" (v. 160, προτέρη γενεὴ) à linhagem de ferro, ou seja, ao receptor do poema.

Por ser chamada de προτέρη γενεὴ, comentadores discutem a possibilidade de a linhagem dos heróis e a de ferro não terem uma diferença qualitativa entre elas, como as anteriormente listadas, mas uma diferença apenas temporal. Como argumenta Most (1997: 112), "γενεὴ é um subconjunto de γένος; o termo distingue membros de dois subgrupos pertencentes ao mesmo γένος, mas que se diferem um do outro por terem nascido antes ou depois e, portanto, pertencentes a gerações diferentes[3]".

Sendo assim, quando as personagens iliádicas mencionam os homens vindouros, assim como quando o narrador menciona os mortais de hoje, a referência é ao receptor do poema no momento da performance. Segundo argumentam Morris (1986: 128-19) e Grethlein (2008: 45), é possível que os receptores aristocráticos da *Ilíada* reclamassem uma genealogia que os ligavam aos heróis iliádicos – essa possibilidade contribui para que consideremos que, poeticamente, as linhagens dos heróis e de ferro pertençam a um mesmo γένος.

---

1 O presente artigo e a comunicação oral da qual ele provém foram realizados durante pesquisa de Doutorado Direto com bolsa FAPESP (Proc. n. 2021/03581-0).

2 A primeira é poesia heroica, a segunda *teogônica* (*Teogonia*) e didática (*Trabalhos e Dias*). Para essa diferença de tradições, cfr. Clay (2003: 70) e Werner (2018: 104). No entanto, ambas remetem ao mesmo imaginário mítico.

3 Traduções de línguas estrangeiras modernas são sempre de minha autoria.

Referências ao público do poema são mais recorrentes na voz das personagens, ao mencionarem os homens vindouros, do que na voz do narrador. Como bem coloca Bouvier (2002: 64-65):

> Ao evitar uma forma de interpelação que confirmaria seu destinatário em sua condição primária de simples ouvinte, o aedo da *Ilíada* dá toda a sua força às palavras desses heróis que dedicam sua história às gerações futuras. Tocamos aqui na função social da poesia: é por não ser apenas uma palavra que deve ser escutada por prazer, mas por fazer parte de um contexto social onde cumpre uma função específica, que a *Ilíada* desafia seu ouvinte com um processo próprio.

Essas menções aos homens vindouros na voz das personagens sempre ocorrem em contextos nos quais uma das envolvidas na cena demonstra ignorância de seu presente e, muitas vezes, apresenta preocupação com sua fama futura. Por essa razão, as cenas permitem certa leitura irônica por parte do receptor. O público, no entanto, embora evocado na expressão, não é caracterizado, ainda que, é possível argumentar, ele seja visto de uma maneira positiva, já que as personagens valorizam serem lembradas por ele.

Um exemplo de tal uso pode ser visto na voz da alma[4] de Agamêmnon, quando fala com Aquiles acerca do funeral deste (*Od.* 24. 73-84)[5]:

> (...) Tua mãe ofertou
> dourada ânfora dupla-alça; oferenda de Dioniso
> disse ser, trabalho do bem famoso Hefesto.
> Nela jazem teus ossos fúlgidos, ilustre Aquiles,
> misturados com os do morto Pátroclo, filho de Meneceu,
> separados dos de Antíloco, que mais honravas entre todos
> os outros companheiros após a morte de Pátroclo.
> Em torno deles, grande e impecável túmulo
> ergueu o sacro exército dos lanceiros argivos
> no cabo saliente sobre o largo Helesponto,
> para ser longe-visível, a partir do mar, aos varões,
> esses que vivem agora e os que haverá no futuro (τοῖς οἳ νῦν γεγάασι καὶ οἳ μετόπισθεν ἔσονται).

A descrição de Agamêmnon evidencia que o pedido de Pátroclo, em *Il.* 23. 91-92, foi atendido: ter seus ossos colocados juntos aos de Aquiles. Além disso, é possível notar certa semelhança entre o funeral de ambos, em particular, os lamentos e os jogos fúnebres.

Agamêmnon também diz que o túmulo de Aquiles está no Helesponto para ser visível aos homens de seu tempo e aos homens do futuro. Heitor, em *Il.* 7. 81-91, expressa seu desejo de, caso derrotar Ájax, ter o túmulo do herói nessa mesma localidade por um motivo similar: para que sua própria fama seja preservada pelo túmulo do combatente que ele derrotou. Enquanto Heitor menciona sua vontade de os homens vindouros saberem de sua vitória, Agamêmnon diz que o túmulo de Aquiles é visível tanto para os homens do presente quanto do futuro.

Russo, Fernandez-Galiano e Heubeck (1992: 369) afirmam que "os versos 82-4, provavelmente, indicam que o poeta conhecia um τύμβος que ficava na costa troiana e que se dizia ser a tumba de Aquiles. E, de fato, houve um tal Ἀχιλλήϊον, referido pela primeira vez na literatura por Alceu"[6]. Embora nada impeça que tal túmulo seja um tema do imaginário

---

4 "Alma" refere-se à ψῡχή; ela é uma versão impalpável do sujeito, que a perde no momento de sua morte, e é ela que vai ao Hades.

5 As traduções dos poemas gregos são sempre de Christian Werner.

6 Trata-se do fragmento 354, Lobel & Page.

mítico e épico, caso os autores estejam corretos e ele tenha, realmente, existido, a poesia e o elemento material trabalham em conjunto para preservar a memória de Aquiles e tornar sua fama imperecível. Além disso, ao mencionar os varões que existirão no futuro, o aedo lembra o público de elementos além daqueles tradicionais preservados na poesia épica. O receptor poderia acessar seu conhecimento acerca de tal túmulo e sua localização. Se for o caso de um receptor que também teve acesso à *Ilíada* tal como ela chega para nós, ele pode comparar o desejo de Heitor, morto por Aquiles, de ser lembrado por um túmulo no Helesponto, ao túmulo de Aquiles que foi ali erigido. Com efeito, "o presente se torna o lugar de um saber: sem curiosidade verdadeira nem paixão pelo atual nenhuma memória do passado pode ser viva; inversamente, a percepção do presente se atenua e se empobrece quando se apaga em nós essa presença, muda mas insistente, do passado" (Zumthor, 2018: 89)[7]. A performance torna vivo o passado no qual tal túmulo foi erigido, assim como o presente se enriquece com a possível permanência desse túmulo.

Além da menção aos homens do futuro, a alma de Agamêmnon fala dos homens de seu tempo, ou seja, do momento da enunciação de seu discurso no Hades. Esses homens, é evidente, não se referem ao público do poema, já que o receptor da *Odisseia* é de época posterior ao tempo heroico narrado e, portanto, ao "hoje" de Agamêmnon. No entanto, o aedo também alude aos homens de seu tempo e, por essa razão, discutiremos as menções aos "mortais de hoje" feita pelas personagens, começando pelo uso de Agamêmnon em questão, a fim de investigar a relação que se estabelece entre o uso pelo narrador e pelas personagens.

1. "Mortais de hoje" na voz das personagens

As menções aos "mortais de hoje" realizadas pelas personagens, apesar de não se referirem, ao menos diretamente, ao receptor do poema, podem visar a um espelhamento no público daquilo que é atribuído aos heróis. No caso da cena em questão, isso é bastante evidente, já que a alma de Agamêmnon coloca os varões que vivem agora e os que viverão em seu futuro (o público) em paralelo, coordenados por um καὶ (τοῖς οἳ νῦν γεγάασι καὶ οἳ μετόπισθεν ἔσονται, v. 84).

Embora seja mais comum que, nos poemas homéricos, gerações anteriores apareçam como superiores à contemporânea do falante, no discurso de Agamêmnon isso não ocorre, pois além de estar em um contexto diferente das outras ocorrências de comparações, essa não é uma questão na fala do Atrida. Além disso, o herói parece dar peso igual a ambas as gerações, não colocando como mais importante o conhecimento posterior do túmulo de Aquiles. Sendo assim, a fala de Agamêmnon relaciona as gerações devido à semelhança que estabelece entre elas: ser capaz de ver e reconhecer o túmulo de Aquiles no Helesponto. Não há qualquer característica dos homens de seu tempo ou dos homens futuros que esteja implícita na fala do herói, que, antes, ressalta a glória duradoura de Aquiles, iniciada desde a sua morte.

A única outra menção, na *Odisseia*, aos homens do tempo presente ocorre na voz de Odisseu. O herói, após ser provocado por Amplomar/Eurílalo e responder-lhe, participa de uma modalidade dos jogos organizados pelos feácios, e Atena, disfarçada de um varão não nomeado, elogia o desempenho do herói. Odisseu alegra-se e dirige à deusa um discurso, no qual fala acerca de suas qualidades atléticas. Em determinado ponto, ele destaca sua habilidade com o arco (*Od.* 8. 214-225):

7 A tradução de Zumthor (2018) é sempre de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich.

Em tudo não sou ruim, em todas as provas dos homens.
Sei bem manusear o arco todo polido;
seria o primeiro a flechar um varão na turba
de inimigos, ainda que vários, muitos companheiros
estivessem parados próximo, a flechar heróis.
Só Filoctetes superava-me com o arco
na terra troiana, quando nós, aqueus, disparávamos.
Quanto aos outros, afirmo ser muito melhor que eles,
tantos mortais quanto hoje sobre a terra comem pão (ὅσσοι νῦν βροτοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ σῖτον ἔδοντες).
Com os varões de antanho (ἀνδράσι δὲ προτέροισιν) não quererei disputar,
nem com Héracles nem com Eurito da Oicália;
esses sim, até com imortais disputavam no arco e flecha.

Ainda que a fala de Odisseu se comprove na própria *Odisseia*, em especial na morte dos pretendentes, na *Ilíada*, o herói não é um arqueiro. A flecha, como nota Kirk (1962: 290), é a principal arma de Teucro, que, apesar de um herói secundário, tem suas qualidades heroicas destacadas; de Pândaro, cujo principal uso da seta é aquele incitado por Atena contra Menelau; e, por fim, de Páris, cujo uso do arco aparece de forma irônica e é motivo de chacota para Diomedes e, talvez, para o próprio Odisseu (*Il.* 11. 385-398)[8].

Odisseu exalta sua habilidade com o arco, mas destaca que Filoctetes o superava. Este é mencionado poucas vezes nos poemas homéricos, mas tem um papel importante no épico perdido *Ilias Parva*, que começa com a briga entre Odisseu e Ájax pelas armas de Aquiles e parece terminar em algum momento da tomada final de Troia. Filoctetes está em Lemnos, devido à ferida causada por uma cobra, e possui setas herdadas de Héracles[9]. Chama atenção, portanto, que Odisseu, na *Odisseia*, enfatize a superioridade de um herói de seu tempo e, logo em seguida, diga não querer disputar com "os varões de antanho", mencionando Héracles, que tem relação com Filoctetes.

Odisseu afirma que Héracles e Eurito disputavam até com imortais com o arco e a flecha. O arco de Odisseu, no entanto, pertenceu a Eurito, e ele é capaz de vergá-lo – mas os pretendentes, não (*Od.* 21. 11-33). A capacidade de Héracles de enfrentar até os deuses está presente também no discurso de Dione, em *Il.* 5. 403-404 ("Fero e violento, Héracles não hesitava em prejudicar / e, com o arco, afligia os deuses que ocupam o Olimpo"). A deusa está consolando Afrodite, ferida por Diomedes, listando diversos mortais que atacaram deuses, sendo Héracles o último nome da lista.

Embora Odisseu em sua fala distinga-se da geração de Héracles, na *Ilíada*, Antíloco, na corrida a pé realizada nos jogos fúnebres de Pátroclo, diz que o herói é de "gerações passadas, de homens de antanho", usando uma expressão similar àquela de Odisseu para se referir ao filho de Zeus (*Il.* 23. 785-792):

Eis que Antíloco levou o último prêmio,
sorrindo, e falou um discurso entre os argivos:
"O que direi já sabeis, amigos: mesmo agora
os imortais ainda honram os homens mais velhos.
Ájax é um pouco mais velho que eu,

8 Cfr. Werner (2010: 13-19), com bibliografia, para uma discussão do valor do arco como arma.

9 Cfr. Kelly (2015), acerca da *Ilias Parva*. Em *Il.* 2. 716-726, o narrador nos fala acerca de Filoctetes: "Os que ocupavam Metone e Taumácia / e tinham Meliboia e a montanhosa Olízon, / desses sete naus liderava Filoctetes, perito no arco; / em cada uma, cinquenta remadores / embarcaram, peritos no arco para o combate. / Mas ele jazia em uma ilha, sofrendo forte agonia, / na mui sacra Lemnos, onde o deixaram os aqueus / sofrendo por causa de feia ferida de cobra maligna; / lá jazia aflito, mas logo iriam os argivos, / juntos às naus, mentalizar o senhor Filoctetes".

e Odisseu é de gerações passadas, de homens de antanho (οὗτος δὲ προτέρης γενεῆς προτέρων τ' ἀνθρώπων);
afirmam ser ele ancião-fresco (ὠμογέροντα): é difícil para os aqueus
competir com ele nos pés, salvo Aquiles.

De fato, ainda que de diferentes gerações, Héracles e Odisseu têm suas histórias cruzadas (*Od.* 21. 11-41), o que comprova a diferença de idade entre Antíloco e Odisseu, como apontado por aquele.

A qualificação atribuída a Odisseu por Antíloco é interessante porque é a mesma que Nestor recebe em outros momentos do poema e o ancião não tem mais condição de participar ativamente no combate e nem dos jogos de Pátroclo devido à sua idade (*Il.* 23. 618-628). Além disso, Antíloco enfatiza em seu discurso quedeuses honram os homens mais velhos. Essa mesma ideia aparece no discurso de Íris, em *Il.* 15. 201-204, quando a deusa se dirige a Posêidon questionando se o deus manterá sua resposta altiva a Zeus. Íris afirma que "as Erínias sempre seguem os mais velhos".

De fato, muitos heróis, ao longo da *Ilíada*, usam o fato de serem mais velhos como argumento para serem obedecidos[10]. No entanto, tal condição não é, necessariamente, garantia de autoridade. Esta é conquistada sempre pelos feitos, sejam eles no passado ou no presente. De qualquer forma, o discurso de Antíloco é bastante elogioso a Odisseu. O herói, além de destacar a honra que recebe dos deuses, também enfatiza que nenhum outro pode competir com Odisseu nos pés, apenas Aquiles, cujo epíteto recorrente na *Ilíada* é "pés-velozes". A comparação com os homens de antanho em si mesma também é elogiosa, uma vez que, nos poemas homéricos, as gerações anteriores são sempre superiores à presente. Odisseu, ao se comparar com os homens de seu tempo, considera-se superior, mas vê-se como inferior àqueles de gerações passadas[11].

Assim, ambas as menções aos "mortais de hoje" na *Odisseia*, sempre pelas personagens, visam ao engrandecimento do herói que fala. No entanto, o poema incita o público a olhar o passado como exemplo a ser ou não seguido. Há um convite à reflexão acerca das histórias dos heróis. Odisseu considera-se um arqueiro excepcional, mas não quereria –e sugere que seus interlocutores também o façam em relação a ele, Odisseu– se opor a Héracles e a Eurito, pois ele sabe que esses foram melhores.

Sendo assim, podemos considerar que a menção aos mortais de hoje pelas personagens tem como referencialidade tradicional o engrandecimento do herói que faz tal referência, pois os homens do presente sempre aparecem como inferiores. Nesses contextos, a menção aos homens de antanho parece convidar a uma reflexão acerca dos feitos das gerações passadas e ao estabelecimento das gerações anteriores como superiores[12].

10 Agamêmnon em *Il.* 9. 158-161, por exemplo: "Que se amanse [*sc.* Aquiles] – Hades sim é obstinado e indomável; / por isso, aos mortais, o mais odioso de todos os deuses – / e se submeta a mim porque sou o mais régio / e, de nascimento, proclamo ser o mais velho".

11 Também Aquiles, em *Il.* 18. 105-106, ao falar de seu valor superlativo, relativiza-o.

12 Cfr. Sider (2019) para defesa da *Ilíada* como poesia didática. O autor toma como evidência as performances poéticas na história principal do poema. Vale lembrar que "não há meios de recuperar as convicções pessoais e a mentalidade interior dos cantores gregos arcaicos" (Halliwell, 2011: 56), e essa é apenas uma sugestão de se entender as cenas em questão. Além disso, o público do poema não é homogêneo: ainda que os aedos tenham em mente uma interpretação específica de seus versos, a experiência pessoal de cada receptor pode influenciar na recepção dos poemas; cfr. Scodel (2002), Tsagalis (2008), Halliwell (2011) e Thomas (2014).

2. “Mortais de hoje” na voz do narrador

O narrador homérico possui uma voz “dupla” composta tanto pela Musa quanto pelo aedo e, portanto, possui caráter divino e humano[13]. Essa duplicidade pode ser observada, por exemplo, quando o narrador menciona os nomes dados pelos mortais e imortais a certos elementos (*Il.* 2. 813-814, 14. 290-291 e 20. 74) ou então quando ele explicita sua ignorância (parcial), usando a terceira pessoa de um verbo que expressa crença (humana) generalizada sobre alguma informação (*Il.* 2. 781-783, 17. 674-675). Nesse sentido, não parece ser inadmissível afirmar que há momentos da história nos quais é possível identificar o caráter da voz prevalente. Nas menções aos mortais de hoje, por exemplo, não é necessário o conhecimento da Musa, pois o próprio aedo é capaz de observar os homens de seu tempo.

Há, na *Ilíada*, quatro menções, feitas pelo narrador, aos mortais de hoje, e todas elas ocorrem na cena típica do uso da pedra como arma e estabelecem como superior os heróis iliádicos em relação ao público do poema[14].

A. Diomedes e Eneias (*Il.* 5. 302-310)

A primeira menção aos “mortais de hoje” pelo narrador ocorre no canto 5, em uma luta entre Diomedes e Eneias. O herói que usa a pedra como arma e, portanto, o vencedor do combate é Diomedes, escolhido pelo aedo para uma comparação com seu público (*Il*. 5. 302-310):

> (...) Com a mão, o Tidida pegou uma
> pedra – grande feito, pois não a levariam dois varões
> como os mortais de hoje: mesmo sozinho, brandiu-a fácil.
> Acertou-a no quadril de Eneias, onde o osso da coxa
> gira no quadril, região que chamam de “caneca”.
> Amassou sua caneca e rompeu seus dois tendões;
> e a pedra áspera arrancou a pele. Eis que o herói,
> ereto e apoiado nos joelhos, pôs a mão encorpada
> no solo; a noite negra encobriu seus olhos.

Kirk (1990: 92), ao discutir a comparação que o narrador estabelece entre o herói e o receptor, apresenta a possibilidade de se tratar de uma expressão idiomática, já que, como analisamos acima, personagens também mencionam “mortais de hoje” de modo comparativo. O autor ainda enfatiza a forma como o aedo aparece de modo evidente no episódio, algo que, Kirk afirma, ele cuidadosamente evita fazer.

Um aspecto importante dessa passagem, além da direção referencial relativamente bem definida, é o que de Jong (2004: 93) chama de “pressuposto” e “conhecimento compartilhado”. A autora estabelece dois tipos de conhecimento requerido para entendimento do poema: extratextual e intratextual. Enquanto este refere-se ao contexto na história e é fornecido pelo narrador, aquele é pressuposto pelo aedo e “às vezes é reativado” na memória do público. O primeiro exemplo de conhecimento extratextual dado pela autora são os símiles, que por meio da partícula τε, indicam que o aedo considera aquela informação um conhecimento compartilhado[15].

---

13 Brandão (2005), de Jong (2004) e Scodel (2004) já discutiram a voz “dupla” que canta os poemas homéricos, na qual prevalece a humana do aedo.

14 Na *Odisseia*, o narrador não faz qualquer menção ao público do poema diretamente em sua voz.

15 Cfr. De Kreij (2016).

Na cena acima, há recorrência da partícula τε, nos versos 305-306 (τῷ βάλεν Αἰνείαο κατ' ἰσχίον ἔνθά τε μηρὸς / ἰσχίῳ ἐνστρέφεται, κοτύλην δέ τέ μιν καλέουσι), e, segundo de Jong (2004: 95), o nome alternativo que o narrador dá para parte do corpo atingida de Eneias, a "caneca" (κοτύλην, v. 307), é uma forma de o aedo tornar mais evidente para seu público, usando uma terminologia por ele conhecida, qual parte do corpo do herói foi ferida; trata-se, portanto, de um conhecimento "pressuposto" pelo aedo. A autora ainda destaca na cena a inserção do "porta-voz anônimo" (*anonymous spokesmen*), ou seja, o uso do verbo na terceira pessoa para dar a informação. Como sugerido logo acima, essa forma de o narrador introduzir um novo dado parece evidenciar o segmento humano de sua voz, a do aedo. O fato de ele mencionar o seu público nesse momento do poema corrobora essa possibilidade.

Além disso, o narrador faz uma apóstrofe a seu público, alguns versos antes da comparação nessa cena, e ela é seguida de um símile. É também para falar da ação de Diomedes no campo de batalha que o narrador envolve o público no poema (*Il.* 5. 84-94):

> Assim eles pugnavam na batalha brutal;
> mas não saberias entre quem estava o Tidida,
> se ele se juntava aos troianos ou aos aqueus.
> Tempestuava pela planície como rio cheio,
> enxurrada invernal, que jorra veloz e rompe diques:
> eis que nem os diques compactos o seguram
> nem os muros dos jardins viçosos o contêm,
> vindo de chofre quando a chuva de Zeus cai potente;
> muitas lavouras belas dos jovens se vão sob sua força.
> Assim Diomedes desbaratava as falanges cerradas
> de troianos, e não o continham, embora numerosas.

Conforme discutido em Canazart e Werner (2020), as apóstrofes ao público buscam "guiar" o receptor pelo campo de batalha e esclarecer a cena narrada pelo aedo, que pode ser confusa devido à grande comoção no campo de batalha. Nesse momento, o mundo da performance é trazido à mente do público e o poder de intervenção do aedo na história torna-se mais evidente. Somado à apóstrofe, o narrador apresenta um símile cuja função nessa passagem é ilustrar para o público a maneira como Diomedes se movia e lutava no campo de batalha. Essa primeira interação direta entre o aedo e o público parece preparar o receptor para a comparação que será realizada pelo narrador entre a força de Diomedes e a de seu receptor.

Outro pormenor importante do canto é a fala de Dione à Afrodite, que, após ser ferida por Diomedes na batalha, vai até a mãe. Tendo a deusa explicado à mãe como foi ferida, Dione a consola, listando outros mortais que feriram deuses e afirmando isto acerca de Diomedes (*Il.* 5. 405-409):

> Contra ti, quem incitou aquele [*sc.* Diomedes] foi Palas Atena;
> tolo, não sabe disto, no juízo, o filho de Tideu:
> não vive muito quem peleja com imortais;
> não volta da guerra e da refrega terrível
> para os filhos chamarem-no pai em seus joelhos.

A previsão do futuro de heróis pelos deuses não é comum. O episódio em *Il.* 20. 300-308, no qual Posêidon prevê o futuro de Eneias antes de o herói ser salvo das mãos de Aquiles, também ocorre logo após o narrador comparar a força do troiano ao pegar uma pedra à força dos "mortais de hoje". Há, portanto, essa similaridade entre o episódio do canto 5 e o do canto 20, além da comparação feita pelo narrador, embora o futuro dos heróis seja oposto.

Outra semelhança relevante é o papel de Apolo nos episódios. Em *Il.* 5. 440-442, Apolo ameaça Diomedes e mais uma vez admoesta-o a não o enfrentar. O deus é o que mais recorrentemente, na *Ilíada*, verbaliza a diferença entre mortais e imortais. Ele é enfrentado em combate outras duas vezes (por Aquiles e Pátroclo) e sempre lembra aos heróis de suas limitações mortais. Também em *Il.* 21. 462-467, o deus se recusa a lutar contra Posêidon em favor de mortais. Entretanto, nas cenas do canto 20 e do canto 5, ele interfere em favor dos troianos.

De qualquer forma, o foco da comparação que o narrador sugere entre o mortal de hoje e Diomedes é a diferenciação entre os heróis e os receptores do poema. No entanto, o canto 5 explora também uma semelhança entre ambos: a impossibilidade de os mortais verem os deuses. Ao passo que a geração de ferro não precisa se preocupar em discernir deuses de homens, já que aqueles não interferem direta e individualmente mais em seu meio e, portanto, o principal acesso aos deuses se dá por meio de ritos e mitos, sendo que performances poéticas se relacionam com essas duas esferas mais gerais, os heróis sempre tomam o cuidado de saber se estão falando com um deus ou um mortal, em particular, nos ataques no campo de batalha. Nesse canto, Diomedes só é capaz de reconhecer a intervenção de Afrodite em favor de Eneias porque Atena tira de seus olhos a neblina que o impede de enxergar os deuses (*Il.* 5. 127-128). Isso como que explicita o importante papel do aedo, já que é somente por meio dele que o receptor do poema é capaz de reconhecer as ações divinas no poema. De fato,

> as intervenções e o envolvimento íntimo dos deuses na trama da épica são a marca da diferença entre os "mortais de hoje" e o mundo heroico. Mas, novamente, é o poeta que nos dá acesso; sem ele, seríamos como os aqueus reunidos no canto 1, que observam Aquiles desembainhar sua espada, hesitar momentaneamente e devolvê-la à bainha. A intervenção de Atena seria perdida para nós, e o poema imensuravelmente empobrecido (Clay, 2011: 22).

Há, portanto, um paralelo entre o que Atena faz por Diomedes no campo de batalha e o que o aedo faz pelo seu público ao narrar tais acontecimentos. Embora, de certa forma, isso explicite uma semelhança entre o herói e o receptor (ambos são mortais), o narrador rapidamente destaca a diferença entre ambos, enfatizando a superioridade da força daquele.

Essa forma como o narrador traz o receptor para história, por meio da comparação, gera ἐνάργεια na cena. A construção de vivacidade na canção se dá quando o aedo narra de forma a possibilitar a seu público "interagir" com a ação narrada, em particular, por essa convidá-lo a recriar a ação por meio de seus sentidos e a completar de acordo com as "instruções" dadas pelo aedo[16]. Percebe-se que a pedra utilizada por Diomedes só aparece na história quando o herói a utiliza para atacar seu adversário. Além disso, os movimentos dos heróis são simples: Diomedes pega a pedra com a mão, Eneias é atingido na "caneca" (κοτύλην, v. 306) e cai de joelhos no chão com a visão escurecida. Dessa forma, a cena é narrada de modo que o público possa ele próprio experimentar os eventos. Quando o narrador descreve o peso da pedra dizendo que nem dois dos mortais de seu público poderiam pegá-la, a audiência é imersa na história ao tentar reproduzir tal peso e a imaginar o feito de Diomedes e o de Eneias que, nesse momento, é aproximado dos "mortais de hoje", já que o peso da pedra o fere[17]. Nesse sentido, a cena pode proporcionar ao receptor a *experiencialidade*, gerando uma quase-experiência tanto do ataque realizado quanto do sofrido[18]. Como bem destaca Zumthor (2018: 63), "na situação performancial, a presença

16 Cfr. Grethlein e Huitink (2017).

17 Sobre vivacidade e imersão, cfr. Grethlein e Huitink (2017).

18 Acerca da *experiencialidade*, cfr. Caracciolo (2012).

corporal do ouvinte e do intérprete é presença plena, carregada de poderes sensoriais, simultaneamente, em vigília".

Essa interação com o público é reforçada por meio do uso de αὐτὰρ (*Il.* 5. 308: ὣσε δ' ἀπὸ ῥινὸν τρηχὺς λίθος· αὐτὰρ ὅ γ' ἥρως) pelo aedo. Como explora Bonifazi (2008: 49-50; 2009: 33), αὐτάρ pode funcionar, em Homero, como um marcador discursivo de valor pragmático. Ele visa indicar uma mudança de foco na cena. No episódio em questão, saímos do ataque de Diomedes para o ferimento e resgate de Eneias. Bonifazi ainda apresenta a possibilidade de αὐτὰρ ocorrer logo após uma pausa performativa e fazer parte de um enunciado "com uma respiração profunda feita anteriormente, ou com um tom especial na voz, ou com um gesto específico, ou uma expressão facial específica". Se a autora está correta, a interação entre aedo e público vai além do uso da expressão "mortais de hoje", podendo incluir uma interação que só é possível na performance, pois esta

> não pode ser reduzida ao estatuto de objeto semiótico; sempre alguma coisa dela transborda, recusa-se a funcionar como signo... e todavia exige interpretação: elementos marginais, que se relacionam à linguagem e raramente codificados (o gesto, a entonação), ou situacionais, que se referem à enunciação (tempo, lugar, cenário). Salvo em caso de ritualização forte, nada disso pode ser considerado como signo propriamente dito - no entanto, tudo aí faz sentido (Zumthor, 2018: 69).

B. Ájax Telamônio e Épicles (*Il.* 12. 378-386)

No canto 12, duas vezes o narrador se refere aos receptores do poema por meio da expressão "mortais de hoje". Assim como no caso anterior, o papel do narrador nesse canto, que começa com uma prolepse externa da derrubada da muralha aqueia, é bastante importante. Diversos autores notam que a narração acerca da destruição da muralha pode relacionar-se com a necessidade de o aedo justificar o porquê de seu público não ser capaz de ver em seu tempo qualquer resquício de tal construção. Sendo assim, o acesso à informação de sua existência só é possível graças ao poema e, assim, à mediação do narrador[19].

Nessa narração da derrubada da muralha, o narrador menciona que, com ela, também cairá a "linhagem de varões semidivinos" (*Il.* 12. 23). A qualificação "semidivinos" para os heróis iliádicos é bastante discutida pelos comentadores e não há consenso quanto ao seu significado para o poema. Adotamos aqui a visão de Nagy (1979, p. 160), que argumenta que tal qualificação provém de uma perspectiva "de fora" da épica, enquanto "herói" (ἥρως), "de dentro". De fato, o adjetivo aparece somente nessa prolepse externa na *Ilíada*. Essa qualificação, ao aproximar os heróis dos deuses, afasta-os dos "mortais de hoje", para os quais tal qualificação não é possível.

Além da prolepse que abre o canto 12, o narrador mostra-se como mediador em outra ocasião do canto e nela sua voz humana é prevalente (*Il.* 12. 176-180):

> É-me difícil falar disso tudo como um deus (ἀργαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὣς πάντ' ἀγορεῦσαι):
> fogo inefável animou-se por toda (πάντῃ) a muralha
> de pedra, e os argivos, mesmo angustiados, tinham
> de defender as naus; os deuses sofriam no ânimo,
> todos (πάντες) os que auxiliavam os dânaos no combate. 180

19 Cfr., por exemplo, Porter (2011) e Bassi (2014 e 2016, p. 40- 63).

Nesse momento da história, o narrador já mostrou que Zeus escolheu favorecer, temporariamente, Heitor e os troianos. O combate em torno da muralha é árduo e o narrador diz que é difícil para ele narrar *tudo* (πάντ'; o adjetivo é recorrente no trecho: v. 176, 177 e 180), como um deus, acerca do instante no qual os troianos aproximam-se com a intenção de colocar fogos nas naus aqueias. "Neste momento, o poeta reconhece a dificuldade de sua tarefa; a consciência de suas limitações humanas ("é difícil para *mim*") une o poeta mortal e seu público" (Clay, 2011: 62).

Além dessa evidente manifestação do narrador, que torna a figura do aedo proeminente para o público, nos versos 179-180 nos é narrada a reação dos deuses diante dos eventos no campo de batalha. Os deuses, quando são apresentados como audiência interna, aproximam-se do público. Por essa razão, o narrador pode valer-se dos imortais para manipular a reação do receptor. Na cena em questão, os deuses que estão ao lado dos dânaos sofrem com a investida troiana bem sucedida. Ao descrever o estado dos imortais, é possível que o aedo esteja comunicando para sua audiência a atitude dela esperada diante daquilo que é narrado, ou seja, o sucesso de Heitor e dos troianos em ultrapassar a muralha.

Com a figura do narrador tão preeminente nesse momento e a recorrência da imagem das pedras que compõem a muralha aqueia, não surpreende quando o aedo menciona seu público, por meio da expressão "mortais de hoje", para comparar a força do receptor à do herói quando este pega uma pedra. O primeiro uso da expressão ocorre no combate entre Ájax Telamônio e Épicles (*Il.* 12. 378-386):

> Ájax Telamônio foi o primeiro a matar um varão,
> um companheiro de Sarpédon, o animoso Épicles,
> com lanço de rocha aguda, que, dentro da muralha,
> jazia, enorme, em cima junto a uma ameia; a ela, fácil
> não seguraria, com as duas mãos, nem um jovem varão
> do jaez dos mortais de hoje: ele a ergueu e lançou.
> Esmagou o elmo quatro-placas e despedaçou os ossos
> todos da cabeça. Ele, como um mergulhador,
> caiu da torre elevada, e o ânimo deixou os ossos.

Apesar do uso da mesma expressão, a comparação que o narrador faz é diferente da discutida na subseção anterior. Diomedes, diz o aedo, é capaz de pegar uma pedra que nem dois homens entre seus receptores ergueriam. Aqui, por outro lado, Ájax pega uma pedra que um jovem varão, entre os receptores, não conseguiria levantar mesmo com as duas mãos. A rocha levantada por Ájax traduz o grego μάρμαρος;[20] já a que Diomedes levanta traduz χερμάδιον, termo mais corrente em Homero.[21] O adversário de Ájax é uma personagem menor, sendo este o único momento em que ele aparece na história. O oponente de Diomedes, por outro lado, é um herói maior, que enfrentará até mesmo Aquiles, e sobreviverá ao duelo, o que não acontece com Épicles no combate contra Ájax.

Vale lembrar que o narrador, em *Il.* 2. 768-770, diz que, na ausência de Aquiles, Ájax é o melhor guerreiro. Diomedes, por seu lado, argumenta Werner (2018, p. 108), funciona como sucedâneo de Aquiles, assim como Pátroclo, sendo os três heróis os únicos a serem comparados a uma divindade por meio da fórmula "feito divindade" (δαίμονι ἶσος).[22] Sendo assim, em comparação à força de Ájax e de Diomedes não é somente o receptor que será desprivilegiado, mas outros heróis a quem eles sejam contrapostos.

---

20 O substantivo ocorre também em *Il.* 16. 735 e *Od.* 9. 499.

21 *Il.* 4. 518; 5. 582; 8. 321; 11. 265, 541; 12. 154; 13. 323; 14. 410; 15. 250; 16. 578, 587, 774; 20. 285 (nessa ocorrência, o narrador também compara a força do herói com a força do "mortal de hoje"). *Od.* 10. 121; 21. 371.

22 Em *Il.* 5. 438, 459, 884; 16. 705, 786; 20. 447, 493; 21. 18, 227.

Veja que o narrador especifica, na comparação da força de Ájax, que mesmo um varão jovem, do jaez dos mortais de hoje, não seria capaz de pegar a pedra. O verbo ἠβάω ("ser jovem", v. 382) ocorre apenas nove vezes na *Ilíada* e, na maior parte das vezes, na voz de Nestor, que lamenta não ser jovem e não ter o vigor para lutar como antes. Aquiles também usa o verbo, dirigindo-se a Príamo (*Il.* 24. 565), para dizer que sabe que o ancião foi levado até ele por um deus, pois nem um varão jovem ousaria ir ao bivaque. O verbo é associado, ao longo do poema, com a força cujo ápice se dá durante a juventude. A comparação feita pelo aedo, portanto, coloca como inferior à força de Ájax, a força do mais potente de seus receptores.

C. Heitor e o portão da muralha aqueia (*Il.* 12. 445-462)

Embora todas as comparações entre a força de um herói e a dos "mortais de hoje" tenham suas particularidades, a que tem como foco a de Heitor possui a construção mais diversa e longa. Em primeiro lugar, o herói não ataca um combatente, mas utiliza a pedra contra o portão da muralha aqueia. Depois, a comparação não é diretamente entre a força dos "mortais de hoje" e a do herói. Por fim, ainda que o narrador faça tal comparação, ele enfatiza que a pedra levantada por Heitor se tornou leve, uma informação que se torna teor de um símile (*Il.* 12. 445-462):

> Heitor pegou e levou uma pedra, que estava
> diante dos portões, embaixo robusta e em cima
> pontuda: nem dois varões, os melhores do povo,
> solevariam-na do solo até o carro com facilidade,
> mortais como os de hoje; mesmo só, brandiu-a fácil.
> Tornou-a leve o filho de Crono curva-astúcia.
> Tal o pastor que, fácil, carrega o velo do carneiro
> com uma só mão, e o peso pouco o pressiona,
> assim Heitor ergueu a pedra e a levou direto às folhas
> sólidas, fechando os portões encaixados com solidez,
> elevados, com duas folhas; no interior, dois ferrolhos
> cruzados os seguravam, e um pino neles se encaixava.
> Postou-se bem perto e, firmando-se, lançou-a no meio,
> com pernas bem afastadas para um potente arremesso.
> Quebrou as duas dobradiças, a pedra tombou dentro
> com o peso, e alto os portões rangeram; nem os ferrolhos
> as seguraram, e as folhas se fragmentaram para todo lado
> sob o lanço da pedra.

Diferentemente dos casos anteriores, Heitor não usa a pedra para atacar um adversário. Ainda que ele consiga atingir os portões da muralha dos dânaos, afirmar que a cena se vale da referencialidade tradicional "pedra como arma", tal como definido por Kelly (2007), não parece ser completamente apropriado, uma vez que a pedra não é utilizada com o propósito de ferir alguém. O termo grego para pedra no episódio é λᾶας, distinto dos anteriores.

Outro ponto que torna essa comparação singular é a força de Heitor não ser contraposta diretamente à dos "mortais de hoje". O narrador diz que o herói pegou uma pedra que nem dois dos melhores homens do povo seriam capazes de erguer, "mortais como os de hoje". Ainda que qualificados como "excelentes" (ἄριστος), os homens aos quais o narrador se refere fazem parte da massa de soldados que não lutam na linha de frente e não são nomeados até o momento de serem mortos por alguma personagem "maior" –como ocorre no caso de Épicles discutido acima. Sendo assim, embora o receptor esteja

sendo comparado "aos melhores", trata-se de soldados que, é evidente, já são inferiores a Heitor[23].

Após essa ênfase no feito do troiano, engrandecendo o herói por meio da comparação de sua força com a do mortal de hoje, o narrador diz que Zeus tornou leve a pedra levantada por ele. Alguns comentadores sugeriram a exclusão do verso, já que ele diminuiria o feito de Heitor. Entretanto, como argumenta Leaf (2010: 556), atribuir tal ação a Zeus serve como uma explicação e ela não reduz a superioridade do herói em comparação ao homem comum. Isso parece ser verificável no poema, já que logo em seguida o narrador elabora um símile que tem como teor a facilidade de Heitor em erguer a pedra; seu veículo é a facilidade com a qual um pastor carrega um velo de carneiro.

Além do levantar da pedra, o narrador também destaca a lançadura da rocha por Heitor. O narrador nos diz que ele se preparou "para um potente arremesso" (ἵνα μή οἱ ἀφαυρότερον βέλος εἴη, v. 458). O adjetivo ἀφαυρός ocorre apenas quatro vezes na *Ilíada* e essa é a única ocorrência na voz e focalização do narrador[24]. Isso pode indicar que o adjetivo tem um caráter avaliador forte; nesse caso, a potência de Heitor e sua superioridade é ainda mais salientada.

Ademais, a muralha aqueia já fora chamada pelo narrador de "grande feito" (μέγα ἔργον, *Il.* 7. 444). Sua proeminência era tanta que Posêidon se incomodou com sua construção, temendo que sua fama e de Apolo estivessem em perigo como construtores da muralha troiana (*Il.* 7. 442-463). Posêidon argumenta que os aqueus construíram a muralha e não ofereceram sacrifício aos deuses por isso. Zeus então permite Apolo e Posêidon a destruírem ao término da guerra. Com ela, nos diz o narrador já no canto 12, se extinguirá também a linhagem dos heróis "semidivinos"[25]. Sendo assim, o feito de Heitor, isto é, ser capaz de ultrapassar tal muralha por meio da destruição de seus portões, é contextualizado no canto também como um grande feito. Vale lembrar que, em *Il.* 15. 360-366, Apolo, de modo "bem fácil" (ῥεῖα μάλ', v. 362), derruba a muralha. Assim como Heitor usa a pedra contra o portão da muralha com facilidade (ῥηϊδίως, *Il.* 12. 448) e como um pastor faz com um velo de cordeiro (ῥεῖα, *Il.* 12. 451), Apolo derruba a muralha tão facilmente quanto um menino destrói seu brinquedo de areia na praia.

Dessa forma, fazendo da ação de Heitor algo tão importante, ao comparar a força do herói aos soldados que são como os "mortais de hoje", o aedo acaba por colocar a força de seu receptor como muito inferior à do herói, também pela grandeza do ato realizado, já que a muralha aqueia, cuja existência chega ao público somente por meio do aedo, é digna do olhar dos deuses (*Il.* 7. 443-444) e de causar temor em Posêidon quanto à sua fama.

D. Eneias e Aquiles (*Il.* 20. 284-291)

Ao passo que os usos anteriores da expressão "mortais de hoje" ocorrem em momentos nos quais a parte humana da voz do narrador é prevalente ao longo do canto e, em particular, no contexto próximo, a ocorrência no canto 20 é maiormente cercada por feitos divinos. De fato, nesse canto, Zeus autoriza os deuses a se juntarem à batalha e a lutarem ao lado dos heróis a quem quiserem favorecer (*Il.* 20. 22-25).

A comparação com a força dos mortais de hoje ocorre com a de Eneias, que enfrenta Aquiles. O troiano só resolve enfrentar o herói porque Apolo, metamorfoseado em Li-

23 Vale ressaltar, no entanto, que mesmo os heróis menores são aristocratas e não homens do povo. Embora Épicles seja nomeado, o narrador não o apresenta com o patronímico e nem sua cidade de origem, o que, talvez, indique uma origem social mais baixa.

24 Cfr. *Il.* 7. 235, 457; 12. 458 e 15. 11 (em narração primária, mas com focalização embutida de Zeus).

25 Para uma defesa dessa leitura, cfr. Scodel (1982).

cáon, filho de Príamo, o exorta a fazê-lo. Assim como no caso de Heitor, a cena típica do uso da pedra como arma não possui as direções referenciais enumeradas por Kelly (2007: 294-295), como nota o próprio autor. Ainda que se trate de um episódio com andamento tradicional, é bastante provável que o público do poema soubesse que não havia possibilidade de Eneias vencer Aquiles na *Ilíada*, mesmo usando a pedra como arma.

A construção da cena na qual a comparação aparece é similar àquela de Diomedes e essa semelhança se dá também no nível lexical (*Il.* 20. 284-291):

> Aquiles, frenético, após puxar a espada afiada avançou
> com rugido horrífico. Eneias, com a mão, pegou uma
> pedra – grande feito, pois não a levariam dois varões
> como os mortais de hoje: mesmo sozinho, brandiu-a fácil.
> Aquiles avançando, Eneias com a pedra o teria atingido
> no elmo ou no escudo, que dele afastara o funesto fim,
> e o Pelida, de perto, tiraria sua vida com a espada
> se Posêidon treme-terra não tivesse pensado rápido.

Assim como no caso de Diomedes, a ação de Eneias ao levantar a pedra é chamada de "grande feito". No entanto, conforme discute Kelly (2007: 294-295), as direções referenciais da cena indicam a vitória de ambos os heróis. Segundo o autor, as vitórias sucessivas de Aquiles e de Eneias geram entusiasmo na audiência no momento de enfrentamento entre os heróis.

O embate entre ambos, no entanto, termina sem um vencedor. Embora a ação de Eneias seja enfatizada pelo narrador, quando ele propõe a comparação de sua força com a dos mortais de hoje, o herói é retirado do combate, porque, segundo Posêidon, ele não seria capaz de vencer Aquiles. O troiano só acredita nisso, de acordo com o deus, porque Apolo o enganou. Apesar disso, o fato de o herói estar enfrentando o maior dos aqueus já dá destaque ao seu feito.

Eneias é o único herói troiano que tem sua força *diretamente* comparada com a do receptor do poema. O narrador da *Ilíada* tende a adotar o ponto de vista dos aqueus. Além disso, quando o narrador coloca os deuses como audiência dos acontecimentos em Troia, não é incomum que eles se compadeçam dos combatentes de ambos os lados, mas é somente a compaixão pelos aqueus que, comumente, leva-os a agir. Sendo assim, a comparação da força de Eneias com a do receptor é bastante singular, tendo em vista as outras comparações e a maneira como os troianos são apresentados pelo narrador.

Como Eneias é colocado em preeminência, a imagem do receptor criada pela contraposição faz dele uma figura ainda menos positiva. Enquanto o troiano é capaz de enfrentar Aquiles e atacá-lo com uma pedra tão pesada, que derrotaria seu adversário caso esse não fosse o melhor dos aqueus, nem dois dos receptores seriam capazes de a levantar.

Considerações finais

Tendo analisado as referências ao público nos poemas homéricos feitas pelo narrador, é possível notar que, embora o aedo narre maiormente como se estivesse presente nos eventos em Troia, em diversos momentos ele coloca-se ao lado de seu público e chama atenção, ainda que de forma indireta, para o momento presente da performance.

As menções ao receptor realizadas pelo aedo tratam da força física. Embora, é verdade, aparência física e comportamento moral não costumem ser separados nos poemas[26], o

26 Veja-se, por exemplo, o caso de Tersites (*Il.* 2. 211-243).

aedo não faz caracterizações morais do receptor e, vale ressaltar, nem físicas; há, somente a comparação da força do herói com a do receptor em relação ao peso de uma pedra. A contraposição estabelecida, no entanto, coloca o público como inferior aos heróis em relação à sua força. Isso, porém, também ocorre na voz das personagens. Ao empregar a mesma fórmula "homens de hoje", as personagens estabelecem a geração anterior, portanto anterior aos heróis iliádicos, como superior. O narrador apenas compara a força dos heróis à força do mortal de hoje, mas as personagens que empregam a expressão constroem uma comparação também em relação a outros aspectos: Odisseu, em relação ao uso do arco, e Nestor, em relação ao combate.

Sendo assim, o uso da expressão "mortais de hoje", na *Ilíada* e na *Odisseia*, na voz do narrador ou das personagens, visa exaltar gerações passadas em detrimento das presentes, independentemente de se tratar da linhagem de ferro ou da dos heróis. Em relação aos heróis, o receptor é mais fraco, na perspectiva do aedo, mas não difere deles devido a nenhuma outra característica – pelo menos, ele não a explicita; evidência disso é Heitor ser comparado a dois dos melhores do povo e esses são como os mortais de hoje.

Embora a expressão "mortais de hoje" ocorra na cena típica do uso de pedras como arma, seu uso talvez tenha um enfoque diferente das outras ocorrências de tal cena. Ao invés de dar importância ao desenrolar do combate, a expressão visa destacar um dos heróis que luta: ele é comparado com o público. Em todos os usos, ela aparece em um contexto que coloca em primeiro plano a performance, conectando seu público com os heróis em Troia.

Sendo assim, o público do poema, partindo de sua própria experiência na performance, deve completar o sentindo do poema. Apesar de o feito heroico estar no passado, o aedo encoraja seu público a estabelecer a força dos heróis baseada em sua própria. Assim como são necessários dois homens da geração de ferro para levantar uma pedra que alguns dos heróis iliádicos levantam sozinhos, os heróis iliádicos levantam a taça de Nestor "a duras penas" (μογέων*, Il.* 11. 636), enquanto o ancião o faz sem esforço (ἀμογητὶ*, Il.* 11. 637). Como bem explora Grethlein (2008, p. 38) parece haver uma relação espelhada entre os heróis iliádicos e as gerações anteriores, de um lado, e o receptor do poema e os heróis iliádicos, de outro. O autor argumenta que certos objetos, como a taça de Nestor, o cetro de Agamêmnon e a lança de Aquiles, são responsáveis por unir passado e presente. No caso do receptor, a comparação que o aedo estabelece entre sua força e a do herói permite que público faça tal conexão, partindo de seu presente para reconstruir de maneira vívida o passado heroico.

Bibliografia

Edições e traduções

Monro, D. B. (ed.) (1902). *Homer: Iliad Books 1-12.* Oxford: Oxford University Press.

Monro, D. B.(ed.) (1902). *Homer: Iliad Books 13-24.* Oxford: Oxford University Press.

Solmsen, Friedrich (ed.) (1970, 1983, 1990). *Hesiod: Theogony, Works and Days*. Oxford: Oxford University Press.

Werner, C. (trad.) (2022). *Hesíodo: Trabalhos e Dias.* São Paulo: Hedra.

Werner, C. (2018a). *Homero: Ilíada*. São Paulo: Hedra.

Werner, C. (2018b). *Homero: Odisseia*. São Paulo: Hedra.

Bibliografia citada

Bassi, K. (2014). "Homer's Achaean Wall and the Hypothetical Past", em V. Wohl (ed.), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought.* Cambridge: Cambridge University Press; 122-141.

Bassi, K. (2016). "The Hypothetical Past and the Achaean Wall in the *Iliad*", em K. Bassi, *Traces of the Past: Classics Between History & Archaeology*. Ann Arbor: University of Michigan Press; 40-63.

Bonifazi, A. (2008). "Memory and Visualization in Homeric Discourse Markers", em A. Mackay (ed.), *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greek and Roman World: Vol. 7.* Leiden/Boston: Brill; 35-64.

Bouvier, D. (2002). *Le Sceptre et la Lyre : L'*Iliade *ou les Héros de la Mémoire*. Grenoble: Jérôme Millon.

Brandão, J. L. (2005). *Antiga Musa (Arqueologia da Ficção)*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG.

Canazart, G., Werner, C. (2020) ""Então não verias o divino Agamêmnon com preguiça" (*Il.* 4. 223): um caso de apóstrofe na *Ilíada*?". *Rónai. Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios,* 8 (2); 26-45.

Caracciolo, M. (2012). "Notes for a(nother) Theory of Experientiality". *Journal of Literary Theory* 6 (1); 177-194.

Clay, J. S. (2003). *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clay, J. S. (2011). *Homer's Trojan Theater: Space, Vision, and Memory in the* Iliad. Cambridge: Cambridge University Press.

De Jong, I. J. F. (2004). *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the* Iliad. 2° ed. London: Bristol Classical Press.

De Kreij, M. (2016). "Part II: Particle Use in Homer and Pindar", em A. Bonifazi; A. Drummen; M. de Kreij (eds.), *Particles in Ancient Greek Discourse: Five Volumes Exploring Particle Use Across Genres*. Washington: Center for Hellenic Studies.

Grethlein, J. (2008). "Memory and Material Objects in the *Iliad* and the *Odyssey"*. *The Journal of Hellenic Studies,* 128; 27-51. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40651722

Grethlein, J., Huitink, L. (2017). "Homer's Vividness: An Enactive Approach". *The Journal of Hellenic Studies* 137; 67-91.

Halliwell, S. (2011). "Is there a Poetics in Homer?", em S. Halliwell, *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. New York: Oxford University Press; 36-92.

Kelly, A. (2007). *A Referential Commentary and Lexicon to* Iliad *VIII*. Oxford: Oxford University Press.

Kelly, A. (2015). "*Ilias Parva"*, em M. Fantuzzi, C. Tsagalis (eds.), *A Companion to the Epic Cycle.* Cambridge: Cambridge University Press; 318-343.

Kirk, G. S. (1962). *The Songs of Homer.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kirk, G. S. (1990). *The* Iliad: *A Commentary. Volume II: Books 5-8*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leaf, W. (ed.) (2010). *Homer, the* Iliad. Cambridge: Cambridge University Press.

Lobel, E., Page, D. (ed.) (1963). *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.

Morris, I. (1986). “The Use and Abuse of Homer”. *Classical Antiquity*, 5(1); 81-138.

Most, G. W. (1997). “Hesiod’s Myth of The Five (or Three or Four) Races”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43; 104-127.

Porter, J. I. (2011). “Making and Unmaking: the Achaean Wall and the Limits of Fictionality in Homeric Criticism”. *Transactions of the American Philological Association,* 141(1); 1-36.

Russo, J., Fernández-Galiano, M., Heubeck, A. (1992). *Homer’s* Odyssey*, Volume III: Books XVII-XXIV.* Oxford: Clarendon Press.

Scodel, R. (1982). “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”. *Harvard Studies in Classical Philology*,86; 33-50.

Scodel, R. (2002). *Listening to Homer: Tradition, Narrative & Audience*. United States of America: The University of Michigan Press/Ann Arbor.

Scodel, R. (2004). “The story-teller and his audience”, in R. Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer.* Cambridge: Cambridge University Press; 45-55.

Sider, D. (2019). “Homer Ethicus”, em L. G. Canevaro, D. O’Rourke (eds.), *Didactic Poetry of Greece, Rome and Beyond: Knowledge, Power, Tradition.* Swansea: The Classical Press of Wales; 75-95.

Thomas, O. (2014). “Phemius Suite”. *The Journal of Hellenic Studies,* 134; 89-102.

Tsagalis, C. (2008). *The Oral Palimpsest: Exploring Intertextuality in the Homeric Epics.* Washington, DC: Center for Hellenic Studies. Disponível em: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_TsagalisC.The_Oral_Palimpsest.2008.

Werner, C. (2010). ‘A deusa compõe um ‘mito’: o jovem Odisseu em busca de veneno (*Odisseia* I, 255-68)”. *Nuntius Antiquus,* 6; 7-27.

Werner, C. (2018). *Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na* Odisseia *de Homero*. São Paulo: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra.

Zumthor, P. (2018). *Performance, Recepção, Leitura.* Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Ubu Editora.

Epidemia em Atenas: o imaginário social sobre as formas de contágio e o motivos de disseminação

Maria Regina Candido
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Alair Figueiredo Duarte
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Epidemia en Atenas: imaginario social sobre formas de contagio y motivos de diseminación

Resumen: La reciente pandemia mantiene la estimación de haber afectado a la mayoría de la población mundial con una alta tasa de mortalidad entre profesionales de la salud, población anciana y joven con alguna comorbilidad, así como personas sin ningún problema de salud. El impacto de la enfermedad recuerda la narración de Tucídides sobre la peste que asoló la polis ateniense en el 430 y que duró hasta el año 426. La memoria del contagio fue narrada por el historiador, su testimonio se convirtió en depositario de los hechos acontecidos y colocados en primer plano. El tema permite aprehender las formas de contagio de la enfermedad, los motivos de su diseminación y las propuestas de curas alternativas y reclusión propuestas por la medicina griega. Nos damos cuenta que, en el transcurso de la historia, el surgimiento de enfermedades y plagas tiene una ocurrencia cíclica, es decir, luego de cierto tiempo de latencia, el mundo se ve afectado por ciclos epidémicos que forman parte de nuestra trayectoria como seres humanos en constante proximidad a personas y animales. El problema es que nunca estamos preparados para los ciclos epidémicos que nos afectan y estarán presentes en nuestras vidas a lo largo de la existencia humana.

Palabras clave: epidemia, Tucídides, memoria, imaginario social, difusión

Epidemic in Athens: social imaginary about forms of contagion and reasons for dissemination

Abstract: The recent pandemic maintains the estimate of having affected the majority of the world's population with a high mortality rate among health professionals, the elderly population and young people with some comorbidity, as well as people without any health problem. The impact of the disease brings to mind Thucydides' narrative about the plague that ravaged the Athenian polis in 430 BC and that lasted until the year 426 BC. The memory of the contagion was narrated by the historian, his testimony became the repository of the facts that occurred and placed in the foreground. The theme allows us to apprehend the forms of contagion of the disease, the reasons for its dissemination and the proposals for alternative cures and seclusion proposed by Greek medicine. We realize that, in the course

of history, the emergence of diseases and pests has a cyclical occurrence, that is, after a certain time in latency, the world is affected by epidemic cycles that are part of our trajectory as human beings in constant proximity to people and animals. The problem is that we are never prepared for the epidemic cycles that affect us and will be present in our lives throughout human existence.

Keywords: epidemic, Thucydides, memory, social imaginary, dissemination

Diante do cenário apresentado pelos institutos de pesquisas, evidenciamos que sem uma vacina eficaz contra o C19, as incertezas quanto ao futuro continuarão a pairar e a gerarem dúvidas, medo e incertezas. O impacto da doença Covid 19 nos traz a memória a narrativa de Tucídides sobre a praga que assolou a polis dos atenienses em 430 a.C. e que se prolongou até o ano de 426 a.C. Principalmente se considerarmos a sensação de impotência que fomentou o medo gerado na sociedade ateniense. O discurso de Tucídides, tornou-se o suporte de informação sobre os acontecimentos da Guerra do Peloponeso e da epidemia que assolou o verão em Atenas em 430 a.C. Embora, Tucidides mobilize o termo *nosos* para apontar a doença, no latim o termo usado é *pestis*, porém, nós helenistas, vamos usar o termo epidemia pelo fato da palavra trazer em seu significado o conceito de doença fatal que se propaga pelo contágio. Segundo a narrativa de Tucídides, a doença/*nosos* começou na Etiópia e depois desceu para o Egito e para a Líbia, alastrando-se pelos outros territórios do Império dos Persa (Tucidides, 2.48). Em seguida, a epidemia se espalhou no Porto do Pireu, avançando rapidamente em direção ao espaço urbano de Atenas através da Longa Muralha (Littman, 2009: 458), impactando e causando a desordem social em todo o cotidiano da polis dos atenienses.

Neste artigo nos propomos analisar a epidemia que assolou os atenienses a partir do silencio do discurso de Tucídides no que tange a presença e atuação dos médicos/*iatroi* que buscavam minimizar a propagação da doença. Argumentamos que o silencio de historiador se deve a sua participação junto a *hetaireia* dos *agathoi andres* liderada por Péricles que de certa forma, divergia de alguns procedimentos terapêuticos implementados pelos demais grupos de *iatroi* solidários presentes em Atenas.

O historiador Tucídides tornou-se um importante relator dos sintomas e os efeitos da epidemia pelos quais a população ateniense foi acometida, pois o narrador além de testemunho do ocorrido, foi também vítima da peste e sobreviveu ao flagelo. Nos chama a atenção na narrativa do autor, o modelo de discurso detalhista e análise dos fatos vivenciados, definidos por alguns como método histórico (Longrigg, 2000: 55) e outros consideram o discurso Tucídides muito próximo do discurso da Escola Hipocrática (Parry,1969: 106). Consideramos que a narrativa do autor descreve a morte como espetáculo e expõe o sofrimento dos atenienses atingidos pela doença. O discurso comovente torna-se semelhante ao modelo narrativo das dramaturgias gregas (Jouanna, 2012: 56).

Segundo Francisco Murari, Tucídides preocupou-se em dispor em seu relato uma descrição atenta e minuciosa de todos os sintomas e distúrbios provocados pela epidemia, quer corpóreos quer comportamentais, causados por aquela portentosa deflagração patológica que então vitimava os habitantes da polis de Atenas (Murari, 2008: 103).

Tucídides em meio a desordem social que afetou os atenienses, afirma que nem os médicos foram capazes de enfrentar a doença, pois desde o início, tinham de tratá-la sem

lhe conhecer a natureza (Tucidides, 2.47). Ao descrever o processo de sintomas da peste, embora não consiga identificá-la, pesquisadores sempre trazem a problemática do modelo discursivo de Tucídides que se caracteriza pelo modelo descritivo do surto epidêmico, seguindo métodos narrativos vigente entre os *iatros*/*physicoi*, ou seja, o discurso seguia de acordo com os termos médicos usados pela Escola Hipocrática (Jouanna, 2012: 55). A narrativa de Tucídides inova substancialmente o método de abordagem dos acontecimentos, influenciado pelo discurso logográfico de Anaxágoras de Clazómenas e pelo espírito crítico e iconoclasta dos sofistas que circulavam em Atenas. No entanto, Tucídides não foi o único a reconhecer o fenômeno da propagação e contágio provocado pela epidemia, entre os seus contemporâneos presentes em Atenas, havia Hipocrates de Cós e Acron de Agracas (Littman, 2000: 60).

Neste período, Acron de Agracas pertencia ao mesmo grupo de apoio solidário de Hipocrates de Cós, composto por Empédocles de Agracas e seguidores de Anaxagoras. Plutarco menciona que o médico Acron de Acragas ganhou fama durante a disseminação do surto epidêmico em Atenas ao buscar a cura através da purificação do ar próximos aos doentes usando como recursos de incensos e fumaça (Plutarco, *On Isis and Osiris* 383c-d). Anthony Preus ao citar Suda, nos informa que Acron de Acragas[1] era médico, filho de Xenon, foi pedagogo em Atenas e contemporâneo de Empédocles de Acragas (Preus, 2015: 21). Hipócrates analisava os sintomas da doença visando reconhecer as suas causas e predizer o tratamento eficaz e parecia seguir a profilaxia para evitar a propagação da doença aplicando o mesmo procedimento de piroterapia (Pinault, 1992: 54)

Nos questionamos sobre a motivação do silencio de Tucídides sobre os procedimentos profiláticos empreendidos pelos médicos/*iatroi* que circulavam em Atenas na busca da cura da epidemia que assolou os habitantes da polis dos atenienses. Não podemos esquecer que Heródoto, contemporâneo de Tucídides, também não menciona, na sua obra História, os procedimentos médicos dos *iatroi* de Cós e de Cnidus (Pinault, 1999: 43). A questão nos permite trazer como argumentação a possibilidade de divergências entre três vertentes de pensamento no momento da epidemia, as *hetaireia dos agathoi andres* sob a liderança de Péricles, os *iatroi* Asclepiades integrantes da escola hipocráticas e os peregrinos seguidores dos preceitos do deus Asclépios.

Consideramos que no momento da epidemia de 430, entre os atenienses, os grupos de *philoi* seriam ativos em Atenas, mobilizando ações e crenças em torno dos conceitos de destino/*moira*, desmedidas/*hybris*, cegueira divina/*áte* e erros/*hamartia*. As crenças e ritos, seguindo este fio condutor passa pela mobilização de grupos com interesses mútuos ao qual identificamos como formadores de *hetaireia*[2].

A existências de grupos de *philoi* ou *hetaireia* em Atenas significou que pensavam em termos de regimes e constituições, interagiam como grupos políticos e associações (*thiasos*, *eranus* e *phratria*), entretanto, devemos afirmar que não seria possível analisá-los com a conotação moderna de partidos políticos. A propósito das *hetairai*, Claude Mossé considera como grupo de políticos influentes que mantinham entre si, um pacto de solidariedade, de defesa mútua nas assembleias e em assuntos de interesse comum (Mossé, 2004: 166).

---

1 Acron tinha mais idade do que Hipócrates de Cós, e escreveu tratados sobre medicina no dialeto dórico (Preus, 2015: 21).

2 As investigações de Olivier Aurenche nos auxiliam na definição de *hetaireia* no livro *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros, remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.* (1974), ao trazer ao debate as atividades dos grupos políticos em Atenas. Segundo o autor, esses grupos formavam as associações que possuíam caráter, aristocrático/oligárquico e, se configuram sob três tipos de significação: *stasis*, *hetaireia* e *sinomosia*. Temos interesse em analisar o grupo identificado como *hetaireia* que se define como uma forma de relação social, amigável e familiar visando a defesa de interesses políticos e econômicos comuns (Aurenche, 1974: 9).

Retornando ao nosso questionamento, argumentamos que o silencio de Tucídides sobre a presença de Hipócrates de Cós e os demais *iatroi* em Atenas se deve a maneira de pensar da *hetaira* dos *agathoi andres* ao qual pertencia. Consideramos que, durante o surto da peste em Atenas, diante das incertezas contra os destinos da guerra contra o potencial inimigo como Esparta, o acentuado declínio do contingente de combatentes, teve como resultado o embate entre os grupos políticos/*hetaireia*. A literatura grega deixa transparecer que o impacto da guerra e a disseminação de doença eram o resultado da animosidade dos deuses em relação aos humanos, ou seja, para parte dos gregos, a guerra e as doenças, foram tratadas como proveniente da ira dos deuses contra os atenienses (Longrigg, 2000: 55). Tucídides traz um olhar alternativo ao narra que nos primeiros dias do verão, os peloponesios e seus aliados invadiram a Ática e devastaram as regiões por onde passavam (Tucidides, 2.47). O autor deixa transparecer que a doença foi motivada pelas ações humanas decorrentes da guerra, cuja entrada deu-se pelo porto do Pireu e o contágio alastrou-se devido as aglomerações de pessoas oriundas do meio rural que se refugiaram nos templos, entre os muros e na ágora de Atenas. A situação foi se agravando devido ao fato de encontrar um cenário propício como as precárias condições sanitárias e de alimentação. O autor menciona que no estágio seguinte, Atenas atingiu o caos da insalubridade, diante do excesso de cadáveres insepultos em estado de putrefação, resultando na contaminação do ar local (Tucidides, 2.48).

Identificamos na narrativa de Tucídides o *lógos* defensor da não intervenção divina junto aos assuntos humanos. O estratego historiador cita que durante o verão e no início do mês lunar, o sol entrou em eclipse depois do meio-dia, tomou a forma de um crescente e voltou a encher-se. Em seguida e durante o eclipse, algumas estrelas ficaram visíveis (Tucidides, 2.28). O autor registra a realização consecutiva dos fatos durante o eclipse, como um fenômeno da natureza semelhante a tantos outros tais como: as secas, as estiagens e as cheias, cuja ocorrência sazonal poderia ser calculada e prevista. A citação nos remete para a potencialidade de crenças dos integrantes da *hetaira* dos *agathoi andres* de Péricles, cujo saber e conhecimentos permitiam uma melhor compreensão sobre os fenómenos da natureza, fato que os afastavam da justificativa da atuação dos deuses, da cegueira divina/ *áte*, da origem sobrenatural dos acontecimentos humanos como a guerra e doença.

A narrativa do autor nos aponta para o embate entre mitos e logos, tema que mobilizou a *hetaireia* ao qual pertencia. Tucidides, filho de Olorus do demos de Halimunte em Atenas, pertencia a aristocracia/ *kaloskaigathos* de Atenas e integrava a *hetaireia* de Péricles. O estratego foi um eminente político e orador ateniense, participante dos debates sofísticos com Anaxágoras de Clazómenas (Plutarco, *Péricles* 4.5-6.5), questionador das narrativas míticas relacionadas aos fenômenos da natureza (Plutarco, *Péricles* 35.2). Ambos foram discípulo de Anaxágoras de Clazómenas, amigos de Górgias de Leontinos, Protágoras de Abdera, de Antífon de Atenas e dialogavam com Sófocles e Eurípides. O grupo deixa transparecer que em meados do V século, Atenas presencia a aproximação da elite dos *agathoi andres* com os sofistas que lecionavam a arte da retórica e definiam um modelo de ação visando ao que seria útil à polis e ao cidadão. Aristófanes, na comedia As Nuvens (423 a.C.), traz ao palco dos atenienses as mudanças provocadas pela revolução educacional promovida pela retórica sofista, na qual ocorria o embate entre antigo e o novo, entre a tradição e a inovação. Acreditamos que a *hetaireia* dos *agathoi andres* liderada por Péricles Alcmeônidas seguia o estilo de vida pitagórico[3] que pregava a justa medida/*tem-*

3 Temos por suposição que o estilo de vida pitagórico ainda estava presente junto à parte da elite dos atenienses, a afirmação se deve ao fato de vestígios da existência anterior dos preceitos pitagóricos na polis junto as decisões de Clístenes Alcmeônidas e mais tarde nas dramaturgias de Eurípedes e nos escritos de Platão.

perança, o equilíbrio/*sophrosine*, atributos voltados para a formação de líderes políticos e da elite intelectual de Atenas. Não podemos esquecer que Péricles era considerado um eminente orador, um modelo ideal de estrategos (Tucídides, 52.66), o primeiro cidadão que exercia o poder (Plutarco, *Péricles* 9.1), além de ser detentor de uma considerável fortuna e pertencer a uma família de *agathoi andres* de prestígio, os Alcmeônidas, atributos essenciais aos líderes e participantes da *hetaireia*.

No caso de Hipócrates de Cos, podemos afirmar que o *iatros* ficou celebre por exercer as atividades como médico e pelo ensino da arte da medicina entre os atenienses como deixa transparecer Platão na obra *Protágoras* (311 b-c). Hipócrates era um *kaloskaiagathos* descendentes da família Asclepiades da região de Cós, ou seja formava uma *hetaireia* cuja proposta estava na difusão dos conhecimentos médicos. Jody R. Pinault afirma que a transmissão do saber ocorria junto ao restrito círculo dos descendes dos Asclepiades como indica a citação "nós somos Asclepiades da linhagem masculina" (Pinault,1992: 30). Entretanto, podemos notar que o conhecimento medico[4] passou a ser ministrados aos jovens estudantes definidos como *agathoi andres* não integrantes da família dos asclepiades. A difusão do saber medico se localizava nas áreas urbanas das *poleis* sob a subvenção da estrutura familiar da *hetaireia* Asclepiades, a maneira de fazer a medicina era um conhecimento que se passava de pai para filho (Pinault, 1999: 43). Hipócrates era filho de Heracleides, descendente de linhagem de Héracles e de Asclépio, a demarcação do epiteto familiar e da região torna-se "fator identitário" dos familiares integrantes da vertente da *hetaireia* asclepiades proveniente de Cós.

No periodo clássico, "escola hipocrática" referia-se a um centro localizado em uma polis onde um médico-professor distribuía instruções a seus filhos e discípulos dentro do quadro de uma tradição familiar (Jouanna, 1999: 44). Decidimos por um olhar alternativo ao afirmar que a *hetaireia* Asclepiades era formada pelos estudantes e demais *iatroi* como Acron de Agracas entre outros sob a liderança de Hipócrates de Cós mantinham relações de *philia* com diferentes regiões na Grécia como Tessália e Atenas. Para Jacques Jouanna a materialidade da relação entre os atenienses se apresenta através do envio de seu filho Tessalus junto a expedição a Sicilia (415 a.C.). A *hetaireia* Asclepiades assume os custos pecuniários dos cuidados médicos aos soldados pois Tessalus coloca seus conhecimentos de saúde a disposição da expedição sem nenhuma cobrança monetária (Jouanna, 1999: 33). Embora, Tucídides mantenha o silencio sobra a participação dos *iatroi* junto a epidemia entre atenienses, Jacques Jouanna afirma a relação de solidariedade da escola hipocrática junto aos atenienses (Jouanna, 1999: 30).

A documentação sobre a presença de Hipócrates em Atenas detém como referencias Platão em *Fedro* 270c-d, Aristóteles na *Política* 7.1326a15-16, Estrabão na *Geografia* 14.2.19 e Plinio na *História Naturais* 7.37, referencias que trazem veracidade as ações empreendidas pelos integrantes da escola hipocrática ao qual identificamos como *hetaireia*. Acrescentamos os escritos qualificados de "pseudoepigrafia" e do periodo helenístico como "Decree of the Athenians, Speech from the Altar" e "Embassy". Embora Jody R. Pinault discorde (Pinault, 1992: 5), consideramos as informações como memória coletiva pelo fato de ser mencionada por diferentes autores próximos e distantes do protagonista. Jouanna contrapõe a autora ao afirmar que os *iatroi* hipocráticos da *hetaireia* Asclepiades seriam narradores das manifestações das doenças pelo fato de copilarem os sintomas das enfermidades. Os registros reunidos pelos "pseudoepigraficos" foram provenientes da observação do desenvolvimento das condições apresentadas pelos doentes, a "autopsy",

4 Temos que reconhecer que os conhecimentos resultaram em verdadeira revolução nas práticas do saber médico, a começar pela difusão do conhecimento aos estudantes e aos externos a linhagem dos Asclepiades.

ou seja, ver com os próprios olhos as comorbidades, de forma individual e diária, visava identifica-las para estabelecer regras gerais sobre as origens e o desenvolvimento das moléstias (Jouanna, 2005: 11).

Philip van der Eijk nos auxilia sobre o não dito em Tucídides, visando validar o silencio do protagonista, ao mencionar que o autor parece divergir dos procedimentos médicos aplicados pelos *iatroi* ao apontar que nem médicos e leigos sabiam sobre a doença, pois cada um tinha a sua opinião pessoal, todos falavam sobre sua origem e apontavam a provável causa (Tucidides, 2.49). Enquanto durou a peste, ninguém se queixava de outras doenças, pois se alguma se manifestava, logo evoluía para aquela... não se encontrou remédio algum que contribuísse para o alívio de quem o tomasse... ele atingiu a todos sem distinção, mesmo àqueles cercados de todos os cuidados médicos (Tucidides, 2.51). A partir das citações de Tucidides, o pesquisador Eijk afirma que o historiador ao observar os sintomas da epidemia, menciona que a infecção afetava os habitantes da mesma cidade ao mesmo tempo e indica que a doença se transformava em outra doença a partir do contato com a peste, ou seja se propagava devido ao contágio. O contato entre as pessoas propiciou o miasma que resultou no contágio e propagação da doença. Por outro lado, os *iatroi* da *hetaireia* Asclepiades consideravam que a causa da propagação da doença era por via respiratória que contaminava o ar e disseminava a doenças através do ar e não pelo contato com as pessoas doentes (Eijk, 2005: 15).

A análise da argumentação nos leva a trazer ao debate que a divergência entre a *hetaireia* dos *agathoi andres* e a do *hetaireia* Asclepiades estava na noção de contágio que entre os gregos se define como *miasma* associado a ideia de poluição. Podemos afirmar que os dois grupos concordam na existência da doença promovido pela peste, porém divergem de que maneira se efetuava a propagação da doença. O grego, geralmente tinha a percepção de que havia certas morbidades físicas entendidas como doenças que acometiam os indivíduos. Entendiam que as enfermidades apresentavam sintomas que se manifestavam durante um certo tempo, cuja origem seria proveniente da ira divina. A noção de *miasma* detém acentuada conotação religiosa e tornou-se o componente principal das tragédias gregas por mobilizar a ideia de poluição da comunidade poliade promovida pela falta de *sofrosyne*, temperança e pela *hybris*/desmedida. Como podemos observar ficou estabelecido o embate entre duas formas distintas da motivação da disseminação da doença. Para a *hetaireia* dos *agathoi andres* a origem divina da doença foi gradualmente descartada, porém o processo de purificação do ar pelo incenso e pelo fogo tornava-se urgente e necessário defendido pela *hetaireia* Asclepiades. Entretanto, o procedimento trazia para o primeiro plano a semelhança com as crenças e os rituais religiosos incompatíveis com a retórica sofista do momento. Parte dos *agathoi andres* do século V a.C., mobilizou a retórica de princípios sofistas como Péricles (cerca de 495-429 a.C.), o historiador Tucídides (cerca de 460-400 a.C.), o escultor Fídias (490-431 a.C.), o comediógrafo Aristófanes (cerca de 450-385 a.C.) e os dramaturgos Eurípides (485-406 a.C.) e Sófocles (cerca de 497-405 a.C.) assim como no discurso "Dissoi Logoi" entre outros.

Concluímos que a solução empreendida pelos integrantes do grupo político/*hetaireia* dos *agathoi andres* de Péricles foi manter o silencio para não trazer a contradição entre os integrantes como fez Tucídides e Heródoto, de não mencionar o processo de cura implementado pelos *iatroi* da *hetaireia* Asclepiades que circulavam em Atenas no periodo da disseminação da epidemia de 430 que vitimou Péricles Alcmeonidas cujo surto retorna mais tarde em 426. As duas formas de atuação frente a epidemia ficaram registradas, uma pelo silencio e a outra pelos tratados médicos registrados em textos que chegaram até nós que somos vítimas de um novo surto epidêmico em pleno século XXI.

Bibliografia

Edições e traduções

Burtt, J. O. (trad.) (1962). *Minor Attic Orators*. *Lycurgus. Dinarchus. Demades. Hyperides*. Vol II. London: Loeb; Harvard University.

Gama Kuri, M. da (trad.) (1999). *Tucídides. História da Guerra do Peloponeso*. Brasilia: UnB.

Gama Kuri, M. da (trad.) (1988). *Heródoto. História*. Brasília: UnB.

Silva, M. de F. (trad.) (2014). Aristófanes. *Nuvens*. São Paulo; Coimbra: Annablume.

Bibliografia citada

Candido, M. R. (2006). "O saber mágico-filosófico de Empédocles de Agracas na Atenas Clássica". *Phoinix*, 12; 189-198.

Eijk, P. J. van der (2005). *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucart, P. (1873). *Des Associations Religieuses chez les Grecs.* New York: Arno Press.

Jouanna, J. (1999). *Hippocrates of Cos*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Jouanna, J. (2012). "Hippocratic Medicine and Greek Tragedy", en *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden: Brill; 55-80.

Littman, R. J. y Littman M. L. (1973). "Galen and the Antonine Plague". *American*

Journal of Philology, 94; 243–255. http://www.press.jhu.edu/journals/american_ journal_ of_philology/index.htm. Acesso em 20/11/2020.

Litman, R. J. (2009). "The Plague of Athens: Epidemiology and Paleopathology". *Mount Sinai Journal of Medicine*, 76; 456-467.

Longrigg, J. (2000). "Death and Epidemic Disease in Classical Athens", en *Death and the Disease in Ancient City*. London: Routlegde; 55-64.

Mossé, C. (2004). *O processo de Sócrates*. São Paulo: Global.

Parry, A. (1969). *The language of Thucydides' description of the Plague*. London: Institute of Classical Studies, University of London,

Pinault, J. R. (1992). *Hippocrates Lives and Legends.* Leiden: Brill

Pires, F. Murari (2008). "A Peste de Atenas, Mithistoria em miniatura: *o daimon* e a heroicidade do historiador". *Letras Clássicas*, 12; 99-116.

Preus, A. (2015). *Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*. London: Rowman & Littlefield.

La verdad de la ficción en la *Expositio virgilianae continentiae* de Fulgencio el Mitógrafo

Julieta Cardigni

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires, Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: Desde hace tiempo, la crítica ha comenzado a pensar en las obras literarias tardoantiguas como atravesadas por elementos ficcionales, en coherencia con el fenómeno de "ficcionalización", que adquiere dimensiones notables en el período. También la exégesis se hace cargo de otros valores de la ficción, como su poder oblicuo para representar la verdad. Se produce así el desarrollo de múltiples estrategias de lectura destinadas a rescatar la verdad de la ficción, tanto por parte de autores neoplatónicos que buscaban leer a Platón y a Homero, como por parte de autores cristianos que querían abordar las Escrituras. En este marco, estudiamos la exégesis de Fulgencio el Mitógrafo sobre la *Eneida* en su *Expositio virgilianae continentiae*, primer ejemplo que conservamos de una lectura sistemática cristianizante y alegórica de un texto pagano. Para ello nos centraremos en el comentario de Fulgencio a los episodios del libro IV de *Eneida*, en que la pasión aleja a Eneas de su misión. Fulgencio transforma a Eneas en un símbolo del hombre, y a la *Eneida* en un viaje de descubrimiento y maduración, y al hacerlo nos conduce por otro viaje análogo, en el que nos transformamos en lectores maduros, capaces de develar verdades escondidas.

Palabras clave: Antigüedad Tardía, recepción de Virgilio, ficción y verdad, Fulgencio el Mitógrafo, *Expositio virgilianae continentiae*

The truth of fiction in the *Expositio virgilianae continentiae* of Fulgencio the Mythographer

Abstract: For a while now, critics have begun to think of late antique literary works as crossed by fictional elements, in coherence with the phenomenon of «fictionalization», which acquires remarkable dimensions in the period. As a counterpart to this aspect of composition, exegesis also takes charge of different values attributed to fiction, such as its oblique power to represent truth. Thus occurs the development of multiple reading strategies aimed at rescuing the truth beneath the fiction, both by Neoplatonic authors who sought to read Plato and Homer, and by Christian authors who wanted to read the Scriptures. In this context, we study the exegesis of Fulgentius the Mythographer on the *Aeneid* in his *Expositio virgilianae continentiae*, the first example we have of a Christianizing and allegorical systematic reading of a pagan text. We will focus on the commentary of Fulgentius to the love episode of book IV of *Aeneid*, in which the passion of love distances Aeneas from his mission. In his reading, Fulgentius transforms Aeneas into a symbol of man, and the *Aeneid* into a journey of discovery and maturation, in which we glimpse the message behind the *Aeneid* and become mature readers, capable of unveiling its hidden truths.

Keywords: Late Antiquity, reception of Virgil, fiction and truth, Fulgentius the Mythographer, *Expositio virgilianae continentiae*

1. Ficción y ficcionalización en la Antigüedad Tardía

Hace ya varios años que la crítica ha comenzado a pensar en las obras literarias tardoantiguas como atravesadas de manera llamativa por elementos ficcionales, en coherencia con un fenómeno que parece adquirir dimensiones notables en este período: el de la ficcionalización[1]. Con este término nos referimos a la extensión de la ficción y sus recursos a géneros para los que antes estaba vedada, y su exacerbación en otros que ya la aceptaban entre sus características. Esta expansión se condice también con una redefinición del concepto de ficción, sobre todo a partir de la instauración del cristianismo como religión de estado, y de la palabra revelada como verdad[2]. Y, por supuesto, es un fenómeno que forma parte de manera protagónica en la reorganización de los géneros literarios, cuya fisonomía se ve alterada en múltiples aspectos en esta época.

En contexto cristiano, la temprana condena de la ficción y sus textos como recursos típicos del paganismo, asimilados casi por completo a la idea de "mentira", tiene su contraparte en la necesidad de recurrir a estos mismos relatos y matrices para construir una retórica y una tradición que el cristianismo no poseía. Por lo tanto, si bien la noción de "verdad" estaba ahora directamente asociada con la de "revelación", excluyendo así toda producción pagana, resultaba necesario rescatar el valor de los relatos ficcionales, y aceptarla al menos como forma de representación oblicua de esta verdad. Es así como, con el paso del tiempo, se desarrollan y se sofistican múltiples estrategias de lectura destinadas a rescatar "la verdad de la ficción", tanto por parte de autores neoplatónicos que buscaban leer a Platón y a Homero, como por parte de autores cristianos que se servían de estas mismas estrategias para abordar las Escrituras[3] pero también los textos paganos, como en el caso de Virgilio. Así, si bien en un principio los autores cristianos eran reacios a leer los textos clásicos, en una instancia posterior, con el comienzo del humanismo cristiano, las obras paganas son retomadas y la ficción es reevaluada. Y a partir del "permiso" otorgado por Lactancio (*Inst. Div*. 1.11.34): "*Vera ergo sunt quae loquuntur poetae, sed obtentu aliquo specieque uelata*." ("En efecto, son verdaderas las cosas que dicen los poetas, pero están veladas por un aspecto de disfraz."), textos que antes eran considerados ajenos a la verdad sufren un desdoblamiento o desplazamiento de significados que permite leerlos y analizarlos como portadores de una verdad oculta.

Surge también en esta época una idea más precisa de lo que es un texto ficcional, y asociado a ello, también la idea del texto como espacio multidimensional,[4] que cuenta con una instancia superficial o literal, y con al menos otra más, desplazada o metafórica. Como consecuencia lógica, entonces, de identificar el sentido profundo del texto con la Verdad, la mayor preocupación es desarrollar estrategias de lectura que permitan acceder

1 Acerca de la "poética" del Tardoantiguo y sus rasgos más característicos, cfr. Elsner- Hernández Lobato (2017).

2 Sobre este fenómeno y sus consideraciones en la Antigüedad Tardía, cfr. Cullhed (2015).

3 Sobre el desarrollo de estrategias exegéticas en la Antigüedad Tardía, tanto por parte de lectores neoplatónicos como cristianos, cfr. Coulter (1970).

4 Retomo también aquí la idea de Bažil (2019), quien sostiene que el término latino "*textus*" no es utilizado para referirse a un discurso, tal como hacemos hoy, sino hasta la Antigüedad Tardía, en que se perciben las varias dimensiones de los escritos y su "tejido" complejo.

a este sentido, que hay que rastrear, descubrir, develar. Sobre la idea de que demiurgo y poeta/ escritor son análogos –y de que, por lo tanto, también lo son el microcosmos textual y el macrocosmos de la naturaleza–[5] se edifica la lectura alegórica: la obra como microcosmos encierra tantos secretos y verdades como el demiurgo codificó en el mundo. Leer el mundo y sus textos es, entonces, la tarea principal de los hombres tardoantiguos. Por lo tanto, esta época –considerada exegética y de prefacios–[6] desarrolla toda una serie de estrategias de lectura para reconciliarse con la ficción, siempre tomándola como una distorsión decodificable de la verdad. Sin duda, la alegoría fue una de las estrategias protagonistas de este fenómeno, ya que permitía describir y comprender sentidos desplazados y sacar a la luz sus verdades.[7]

De entre todos los textos que se releen en busca de valores que puedan ser cristianizados, la *Eneida* es uno de los más relevantes. Y no solo encara su lectura Fulgencio, sino que los antecedentes –más parciales, es cierto– de Servio y Macrobio resultan clave en la historia de la recepción y lectura de Virgilio (desde ya, cada uno con su propia agenda). Pero como sea, la *Eneida* se revela claramente como un texto ficcional –podríamos decir, casi en nuestros términos, "literario"– para los lectores tardoantiguos, desde el momento al que se le aplican estrategias de lectura destinadas a sacar a la luz su verdad oculta.

En este marco, presente trabajo estudia la exégesis de Fulgencio el Mitógrafo[8] sobre la *Eneida* en su obra *Expositio virgilianae continentiae,* primer ejemplo que conservamos de una lectura sistemática de carácter cristianizante y alegórica de un texto pagano. Fulgencio transforma a Eneas en un símbolo del hombre, y a la *Eneida* en un viaje de descubrimiento moral y maduración psicológica del héroe, de acuerdo con lo cual va interpretando los distintos episodios de *Eneida* como etapas en la vida del hombre.

La interpretación alegórica del texto de Virgilio había sido ya practicada por Servio en su versión racionalista o evemerista en sus *Comentarios* a toda su obra, y por Macrobio en una vertiente más simbólica en sus *Comentarios al Sueño de Escipión*. En ambos casos, se trataba de interpretaciones más bien aisladas y parciales de las obras virgilianas, con propósitos muy específicos. En el caso de Servio, maestro de escuela, el objetivo era crear modelos y contramodelos que sirvieran como parámetros y guía a sus estudiantes. Por su parte, Macrobio también buscaba un propósito didáctico, aunque quizá menos directo, trazando a lo largo de su comentario también un modelo de *romanitas* a seguir.

A diferencia de estos antecedentes, encontramos en Fulgencio un abordaje alegórico de la *Eneida* de Virgilio de manera completa e integral, y además desde el punto de vista cristiano. Nos encontramos así ante la primera obra de la que tenemos noticias que haya practicado una exégesis alegórica de Virgilio sistemática y completa. Claro que el propósito cristianizante de Fulgencio juega también un papel central en su lectura, y es por eso que el texto ha sido leído y considerado un eslabón fundamental en la transmisión cultural de Virgilio. Esta lectura es sin duda acertada, o conveniente, pero resulta un poco reduccio-

5 Al respecto, cfr. Cardigni (2013); es en el *Comentario* de Macrobio en que esta idea se vislumbra enunciada claramente, quizá por primera vez.

6 Athanassiadi (2005) la denomina "época exegética"; Elsner y Hernández Lobato (2017) "época de prefacios". En ambos casos se da cuenta de esta tendencia de la época a leer el pasado y a reflexionar sobre esta lectura, como se observa en las numerosas consideraciones metaliterarias que encontramos, muy frecuentemente, en los prefacios de las obras.

7 Cullhed (2015: 60) y Demats (1973: 11-16) distinguen dos formas de lectura en la Antigüedad, con repercusiones en la Antigüedad tardía. Primero, la histórico-evemerista, que no admitía la existencia de significados ocultos bajo la cubierta de los relatos divinos, sino un devenir histórico de acontecimientos que habría sido distorsionado por diversas razones, como la superstición o la extravagancia de los poetas. En segundo lugar, la filosófico-alegórica, que asume que hay un significado oculto en los relatos antiguos, que se explican como velos que cubren revelaciones secretas y profundas del universo, de la naturaleza del universo o de asuntos morales.

8 Sobre su identificación y datación, cfr. Hays (1996), (2003).

nista al mismo tiempo; se requiere de una perspectiva más amplia que no solo considere la *Expositio* como un texto esencial en la historia de la recepción virgiliana, sino también como una obra literaria por su propio derecho, con un *propositum* que está en diálogo con su contexto de producción, y cuyo sentido "serio" incluso puede ponerse en duda a partir de la detección del registro paródico, que parece recorrer la obra de Fulgencio sembrando cierta ambigüedad.[9] Su esquematismo al aplicar la receta de lectura, la presentación paródica de los personajes, y la relación conflictiva entre Virgilio *magister* y Fulgencio *discipulus* nos habla de, al menos, una problematización de lo didáctico como fenómeno que atraviesa el texto y lo enmarca en el género del comentario. Esta lectura nos lleva, por lo tanto, a reevaluar las ideas de Fulgencio sobre la lectura y la interpretación, y a cuestionar si una mirada tan directa sobre su obra no deja afuera elementos desestabilizadores que nos hablan de una meta-reflexión sobre la exégesis del pasado y sus textos, tan popular, como señalamos, en la época que nos ocupa.

2. "Donde hubo fuego…": el amor-pasión entre Eneas y Dido

En la *Expositio*, Virgilio –que tiene a su cargo, cual *grammaticus*, la *explanatio* de su propia obra– revela cuál ha sido su intención al escribir la *Eneida* (89): "*Ergo sub figuralitatem historiae plenum hominis monstrauimus statum*." ("Bajo la forma de una alegoría he mostrado el estado completo del hombre.").[10] A partir de allí, por medio de una técnica que combina el desplazamiento de la alegoría, la justificación y fijación del sentido que proporciona la etimología, y la sanción moral de las Escrituras, que clausura el sentido del mensaje en clave cristiana, el texto se dedica a revisar los episodios de *Eneida* en orden cronológico y a explicarlos en términos de crecimiento y maduración del héroe, es decir, Eneas. En general –y tal como lo anticipa el resto del título de la obra "*secundum philosophos moralis*"– Fulgencio recurre a elementos de la tradición platónica y estoica para explicar en clave moral los episodios que aborda. Así, el héroe troyano se transforma en símbolo del nuevo hombre cristiano, y su viaje fundacional hacia Roma en un recorrido interior hacia la conformación del héroe cristiano.[11]

Mientras que los primeros libros aluden a la infancia y a la niñez, el libro IV se centra en lo que hoy llamaríamos "adolescencia", describiéndola sobre todo a partir del episodio de los amores con Dido, que Fulgencio considera típicos de la juventud y, por supuesto, censurables. Para nuestro comentarista son también producto del alejamiento que Eneas sufre del mandato paterno, que recupera en el libo V. Fulgencio parece no querer dedicarles demasiado tiempo a estos amores de Eneas, como si fuera un tema que no le gusta tratar, pero de todas maneas los resume y explica brevemente. Sin duda, por mucho que le pese a nuestro autor, es un episodio que resulta insoslayable en su recorrido, el contexto de lo que era ya una tradición para leer a Virgilio. Irresistible para todos sus comentaristas, y una excelente oportunidad de mostrar cómo las pasiones que nos arrastran en la juventud pueden y deben ser superadas por medio de la razón, el amor de Dido y Eneas es tratado en el marco del espíritu estoico al que responde toda la obra.

Veamos entonces el pasaje (*Expositio*, 93-94):

9 Relihan (1993) es quien plantea con mayor fuerza esta hipótesis.

10 Sigo la edición de Helm (1898) y las traducciones son mías en todos los casos.

11 Sus racionalizaciones y las menciones a filósofos de varias tradiciones le han merecido un lugar en el recorrido que Gersh (1986) realiza a través de la tradición latina del platonismo (cfr. especialmente pp. 757- y ss.).

Feriatus ergo animus a paterno iudicio in quarto libro et uenatu progreditur et amore torretur, et tempestate ac nubilo, uelut in mentis conturbatione, coactus adulterium perficit. In quo dio commoratus Mercurio instigante libidinis suae male praesumptum amorem relinquit; Mercurius enim deus ponitur ingenii; ergo ingenio instigante aetas deserít amorís confinia. Qui quidem amor contemptus emorítur et in cineres exustus emigrat; dum enim de corde puerili auctoritate ingenii expellitur, sepulta in obliuionis cinero fauillescit.

En el cuarto libro, el espíritu [de Eneas], liberado del juicio paterno, procede a la caza y arde en el amor. Empujado por la tempestad y por la tormenta, como en un estado de confusión mental, comete adulterio. En este estado se demora largo tiempo, hasta que, por instigación de Mercurio, abandona el amor mal concebido por su deseo. En efecto, Mercurio es considerado el dios de la inteligencia. Entonces, por instigación de la inteligencia la juventud abandona los confines del amor. Este amor, despreciado, se extingue y se disuelve consumido en cenizas; en efecto, dado que es expulsado del corazón joven por autoridad de la inteligencia, [la pasión] sepultada en las cenizas del olvido, se disuelve en cenizas/pavesas.

En primer lugar, respecto de la descripción del episodio, me interesa detenerme en los términos e imágenes utilizados para caracterizar estos amores de Eneas y Dido (nunca mencionada)[12]. Todos tienen que ver con imágenes violentas, como la caza, la tempestad, y el fuego (*venatu, torretur, tempestatur, nubilo)*; son inevitables (o al menos para los humanos, dado que son Venus y Juno quienes favorecen la situación), arrastran (*coactus*) y confunden, y no se basan en ninguna razón o pensamiento racional, como se ve en el hecho de que Eneas está, para Fulgencio, "en estado de confusión mental" (*in mentis conturbatione*). La pasividad del héroe, empujado por estas fuerzas que lo exceden, y casi falto de voluntad[13] (aunque Eneas "*perficit adulterium"*, expresado de manera casi jurídica) caracteriza a un amor que no puede ni debe prosperar. Es un amor mal concebido, fruto del deseo y de la pasión. Y solo ha sido factible por el alejamiento del mandato paterno, que simboliza de alguna manera la razón y el cumplimiento de la misión asignada.

Resulta también interesante el término "*adulterium*" considerando que técnicamente no es lo que sucede, ya que ninguno de los protagonistas está casado al momento del encuentro. Puede tratarse de una extensión del significado del término que alude a cualquier tipo de amor fuera del matrimonio –incluso aunque ninguno de sus implicados cuente con un matrimonio en ese momento– en línea quizá con una concepción cristiana del asunto, a la que Fulgencio estaría respondiendo. Como sea, el uso del término implica ya una reprobación de las acciones que cae sobre el propio héroe, sujeto del "*perficit*".

En una segunda instancia, Fulgencio hace uso de la alegoría para explicar por qué Mercurio es el encargado de apartar al héroe de estos amores mal concebidos. Mercurio es, en la Antigüedad tardía, un dios de múltiples valencias, que suma –además de los ingredientes griegos y romanos– las huellas egipcias de Thot y de Hermes Trismegisto. En *De nuptiis Phiolologiae et Mercurii* de Marciano Capela, una obra ligeramente anterior a la *Expositio*, y que Fulgencio conoce y cita en otro de sus textos[14], Mercurio es protagonista y novio casadero, y condensa también estas múltiples valencias en su figura. Es el

12 De hecho, el propio Eneas es mencionado solo una vez en la *Expositio*, en 100 (la numeración corresponde a la paginación de la edición de Helms), si bien el sujeto tácito en tercera persona de casi todos los enunciados se supone que es el héroe troyano. Hay otras ocasiones en que la frase solo tiene sentido si el sujeto es el propio poeta. Esta fusión/ confusión entre *auctores* y personajes se desplaza luego también a Virgilio y a Fulgencio como actores de la *Expositio*, tanto que hacia el final de la obra parecen de alguna manera fundidos en la misma persona.

13 Nos recuerda un poco a la idea de Poliakoff (1992) de Eneas como un personaje en un sentido "vacío", que se va completando a medida que avanza en su viaje.

14 Fulgencio se refiere a Marciano como "*Felix Capella*" en su *Expositio semonum antiquoirum*, a raíz de la definición del término "*celibatum*" (45): "*Felix Capella in libro De nuptiis Mercurii et Philologiae ait, "placuit Minervae pellere celibatum".*

mensajero de los dioses, y en tanto es una forma de unión entre dos mundos, una forma de mediación, es la palabra (*sermo*). Incluso en el libro I de *De nuptiis*, Júpiter habla elogiosamente de su hijo[15], poniendo el acento en sus tareas como mensajero, intérprete e incluso "*nous*", si creemos en la lectura que propone Eriúgena en su comentario a Marciano Capela (1.92):

> *Nam nostra ille fides,* ***sermo****, benignitas,*
> *Ac verus genius, fida recursio*
> ***Interpres****que meae mentis,* ***ho nous/honos*** *sacer*[16].
>
> Pues él es aquel en quien confío, mi palabra y mi bondad, verdadero talento y mensajero confiable, e intérprete de mis intenciones, sacro honor/sacro *nous*[17].

A partir de esta figura de Mercurio, con la que Fulgencio podría estar dialogando, nuestro autor desplaza el significado y transforma el abandono de Eneas en una experiencia de superación por medio del recurso a la inteligencia, parte racional del alma. Los sentidos y las pasiones son dejados de lado, y la inteligencia racional asume su lugar como guía en el camino hacia la maduración.

En segundo lugar, Fulgencio procede a reformular el episodio en clave alegórica, a partir de la figura de Mercurio y su significado, y sosteniendo la imagen del fuego nos explica que el amor despreciado es quemado y reducido a cenizas por la inteligencia. Esta imagen del fuego y sus variantes –la llama, la ceniza, el ardor: *torretur, cineres, exustus, cinero, fauillesco*– ayudan en la construcción de estos amores de juventud como irrefrenables y por lo tanto dañinos, y como opuestos al mandato paterno, que condensa la prudencia y la racionalidad. Además, la mención del fuego alude indirectamente a la pira sobre la que Dido se suicida, si bien ni ella ni este hecho son mencionados. Pero la interpretación alegórica del amor reducido a cenizas no puede menos que traer a la mente de los lectores la figura de la desgraciada reina cartaginesa, y de cómo terminaron los amores entre ella y Eneas. Cenizas quedan.

No hay aquí anclaje en la etimología de los nombres (como ocurre en otras interpretaciones) sino en las valencias de Mercurio como dios, y es a partir de su significado de "*nous*"/intelecto que se articula toda la interpretación alegórica, dado que inmediatamente surge de aquí el valor del dios como mediador e intérprete de la realidad, que ayuda a que Eneas decodifique el mundo a través de su capacidad racional, en vez de hacerlo por medio de los sentidos. Tampoco hay sanción cristiana explícita, como en otros episodios, sino que es la clave neoplatónica la que permite proyectar el significado desde la superficie hacia lo profundo, desde la literalidad hacia lo metafórico. Esto le da al pasaje un carácter atípico: se trata de un episodio insoslayable en la tradición exegética de Virgilio, pero que figura de manera breve y diferente en comparación con otras lecturas que hace Fulgencio.

Por otro lado, la clausura del episodio no se da aquí, sino que un poco más adelante, al comentar el libro VI, Fulgencio vuelve sobre la idea de que los amores de juventud son erráticos y deben ser superados. Para Fulgencio, el libro VI es la instancia de maduración

---

15 Discurso que se basa, a su vez, en el pronunciado por Júpiter en *Metamorfosis* de Ovidio 9. 244- 258, en ocasión de la deificación de Hércules.

16 Sigo el texto latino de Willis (1983). Las traducciones y las negritas son mías.

17 Los manuscritos leen "*honos sacer*" en el tercer verso. Le debemos esta lectura neoplatonizante a Eriúgena, quien en vez de leer "*honos sacer*", que referiría por analogía a Mercurio en su calidad de "palabra" de Júpiter, lee "*ho nous*" e identifica al dios con el intelecto neoplatónico. Esta lectura da cuenta de esa valencia tardoantigua de Mercurio, que perdura en la Edad Media.

más relevante en el viaje de Eneas, e interpreta los ritos previos que el héroe debe completar como formas de enterrar las emociones y sentimiento irracionales que ha vivido en el pasado. Así, para reforzar el hecho de que Eneas está listo para el descenso a los *inferi*, Fulgencio explica (94):

> *Ergo postposito lubricae aetatis naufragio et Palinuro omisso -Palinurus enim quasi planonorus, id est errabunda uisio, unde et in quarto libro de aspectu libidinis ita posuimus: 'totumque pererrat luminibus tacitis'.*
>
> Por lo tanto, una vez dejado atrás el naufragio de la juventud riesgosa y olvidado Palinuro –Palinuro equivale a *planonorus*, esto es, 'visión errática', por la cual también en el cuarto libro, al referirme a la vista, escribí: 'y [Dido] lo recorre todo con ojos mudos'– (…).

De esta forma Fulgencio suma la idea de "errar" o "vagar" para caracterizar las emociones de la juventud, que no tienen dirección, no conducen a ningún lado, y solo implican confusión, como ha quedado ya establecido. Asimismo, la imagen de la visión errante tiene como consecuencia la dificultad para ver y comprender la realidad, sumado al riesgo de apartarse del camino que conduce hacia la verdad. Aquí sí aparece la etimología como apoyo de la interpretación, y es a través del nombre de Palinuro que Fulgencio explica el sentido de la frase. Sin mencionar –nuevamente– a la reina cartaginesa, Fulgencio retoma una cita de *Eneida* 4.363 que la tiene como sujeto, y clausura el episodio de los amores de juventud oponiendo la falta de dirección de entonces al camino seguro que sigue Eneas ahora. Deja más tranquilos así, quizá, a sus lectores, que esperamos que nuestro autor siga su *modus legendi*, y recurra la etimología como elemento infalible para cerrar la interpretación.

3. La verdad de la ficción: el mensaje moral de *Eneida*

La *Eneida* es una ficción, o al menos así lo cree Fulgencio, dado que aplica en su lectura estrategias para develar una verdad que supone oculta en ella. Por medio de sus lecturas busca correr el velo que la oculta, desmontar su disfraz, y encontrar el mensaje escondido, que construye como una guía moral de acción, y como una forma de recorrer las etapas de la vida humana con sus rasgos y avances. Y Fulgencio se dedica a eso a lo largo de su *Expositio*. Su receta para la interpretación de *Eneida* es, prácticamente, perfecta. Toda la obra es una explicación psico-moral del camino del hombre hacia su estado perfecto de sabiduría y unión con Dios. La juventud, cifrada en los amores del Libro IV, es una etapa caracterizada por el alejamiento de la razón y las conductas impulsivas y pasionales, que no obstante pasa, con ayuda de la Inteligencia, y permite que el héroe madure y cumpla su misión.

Si la *Eneida*, la "Biblia pagana" del Tardoantiguo, puede ser leída en clave cristiana, y develar misterios que se nos escapan a simple vista, entonces todo es cuestión de saber interpretar. Si Fulgencio puede cristianizar la *Eneida*, si el viaje épico de Eneas puede transformarse en un recorrido hacia la sabiduría, si el fundador de Roma puede representar al *homo christianus*, entonces la exégesis y la interpretación son armas que develan y construyen verdades. Incluso si aceptamos la lectura paródica, la construcción de la verdad está entonces puesta en cuestión, así como el papel de la exégesis como protagonista en este proceso. De cualquier manera, la interpretación es el eje central, ya sea que nos burlemos de sus superpoderes, o los abracemos.

Quizá sea la figura de Mercurio, central en la interpretación del pasaje que hemos analizado, la que nos da la pista más relevante. Como *nous*, Intelecto, y sobre todo *interpres*, el

dios funciona como un reflejo de este Virgilio personaje que interpreta, y de nuestro Fulgencio *auctor* que escribe la *Expositio*, en una suerte de juego de espejos en el que lo que abundan son las mediaciones (también especialidad del dios en cuestión). Virgilio poeta escribe la *Eneida*, Virgilio personaje interpreta su propia obra, y sobre esta interpretación Fulgencio personaje realiza la sanción cristiana, y Fulgencio *auctor* compone, finalmente, la *Expositio*. Como Mercurio, que es mensajero de la verdad y apresura a Eneas para que termine con la vida de ficción, de mentira, que está llevando con Dido, y recupere el camino verdadero, así Fulgencio nos guía a nosotros, lectores, por un camino análogo en la lectura de Virgilio.

Claro que, si nuestra lectura acepta la existencia del registro paródico como dominante en la *Expositio*, o al menos de cierta ambigüedad en la propuesta fulgenciana, cabe preguntarse adónde busca llevarnos Fulgencio. ¿Hacia la ridiculización de esta verdad descubierta, hacia su cuestionamiento? ¿O son las formas de lectura los blancos de su ataque, como una zona confusa a través de la cual Fulgencio cuela su reflexión metaliteraria? ¿Hay verdad detrás de la ficción? Y si es así, ¿estamos aplicando las estrategias correctas para develarla? ¿Es acaso posible acceder a la verdad, si es que existe, camuflada por tantos artificios retóricos y ficcionales? Nuestro guía no es tan claro al respecto. Más bien parece invitarnos a ser lectores cuestionadores del camino de la tradición, y a reflexionar sobre los modelos literarios y las formas de lectura utilizadas para abordarlos y comprenderlos.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Helm, R. (1898). *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*. Leipzig: B.G. Teubner.

Willis, J. (1983). *Martianus Capella.* Leipzig: B.G. Teubner.

Bibliografía citada

Athanassiadi, P. (2005). *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif: De Numénius et Plotin à Damascius.* Paris: Les Belles Lettres.

Baldwin, B. (1988). "Fulgentius and his sources". *Traditio*, 44; 37-57.

Bažil, M. (2019). "*Textum consuere*. Les centons virgiliens en tant que phénomène caractéristique de la culture textuelle tardo-antique". Conferencia en el Instituto de Filología Clásica, Universidad de Buenos Aires.

Cardigni, J. (2013). *El comentario como género tardoantiguo: Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Coulter, J. A. (1976). *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden: Brill.

Cullhed, A. (2015). *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature* (Transl. by M. Knight). Berlín: De Gruyter.

Demats, P. (1973). *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*. Genève: Droz.

Edwards, R. (1976). “Fulgentius and the Collapse of Meaning”. *Helios*, n. s. 3; 17-35.

Elsner, J. y Hernández Lobato, J. (eds.). (2017). *The poetics of late Latin literature.* Oxford. Oxford University Press.

Gersh, S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism, Volume 2: The Latin Tradition*. Paris: Universidad de Notre Dame.

Hays, G. (1996). “Fulgentius the Mythographer” (Diss. Cornell, 1996).

Hays, G. (2003). **“**The Date and Identity of the Mythographer Fulgentius”. *The Journal of Medieval Latin*, vol. 13, 163-252.

Poliakoff, M. (1992). “Vergil and the *Heart of Darkness:* Observations on a Recurring Theme”. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, vol. 2, n°. 1; 73-97.

Relihan, J. (1993). *Ancient Menippean Satire*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

“The Legend of Phyllis”. Recepción y transmisión de la Epístola II de Heroidas en un relato de *The Legend of Good Women* de Geoffrey Chaucer

María Celeste Carrettoni

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: *The Legend of Good Women* comprende un Prólogo y nueve relatos breves, entre cuyas fuentes latinas se destaca Ovidio, en particular *Heroidas.* La principal transformación que se opera en *The Legend* es subordinar los mitos al marco narrativo del Prólogo, que abreva en la tradición cortesana, a partir de cuya ficción se escinde el material clásico en la tradición de *Heroidas*, y los relatos se centran en las protagonistas, ejemplos de buenas mujeres traicionadas por sus amantes. La concisión y brevedad de los relatos los vuelve afines a las leyendas de mártires cristianas (Sanok, 2001). Así se identifica a varias de las protagonistas en el paratexto, evidencia de la cristianización del material clásico, uno de los objetivos de la obra según Lisa Kiser (1983); otra posible interpretación de la obra es como una palinodia en la cual, en tono lúdico, se evalúan las virtudes de los sexos (Percival, 1998). Nos proponemos realizar una primera aproximación al análisis de “The Legend of Phyllis”, el octavo relato, centrada en la recepción de *Heroidas II* y en las transformaciones y agregados que permiten que el relato se articule de manera coherente con el marco ficcional, con la consiguiente resignificación del mito.

Palabras clave: “The Legend of Phyllis”, *The Legend of Good Women*, Chaucer, *Heroidas*, recepción

“The Legend of Phyllis”. Reception and transmission of *Heroides II* in Geoffrey Chaucer’s *The Legend of Good Women*

Abstract: *The Legend of Good Women* comprises a Prologue and nine brief stories**.** Foremost among its Latin sources is Ovid, particularly the *Heroides*. The main transformation operated in *The Legend* is the myths’ subordination to the Prologue’s complex frame narrative deriving from the courtly tradition. Following the fiction established in it, classical material is excised in the tradition of the *Heroides*, and the stories focus on the protagonists, examples of good women betrayed by their lovers. Their concision and brevity make the stories akin to Christian women saints’ lives (Sanok, 2001). The paratext in some of the narratives identifies the protagonists in this way, a fact indicative of the Christianisation of classical material, which, Lisa Kiser (1983) argues, is one of the aims of *The Legend*. Another possible reading of the poem is as a palinode which, in a ludic tone, discusses the relative virtues of the sexes (Percival, 1998). The aim of this paper is to carry out a preliminary analysis of “The Legend of Phyllis”, the eighth legend, with a focus on its reception

of *Heroides II* and the transformations and additions which allow it to articulate coherently with the frame narrative, with the concomitant reinterpretation of the myth.

Keywords: "The Legend of Phyllis", *The Legend of Good Women***,** Chaucer, *Heroides*, reception

1. Consideraciones generales y marco teórico

The Legend of Good Women[1] *(*c.1386), escrita en inglés medio por Geoffrey Chaucer (c. 1340-1400), comprende un extenso Prólogo y nueve relatos breves basados en la tradición clásica. Se encuentra incompleta, y su composición se solapa parcialmente con *The Canterbury Tales*, su obra más reconocida[2].Este es un dato relevante, ya que a principios del siglo XX algunos críticos sostuvieron que *The Legend* quedó incompleta porque Chaucer perdió interés en ella al comenzar a escribir *The Canterbury Tales*[3], punto sobre el que volveremos luego, al analizar las intervenciones del narrador en "The Legend of Phyllis".

Las fuentes de *The Legend of Good Women* incluyen las obras de diversos autores latinos, entre quienes Ovidio ocupa un lugar prominente[4], al igual que en la obra de Chaucer en general (Boitani, 2004). Seis de los relatos que Chaucer denominó 'leyendas' –que Lisa Kiser (1983: 20) clasifica como *exempla*– se basan en *Heroidas*, obra ampliamente difundida en Europa en los dos siglos anteriores (Hagedorn, 2004), y que el autor habría leído en su versión original en latín (Root, 1909). Existe evidencia de que, además, Chaucer habría utilizado otras fuentes medievales en lengua vernácula, entre ellos el *Ovidio moralizado* y una traducción al italiano de *Heroidas* cuyo autor sería Filippo Ceffi (Brown Meech, 1930; 1931).

La denominación genérica de los relatos ha tenido importantes implicancias en la historia de la recepción crítica de la obra. Sin subestimar la difusa diferenciación genérica que caracterizó el período medieval (Jauss, 1982), la designación de los relatos como 'leyendas' por parte del autor sin duda apunta a una de las formas de medievalización del material clásico que ocurre en la obra: sería uno de los modos de ajustarlo al horizonte de expectativas (Jauss, 1982) de la audiencia cristiana del siglo XIV.

Desde mediados del siglo XX, varios críticos estudiaron este aspecto de la obra. Fred Robinson (1957: 481) sostuvo que *The Legend* era producto del cruce entre las *Heroidas* y la *Legenda aurea.* La lectura de Kiser (1983) se centró en la cristianización del material clásico como uno de los propósitos de la obra. A principios del nuevo milenio, Catherine Sanok (2001) argumentaba que el modelo para la escisión de detalles y la concisión de los relatos fue precisamente la *Legenda aurea*. El paratexto de los relatos que integran *The*

1 Las citas de "The Legend of Thisbe" y del Prólogo a *The Legend of Good Women* corresponden a la edición en inglés medio de Benson, L. (ed.) (2008). *The Legend of Good Women.* En *The Riverside Chaucer*. Great Britain: Oxford University Press.

2 En efecto, algunos de los relatos que integran "The Monk's Tale", en esta última colección, podrían haber sido compuestos en el período 1372-1380. La crítica considera que, en su mayoría, los primeros relatos de The Canterbury Tales se escribieron entre 1388 y 1392. Véase "The Canon and Chronology of Chaucer's Works" en la colección de las obras completas de Chaucer editadas por Larry Benson (2008: XXII- XXV).

3 Un ejemplo de esta postura se encuentra en Tatlock, J. (1907). *The Development and Chronology of Chaucer's Works*. Citado en Root (1909: 142).

4 Otro autor latino relevante es Virgilio, ampliamente difundido en la Edad Media (Curtius, 1995), y cuya *Eneida* es la fuente principal de "The Legend of Dido", otro de los relatos que integran *The Legend of Good Women*.

Legend of Good Women, escrito en latín, parece apuntar en esta dirección: en efecto, al comienzo y al final de varios de ellos se identifica a las protagonistas como mártires: tal es el caso de Lucrecia y Tisbe, por ejemplo, aunque no de Fílide, la protagonista del relato que nos atañe.

La adhesión, al menos en términos formales, al género hagiográfico indica no solo el horizonte de expectativas cristiano, sino que además implica la designación de una audiencia específicamente femenina, según argumenta Sanok (2007) en un trabajo posterior. En efecto, las leyendas de mártires cristianas conformaban un género de amplia circulación entre las mujeres de diversos orígenes sociales en la Inglaterra de la Baja Edad Media. La autora postula la existencia de una 'amplia ficción cultural' que identificaba a las mujeres como la audiencia específica del género, y que se materializaba en el nivel textual en invocaciones explícitas a una audiencia de este tipo. Como veremos, este es un dato relevante para el análisis de "The Legend of Phyllis", el octavo relato de *The Legend of Good Women*.

Independientemente de cuál haya sido el modelo para la escisión de detalles en los relatos que componen la obra, consideramos que evidencia el proceso de experimentación formal con la narrativa breve en que estaba inmerso el autor en el período, tal como postula Alan Gaylord (1983). La concisión de los relatos de *The Legend* y las reiteradas referencias a sus fuentes clásicas los transforma, en palabras de Marilynn Desmond (1984), en 'constructos intertextuales', que continuamente refieren a la audiencia a sus intertextos, y que solo adquieren significado pleno en relación con ellos. Chaucer presenta estas historias desde una nueva perspectiva, otorgándoles un sentido renovado a partir de una serie de recursos retóricos y narrativos[5], de lo cual nos proponemos dar cuenta mediante esta primera aproximación al análisis de "The Legend of Phyllis".

2. El Prólogo a *The Legend of Good Women*: implicancias del relato marco

La mayor transformación de sus fuentes clásicas que realiza Chaucer en *The Legend of Good Women* es articular los mitos con un marco narrativo –el Prólogo– que establece el pretexto para la narración[6]. Si bien nos centraremos aquí en el octavo relato, "The Legend of Phyllis", resulta necesario detenernos en los aspectos más importantes del marco para evaluar los nuevos sentidos que la historia adquiere a partir de él.

El Prólogo es extenso y fue objeto de estudio privilegiado por la crítica hasta principios del siglo XX; los relatos han recibido menos atención, en parte debido a que fueron considerados artísticamente inferiores a aquel[7]. El Prólogo contiene, además, la última y más lograda ensoñación escrita por Chaucer (Williams, 2006). En él, el poeta narrador, identificable con el autor por la atribución de una serie de obras (*G* vv.253; 404), relata su encuentro en sueños con el dios Amor, quien le reprocha su traducción del *Roman de la Rose* y la caracterización de Criseida, la protagonista femenina de *Troilus and Criseyde,* como una mujer infiel.

---

5 Para un análisis detallado de la utilización de estos recursos retóricos y narrativos, y de sus implicancias para la reescritura del mito de Tisbe y Píramo en "The Legend of Thisbe", el segundo relato de *The Legend of Good Women*, véase Carrettoni (2022).

6 Existen dos versiones del Prólogo, designadas *F* y G. Esta última, a la cual la crítica contemporánea le ha otorgado preeminencia, sería el resultado de una revisión hecha por el propio Chaucer hacia el año 1394. Las citas del Prólogo incluidas aquí serán de la versión *G*, excepto en aquellos casos en que el pasaje en cuestión se encuentre solo en el texto *F*.

7 Ello especialmente en cuanto al manejo de la versificación. Al respecto, véase Livingston Lowes (1905).

Alcestis –modelo de fidelidad femenina, que sacrifica su vida por la de su esposo Admeto– es quien acompaña al dios en la ensoñación del poeta, y encarna además el motivo de la margarita, proveniente de la literatura francesa contemporánea (Percival, 1998). Este personaje intercede ante el dios en favor del poeta, y sugiere la pena deberá cumplir para remediar su ofensa: escribir acerca de mujeres que fueron fieles en el amor y traicionadas por los hombres que amaron (*G* vv.470-476).

El marco ficcional abreva en la tradición del amor cortés, e introduce el pretexto para la escritura de la nueva obra, que es entonces una recantación (Percival, 1998) y, más importante aun, una palinodia, que debate las virtudes de los sexos. Si bien parte de la crítica concuerda acerca de este último punto (Robinson, 1957; Percival, 1998), autores como Robert Payne (1975) han expresado sus reservas al respecto. Sin embargo, el análisis de "The Legend of Phyllis" da cuenta de la centralidad del debate sobre la conducta de los protagonistas en la reescritura realizada por Chaucer.

3. El Prólogo a *The Legend of Good Women* y la reescritura del mito en "The Legend of Phyllis"

"The Legend of Phyllis" es el octavo relato de la obra; su principal fuente es la Epístola II de *Heroidas*. La ficción establecida en el Prólogo dicta el tratamiento que el narrador dará a la historia de Fílide y Demofonte. Siguiendo la línea de *Heroidas*, el foco será el encuentro entre ambos, con el objeto de demostrar que Fílide es un ejemplo de la fidelidad femenina, tema de la recantación del poeta narrador. El relato deberá ajustarse también al requisito de brevedad impuesto por el dios Amor en el Prólogo, y que, según explica este personaje, deriva precisamente de los modelos clásicos (*F* vv. 570-577)[8].

El encuentro se produce con la llegada de Demofonte, hijo de Teseo, a Tracia, donde reinaba –según se indica en el relato–Licurgo, padre de la protagonista (v. 2425). Si bien Benson (2008) subraya que no existía acuerdo en la Antigüedad acerca del nombre del padre de Fílide, Brown Meech (1930) considera que su representación errónea como hija de Licurgo es un indicio de que Chaucer se basó en la traducción de *Heroidas* que Filippo Ceffi realizó en siglo XIV, aunque reconoce que el detalle podría provenir asimismo de una glosa del texto de Ovidio.

En el resumen del mito que se presenta al comienzo del relato, se indica que una tormenta había arrojado a Demofonte allí luego de la destrucción de Troya. Fílide lo rescató, y él le prometió matrimonio, algo que no solo no cumplió, sino que además abandonó a la joven, quien, tras esperarlo en vano, decidió terminar con su vida.

No hay en el relato una referencia explícita a la fuente o al autor, a diferencia de lo que sucede en otros de la misma obra[9]. Sí se menciona, hacia el final, la carta que Fílide escribió a Demofonte antes de quitarse la vida (v. 2487), detalle que remite a la audiencia al texto de Ovidio. La referencia es breve, e indica que el autor supone un conocimiento pleno tanto de los detalles de la historia como del texto clásico por parte de su audiencia, lo cual justifica la selección de detalles, y que se corresponde con el tratamiento de las fuentes clásicas en los nueve relatos que componen *The Legend.*

El tono de los relatos que componen la obra no es uniforme, y, en algunos de ellos, se percibe la ironía en los comentarios del narrador. Este es el caso de "The Legend of Phy-

8 Estos versos se omiten en la versión revisada del Prólogo (texto *G*), y aparecen solo en su primera versión (texto *F*).

9 Tal es el caso, por ejemplo, de "The Legend of Thisbe" y "The Legend of Dido", el segundo y tercer relato respectivamente.

llis", donde el narrador deja entrever una crítica del accionar de ambos protagonistas: Demofonte es presentado, sin matices, como un villano; por su parte, Fílide es simplemente una víctima, tal como argumenta Janet Cowen (1985).

La estructura del relato es simple (Frank, 1972), y gira alrededor del motivo "de tal padre, tal hijo". Se trata de un agregado de Chaucer que no aparece en la Epístola II de *Heroidas*, y que está relacionado con la estructura retórica de *The Legend of Good Women*: el sexto relato, "The Legend of Ariadne", cuenta la traición de la protagonista por parte de Teseo, padre de Demofonte. De este modo, en la obra se enfatiza el paralelo entre ambas historias, y en el accionar de los personajes masculinos y femeninos. El mencionado motivo abre y cierra la narración, y parece indicar la moraleja que ha de extraerse de él:

> By preve as wel as by autorite,
> That wiked fruit cometh of a wiked tre,
> That may ye fynde, if that it like yow.
> But for this ende I speke this as now,
> To tellen yow of false Demophoon.
> In love a falser herde I nevere non,
> But if it were his fader Theseus.
> "God, for his grace, fro swich oon keep us!"
> Thus may these women preyen that it here.
> Now to the effect turne I of my matere. (vv. 2394-2403)[10]

Esta introducción es sumamente interesante, porque designa una audiencia específicamente femenina (v. 2402), tal como nota Nicola McDonald (2000: 24), lo cual es congruente con la audiencia femenina de las historias de mártires cristianas que postula Sanok (2007). Hay en varios puntos del relato interpelaciones a la audiencia, a quien el narrador incluye en la situación comunicativa y de este modo parece invitar a tomar parte en el debate acerca de la conducta de los protagonistas, el cual, consideramos, constituye el eje de la reescritura del mito que realiza Chaucer.

Asimismo, a través del motivo enunciado, el relato parece presentar el perjurio como característico del comportamiento masculino y, en paralelo, la credulidad femenina como una respuesta inevitable. El motivo se reitera en los versos finales, que reproducen parte de la epístola que Fílide escribió a Demofonte, y en donde, en consonancia con los versos introductorios, esta le reprocha el haberse comportado del mismo modo que su padre lo hizo con Ariadna (v. 2544).

Debido a que "The Legend of Phyllis" se centra en el encuentro entre los protagonistas, las acciones de los personajes que no están estrictamente relacionadas con ello se mencionan sucintamente: luego de una rápida referencia a la tormenta que sorprendió a Demofonte en el mar (vv. 2404-2412) al comienzo, veinte versos (vv. 2462-2482) resumen la partida de Demofonte, su promesa de regresar, y el incumplimiento de ella; a continuación, tres versos (vv. 2483-2486) esbozan brevemente el dolor de Fílide y su decisión de quitarse la vida "con una cuerda" (v. 2485). En la descripción de la muerte de la protagonista, el narrador se refiere a las "historias" (v. 2484) –en este contexto, las historias clásicas– compartidas con la audiencia, lo cual justifica la omisión de los detalles conocidos por ella.

---

10 Cito la traducción del pasaje, en prosa, de Jesús Serrano Reyes (2005: 177): "Tanto a través de la experiencia como a través de los autores podéis encontrar, si queréis, que el fruto podrido proviene del árbol podrido. Pero dejaré de hablar de esto ahora mismo para hablar del falso Demofonte. Nunca he oído hablar de un farsante igual en el amor, a menos que sea de su padre Teseo. ¡Que Dios, en su bondad, nos guarde de gente así! Eso es loque deben rogar las mujeres que oigan sobre él. Ahora voy a la esencia del tema."

El narrador no ahonda tampoco en el contenido de la epístola que la protagonista dirige a Demofonte al enterarse de su traición, en un intento de moverlo a la compasión y rogarle que la libere de su pena (vv. 2487-2488). De su contenido, el narrador reproducirá solo unas pocas palabras (vv. 2494-2495), porque la carta de Fílide es demasiado larga, según explica (v. 2515), y la escritura de la obra es un encargue (v. 2514) del que se encuentra ya cansado: "But, for I am agroted / To write of them that been in love forsworn / And also to haste me in my legend" (vv. 2454- 2456)[11].

Esta declaración de hartazgo por parte del narrador –que algunos críticos han hecho extensivo al propio autor, y han creído identificar allí el motivo por el cual *The Legend of Good Women* se encuentra incompleta –es en realidad funcional a la ficción del Prólogo, y otorga coherencia a la obra: como se recordará, el tema de la recantación fue impuesto por Alcestis al poeta. "The Legend of Phyllis" es, además, el anteúltimo relato –al menos en los manuscritos de la obra que se conservan–, con lo cual este comentario parecería indicar que, llegado ese punto, la evidencia tanto de la fidelidad femenina como de la traición masculina es abrumadora.

En este punto es relevante señalar que la presentación de Fílide como una mujer fiel y de Demofonte como un traidor está en línea con el tratamiento que otros mitos (por ejemplo, el de Dido y Eneas, también incluido en *The Legend of Good Women*) recibieron en el medioevo bajo el influjo de los ideales del amor cortés (Williams, 2006), los cuales impregnan el Prólogo de la obra. La caracterización de la protagonista en términos positivos es, además, coherente con la invocación a una audiencia femenina, al menos en el plano imaginario, que ocurre en *The Legend of Good Women* y en este relato en particular.

Sin embargo, algunos elementos dificultan la lectura lineal de "The Legend of Phyllis". En los dos últimos versos del relato, el narrador se dirige nuevamente a su audiencia –que, se insiste, es femenina– y socarronamente, le advierte: "Be war, ye wemen, of youre subtyl foe, / Syn yit this day men may ensaumple se; / An trusteth, as in love, no man but me" (vv. 2559-2561)[12]. En el amor, las mujeres no deberían confiar en ningún hombre excepto el narrador, quien, como ha quedado establecido en el Prólogo, es un hombre. Este elemento lúdico, en línea con otros del mismo tenor introducidos en el Prólogo, le quita dramatismo a la tragedia de Fílide. A ello contribuye asimismo la concisión del relato y la omisión de detalles que el narrador presupone son conocidos por la audiencia. Frank (1972) nota además que la breve descripción con la cual se presenta a la protagonista –"Ligurges doughter, fayrer on to sene / Than is the flour ageyn the bryghte sonne" (vv. 2425-2426)[13]– casi un cliché, no favorece que la audiencia le otorgue entidad y se identifique con su sufrimiento.

El hartazgo del narrador mencionado anteriormente (vv. 2454- 2456) también aparenta ser una crítica a la escasa intuición de Fílide, y su tardío reconocimiento de las intenciones de Demofonte. La propia protagonista se reprocha –al igual que en el verso 27 de la Epístola II de Ovidio– el haber dado su amor tan libremente (v. 2521), lo cual ratifica una afirmación anterior del narrador acerca de que Demofonte hizo con ella lo que quiso (v. 2469), cuyos detalles ha decidido omitir, tal vez para preservar el decoro. La reescritura del mito que realiza Chaucer muestra entonces a Fílide como una víctima, no solo de un hombre perjuro sino también de su propia credulidad.

---

11 Cito nuevamente la traducción de Serrano Reyes (2005: 178): "Pero yo estoy harto de escribir sobre los que han abjurado del amor y también de precipitarme con mi leyenda".

12 "Vosotras, mujeres, tened cuidado con vuestros sutiles enemigos, pues desde este día los hombres pueden servir de ejemplo; y en el mor no confiéis en ningún hombre nada más que en mí." (Serrano Reyes, 2005: 180).

13 "[H]ija de Licurgo, más bella al contemplarla que la flor cuando brilla el sol" (Serrano Reyes, 2005: 178).

Para recapitular, en esta primera aproximación al análisis de la reescritura del mito de Fílide y Demofonte que Chaucer realiza en "The Legend of Phyllis", hemos enumerado algunas transformaciones importantes. La primera, y la más importante, es que el relato se inserta en un marco narrativo que abreva en la tradición cortés, el cual le otorga sentido al recorte realizado por el autor, centrado en el encuentro entre los amantes. Este recorte parte del conocimiento de los detalles del mito por parte de la audiencia, lo cual justifica la brevedad del relato, y sitúa la historia en un nuevo contexto, por momentos lúdico.

El motivo "de tal padre, tal hijo", agregado de Chaucer que abre y cierra el texto, condensa la moraleja de la historia e invita a interpretarla como una repetición predecible de lo ocurrido entre Ariadna y Teseo. Las interpelaciones a la audiencia femenina que se entretejen en el relato invitan a participar del debate acerca de la conducta de los protagonistas, ratificando la lectura de *The Legend of Good Women* como una palinodia, que, en el caso de "The Legend of Phyllis", adquiere matices tanto irónicos como cómicos.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Benson, L. (ed.) (2008). "The Legend of Good Women", en *The Riverside Chaucer.* Great Britain: Oxford University Press.

Herrera Zapien, T. (trad.) (1979). *Heroidas.* México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Robinson, F. (Ed). (1957). "The Legend of Good Women", en *The Works of Geoffrey Chaucer*. London: Oxford University Press.

Serrano Reyes, J. (2005). "La leyenda de las buenas mujeres", en *El Parlamento de las aves y otras visiones del sueño*. Madrid: Ediciones Siruela.

Bibliografía citada

Boitani, P. (2004). "Old books brought to life in dreams: the *Book of the Duchess*, the *House of Fame*, the *Parliament of Fowls*", en P. Boitani y J. Mann (eds), *The Cambridge Companion to Chaucer*. Cambridge & New York: CUP; 58-77.

Brown Meech, S. (1930). "Chaucer and an Italian Translation of the Heroides." *Publications of the Modern Language Association of America,* 45 (1); 118-128.

Brown Meech, S. (1931). "Chaucer and the *Ovide Moralisé*: A Further Study". *Publications of the Modern Language Association of America,* 46 (1); 182-204.

Carrettoni, M. C. (2022). "'The Legend of Thisbe', de Geoffrey Chaucer. El Prólogo a *The Legend of Good Women* y un nuevo sentido". *Auster,* 27.

Cowen, J. (1985). "Chaucer's "Legend of Good Women": Structure and Tone"'. *Studies in Philology,* 82 (4); 416-436.

Curtius, E. R. (1995). *Literatura europea y Edad Media Latina*. Tomo I. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Desmond, M. (1984). "Chaucer's *Aeneid*. The Naked Text in English". *Pacific Coast Philology*, 19 (1/2); 62-67.

Frank, R. (1972). *Chaucer and the Legend of Good Women.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Gaylord, A. (1983). “Dido at Hunt, Chaucer at Work”. *The Chaucer Review,* 17 (4); 300-315.

Hagedorn, S. (2004). *Abandoned Women: Rewriting the Classics in Dante, Boccaccio, & Chaucer*. USA: The University of Michigan Press.

Jauss, H. R. (1982). *Toward an Aesthetic of Reception*. Trad. T. Bahti. Introd. P. de Man. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kiser, L. (1983). *Telling Classical Tales. Chaucer and the Legend of Good Women*. Ithaca: Cornell University Press.

Livingston Lowes, J. (1905). “The Prologue to the Legend of Good Women Considered in its Chronological Relations”. *Publications of the Modern Language Association of America*, 20 (4); 749-864.

McDonald, N. (2000). “Chaucer’s *Legend of Good Women*, Ladies at Court and the Female Reader”. *The Chaucer Review*, 35 (1); 22-42.

Payne, R. (1975). “Making His Own Myth: The Prologue to Chaucer’s *Legend of Good Women*”. *The Chaucer Review,* 9 (3); 197-211.

Percival, F. (1998). *Chaucer’s Legendary Good Women.* Cambridge: Cambridge University Press.

Root, R. (1909). “Chaucer’s Medea”. *Publications of the Modern Language Association of America,* 24 (1); 124-153.

Sanok, C. (2001). “Reading Hagiographically: The Legend of Good Women and Its Feminine Audience”. *Exemplaria,* 13 (2); 323-354.

Sanok, C. (2007). *Her Life Historical. Exemplarity and Female Saints’ Lives in Late Medieval England.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Williams, D. (2006). “The Dream Visions”, en S. Lerer (ed.), *The Yale Companion to Chaucer*. New York: Yale University Press; 147-178.

La política religiosa constantiniana y su incidencia en la identidad romana

Rafael Andrés Casares Andrade

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Resumen: Las religiones de Roma y Persia configuraron el devenir de la Antigüedad Tardía en los siglos III-IV. La presente investigación se enfoca en cómo el paganismo y el cristianismo en el Imperio romano y el zoroastrismo en la Persia sasánida fueron componentes esenciales de sus respectivos engranajes estatales. Estas doctrinas permitieron a ambas civilizaciones estructurar su identidad creando un autorretrato y, asimismo, forjar una representación del enemigo en el derecho internacional antiguo. Tanto el poder de los autócratas como sus religiones fueron cruciales en la identidad de este par de Estados, pues los cultos, hacia el final, también estaban determinados por carices políticos. Puesto que el cristianismo y el zoroastrismo buscaban ser sistematizados y centralizados por romanos y persas, respectivamente, podría plantearse que eran religiones antitéticas que exacerbaron la beligerancia entre ambos Estados. No obstante, esta conjetura omite una cualidad fundamental de estas dos religiones. En efecto, ambas eran monoteístas y, aún más importante, resultaban fructíferas para el poder central y de los autócratas.

Palabras clave: cristianismo, zoroastrismo, *paideia*, *agdēn, wehdēn*

Constantinian Religious Policy and its Impact on Roman Identity

Abstract: The religions of Rome and Persia shaped the history of Late Antiquity during 3rd and 4th centuries. This research focuses on how paganism and Christianity in the Roman Empire and Zoroastrianism in Sasanian Persia were essential pieces of their respective state structures. These doctrines allowed both civilizations to generate their identity by creating a self-portrait and, likewise, to forge a representation of the enemy in ancient international law. Both, the powerful autocrats and their religions were crucial for the identity of these civilizations, since the religions were also determined by political overtones. Moreover, since Christianity and Zoroastrianism sought to be systematized and centralized by Romans and Persians, respectively, it could be argued that they were antithetical religions that exacerbated the belligerence between both civilizations. However, this conjecture omits a fundamental characteristic of these two religions. Both were monotheistic and, even more important, they were useful for the central power and the autocrats.

Keywords: Christianism, Zoroastrianism, *paideia*, *agdēn, wehdēn*

1. Crisol pagano-cristiano en el Imperio romano del *dominus*

Aunque el cristianismo y su doctrina soteriológica tuvieron gran recepción en Roma, inminentemente la nueva fe propagada por el Imperio debía aunar con el pragmatismo político de la *Urbs*, así como con la vigencia del paganismo. Las diferentes clases –desde la plebe hasta el emperador– concebían al territorio dentro de los *limites* como un espacio sacro semejante al *pomerium*. Para los romanos las fronteras del Imperio delimitaban el espacio digno de habitar por antonomasia, es decir, eran los confines de la máxima exaltación civilizatoria que, debido al bagaje histórico y solera de Roma, tenían la capacidad de permear cualquier nueva creencia difundida en su territorio. Así, el cristianismo gradualmente desarrolló una dependencia del mundo romano al haber sido impelido por Constantino y sus sucesores; debía adaptarse a una política en etapa transitoria que, consiguientemente, aún contenía elementos culturales de tradición pagana.

Se produjo un crisol pagano-cristiano que tuvo su germen en Constantino. La conversión, iniciación y aprendizaje de Constantino en la doctrina cristiana fue progresiva, por lo que jamás pretendió erradicar la tradición. De hecho, incluso Libanio es prudente al momento de increpar su política cultual: "Como le resultaba más ventajoso creer en algún otro dios, se valió de las riquezas sagradas (…) Mas no derogó ni un solo aspecto del culto que establecía la ley (…) Al menos, el resto de las ceremonias se cumplían" (*Discursos* 30.6-7). A pesar de las implicaciones de su conversión, resulta imperativo reconocer que su ambición y convicción radicaron, mayormente, en el gobierno del Estado romano. Fue un hábil político que aspiró a reestructurar el orden del Imperio romano, siendo su baza tanto el legado del Dominado inaugurado por Diocleciano como las nuevas propuestas cristianas. El comportamiento de Constantino era análogo al de otros usurpadores y competidores del poder imperial de los siglos III y IV. Se desempeñó en una coyuntura que supeditaba sus decisiones y política religiosa. Analizar la carrera y el gobierno de Constantino, pues, no consiste en transformar su gestión en una historia puramente cristiana, máxime considerando la relevancia que los emperadores daban al Estado.

La finalidad de Constantino era preservar y restaurar un imperio languidecido, de modo que necesitó tanto a cristianos como a paganos para retener el poder. La tradición grecorromana y sus conceptos divinos ya coadyuvaban a la política del emperador. En efecto, a Constantino se lo identificó a través de conceptos filosóficos y teológicos paganos que podían sincretizarse con la doctrina cristiana. Se aseveraba que estaba en comunión con la *Mens Divina* (Mente Divina), que había acatado el consejo del *divinum numen* (voluntad divina) y que sus gestas se debían al *divino monitus instinctu* (guía de la inspiración divina). Este fue un momento incipiente, en el que Constantino se fundamentó en una tradicional cosmovisión pagana. Como se aprecia, no se menciona ni a Dios ni a deidad pagana alguna. Los conceptos abstractos primaban y se impregnarían en la población romana hasta generar un discurso político sustentado en la teología y el Estado.

Cada emperador alegaba que su gobierno estaba legitimado y amparado por una determinada divinidad. En el siglo III esta tendencia se acentuó a través de cultos que escarceaban al monoteísmo, sobre todo aquellos relativos a divinidades solares. Una ejemplificación cabal fue Sol Invicto, tan alabado por Aureliano. Los cultos de connotación monoteísta permitían identificar a un emperador de mejor manera, de esto también el éxito del neoplatonismo y mitraísmo. Como corolario, la adopción de Constantino del Dios cristiano no fue un acto inopinado, tan solo eligió a una deidad distinta y oportuna. Por otra parte, durante el Dominado se adjudicó más poder al *dominus* o emperador. En el siglo IV ya era una figura distante y bastante deificada, Amiano Marcelino señala la pleitesía de Ursicino al presentarse ante Constancio II: "Se le ofreció besar la púrpura. Fue

Diocleciano el primero de los Augustos que instituyó el ser adorado siguiendo esta costumbre extranjera y propia de los reyes (…), antes, los príncipes recibían un trato similar al de los magistrados" (*Historia* 15.5.18). Consiguientemente, la creencia de Dios como único gobernador del universo se ajustaba a la idiosincrasia y al plan de Constantino y sus herederos. A Dios se lo identificaba como la mente eterna del cosmos, que actuaba como general celestial cuyo fin era equilibrar el universo, paralelismo evidente con el emperador soldado cristiano en el orbe.

Así entonces, la deidad cristiana y su omnipotencia guardaban estrechas semejanzas con el *dominus*. En un periodo de reestructuración, ciertamente, el culto a Dios era predilecto para allanar las problemáticas suscitadas en el siglo III; ello fue posible mediante un discurso en el que el emperador era el líder supremo y el *famulus Dei* (sirviente de Dios). Por lo tanto, Dios fue allende a un discurso religioso, pues su proximidad con la élite y los emperadores, inminentemente, lo dotaron de un cariz político. Véase, por ejemplo, la terminología empleada por Lactancio: "¿Con cuánta mayor razón se debe ser fiel a Dios, emperador de todos, que puede dar premio (…) no solo a los vivos, sino también a los muertos? Así pues, el culto a Dios (…) es propio de la milicia celestial" (*Instituciones divinas* 5.19.25-26). La solera grecorromana referente a la guerra perduraba y, al ser Roma la potencia del Mediterráneo, jamás la abandonaría. El cristianismo se fortalecía, organizaba y sistematizaba a través de Sagradas Escrituras únicas, estos recursos estaban ausentes en el paganismo, por lo que la mayor centralización y rigurosidad del cristianismo dieron a Constantino una justificación de su poderío y al Imperio un nuevo patrimonio para su cohesión.

Con todo, la lucidez de Constantino supo afianzar la nueva estructura del Imperio al aunar nociones comunes de paganismo y cristianismo, principalmente cuando ambos cultos identificaban al emperador como defensor del Estado romano, de esto se colige que, ulteriormente, las dos religiones hayan condenado el ascetismo de Juliano. De hecho, el mismo Amiano lo cuestiona cuando ambos cultos podían converger y beneficiar al Estado: "Hizo algo injusto que merecía ocultarse en el más profundo de los silencios: no permitir que los maestros de retórica y de literatura pudieran impartir sus enseñanzas si eran seguidores de la fe cristiana" (*Historia* 22.10.7). La política constantiniana fue pragmática. Efectivamente, el pueblo romano, que durante siglos había asimilado y adoptado creencias y costumbres distintas, dispondría de un mayor abanico de posibilidades que permitiría a las diferentes clases identificarse con la romanidad. Como lo revela la numismática, Constantino también fue devoto de una deidad solar: Apolo, de modo que estableció una asociación entre Apolo y Dios con la cual paganos y cristianos se percatarían de que ambos cultos redundaban en beneficio del Imperio. El Sol se presentó como un vínculo entre el politeísmo pagano y el monoteísmo cristiano, pues podía sincretizarse a través de nociones inmanentes del pueblo romano –de esto la primacía de conceptos abstractos mencionados con anterioridad–. Definitivamente, pues, había un dios supremo en el Imperio, los tradicionalistas lo identificarían con Apolo, Sol Invicto, entre otros, mientras que los cristianos reconocerían a Sol como una alegoría de la luminosidad de Dios.

2. Repercusiones del cristianismo en el derecho internacional romano

Precisamente, la identificación de Dios con la luz traslucía el carácter de la dualidad cristiana, en la que el Bien se asociaba con la luminosidad y el Mal con la oscuridad. ¿Existía parangón de esta dualidad cristiana con el dualismo zoroástrico persa? Como doctrina rigurosa y organizada, en efecto. Así, por ejemplo, al igual que Kartir condenó herejías y

religiones como el maniqueísmo, autores cristianos del Imperio romano demuestran su reticencia a Mani: "Pergeñó unas falsas e impías doctrinas (…) y desde Persia las fue transmitiendo como veneno mortífero hasta nuestra propia tierra habitada, y desde entonces el impío nombre de los maniqueos pulula hasta hoy entre muchos" (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* 7.31.2). Ciertamente, un paganismo revitalizado y el cristianismo estaban impulsando en el Imperio romano una nueva identidad apuntalada en la teocracia.

Ahora bien, en el derecho internacional de la Antigüedad los autócratas daban prioridad a sus Estados, siendo la religión su recurso más útil para legitimar la superioridad de una civilización. Como corolario, cuando Roma empezó a adquirir un carácter teocrático con Constantino, a Dios se lo identificó como una entidad propia de la romanidad. En efecto, paulatinamente el concepto de ciudadanía romana consistiría en homenajear a esta única y máxima divinidad. El universalismo del cristianismo fue vinculado a Roma y su emperador, por lo que la fraternidad romana fundamentada en la *civitas* se contextualizó al haberse integrado esta fe en el mismo concepto de ciudadanía. Los habitantes del imperio, paganos o cristianos, concibieron al *dominus* como la autoridad responsable del bienestar del Imperio y de la identidad romana.

Nuevamente, el Estado y su emperador crearon un autorretrato único del Imperio, que los romanos concebían como el ente civilizado por antonomasia de la ecúmene. Aunque en el siglo IV fue la doctrina cristiana la que aumentó el vigor de esta identidad, la política religiosa y renovada de Diocleciano ya había diferenciado a los romanos del resto de la barbarie. Así lo patentiza una carta suya al procónsul de Egipto:

> Los maniqueos (…) han entrado en nuestro reino, recientemente, de nuestro enemigo, el pueblo persa (…), infligen daño a los estados civilizados (…); intentarán contagiar (…) a los romanos modestos y tranquilos y a todo nuestro Imperio con su veneno maligno. (*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* 15.3.4).

El discurso de Diocleciano evoca la mentalidad de Eusebio, pues no se recusa principalmente al maniqueísmo, sino a su procedencia: Persia. Resulta sugestivo que, aunque el Imperio romano se reestructuraba a partir de una teocracia, la diatriba también tomaba una singladura política. Los autores cristianos, el clero y la Iglesia, efectivamente, secundaban al emperador en la crítica a un régimen potente y, con ello, amenazador de la identidad romana. Los romanos eran conscientes de la centralización sasánida y de su alcance, de ello el auge del cristianismo, pues permitía a la *Urbs* plantear una nueva religión cívica, digna de una civilización que contribuía a diferenciarlos decisivamente en el derecho internacional a través de la dualidad del Bien y el Mal.

El monoteísmo –desde las tendencias paganas hasta el cristianismo– generó unidad, pues el Bien adquirió un carácter referente a la ciudadanía romana y su Imperio. Y, si bien es cierto que el paganismo y el cristianismo eran heterogéneos, la figura del *dominus et deus* en el emperador era una, representaba la autoridad de la divinidad en el orbe. Orosio estableció la necesidad del sincretismo monoteísta y su presencia en Roma:

> Ese único y verdadero Dios, cuya existencia aceptan, aunque con distintas interpretaciones todas las escuelas (…) Ese Dios que gobierna los cambios de imperios y de épocas (…) ha fundado el Imperio romano, sirviéndose para ello de un pastor de paupérrima condición (*Historias contra los paganos* 6.1).

Neoplatonismo, mitraísmo y, sobre todo, cristianismo, renovaron la identidad de la *civitas* romana. El emperador romano era el representante del emperador celestial y, con ello, del Bien. Con todo, la oficialización del cristianismo acaecería con Teodosio en 380,

por lo que se debe evitar caer en el paralogismo de identificar al Imperio romano como un imperio netamente cristiano cuando, realmente, se encontraba en un periodo de transición. El gobierno se transformó en uno teocrático fundamentado en un crisol monoteísta, es decir, fue el resultado final de un devenir histórico impulsado por el debate entre paganos y cristianos que, en definitiva, establecieron semejanzas que vigorizaron al Imperio después del batiburrillo del siglo III. Teología y política convergieron, de esto que Eusebio de Cesarea identifique a Constantino como un nuevo paladín de la cristiandad, inclusive planteando una vida paralela a la de Moisés:

> Lo mismo, pues, que, en tiempos de Moisés y de la antigua piadosa nación de los hebreos, precipitó en el mar los carros del faraón (…), así también Majencio y los hoplitas (…) se hundieron (…), dando la espalda al ejército que venía de parte de Dios con Constantino (*Historia eclesiástica* 9.9.5).

Obispos, escritores y teólogos, por su erudición en un contexto romano, atribuyeron cualidades divinas del cristianismo a Constantino y, posteriormente, a sus herederos. Existía un ejército celestial, sin duda, pero la dinastía constantiniana, en el mundo terrenal, tenía la misión proteger al Imperio y su credo verdadero de la barbarie y los demonios. Estas concepciones de demonios e ídolos son análogas al zoroastrismo sasánida, claro está. De esto se colige el éxito de ambos imperios en su centralización, ambos buscaban reestructurarse después de una época dantesca, la crisis en Roma y el periodo parto arsácida en Persia. Con todo, esta centralización y conciencia de civilidad únicamente posibilitada por las instituciones estatales y el autócrata permitirían al *dominus* y al *shahanshah* retratarse, en cierta medida, como iguales, dado que sus Estados eran los únicos de la ecúmene que se esforzaban por el desarrollo de una solera política y religiosa impulsada por sus autoridades, una en Occidente y otra en Oriente que buscaban el verdadero Bien.

Por tanto, es un craso error considerar que el vigor de este proceso de centralización cristiana y zoroástrica suscitó un retrato del otro totalmente agresivo y de connotación de "guerra santa" o "cruzada". Ambos imperios y sus autócratas eran demasiado fuertes; en parte, eran la personificación sus respectivos Estados, de modo que existían otras motivaciones que incidían en la representación del enemigo. El legado de Grecia, de la República romana y del Alto Imperio eran componentes de representación inherentes al Estado romano. Aunque Nova Roma –posteriormente renombrada Constantinopla– fue una urbe, en gran parte, cristiana, Constantino la fundó, igualmente, empleando recursos tradicionales que evocaran la eminencia de la tradición grecorromana y su παιδεία o *humanitas*. Constantino confiscó antigüedades de varias ciudades, incluyendo Roma, para trasladarlas a su flamante ciudad. Descollaron una estatua broncínea procedente de Nicópolis que honraba la victoria de Augusto, así como la incorporación del "templo de los Dioscuros (…) Colocó también (…) el trípode del Apolo de Delfos (…), erigió dos templos donde albergar imágenes; en uno de ellos colocó una de Rea, madre de los dioses (…), en el otro extremo puso una Fortuna de Roma" (Zósimo, *Nueva Historia* 2.31.1-3).

La tradición grecorromana era ingente y su vigor no desapareció súbitamente, Constantino no subestimó el legado de la παιδεία y de los *mos maiorum*; a pesar de su conversión, continúo valorando su condición de protector de los griegos y de verdadero heredero de los emperadores romanos. El *dominus* y el clero supieron articular el credo cristiano y las nuevas ideologías con la filosofía política grecorromana, así como con la teología helena, de ello que Amiano describa al cristianismo como religión "completa y simple" (*Historia* 21.16.18). Al emperador, por consiguiente, se lo concibió como un individuo capaz de brindar armonía al Estado. El cristianismo, al predicar una doctrina soteriológica, anunciaba el advenimiento de un nuevo orden de justicia y, si bien la escatología resultaba

ser el meollo de esta salvación, el orden social que se obtuvo a través de la tolerancia del cristianismo permitió al pueblo romano y la élite corroborar las cualidades divinas de Constantino y sus sucesores, generando así una democratización teológica. Se trató de la inauguración de un nuevo paradigma imperial, en el que la teocracia adjudicó al Estado la estabilidad que tanto necesitaba mediante una comunión con la nueva fe.

3. El zoroastrismo del *shah* y su reacción ante el cristianismo del *dominus*

Aunque Tansar y Kartir habían realizado un ímprobo esfuerzo por centralizar a la iglesia zoroástrica y disminuir la influencia de otras religiones, como el cristianismo, la autoridad y poderío del *shah* eran demasiado fuertes como para que los *mowbeds* monopolizaran la política religiosa del Imperio sasánida. Desde Sapor I hasta Narsés, cultos ajenos al zoroastrismo jamás fueron concebidos como una amenaza por los reyes, de esto se colige que incluso población cristiana haya habitado el *Ērānšahr*. No obstante, cuando Sapor II estaba entronizado, Constantino no solamente ya había tolerado el cristianismo, sino que este también había adquirido prominencia en el Imperio romano al asociarse con su identidad. Las *Actas de los mártires* son las fuentes que mayormente se han estudiado para atribuir una persecución sistemática de los cristianos durante el gobierno de Sapor II, pues cuando el cristianismo llegó a vincularse con Roma y sus emperadores, los fieles de este credo, aparentemente, suponían un detrimento para el gobierno persa de Sapor II. Así entonces, ¿realmente el cristianismo influyó en una representación peyorativa de los persas hacia los romanos?

En ciertas cuestiones referentes a la doctrina, el cristianismo, ciertamente, divergía con el zoroastrismo. En este, la relevancia de la materialidad, del mundo y la ética ósea eran inherentes a la creación, en la que el mundo terrenal representaba una materialización del Bien al haber sido creado por Ohrmazd, así lo manifiesta un *yasht* del *Jorda Avesta*: "Mi quinto nombre es Todas las cosas buenas creadas por Mazda, la descendencia del principio sagrado" (*Yasht de Ohrmazd* 1.7). El orbe y su naturaleza eran, en efecto, el espacio y la palestra en el que los hombres (iranios) ayudaban a Ohramazd a enfrentar a la somatización del Mal de Ahrimán, manifestado a través sus agentes caóticos. Los sasánidas eran conscientes de que se encontraban en el *gumēzišn*, es decir, un "estado de mezcla", en el que el ser humano y las instituciones fundadas por este eran aliados potentes en la lucha contra el Mal. El *Ērānšahr*, al estar constituido por iranios, era un ente potente por su capacidad de realizar acciones colectivas que maximizaran las buenas acciones de la humanidad en la lucha cosmológica contra el Mal.

En la ética zoroástrica, el Imperio sasánida resultaba ser una entidad de ingentes recursos humanos que redundaran en favor de Ohrmazd. Se trataba de un vehículo terrenal que propiciaba el advenimiento del *frašgird*, esto es, la restauración del mundo y del cosmos a su estado primordial y perfecto. Esta predilección por la vida material suscitó una exhaustiva crítica al cristianismo por parte de los magos. Al ser el mundo y el cosmos una realidad creada por el mismo Ohrmazd, los zoroástricos profesaban una escatología distante del misticismo supraterrenal, dado que la perfección se encontraba en la misma naturaleza creada.

En la mentalidad zoroástrica, el ascetismo profesado por los cristianos generaba descuido en la vida terrenal y en las obligaciones inmanentes con esta. Por otra parte, debido a una escatología allende al mundo, los zoroástricos se escandalizaban ante el desprecio cristiano de los elementos de la naturaleza, máxime cuando alegaban que el fuego sagrado de los templos zoroástricos era un ídolo. El *shahanshah* procedía del linaje de los *yazads*,

por lo que, al ser un dios de la tierra, no consentía una afrenta a sus posesiones de este mundo. Sapor II debió escandalizarse cuando Constantino le escribió una carta que, hacia el final, era un epítome de su conversión cristiana: "Declaro sin ambages que honro a ese Dios (…) De hinojos a él invoco; huyo de toda sangre nauseabunda y de olores repugnantes y abominables, y me aparto de toda luminiscencia terrenal" (Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino* 4.10.1).

Durante un periodo, ciertamente, Sapor II debió preocuparse por la presencia de cristianos en su imperio, pues suponían un óbice en el devenir del Estado iranio al ser proclives al espionaje y a la traición debido a su afinidad con Constantino, Roma y el cristianismo. La población cristiana de Persia habría podido constituir un segmento subversivo que actuaría en favor del enemigo. En 337 la suspicacia de Sapor II, supuestamente, se manifestó. El *shahanshah* se aprestaba a iniciar una campaña contra la *Urbs*, por lo que ordenó la recolección de impuestos que sustentaran su empresa. Simeón, obispo cristiano de Ctesifonte se negó, siendo este el germen de la intolerancia y persecución, según las *Actas de los mártires*. Ahora bien, ¿verdaderamente el meollo de la política "anticristiana" de Sapor II fue la diferencia doctrinal? Probablemente, no: resulta inverosímil que el *shah* y su corte, pese a recibir la epístola de Constantino, hayan concebido al cristianismo como un fenómeno netamente romano. Esto sobreestimaría la política religiosa de Roma, en la que se habría presentado únicamente en términos cristianos.

Consideremos que las fuentes que relatan el gobierno de Constantino y del Imperio romano a partir del siglo IV adquieren connotación cristiana, precisamente porque algunos autores pertenecían a esta fe y la retrataban como único credo de Roma; craso error, puesto que el Imperio atravesaba una etapa transitoria. En contraste, cuando analizamos fuentes zoroástricas, sasánidas y romanas tradicionales, la narrativa cambia. Al igual que el Imperio romano, la Persia sasánida era un Estado multicultural, en el que las autoridades religiosas resultaban ser intermediarios fructuosos, pues se comunicaban con segmentos poblacionales o habitantes provinciales que poseían una cultura o fe diferentes. Cuando Sapor II se preparaba para la campaña contra Roma, su principal interés radicó en invitar a participar a toda la población del *Ērānšahr* a cooperar en beneficio del Estado contribuyendo a las instituciones fiscales. Amiano Marcelino indica que la fe cristiana no era incompatible con el gobierno iranio:

> Sapor encontró también otras doncellas que se habían consagrado a la vida religiosa según el rito cristiano (…), a las cuales les permitió, sin que nadie se lo impidiera, que sirvieran a su religión de acuerdo con su costumbre" (*Historia* 18.10.4).

La negativa de Simeón, seguramente, influyó en que inicialmente la tolerancia del cristianismo haya sido representada como un elemento desestabilizador. Empero, la masa poblacional cristiana de Persia salió incólume de la que se ha interpretado como una política punitiva, que realmente tuvo la finalidad de regular y disciplinar a los cristianos que habitaban dentro de las fronteras del Imperio sasánida. Que los castigos de Sapor II y de los *mowbeds* se hayan enfocado en los líderes cristianos recalcitrantes revela que la monarquía y la iglesia zoroástrica emplearon una violencia principalmente simbólica. Efectivamente, aspiraban a integrar, organizar y regular a la cristiandad conforme a las leyes del *shah*, su corte y su Imperio. En la cotidianidad los cristianos se consideraban habitantes del *Ērānšahr*, de hecho, no tenían dificultades en tener lealtades divididas hacia el señor celestial y el mundano.

La noción de una religión de Estado sasánida o iglesia estatal zoroástrica no era una realidad en época de Sapor II; pese a que él y otros monarcas hayan cooperado con los

mowbeds en el alcance de objetivos paralelos, el *shah* no concebía a la iglesia zoroástrica como una entidad igual en poderío, y menos aún como la rectora definitiva del Estado. Hacia el final, existía siempre una política religiosa, dependiente de la actitud del *shah*, era la autoridad máxima en declarar herejías, jefe del estado mago, sumo sacerdote y juez supremo. La religión no era el eje de su actitud, sino cuestiones políticas y religiosas. La supuesta amenaza cristiana al *frahang*, posiblemente, fue definitivamente desmentida tras el Concilio de Seleucia-Ctesifonte en 410, cuando la iglesia cristiana de Persia fue oficialmente reconocida por el Imperio sasánida, creando así una propia organización eclesiástica.

Entonces, si el cristianismo se ha planteado equívocamente como un elemento de incidencia exagerada en la representación de Roma, ¿en qué consistía el verdadero imaginario? El dualismo zoroástrico, aunque esencial en sus categorías cualitativas y contrarias de Bien y Mal, guardaba una jerarquía, instalada entre este par de órdenes jerárquicos. Es decir, el Bien y el Mal materializados no eran perentorios para un individuo o una colectividad, pues a través de su comportamiento podía acercarse mayormente al uno o al otro. Existía, efectivamente, un estado de mezcla asociado a cada ser humano, noción intrínseca al *gumēzišn*. Según el *Mēnōg-ī Khrad*, en el zoroastrismo existías tres clases de hombre:

> Un hombre es aquel que no tiene dudas sobre la creatividad de Ohrmazd [y] la destructividad de Ahrimán (…) Su creencia está en esta religión pura y buena de los adoradores de Mazda (…) Un semihombre es aquel que realiza los asuntos de las existencias mundanas y espirituales según su propia opinión, engreído y obstinadamente; ya sean deberes y buenas obras por la voluntad de Ohrmazd o sean por la voluntad de Ahrimán, (…) Un semidemonio es aquel en quien solo hay, por así decirlo, el nombre del hombre y de la raza humana (…) No comprende la existencia mundana ni espiritual, no comprende ninguna obra buena ni pecado (42.1-16).

Este pasaje revela la concepción persa de la humanidad y de las civilizaciones que la constituían. Los humanos puros eran aquellos pertenecientes al *wehdēn*, es decir, los creyentes de la Buena Religión: el zoroastrismo. Desde luego, el concepto de *wehdēn* se relacionaba estrechamente al iranismo (*ērīh*), puesto que era la religión en la que se justificaban los reyes y la que los *mowbeds* aspiraban centralizar totalmente. El opuesto dual de los *wehdēn* lo conforman los *agdēn* (los de mala religión), identificados con los *anēr* (no iranios). Empero, como se ha mencionado, el dualismo zoroástrico tenía estructura jerárquica, por lo tanto, los *agdēn* también podían adscribirse a distintos órdenes.

Ciertos grupos humanos de *agdēn* eran "semihumanos" debido a que, en parte, practicaban una religión que los impelía a ejecutar buenas obras que favorecieran la lucha cosmológica contra Ahrimán. Como relatan, por ejemplo, las *Res Gestae Divi Saporis*, el *shah* persa era monarca de los iranios y los no iranios, por tanto, se establecía cierta política integradora de cultos del *agdēnīh* (mala religión), aunque no antípodas a la interpretación cosmológica y del mundo de los sasánidas. La fe irania no buscaba, necesariamente, integrar a diferentes religiones en su proyecto imperial a través de la conversión, sino principalmente a través de fundamentos ideológicos y cosmológicos análogos.

Los *ēr*, esto es, los iranios, no veían en su condición de *wehdēn* un obstáculo, pues podían establecerse relaciones fructuosas con otras civilizaciones y religiones que compartieran ideologías similares. De hecho, las propias escrituras sagradas del zoroastrismo indican la existencia de individuos cuyo comportamiento errado no merece un juicio incorrecto de supuesta perversidad incompatible: "De acuerdo con las Leyes Primordiales de la Vida, el líder debe hacer plena justicia al errado y a la persona recta, tanto como a la persona cuya falsedad esta combinada con la probidad" (*Gathas* 6.61). Los "semihumanos" de otras religiones y civilizaciones, por consiguiente, traslucían probidad que

debía reconocerse. Ciertamente la cultura romana era distinta al *ērīh*, pero los sasánidas no subestimaron el orden civilizatorio que la *paideia* había generado en Roma. Cuando el Imperio romano acogió al cristianismo su unidad se restauró tras la crisis, por lo que para los sasánidas, posiblemente, el Imperio de los romanos era otro ente de ingentes recursos que podría cooperar en la lucha contra el Mal, pues su condición de civilización era un fin que toda la humanidad debía alcanzar.

En la cosmología zoroástrica, tanto *anēr* como *ēr* habían recibido de los *waxšwar* (portadores de espíritu) los componentes esenciales de la religión, así como los principios civilizatorios: agricultura, ganadería, instituciones, arte, virtud, entre otros. Antes de esta división binaria entre iranios y no iranios la humanidad era la misma y, a pesar de su ulterior separación, todos conservaron los componentes esenciales de la religión y civilización. El *frašgird*, precisamente, consistían en la convergencia de todas las civilizaciones en una sola y para alcanzarlo se requería cooperar en el *gumēzišn*. Se colige de esto que Roma estaba dentro del orden jerárquico dual de la humanidad, no representaba ni se la retraba como el Bien supremo, pero su condición de civilización la aproximaba a la luminosidad: "A los rumis [i.e. romanos] que ayudan (…) (a los de la fe mazdayasniana) y a otros que viven una vida similar (buena), debe exponerse el texto original del «Ganj-i-Shapigan» (…), deben recibir una formación completa en la religión" (*Denkard* 4.100).

Al igual que Roma, para Persia era menester desarrollar su estructura estatal y civilizatoria, para la cual se requería un orden jerárquico que fuera concomitante al dualismo zoroástrico. La dinastía de Sasán y los *mowbeds* apreciaron en el cristianismo un elemento que, aunque perteneciera al *agdēnīh*, contribuía al orden social, pues estaba siendo centralizado en una civilización paralela a la suya. Acaso el cristianismo, al alejarse gradualmente de los ídolos, fue concebido por los persas como una religión más noble que los cultos paganos de antaño. La nueva *pax deorum* que Roma había suscitado a través de nociones monoteístas creó una cohesión que no fue subestimada por los sasánidas. La *Urbs* compartía méritos éticos propiciados por el nuevo credo y, pese a que esta moralidad jamás se parangonaría al *ērīh* y el *frahang* de los fieles de la Buena Religión, era una manifestación semihumana de otra civilización originada por los *waxšwar*.

Probablemente, la tolerancia y asociación del cristianismo a la identidad y *civitas* romanas causó una mayor deferencia de Persia con respecto a la civilización grecorromana. El discurso de ambas civilizaciones adquirió un núcleo monoteísta, que compaginó la naturaleza de este par de civilizaciones, personificadas por los autócratas. Resulta sugestivo el lenguaje de Sapor II y Constancio II: "Yo Sapor, Rey de Reyes, socio de las Estrellas (…), a mi hermano, Constancio César, (…) ofrezco el más amplio saludo (…) Yo, Constancio, vencedor por tierra y por mar, Augusto perpetuo, a mi hermano el rey Sapor, ofrezco el más amplio saludo" (*Historia* 17.5.3-10). Ambos soberanos se conciben como hermanos, colegas e iguales.

La autoridad de los autócratas fue imperiosa para identificarse mutuamente. Sin el *shah* o el *imperator*, los Estados habrían quedado aislados en el derecho internacional y el parangón entre civilizaciones, posiblemente, hubiese mermado. Los reyes sasánidas interpretaron de mejor manera las implicaciones de la cosmología zoroástrica al no marginar a otras poblaciones que traslucieran cualidades civilizatorias. Roma era un imperio poderoso con ubérrimos recursos materiales y humanos, era un Estado consonante al concepto de civilización iranio, pues, por su condición, el *imperator* y los romanos impulsaban un organismo estatal y unificado que los acercaba a los principios civilizatorios: "Esto, también dice en la revelación, que Ohrmazd creó todo el mundo material en una sola morada, para que todos fueran uno; porque hay mucho esplendor y gloria de la industria en el mundo" (*Bundahishn* 24.25).

4. Conclusión

En conclusión, erróneamente suele encasillarse a cristianismo y zoroastrismo en una dualidad antitética que, aparentemente, azuzó a romanos y sasánidas a acrecentar su hostilidad. No obstante, el cristianismo, realmente, guardaba semejanzas con el zoroastrismo por haber sido acogido por otro autócrata y su civilización. Ello permitió a la Buena Religión de los sasánidas concebir al cristianismo como una fe de semihumanos que, asimismo, disponían de una cultura civilizada. El emperador romano fue imprescindible en este imaginario. En efecto, con la adquisición de connotaciones divinas, el *dominus* era un homólogo al personificar a un Estado de religión semihumana que se aproximaba al Bien, concepto desarrollado en el propio Imperio romano mediante debates neoplatónicos, mitraicos y cristianos. La verdadera dualidad consistía, entonces, en la ubicación del beligerante romano en una jerarquía dinámica.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Abreu, J. L. y Jafarey, A. (trads.) (2010). *Gathas*. Cypress: The Zarathushtrian Assembly.

Behramji, D. (trad.) (1998). *Denkard*. Bombay: Duftur Ashkara Press.

Candau, J. (trad.) (1992). *Zósimo. Nueva Historia*. Madrid: Gredos.

Furdoonji, E. (trad.) (2013). *Jorda Avesta*. Kasson: Jenaz Printers.

González, A. (trad.) (2001). *Libanio. Discursos II*. Madrid: Gredos.

Gurruchaga, M. (trad.) (1994). *Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino.* Madrid: Gredos.

Harto, M. L. (trad.) (2022). *Amiano Marcelino. Historia*. Madrid: Akal.

Huschke, P. y K*ü*bler, B. (trads.) (1927). *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum.* Leipzig.

Sánchez, E. (trad.) (1982). *Orosio. Historia Contra los Paganos*. Madrid: Gredos.

Sánchez, E. (trad.) (1990). *Lactancio. Instituciones Divinas*. Madrid: Gredos.

Velasco, A. (trad.) (2010). *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

West, E. W. (trad.) (1885). *Mēnōg-ī Khrad*. Oxford: Oxford University Press.

West, E. W. (trad.) (1897). *Bundahishn*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía

Bederman, D. J. (2001). *International Law in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyce, M. (1979). *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Londres: Routledge.

Campos, I. (2003). "Las persecuciones religiosas en la Persia sasánida: la creación de la identidad nacional en torno a la religión zoroastriana". *Arys*, 6; 21-28. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/242532823

Canepa, M. (2009). *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkey: University of California Press.

Daryaee, T. (2009). *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*. Londres: I. B. Tauris.

Dignas, B. y Winter, E. (2007). *Rome and Persia in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Farrokh, K. (2017). *The Armies of Ancient Persia: The Sassanians*. Barnsley: Pen & Sword.

Goldsworthy, A. (2009). *La caída del Imperio romano*. Madrid: La esfera de los libros.

Gradel, I. (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Kreyenbroek, P. (2013). "Zoroastrianism under the Sasanians", en K. Rezania (ed.), *Teachers and Teachings in the Good Religion: Opera Minora on Zoroastrianism.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 19-50.

Leppin, H. (2007). "Old Religions Transformed: Religions and Religious Policy from Decius to Constantine", en J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*. Malden: Blackwell Publishing; 96-108.

Matson, C. (2004). *Constantine and the Christian Empire*. Londres: Routledge.

Mitchell, S., y Van Nuffelen, P. (Ed.). (2010). *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Payne, R. (2015). *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.

Potter, D. (2004). *The Roman Empire at Bay AD 180-395*. Londres: Routledge.

Pourshariati, P. (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire*. Londres: I. B. Tauris.

Toner, J. (2012). *Sesenta millones de romanos. La cultural del pueblo en la antigua Roma*. Barcelona: Crítica.

Southern, P. (2004*). The Roman Empire from Severus to Constantine*. Londres: Routledge.

Van Dam, R. (2008). *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiesehöfer, J. (2001). *Ancient Persia*. Londres: I. B. Tauris.

El derecho y la religión como componentes de representación y legitimación durante los enfrentamientos entre el Imperio romano y la Persia sasánida, siglos III-IV d. C.

Rafael Andrés Casares Andrade

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Resumen: La Antigüedad tardía entrañó la convergencia de dos ámbitos o ejes de civilización: el grecorromano y el iranio. El primero estuvo representado por Roma; el segundo, por la Persia sasánida. Cada civilización estaba constituida por un bagaje histórico que guardaba ciertos paralelismos, aunque también dos diferencias importantes. Efectivamente, aunque en Roma la religión continuó desempeñando un papel trascendente, el politeísmo y la falta de sistematización de una única fe (hasta antes del cristianismo) incidieron en que la jurisdicción y las leyes configuren en mayor medida su cosmovisión. En la Persia de los sasánidas, en contraste, su fe, el zoroastrismo, era intrínsecamente un mecanismo legislativo que moldeaba su conducta en el mundo. Desde estas dos perspectivas surge la pregunta, ¿cómo se retrataban e identificaban este par de ejes civilizatorios?

Palabras clave: derecho, *frahang*, *paideia*, zoroastrismo

Law and religion as elements of representation and legitimation during the Roman-Persian Wars, 3rd-4th centuries AD

Abstract: Late Antiquity involved the convergence of two spheres or axes of civilization: the Greco-Roman and the Iranian. The first was represented by Rome; the second, by Sasanian Persia. Each civilization had a structure shaped by a historical background that kept certain parallels, but also two important differences. Indeed, although in Rome religion continued to play a transcendent role, polytheism and the lack of systematization of a single faith (before Christianity) implied that jurisdiction and laws were more important in Roman worldview. In Sasanian Persia, by contrast, their faith, Zoroastrianism, was intrinsically a legislative mechanism that shaped their behavior in the world. From these two perspectives, the question arises: how Rome and Persia portrayed and identified each other?

Keywords: law, *frahang*, *paideia*, Zoroastrianism

1. El zoroastrismo sasánida como fe verdadera

La dinastía sasánida atribuía su linaje a las deidades, los *shahanshahs* se consideraban representantes del poder divino sobre la Tierra y, por tanto, estaban conminados por la ley zoroástrica a materializar las enseñanzas de Zoroastro y Ohrmazd. Los relieves del siglo III de Ardashir y Narsés son testimonios cabales de las atribuciones divinas de los monarcas. Sin embargo, a diferencia de los soberanos citados, Sapor I no solamente optó por un testimonio visual, sino también escrito, que esclarece las ideas de este *shah* con respecto a su autoridad y desenvolvimiento en la tierra. Así, en el inicio de su inscripción conocida como *Res Gestae Divi Saporis*, Sapor transmite el vínculo del poder político del rey con la religión:

> El dios que adora a Mazda, Sapor, rey de reyes de Irán y no-Irán, cuya raza y linaje [es] de los dioses, hijo del dios que adora a Mazda, Ardashir, rey de los reyes de Irán, cuya raza [es] de los dioses, nieto del dios rey Pabak, señor de Irán (Sapor, *Res Gestae Divi Saporis* 1).

Nótese la importancia de evocar a su predecesor, Ardashir; con esto, Sapor demuestra que su labor material (u ósea, denominación zoroástrica) no es exclusivamente individual, sino dinástica: requiere de la cooperación conjunta de toda la alcurnia para asegurar las enseñanzas zoroástricas en el mundo, máxime cuando "Ardashir (…) organizó el imperio y promovió la revelación del culto de Mazda y estableció muchos usos religiosos que legó a su dinastía" (*Bundahishn* 33.15). Igualmente, la atribución de *shahanshah* de los iranios y de los no iranios resulta interesante, pues transmite que su *praxis* no se limita únicamente hasta los confines del Imperio sasánida; al mencionar a los no iranios Sapor destaca la existencia de otros pueblos –como el romano– que, debido a ideologías que pueden suponer un detrimento para el *Ērānšahr,* también requieren la intervención del rey iranio, agente supremo de los *weh-denan* (los de la buena religión). En el *Denkard*, asimismo, se menciona la importancia que ejerce la asociación entre el rey y la religión en el devenir del Estado sasánida:

> Los reyes (…) gobiernan el mundo según su voluntad sobre las personas, y son considerados buenos gobernantes sobre el cuerpo de la gente al administrar el reino con sabiduría, a través del buen uso de sus poderes (…) Pero, si él es un maltratador de sus poderes, de mal entendimiento, y un pecador, entonces, debido a eso, su reino es inmediatamente subvertido, y sigue siendo despreciado y poseído por la recompensa del mal, en el infierno siempre hostigador (*Denkard* 3.60).

Cuando se cumple diligentemente con la doctrina, tanto rey como ciudadanos pueden alcanzar el *Garonmana*, esto es "el mundo mejor", el "paraíso". La óptima ejecución de su poder político y militar asegura la subsistencia del *Ērānšahr,* acerca al Estado a la luminosidad. En contraste, si el rey es déspota y no vela por el bienestar del Imperio, la singladura de Persia se aproxima a las tinieblas, donde el *frahang* (cultura) persa es amenazado con ser exterminado por el desorden, la mentira y el caos. En la vida ósea, un gobierno deficiente se demuestra en la incompetencia en tiempos de guerra.

No es de extrañar que, durante los enfrentamientos contra el Imperio romano, los sasánidas se hayan remitido a la fe zoroástrica para representar a los romanos como *ag-denan* (los de la mala religión). En efecto, eran agentes caóticos; en la *Res Gestae* se alega que "César mintió nuevamente, [e] hizo daño a Armenia" (Sapor, *Res Gestae Divi Saporis* 9). Debido al irrespeto de las cláusulas de paz impuestas a Filipo el Árabe los romanos son promotores de la mentira y desorden. Entonces, para los *arteshtaran*, específicamente los *aswaran* sasánidas, combatir contra las legiones suponía un acicate, puesto que permitía

manifestar su devoción zoroástrica, que aspiraba a erradicar elementos maleables en el reino o morir honorablemente en su hazaña. Algunos *mowbeds*, de hecho, observaban el combate para determinar a los guerreros caídos que, con ultranza, habían manifestado su fe y protegido el *frahang*, posibilitando así su trascendencia como *weh-denan*.

Con todo, no es verosímil considerar al zoroastrismo como una fe centralizada y completamente sistematizada en los siglos III-IV. Ciertamente, existían matices en las formas en que cada estamento del Imperio sasánida concebía y practicaba esta fe. El linaje divino del *shah* sasánida le adjudicaba autoridad suprema en las decisiones del Estado y, aunque los *mowbeds* o magos podían contrarrestar su poder, acontecimientos como la tolerancia y difusión del maniqueísmo durante el reinado de Sapor el Grande o del mazdakismo con Kavad sugieren que la monarquía estaba en capacidad de disentir con el clero. Un testimonio sasánida indica el poder de la palabra del gran rey: "El rey de reyes debe ser único entre los gobernantes, no consultar a ningún hombre, ni ser persuadido a una cita con palabras y signos, reuniones y discusiones" (*Carta de Tansar* 38-39). Los magos, por tanto, ejercieron influencia en el Imperio de los arios, pero la alcurnia divina del monarca le otorgaba una autoridad equiparable o superior en la legislación del Estado.

La religión, como corolario, era un elemento de orden en un derecho internacional incipiente. En la Persia sasánida, el linaje divino del *shahanshah* se retrotraía hasta Ardashir, por lo que sus decisiones políticas estaban en consonancia con la aplicación rigurosa de la fe zoroástrica. La guerra que iniciase o la paz que alcanzase eran legítimas considerando que el monarca era el dueño del *xvarrah*, es decir, la "gracia divina", que lo dotaba de hegemonía sobre cualquier otro pueblo. De esto que el mazdeísmo en época sasánida haya estado engarzado con la guerra contra Roma, pues coadyuvaba al establecimiento de una identidad aria. Efectivamente, la guerra se presentaba como justa y, ergo, legitimaba a la dinastía sasánida, que anunciaba que mediante el conflicto se conseguiría un orden terrestre que fuera consonante con el divino.

El zoroastrismo proporcionaba una herramienta eficaz para fortalecer la identidad aria en el derecho internacional antiguo, máxime en tiempos de guerra. Amén de autorretratar al *Ērānšahr* como el mundo luminoso de la fe verdadera y complacer así a los magos, los guerreros y el pueblo, los reyes cumplían de esta manera con el *dastgerd*, es decir, la relación próxima entre monarcas y dioses. Esto coadyuvó a consolidar a la dinastía sasánida durante los siglos III-IV. Aunque la supuesta sistematización zoroástrica no era una realidad entre todos los estamentos de la Persia sasánida, la religión permitió suscitar una eficaz identidad irania, propiciada por el dualismo entre *weh-denan* y *ag-denan*.

Existía otro elemento que permitía a los sasánidas distanciarse de la civilización romana, quien otrora había conquistado la Persia aqueménida: Alejandro Magno en el siglo IV a. C. De esto se colige que, durante la dinastía sasánida, el zoroastrismo haya sido un fin incuestionable, puesto que era un componente insoslayable de la solera irania. Para los sasánidas, el helenismo había resultado pernicioso para el Irán antiguo. Los predecesores arsácidas, sin embargo, no eran el germen del helenismo y del detrimento para el iranismo. En los siglos III-IV lo era el Imperio romano, que se consideraba el epígono de la cultura helena y que guardaba una gran admiración por Alejandro Magno. El antiguo monarca macedonio se había convertido, ciertamente, en un ídolo. El zoroastrismo de Kartir y de los *mowbeds* repudiaba a los ídolos, mientras que los *shahs* consideraban a los epígonos romanos como una amenaza latente del reino.

La crisis zoroástrica se debía tanto a la conquista de Alejandro como al desdén arsácida. Un ídolo del mundo grecorromano había impulsado la debacle del iranismo, de esto que, gradualmente, Alejandro se haya convertido en un epítome del mal: "Cuando el rey Alejandro de mala fama llegó al país de Irán, la fe divina fue (demasiado) dañada. Todos

los escritos (conservados en) los Dez-i Napesht fueron quemados" (*Denkard* 3.429). El inicio de la compilación y canonización del Avesta por Ardashir y Tansar, así como el fortalecimiento de la iglesia zoroástrica durante el gobierno de Sapor II, tuvieron la finalidad de exhumar la antigua solera y así evitar la pérdida del *frahang* ante cualquier amenaza, sobre todo cuando varios emperadores romanos, aparentemente, aspiraban a emular a Alejandro Magno conquistando Persia.

Los persas adjudicaban su hegemonía en la ecúmene a través de la religión y la cosmogonía, planteando así que, debido a su condición de *weh-denan*, las demás civilizaciones debían contemporizar ante el liderazgo sasánida. Este discurso resultaba eficaz; sin embargo, la interpretación romana sobre los reclamos sasánidas fundados en la dinastía aqueménida también adjudicaba al *Ērānšahr* otro componente de legitimación: la historia, útil en el discurso ejercido por Roma, que los sasánidas asimilarían en cierto grado. Así entonces, la interpretación romana fue parcialmente adoptada por los sasánidas para generar una conexión espiritual con los aqueménidas: "Así vivimos hasta los días de Darío (…) Ningún rey en el mundo fue más sabio (…) y absoluto en poder. Desde China hasta las tierras occidentales de Grecia, todos los reyes fueron sus dispuestos esclavos y le enviaban tributos y regalos" (*Carta de Tansar* 28).

2. Roma, el derecho y la herencia griega

Ahora bien, el Estado romano, en gran parte, engarzó su desempeño en el mundo con el derecho. Las relaciones con otras civilizaciones se vinculaban al *ius gentium.* Cuando se produjo el primer contacto entre la Roma de Alejandro Severo y Persia, la historiografía de la *Urbs* no omitió señalar la legalidad de las acciones de ambos beligerantes. A pesar de que es debatible que los sasánidas tuvieran conocimiento histórico acerca de sus predecesores aqueménidas, la historiografía romana se los atribuye. Roma no fue ajena al aparente derecho que los sasánidas poseían para restaurar su imperio:

> Creyendo [Ardashir] que todo el territorio que mira a Europa, de la que está separado por el Egeo y el estrecho de la Propóntide –conocido en conjunto con el nombre de Asia–, era una posesión de sus antepasados, quería recuperarlo para el Imperio persa. Argumentaba que desde Ciro, el primero que traspasó la realeza de los medos a los persas, hasta Darío, el último rey de los persas, cuyo reino destruyó Alejandro de Macedonia, todas las tierras hasta Jonia y Caria habían sido gobernadas por sátrapas persas. Así, pues, creía que estaba en su derecho restaurar todos los dominios persas tal como habían sido antes (Herodiano, *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio* 6.2).

Herodiano extrapola el derecho consuetudinario romano a los persas, quienes solicitan un *rerum repetitio*, una devolución de sus bienes. Igualmente, al revelar su sapiencia en historia y geografía, es cabal que continúa con una tradición que se retrotrae a Heródoto, quien ya argüía los motivos para la pugna entre Europa y Asia: "Desde aquel tiempo los griegos resultaron ser mucho más culpables. En efecto, fueron ellos los que iniciaron la organización de campañas contra Asia, ello antes de que los persas las emprendieran contra Europa" (Hérodoto, *Historia* 1.1-4). Debido a las asimilaciones helenísticas por parte de Roma, el Imperio del siglo III se concebía como epígono de los éxitos griegos, procurando así emplear a la *paideia* en su conceptualización de la ecúmene. No solo existía una representación del beligerante, sino también un retrato del propio Estado romano.

En su *Historia romana*, Dion Casio afianza la visión de Herodiano relativa al derecho legítimo y la justificación histórica de los sasánidas de restaurar las posesiones aqueméni-

das: "Se jactó [Ardashir] de que recuperaría todo lo que los antiguos persas habían tenido, hasta el mar griego, alegando que todo esto era su derecho herencia de sus antepasados" (Dion Casio, *Historia romana* 80.4.1). Las atribuciones referentes a la legitimidad del derecho únicamente se atisban en la perspectiva romana, los sasánidas no la incluyen, sea por desconocimiento de los aqueménidas o por su predilección a la religión al momento de asociarse con otras civilizaciones. Empero, la legitimidad que los sasánidas poseen para restaurar el imperio de Ciro el Grande no gozó de la aquiescencia suficiente como para que los romanos renunciaran a sus bienes de Oriente. Roma, asimismo, tenía derechos que facultaban su conservación de las provincias del este.

Augusto celebró una naumaquia que recreaba la batalla de Salamina en 2 a. C. (Dion Casio, *Historia romana* 55.10.7), homenaje que patentiza que la *Urbs* se concebía como protectora de la cultura griega y su *paideia*. Entretanto, otras civilizaciones eran, en parte, agentes de *apaideusia*. Así, aunque persas y romanos obtuvieron derechos mediante la conquistas, las legiones se habían impuesto ulteriormente a los designios partos y sasánidas. Su legitimidad, por tanto, radicaba en su *virtus* histórica, que había superado en méritos a la irania. El auge de los sasánidas amenazaba la "gran estrategia" de la *Urbs* y su *pax,* conseguida con las armas y con la concesión de la ciudadanía romana a los habitantes libres del Imperio tras la promulgación de la *Constitutio Antoniniana* (212), la cual incidió en un sentimiento de identidad romana, como lo reveló Odenato de Palmira al encarar a Sapor. Siendo Oriente una fuente de riqueza en la que sus habitantes libres también habían adquirido la ciudadanía, Roma no podía soslayar la protección de sus habitantes instalados en las proximidades del *limes* oriental. Para los habitantes del Imperio, las fronteras estaban definidas, era un espacio legítimo e inalterable en sus límites sagrados, acaso una idea derivada del *pomerium*: la religión converge con el derecho hasta conformar un discurso legal en el derecho internacional de la guerra.

Precisamente, evocar al *pomerium* subraya que, pese a que Roma fundamentaba gran parte de su cosmovisión en el derecho, la religión, hacia el final, continuaba siendo un elemento imprescindible para generar un retrato del otro. En efecto, la actitud de los gobernantes con respecto a la religión –y con ello, a la integridad y credibilidad que esta ofrecía– en un contexto internacional se fundamentaba en un denominador común: la buena fe. Esto es, la reverencia y respeto hacia los dioses, tanto propios como extranjeros; una ofensa hacia estos entrañaba una represalia divina ejecutada por agentes terrenales, por lo que cuando los pueblos del mundo antiguo acordaban los términos de un tratado, las cláusulas involucraban tanto a los beligerantes como a sus respectivos dioses. Empero, la buena fe de las civilizaciones era patriótica y unilateral, se basaba mayormente en sus valores, difícilmente en los de la otredad o del enemigo. La religión y sus valores se enlazaban con los intereses políticos del Estado, máxime cuando la fe era la exaltación máxima de la inmanencia de una sociedad. El ritual religioso, así pues, adquiría valor institucional y político.

Es menester apreciar estos conceptos en las fuentes. La *bona fides* se rastrea inclusive en el siglo IV a. C. de Roma, en el *collegium* de los *fetiales*, sacerdotes "conservadores de la paz (…) Oponiéndose a ellos, o no conviniendo, ni al soldado ni al rey era lícito tomar las armas (…), aquella calamidad de la invasión de los galos le vino a la ciudad por haberse traspasado estos ritos" (Plutarco, *Vida de Numa* 12). Los *fetiales*, por su condición de conservadores de la paz, estaban asociados a la diplomacia, al respeto de tratados y a la declaración de la guerra. A inicios del siglo IV a. C., el Senado romano se opuso a la decisión del colegio de extraditar a Fabio Ambusto, diplomático que tras un fracaso en su misión desafió y aniquiló a un adalid galo. El saqueo de los galos, tradicionalmente fechado en 390 a. C., se atribuyó a la negligencia del Senado y de Fabio, pues su com-

portamiento manifestaba una mala fe que irrespeto a los *fetiales* y su representación de la buena fe de Júpiter.

Persia también se preocupaba por la buena fe. Desde la época de la dinastía aqueménida se transmite la ética persa por el respeto a la diplomacia, de hecho, su prudencia incluso resultó mayor a la de las *poleis* griegas:

> Hay que aclarar que Jerjes no envió heraldos ni a Atenas ni a Esparta a pedir tierra; he ahí los motivos. Cuando, tiempo atrás, Darío había enviado allí heraldos con la misma finalidad, unos precipitaron los heraldos al báratro, otros los habían tirado a un pozo, requiriéndoles que llevaran de él al rey agua y tierra. Por eso Jerjes no envió a nadie a pedir nada. Sobre qué cosas desagradables ocurrieron a los atenienses por haber tratado así a los heraldos, nada sé decir, excepción de que su país y su ciudad fueron devastados, lo cual, de todos modos, yo no creo que les sucediera por esta causa (Heródoto, *Historia* 7.133).

El intelecto crítico de Heródoto rechaza que la ruina de Atenas, después de la derrota griega en las Termópilas, sucediera por la mala fe ateniense con respecto a los emisarios persas. Empero, que mencione la devastación como una probable causa de ellos revela que parte significativa de los ciudadanos griegos y atenienses pudo interpretar la calamidad como producto de la tropelía hacia los embajadores.

Los espartanos, quienes los arrojaron a un pozo, creyeron que los augurios desfavorables de los sacrificios se debían a su actitud condenable. La ciudad envió a dos lacedemonios para compensar el asesinato de los heraldos aqueménidas y reestablecer su reputación. Sin embargo, el comportamiento de Jerjes fue magnánimo, "él no iba a ser igual que los lacedemonios, pues si estos, matando a aquellos heraldos, habían violado las leyes admitidas por todos los hombres, él mismo no haría lo que reprochaba a otros" (Heródoto, *Historia* 7.136).

El fragmento de Heródoto de Halicarnaso no es solamente revelador al referirse que el respeto a los heraldos es una ley admitida por "todos los hombres", pues además esclarece que esta normativa ya era propia de los pueblos civilizados en el siglo V a. C. Además culmina relatando el comportamiento de Jerjes: "No sería matando a su vez como eximiría a los lacedemonios de su culpa" (*Historia* 7.136). Claramente la represalia no violaría una ley universal, sino que radicaría en el castigo divino ejecutado por las fuerzas de Jerjes en su invasión a la Hélade. Aquí se patentiza tanto el respeto como el patriotismo arbitrario de la buena fe.

En periodo sasánida, la actitud con respecto a los heraldos e inclusive con los derrotados también proporciona datos sobre la aplicación de la buena fe y su violación. Así, por ejemplo, que Valeriano haya recibido ultrajes después de su derrota y captura en la batalla de Edesa ante Sapor el Grande es incorrecto. Se trata, de hecho, de una consecuencia asociada al vigente y denominado *despotismo oriental*, que aparentemente el Imperio sasánida heredó al convertirse en la potencia de Próximo Oriente a partir del siglo III. Probablemente, durante su cautiverio en Persia, Valeriano fue respetado al ser considerado por los persas como un exponente más de la civilización, que poseía connotaciones divinas. Ciertamente, tener a un emperador como prisionero podía servir en la diplomacia con Roma; igualmente, la deferencia hacia un antiguo emperador demostraba la buena fe del rey sasánida con sus semejantes.

Por otra parte, el conflicto contra la Persia sasánida involucraba el concepto de *bellum iustum* al garantizar la protección del territorio romano tanto propio como aliado o clientelar –Armenia, por ejemplo. El éxito de la empresa garantizaba la continuidad de la estabilidad en política exterior, que en el este sería socavada tras el descalabro provocado por las pericias militares de Ardashir, Sapor y Sapor II. Con todo, Roma quiso mantener cuasi

intactas sus posesiones, de esto que las campañas de Galerio contra Narsés, por ejemplo, no tuvieran un enfoque conquistador, sino restaurador, que se constreñía a su esfera de influencia. Como corolario, en los periodos de paz, existía una tradición lo suficientemente inveterada en el Imperio romano que tenía la potencia suficiente para extenderse a épocas de guerra. La matriz de la legitimidad radicaba en la propia historia de Occidente y Oriente, de esto se colige que las fronteras de ambos estados hayan transmutado tan poco, pues ambos se limitaban a resguardar la porción principal que sus ancestros habían protegido en épocas de paz.

Desde la perspectiva romana, su imperio ya había superado a las civilizaciones de Asia, de modo que el interés del emperador, legiones y ciudadanos debía radicar en preservarlo, dotarlo de eternidad. Resulta sugestiva una descripción de Orosio: "Dije también entonces que, entre el imperio babilonio, que se situaba en Oriente, y el romano, que surgiendo en Occidente, recogía la herencia del de Oriente" (Orosio, *Historias contra los paganos* 7.2). Aunque Oriente y sus civilizaciones menguaron en potencia civilizatoria, Roma había asimilado y desarrollado su legado. Asia, ciertamente, no era una manifestación por antonomasia de barbarie, por lo que su máximo exponente y heredero en los siglos III-IV, el Imperio sasánida, tampoco se concebía como un ente retrograda, aunque sí inferior en lo que respecta al concepto de civilización. Desde la perspectiva romana, fundamentada en el derecho, ambos imperios estaban en capacidad de ejercer autoridad en sus respectivos territorios, fomentando sus ideales de civilización en un marco internacional que se regía por la ley divina y el derecho consuetudinario. De esto, posiblemente, que las empresas de anexión del beligerante hayan sido inopinadas, limitándose, quizá, a las posteriores campañas de Juliano y Cosroes II.

La existencia de ambos estados garantizaba orden y gestión en territorios que, debido a su ubicación geográfica y potencia económica, eran susceptibles a razias e invasiones de la barbarie. Fue más práctico para Roma y Persia acordar tratados entre ellas debido a su dimensión del derecho internacional; con pueblos de menor complejidad estructural esto hubiese resultado más complicado. De ello que el derecho funcionara como un mecanismo que, de cierto modo, retrataba a Persia como una civilización equiparable. Resulta sugestivo el lenguaje que Sapor II y Constancio II emplean en el derecho internacional: "Yo Sapor, Rey de Reyes, socio de las Estrellas (…), a mi hermano, Constancio César, (…) ofrezco el más amplio saludo (…) Yo, Constancio, vencedor por tierra y por mar, Augusto perpetuo, a mi hermano el rey Sapor, ofrezco el más amplio saludo" (Amiano Marcelino, *Historia* 17.5.3-10). Ambos soberanos se conciben como hermanos, colegas e iguales.

3. Conclusiones

Perentoriamente, junto a la costumbre –como el estado de guerra constante y ubicuo en los pueblos de la Antigüedad–, la religión era una referencia para el ordenamiento del sistema de derecho internacional, dado que, como se ha mencionado, Roma y Persia consideraban que el influjo de los dioses en el orbe conformaba una red única y, al mismo tiempo, heterogénea por la diversidad de cultos. Los dioses conformaban las esencias de unas religiones que, generalmente, concebían a la guerra como un oficio digno y justo; la legitimidad de la beligerancia, entonces, era sancionada incluso por la divinidad.

Empero, el desgaste de una conflagración imposibilitaba permanecer en ella; se requería una normativa que asegurase, igualmente, periodos de estabilidad tras la culminación de conflictos. La fe, al apuntalarse en principios como la integridad, credibilidad y santidad, también dotaba a estas civilizaciones de valores que garantizasen armonía en tiempos

de paz, sobre todo a aquellos que desarrollaron una centralización y ley más complejas. Se colige de esto que Mithra, dios iranio de los guerreros y del contrato, haya gozado de tanta popularidad en la Roma de los siglos III y IV y durante toda la dinastía sasánida, siglos III-VII.

Por otra parte, aunque la depurada institucionalidad de Roma y la legislación zoroástrica del *Ērānšahr* parecerían antitéticas, realmente guardaban semejanzas motivadas por la compleja estructura de cada civilización, en la que el autócrata era identificado como la personificación de una civilización. Ello condujo a que ambos imperios adquieran la condición de potencias de la Antigüedad tardía, valorización con las que Roma y Persia se identificaron debido a sus asiduas relaciones en el derecho internacional. Efectivamente, la *paideia* y el *frahang* de ética zoroástrica, con la que ambas civilizaciones crearon una identidad, generaron un reflejo externo, que romanos y persas supieron apreciar, aunque siempre planteando en su discurso la superioridad de su respectiva cultura.

En el caso del Imperio romano y de la Persia sasánida, existió un asiduo contacto diplomático que transmutaba en tiempos de paz o de guerra. Las relaciones de estos imperios en el derecho internacional fueron configuradas, en gran parte, por su incapacidad de someterse, pero también por la identificación mutua como entes civilizatorios de la ecúmene. Sin embargo, se conservaron patrones, como la deferencia hacia un estamento paralelo (principalmente el de la realeza), motivada, en parte, por el fomento de las normas políticas y religiosas. El derecho internacional se presenta como una convergencia de la política y la religión. Con todo, en el Imperio sasánida la religión poseía bastante vigor en la política de sus reyes debido a la condición legislativa del zoroastrismo. En Roma, el Estado siempre descolló sobre la religión a causa de la continua depuración del Derecho Romano, pero el culto hacia los dioses suponía una legitimización para las decisiones públicas del Estado.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Balasch, M. (trad.) (2002). *Heródoto. Historia*. Madrid: Cátedra.

Boyce, M. (trad.) (1968). *Carta de Tansar*. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.

Cortés, J. M. (trad.) (2011). *Dion Casio. Historia romana, libros L-LX.* Madrid: Gredos.

Duarte, A. (trad.) (2015). *Dión Casio. Historia romana, libros LXXI-LXXX*. Murcia.

Harto, M. L. (trad.) (2002). *Amiano Marcelino*. *Historia*. Madrid: Akal.

Kohiyar, R. E. (trad.) (1999). *Denkard.* Bombay: Duftur Ashkara Press.

Pérez, A. (trad.) (1985). *Plutarco. Vidas Paralelas I. Teseo-Rómulo. Licurgo-Numa*. Madrid: Gredos.

Torres, J. J. (trad.) (1996). *Herodiano. Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio.* Madrid: Planeta-DeAgostini.

Sánchez, E. (trad.) (1982). *Orosio. Historias contra los paganos*. Madrid: Gredos.

West, E.W. (trad.) (1897). *Bundahishn*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Bederman, D. J. (2001). *International Law in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyce, M. (1979). *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Londres: Routledge.

Daryaee, T. (2009). *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*. Londres: I. B. Tauris.

Dignas, B. y Winter, E. (2007). *Rome and Persia in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Duchesne-Guillemin, J. (1973). "La religión del antiguo Irán", en C.J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia religionum I. Religiones del pasado.* Madrid: Ediciones Cristiandad; 319-370.

Farrokh, K. (2017). *The Armies of Ancient Persia: The Sassanians*. Barnsley: Pen & Sword.

García, E. (2014). "Ius Belli, el derecho de guerra romano". *Desperta Ferro especiales*; 56-61.

Goldsworthy, A. (2009). *La caída del Imperio romano*. Madrid: La esfera de los libros.

Huyse, P. (1999). *Die Dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an Der Ka'ba-I Zardušt (ŠKZ)*. Londres: School of Oriental and African Studies.

Potter, D. (2004). *The Roman Empire at Bay AD 180-395*. Londres: Routledge.

Southern, P. (2004). *The Roman Empire from Severus to Constantine*. Londres: Routledge.

Wiesehöfer, J. (2001). *Ancient Persia*. Londres: I. B. Tauris.

La dialéctica aristotélica y el estatuto epistemológico del binomio conceptual materia/forma en *Acerca del Alma* II.1

Miguel Alejandro Castañeda

Universidad Nacional de Chilecito

Universidad Católica de Santiago del Estero

Resumen: Por un lado, en el marco del examen de las opiniones filosóficas precedentes acerca del alma (*Acerca del Alma* I.2-5), hay una crítica a la manera absurda en que la tradición concibió la relación cuerpo-alma (407b12-26). Por otro lado, la explicación de esa conexión, que se hace a través de las nociones de materia y forma, comienza a partir de *Acerca del Alma* II.1. Entonces preguntamos si materia y forma son elementos propios del procedimiento dialéctico, o son susceptibles de un análisis en términos distintos. Este trabajo apunta a lo siguiente: si podemos mostrar que hay fases importantes del discurso filosófico de Aristóteles en las que argumenta con un contenido distinto del dialéctico –"endoxástico"–, entonces podríamos encontrar otra razón para sumarnos a todos aquellos que rechazan una concepción de la dialéctica como un método masivamente presente. En el presente escrito, en primer lugar, retomamos el análisis del estatuto epistemológico de las ἔνδοξα según *Tópicos* I; y, en segundo lugar, intentamos argumentar acerca de si los conceptos de materia y forma, tal como se los utilizan en *Acerca del Alma* II.1, tienen la misma condición de las ἔνδοξα.

Palabras clave: Aristóteles, ἔνδοξα, materia, forma, *Acerca del Alma*

The Aristotelian dialectic and the epistemological status of the matter/form conceptual binomial in *On the Soul* II.1

Abstract: On the one hand, within the framework of the examination of previous philosophical opinions about the soul (*On the soul* I.2-5), the way in which tradition has conceived the body-soul relationship is rejected as absurd (407b12-26). On the other hand, this connection is explained through the notions of matter and form from *On the soul* II.1. Then, we ask if matter and form are elements of the dialectical procedure, or are susceptible to analysis in different terms. This paper aims at the following: if we show that there are important phases of Aristotle's philosophical discourse in which he argues with a content other than dialectical –"endoxastic"–, so we may find one more reason to join all those who reject a conception of the dialectic as a massively present method. In this document, first, we return to the analysis of the epistemological status of the ἔνδοξα according to *Topics* I; and, in second place, we try to show whether the concepts of matter and form, as used in *On the soul* II.1, have the same condition of the ἔνδοξα.

Keywords: Aristotle, ἔνδοξα, matter, form, *On the Soul*

1. Introducción

En el marco del debate en el que desde hace un tiempo[1] se discute tanto el alcance como los límites del método dialéctico aristotélico particularmente en los distintos contextos en los que el filósofo plasmaría sus investigaciones, la presente ponencia tiene por objetivo hacer una primera aproximación a la cuestión del estatuto epistemológico del binomio conceptual materia/forma que se introduce en *Acerca del Alma* II.1.

En los capítulos anteriores, más precisamente, en *Acerca del Alma* I.2-5, se encuentra el examen aristotélico de las opiniones filosóficas precedentes que atribuyen al alma ciertas propiedades (movimiento, sensación e incorporeidad; I.2, 405b11). En ese contexto se critica la manera absurda en que la tradición concibió la relación entre el cuerpo y el alma. Ahora bien, la explicación propiamente dicha de esa conexión comienza a través de las nociones de materia y forma recién a partir de *Acerca del Alma* II.1. Entonces, particularmente con respecto a la pareja de conceptos materia/forma, nos preguntamos si son elementos de un procedimiento dialéctico como los que se pueden identificar en *Acerca del Alma* I.2-5, donde se recogen críticamente las opiniones (τὰς δόξας) de quienes dijeron algo acerca del alma (I.2, 403b20-24); o, antes bien, son susceptibles de una interpretación distinta.

Este trabajo apunta a lo siguiente: incluso reconociendo que hay partes extensas y significativas del discurso filosófico de Aristóteles que se pueden interpretar en términos de su método dialéctico –paradigmáticamente *Acerca del Alma* I.2-5–, si pudiéramos mostrar que hay otras fases importantes pero en las que se argumenta con un contenido distinto del dialéctico –"endoxástico"–, entonces podríamos encontrar otra razón para sumarnos a todos aquellos que, especialmente en contra de una concepción de la dialéctica como un método masivamente presente, sostienen la tesis según la cual aquel procedimiento que ya se perfila fundamentalmente en *Tópicos* tiene importantes limitaciones teóricas y también de aplicación.

El presente escrito se divide en dos momentos: en un primer momento, se retoma el análisis del estatuto epistemológico de las ἔνδοξα según *Tópicos* I. Y en segundo momento y teniendo en cuenta los resultados alcanzados en el paso anterior, se intenta argumentar acerca de si los conceptos de materia y forma, tal como se los utilizan en *Acerca del Alma* II.1, tienen la misma condición de las ἔνδοξα.

2. Las *endoxa* según *Tópicos* I

En este caso, retomar el análisis de las ἔνδοξα significa partir del artículo de Dorothea Frede, "The endoxon mystique: what endoxa are and what they are not" (2012), en cuyo contexto general de interpretación "deflacionaria" de la metodología dialéctica el presente texto se inscribe. Para comenzar, agregamos a la propuesta de la autora lo siguiente con respecto al texto al que nos limitamos en esta oportunidad[2]: *Tópicos* I es un libro programático pero fundamental para el reconocimiento de los conceptos básicos de la dialéctica[3].

---

1 El artículo de Owen (1961: 83-103) funda lo que se conoce como la "nueva ortodoxia" de la interpretación de la dialéctica aristotélica, a partir de cuyo momento surgen diversas propuestas interpretativas que buscan moderar –"deflacionar"– los alcances que se le atribuía a aquel método (Bolton, 1990: 65; Frede, 2012: 185-187, entre otros).

2 Para un tratamiento más complejo de la noción de *endoxa* se sugiere consultar, por ejemplo, Karbowski (2015).

3 Cfr. *Tópicos* I.1, 100b18-24.

Apenas comienza el tratado, según Frede (2012: 193)[4], se halla la definición de ἔνδοξα, término que proponemos traducir como opiniones aceptadas/aceptables[5]. Las ἔνδοξα, que son las premisas del razonamiento dialéctico, son aquellas cosas que "parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y de estos últimos, a todos, a la mayoría, o a los más conocidos y reputados" (*Tópicos* I.1, 100b22-24)[6]. El contexto en el que se inscribe esta caracterización, y que es clave para la comprensión del asunto que ahora nos ocupa[7], es uno donde las ἔνδοξα aparecen como premisas del razonamiento dialéctico. Y es justamente a propósito de este tipo de razonamiento que se anuncia cuál es el objetivo de *Tópicos* (I.1, 100a24). Entonces, para comprender qué es el razonamiento dialéctico, en primer lugar, se define qué es un razonamiento (*Tópicos* I.1, 100a25-27). En segundo lugar, se describe el razonamiento demostrativo como aquel que tiene premisas verdaderas y primeras (*Tópicos* I.1, 100a27-29). En tercer lugar, se afirma que el razonamiento dialéctico es aquel que parte de ἔνδοξα (*Tópicos* I.1, 100a30). En cuarto y último lugar, se distingue el razonamiento anterior del razonamiento erístico, cuyo punto de partida es obviamente falso (*Tópicos* I.1, 100b24-101a4). A propósito de esta contextualización cabe hacer la siguiente aclaración, que luego podría contribuir al análisis del punto central: el hecho de que las ἔνδοξα aparezcan como premisas del razonamiento dialéctico no debería interpretarse exclusivamente en el sentido de que son aquello a partir de lo cual se construyen cadenas argumentativas con las que se extraen conclusiones; las ἔνδοξα también serían puntos de partida de indagaciones, en las que se plantean dificultades en torno a ellas y se las examina[8].

Ahora, en cuanto al contenido de cada una de estas clases de premisas se dan algunas precisiones más. De todas ellas, parece importante la siguiente: por un lado y a diferencia de los principios de la demostración, que son creíbles por sí mismos (*Tópicos* I.1, 100b18-22), las ἔνδοξα serían creíbles, no por su propio contenido, sino por el grado (cantidad y calidad) de adhesión que reciben por parte de la comunidad en general o de una en particular (*Tópicos* I.1, 100b22-24). Por otro lado, las ἔνδοξα se distinguen de las premisas del razonamiento erístico en tanto las primeras no son obviamente falsas, como sí es el caso de las segundas (*Tópicos* I.1, 100b28-101a1). Prestar atención a estos puntos permitiría identificar dos aspectos fundamentales de la condición epistemológica de las ἔνδοξα: (i) que son opiniones cuya aceptación (de hecho o de derecho) depende de que sean sostenidas por individuos reconocidos como si ellos fuesen una especie de garantía en términos epistemológicos, y (ii) que tienen un "estatuto ambiguo", una "posición media" –como dice Frede (2012: 194)–, lo cual significa que no son ni obviamente verdaderas ni obviamente falsas, sino que presentan dificultades a ambas partes de los que conforman un debate[9]. Estos dos rasgos de las ἔνδοξα aparecen contenidos en una misma expresión cuando Aristóteles, caracterizando lo que es una proposición dialéctica y un problema dialéctico en *Tópicos* I.10, asegura que la proposición dialéctica es una pregunta de algo aceptable (104a8)[10].

En *Tópicos* I hay varios pasajes más que respaldan esta evaluación del estatuto epistemológico de las ἔνδοξα. En algunos de ellos se pone énfasis en el primer aspecto, en

4 Otros, como Smith (1997: 78), no admiten que aquí se están definiendo las ἔνδοξα. Pero este no parece ser el caso (cfr. *Tópicos* I.1, 101a11).

5 Vega Renón (1998: 96-97).

6 ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλεῖστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλεῖστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. Seguimos la traducción de Candel Sanmartín (2015).

7 Así también lo valoraría Frede (2012: 93-94).

8 Cfr. *Tópicos* I.2, 101a25-b4; Vega Renón (1998: 98).

9 Cfr. *Tópicos* I.1, 100b27.

10 Parte de la traducción de Smith (1997).

aquel que hace de las ἔνδοξα algo que alguien aceptaría, como una especie de principio (ὡς ἀρχὴν) (*Tópicos* I.14, 105b11), porque ya es aceptado o aceptable por sujetos que son reconocidos por la comunidad como epistemológicamente confiables (*Tópicos* I.10, 104a11-12; 104a34-37; I.11, 104b23-24; I.14, 105a37-b1; 105b1012). Y en una especie de síntesis, afirma Aristóteles que "cualquiera haría suyo lo dicho por alguien reputado" (*Tópicos* I.14, 105b18).

A propósito de este aspecto, se destaca lo conveniente que es hacer explícito justamente quién o quiénes opinan de un modo que es aceptado o aceptable, porque mostrar que se trata de alguien conocido ayudaría a admitir más fácilmente una opinión[11]. Por lo tanto, es razonable esperar encontrarse con ἔνδοξα cuando abiertamente se menciona quién o quiénes opinan algo que se acepta o que es aceptable. De esta manera, se estaría en condiciones de identificar si se está en presencia de ἔνδοξα o no en un determinado registro discursivo; y, además, esta condición colaboraría a poner un límite a las aspiraciones interpretativas que tienden a ver ἔνδοξα en casi todas las expresiones que utiliza Aristóteles.

En otros pasajes hay indicaciones del segundo aspecto, aquel que se refiere al carácter discutible de las ἔνδοξα. A la hora de caracterizar las proposiciones y los problemas dialécticos, se establece la siguiente e importante restricción: "nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo" (*Tópicos* I.10, 104a3-7). Según esta cláusula, lo "endoxástico" es aquello que alguien aceptaría discutir. Entonces, las ἔνδοξα son opiniones que se aceptan o que son aceptables, pero que, en tanto generan dificultades, siempre se pueden examinar. Estas dificultades, a su vez, tienen que resolverse argumentativamente, ni con una corrección moral ni con una observación (*Tópicos* I.11, 105a3-9). En fin, las ἔνδοξα son aquellas cosas que gozan de reputación y/o aceptación, pero cuya importancia queda sujeta a justificación, ya que necesitan clarificación o revisión, afirma Frede (2012: 199).

Para terminar este apartado, abordamos muy brevemente y de manera tangencial una observación que suele hacerse sobre esta última característica de las ἔνδοξα, a saber: que entre las ἔνδοξα no hay conflictos, y que, en todo caso, los problemas se generan entre opiniones, no entre ἔνδοξα[12]. Esta tesis podría poner en cuestión el señalamiento de que las ἔνδοξα son cuestionables en tanto rechazaría la posibilidad de que confronten. Pero sin necesidad de negar tal tesis, al menos en su totalidad, es posible seguir manteniendo ese "estatuto ambiguo", esa "posición media" de las ἔνδοξα, por las siguientes razones: (i) primero, porque el problema dialéctico se da entre opiniones, algunas de las cuales es esperable que sean ἔνδοξα; de hecho, en *Tópicos* I.11 (104b7) se afirma que las opiniones que generan los conflictos son las opiniones de la mayoría y las de los sabios, dos de los sujetos que forman parte de la definición inicial de ἔνδοξα; (ii) segundo, porque, si bien no sería posible el conflicto entre ἔνδοξα cuando hablamos de opiniones ya consolidadas luego de un examen, cuando las ἔνδοξα todavía no han sido criticadas sí podrían confrontar, esto es justamente lo que podría interpretarse del punto anterior y del texto de *Tópicos* I.11 al que nos referimos; y (iii) tercero, porque las ἔνδοξα, como planteamos en párrafos anteriores, no son únicamente premisas de los razonamientos dialécticos, sino que también forman parte de lo que se discute dialécticamente[13].

---

11 Cfr. *Tópicos* I.14, 105b16-18.

12 Paradigmáticamente Brunschwig (1990: 246-248) sostiene esta tesis. Véase también Berti (2004: 319-320).

13 Cfr. *Tópicos* I.4, 101b13-16.

3. Materia y forma en *Acerca del Alma* II.1

En *Acerca del Alma* II.1, cuando se distinguen tres sentidos de sustancia (οὐσίαν), –materia (ὕλην), forma (μορφὴν καί εἶδος) y compuesto de materia y forma (τὸ ἐκ τούτων) (412a6-12)–, se introduce la teoría hilemórfica para alcanzar la definición más general (κοινότατος λόγος) del alma[14]. Ahora bien, ¿qué indicios existirían para considerar a la pareja conceptual materia/forma como información "endoxástica"? Naturalmente sin pretender ser exhaustivos, se pueden mencionar los siguientes[15]; (i) el tratamiento dialéctico que recibe en otros contextos, como, por ejemplo, en *Física* I.7; (ii) que la distinción de sentidos –análisis semántico– es uno de los instrumentos dialécticos (*Tópicos* I.13 y 15); y el que tal vez tenga mayor peso textual, (iii) la apelación a "lo que decimos" (λέγομεν, *Acerca del Alma* II.1, 412a6), que, especialmente desde el artículo de Owen –"Tithenai ta phainómena" (1961)–, comenzó a ser equiparada con los fenómenos (φαινόμενα) en el sentido de opiniones comunes (ἔνδοξα)[16].

Nos detendremos en el último punto, el del recurso al lenguaje. Si bien es innegable que Aristóteles argumenta a partir de la distinción de sentidos del término "sustancia", se ha vuelto una moda afirmar que todos los análisis semánticos son dialécticos, advierte Frede (2012: 213). El problema con tal atribución es que podría llegar a extenderse masivamente al discurso filosófico aristotélico, y, por tanto, terminaría convirtiéndose en vacía. Entonces, como bien recomienda Frede (2012: 214), es conveniente mantener separados ἔνδοξα, φαινόμενα y λεγόμενα; y evitar, de este modo, un uso inflacionario e indiscriminado de tales instrumentos metodológicos. Al respecto y solamente como un punto de partida de nuestra argumentación, se sugiere que toda ἔνδοξα se materializa en estructuras lingüísticas[17], aunque no todo "lo que se dice" es ἔνδοξα en el sentido revelado en la sección anterior. Siguiendo esta propuesta, se podría decir que en *Acerca del Alma* II.1 hay "cosas que se dicen" pero que no se aceptan o que no son aceptables en base a garantes epistemológicos claramente identificados para su discusión[18]. A propósito de esta propuesta, en el texto de *Acerca del Alma* se puede observar lo siguiente.

En primer lugar, consideramos algunos indicios puntuales en el discurso. Según Frede (2012: 196-197), Aristóteles no menciona a las ἔνδοξα en sus tratados científicos[19]; y lo que se podría denominar aquí como un criterio "raso" –según el cual la presencia efectiva de ἔνδοξα dependería de que se mencione el término– deja sin explicar partes del discurso filosófico como es el caso de *Acerca del Alma* I.2.5, que paradigmáticamente ha sido estimado como una aplicación del método dialéctico. Ahora bien, la exposición y la crítica de opiniones de filósofos reconocidos y que se han dedicado al tema relativo al alma entraría dentro de la caracterización de las ἔνδοξα que se hace en *Tópicos* I y de la evaluación de su condición epistemológica. Por lo tanto, es demasiado decir que Aristóteles no argumenta con ἔνδοξα en *Acerca del Alma*; de la misma manera, es exagerado decir que todos sus recursos son "endoxásticos". Una primera manera de ver esto consiste en prestar

14 Esta definición vendría a reparar la excesiva atención que la tradición filosófica le prestó al alma humana cuando se disponía a investigar qué es el alma (cfr. *Acerca del Alma* I.1, 402b38).

15 Dejamos a un lado, por ejemplo, la importante y controvertida propuesta de Terence Irwin (1988), porque depende de una distinción que habría que revisar en extenso entre una dialéctica débil y una dialéctica fuerte, siendo esta última la que Aristóteles habría elaborado en *Metafísica* y habría aplicado, por ejemplo, en *Acerca del Alma*.

16 Cfr. *Ética Nicomáquea* VII.1 (1145b2-8), el texto fundamental para esta equiparación.

17 Cfr. *Acerca del Alma* III.3, 428a18-24.

18 Cfr. Polansky (2007: 165).

19 Excepto *Acerca del Cielo* III.4, 303a22.

atención al hecho de que no se observa ninguna referencia explícita a garantes epistemológicos de alguna opinión que se acepta o que sea aceptable y que se ponga a discusión ni como antecedente inmediato de los conceptos materia/forma ni en *Acerca del Alma* II.1 en su totalidad. Esto resulta más claro aún si se lo compara con lo que sucede en *Acerca del Alma* I.2-5, donde abiertamente se encuentran nombres como Demócrito, Leucipo, los pitagóricos, Anaxágoras, Homero, Empédocles, Platón, entre otros. Estos filósofos sostienen opiniones acerca de lo que es el alma; estas opiniones generan problemas; y, por tanto, son examinadas dialécticamente.

En segundo lugar, atendemos al contexto investigativo que Aristóteles delinea en términos generales. En el capítulo metodológico programático del tratado se pregunta cuáles son los puntos de partida de la investigación (*Acerca del Alma* I.1, 402a19-22). Sin definirse al respecto, lo que parece sugerirse al comienzo de *Acerca del Alma* I.2 es que existen al menos dos subproyectos distintos, aunque aparentemente conectados: por un lado, abordar dificultades cuyas soluciones se encontrarán en el transcurso de la investigación; y, por otro lado, hacer un examen crítico de las opiniones (403b20-24)[20]. A estos dos subproyectos parecen corresponderles dos puntos de partida distintos: el punto de partida dialéctico, que consistiría en proponer aquellas propiedades que parecen corresponder al alma y que recogen las opiniones filosóficas precedentes (I.2, 403b24-28), para su posterior examen (I.3-5). En cambio, hay otro punto de partida en *Acerca del Alma* II.1 (412a1-6): se trata de otro comienzo (πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν), aparentemente distinto del punto de partida de la investigación dialéctica. Al tratarse de un inicio de investigación diferente, es razonable esperar que los conceptos que se usan para definir el alma en los términos más generales posibles sean distintos de los "endoxásticos".

El binomio conceptual materia/forma no solamente ayuda a explicar cuál es la relación que existe entre el cuerpo y el alma[21] y que fuera insatisfactoriamente indagada por la tradición, sino que, además, viene a solucionar una de las dificultades planteadas al comienzo del tratado y que parecen no cuadrar enteramente dentro del subproyecto de investigación dialéctica de *Acerca del Alma* I.2, a saber: la de resolver cuál es el género al que pertenece el alma y bajo qué categoría cae (I.1, 402a23-b1). Ahora, en *Acerca del Alma* II.1 ya no se cuestiona si el alma es una sustancia: el asunto consiste en identificar al alma con alguno de los posibles sentidos de sustancia. Entonces, se podría decir que este capítulo es un texto en el que, si bien se responde a dificultades planteadas anteriormente, el mismo no es problemático en el sentido de que no hay discusiones en torno a los puntos de partida de esta parte de la argumentación. Incluso se descarta una posible dificultad[22] y la mención de que falta claridad[23] con respecto a otro punto no parece ser genuina[24]. Esto se ajustaría a lo que, según Frede (2012: 212), hace Aristóteles la mayoría de las veces, a saber: presenta sus pensamientos de una forma terminada y discute los λεγόμενα y las ἀπορία como confirmación de sus propias visiones. Esta manera de interpretar parte del procedimiento metódico aristotélico cuadra perfectamente con el proyecto de definir qué es el alma ya en un sentido constructivo, proyecto al que el Estagirita incluso evaluó como satisfactorio al final del capítulo[25].

---

20 Ἐπισκοποῦντας δὲ περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον ἅμα διαποροῦντας περὶ ὧν εὐπορεῖν δεῖ προελθόντας, τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περί αὐτῆς ἀπεφήναντο, ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημένα λάβωμεν, εἰ δέ τι μὴ καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν.

21 Cfr. *Acerca del Alma* II.2, 414a15-16 con 414a14-28.

22 Cfr. *Acerca del Alma* II.1, 412b6-9. La de preguntar si cuerpo y alma son una única realidad.

23 Cfr. *Acerca del Alma* II.1, 413a9.

24 El asunto es saber si el alma es como el piloto del navío (cfr. Ross, 1961: 214-215).

25 Cfr. *Acerca del Alma* II.1, 413a10.

4. Conclusión

En este trabajo nos hemos limitado a proceder negativamente al mostrar las dificultades textuales y doctrinales por las que no es posible asegurar que el binomio conceptual materia/forma que Aristóteles introduce en *Acerca del Alma* II.1 sea un contenido dialéctico en el sentido de "endoxástico"; con otras palabras, materia y forma podrían considerarse como "cosas que se dicen" pero que en el contexto de la definición más general del alma (*Acerca del Alma* II.1) no son opiniones que se aceptan para luego discutir, sino que, antes bien, contribuyen positivamente, no problemáticamente, a la elaboración de aquella definición.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Boeri, M. D. (2010). *Aristóteles*. *Acerca del Alma.* Buenos Aires: Colihue.

Candel Sanmartín, M. (2015). *Aristóteles*, *Tratados de Lógica*. *Tópicos*. Madrid: Gredos.

Polansky, R. (2007). *Aristotle´s De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, W. D. (1961). *Aristotle. De anima*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, R. (1997). *Aristotle, Topics, Books I and VIII, with excerpts from related texts, translated with a commentary by Robin Smith*. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

Berti, E. (2004). "Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele", en E. Berti. *Nuovi studi aristotelici, I. Epistemologia, logica e dialettica*. Brescia: Morcelliana; 317-332.

Bolton, R. (1990). "The epistemological basis of aristotelian dialectic", en M. Sim. (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's dialectic*. Lenington Books: Lanham; 57-105.

Brunschwig, J. (1990). "Remarques sur la communication de Robert Bolton", en D. Devereux, D., y P. Pellegrini. *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote.* Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique; 237-262.

Frede, D. (2012). "The endoxon mystique: what endoxa are and what they are not". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 43(1); 85-215.

Irwin, T. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.

Karbowski, J. (2015). "Complexity and Progression in Aristotle's Treatment of Endoxa in Topics". *Ancient Philosophy*, 35 (1); 75-96.

Owen, G. E. L. (1961). "Tithénai ta phainómena", en S. Mansion (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Lovaina: Publications universtaires de Louvain; 83-103.

Vega Renón, L. (1998). "Aristotle's *endoxa* and plausible argumentation". *Argumentation*, 12; 95-113.

Aislado en la frontera: visibilidad e identidad en la estadía en Cilicia a través de la correspondencia de Cicerón (51-50 a.C.)

Florencia Gabriela Cattán

Universidad de Buenos Aires

Resumen: En el año 51 a.C., Cicerón acepta cumplir un mandato como procónsul en la provincia de Cilicia y abandona Roma. Durante la estadía, mantiene un copioso intercambio epistolar con diversos destinatarios que nos permite conocer algunas de las preocupaciones que lo aquejan: llevar a cabo una buena gestión y evitar que su estancia se dilate más allá del año previsto. Sin embargo, consideramos que estas inquietudes responden a un temor mayor que se expresa en la representación de la otredad que constituyen el territorio y los habitantes de la provincia. En este trabajo, nos proponemos indagar en los modos en que se expresa la experiencia en la periferia, así como las estrategias empleadas para hacerse presente ante los destinatarios en Roma. Para el orador, el espacio de la frontera aparece como un factor que determina la conducta de las poblaciones. Así también, su permanencia en la periferia supone un peligro latente para su propia identidad: el riesgo de contaminación, lo que se traduce en una pérdida de la *civitas*.

Palabras clave: Cicerón, *civitas*, ciudad, periferia, visibilidad

Isolated on the border: visibility and identity during the proconsulship in Cilicia through Cicero's correspondence (51-50 B.C.)

Abstract: In 51 B.C., Cicero agrees to serve as proconsul in the province of Cilicia and leaves Rome. Throughout his stay, we can read in his letters some of the concerns that perturb him: fulfil a good mandate and avoid an extension of the proconsulate beyond the planned year. However, we believe that these concerns respond to a deepest fear: through the representation of otherness - the territory and the inhabitants of the province- Cicero displays his rejection of the place and space. The aim of this paper is to analyze in some letters how is expressed the experience in the periphery, as well as the strategies used to make itself present to his recipients in Rome. For the *orator*, the boundaries appears as a factor that determines the behavior of populations. Likewise, his permanence in the periphery supposes a latent danger for his own identity: the risk of contamination, which translates into a loss of *civitas*.

Keywords: Cicero, *civitas*, city, periphery, visibility

Introducción

En el año 51 a.C., Cicerón acepta cumplir un mandato como procónsul en la provincia de Cilicia y abandona Roma. Situada entre la frontera de Asia Menor y Siria, la región de destino era una de las más alejadas de la Ciudad y constituía uno de los límites más endebles no solo porque se trataba de un territorio amplio, mal comunicado y de una geografía heterogénea, sino también por su cercanía con el dominio de los partos[1].

Dos razones y temores motivan la resistencia inicial a aceptar la designación. En primer lugar, porque asocia el alejamiento de la Ciudad a un nuevo destierro[2]; en segundo lugar, porque considera que esta ausencia física puede amenazar su identidad a los ojos de los *optimates*.

En el presente trabajo, nos detendremos en el análisis de un grupo de cartas en las cuales se expresan las tensiones por la permanencia en la periferia y las posibles consecuencias para la imagen pública del orador. La correspondencia con su amigo Ático y un grupo de *familiares* permite conocer en detalle estas preocupaciones y a la vez indagar en las alternativas aplicadas por el arpinate para compensar y acaso revertir los posibles efectos negativos vinculados a su ausencia.

Para desarrollar nuestro análisis, abordaremos tres aspectos fundamentales: la representación de la otredad, el riesgo de *contaminatio* y, por último, las estrategias empleadas en las comunicaciones escritas para sobrellevar el alejamiento y el contacto con la alteridad sin que esa experiencia perjudique la reputación entre los pares.

La representación de la otredad

Para comenzar, nos parece pertinente revisar algunas de las alusiones a la Ciudad que comparte Cicerón en la correspondencia del período.

> *denique haec non desidero, lucem, forum, urbem, domum, vos desidero. sed feram ut potero, sit modo annuum. si prorogatur, actum est. verum perfacile resisti potest, tu modo Romae sis*. (*Atticus* 5.15.1)[3]

Los elementos constitutivos de la Ciudad remiten a una idealización del espacio de la Roma republicana que ancla en esos lugares significativos la posibilidad de tener una vida social y política en conformidad con el ser romano. Mientras la luz se proyecta en el foro, aludiendo al ámbito de lo público; la Ciudad, lo hace en el hogar como metonimia de la esfera de lo privado. En esta recreación de Roma, Cicerón también da cuenta de cierta molestia con la que asume la gobernación de Cilicia a través del pedido para que no se prolongue la estadía y deja asentada la fecha de inicio del mandato cuando ingresa en el territorio.

---

1 En *Atticus* 5.18, Cicerón comenta que, tras la victoria de Carras en el 53 a.C. en la que las tropas romanas bajo el mando del entonces triunviro Craso habían perdido las insignias, los partos habían avanzado sobre la región de Siria, cruzando el Éufrates y aproximándose a la región en la que él se encontraba con un ejército débil y pocos aliados que pudieran hacer frente a los enemigos.

2 Recordemos que pocos años atrás, Cicerón había partido al exilio frente a la posibilidad de ser condenado por su actuación en la conjuración de Catilina.

3 "Finalmente, no deseo estas cosas, extraño la luz, el foro, la ciudad, mi casa, a vosotros. Pero sobrellevaré esto como pueda, mientras sea un año. Si se prorroga, se terminó. No obstante, esto puede evitarse fácilmente, mientras tú estés en Roma".

> *maxima exspectatione in perditam et plane eversam in perpetuum provinciam* nos venisse scito pridie Kal. Sextilis (…) (*Atticus* 5.16.2)[4]

Varias son las comunicaciones que ilustran el modo en que los romanos representaban los territorios y poblaciones alejadas geográficamente de Roma. En este caso, leemos que el espacio de la provincia es descripto como un sitio absolutamente arrasado: tanto *perdere,* como *everrere* son verbos que remiten a la idea de la destrucción permanente. Frente a la recreación de la luz y el foro romano, Cilicia representa un lugar saqueado de manera física y simbólica. La imagen de la provincia como espacio enfermo y herido completa el paisaje del territorio como un sitio avasallado que debe ser restaurado[5].

En cuanto a los habitantes del lugar, se integran en el escenario a través de una descripción sombría:

> *audivimus nihil aliud nisi imperata ἐπικεφάλια*[6] *solvere non posse, ὠνὰς omnium venditas, civitatum gemitus, ploratus, monstra quaedam non hominis sed ferae nescio cuius immanis. quid quaeris? taedet omnino eos vitae.* (*Atticus* 5.16.2)[7]

El retrato de los cilicianos nos permite observar cómo opera la mirada a los otros por parte de los romanos. Por un lado, los pueblos de la periferia aparecen estereotipados a partir de una percepción de que sus conductas y hábitos son diferentes a los de quienes residen en la Ciudad. De este modo, la distancia respecto de Roma no es solo geográfica, sino también cultural: más allá de la zona de influencia romana, se encuentran aislados sin contacto con el mundo exterior. Por otro lado, aunque los habitantes de la provincia 'parecen' ser parte del dominio romano, esa influencia se traduce en una función educadora y civilizadora: "hasta se reaniman (*reviviscunt*) con nuestra llegada, al conocer la equidad, el desinterés, la clemencia de tu Cicerón"[8]. Así pues, esta comprensión de los otros como seres absolutamente ajenos a la *civitas* romana expresa la idea de que los espacios determinan la conducta de sus poblaciones.

El riesgo de *contaminatio*

Frente a esta recreación de los otros, la civilización romana encarna en la identidad del ciudadano la potencia de Roma a través del respeto a los valores éticos y las costumbres de los antepasados que aúna el concepto del *mos maiorum*. Previamente, señalamos que uno de los temores del orador se vinculaba a la observación sobre su imagen pública. Según Bartsch (2006), la superioridad ética que presume la clase dirigente romana expone a los actores sociales a una permanente vigilancia y cuestionamiento sobre su conducta. Esta mirada obliga a prestar especial atención al cómo son interpretadas sus acciones, ya

---

4 "Debes saber que el 31 de julio llegamos con la máxima expectativa a esta provincia arruinada y completamente saqueada para siempre".

5 En *Atticus* 5.15.2 y 5.17.6, el orador ilustra la situación de la provincia en términos de *vulnus,* que él como buen gobernante va a sanar. Asimismo, en ambas misivas deja en claro que las heridas las infligió el antecesor a cargo de la administración de la región.

6 Es un impuesto sobre las fortunas personales que se tributaba fundamentalmente en las provincias de origen helénico. Cfr. Sastre Prat (2003).

7 "No escuché ninguna otra cosa, sino que no es posible sostener las "capitaciones" ordenadas, que tienen vendidos los "impuestos" de todos, los llantos y los lamentos de los ciudadanos, y algunas monstruosidades no propias de los hombres, sino de algunas fieras salvajes (ignoro cuál). ¿Qué quieres? Están completamente asqueados de la vida".

8 *(...) et omnes (...) etiam adventu nostro reviviscunt, iustitia, abstinentia, clementia tui Ciceronis cognita* (*Atticus* 5.16.3)

que en cualquier momento la estima y consideración puede invertirse y aquello que provocaba reputación puede generar la destrucción de esa persona. En este sentido, si el espacio de la frontera aparece como un factor que interviene en la conducta de los residentes, la permanencia del varón romano en la periferia supone un peligro latente para su propia identidad: el riesgo de contaminación, lo que se traduce en una pérdida de la *civitas*.

A partir de la experiencia del exilio del año 58 a.C., Cicerón había visto comprometida su identidad ante la exclusión de la vida cívica y política.

En esta oportunidad, el alejamiento, aun cuando supone el ejercicio del poder político, implica un riesgo por la configuración del lugar de destino y sus habitantes. La disposición de la correspondencia surge como una estrategia que habilita el rol de las cartas no solo como sustitutos de la presencia física sino, sobre todo, como testimonio de que su *humanitas* permanece invulnerada.

En el intercambio de cartas con Apio Claudio Pulcro, gobernador saliente de Cilicia al momento de la asunción del arpinate, Cicerón ilustra y pone en práctica aquello que teme para sí mismo, esto es, cómo se lee e interpreta la conducta de Apio a partir de sus acciones. La relación entre ambas figuras es inestable no solo por el vínculo familiar que une a Apio con uno de los grandes adversarios del orador, sino porque el gobernador saliente habría evitado realizar la transición del poder. De acuerdo a las cartas que conservamos -con Cicerón como único emisor- tras alterar el rumbo de su ingreso a la provincia en varias oportunidades siguiendo las indicaciones de Apio, Cicerón no habría logrado concretar una reunión. Posiblemente, como consecuencia de este desencuentro, la correspondencia de los meses subsiguientes revela las tensiones y reclamos que el antiguo procónsul realiza al orador.

Cicerón responde a las quejas de Apio por medio de una exposición detallada de sus acciones acreditando que no era él, sino su destinatario quien estaba en falta al acusarlo. Luego, frente a las recriminaciones que harían sospechar el incumplimiento de los deberes de la *amicitia,* Cicerón recurre a preguntas retóricas que clausuran la presunta animosidad que Apio le adjudica:

> *Cicero Appio noluit. quaeso, etiamne tu has ineptias, homo mea sententia summa prudentia, multa etiam doctrina, plurimo rerum usu, addo urbanitatem, quae est virtus ut Stoici rectissime putant?* (*Epistulae ad Familiares* 3.7.5)[9]

El pasaje evidencia el modo en que Cicerón plasma la figura de Apio: como alguien que es susceptible de ser influenciado por habladurías aun cuando estas contradicen los hechos y el contenido del intercambio epistolar. La referencia a la *urbanitas* de Apio aparece expresada en más de una oportunidad como un elemento central en la consideración del destinatario. Se trata de un concepto abstracto que, si bien puede adquirir diversos matices, remite a un ideal aristocrático vinculado al comportamiento cortés entre varones de la clase dirigente como parte del ejercicio de la ciudadanía. De acuerdo con Ramage (1963), en ocasiones puede ser equivalente a la *humanitas,* actualizando las virtudes de los antepasados en la cultura de la Roma tardorrepublicana. El empleo de *urbanitas* en este caso se puede explicar por la voluntad de enfatizar que la conducta del destinatario resulta inadecuada en lo que respecta a su *ethos*.

En segundo lugar, como parte de la administración de la provincia, Cicerón había limitado los gastos derivados del envío de legados a Roma y había anulado los fon-

9 "¿Y Cicerón no quiso salir al [encuentro] de Apio? ¡Por favor!, ¿también tú repites estas necedades? Tú, un varón con la mayor prudencia, de enorme educación, además, de gran conocimiento del mundo y, agrego, *urbanidad* que los estoicos, correctamente, consideran una virtud".

dos destinados a la construcción de monumentos y estatuas. La decisión afectaba los intereses de Apio quien buscaba un *triumphus* (*Epistulae ad Familiares* 3.10.1,6). Sin embargo, el orador argumenta que sus medidas se justifican por la situación financiera de la provincia y no por un intento deliberado de perjudicarlo y renueva el compromiso de la *amicitia.*

Estrategias empleadas para sobrellevar el alejamiento y el contacto con la alteridad

Si bien la tensión entre ambos varones se sostiene a lo largo de varios meses de intercambios escritos, el retorno de Apio a Roma sella un cambio en el tono en que se expresan las comunicaciones y Cicerón da cuenta de dicha tregua en los siguientes términos:

> *Vix tandem legi litteras dignas Ap. Claudio, plenas humanitatis, offici, diligentiae. Aspectus videlicet urbis tibi tuam pristinam urbanitatem reddidit.* (*Epistulae ad Familiares* 3.9.1)[10]

En este retrato que presenta la correspondencia, Apio aparece como el *exemplum* de aquel que expuesto a la vulnerabilidad del espacio no pudo evitar ser corrompido y, en consecuencia, se asimila al habitante de la provincia.

Frente a la posibilidad de que este comportamiento censurable a los ojos de cualquier romano afecte su *dignitas*, en el relato de la gobernación, Cicerón muestra que el aislamiento en la frontera no supone invisibilizarlo ni asimilarlo a los cilicianos. Para llevar adelante esta tarea, el orador actúa la experiencia en la provincia de acuerdo al *decus* romano, es decir, apela a la recreación de su ejercicio como si fuera un escenario que proyecta una *performance*: su buena administración y conducción de la provincia. La idea, como se observa en la cita no era nueva:

> *magnum theatrum habet ista provincia, non ut haec nostra, <ad> adulescentis nobilis, ingeniosi, abstinentis commendationem atque gloriam*. (*Epistulae ad Familiares* 13.64.2)[11]

La carta dirigida a Marco Termo, gobernador de Asia, opera como indicio de la estrategia con que Cicerón busca compensar el alejamiento de la Ciudad. El proconsulado, aunque lo expone a la vulnerabilidad y la corrupción de sus costumbres por el contacto con la alteridad y la distancia de la civilización, es también una oportunidad para llevar a la práctica un modo de gobernar e incluso lograr una hazaña militar. En consonancia con este planteo, Cicerón emplea el tópico del "apego a Roma"[12] que se reitera en otras obras como estrategia textual significativa en el corpus de Cilicia también para atenuar una lectura posible de que su alejamiento se vincule a la creciente tensión política que había entre Julio César y Pompeyo. Se muestra activo en la labor tediosa que supone la gobernación en un espacio que representa la antítesis romana: "Toda estancia en el extranjero (...) resulta sombría e insignificante para aquellos cuya actividad puede hacerlos brillar en

10 "Por fin leí palabras dignas de Apio Claudio, llenas de refinamiento, sentido del deber, consideración. Evidentemente, la visión de la ciudad te devolvió tu antigua urbanidad (cortesía)".

11 "Tu provincia, no así la mía, ofrece un gran teatro para la recomendación y la gloria de un joven noble, ingenioso y moderado".

12 Cfr. Vasaly (1993: 181- 183)

Roma" (*Fam*. 2.12.2).[13] Asimismo, refuerza el vínculo de su identidad a la de la Ciudad, por medio de la expresión de su tarea en términos de una *ingens molestia* (*Att*. 5.2.3; *Fam*. 2.7.4) que no debe extenderse más allá del plazo previsto originalmente.

> *Ne provincia nobis prorogetur, per fortunas, dum ades, quicquid provideri <poterit> provide. non dici potest quam flagrem desiderio urbis, quam vix harum rerum insulsitatem feram*. (*Atticus* 5.11.1)[14]

El pasaje combina los dos tópicos que estructuran la teatralización que proyecta en sus lectores en Roma. En este caso, la *insulsitas* expresa el fastidio de la experiencia y enfatiza la insistencia que domina los intercambios para que todos aquellos allegados con influencia eviten una extensión en el mandato.

Conclusiones

Para finalizar, nos parece pertinente retomar algunas de las consideraciones que hemos desarrollado a través de estas páginas. Hemos visto que a lo largo de la correspondencia de Cicerón se plantea la problemática del alejamiento de la Ciudad y el temor a la contaminación que supone el contacto con aquella alteridad que el mundo romano rechazaba y observaba con recelo. La presentación de la gobernación y la estadía en la periferia son retratadas como experiencias que provocan incomodidades y privaciones. En la interrelación con los habitantes, el aislamiento y la hostilidad del territorio se refuerza la singularidad de los otros, y así también, parecen tensionar la propia identidad romana. El *exemplum* de Apio Claudio Pulcro acaso permita mostrar la vulnerabilidad a la que se exponen quienes abandonan por mucho tiempo la Ciudad y terminan asimilados a los 'otros'. Sin embargo, en el caso de Cicerón, la experiencia permite fortalecer su imagen como la de quien no sucumbe ante la fragilidad de los controles para continuar el saqueo de esa provincia devastada y, en cambio, asume la función de un padre, tutor o salvador que aplica la moderación allí donde sus antecesores no supieron hacerlo. Al menos eso es lo que nos queda de la escenificación de la experiencia.

A los ojos de sus pares en Roma, aislado en Cilicia, el varón se aparta de aquello que representa la vida en la Ciudad. No obstante, Cicerón alcanza un espacio simbólico entre los dos ámbitos porque a través de la correspondencia construye la máscara de aquel que se encuentra al resguardo en la Urbe, pero desde la periferia.

Bibliografía

Constans, L. A. (1950). *Cicéron. Correspondance*. Paris: Les Belles Lettres.

Bartsch, Sh. (2006). *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. University of Chicago Press.

Ramage, E. S. (1963) "*Urbanitas*: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes". *AJP*, 84/4; 390-414.

13 *Omnis peregrinatio (...) obscura et sordida est iis quorum industria Romae potest illustris esse.*

14 "Mientras estés ahí, procura hacer cualquier cosa para que no se prorrogue mi gobierno en la provincia. No es posible decir cuán ardientemente deseo estar en la Ciudad, cuán difícilmente soporto la insulsez de estas cosas".

Sastre Prat, I. (2003). "*Ager publicus* y *deditio*: reflexiones sobre los procesos de provincialización", en *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité : hommages à Monique Clavel-Lévêque.* Tome 2. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité; 157-192.

Vasaly, A. (1993). *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

La otra mirada: *Crónicas de Ítaca* de Susana Lage

Marcela Inés Coll

Universidad Nacional de San Juan

María Celina Perriot

Universidad Nacional de San Juan

Resumen: En este artículo analizamos *Crónicas de Ítaca,* texto dramático de la escritora sanjuanina Susana Lage, editado en Argentina/Dramaturgas, 2003. Buenos Aires: La Abeja.

Entendemos los textos literarios como una manera de "pensar el presente" (Foucault, 1991). La Literatura Comparada resulta un campo fecundo para leer nuestro tiempo en relación con otras temporalidades, ya que parte de un pensamiento dialógico que traspasa fronteras y pone en contacto manifestaciones culturales de diferentes espacios y tiempos. En este marco, la propuesta de Bajtín respecto del texto literario como mosaico, como construcción caleidoscópica y polifónica constituye una forma de interrogar los textos literarios en su interacción con otros textos (cfr. Franco Carvalhal, 1996: 66). Lage presenta a los protagonistas, Ulises y Penélope, en una configuración espacial que los relocaliza en ámbitos de luces y de sombras, no solo por su carácter (en sentido aristotélico) como personajes, sino también por la original construcción del texto espectacular. La dramaturga transita el texto de *Odisea* desde una perspectiva femenina, para resignificar la figura de Penélope y desnaturalizar estereotipos en torno de la femineidad. Nos proponemos analizar las estrategias discursivas a través de las cuales opera la reescritura de *Odisea* en un texto de una escritora argentina del siglo XXI.

Palabras clave: intertextualidad, *Odisea*, literatura sanjuanina, voz femenina

The Other Look: Chronicles of Ithaca by Susana Lage

Abstract: This paper focuses on the analysis of Crónicas de Ítaca, a dramatic text by San Juan writer Susana Lage, published in Argentina/Dramaturgas, 2003. Buenos Aires: La Abeja.

We understand that literary texts are a privileged space for versions and reversions of classic texts, as a way of «thinking the present» (Foucault, 1991). Comparative Literature is a fertile field for reading our time in relation to other temporalities, since it necessarily starts from a dialogic thought that crosses borders, and brings cultural manifestations from different spaces and times into contact. In this framework, Bakhtin's proposal regarding the literary text as a mosaic, as a kaleidoscopic and polyphonic construction, constitutes a way of interrogating literary texts in their interaction with other texts (cfr. Franco Carvalhal, 1996: 66). Lage presents the protagonists, Ulysses and Penelope, in a spatial configuration that relocates them in areas of light and shadow, not only because of their character

(in the Aristotelian sense) as characters, but also because of the original construction of the spectacular text. We consider of special relevance the feminine perspective from which the playwright goes through the text of Odyssey to give new meaning in particular to the figure of Penelope, and to denature stereotypes about femininity. We then intend to analyze the discursive strategies through which the rewriting of Odyssey operates in a text by a 21st century Argentine writer.

Keywords: intertextuality, *Odyssey*, Saint John literature, female voice

"Estuve tanto tiempo esperándote que me olvidé de qué esperaba"

Este trabajo se centra en el análisis de *Crónicas de Ítaca,* texto dramático de la escritora sanjuanina Susana Lage, editado en Argentina/Dramaturgas, 2003. Buenos Aires: La Abeja.

Entendemos que los textos literarios son un espacio privilegiado para versiones y reversiones de textos clásicos, como una manera de "pensar el presente" (Foucault, 1991). De esta manera, la Literatura Comparada resulta un campo fecundo para leer nuestro tiempo en relación con otras temporalidades ya que necesariamente parte de un pensamiento dialógico que traspasa fronteras y pone en contacto manifestaciones culturales de diferentes espacios y tiempos. En este marco, la propuesta de Bajtín respecto del texto literario como mosaico, como construcción caleidoscópica y polifónica, se constituye en una forma de interrogar los textos literarios en su interacción con otros textos (cfr. Franco Carvalhal, p. 66), en este caso, entablamos un diálogo entre una producción contemporánea argentina con la epopeya homérica.

Lage hace bascular a los protagonistas, Ulises y Penélope, en una configuración espacial que los relocaliza en ámbitos de luces y de sombras, no solo por su carácter como personajes (en sentido aristotélico), sino también por la original construcción del texto espectacular. Consideramos de especial relevancia la perspectiva femenina desde la que la dramaturga transita el texto de *Odisea* para resignificar en particular la figura de Penélope, ícono de la mujer fiel que espera, y desnaturalizar estereotipos en torno de la femineidad.

Nos proponemos entonces analizar las estrategias discursivas a través de las cuales se reescribe *Odisea* en un texto de una escritora argentina del siglo XXI.

El texto de Lage reenvía desde el título a la epopeya homérica. Opera en el mismo una transposición genérica en dos niveles; por un lado, la epopeya se convierte en crónica, y por otro, la narración en drama. Este hecho, implica criterios de selección en relación con las acciones narradas en el texto homérico, como así también diferentes adaptaciones en consideración con la puesta en escena.

La autora selecciona como personajes a Penélope –a quien nombra en primer lugar en listado–, a Ulises, Hombre 1, Hombre 2, Calipso, Sirenas y una Mujer. Se definen dos espacios claramente delimitados: el espacio de Penélope y el de Ulises. En la primera escena (aunque el texto no define actos ni escenas)[1], estos dos espacios se delimitan con la luz

1 Sí lo hace en la publicación *on line* de CELCIT. El texto se divide en 14 escenas, delimitadas por los cambios de espacio.

en una alternancia de luz/oscuridad: a izquierda el de Ulises y a derecha el de Penélope. La participación de los Hombres 1 y 2 y de la Mujer, sucede en el espacio de Penélope. Los personajes míticos actúan solo en el espacio de Ulises, lo que puede ser leído como un intento de otorgar a la construcción del personaje masculino mayor anclaje en la tradición mitológica, mientras que Penélope aparece diferenciada de los estereotipos que le son atribuidos en el discurso mítico.

Penélope tiene a su cargo las primeras palabras del texto dramático; en su voz, la espera se transforma en objeto de atención y evoca recuerdos a través de percepciones sensoriales, sobre todo sonidos que la remiten a la rememoración de Ulises: la lluvia, el aire entre las ramas, una hoja cayendo, el ladrido de los perros, algunos pasos en el exterior. Ciertamente en este texto al igual que en el texto canónico, Penélope es la mujer que espera: será precisamente lo que ella misma señalará hacia el final, en el reencuentro con Ulises: "Yo no sé hacer otra cosa que esperar" (p.74). Pero, ahora, ella no sabe qué es lo que espera –como sugiere la cita del epígrafe de este trabajo– lo que impedirá el reencuentro con Ulises. Además, mientras espera, pasa su tiempo con diferentes varones representados en el Hombre 2 (¿los pretendientes?) a la vez que borda en una tela esos tantos nombres de varón.

Se recrea un ambiente que parece de nuestro tiempo en el cual la aparición del Hombre 1 nos hace pensar en una especie de detective contratado por Penélope para seguir a Ulises. Penélope se rehúsa a contestar algunas preguntas que le resultan incómodas y desconfía de la información proporcionada, al igual que sucede en la epopeya. El espacio/tiempo de Penélope se enmarca en la actualidad, lo que inferimos por su ofrecimiento de un café al visitante, el consumo de cigarrillos o la referencia a un Ulises sin afeitarse.

En el hipotexto homérico, el par memoria - olvido se vuelve estructurante del regreso del héroe. Al respecto afirma J-P. Vernant (1999: 28): "Olvidar el retorno, ya no tener presente el recuerdo de los nuestros, de nuestra casa, de nuestro país, es al mismo tiempo salir de la memoria de aquellos cuya preocupación ha dejado de habitarnos".

Si en la *Odisea* homérica el temor al olvido se vuelve obsesión en el protagonista y por tanto este combate contra todo lo que amenace la posibilidad de recordar o de ser recordado[2], su esposa en *Crónicas de Ítaca* se sitúa en ese vacío impreciso, ese punto oscuro del olvido: "Tengo miles de ruidos, ahora. Ruidos, ruidos, ruidos. Pero no recuerdo el de tus pasos. No sé ya qué espero. El silencio. Espero el silencio" (p. 47) Los mismos ruidos que pretende conjurar Calipso al momento de su partida: "Ruidos. Ruidos. Ruidos. El silencio, mándenme el silencio. El silencio, solo espero el silencio" (p. 70). Ruidos que se oponen a la calma del silencio, ruidos que deja la ausencia del ser amado, ruidos que perturban, que duelen.

El espacio escénico en el que se halla Penélope –tal como se indica en las didascalias–, debe estar en oscuridad, a modo de metonimia visual de su condición actual. En sus intervenciones no son tan claras las referencias a las acciones de *Odisea*; son indirectas o sutiles. En cambio, cuando toma la palabra Ulises podemos identificar claramente las secuencias narrativas de la epopeya. Se hace alusión a la Guerra de Troya, a los diferentes héroes, a su participación y destino:

> Me fui a causa de las Furias. La Furia de Menelao, y después fue la Furia de Aquiles. Yo quería volver, pero Aquiles se encerró en su tienda, enojado. Le quitaron a Briseida, no cumplieron los pactos. Por una mujer. Batallones esperando en vano que su Furia se aplacara. Y después no fue la Furia, fue el dolor, el dolor frente al cadáver de Patroclo, el dolor punzante que nos convierte en cucarachas (p.49).

2 Pensemos en la expresión máxima al respecto en el episodio de los lotófagos, *Odisea* IX. 82-115.

Entendemos que esta distribución desmitifica la construcción canónica de la figura de Penélope, quien por su peculiar vivencia de la espera, aparece liberada ya de los atributos que la mitología le asignara en la tradición literaria.

En el espacio de Ulises aparecen Calipso y las Sirenas; referencias homéricas y extrahoméricas, como la del famoso talón de Aquiles, o la mención de Menelao, de la muerte de Agamenón y de su asesino Egisto. El héroe de Ítaca evoca a Aquiles ya muerto, a quien habla imaginariamente; sin embargo, aquí no es Aquiles, como ocurría en la *Odisea*, sino Ulises el que ha perdido la fe en los ideales heroicos: "La patria era una mentira. La traición era una mentira. El honor era una mentira" (p.61), sostiene.

Ulises aparece en escena en el mismo punto temporal de su epifanía en la *Odisea*: está con Calipso, en un transcurrir temporal pautado acertadamente aquí por los movimientos de las piezas de ajedrez. En un principio, aparece una Calipso que se muestra diferente a la que conocemos del texto homérico; ella no intenta en esta escena retener al héroe, sino por el contrario, lo insta por su propia iniciativa a regresar a su patria, hablándole del regreso de los otros guerreros que ya están llegando o han llegado a sus hogares. La ninfa homérica en cambio, se resistía a dejarlo partir hasta que los dioses la obligan a despedirse de esta compañía masculina largamente anhelada. La Calipso que construye Lage sabe que no es amada: pregunta insistentemente por la opinión de Ulises sobre Helena y parece resignada ante la cíclica llegada y partida de sucesivos marinos: "Miro el mar. El que los trae y los lleva. Olas caprichosas. Y yo, siempre aquí, con los brazos cruzados alrededor de mi cintura, mirando desde una roca cómo llegan y cómo se van. Por qué no me amás" (p.52). Sin embargo, también identificamos algunos rasgos característicos de la Calipso homérica. El texto dramático insiste en la figura de Calipso presentando al héroe una vez más, en otra escena con la ninfa. Los intentos de seducción para que olvide el regreso recuperan la escena análoga del hipotexto homérico, aquí con el vestido nuevo y un ofrecimiento gastronómico: "Vamos a comer algo, ¿querés? Mirame, tengo un vestido nuevo, lo compré hoy" (p.63) y hasta se advierte una queja en la insistente pregunta "¿Por qué no me amás?" (p.53).

El personaje de Calipso de Lage, a diferencia de la mitológica, no duda en explicitar su deseo: "Nada más allá de estos pechos, de estas manos, tocame, te amo".(p. 64)

Penélope también, al igual que Ulises y Calipso, juega al ajedrez con el Hombre 2, con quien interactúa; este comparte la cama con Penélope y "tiene la misma fisonomía de Ulises" (p.53). El Hombre 2 no se muestra muy interesado en el juego, sino más bien en esa tela en la que la mujer borda los nombres de todos aquellos que han pasado por su vida: "Nombres de hombres. Los que tengo guardados, a esos los bordo" (p.54), dice, y paradójicamente incluye el suyo que como espectadores/lectores desconocemos. Si bien, el aspecto físico nos remite a Ulises, su comportamiento violento y su ansiedad ante el posible regreso del héroe evoca a los pretendientes: "un día voy a hachar esta cama de mierda, la voy a hacer pedazos, voy a hacer leña con ella" (p.54), "terminá de bordar de una vez esos nombres o quemaré esa maldita tela". (p. 55)

En el próximo episodio, el de la isla de las Sirenas, vuelve a aparecer Ulises. Ellas son mujeres frívolas, especie de "modelos" (¿prostitutas?) grotescas, que ofrecen masajes en lugar del canto que comunica el saber del pasado y del futuro (como en la *Odisea*); sin embargo, también poseen el don de este conocimiento: saben acerca del final de la vida de Aquiles y cuál será el de Agamenón. Preocupadas por pintarse las uñas, señalan con desagrado el aspecto poco elegante de Ulises y se refieren a los héroes convertidos en cadáveres por ellas. El pasaje desmitifica a estos personajes mitológicos mediante el recurso al humor, que se logra a través del absurdo y las anacronías:

SIRENA Ahora volvé, pero cadáver.
SIRENA: Un cadáver poco elegante. SIRENA Uy, qué poco elegante.
SIRENA Aquiles, en cambio, tenía esos músculos...
SIRENA Esas pantorrillas... SIRENA Ese talón (ríe) (p.59)

Pero el héroe no les presta mayor atención: en lugar de desesperarse por no poder escucharlas cantar, mira hacia el mar y la luna, y recuerda. Sin embargo, Ulises no supera esta prueba, no queda indemne, sale, como todos, convertido en cadáver también.

Los fantasmas de los héroes fallecidos atormentan a Penélope; ella también conoce el futuro luctuoso de Agamenón. Como su esposo, esboza una suerte de diálogo incompleto con Aquiles, quien no responde; se diría que ella parece necesitar el consejo de un héroe que ya se encuentra en el Hades y puede por lo tanto, entenderlo todo. En una asimilación entre los personajes al estilo de la técnica de duplicación épica propia de la *Odisea* (Kirk, 1990: 103), vemos a los esposos itacenses repetir gestos y valoraciones que acortan la distancia geográfica y genérica entre ellos.

Este Ulises, el de *Crónicas de Ítaca*, a diferencia del héroe arcaico, no encarna la búsqueda insistente del retorno como forma de recordar y ser recordado; la obstinación que vemos en el texto homérico en no perder de vista el día del νόστος aparece aquí borrosa, desdibujada, casi declaradamente perdida:

No tengo nada más que mi partida. No soy más que eso, alguien que partió. Y no sé regresar (...) A veces creo que estoy regresando. Pero todo se pone nuboso y casi no puedo ver. Pruebo la memoria, y es peor, cuando quiero recordar, es como un televisor descompuesto, con estática y puntos blancos por la pantalla (p.74).

En un desenlace anular muy al gusto de la épica, Ulises repite las recomendaciones dadas a Penélope antes de emprender el viaje a Troya, pasaje casi formular que hace eco del monólogo pronunciado en la primera aparición del personaje:

Que nada cambie. Si una planta crece, la cortás, para que siempre tenga el mismo tamaño. No volvás a sacar fotos. Guardá tus vestidos, conservá la misma vajilla. Tampoco escribas cartas. No dejés huellas, no hagás crónicas molestas de tus nostalgias, no te lamentés en papeles. Detenelo todo, y no habrá recuerdos luego. Los recuerdos son un estorbo, una carga, cien quilos de recuerdos no permiten casi caminar (p.74).

Llama la atención la aparición de la Mujer en la única escena en que participa, escena que adquiere relevancia tanto por su ubicación en el texto, preludiando el climax, como por el lirismo de su escritura, una especie de canto que se va hilando a medida que se teje el hilado. El canto hilvana un juego de palabras en el que la Mujer deviene en *alter ego* de Penélope, mientras esta evoca el momento de mayor tensión narrativa en la *Odisea*: la tensión del arco por parte de Ulises: "Hila la soga. Y tensa el arco. Mide la flecha". Ambas hilan a la vez el relato, el dolor que parece hermanarlas y la ausencia.

Se produce una especie de clímax en el momento que se presentan en simultáneo los dos espacios en los que se habla sobre la muerte de Agamenón a manos de Clitemnestra. En el de Ulises, él y Calipso, y en el de Penélope ella y la Mujer. Se acumulan en un crescendo referencias que aluden al relato bíblico de la Pasión y anticipan la escena final. Leemos referencias a la vida de Jesús, produciéndose una identificación entre este y Ulises, entre Calipso y Verónica o María Magadalena; finalmente entre Penélope y María:

CALIPSO: Y si no puedo evitarlo, limpiaría la sangre del cuchillo. Y guardaría el paño. Para tener algo tuyo (...) No dejaría jamás que tu sangre se secara (...) Todos los años se produciría

> el milagro, y tu sangre volvería a ser líquida (...) Y secaría tu frente para guardar tu sudor. Y que se me queden grabadas las marcas de tu frente llena de espinas (...) Y al tercer día te buscaría entre el polvo (p.67).

En esta escena cargada de reminiscencias bíblicas (confirmadas por la didascalia/acotación que afirma que son la imagen de La Piedad), Ulises muere en el regazo de Penélope no sin antes afirmar: "Solo me hace extranjero tu piel", a lo que ella responde: "Solo me hace extranjera tu piel".(p. 75)

En este cierre sin anagnórisis entre los esposos, la figura femenina parece ordenar el desenlace en torno a su modo de entender la relación que los vincula (o no): "Nosotros no nos amamos nunca" (p. 73). El héroe, por su parte, que regresa a Ítaca del mismo modo que ocurre en la *Odisea*, solo puede, sin embargo, definir su identidad por la mirada de Penélope: "Yo me miro en tus ojos y sé quién soy". (p. 73)

Entendemos que el texto analizado se construye como una forma de impugnación a la versión hegemónica de la figura mítica de Penélope.

En la escena final, ella declara: "Lo bueno de la literatura es que la historia termina. No hay recomienzos que la degraden, que la vuelvan fútil" (p.74). Este enunciado enfatiza la independencia del personaje, que cobra fuerza propia y se libera de un pasado mítico que la intuía taciturna y nostálgica. Ni siquiera la muerte de Ulises parece alterar su estado de ánimo; Penélope, en esta "crónica", se limita, después del reencuentro, a responder como un eco los lamentos de él. Es otra Penélope. Quizás por eso en la escena 4 el héroe de Ítaca decía, aludiendo a su esposa: "Y la mirada. La otra mirada. Esa mirada" (p.49).

La mirada de Penélope, decimos nosotras, pone el punto final a esta historia, su historia.

Bibliografía

Culler, J. (2014). "¡Por fin, literatura comparada!", en I. Villegas *et al.* (coord.), *Qué es literatura comparada Impresiones actuales.* México: Biblioteca digital de Humanidades. Universidad Veracruzana.

Foucault, M. (1991). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.

Franco Carvalhal, T. (1996). *Literatura Comparada*. Buenos Aires: Corregidor.

Kirk, G. (1990). "La Odisea", en B. M. W. Knox y P. E. Easterling (eds.), *Historia de la literatura clásica. Literatura Griega.* Tomo I. Madrid: Gredos.

Lage, S. (2003). *Crónicas de Ítaca* en Argentina/ Dramaturgas. Buenos Aires: La Abeja.

Vernant, J-P. (1999). "Ulises en persona", en J.-P. Vernant y F. Frontisi-Ducroux (eds.), *En el ojo del Espejo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gestos a-cósmicos. La descomposición del tejido social en Hesíodo

María Cecilia Colombani

Universidad de Morón

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen: Este artículo se propone recorrer algunos tópicos de la narrativa hesiódica para relevar la descomposición del tejido social, del entramado vincular y la consecuente pérdida de libertad en el marco de una lectura antropológica de Hesíodo. El diagnóstico general de la situación está dado por el mito de las edades en donde se observa el deterioro moral de la humanidad. Los últimos hombres de la raza de hierro dan cuenta de esa disolución de la conciencia moral, al tiempo que anuncian un período lleno de angustia y dolor. He aquí la tensión que queremos trabajar para pensar en la díada reconocimiento-desconocimiento. El desconocimiento de la divinidad y de los pares ontológicos supone el extrañamiento y el alejamiento. El hombre se vacía de una relación fundamental que sostiene la urdimbre intersubjetiva en un escenario mágico religioso donde la presencia de la divinidad es dominante en los marcos de cohesión social.

Palabras clave: Mito, Hesíodo, Reconocimiento, Desconocimiento, Antropología

A-cosmic Gestures. The Decomposition of the Social Fabric in Hesiod

Abstract: This article intends to review some topics of the Hesiodic narrative to highlight the decomposition of the social fabric, the bonding network and the consequent loss of freedom within the framework of an anthropological reading of Hesiod. The myth of the ages provides the general diagnosis of the situation since it shows the moral deterioration of humanity. The last men of the iron race report this dissolution of the moral conscience while announcing a period full of anguish and pain. This is the tension we want to work on, to think about the recognition-misrecognition dyad. The ignorance of the divinity and the ontological pairs supposes estrangement and distancing. Man is emptied of a fundamental relationship that sustains the intersubjective warp in a magical religious scenario where the presence of the divinity is dominant in the framework of social cohesion.

Keywords: Myth, Hesiod, Recognition, Misrecognition, Anthropology

1. Introducción

Este artículo se propone recorrer algunos tópicos de la narrativa hesiódica para relevar la descomposición del tejido social, del entramado vincular y la consecuente pérdida de libertad mediante de una lectura antropológica de Hesíodo. El diagnóstico general de la situación está dado por el mito de las edades en donde se observa, de forma manifiesta, el deterioro moral de la humanidad. Los últimos hombres de la raza de hierro dan cuenta de esa disolución de la conciencia moral, al tiempo que anuncian un período lleno de angustia y dolor, como emociones dominantes.

Estamos en presencia de la desdicha humana leída desde sus distintas vertientes: fatigas, enfermedades, angustia, dolores; se trata, ni más ni menos, del escenario propio de la condición humana tal como la conocemos y tal como nos reconocemos en ella; entre los hombres de la primera raza y los de esta última, son estos los más cercanos y, al mismo tiempo, los más alejados de los dioses; son los más íntimamente reconocibles porque nos parecemos en nuestros pesares. Lo mismo vale para Hesíodo. Tal como afirma Vernant (2001: 41): "Las enfermedades, la vejez y la muerte; el desconocimiento del mañana y la angustia del porvenir; la existencia de Pandora, la mujer; la necesidad del trabajo; tantos elementos, para nosotros dispares, pero cuya inseparabilidad, para Hesíodo, compone un cuadro único". En realidad, no se trata de elementos dispares sino asociados a un cuadro único que es la vida humana con sus miserias. Si pensamos en la tensión alejamiento-extrañamiento, los hombres de hierro son los más distantes de los hombres áureos; nada parece haber quedado de aquella proximidad ontológica de la primera estirpe.

He aquí la tensión que queremos trabajar para pensar en la díada reconocimiento-desconocimiento. El desconocimiento de la divinidad y de los pares ontológicos supone el extrañamiento y el alejamiento. El hombre se vacía de una relación fundamental que sostiene la urdimbre intersubjetiva en un escenario mágico religioso donde la presencia de la divinidad es dominante en los marcos de cohesión social.

2. La divinidad

> "las únicas diferencias irreductibles con la identidad de los humanos son la inmortalidad, la edad inmutable y una serie de extraordinarios poderes: velocidad, fuerza, invisibilidad o posibilidad de volar" (Detienne y Sissa, 1990: 24).

El alejamiento de la divinidad deja al hombre a la intemperie, en una desnudez antropológica que determina formas de hondo sufrimiento. El vacío que los varones mortales experimentan es el vacío por aquello que representa un modo de convergencia colectiva. La *hybris* se ha apoderado de ellos y la impiedad ha ganado sus corazones. La conducta es a-cósmica porque subvierte los valores que hacen del *kosmos* un universo jerárquicamente organizado.

En este desconocimiento-extrañamiento de la divinidad hay una nota de olvido que refuerza la distancia. Los hombres han olvidado su posición subordinada, la lección antropológica fundacional, el respeto por las dos razas o mundos impermeables que definen míticamente la cartografía del ser. Ha olvidado su puesto en el *kosmos*, en esa posición intermedia entre los dioses y las bestias.

3. El par antropológico

El segundo desconocimiento tiene que ver con la presencia del par antropológico. Es este desconocimiento el que quiebra el tejido social. Una sociedad se articula en torno al reconocimiento y la valoración del otro a partir del convencimiento de que con el otro se construye un albergue común, un *kosmos* habitable. Cuando Hesíodo culmina el relato del largo camino de la decadencia y la injusticia, que va hilvanando el destino de las cinco razas, considerando la interpolación de la raza de los héroes, abre un panorama desolador del campo de vínculos transidos por el conflicto[1].

Muchos pasajes de *Trabajos y Días* dan cuenta de ese deterioro. Una vez más evocamos la descripción de la quinta raza como ejemplo emblemático del desconocimiento del par. No obstante, nos situaremos en otro pasaje para abordar el tópico.

> Igualmente, a quien haga mal a un suplicante o a un huésped,
> quien suba al lecho de su hermano
> para uniones secretas con la esposa, haciendo lo indecente,
> quien por imprudencia es culpable con los niños huérfanos
> y quien a su padre anciano en el cruel umbral de la vejez
> injurie, atacándolo con duras palabras;
> con ese ciertamente Zeus mismo está irritado, y al fin
> por los actos injustos impone dura reparación (Hesíodo, *Trabajos y Días*, 327-334).

Pensemos en las marcas de la disolución de los vínculos y las normas morales que siempre se vinculan con deberes religiosos. El hacer mal a un suplicante o a un huésped rompe el orden de la reciprocidad vincular. Es, una vez más, el olvido de quienes integran el espectro social y la urdimbre de actores que mantienen viva la comunidad.

Una de las mayores desgracias es la disolución de la micro estructura que representa la familia como base social. Las marcas que se registran dan cuenta de esa disolución. El desconocimiento del hermano y de su mujer trastoca los vínculos familiares y determina de la presencia de la *hybris* en el seno de la familia más próxima. Deshonrar al hermano es el olvido de la norma ancestral de mantener una familia bajo los parámetros de la cohesión y el honor. Lo mismo ocurre con la injuria al padre; en este caso no solamente estamos frente al olvido de una situación jerárquicamente instituyente del *kosmos* familiar, sino ante el desprecio de quien merece cuidado y atención más allá de su edad.

Todos los hitos que estamos recorriendo desgarran no solo el tejido o red vinculante, sino que siembran la discordia y desgajan el equilibrio de las fuerzas que mantienen lo micro y lo macro en armonía. De este modo, el olvido de los deberes es la causa de la conflictividad social sea a la escala que sea. La falta de pudor oscurece el panorama porque instituye la falta de conciencia moral. El hombre justo siente pudor y vergüenza y puede asumir aciertos y desaciertos, pero la ausencia de tales sentimientos son motor de conflicto, ya que lo que está precarizado es la capacidad de asumir la propia conducta.

Ya hemos advertido que el fondo religioso acompaña este relato de corte moral. Zeus no dudará en castigar estos delitos, ya aparecidos a propósito de la quinta raza. Es interesante observar por qué estas conductas son injustas a la vista de Zeus y por ello actuará en consecuencia. ¿Bajo qué parámetros son injustas? Consideramos que lo son porque resultan amenazantes a la integración social. Son a-cósmicas en la medida en que pueden retrotraer la organicidad social a un estado de *khaos*.

---

1 Coincidimos con Neschke (1997: 478) cuando analiza el mito de las razas desde la perspectiva de la exhortación, de la poesía didáctica, pero también, de la consolidación de una moral.

El proceder reparador de Zeus es, en cierto sentido, terapéutico porque restablece la salud en una comunidad enferma. No se trata de un castigo en sí mismo, sino que el castigo se vuelve paradigmático y restaurador de un orden quebrado.

El panorama es desolador y el elemento determinante es la *hybris* devenida en violencia. En realidad, se trata de conceptos complementarios porque el exceso y el desconocimiento del límite son en sí mismos actos violentos.

Lo que queremos poner de manifiesto son los distintos tipos de hombres, oscuros y tenebrosos, que el poeta pinta y que con sus conductas jaquean la posibilidad del *kosmos* humano, al tiempo que quedan territorializados en el linaje nocturno debido a sus marcas identitarias. No hay sociedad que se articule a partir de las marcas de la violencia descritas. La violencia desarticula la posibilidad de la legalidad cósmico-social. Se quiebran las díadas fundacionales de la vida en comunidad, comenzando por la menor: la relación padre-hijo.

4. La injusticia

Otro hito amenazante y de ruptura del tejido social es la acción de los reyes devoradores de dones.

> Pues al punto corre Horco junto con sentencias torcidas,
> y el grito impetuoso de Dice, arrastrada por donde la lleven,
> devoradores de dones, y apliquen las leyes con sentencias torcidas.
> Ella sigue, llorando, la ciudad y las costumbres de la gente,
> vestida de bruma, llevando el mal a los hombres,
> los que la desterraron y no recta consideraron (Hesíodo, *Trabajos y Días*, 219-224).

Esta es la escena que compromete a la ciudad toda. De lo micro a lo macro, la metáfora médica se mantiene y el desconocimiento también. Los reyes devoradores de dones desconocen la justicia y olvidan las rectas sentencias que, por venir de Zeus, son las mejores.

Se produce un extrañamiento semejante al que analizáramos en el primer tópico. Olvidar la justicia es olvidar a Zeus, su garante. Hay distintas maneras de separarse de la divinidad y esta es una de ellas. El olvido de la justicia arrastra a la ciudad en todas las direcciones y allí está la enfermedad.

Los versos parecen ser un lejano antecedente de lo que Platón sugerirá en torno al mal que aqueja a la ciudad al aducir que todos los estados están mal gobernados y que solo la justicia pondrá fin a la enfermedad. En este sentido, la justicia es un *pharmakon* que restaura la salud de la ciudad y reconcilia a los hombres con Zeus.

El movimiento de abstracción de Hesíodo encuentra en esta figura del garante un punto de máximo vigor y un tema que ubica al poeta-filósofo en un espacio de clara definición filosófica. Hesíodo, como primer filósofo, o, al menos, como antecedente del filósofo, revela, como dice Beall, "the intellectual growth of the archaic Greece" (1991: 356)[2]. La poesía constituye ese *logos* que nombra una realidad que tiene a dioses y hombres por actores privilegiados, da cuenta de ese universo cultural que enfrenta al hombre con su alteridad: la divinidad.

Zeus es el dios de la justicia y de las leyes divinas que impone su autoridad a través de *Dike*. La justicia, en tanto *Dike* de Zeus, repara y endereza lo torcido "con rectas sen-

2 Para una posición intermedia entre la nuestra y la tradicional que ve a Tales como el primer filósofo que encarna el milagro de la racionalidad, ver Rowe (1983: 135), quien sostiene: "Hesiod predates the rise of philosophy and science, and his influence clearly helped to shape the theories of its earliest representatives; but we should not therefore assume too easily that he 'comes before them' in all respects".

tencias" (Hesíodo, *Teogonía*, 86). Este acto de enderezar y reparar es la función propia de *Dike*. Entre *Themis* y *Dike* se encuentra una clara diferencia: mientras que la primera se refiere a los mandatos o leyes divinas (de hecho, *themis* era el asiento que ocupaban los reyes en la Asamblea para administrar justicia), la segunda tiene que ver con su recta aplicación. Por eso Hesíodo insiste tanto en las torcidas interpretaciones de los reyes.

La conducta de los *dorophagoi* es también una conducta a-cósmica. Con ella no solamente se olvida la justicia como motor de la cohesión social, sino que se cierne la amenaza del *khaos*. Insistimos en utilizar el concepto de a-cosmicidad en estos escenarios para alejar la idea de que solo las figuras de signo negativo, presentes en *Teogonía*, pueden, con su acción, jaquear la soberanía de Zeus y desterritorializar el orden cósmico. La dramática divina da cuenta de ello y los episodios de la titanomaquia y de la tifonomaquia son el claro ejemplo de esta actitud a-cósmica.

Pretendemos extender el uso del término a *Trabajos y Días* y pensar en gestos o actitudes a-cósmicas en la medida en que jaquean el orden de lo real. Se juega una especie de dramática social que guarda fuertes semejanzas con la divina. El fondo último de lo real se desenvuelve en términos agonísticos. A las batallas libradas por Zeus contra los Titanes y contra Tifón, se suma este agonismo antropológico y que genera una visión dual de los hombres. Hay hombres que abrazan la virtud como *ethos* y hombres transidos por el olvido, el desconocimiento y el extrañamiento.

5. El trabajo

Otra arista, que responde a la misma binarización antropológica, es la dimensión del trabajo. El trabajo se presenta como una bisagra que determina la territorialización de ciertos hombres a la esfera del mismo y la desterritorialización de aquellos que no lo reconocen como uno de los pilares de la organización social.

En este aspecto hay también una forma de olvido. Los hombres olvidan que los dioses han dispuesto el trabajo como marca antropológica. Es una medida divina que los hombres abracen el trabajo a fin de constituirse en hombres virtuosos. Por ese motivo, tanto los dioses como los hombres aborrecen a los que viven sin hacer nada. Tal conducta implica un doble desconocimiento; al ya indicado, se suma el desconocimiento de aquel que sí trabaja y de quien, en más de una oportunidad, depende el que no trabaja.

> Los dioses y también los hombres se enojan con el que ocioso
> vive, parecido en su carácter a los zánganos sin aguijón,
> que devoran el esfuerzo de las abejas, ociosos
> consumiendo; pero a ti los trabajos te sean queridos para ordenarlos
> según la regla,
> así del sustento de estación se te colman los graneros (Hesíodo, *Trabajos y Días* 303-307).

6. Conclusiones

Este breve repaso se propuso transitar algunos rincones del *logos* hesiódico para descubrir la descomposición de la trama social. Resquebrajado ese tejido, el hombre queda en situación de vulnerabilidad, sobre todo a partir del distanciamiento que sufre de los dioses. Olvido, desconocimiento, extrañamiento, alejamiento, fueron algunos de los conceptos que manejamos para comprender el fenómeno de ruptura y disolución.

Nuestro propósito fue extender el concepto de a-cosmicidad, tan propio de la dramática divina, en el que las fuerzas hostiles amenazan con su soberbia el orden del *kosmos.* Nuestro interés fue analizar actitudes humanas a-cósmicas. Los hombres también pueden constituir una amenaza en ciernes y un estado de precarización antropológica como el que hemos descrito. No obstante, y, a pesar de ello, el diagrama de fuerzas en tensión constituye la llave que posibilita la ambición de Hesíodo, "ambiciones por así decirlo unitarias: esas grandes y complexivas descripciones que, además, al menos en el caso de los dos primeros poemas, representan una visión idealizada: el progreso del mundo consiste en la implantación del orden de Zeus, que garantiza la justicia" (Rodríguez Adrados, 2001: 199).

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Most, G. W. (ed. y trad.) (2006). *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia.* Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.

Liddel, H. G., Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Liñares, L. (ed. y trad.) (2005). *Hesíodo. Teogonía*, *Trabajos y Días.* Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.

Pérez Jiménez, A. y Martínez Diez, A. (trads.) (2000). *Hesíodo. Obras y fragmentos.* Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Beall, E. F. (1991). "Hesiod's Prometheus and Development in Myth". *Journal of the History of Ideas*, 52(3); 355-371.

Detienne, M., Sissa, G. (1990). *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

Neschke, A. (1993). "Dikè. La philosophie poétique du droit dans le 'mythe des races' d' Hésiode", en F. de Blaise, P. Judet de La Combe, et P. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*. Paris: Presse Universitaires du Septentrion; 465-478.

Rodríguez Adrados, F. (2001). "La composición de los poemas hesiódicos". *Emérita, Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM)* LXIX(2); 197-223.

Vernant, J.-P. (2001). *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.

El placer, la muerte y la libertad: los caminos divergentes de Epicuro y Hegesias

Marcela Coria y Joaquín Lanza

Universidad Nacional de Rosario

Resumen: De acuerdo con los testimonios que han llegado hasta nosotros, para Epicuro el placer es el único bien, el fin de la vida y, por ello, lo que conduce a la felicidad; el placer es alcanzable, y los sentidos son la condición para experimentar el placer; entonces, si la muerte es privación de la sensación, la muerte no es nada para nosotros (Diógenes Laercio 10.124), y la vida es la condición de posibilidad del placer y de la felicidad. Pues bien, partiendo también de la idea de que el placer es el único bien, Hegesias de Cirene habría planteado (Diógenes Laercio 2.93-96) que la felicidad es imposible de alcanzar dado que el hombre padece innumerables males y sufrimientos. Por eso, el fin de la vida no es vivir placenteramente, sino no vivir dolorosamente: tanto la vida como la muerte son deseables, es decir, para el sabio vivir es indiferente. En este trabajo, analizaremos las fuentes antiguas que nos permitan contrastar las posiciones de Epicuro y Hegesias en relación con el placer y la muerte y fundamentar en qué sentido podemos decir que estas posiciones divergentes se basan en dos concepciones diferentes de la libertad.

Palabras clave: placer, muerte, libertad, Epicuro, Hegesias

Pleasure, Death and Freedom: The Divergent Paths of Epicurus and Hegesias

Abstract: According to ancient testimonies, for Epicurus pleasure is the only good, the goal of life and therefore the way to happiness. Pleasure is attainable, and the senses are the condition to experience pleasure. Hence, if death is deprivation of sensation, death is nothing to us (Diogenes Laertius 10.124), and life enables pleasure and happiness. For Hegesias of Cyrene pleasure is the only good as well. He may have proposed (Diogenes Laertius 2.93-96) that happiness is impossible to attain because man endures countless sorrows and sufferings. As a consequence, the goal of life is not to live pleasurably, but not to live painfully. Life and death are equally desirable, which means that living is indifferent for the sage. In this article, we will analyze ancient sources that allow us to contrast the tenets of Epicurus and Hegesias regarding pleasure and death and to state why we can propose that these divergent tenets are based on two different conceptions of freedom.

Keywords: Pleasure, Death, Freedom, Epicurus, Hegesias

1. Introducción

En el mundo helenístico, el hombre, desprovisto ya del sostén simbólico y espiritual que le proveía la *pólis* clásica[1], intentará diversas maneras de encauzar su incertidumbre, sus miedos y las perturbaciones anímicas que le provocan la inestabilidad política, la crisis de la religión tradicional[2] y el nuevo escenario multicultural. Algunos lo hicieron a través de la adopción de nuevas divinidades y cultos, la creencia en promesas de salvación extramundana o la adscripción a colegios religiosos o sectas místicas que pudieran satisfacer sus inquietudes; otros, a través del acercamiento a escuelas filosóficas que, más allá de las diferencias, se proponían, en esencia, lo mismo: mediante la práctica más que mediante la teoría, alcanzar una felicidad de corte individual, desligada naturalmente del marco de una *pólis* ya inexistente.

Una de estas escuelas fue el Jardín de Epicuro, quien se estableció en Atenas en el 306 a.C. Por la misma época floreció Hegesias de Cirene, cuya adscripción a los cirenaicos es bastante heterodoxa. Ambos filósofos, con buen fundamento, son considerados hedonistas: en definitiva, y muy simplificadamente, tanto Epicuro como Hegesias plantean que el único bien es el placer (*hedoné*). Para Epicuro, al placer debemos aspirar para alcanzar la bienaventuranza (*makariótes*) o felicidad (*eudaimonía*), fin (*télos*) de la vida; y la vida es una oportunidad para experimentar el placer, porque no es posible sentir placer ni dolor cuando ha sobrevenido la muerte. Por eso la muerte no debe ser temida: esta es una de las doctrinas más liberadoras de Epicuro, y esa libertad deja el camino allanado para la *eudaimonía*, que es susceptible de ser alcanzada por los seres vivos precisamente 'mientras' están vivos. Para Hegesias, en cambio, la felicidad es inalcanzable; en su ética no eudemonista, la vida, aunque en ella haya lugar para el placer, es concebida como una acumulación de males y sufrimientos; el fin de la vida, entonces, no es vivir placenteramente sino no vivir dolorosamente. Tanto la vida como la muerte son elegibles, es decir, para el sabio vivir es indiferente. Fuentes posteriores radicalizan esta posición de Hegesias ante la vida y lo asocian con la apología del suicidio. En este trabajo, analizaremos las fuentes antiguas[3] que nos permitan contrastar las posiciones de Epicuro y Hegesias en relación con el placer y la muerte y fundamentar en qué sentido podemos decir que estas posiciones divergentes se basan en dos concepciones diferentes de la libertad.

2. La muerte no es nada para nosotros – Epicuro, liberador del miedo a la muerte

De acuerdo con un testimonio transmitido por el filósofo epicúreo Filodemo de Gádara, contemporáneo de Cicerón, el maestro habría instaurado en su escuela una suerte de 'breve guía

1 Para las transformaciones producidas entre la *pólis* clásica y el mundo helenístico, cfr. Plácido (2017).

2 Para un panorama de la crisis religiosa del siglo IV a.C., cfr. Festugière (1960: 11-20).

3 En el estudio de la filosofía helenística, el problema de las fuentes no es menor. Como se sabe, las numerosas y, por lo que podemos inferir de testimonios indirectos, voluminosas obras de los filósofos de este período se perdieron, y solamente nos quedan fragmentos o este tipo de testimonios. Por ello, la obra de Diógenes Laercio resulta muy significativa dado que este doxógrafo nos ha transmitido la mayor parte del corpus considerado como propio de Epicuro –las *Cartas* (la *Carta a Heródoto,* la *Carta a Pítocles*, que algunos consideran espuria, y la *Carta a Meneceo*), las *Máximas Capitales* y la *Vida de Epicuro*. Por fuera de este corpus, tenemos las *Sentencias Vaticanas*, también conocidas como *Gnomologio Vaticano*, que es una colección de 81 sentencias y fragmentos de manuscritos de Epicuro y sus discípulos encontrados en la Biblioteca Apostólica Vaticana en 1888. En las últimas décadas se han descubierto y estudiado nuevos papiros –con textos probablemente pertenecientes a Epicuro o a epicúreos cercanos al maestro– que arrojan luz sobre algunos puntos importantes. La colección fundamental de los textos de Epicuro sigue siendo Usener (1887) a pesar de estar ya desactualizada. También para Hegesias, además de otras fuentes, recurriremos a Diógenes Laercio.

para la felicidad' mediante la formulación del cuádruple remedio o *tetraphármakon*: ἄφοβον ὁ θεός, ἀνύποπτον ὁ θάνατος, καὶ τἀγαθὸν μὲν εὔκτητον, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον, "la divinidad no produce temor, la muerte no provoca sospecha, el bien es fácil de obtener, el mal es fácil de soportar"[4]. Enfoquemos la atención en el segundo remedio[5].

En el mundo griego, naturalmente, Platón nos proporciona un antecedente fundamental para la reflexión sobre este tema. De acuerdo con el *Fedón*, filosofar, o, más bien, la vida filosófica, es una meditación sobre el morir y el estar muertos (63e-64e), algo con lo que Epicuro habría estado completamente en desacuerdo. La posición de este último al respecto parte de supuestos muy diferentes a los de Platón y se presenta, probablemente a los fines de polemizar con este, como antitética: nacemos solamente una vez[6], el alma es mortal[7], y, en el momento de la muerte, se desintegra el compuesto (*áthroisma*) de átomos que, al mantenerse unido, permite la vida; al dispersarse los átomos, el cuerpo y el alma mueren, y, ya separados, ninguno de ellos puede experimentar sensaciones, como se lee en la *Carta a Heródoto* 63-68, especialmente 65-66[8]:

> λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται. [66] οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὸ αἰσθανόμενον μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρώμενον, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτα ᾖ, ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις.
>
> Cuando se destruye el compuesto entero, el alma se dispersa y ya no tiene las mismas capacidades ni se mueve, de modo tal que tampoco experimenta sensación. [66] Porque no <es posible> pensar que este <compuesto> sea sensible si no está en este conjunto ni que disponga de estos movimientos cuando las <partes> que lo recubren y lo envuelven no son tales <como> ahora, que al estar <el alma> en ellas, poseen estos movimientos.

El filósofo del Jardín se muestra, así, heredero del atomismo materialista de Demócrito; dado que solamente existen los átomos y el vacío, tal como expresa también en la *Carta a Heródoto* 67 en el pasaje que veremos a continuación, el alma no puede ser incorpórea, porque lo único incorpóreo es el vacío en el que existen y se mueven los átomos, incluso aquellos que conforman el alma; de allí su rechazo a una tesis de corte idealista como la propuesta en el *Fedón*.

> οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ (…). οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιΐζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη· νῦν δ' ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα διαλαμβάνομεν περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.
>
> No es posible pensar algo incorpóreo excepto el vacío (…). Los que afirman que el alma es incorpórea hablan en vano, porque si así fuera no podría ni hacer ni sufrir nada. Pero es evidente que distinguimos ambas propiedades en lo que respecta al alma.

Esta concepción elimina tanto un gran temor con respecto a la muerte: el de alguna forma de supervivencia del alma, la cual sería víctima de los atroces castigos de ultratumba

---

4 *Papiro herculano* 1005, columna 4, 9-14. Es claro, entonces, que la creencia correcta acerca de los dioses y de la muerte y la comprensión y evaluación correcta de cuáles son los verdaderos placeres aseguran la felicidad, al proporcionar *ataraxía* o imperturbabilidad anímica y *aponía* o ausencia de dolor físico. Todas las traducciones nos pertenecen excepto indicación contraria. Para las ediciones utilizadas, véase el apartado "Referencias bibliográficas".

5 Para las relaciones entre el miedo a la muerte y la religión, véase Chamani Velasco (2010: 283-297).

6 Epicuro, *Sentencias Vaticanas* 14: Γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι, "nacemos una vez y no es posible nacer dos veces".

7 Lucrecio, *De rerum natura* 3.831: (…) *quandoquidem natura animi mortalis habetur*, "(…) puesto que se entiende que la naturaleza del alma es mortal".

8 Para una interesante discusión acerca de estos parágrafos de la *Carta a Heródoto*, véase Gianneschi (2004: 90-92).

de los que hablan los poetas y que relatan los mitos[9], como un ansia irracional y vana: la inmortalidad, de acuerdo con la *Carta a Meneceo* 124[10]:

> ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.
>
> De aquí que el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no por añadirle un tiempo ilimitado, sino por suprimirle el deseo de inmortalidad[11].

Si el alma es finita y muere con el cuerpo, pues entonces el pensamiento de la muerte no debe atormentar al hombre: la muerte es privación de la sensación, y, por lo tanto, quien está muerto no experimenta placer ni dolor (πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος, "todo bien y todo mal reside en la sensación y la muerte es privación de la sensación", *Carta a Meneceo* 124), es decir, no experimenta nada, dado que no hay estados intermedios entre placer y dolor[12]. Para Epicuro, "la muerte no es nada para nosotros" (μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον), dice un texto clave sobre el tema incluido también en la *Carta a Meneceo* (124), en el sentido de que la muerte no nos concierne ni nos toca en nada, como también lo entendió Lucrecio[13]. Aunque a primera vista esta afirmación puede parecer contraintuitiva[14], la frase debe ser puesta en contexto, ya que la misma *Carta* aclara que esto se debe a dos factores: por un lado, a que esta concepción, como hemos visto, destruye el anhelo de inmortalidad que existe en los hombres y que les produce sufrimiento y angustia, dado que si se sabe que la muerte es inevitable y que el alma muere con el cuerpo, el deseo de inmortalidad es insensato y no responde a un conocimiento verdadero de las cosas; y por otro, a que cuando estamos nosotros, no está presente la muerte, y cuando la muerte está presente, ya no estamos nosotros (*Carta a Meneceo* 125):

> τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.
>
> Entonces, el más horripilante de los males, la muerte, no es nada para nosotros porque cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se hace presente, nosotros no existimos.

Estos preceptos explican, en el marco de la ética epicúrea, el rechazo del suicidio[15]: la vida es buena en tanto es una oportunidad para alcanzar el placer, entendido como ausen-

---

9 Cfr. Lucrecio, *De rerum natura* 3.624-633 y 3.1011-1013.

10 Transmitida por Diógenes Laercio (10.122-135). En relación con este pasaje, cfr. Epicuro, *Sentencias Vaticanas* 20, 30 –esta última atribuida a su discípulo Metrodoro de Lámpsaco– y 31.

11 Todas las traducciones citadas de la *Carta a Meneceo* son de Boeri y Balzaretti (2002) y colaboradores, realizada con un equipo del que formó parte Marcela Coria.

12 En este punto, la ética epicúrea se diferencia de la posición de los cirenaicos, para los cuales no hay identidad entre placer y ausencia de dolor ni entre dolor y ausencia de placer, y sí existe un intermedio entre placer y dolor, como veremos más adelante.

13 Lucrecio, *De rerum natura* 3.830: *Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*, "Así pues, la muerte no es nada para nosotros ni nos concierne".

14 Véase, al respecto, Boeri (2002: 48-57); también Wilson (2015: 98-103) para las proyecciones, en la filosofía posterior, de la doctrina epicúrea acerca del carácter definitivo de la muerte.

15 Cfr. Epicuro, *Carta a Meneceo* 126. En este pasaje, de corte protréptico, Epicuro exhorta al joven y al anciano a filosofar, dado que τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν, "el cuidado acerca del vivir bien y del morir bien es el mismo", en clara antítesis con la idea de que la vida del filósofo es una *meditatio mortis*, que aparece en el *Fedón*. Inmediatamente a continuación, Epicuro cita abreviadamente, para oponerse a su sentido, los vv. 425-428 (Diehl) de Teognis: καλὸν μὲν μὴ φῦναι, / φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι, "Bueno es

cia de dolor físico (*aponía*) y de perturbación anímica (*ataraxía*), es decir, los placeres catastemáticos o en reposo, que Epicuro diferencia claramente de los placeres cinéticos o en movimiento (por ejemplo, el goce, *khará*, y el regocijo, *euphrosýne*)[16]. Es más, en la ética hedonista y eudemonista de Epicuro, el placer[17], en el sentido técnico que el término *hedoné* tiene en la filosofía epicúrea, es el único bien, el fin de la vida y, por ello, es lo que conduce a la felicidad, que en definitiva se identifica con el placer; el placer, y por lo tanto la felicidad, son alcanzables, y la senso-percepción (*aísthesis*) es la condición para experimentar el placer; la muerte es privación de la *aísthesis*, por lo cual quien está muerto no siente placer pero tampoco dolor; entonces la muerte no es nada para nosotros. De este modo, Epicuro pretende liberar a los hombres del temor a la muerte, uno de los mayores impedimentos para lograr la *ataraxía*. Dado que la muerte no es un mal, entonces, no hay razones para que produzca pesar y angustia por anticipación; es preciso, entonces, acostumbrarnos a este pensamiento, y la manera de lograrlo es, naturalmente, a través de la práctica de la filosofía[18]. Habituarnos a pensar que somos seres enteramente corpóreos, que no tenemos una parte incorpórea que nos sobreviva y, por lo tanto, que no somos inmortales, que tenemos un tiempo limitado, que nuestros placeres son también finitos, que después del tiempo de la vida (como el anterior a ella) no hay sensación y por lo tanto dolor, "y hacerlo con alegría, ésa es la lección de Epicuro" (García Gual, 1981: 183). Y una lección verdaderamente liberadora, como sostiene Guyau (1943 [1878]: 111): "librar al hombre del temor de la muerte será, pues, en último término, el objeto supremo de la doctrina de Epicuro".

3. La vida y la muerte son deseables – Hegesias, liberador de los males de la vida

Considerado en su tiempo uno de los más importantes discípulos de Sócrates, a Aristipo de Cirene se le atribuye la fundación del movimiento cirenaico, caracterizado por su ética hedonista no eudemonista. En este sentido, "la felicidad no es, para Aristipo, el fin (*télos*) al que debería apuntar la acción humana. La finalidad de la acción es, en cambio, el placer particular, concreto y somático" (Sonna, 2018: 18-19). Aunque este filósofo nunca fundó propiamente una escuela, adquirió seguidores que adoptaron sus ideas y las transmitieron. Así surgieron las tres principales vertientes del movimiento cirenaico: los anicerianos, los hegesíacos y los teodorianos. Sobre Hegesias de Cirene nos ha llegado escasa información, tanto biográfica como bibliográfica. Se estima que nació y estuvo activo en el siglo III a.C., y por Diógenes Laercio (2.86) sabemos que fue discípulo de Parebates, en el marco de una sucesión de pensadores cirenaicos formados bajo la filosofía de Aristipo.

El punto de partida del hedonismo hegesíaco es el mismo que el aristipiano, en tanto reconoce al placer y al dolor como objetivos de la acción (Diógenes Laercio 2.93: Οἱ δὲ Ἡγησιακοὶ λεγόμενοι σκοποὺς μὲν εἶχον τοὺς αὐτούς, ἡδονὴν καὶ πόνον, "Se dice que los hegesíacos tenían los mismos objetivos: el placer y el dolor"). La felicidad es completamente imposible, pues el cuerpo está repleto de muchos padecimientos; el alma es afectada conjuntamente con el cuerpo y se turba; asimismo, la fortuna impide muchas cosas

no haber nacido / o, una vez nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades". Probablemente, haya aquí una polémica contra los estoicos, para quienes el suicidio era, en algunas circunstancias, una alternativa razonable.

16 Cfr. Diógenes Laercio 10.136.

17 Para el estudio del concepto de 'placer' en Epicuro, véase Rist (1972: 100-126) y Trapani (1997).

18 De allí el notable valor protréptico de la *Carta a Meneceo*.

en las que se tiene esperanza, de modo que, por esto, la felicidad no existe. Mientras que el placer es el único bien, y por lo tanto es el que guía nuestras elecciones, el dolor es el único mal, y por lo tanto es el que guía nuestras evitaciones (Lampe, 2015: 122). Ahora bien, entre los cirenaicos el placer se identifica con lo corpóreo, con la "modificación física" (Mársico, 2013: I, 55), a diferencia del concepto de placer epicúreo que hemos visto. Más propiamente, los cirenaicos distinguían entre los dos tipos de placeres que reconocía Epicuro, pero negaban que fuera posible alcanzar el placer catastemático (Maso, 2020: 68), y por eso solamente reconocían los placeres cinéticos. Los hegesíacos también coinciden con Aristipo al rechazar la felicidad como fin ético, pero no lo hacen "a partir del somatismo de la ética cirenaica original" (Sonna, 2018: 25) sino debido a que niegan que la felicidad sea alcanzable. En la medida en que llegar a la felicidad es imposible y que los dolores, que afectan tanto al cuerpo como al alma, son ampliamente mayores que los placeres, la vida y la muerte resultan indistintamente deseables, de acuerdo con Diógenes Laercio 2.94:

> τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι, τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ᾽ ἐλπίδα κωλύειν, ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι. τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν.
>
> La felicidad es completamente imposible, porque el cuerpo está colmado de muchos padecimientos, y el alma padece conjuntamente con el cuerpo y se turba, y la fortuna impide muchas cosas en las que hay esperanza, de modo tal que, por esto, la felicidad es inexistente. Y la vida y la muerte son algo deseable.

Podríamos sostener entonces que la mayor innovación de la filosofía de Hegesias con respecto a la de Aristipo radica en su ética pesimista, la cual le concedió el epíteto de *ho peisithánatos*, "el que persuade a morir". Para comprender este sobrenombre, debemos tener en cuenta otro importante testimonio. Según Cicerón (*Disputas Tusculanas* 1.84), Hegesias escribió una obra llamada *Apokarterôn* (*El que se mata de hambre*), único diálogo del período helenístico que ha llegado a nosotros, cuyo protagonista ve el suicidio como la mejor opción para evitar los males de la vida, los cuales enumera a sus amigos, quienes tratan de disuadirlo:

> *eius autem, quem dixi, Hegesiae liber est* Ἀποκαρτερῶν, *quo a vita quidem per inediam discedens revocatur ab amicis; quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda. possem idem facere, etsi minus quam ille, qui omnino vivere expedire nemini putat.*
>
> Ahora bien, el libro que mencioné de aquel Hegesias es *El que se mata de hambre*, en el cual a un hombre que <pretende> abandonar la vida por falta de alimento le hacen retroceder sus amigos, a quienes en respuesta, <este> enumera todas las calamidades de la vida humana. Yo podría hacer lo mismo, aunque menos que él, quien piensa que vivir no es completamente ventajoso para nadie.

Encontrado entre los papiros de Herculano, probablemente en la biblioteca de un epicúreo, el *Apokarterôn* recién fue recuperado en 2017[19]. Tanto Plutarco (*De amore prolis* 5 = *Moralia* 497d) como Cicerón (*Disputas Tusculanas* 1.83)[20] afirman que la obra causó

19 Aparentemente, Hegesias también sería el autor de un diálogo (*Cologne Papyrus* 205) en el que Sócrates explica por qué no hizo una contrapropuesta cuando sus acusadores en el juicio propusieron la pena de muerte contra él (Lampe, 2015: 21 y 121).

20 Plutarco, *De amore prolis* 5 = *Moralia* 497d: Ἡγησίας δὲ διαλεγόμενος πολλοὺς ἔπεισεν ἀποκαρτερῆσαι τῶν ἀκροωμένων, "Y Hegesias, con su dialéctica, persuadió a muchos de sus oyentes a dejarse morir de hambre"; Cicerón, *Disputas Tusculanas* 1.83: *a malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus. et quidem hoc a*

numerosos suicidios, y este último comenta que el rey Ptolomeo II Filadelfo[21] llegó a prohibirle a Hegesias enseñar en las escuelas de Alejandría. A raíz de este testimonio, que sin embargo debe tomarse con precaución porque podría estar inspirado más en los escritos del filósofo que en hechos históricos[22], interpretaciones como la de Matson (1998: 555)[23] sugieren que Hegesias es un partidario incondicional del suicidio, dado que la muerte, concebida, como Epicuro, como ausencia de sensación o conciencia, no es buena ni mala, y por lo tanto es mejor que la vida, en la que los males son mayores que los bienes. Por ello, el suicidio es un acto racional que, en tanto tal, legítimamente puede llevarse a cabo, como parece sugerir el *Apokarterôn*. Sin embargo, otros estudiosos se han preguntado si la única solución verdaderamente posible ante el problema de los infortunios de la vida era, para el filósofo de Cirene, la muerte voluntaria. Resulta necesario volver al testimonio de Diógenes Laercio sobre los hegesíacos, puesto que revela otras posibilidades interpretativas acerca de su doctrina. De acuerdo con 2.95:

> τόν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς.
>
> Y el sabio, de este modo, no será inmoderado en la elección de las cosas buenas como en la evitación de las malas, admitiendo que el fin es no vivir ni dolorosa ni penosamente.

A partir de este pasaje, se deduce que, si el *télos* del sabio es para los hegesíacos lograr una vida sin dolores ni penas, es porque evidentemente existe la posibilidad de hacerlo. En este planteo predomina una idea del balance entre la felicidad, que para Hegesias es imposible de alcanzar, y la pena, que debe ser evitada. De acuerdo con Lampe (2015: 123), entre la felicidad y la infelicidad puede pensarse una vida que contenga un equilibrio entre ambos. Si bien esta idea hegesíaca no puede equipararse a la *ataraxía* epicúrea –en tanto esta última se incluye dentro los placeres catastemáticos, rechazados por los cirenaicos–[24], se lee en el planteo una aspiración al balance, que permitiría una vida menos penosa. En este punto, la filosofía de Hegesias se acerca nuevamente a los postulados cirenaicos, que distinguían tres estados para el hombre: uno doloroso como una tempestad, uno placentero como un suave oleaje y un tercero como un mar sin olas, intermedio entre ambos[25], estado, este último, negado, como hemos visto, por Epicuro.

Aunque no pueda elegir adecuadamente lo placentero para ser mecido por el suave oleaje, el sabio sí puede huir de lo doloroso, evadiendo la tormenta marítima, para al menos mantenerse en el tercer estado, el de la calma llana de las olas. Ahora bien, si volvemos a la premisa "la vida y la muerte son algo deseable" (τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν, Diógenes Laercio 2.94), no podríamos afirmar que la ética pesimista de Hegesias se incline por la muerte, sino por ninguna de las dos, es decir, por la indiferencia[26]. En este sentido, podemos interpretar también las palabras de Diógenes Laercio 2.95: de acuer-

---

Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolomaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi is auditis mortem sibi ipsi consciscerent, "Así pues, la muerte nos separa de los males, no de los bienes, si buscamos la verdad. Y sin duda el cirenaico Hegesias exponía esto tan copiosamente que se dice que el rey Ptolomeo le prohibió decir estas cosas en las escuelas, porque muchos, después de escuchar estas cosas, se daban muerte a sí mismos." Sin embargo, el *Apokarterôn* se diferencia del testimonio de Cicerón en dos puntos importantes, para los cuales véase Henry (2019: 1).

21 O tal vez su padre Ptolomeo I Sotér (Mársico, 2013: I, 427, nota 219).

22 Como indica el *dicatur* ("se dice") de *Disputas Tusculanas* 1.83. Podría tratarse solamente de rumores.

23 Discutida por Lampe (2015: 123-128).

24 Cfr. Mondolfo (1997 [1962]: 37).

25 En este sentido, véase Maso (2020: 67).

26 Cfr. Lampe (2015: 16).

do con Hegesias, la vida, para el hombre sensato, es indiferente: τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι· τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον, "Para el insensato, vivir es ventajoso, pero para el sensato, indiferente."

Más allá de su evidente pesimismo, paradójicamente nacido del hedonismo, y si bien las fuentes y la crítica no han hecho hincapié en el tema de la libertad en Hegesias, podemos sostener que la indiferencia entre la vida y la muerte habilita la posibilidad de liberación ante los males y preocupaciones de la vida. Pero también, como hemos visto, la habilita el suicidio, en tanto la muerte voluntaria libera de los males de la vida y permite huir del dolor. Como mínimo, en dos sentidos, entonces, podemos pensar a Hegesias como liberador de los males de la vida: mediante la indiferencia y mediante el suicidio.

4. Consideraciones finales

Epicuro y Hegesias compartieron tanto el concepto de placer como único bien, como la reflexión sobre la muerte y la búsqueda de la libertad, pero tomaron caminos y arribaron a conclusiones divergentes. Epicuro es un defensor de la vida, la cual es condición para obtener placer y alcanzar una felicidad que es posible lograr. De allí que no recomiende el suicidio, ni siquiera en situaciones de extremo dolor físico, como la que él mismo atravesó los días previos a su muerte (Diógenes Laercio 10.22). La muerte priva tanto del placer como del dolor, y por lo tanto no debe ser temida: no hay castigos de ultratumba ni hay sensación *post mortem*, una vez disuelto el compuesto de átomos que forman el cuerpo y el alma. Hegesias, en cambio, plantea que la muerte es un indiferente, o también, incluso, algo deseable: dado que la felicidad es inalcanzable, la liberación que propone consiste en suprimir el deseo de obtenerla, ya sea mediante la indiferencia, ya sea mediante el suicidio. Si la felicidad no es realizable, entonces solamente quedan los placeres concretos, corpóreos y físicos (es decir, cinéticos) que proclamaban los cirenaicos pero con una propuesta que diferencia a Hegesias de ellos: el hedonismo termina en la indiferencia o, de acuerdo con las fuentes que transmiten una posición más radicalizada, en la apología del suicidio, pero, en cualquier caso, en el pesimismo. Podemos concluir entonces que estas posiciones diferentes con respecto a la muerte se basan en dos concepciones diferentes de lo que significaba la libertad para el sabio: en el caso de Epicuro, la liberación de uno de los principales obstáculos para lograr la felicidad (es decir, la *ataraxía*), a saber, el temor a la muerte, y, en el caso de Hegesias, la liberación de los males de la vida mediante la indiferencia o el suicidio.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Arrighetti, G. (ed.) (1973 [1960]). *Epicuro. Opere*. Torino: Einaudi.

Ax, W. (ed.) (1933). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fascículo 45, Leipzig: Teubner.

Boeri, M. D. y Balzaretti, L. R. (coords.) (2002). *Epicuro. Vida. Doctrinas Morales. Testimonios*. Rosario: HyA Ediciones.

Hicks, R. D. (ed.) (1959). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation, in two volumes. Cambridge: Harvard University Press.

Martin, J. (ed.) (1969). *T. Lucretius Carus. De Rerum Natura Libri Sex*. Leipzig: Teubner.

Usener, H. (ed.) (1887). *Epicurea*. Leipzig: Teubner.

Bibliografía citada

Boeri, M. D. (2002). "Introducción", en M. D. Boeri y L. R. Balzaretti (coords.), *Epicuro. Vida. Doctrinas Morales. Testimonios*. Rosario: HyA Ediciones; 11-61.

Chamani Velasco, B. I. (2010). *La teología eudaimónica de Epicuro. Ensayo de comprensión histórico-filosófica de una teología materialista*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Festugière, A. J. (1960). *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires: Eudeba.

García Gual, C. (1981). *Epicuro*. Madrid: Alianza.

Gianneschi, H. (2004). *Epicuro. Dioses, religión y piedad*. Buenos Aires: Jorge Baudino-UNSAM.

Guyau, J. M. (1943 [1878]). *La moral de Epicuro*. Buenos Aires: Americalee.

Henry, J. (2019). "The *Apokarteron*"; 1-14. Disponible en: https://www.academia.edu/39345959/THE_APOKARTERON.

Lampe, K. (2015). *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton: Princeton University Press.

Mársico, C. (2013). *Socráticos. Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas, 2 vols. Buenos Aires: Losada.

Maso, S. (2020). "Epicureans, Earlier Atomists, and Cyrenaics", en K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. New York and London: Routledge; 63-75.

Matson, W. I. (1998). "Hegesias the Death-Persuader; or the Gloominess of Hedonism". *Philosophy*, 73; 553-558.

Mondolfo, R. (1997 [1962]). *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: Eudeba.

Plácido, D. (2017). *La crisis de la ciudad clásica y el nacimiento del mundo helenístico*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Rist, J. M. (1972). *Epicurus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sonna, V. (2018). "El hedonismo pesimista de Hegesias". *Symploké. Revista filosófica*, 8; 17-28.

Trapani, D. (1997). "Epicuro y el placer". *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe* 5 (5); 131-156.

Wilson, C. (2015). *Epicureanism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

El asesinato de Icario y la sumisión de los Blemios en Nono de Panópolis, *Dionisíacas*: simbología mistérica, escenario mítico y representación de las revueltas campesinas

Salvatore Costanza

Universidad Nacional y Capodistríaca de Atenas
(Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Resumen: Nono de Panópolis (*fl.* 430-450) es el autor de las *Dionisíacas*, un poema épico en cuarenta y ocho libros sobre la expedición de Dióniso a la India y su triunfo sobre los que desconocen su divinidad. Entonces, no se trata solo de una via de escape a los reinos de la ilusión literaria. El poeta desarrolla motivos míticos llenos de significados mistéricos, pero al mismo tiempo se permite frecuentes alusiones a los que son los asuntos mas importantes de su tiempo. Así, la descripción del asesinato de Icario por los campesinos borrachos (*Dionisíacas* 47.116-130) hace alusión a las revueltas en las campañas, como se crean fuertes tensiones entre la élite urbana y la población rural de Egipto a los mediados del siglo V. La sumisión de Blemis a Dióniso (*Dionisíacas* 17.385-397) refleja también los acontecimientos de esa época, es decir, la guerra en la frontera del sur con las poblaciones paganas de nubios. Para Nono esto es más que una simple metáfora y alcanza un deseo de lograr una paz duradera con los enemigos formidables del Egipto grecorromano. Por final, cuando se explora la epopeya de Nono, revela un significado más profundo.

Palabras clave: *Dionisíacas*, Blemios, jacquerie, Nubios, inclusión

Ikarios' murder and the submission of the Blemys in Nonnos of Panopolis, *Dionysiacs*: Mysteric symbology, mythical setting and representation of jacquerie

Abstract: Nonnos of Panopolis (*fl.* 430-450) wrote *Dionysiaca*, an epic poem in 48 Books upon the military expedition of Dionysus against India and his triumph on those who do not recognize his deity. In fact, it is not matter of a merely of an escape from reality through literary illusion. The poet develops mythical motives full of mysteric values, but he does not stop making allusions to the most important issues of his times. So, the description of Ikarios murdered by drunk peasants (*Dionysiaca* 47.116-130) alludes to peasant uprisings, as strong social tensions explode violently between urban élite and rural population in Egypt in the middle of the 5th century. Blemys´ submission to Dionysos (*Dionysiaca* 17.385-397) also mirrors contemporary events, in particular the conflict in southern borders with pagan groups of Nubians. For Nonnos, this is not a metaphor. This plot expresses

his desire to achieve a lasting peace with these terrible enemies of Greco-Roman Egypt. Finally, if we better explore Nonnos' epics, his giant work reveals a deeper signification.

Keywords: *Dionysiaca*, Blemios, Jacquerie, Nubians, inclusiveness

Premessa

Come riconosciuto dalla critica, Nonno di Panopoli (400-470 *ca*.), autore nel contempo delle *Dionisiache* in quarantotto libri e della *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni* (430-450 *ca*.), è una personalità maggiore della poesia epica greca tardoantica[1]. Caposcuola dello stile moderno fondato su rigide convenzioni prosodiche dell'esametro minuziosamente codificato, promuove l'adesione ad una lingua fastosa e solenne segnata da una marcata esuberanza aggettivale e un sorprendente accumulo di epiteti[2]. Il poema bacchico è concepito come la prefigurazione del nuovo Vangelo annunciato attraverso una rete oltremodo ricca di suggestioni classiche, neoplatoniche, orfiche ed ermetiche. L'epopea di Dioniso è destinata a lettori dotti in grado di decrittare complesse allusioni e citazioni letterarie[3]. Il pubblico di Nonno è individuabile anzitutto nell'élite alessandrina, trascende le barriere ideologiche e religiose e include cristiani dotati di un notevole bagaglio di cultura classica, ma anche aderenti al politeismo tradizionale sensibili a differenti suggestioni. Pertanto, i lettori di Nonno formano un "mélange confessionnel que l'on observe à la même époque dans l'auditoire des philosophes professant à Alexandrie" (Fournet, 2002: 532). I cristiani sono compresi, dunque, tra i destinatari delle *Dionisiache*[4], così come la trascrizione esametrica del Quarto Vangelo non è riservata soltanto ai membri della Chiesa di Alessandria[5]. Accertate le molteplici istanze che animano quest'imponente operazione di riscrittura mitologica, bisogna sottolineare che le *Dionisiache* non sono avulse dalle preoccupazioni salienti dell'epoca. Al contrario, il poeta sostanzia la sua lettura del mito alla luce del dibattito contemporaneo[6]. Il poema non rappresenta, infatti, una sterile evasione nella fantasmagoria illusoria del mito antico, né una fuga dalle responsabilità del presente o un rifugio nella dimensione languorosa e voluttuosa di una sensualità tormentata[7]. La trattazione del mito riflette in modo caratteristico i problemi pressanti che tormentano l'uomo dell'Egitto alla metà del V secolo. Attraverso la rielaborazione epica affiorano le tematiche salienti del presente pure riguardo all'oppressione e alla libertà conculcata o minacciata da tensioni sociali ed etniche, come si mostrerà di seguito.

---

1 Contro la posizione isolata di Sherry, 1991; 1996 riguardo alla *Parafrasi* composta da un tardo imitatore delle *Dionisiache*, Agosti-Gonnelli, 1995 hanno recusato le obiezioni metriche e contenutistiche contro l'unità dei due poemi.

2 Cfr. Cameron (1965: 476-498); Hernández de la Fuente (2010: 97).

3 Cfr. Chuvin (1986: 391-393); Wójtowicz (1994: 100-101); Agosti (1998a: 213-214; 2004: 24); Livrea (2000: 72-76); Shorrock (2011: 120-123); Verhelst (2013); Hernández de la Fuente (2014: 83-86); Lefteratou (2016a: 165); Bernabé-García Gasco (2016); Lightfoot (2017: 147-148); Accorinti (2020: 226-228).

4 Cfr. Gigli (1998: 61-64); Caprara (2008: 65).

5 Cfr. Agosti (2001: 98-99); Accorinti (2015: 47).

6 Cfr. Liebeschuetz (1996: 82-88); Graf (2011: 328-330).

7 Cfr. l'interpretazione prevalente nella I metà del XX secolo in Keydell (1936: 916); Lind (1938: 62-64); Bezdechi (1940: 388). Sulla componente erotica del voyeurismo nel poema, cfr. Newbold (2008: 75-80; 2016: 200-201, 206-207); Hadjittofi (2014: 188-191), in rapporto alla tradizione del romanzo.

1. L'omicidio di Icario e le jacquerie

Una scena particolarmente significativa nel penultimo canto delle *Dionisiache* narra con dovizia di particolari l'assassinio di Icario da parte dei contadini ebbri colti da furore irrefrenabile dopo avere assaggiato per la prima volta il vino, scambiandolo erroneamente per una sostanza venefica a causa dei suoi effetti soporiferi. Il poeta insiste in modo icastico sull'efferatezza della furia omicida della plebe contadina che fraintende il frutto gioioso della prima vendemmia e si scaglia senza pietà su questo benefattore dell'umanità, il quale condivide il dono elargito da Dioniso, latore di letizia e consolazione per gli uomini. Icario merita, infatti, di ricevere la grazia del vino in seguito alla *philoxenia*, l'ospitalità, di cui ha dato prova, accogliendo generosamente il dio nella sua casa. Questi lo ricompensa, insegnandogli la viticoltura e la fermentazione degli acini d'uva[8]. Il tema è illustrato anche in diversi mosaici romani, come nel portico occidentale della *domus* di Pafo nota come la "casa di Dioniso", in cui Icario figura come il paradigma antico dell'ospitalità ed è accompagnato dalla figura di Acme, la personificazione della temperanza nel senso greco del μηδὲν ἄγαν, *ne quid nimis*[9]. Il significato misterico dell'azione di Icario, vignaiolo prototipico, è evidente in associazione al mito attico dalla forte valenza eziologica. Bisogna ricordare, infatti, la festa dionisiaca delle Antesterie, la sua istituzione e la sua ritualità. L'otre pieno di vino consegnato dal dio a Icario si collega palesamente alla pratica dell'*askoliasmos* esercitato in tale occasione. I partecipanti alla festa saltano sugli otri di pelle di grasso cosparsi di grasso in una difficile prova di equilibrio. Si sforzano, pertanto, di non cadere, malgrado l'elasticità e lubricità del loro sostegno, confidando in Dioniso Ὀρθός, l'Eretto, il quale mantiene in piedi i suoi devoti grazie al vino mescidato con l'acqua nelle debite proporzioni, in opposizione a Dioniso Σφάλτης, il quale impersona il vino puro, non mescolato, che impedisce agli uomini persi nei fumi dell'alcool di tenersi in posizione eretta, costringendoli a cadere rovinosamente.[10] L'associazione dionisiaca della saga di Icario è sanzionata dal racconto della prima vendemmia nel fr. 22 Powell (= 3 Rosokoki) dell'*Erigone* di Eratostene[11]. Conviene leggere, quindi, il racconto dell'omicidio di Icario delineato da Nonno di Panopoli, *Dionisiache* 47.116-130:

Καὶ χορὸς ἀγρονόμων φονίῳ δεδονημένος οἴστρῳ
τλήμονος Ἰκαρίοιο κατέτρεχε θυιάδι λύσσῃ,
οἷά τε φαρμακόεντα κερασσαμένου δόλον οἴνου,
ὃς μὲν ἔχων βουπλῆγα σιδήρεον, ὃς δὲ μακέλλῃ
θωρήξας ἕο χεῖρας, ὁ δὲ σταχυητόμον ἅρπην
κουφίζων, ἕτερος δὲ λίθον περίμετρον ἀείρων,
ἄλλος ἀνεπτοίητο καλαύροπα χειρὶ τιταίνων,
γηραλέον πλήσσοντες· ἑλὼν δέ τις ἐγγὺς ἰμάσθλην
Ἰκαρίου τέτρηνε δέμας ταμεσίχροϊ κέντρῳ.
Καὶ μογέων χθονὶ πῖπτε γέρων φυτοεργὸς ἀλωεὺς
τυπτόμενος ῥοπάλοισιν, ἐπισκαίρων δὲ τραπέζῃ
τύψῃ μέθης κρητῆρα, καὶ αἴθοπος εἰς χύσιν οἴνου
ἡμιθανὴς κεκύλιστο· βαρυνομένου δὲ καρήνου

8 Nonno di Panopoli, *Dionysiaca* 47.34-264. Questa scena di *philoxenia* si ispira ad altri modelli di eroi ospitali verso la divinità quali Brongo e Stafilo premiati per la loro generosità, cfr. Fayant (2000: 12-13); Spanoudakis (2007: 46); Miguélez Cavero (2021: 72-73).

9 Cfr. Kondoleon (1994: 182-183, 192, fig. 118) con il mosaico dell'invenzione del vino con Dioniso e Icario, in asse con la scena del trionfo del dio all'entrata del triclinio.

10 Cfr. Lissarrague (1987: 67); Giuman (2019: 32); Costanza (2019: 260, i partecipanti dell'*askoliasmos* saltano sugli otri di pelle che sono un'offerta a Dioniso e un contenitore del vino che s'identifica col dio).

11 Il mito di Icario e della figlia Erigone s'inserirebbe come aition del rito dei *choes* nel secondo giorno delle Antesterie, cfr. Rosokoki (1995: 107-111); Costanza (2019: 260-261).

ἀγρονόμων πληγῇσιν ἀμοιβαίῃσι τυπέντος
130 αἱμαλέη φοίνιξεν ὁμόχροον οἶνον ἐέρσῃ.

E la cerchia di contadini, sconvolta da un assillo omicida
assale con furiosa rabbia il povero Icario,
quasi avesse con astuzia mescolato veleno al vino;
uno ha un'ascia di ferro, un altro arma di vanga
le sue mani, uno porta la falce che miete le spighe,
un altro solleva una smisurata pietra,
un altro, fuori di sé, brandisce nella mano una verga,
e colpiscono così il vecchio; uno poi, presa lì vicino una frusta,
squarcia il corpo d'Icario col micidiale pungolo.
E, soffrendo, il vecchio giardiniere che coltiva le piante
cade a terra sotto i colpi dei bastoni; balzando sulla tavola
colpisce il cratere dell'ebbrezza e rotola semimorto
in un rivolo di scintillante vino; dalla testa che penzola pesante,
la rugiada sanguinante imporpora il vino d'eguale colore. (trad. Accorinti, 2004: 521, 523).

Nel ritrarre i contadini furenti sotto l'effetto del vino puro, la *climax* parossistica del canto 47 rintraccia con precisione gli strumenti di lavoro impiegati nell'aggressione contro Icario, enumerando fra l'altro un'ascia di ferro (119a: βουπλῆγα σιδήρεον), una falce (119b: μακέλλῃ), una verga (122: καλαύροπα). La scena richiama la furia menadica nell'atto dello *sparagmos* inflitto dalle baccanti a Penteo pervicace nella sua teomachia, giacché si ostina a disconoscere il nume bacchico e a ricusarne la potenza universale[12]. In senso più generale anche i contadini ubriachi raffigurati nel mosaico citato della casa di Dioniso di Pafo rappresentano una risposta scomposta, contraria alla civiltà e alla legge dell'ospitalità, che in un eccesso di furore li conduce ad uccidere Icario, campione, invece, di *theoxenia*[13].

In parallelo con la valenza rituale e misterica della scena, che anticipa il ritrovamento dell'eroe attico da parte della figlia Erigone e il suo catasterismo[14], bisogna rimarcare il quadro dell'Egitto tardoantico, per contestualizzare la rilettura del mito proposta da Nonno. In tale periodo deflagrano tensioni violente tra la popolazione urbana e quella rurale, come si verifica sin dalla fine del III secolo in Gallia con le rivolte bacaudiche e in altre province occidentali depresse[15]. I conflitti sociali divampati con virulenza si riflettono chiaramente nella riscrittura poetica nonniana, che indugia con particolare insistenza sull'efferatezza dei contadini ebbri, i quali si accaniscono sul corpo di Icario con violenza e sadismo. In tale periodo si registra, infatti, il fenomeno ricorrente della fuga dalla propria residenza come mezzo estremo per sottrarsi alla tassa di capitazione (λαογραφία), alle esazioni finanziarie e alle prestazioni liturgiche sempre più onerose richieste dall'amministrazione centrale[16]. L'oppressione fiscale si rivela esasperante per i sudditi dell'impero, inducendoli di frequente ad abbandonare il loro domicilio e gli obblighi tributari connessi, dandosi alla macchia e vivendo in clandestinità, cosi da formare talora bande

12 Per questo parallelo mitologico, cfr. Giuman (2019: 44).

13 Cfr. Kondoleon (1994: 183).

14 Il corpo di Icario occultato dagli assassini è ritrovato e disseppellito dalla figlia Erigone grazie al cane di nome Maira: i tre si trasformano rispettivamente nella costellazione di Boote, della Vergine e del Cane Minore. Quest'*aition* ha un intreccio secondario con la stella Sirio, in origine il cane di Orione, cfr. Hard (2015: 117).

15 Per il movimento dei *bacaudae*, contadini e pastori rivoltosi organizzatisi in bande armate e responsabili di azioni mirate contro i latifondi, cfr. Lassandro (1978); Badot-de Decker (1992); Montecchio (2012).

16 Per il problema fiscale e sociale dell'ἀναχώρησις, fonte di gravi conseguenze per l'amministrazione imperiale costretta ad adottare misure di contrasto sempre più severe nel tentativo di redistribuire le imposte sui sudditi rimasti e sui fuggitivi in caso di rimpatrio, cfr. Jördens (2009: 60, 115, 291).

armate di renitenti al fisco costretti all'illegalità, che si danno al brigantaggio[17]. In conseguenza delle numerose diserzioni, i contribuenti rimasti debbono addossarsi carichi di imposta straordinari derivanti dalla quota supplementare assegnata loro e ripartita dalla tassa di capitazione non pagata dai fuggitivi, i quali hanno lasciato il luogo di residenza, e dagli indigenti nella condizione di non potere versare la somma dovuta all'erario. Le fonti documentarie attestano tali sovraccarichi di imposta che gravano sugli abitanti dell'Egitto romano, menzionando il μερισμὸς ἀνακεχωρηκότων, la quota dei fuggitivi[18] e il μερισμὸς ἀπόρων, quella degli indigenti ugualmente insolventi verso il fisco[19]. Anche lo scrittore ecclesiastico del V secolo Salviano di Marsiglia nel *De gubernatione Dei* denuncia aspramente l'eccessivo fiscalismo della legislazione imperiale a causa del quale i cittadini romani sono depredati dall'esazione tributaria e i beni di molti sono confiscati da pochi, i quali ne traggono un bottino personale, trasformando le imposte in profitto privato. Secondo l'autore questo avviene ad opera non solo dei grandi maggiorenti, ma anche dei funzionari imperiali e dei loro sottoposti[20].

L'insistito realismo di Nonno nel ricostruire minuziosamente l'ambiente rurale e la furia dei campagnoli invasati riflette storicamente la violenza delle rivolte contadine e delle aggressioni perpetrate contro gli abitanti delle città. Nei versi immediatamente precedenti (47.114-115) Icario appare una figura antitipica del Gesù-Logos della *Parafrasi* nel momento in cui dispensa il vino ai contadini ebbri, la cui reazione folle è innescata dalla bevuta inusuale:

> καὶ σφαλεραῖς λιϐάδεσσιν ἀήθεος ἔμπλεος οἴνου
> ὕπτιος αὐτοκύλιστος ἐπὶ χθόνα κάππεσεν ἀνήρ.
>
> E ricolmi d'un vino cui non sono avvezzi, tra gocce che fanno barcollare
> cadono gli uomini supini a terra, rotolandosi da soli. (trad. Accorinti, 2004: 521)

La reazione inconsulta risente evidentemente dell'imagerie del pantomimo (47.128: κεκύλιστο) e dalle buffonerie predilette da Nonno, che attesta ampiamente il gusto per queste manifestazioni teatrali nei suoi poemi[21]. L'epiteto αὐτοκύλιστος designa colui «che si rotola su sé stesso» e ricorre pure a proposito di Maria di Betania prostratasi ai piedi di Cristo in *Parafrasi* 11.112: πρηνὴς *αὐτοκύλιστος* ὑπὲρ δαπέδοιο πεσοῦσα, "gettatasi spontaneamente bocconi sul suolo" (trad. Agnosini, 2020: 257). Dal punto di vista storico la descrizione della scena di *furor* menadico della plebe contadina si collega in modo palese alle reazioni anticristiane dei villaggi, alle rivolte di plebi inferocite e alle jacquerie seguite da episodi di repressione cruenta, di cui serba memoria l'agiografia copta, specialmente a proposito di figure carismatiche come Scenute di Atripe (348-466 ca.), capofila del monachesimo copto[22]. Non può sfuggire la valenza simbolica del gruppo della folla irata che

17 Per le dichiarazioni di ἀναχώρησις, cfr. Jördens (2009: 227, 309-310).

18 Cfr. Palme (1989: 31-34); Jördens (2009: 288, nota 80) per una ricevuta fiscale tebana (*O. Bodl.* II 765, 10.11.2 a.C.), in cui sono conteggiate 5 dr. ὑπ(ὲρ) ἀπόρων e altri documenti della tassa di capitazione, ove è attestato ἄπορος quale termine tecnico per l'insolvente, come *P. Straßb*. 627, 3 (a. 20 o 30); *P. Corn.* 24, 5 (a. 56); *P. Ryl.* IV 595; *SB* XVIII 13862 = XIV 12015+ 12018, 6 e *P. Graux* 2 = *SB* IV 7462 = *Sel. Pap.*II 281 (a. 57).

19 Cfr. Braunert (1955-56: 282); Palme (1989: 32-33); Jördens (2009: 288-289 e nota 83).

20 Cfr. Salviano, *De gubernatione Dei* 5.21-23; Montecchio (2012: 72); Costanza (2013, 183-185).

21 Cfr. Lasek (2015: 78, 80-84, 85-86); Newbold (2016: 200) per Tetis che emerge dal mare (*Dionysiaca* 41.233-236, 208) per altre bagnanti impegnate in performance mimiche quali Persefone, Semele, Nicea, Climene; Papaioannou, 2023 per il pantomimo ai funerali di Stafilo (*Dionysiaca* 19.136-286). Per esempi dell'influsso del pantomimo nell'epopea cristiana, cfr. D'Ippolito (1962: 13); Livrea (1989: 19, nota 1; 2000: 62 e nota 45, 76), che riscontra un'"allure de pantomime" per la scena dei servitori delle nozze di Cana in *Par*. 2.

22 Cfr. Agosti, 2013: 87-88 con l'analisi del passaggio (*Dionysiaca* 47.34-264); Barthel (2014: 10).

assale Icario. Il furore dei contadini ebbri li degrada dalla loro condizione umana. Questo composto corrisponde alla parola-chiave della discesa nella ferinità, in cui si riconoscono sia i fuggitivi ridotti al banditismo per sopravvivere, sia gli ultimi pagani i quali si oppongono all'opera evangelizzatrice svolta energicamente da Scenute e dai suoi confratelli del Monastero Bianco prospiciente a Panopoli, la città di Nonno, sita sulla sponda opposta del Nilo[23]. Le squadre di monaci non risparmiano del resto i mezzi correttivi nelle loro spedizioni punitive[24].

2. La sottomissione dei Blemi a Dioniso

A proposito delle ultime resistenze in prospettiva anticristiana e dei conflitti interetnici del periodo tardoantico un altro nucleo tematico degno di essere esaminato partitamente è la trattazione eziologica riguardante l'origine dei Blemi, una popolazione nubiana seminomade (greco Βλέμυες, geroglifico e demotico *Brhm*/*Blhm*).[25] Fieramente pagano e refrattario alla conversione questo gruppo configura una costante minaccia contro le comunità ellenizzate dell'Egitto romano. Difatti, i Blemi violano ripetutamente il *limes* meridionale della provincia, compiendo frequenti incursioni, saccheggi e razzie e seminando il terrore nella Tebaide. Di conseguenza, conviene postulare un'origine egiziana anche per il poema storico intitolato convenzionalmente come la *Blemyomachia* (*P.Berol*. 5003), in cui si rivela l'importanza cruciale del confronto con il temibile nemico nubiano e la rielaborazione letteraria dello scontro etnico nell'area compresa tra il Dodecascheno e il regno di Meroe[26]. Leggiamo, quindi, l'*aition* genealogico sviluppato da Nonno di Panopoli, *Dionysiaca* 17.385-397[27]:

385 Καὶ Βλέμυς οὐλοκάρηνος, Ἐρυθραίων πρόμος Ἰνδῶν,
ἱκεσίης κούφιζεν ἀναίμονα θαλλὸν ἐλαίης,
Ἰνδοφόνῳ γόνυ δοῦλον ὑποκλίνων Διονύσῳ.
Καὶ θεός, ἀθρήσας κυρτούμενον ἀνέρα γαίῃ,
χειρὶ λαβὼν ὤρθωσε, πολυγλώσσῳ δ' ἅμα λαῷ
390 κυανέων πόμπευεν ἐρύκων τηλόθεν Ἰνδῶν,
κοιρανίην στυγέοντα καὶ ἤθεα Δηριαδῆος,
Ἀρραβίης ἐπὶ πέζαν, ὅπῃ παρὰ γείτονι πόντῳ
ὄλβιον οὖδας ἔναιε καὶ οὔνομα δῶκε πολίταις·
καὶ *Βλέμυς* ὠκὺς ἵκανεν ἐς ἑπταπόρου στόμα Νείλου,
395 ἐσσόμενος σκηπτοῦχος ὁμόχροος Αἰθιοπήων
καί μιν ἀειθερέος Μερόης ὑπεδέξατο πυθμήν,
ὀψιγόνοις Βλεμύεσσι προώνυμον ἡγεμονῆα.

E Blemis dai capelli crespi, il capo degli Indiani di Eritrea,
si avvicina portando in mano il ramo pacifico dell'ulivo dei supplici;
piega un ginocchio sottomesso a Dioniso, il vincitore degli Indiani.

23 Cfr. discussione in Emmel (2002).

24 Diversi movimenti migratori accompagnati da una ricomposizione etnica si determinano nella Nubia nei territori odierni del Sudan settentrionale e dell'Egitto meridionale dalla fine del III secolo agli inizi del VII, vale a dire dall'età tardo-romana alla conquista araba, cfr. Christides (1980: 130-144).

25 Sull'etnonimo, cfr. Černy (1958: 204-206), con documenti geroglifici ed egizi del periodo precopto; Livrea (1976: 10 = 1991: 362).

26 Questo poema epico è attribuito ad Olimpiodoro di Tebe da Livrea (1976: 101-103 = 1991: 357-359; 1978: 9-10), con menzione del passaggio delle *Dionisiache* di Nonno sui Blemi. Sulla Scuola poetica operante in Egitto nel V secolo e la produzione epica accertata, cfr. Agosti, 1994: 189. Sull'ideologia dello storico Olimpiodoro, che esalta la stabilità della *pars Orientis* dell'impero garantita da Teodosio II, cfr. van Nuffelen (2013).

27 Cfr. Gerlaud (1994: 148-153).

E il dio alla vista del guerriero prostrato a terra,
lo prende in mano, lo solleva insieme con il suo popolo multilingue,
lo invia a regnare lontano dagli Indiani neri dell'Eritrea,
lui che odiava la tirannia e i costumi di Deriade,
verso le coste dell'Arabia, dove presso il lido
benedetto diede il suo nome ai suoi sudditi;
e Blemis si affretta ad arrivare alla foce del Nilo dalle sette bocche,
per diventare il re degli Etiopi del suo stesso colore,
e lo accolse la terra di Meroe dall'estate perenne
come il capo che diede il suo nome ai Blemi a venire. (trad. Gerlaud, 1994: 172, rivista).

Come stabilito dagli esegeti, non è casuale l'interesse enucleato dal poeta di Panopoli (odierna Achmîm) verso l'etnogenesi dei Blemi e il loro mitico capostipite[28]. Le urgenze politiche derivanti dallo scontro cruciale alla frontiera con la Nubia non si esauriscono in una mera curiosità antiquaria, ma si riverberano sulla focalizzazione precipua offerta dalle *Dionisiache*: "The common 'cultural imagination' becomes evident … in description of violence in which Nonnus is clearly influenced by the tensions of contemporary society" (Agosti, 2018: 15).

In primo luogo quest'excursus sull'origine dei Blemi attesta la confusione tra l'Etiopia e l'India foriera di un'identificazione arbitraria tra i popoli abitanti nelle due regioni, che implica una costante sovrapposizione dei rispettivi attributi come l'ulotrichia (17.385: Βλέμυς *οὐλοκάρηνος*) e la carnagione scura (17.395: *ὁμόχροος* Αἰθιοπήων)[29]. Quest'equivoco si rivela persistente nell'immaginario antico e medievale[30]. L'*archaiologia* nubiana esposta da Nonno è una testimonianza notevole[31], dalla quale emerge anzitutto il ritratto di Blemys, il progenitore ed eroe eponimo, come un sovrano bellicoso, il quale riconosce, tuttavia, la divinità di Dioniso e la sua signoria, assoggettandosi, infine, alla sua legge superiore a suggello dell'ordine vigente in un cosmo pacificato. Sorprende dunque la presentazione in termini positivi di questa popolazione in contrasto con la realtà fattuale che si delinea alla metà del V secolo. Non è plausibile interpretare tale quadro positivo come un segnale della propensione di Nonno a favore del politeismo nella forma di una simpatia o un'esplicita adesione alla religione tradizionale[32]. In termini positivistici altri hanno interpretato la trasposizione mitologica della *deditio* di Blemys come il riflesso di una vittoria romana contro questi avversari transfrontalieri, postulando un *terminus post quem* per la datazione delle *Dionisiache*. Secondo Růžena Dostálová la composizione del poema bacchico sarebbe da collocare dopo il 451-452, anno del successo contro i Blemi delle armate imperiali di Massimino sotto il regno di Marciano[33]. Stante la difficoltà di stabilire un'esatta cronologia, assoluta o relativa, dell'epopea nonniana, in assenza di elementi certi, tale campagna militare volta a garantire la sicurezza della Tebaide dagli attacchi esterni non è affatto risolutiva. La stipula di un'effimera pace in tale occasione non garantisce la

28 Il racconto di Nonno configura esplicitamente un'*origo gentium*, cfr. Barthel (2014: 5-7).

29 In relazione alle *Dionisiache*, cfr. Dostálová (1956, 174-176); Ead (1967); Chuvin (1994); Schneider (2004: 84-86, 133-135, 360-365).

30 Sull'equivoco medievale di Nubiani e Indiani assimilati indebitamente dalle fonti occidentali nella cronachistica, nella memorialistica di Terrasanta e nella storiografia, cfr. Cerulli (1943a: 120-122; 1943b: 112-114); Lefevre (1946: 19; 1967: 13, 138); Mayerson (1993); Barthel (2014: 7-8); Costanza (2020: 188-189).

31 Vd. l'analisi del passaggio nonniano in relazione alla letteratura etnografica tardoantica in Barthel (2014: 4, 7-9), il quale lamenta che tale testimone delle *Dionisiache* sia ignorato tra le fonti sulla Nubia raccolte e compulsate da Eide-Hägg-Pierce-Török (1998); Barnard (2005); Dijkstra (2012).

32 Come ritiene Chuvin (1991: 165-166, 278-279) sulla base della caratterizzazione positiva dei Blemi nelle *Dionisiache*, che permane un'aporia rispetto alla situazione storica d'insicurezza della Tebaide di fronte alle invasioni dei Blemi, cfr. Gigli (1998: 176).

33 Cfr. Dostálová (1956: 176); Livrea (1978: 10; 1991: 2, 361).

sottomissione definitiva dei Blemi e dei loro alleati, ai quali viene concesso di esercitare il culto di Iside sull'isola di File nonostante il divieto teodosiano del 379. La conversione di tali genti si colloca, infatti, soltanto in età giustinianea, quando nella I metà del VI secolo il re dei Nobadi Silko abbraccia il Cristianesimo e Narsete, duca della Tebaide dal 535, impone l'anno seguente la chiusura definitiva del santuario isiaco di File, l'ultimo ancora in attività[34]. A fronte dello scontro perdurante all'epoca della composizione della *Blemyomachia* databile per ragioni papirologiche prima del 400 e dei poemi nonniani collocabili nella I metà del V secolo, è più realistico pensare ad una valenza differente per l'immagine dei Blemi pacificati veicolata dal canto 47 delle *Dionisiache*. Piuttosto che pensare alla riscrittura in chiave mitica di eventi contemporanei relativi ad una duratura sottomissione delle genti nubiane già sanzionata è plausibile pensare ad un auspicio di pace evidentemente molto sentito dalla popolazione dell'Alto Egitto stremata dalle continue incursioni di questi popoli seminomadi[35]. L'aspirazione ad un compromesso con i Blemi e al loro inserimento nell'ecumene greco-romana rappresenta, dunque, un'esigenza condivisa, di cui la poesia epica esprime l'anelito in prospettiva futura di una convivenza armoniosa. Al pari dell'autore della *Blemyomachia* Nonno si fa portavoce di questa speranza comune nella Tebaide, trasponendo l'urgenza dell'attualità sul piano atemporale del mito[36]. La conversione dei Blemi alla causa bacchica, che essi finiscono per abbracciare con convinzione è un tema mitologico dalle molteplici suggestioni per il pubblico del poema nonniano. Per il significato storico di questo racconto si devono analizzare le relazioni tra l'Egitto romano e le popolazioni bellicose stanziate a sud della frontiera nella regione contesa tra il Mar Rosso e la Valle del Nilo. D'altronde, la dialettica tra l'Impero Romano e la Nubia non si esaurisce nel confronto politico-diplomatico. Bisogna focalizzare altresì le valenze di un tema agiografico e la penetrazione del Cristianesimo sino a File. Il riferimento nel penultimo canto delle *Dionisiache* non può essere, quindi, circoscritto alla celebrazione di un trattato di pace specifico siglato con un re delle tribù seminomadi nubiane a seguito di un'isolata vittoria dell'esercito imperiale[37]. La sottomissione dei Blemi e la loro integrazione nell'orbita dionisiaca riflette in modo cogente l'auspicio all'opera di conversione perseguita da Scenute, un potente uomo d'azione della Chiesa d'Egitto, la cui *Vita* copta redatta da Besa (metà del V secolo) tramanda un racconto dettagliato a tale proposito[38]. Non è dirimente se quest'immagine di pacificazione non abbia troppa aderenza con la realtà storica delle tribù transfrontaliere ancora da riscattare alla *Romanitas*. L'elemento decisivo nell'epopoea nonniana è da riscontrare nella ricerca di un possibile equilibrio interetnico affidato alla missione catartica di Dioniso dalle risonanze universali.

Appendice: J.L. Borges e un nuovo ditirambo per Dioniso liberatore

In conclusione, giova ricordare un'ode significativa di Jorge Luis Borges in appendice al percorso incentrato sulla prima vendemmia evocata dal mito di Icario e sulle aspirazioni ad una pacificazione universale sottese al mito di Dioniso liberatore, il quale sottomette i Blemi e i nemici dell'ecumene greco-romana, garantendo una convivenza armoniosa

34 Cfr. Livrea (1976: 100-101 = 1991: 2, 363-364).

35 Riguardo ai Blemi ancora agli inizi del VI secolo le fonti documentano che essi saccheggiano Antaiupoli (*P. Cairo* 67009) e Ambo (*P. Cairo* 67004), come denunciano i senatori cittadini al duca della Tebaide, accusando il concorso di un fiancheggiatore locale individuato in Colluto, cfr. Livrea (1976: 102 = 1991: 2, 364).

36 In tal senso l'immagine dei Blemi pacifici è interpretata da Agosti (1995).

37 Cfr. Agosti (2016a: 655).

38 Eide-Hägg-Pierce-Török (1998: nr. 301), cfr. l'interpretazione di Agosti (2016a: 655-657).

ai suoi devoti affrancati dall'oppressione del male. Il poeta evoca la scoperta di questa bevanda come una cerimonia iniziatica dalle profonde risonanze cosmiche nel *Soneto del vino* (Borges, 1969: 158):

> ¿En qué reino, en qué siglo, bajo qué silenciosa
> Conjunción de los astros, en qué secreto día
> Que el mármol no há salvado, surgió la valerosa
> Y singular ideia de inventar la alegria?
>
> Com otoños de oro la inventaron.
> El vino fluye rojo a lo largo de las generaciones
> Como el río del tiempo y en el arduo camino
> Nos prodiga su música, su fuego y sus leones.
>
> En la noche del júbilo o en la jornada adversa
> Exalta la alegria o mitiga el espanto
> Y el ditirambo nuevo que este día le canto
>
> Otrora lo cantaron el árabe y el persa.
> Vino, enseñame el arte de ver mi propia historia
> Como si ésta ya fuera ceniza en la memória.

In questo carme J. L. Borges enfatizza il dono del vino che scioglie gli affanni e suggella la letizia catartica nella consapevolezza di celebrare un ditirambo, l'ode in onore di Dioniso. In tal modo si pone in esplicita continuità con la lirica greca arcaica, ribadendo il *charisma* del dio in favore di un'umanità liberata dai suoi tormenti a partire dall'*illud tempus* mitico, "el secreto día", della prima consumazione di questo liquore rinfrancante, lenitivo delle pene e garanzia di *alegría*[39]. Borges evoca ugualmente questo formidabile detonatore della letizia evidente fin dalla poesia omerica e, quindi, in tutto il corso della storia dell'umanità, nei distici iniziali dell'ode *Al vino* tratta dalla medesima raccolta (Borges, 1969: 157):

> En el bronce de Homero resplandece tu nombre,
> Negro vino que *alegras* el corazón del hombre (...)
>
> En la aurora ya estabas. A las generaciones
> Les diste en el camino tu fuego y tus leones.
>
> Junto a aquél otro rio de noches y de días
> Corre el tuyo que aclaman amigos y alegrías,
>
> Vino que como un Eúfrates patriarcal y profundo
> Vas fluyendo a lo largo de la historia del mundo.

Successivamente il poeta ricorda la metamorfizzazione cristiana del vino come sangue di Cristo (En tu cristal que vive nuestros ojos han visto / Una roja metáfora de la sangre de Cristo) interpretato in senso bacchico anche da Nonno parafraste del *Vangelo* di S. Giovanni[40]. La connessione tra il vino e il sangue è un elemento precipuo nel momento

---

39 In questa raccolta Borges scopre una teologia individuale rivelatrice dell'ordine segreto delle azioni umane, cfr. Scarano (1998: 165-167); Cannavacciuolo (2018: 72-74).

40 Come si evidenzia specialmente nel Canto II relativamente al miracolo prototipico della conversione dell'acqua in vino spiegato in prospettiva dionisiaca, cfr. Nonno di Panopoli, *Paraphrasis* 2.15 ἀβακχεύτοιο τραπέζης, in assenza del vino di Cristo, 113: *θυιὰς* ἑορτή e 30: οἰνοσσόον ... φωνήν, 39: οἰνωπῇ ... φωνῇ; Livrea (2000: 305); Doroszewski (2014: 288-290; 2016a: 93-94; 2016b: 328-329); Verhelst (2019: 61).

culminante dell'uccisione di Icario. Dal corpo della vittima promana un fiotto ematico del medesimo colore del vino (47.130), tale immagine compare puntualmente in Quinto Smirneo, *Posthomerica* in un accenno all'episodio di Eracle e Folo[41]. Subito dopo il riferimento cristiano Borges ricorda la meditazione enoica del sufismo (En las arrebatadas estrofas del sufi / Eres la cimitarra, la rosa y el rubí), per proclamare un'accorata confessione pervasa ancora da un afflato cosmico nei versi conclusivi.

Erede *recta via* della poesia simposiale greca, araba e persiana, cui fa espressamente riferimento, il vate argentino ricapitola mirabilmente questi antecedenti poetici e culturali in una sintesi mirabile. Il fluire delle generazioni attraverso il fiume incessante del tempo si sovrappone alla potenza del vino, sorgente di musica, poesia ed estasi, da cui scaturisce un esaltante riscatto dalla quotidianità, pegno di grandezza imperitura.

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

Accorinti, D. (trad.) (2004). *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache.* Vol. IV. Canti XL.XLVIII. Milano: Rizzoli.

Agnosini, M. (trad./introd./comm.) (2020). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni* (Collana di Testi Patristici, 263). Roma: Città Nuova.

Borges, J. L. (1969). *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Emecé.

Costanza, S. (ed.) (2020). *Girolamo Castiglione, Fior de Terra Sancta*. Pisa: ETS.

Fayant, M.-C. (ed.) (2000). *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, tome XVII, chant XLVII. Paris: Les Belles Lettres.

Gerlaud, B. (ed.) (1994). *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, VI Chants XIV-XVII. Paris: Les Belles Lettres.

Livrea, E. (ed.) (1978). *Anonymi fortasse Olympiodori Thebani Blemyomachia*. Meisenheim/Glan: Anton Hain.

Livrea, E. (ed./trad.) (1989). *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*: *Canto XVIII*. Napoli: D'Auria.

Livrea, E. (ed./trad.) (2000). *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*: *Canto B*. Bologna: EDB.

Bibliografia citata

Accorinti, D. (2015). "Nonnos und der Mythos: Heidnische Antike aus christlicher Perspektive", in H. Leppin (ed.), *Antike Mythologie in christlichen Kontext der Spätantike*. Berlin-München-Boston: W. de Gruyter; 43-70.

Accorinti, D. (ed.) (2016). *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden-Boston: Brill.

41 Q.S. 6.281: οἴνῳ δ' αἶμα μέμικτο. Parallelo notato e discusso da Giuman (2019: 44-45), che menziona la prima elaborazione della metafora del vino come "sangue di Bacco" (αἷμα Βακχίου) da parte del ditirambografo Timoteo di Mileto (tardo V secolo a.C.) in un passo di carattere simposiale. Cfr. *ibid*. per ulteriori considerazioni sull'analogia tra sangue e vino nella cultura ugaritica.

Accorinti, D. (2020). “Did Nonnus Really Want to Write a ‘Gospel Epic’? The Ambiguous Genre of the Paraphrase of the Gospel According to John”, in F. Hadjittofi e A. Lefteratou (edd.), *The Genres of Late Antique Christian Poetry*. Berlin-Boston: W. de Gruyter; 225-248.

Agosti, G. (1994). “Ila nella caverna (su *Arg. Orph.* 643-8)”. *Materiali e discussioni*, 32; 175-192.

Agosti, G. (1998). “Nonno, *Parafrasi* E 1-2 e la descrizione di edifici nella poesia tardoantica”. *Prometheus*, 24; 193-214.

Agosti, G. (2001). “L’epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo”, in F. Stella (ed.), *La scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*. Atti del convegno di Firenze 26-28 giugno 1997. Firenze: SISMEL; 67-104.

Agosti, G. (2004). “Alcuni problemi relativi alla cesura principale nell’esametro greco tardoantico”, in F. Spaltenstein e O. Bianchi (edd.), *Autour de la césure*. Actes du colloque DAMON des 3 et 4 novembre. Bern: Peter Lang; 61-80.

Agosti, G. (2013). “La letteratura agiografica e le *Dionisiache* di Nonno: Note di lettura”, in D. Lauritzen e M. Tardieu (edd.), *Le voyage des légendes : Hommages à Pierre Chuvin*. Paris: CNRS; 83-94.

Agosti, G. (2018). “Greek and Coptic *Paideia* in Late Antique Egypt: Comparing the Incomparable?”, *Adamantius*, 24; 12-21.

Agosti, G. e Gonnelli, F. (1995). “Materiali per la storia dell’esametro nei poeti cristiani greci”, in M. Fantuzzi e R. Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell’esametro greco* (Studi di metrica classica 10). Roma: Gruppo editoriale internazionale; 289-434.

Badot, Ph. e de Decker, D. (1992). “La naissance du mouvement Bagaude”, *Klio*, 74; 324-370.

Barnard, H. (2005). “Sire, il n’y a pas de Blemmyes. A Re-Evaluation of Historical and Archaeological Data”, in J. C. M. Starkey (ed.), *People of the Red Sea*: Proceedings of Red Sea Project II, held in the British Museum, October 2004. Oxford: Archaeopress; 23-40.

Barthel, Ch. (2014). “Eine *Origo Gentis Blemyorum* in den *Dionysiaka* des Nonnos von Panopolis”. *Tyche*, 29; 1-16.

Bernabé, A. e García Gasco, R. (2016). “Nonnus and Dionysiac-Orphic Religion”, in D. Accorinti (ed.), *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden-Boston: Brill; 91-110.

Bezdechi, St. (1940). “Le symbolisme érotique dans les *Dionysiaque*s”. *Τεσσαρακονταετερὶς Θεοφίλου Βορέα*, 1. Athina: Pyrsós; 379-396.

Braunert, H. (1955-56). “Ἰδία. Studien zur Bevölkerungsgeschichte des ptolemäischen und römischen Ägypten”, *The Journal of Juristic Papyrology*, 9-10; 211-328.

Cannavacciuolo, M. (2018). “Páginas olvidadas”: prólogos y epílogos de la ediciones italianas de Ficciones y El Aleph, in Ead., A. Favaro e S. Regazzoni (edd.), *Jorge Luis Borges. Viajes y tiempos de un escritor a través de culturas y sistemas*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms; 59-76.

Caprara, M. (2008). “La ‘vite parlante’ di *Par.* XV 1-19”, in S. Audano (ed.), *Nonno e i suoi lettori* (*Hellenica* 27). Alessandria: dell’Orso; 57-66.

Cerulli, E. (1943a). *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme* (Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell’Africa Italiana 12). Roma: Libreria dello Stato, vol. I.

Černy, J. (1958). "Some Coptic Etymologies III". *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 57: 203-213.

Cerulli, E. (1943b). "L'Etiopia medievale in alcuni brani di scrittori arabi", *Rassegna di Studi Etiopici*, 3,(3); 272-294.

Christides, V. (1980). "Ethnic Movements in Southern Egypt and Northern Sudan: Blemmyes-Beja in Late Antique and Early Arab Egypt until 707 A. D.". *Listy Filologické*, 103(3); 129-143.

Chuvin, P. (1986). "Nonnos de Panopolis entre paganisme et christianisme". *Bulletin Association Budé*, 45(4); 387-396.

Chuvin, P. (1994). "Local Traditions and Classical Mythology in the Dionysiaca", in N. Hopkinson (ed.), *Studies in the Dionysiaka of Nonnus*. Cambridge: The Cambridge Philological Society; 167-177.

Costanza, S. (2013). "Cartagine in Salviano di Marsiglia: alcune puntualizzazioni". *Studia Patristica*, 69: 175-186.

Costanza, S. (2019). *Giulio Polluce, Onomasticon: excerpta de ludis. Materiali per la storia del gioco nel mondo greco-romano*. Alessandria: dell'Orso.

Dijkstra, J. (2012). "Blemmyes, Noubades and the Eastern Desert in Late Antiquity: Reassessing the Written Sources", in H. Barnard e K. Duistermaat (edd.), *The History of the Peoples of the Eastern Desert*. Los Angeles: University of California; 239–247.

D'Ippolito, G. (1962). "Draconzio, Nonno e gli «idromimi»". *Atene&Roma*, 7: 1-14.

Doroszewski, F. (2014). "Judaic Orgies and Christ's Bacchic Deeds: Dionysiac Terminology in Nonnus' Paraphrase of *St. John's Gospel*", in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World* (Trends in Classics Suppl. 24). Berlin-New York: W. de Gruyter; 287-301.

Doroszewski, F.(2016a). *Orgie Słów. Terminologia misteriów w Parafrazie Ewangelii wg Św. Jana Nonnosa z Panopolis*. Torún: Uniwersytet Mikołaia Kopernika.

Doroszewski, F. (2016b). "The Mystery Terminology in Nonnus' *Paraphrase*", in D. Accorinti (ed.); 327-350.

Dostálova-Jeništová, R. (1956). "Báje o eponymovi Blemyů u Nonna z Panopole" [Le saghe sull'eponimo dei Blemi in Nonno di Panopoli]. *Listy Filologické*, 79(2); 174-177.

Dostálová-Jeništová, R. (1967). "Das Bild Indiens in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis". *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 15; 437-450.

Eide, T., Hägg T., Pierce, R. H. e Török, L. (1998). *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the Middle Nile Region Between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD*, III *From the First to Sixth Century AD*. Bergen: John Grieg.

Emmel, St. (2002). "From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis", in A. Egberts, B. P. Muhs e J. van der Vliet (edd.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*. Leiden: Brill; 95–115.

Emmel, St. (2008). "Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality", in J. Hahn, Id. e U. Götter (edd.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 163). Leiden: Brill; 162-202.

Fournet, J.-L. (2002). "Théodore, un poète chrétien alexandrin oublié. L'hexamètre au service de la cause chrétienne", in D. Accorinti e P. Chuvin (edd.). *Mélanges Francis Vian* (*Hellenica* 10). Alessandria: dell'Orso; 521-539.

Gigli, D. (1998a). “Nonno e l’Egitto”. *Prometheus*, 24(2); 61-82 (I Parte).

Gigli, D. (1998b). “Nonno e l’Egitto”. *Prometheus*, 24(2); 161-181 (II Parte).

Giuman, M. (2019). “Dioniso, vino, vita e morte”, in F. Doria e M. Giuman (edd.). *Eracle, Folo e la giara di Dioniso. Archeologia del vino in un episodio del mito*. Roma: Giorgio Bretschneider; 25-46.

Graf, F. (2011). “Myth in Christian Authors”, in K. Dowden e N. Livingstone (edd.), *A Companion to Greek Mythology*, Malden/MA-Oxford: Wiley-Blackwell; 319-338.

Hadjittofi, F. (2014). “Erotic Fiction and Christian Sexual Ethics in Nonnus’ Episode of Morrheus and Chalcomede”, in M. P. Futre Pinheiro, G. Schmeling e E. P. Cueva (edd.), *The Ancient Novel and the Frontiers of the Genre* (Ancient Narrative Suppl. 18). Groningen: Barkhuis; 187-204.

Hard, R. (2015). *Eratosthenes and Hyginus Constellation Myths with Aratus’ ‘Phaenomena’*. Oxford: University Press.

Hernández de la Fuente, D. (2010). Recensione a *Nonno e i suoi lettori* (*Hellenica* 27). Alessandria: dell’Orso, *Classical Review*, 60(1); 95-97.

Hernández de la Fuente, D. (2014). “Poetry and Philosophy at the Boundaries of Byzantium (5th – 7th centuries): Some Methodological Remarks”, in A. de Francisco Heredero, Id. e S. Torres Prieto (edd.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*. Newcastle upon Thyne: Cambridge Scholars; 81-100.

Jördens, A. (2009). *Statthalterliche Verwaltung in der römischen Kaiserzeit. Studien zum praefectus Aegypti* (Historia 175). Stuttgart: Franz Steiner.

Keydell, R. (1936). “Nonnos” nr. 15, *Real Encyclopädie*, 17(1); 904-920.

Kondoleon, Ch. (1994). *Domestic and Divine. Roman Mosaics in the House of Dionysos*. Ithaca-London: Cornell University Press.

Lassandro, D. (1978). “Rivolte contadine e opinione pubblica in Gallia alla fine del III secolo d.C.”. *Contributi dell’Istituto di storia antica*, 5: 204-214.

Lefèvre, R. (1946). “Documenti pontifici sui rapporti con l’Etiopia nei secoli XV e XVI”. *Rassegna di Studi Etiopici*, 5: 17-41.

Lefèvre, R. (1967-1968). “Presenze etiopiche in Italia prima del Concilio di Firenze del 1439”, *Rassegna di Studi Etiopici*, 23; 5-26.

Lefteratou, A. (2016). “Dionysus’ ‘catabasis’ to India: Christian Echoes in Nonnus’ *Indiad*”, in I. Tanaseanu-Döbler, G. Ryser, A. Lefteratou e K. Stamatopoulos (edd.), *Reading the Way to the Netherworld. Education and the Representations of the Beyond in Later Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 164-190.

Liebeschuetz, W. (1996). “The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire with Particular Reference to the Dionysiaca of Nonnus”, in P. Allen e E. M. Jeffreys (edd.), *The Sixth Century – End or Beginning?* Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies; 75-91.

Lightfoot, J. L. (2017). “In the Beginning was the Voice”, in H. Bannert e N. Kröll (edd.), *Nonnus of Panopolis in Context II: Poetry, Religion, and Society*. Proceedings of the International Conference on Nonnus of Panopolis, 26th-29th September 2013, University of Vienna, Austria. Leiden-Boston: Brill; 141-155.

Lind, R. (1938). ”Un-Hellenic Elements in the «Dionysiaca»”. *Atene & Roma*, 7; 57-65.

Lissarrague, F. (1987). *Un flot d’images. Une esthétique du banquet grec*. Paris: Adam Brio.

Livrea, E. (1976). “Chi è l’autore della Blemyomachia (P.Berol. 5003)?”. *Prometheus*, 2; 97-123 = Id., 1991, vol. II; 357-379.

Livrea, E. (1991). *Studia Hellenistica*, I-II. Firenze; Gonnelli.

Mayerson, Ph. (1993). "A Confusion of Indias: Asian India and African India in the Byzantine Sources". *Journal of the American Oriental Society*, 113(2); 169-174.

Miguélez Cavero, L. (2021). "Junctures of Epic and Encomium in the Dionysiaca: The Episode of Staphylos", in F. Doroszewski e K. Jażdżewska (edd.), *Nonnus of Panopolis in Context III Old Questions and New Perspectives* (Mnem. Suppl., 438). Leiden-Boston: Brill; 67-86.

Montecchio, L. (2012). "*Imperium Galliarum* e prima fase della *bacauda*: conflitti sociali e politica ufficiale", in Id., (ed.). *Tensioni sociali nella Tarda Antichità nelle province occidentali dell'Impero romano*, Perugia: Graphe; 57-84.

Newbold, R. F. (2008). "Curiosity and Exposure in Nonnus". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 48; 71-94.

Newbold, R. F. (2016). "The Psychology in the *Dionysiaca*", in D. Accorinti (ed.); 193-212.

Nuffelen, P. van (2013). "Olympiodorus of Thebes and Eastern Triumphalism", in Ch. Kelly (ed.), Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity. Cambridge: University Press; 109-130.

Palme, B. (1989). *Das Amt des ἀπαιτητής in Ägypten* (Mitteilung aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, 20), Wien: Hollinek.

Papaioannou, S. (2023). "Pantomime Games in the *Dionysiaka* and Vergil's Song of Silenus", in K. Carvounis, Ead. e G. Scafoglio (edd.). *Later Greek Epic and the Latin Literary Tradition: Further Explorations*. Berlin-Boston: W. de Gruyter; 151-178.

Rosokoki, A. (1995). *Die Erigone des Eratosthenes: eine kommentierte Ausgabe der Fragmente*, Heidelberg: Carl Winter.

Scarano, T. (1998). *Jorge Luis Borges, Testi prigionieri (1936-1940)*, trad. M. Daverio, Milano: Adelphi.

Schneider, P. (2004). *L'Éthiopie et l'Inde: interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIIIe siècle avant J.C. – VIe siècle après J.C.)*. Roma: École française de Rome.

Sherry, L. F. (1991). *The Hexameter Paraphrase of St. John attributed to Nonnos of Panopolis. Prolegomenon and Translation*. Diss. Columbia University, New York.

Sherry, L. F. (1996). "The Paraphrase of St. John attributed to Nonnos". *Byzantion*, 66: 409-430.

Shorrock, R. (2011). *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysius and the World of Late Antiquity. Classical Literature and Society*. London: Bristol Classical.

Spanoudakis, K. (2007). "Icarius Jesus Christ? Dionysiac Passion and Biblical Narrative in Nonnus' Icarius Episode". *Wiener Studien*, 120; 35-92.

Verhelst, B. (2013). "As Multiform as Dionysus: New Perspectives on Nonnus' *Dionysiaca*". *Antiquité Classique*, 82: 267-278.

Verhelst, B. (2019). "Greek Biblical Epic: Nonnus' *Paraphrase* and Eudocia' *Homerocentones*", in Ch. Reitz e S. Finkmann (edd.), *Structures of Epic Poetry*. Berlin-Boston: W. de Gruyter, vol. III *Continuity*; 53-78.

Wójtowicz, H. (1994). "Chrystianizacja poematu Dionysiaká Nonnosa z Panopolis" [La cristianizzazione del poema *Dionysiaques* di Nonno di Panopoli]. *Roczniki Humanistyczne*, 42.3; 99-110.

Opresión y violencia en el *Peristephanon* de Prudencio

Vicente Cristóbal López

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: La poesía del *Peristephanon* del cristiano Prudencio (fines del siglo IV y principios del V) nace queriendo celebrar a los héroes de la nueva fe, los mártires, siguiendo convenciones de la lírica tradicional pagana, principalmente la de Horacio. Tradición y novedad se conjugan aquí. La expresión de una nueva ideología religiosa asume el fundamento literario de esa misma cultura rival. El antiguo epinicio pindárico, que cantaba la gloria de los deportistas, pasando por ejemplos horacianos de cantos de victoria militar, se pone así al servicio de los vencedores en el combate de la fe. Figuras como las de Lorenzo, Vicente o Casiano son ahora los triunfadores dignos de canto. Nota distintiva de esta nueva lírica cristiana es la incorporación de un motivo propio de la epopeya: la descripción minuciosa e hiperbólica de los tormentos y muerte, incluso con recurrencia a imágenes horripilantes, que tenían en Homero, Virgilio, Lucano y Estacio ilustres precedentes. La violencia y opresión, en sus más impactantes perfiles, pretende así metamorfosearse en gloriosa poesía, y lo consigue a veces; pero otras veces la hipérbole innecesaria actúa en contra de tales pretensiones.

Palabras clave: Prudencio, lírica, epinicio, mártires, violencia

Oppression and violence in Prudentius' *Peristhephanon*

Abstract: The poetry of the Christian Prudentius' *Peristephanon* (end of the 4th and beginning of the 5th century) was conceived to celebrate the heroes of the new faith, the martyrs, following the conventions of traditional pagan lyric poetry, especially that of Horace. Tradition and novelty are combined here. The expression of a new religious ideology assumes the literary foundation of that same rival culture. The ancient Pindaric epinicion, which sang of the glory of sportsmen, passing through Horatian examples of military victory songs, is thus placed at the service of the victors in the battle of faith. Figures such as Lawrence, Vincent or Cassian are now the triumphant victors worthy of song. A distinctive feature of this new Christian lyric is the incorporation of a motif that is typical of the epic: the meticulous and hyperbolic description of torments and death, even with recourse to gruesome images, which had in Homer, Virgil, Lucan and Statius illustrious precedents. Violence and oppression, in their most shocking profiles, are thus intended to metamorphose into glorious poetry, and sometimes succeed in doing so; but at other times the unnecessary hyperbole works against such pretensions.

Keywords: Prudentius, lyric poetry, epinicion, martyrs, violence

En el conjunto de la obra lírica del poeta Prudencio (*Aurelius Prudentius Clemens*, 348-410 d.C.) –constituido por sus dos libros, *Cathemerinon* y *Peristephanon*– el uso reiterado de la noción de opresión y de violencia es algo que distingue netamente, aparte de otras diferencias, los poemas de un libro de los del otro. Estos dos libros son el primero y el penúltimo respectivamente de los que el autor escribió y publicó, si hemos de creer a la secuencia con que él mismo cita sus obras en el prefacio general y según lo manifiesta también la ordenación de aquellas en la más fiable tradición manuscrita (*Cathemerinon, Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Contra Symmachum I, Contra Symmachum II, Peristephanon, Dittochaeum*). Así pues, la colección de cantos para las diferentes horas del día y para determinadas fiestas importantes –el *Cathemerinon*– inaugura su producción poética, mientras que el ramillete de himnos y pasiones de los mártires –el *Peristephanon* (obra de la que ahora nos vamos a ocupar)– casi la cierra. Tal sucesión, insisto, es la que consta en muchos manuscritos y, consecuentemente, en las ediciones de la obra completa.

La violencia (sobre todo la sufrida por los mártires) es, en efecto, uno de los tópicos distintivos del *Peristephanon* de Prudencio; pero el poeta la puso también en juego, no se olvide, en su obra épico-alegórica titulada *Psychomachia*. Y antes de nada interesa y es pertinente hacer un excurso semántico y etimológico. "Opresión" y "violencia" son términos que comportan nociones afines, cuasi sinónimas, "Opresión" es sustantivo que etimológicamente procede de la raíz indoeuropea **per*-, de la familia del verbo *opprimo*, un compuesto del verbo *premo* y del preverbio *ob*-; es término vinculado a toda una larga serie de palabras, latinas y romances, como *premura*, *prisión*, *imprenta*, *compresión*, *impresión*, *supresión*, *depresión*, *deprimido* y hasta *prisa*. Esa raíz indoeuropea se asocia originariamente, al parecer, a la idea de "golpe", pero en latín más bien aparece rebajada tal semántica a la idea de simple "presión"; y el preverbio *ob*-, como bien se sabe, transmite semánticamente la idea de oposición, enfrentamiento, obstáculo o daño. Aunque el término "violencia" es, como decía, de una cierta afinidad con "opresión", hay implícito, sin embargo, en "violencia" un aumento en la noción de ataque o fuerza, más bien física, ejercidos contra algún sujeto. Por lo que se refiere a su etimología, recuerdo que "violencia" (a través del adjetivo latino *violentus* y de ahí el sustantivo *violentia*) deriva del sustantivo *vis* ("fuerza") –e indirectamente se relaciona con *vir* ("varón") y con *virtus* (primero "valor", como cualidad distintiva o propia del varón, y luego "virtud")–, que procede de la raíz indoeuropea **wei*-, también con el significado de "fuerza". Lo que me parece más interesante para nuestro propósito es la probable relación de esta raíz con el verbo latino *vinco, vincis, vincere, vici, victum* ("vencer", es decir "someter a alguien a base de la fuerza"), con *victoria*, y hasta con el verbo *vincio, vincis, vincire, vinxi, vinctum* ("atar") y con *vinculum* ("atadura", "cuerda", "cadena"). Tal dependencia etimológica considero que es particularmente destacable en una obra como el *Peristephanon* que, cantando la batalla de los mártires en defensa de su fe y contra la opresión de la autoridad civil, incide continuamente, de manera real o metafórica, en la idea de combate, victoria, triunfo, derrota y sometimiento, sangre y muerte; el título mismo de la obra, recuérdese, significa "En torno a la corona", corona que no es otra sino la metafórica que se otorga a los mártires vencedores en el combate de la fe[1]. Esa raíz indoeuropea **wei*, la de "violencia", y tal vez la de "victoria", está, pues, bien implícita en el meollo de los argumentos desarrollados en estos poemas, y el léxico derivado de ella salpica por doquier los versos del *Peristephanon*.

1 Con el referente neotestamentario de varios pasajes de las epístolas paulinas, de manera especialmente clara 2 Tm. 4, 7-8: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex, non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum eius*.

Epinicios es el nombre que damos a un tipo de poemas, subgénero dentro de la lírica: epinicios, pues, o lo que es lo mismo "cantos de victoria", son en toda regla los poemas del *Peristephanon*, y así lo confiesa el título de la obra, que se refiere a la corona triunfal. En la línea, desde luego, de los epinicios de Píndaro, y posteriormente de los de Horacio. Pero con signo cambiado, claro está. Y es realmente ilustrativo poner ante los ojos esta sucesión cultural, que dice mucho acerca de la evolución desde la Grecia preclásica a la Roma pagana, y de la Roma pagana a la Roma cristiana, y ese triple cambio sucesivo es muy buen espejo de la consiguiente preeminencia en esos estadios históricos de valores distintos: ya de excelencia física, ya bélico-pragmáticos, ya ético-religiosos. Píndaro cantaba a los deportistas vencedores en los juegos, Horacio a los generales vencedores en determinadas guerras, y Prudencio canta ahora a los mártires que superan la lucha por defender su compromiso religioso[2]. Sin embargo, en este prudenciano contexto nuevo, queda el símbolo, primitivamente deportivo, de la corona y queda la continua semántica del combate y lucha, que no solo implica violencia real de tormentos, heridas y muerte por diversos medios, sino que también conlleva la frecuente metáfora de la *militia fidei* o *militia Christi*, la lucha del cristiano contra sus enemigos religiosos, pero una lucha también espiritual, interior, una *psychomachia* en definitiva. Estos mártires son celebrados aquí, en el *Peristephanon*, en cuanto que héroes de la nueva religión, mientras que las verdades dogmáticas y algunos episodios del Antiguo y Nuevo Testamento, asociados a diferentes horas del día y a determinadas fiestas, eran el objeto de canto del *Cathemerinon*. Tal vez simplificando demasiado podríamos decir que lo divino (en el *Cathemerinon*) y lo heroico (en el *Peristephanon*) de la nueva fe son la materia abordada separadamente en ambas obras líricas de Prudencio.

En el *Peristephanon* hay distinción en el título entre *passiones* e *hymni*, donde sería de esperar una consecuente distinción temático-formal que luego no se evidencia, pues no son más narrativas las primeras que los segundos[3].

Hay presentes en la obra distintas maneras de violencia-opresión implicadas en la aventura vital de esos nuevos héroes. En primer lugar, la violencia física, expresada con crudeza en la descripción minuciosa y casi "gore" de los tormentos infringidos a los mártires, cúmulo de horrores llevado a la exageración, y que es un rasgo infiltrado novedosamente en el poema lírico y derivado de la epopeya (todos recordarán cómo es este un rasgo que ya estaba en la *Ilíada* homérica, luego en Virgilio, luego potenciado incluso en la *Farsalia* de Lucano y en los épicos flavios)[4]. Ese rasgo, repito, es ahora añadido a la lírica de Prudencio, un rasgo que confiere a esta obra un particular tono épico-heroico. Hay que insistir en que ese rasgo no es reflejo de idiosincrasia hispana[5] –como algunos críticos malévolos (o simplemente equivocados) sentencian, poniéndolo incluso en relación con las corridas de toros, y acentuando con ello la negritud de nuestra "leyenda negra"–, sino un rasgo épico añadido a la lírica nueva, como algunos otros de la misma procedencia que también se le añaden, y que oportunamente iremos destacando.

La violencia de los tormentos y de los verdugos está modelada aquí poéticamente por medio de hipérboles frecuentemente truculentas, unas hipérboles que son fruto del punto de vista del autor, ideológicamente interesado y decididamente parcial a favor de los már-

2 Véase nuestro estudio "Los líricos griegos en Horacio y a través de Horacio" (2020, especialmente pp. 132-135, "El epinicio a través del tiempo").

3 Sobre las *passiones* contamos con la amplísima monografía de Pierre-Yves Fux (2003), que en su origen fue tesis doctoral.

4 Sobre mezcla de géneros en la obra de Prudencio, véase el trabajo de J. Fontaine (1975). Y véase lo que al respecto afirma Raby (1997: 50): "Its importance arises from the fact that it presents a new genus of poem, a combination of the epic and lyric which can almost be described as a ballad".

5 A este juicio sesgado se refiere, p. ej., I. Rodríguez en la introducción a la traducción del poeta (1981).

tires. ¿Se trata, pues, de un constructo ideológico, como sostiene el reciente libro de Raúl González Salinero (2022), una vez triunfante el cristianismo? Vistas las exageraciones, casi siempre chocantes a la sensibilidad actual y faltas de realismo en lo que se refiere al aguante y fortaleza de los mártires (en un estoicismo llevado a su más alto grado) y en lo que se refiere a la desmesura de los tormentos, hay que responder afirmativamente en buena parte, aun sin descartar que en muchos casos la imagen poética que se nos ofrece concuerde con circunstancias reales, como a menudo varias otras fuentes corroboran. Creo que lo prudente es decir que hay exageración desde luego, pero no decidida falsedad ni mentira.

Pero además de esa violencia real y física de los tormentos, reiteradamente cruenta y ponderada hasta sus extremos, existe también en estos poemas una *parresía* o libertad de palabra de los mártires que roza la violencia verbal y que –al menos desde ojos contemporáneos– mancha un poco la ejemplaridad moral que se pretendía que estos ofrecieran. Y hay además una violencia aparente, metafórica, que está implícita en la imagen de guerra con que se define e identifica la constancia de los mártires, su fortaleza en la defensa de su fe y su aguante o *patientia* al afrontar los tormentos del martirio: es la aplicación simbólica de la guerra a la vida[6], y a sus más concretas esferas, y así, tal y como los poetas elegíacos hablaban alegóricamente de una *militia amoris* para definir su relación con la amada, así también en este nuevo contexto de lucha y presión en lo religioso el poeta acude al argumento de la guerra, que junto con el del viaje (con el ilustrísimo antecedente de las dos epopeyas homéricas) son y han sido –como se sabe– fuente de una constante simbología en la lengua común y en la literatura occidentales.

A continuación, haremos análisis particular en este sentido de los poemas I, II, V y IX del *Peristephanon*.

1. *Peristephanon* I: Santos Emeterio y Celedonio

El primer poema de la colección lleva el título de "himno" (*Hymnus in honorem sanctorum martyrum Emeteri et Chelidoni Calagurritanorum*, "Himno en honor de los santos mártires de Calahorra, Emeterio y Celedonio"). Se trata de un canto de alabanza a dos hermanos que, siendo soldados primeramente, abandonan la milicia una vez convertidos a la nueva fe; curiosamente, su nuevo estatuto religioso les ha llevado a dejar una profesión relacionada con la violencia, y ahora sufren, *vice versa*, de parte de los poderes estatales una violencia psicológica primero y física después como consecuencia de su nuevo compromiso; o dicho de otra manera: ahora llevan a cabo una guerra sin armas, una *militia fidei*, que les conduce directamente a ser víctimas de la violencia del martirio, y a conseguir así la victoria mística y corona celestial con que Cristo premia su fidelidad; de manera que todo el argumento –como muy frecuentemente ocurre en estos poemas–es una cadena de paradojas en la que está implícito el concepto de violencia, de victimismo real y de victoria mística.

El himno está escrito en un tipo de verso muy popular, típico de la soldadesca en sus momentos de euforia, como sabemos por el testimonio de Suetonio a propósito de las tropas de César (*Div. Iul*. 49); es el llamado tetrámetro trocaico cataléctico, el que luego, partido en dos, dará lugar al octosílabo de nuestros romances (quizá por vía de cantos eclesiásticos que lo adoptaron) y que tiene un ritmo machacón, fácil y pegadizo, muy adecuado para la marcha y el desfile triunfal. Los versos se agrupan en estrofas de tres versos; he aquí la primera estrofa:

6 Sobre el rendimiento de esta imagen en el *Peristephanon*, véase Palmer (1989: 140-179).

Scripta sunt caelo duorum martyrum uocabula,
aureis quae Christus illic adnotauit litteris,
sanguinis notis eadem scripta terris tradidit,

y que así lo podríamos traducir en su propio ritmo:

De dos mártires el nombre sobre el cielo escrito está,
que en dorados caracteres Cristo allí mandó grabar
y a las tierras, tinto en sangre, quísolo también mostrar.

La pieza está trufada de evocaciones de la poesía clásica, como estos recuerdos de la horaciana proclama *Dulce et decorum est pro patria mori* que leemos duplicada en el v. 25: *Hoc genus mortis decorum, hoc probis dignum uiris* (aderezado con la anáfora de *hoc*), y en el v. 51: *dulce tunc iustis cremari, dulce ferrum perpeti* (de nuevo con anáfora de *dulce*), una proclama que para Horacio tenía también ascendencia en la poesía griega de Tirteo[7], de manera que esa vieja sentencia aleccionadora de cómo hay que morir por la patria, y de que ello es dulce y honroso, se convierte en Prudencio en una proclama idéntica pero con el horizonte ahora de la patria celestial. Evocación virgiliana también por cuanto que estos dos hermanos, unidos por un sólido vínculo, son presentados en su firmeza contra la adversidad en una estampa que, aun sin dependencias textuales concretas, recuerda aquella otra pareja de hermanos de la *Eneida*, libro IX, la de Pándaro y Bitias, dos gigantones que se apostan junto a la entrada abierta del campamento troyano (*Aen*. IX.677: *pro turribus astant*) y llevan a cabo una gran masacre antes de sucumbir ellos mismos acribillados por el enemigo[8]; también esta pareja de hermanos cristianos son presentados (en una perífrasis verbal que adelanta ya la construcción hispana con el auxiliar verbo "estar": *stant parati ferre*…, v. 54) en su actitud erguida, de pie, afrontando lo que la suerte les depare; estos son los versos definitorios (*Per*. I.52-54):

Hic duorum cara fratrum concalescunt pectora,
fida quos per omne tempus iunxerat sodalitas,
stant parati ferre quidquid sors tulisset ultima,
seu foret praebenda ceruix ad bipennem publicam
uerberum post uim crepantum, post catastas igneas,
siue partis offerendum pectus aut leonibus,

versos que así quiero traducir en octosílabos rimados emulando su ritmo originario:

Los fraternos corazones se enardecen a porfía
de los siempre vinculados por mutua y fiel compañía,
prestos a afrontar el golpe que la suerte última envía,
tanto si hay que ofrecer cuellos al hacha pública un día,
tras el chasquido de azotes, tras el fuego en las parrillas,
o si dar a leopardos y a leones pecho y vida.

Queden estos versos como muestra de esa opresión y violencia sufrida, asumida y sublimada por los mártires, independientemente de que toda ello obedezca a la estricta verdad histórica, o más bien sea una presentación aderezada y tendente al engrandecimiento de estas figuras y de su vivencia real, o lo que algunos llaman "una construcción ideológica". Y aquí se atisba ya –y lo seguiremos viendo, más aún, en los casos de Lo-

7 Como bien señala I. Rodríguez (1981: 482) en nota a la traducción de este verso.

8 Sobre Virgilio como fuente o modelo de Prudencio, en general, véase G. Richard (1969).

renzo y Vicente– esa *patientia* y *fortitudo* de los mártires promovida a su más alto grado, esa *virtus* originariamente estoica, pero ya cristiana, llevada al extremo y a la hipérbole. Con ese recurso el poeta evidencia su afán encomiástico y ejemplarizante, a la vez que una particular empatía con el mártir y no menos acaso el orgullo por pertenecer al mismo gremio de quien merece tal elogio. A lo largo de todo el poema, como aquí ya se ejemplifica, abunda el léxico relacionado con los tormentos, con la sangre, con las armas, con el combate. En definitiva, el léxico de la violencia física.

2. *Peristephanon* II: San Lorenzo

A continuación, me detengo en el particular tormento y martirio del diácono Lorenzo, que es el tema del poema II (*Passio Laurenti beatissimi martyris*), el segundo de mayor longitud de la colección con sus 584 versos. Históricamente se sitúa dicho martirio a mediados del siglo III, en Roma (tal vez fuera de patria hispana, quizá de Huesca, pero no es seguro), y de él hablan San Ambrosio (*De off.* 1.84) y San Agustín (*Serm*. 304). El poema que Prudencio le dedica está escrito en estrofas de cuatro versos, siendo estos dímetros yámbicos, unos versos ya usados por San Ambrosio poco antes para sus himnos. Se cuenta cómo el prefecto de la ciudad reclama al diácono los tesoros de la iglesia, pero Lorenzo le presenta como tales una tropa de mendigos y menesterosos a los que él mismo, cumpliendo sus deberes de diácono, atendía en su pobreza; el prefecto entonces, preso de la cólera, se ensaña contra él y lo conduce al martirio, mediante el fuego y la famosa parrilla, y a partir de este momento la violencia sufrida por Lorenzo campea por los versos, pero también la violencia verbal proferida por el mártir, a quien el fuego y el dolor no consiguen callar. He aquí las cinco primeras estrofas, cuyo léxico (*uictrix, triumfas, uiceras, presseras, inponis imperii iugum, feritate, domaret, uiribus, proelio, armata pugnauit, cruoris, morte mortem*), como se evidencia, incide plenamente en el ámbito de la opresión y la violencia:

Antiqua fanorum parens,
iam Roma Christo dedita,
Laurentio uictrix duce
ritum triumfas barbarum.

De templos madre antigua tú,
oh Roma, a Cristo dada ya,
siendo Lorenzo tu mentor,
derrotas al ritual gentil.

Reges superbos uiceras
populosque frenis presseras,
nunc monstruosis idolis
inponis imperii iugum.

De reyes frenas la altivez,
lograste a pueblos dominar,
y ahora a dioses del horror
sometes al yugo imperial.

Haec sola derat gloria
urbis togatae insignibus,
feritate capta gentium
domaret ut spurcum Iouem,

Te falta solo el añadir
a glorias de nuestra ciudad
–cautiva toda cruel nación–,
al sucio Jove dominar,

non turbulentis uiribus
Cossi, Camilli aut Caesaris,
sed martyris Laurentii
non incruento proelio.

no con las fuerzas ni el terror
de César, Coso u otro tal,
mas de Lorenzo con la lid
que vertió sangre martirial.

Armata pugnauit Fides
proprii cruoris prodiga;
nam morte mortem diruit
ac semet inpendit sibi.

Armada ya luchó la Fe,
su propia sangre derramó,
quebró la muerte en su morir
y así logró su salvación…

Véase cómo el poeta se dirige a Roma, lugar de la ejecución, personificando a la ciudad y recordándole su historia de conquistas e imposiciones a otras naciones, su historia de violencias y victorias; pero ahora –dice el poeta– debe vencer, someter y ejercer presión sobre el Júpiter gentil y todos los ídolos que lo acompañan; Prudencio no se abstiene de insultar con sarcasmo a los viejos dioses, llamando "bárbaro" a su ritual, llamándolos a ellos "monstruosos" o "dioses del horror", y a Júpiter tildándolo de "sucio". Hay aquí, en estos versos iniciales y de manera más explícita en versos posteriores, el deseo manifestado de ver una Roma cristiana, de ampliar su proverbial misión dominadora de todos los demás pueblos (como en el libro VI de la *Eneida*, vv. 851-853, se declara) hasta convertir también su dominio en una victoria sobre los viejos dioses, victoria que comporta el abandono de los mismos y la aceptación de la nueva religión de Cristo. Más adelante, en palabras puestas en boca del mártir, mientras se abrasaba sobre las parrillas, queda aún más claro el anhelo de un imperio unido bajo la ley cristiana (vv. 414-444): Cristo quiso –dice Lorenzo– someter a Roma todas las demás naciones y formar con ellas una unidad para que Roma, a su vez, pudiese sin obstáculos cristianizar el mundo, ya por ella unificado[9].

El suplicio de Lorenzo en la parrilla y el sarcasmo de las palabras que dirige a su verdugo ("Dame la vuelta, que ya está tostada esta parte de mi cuerpo", véanse los vv. 397-404) son popularmente conocidos, y son muestra además –tema tópico de estos poemas–, no solo de una acérrima *patientia* y *fortitudo* del castigado (émulo en ello del proverbial sabio estoico o *uir iustus* pintado por Horacio), de una aceptación y sublimación de la violencia, sino sobre todo de una libertad de palabra que llega a la violenta ofensa del adversario, lejos de la mansedumbre esperable en un discípulo de Cristo (porque, según palabras del evangelista, ante el interrogatorio de Pilato, recuérdese: *Iesus autem tacebat*, Mt. 26, 63). Y así el poeta insiste, como en otros poemas, en presentar el martirio de Lorenzo, su sufrimiento, no como meramente pasivo, sino como un combate, un combate metafórico en el que, sin ceñir la espada a su costado, venció al enemigo evitando el disparo de su lanza y disparándosela de nuevo, como textualmente se dice en vv. 501-504: *Sic dimicans Laurentius/ non ense praecinxit latus,/ hostile sed ferrum retro/ torquens in auctorem tulit*: "Así Lorenzo en su luchar/ espada al cinto no ciñó,/ mas devolvió la pica hostil/ que el enemigo disparó". Es este el combate de la fe, que ya sabemos tópico en estos himnos. La paciencia mística se disfraza de violencia guerrera.

3. *Peristephanon* V: San Vicente

Dejamos a san Lorenzo y pasamos a ver el poema nº 5 de la colección dedicado a san Vicente, nacido al parecer en Zaragoza, hispano por tanto, y con el que Prudencio tendría sin duda una especial y patriótica empatía. El poema está escrito, como el dedicado al mártir Lorenzo, en dímetros yámbicos, y es de una longitud muy similar: 584 versos aquel, 576 este, solo dos estrofas menos. Se da además la circunstancia coincidente de que tanto Lorenzo como Vicente eran diáconos. Todo ello acentúa el paralelismo y concierto entre ambas piezas, tituladas ambas como *passiones*. Incluso diría yo que sus nombres (Lorenzo, esto es, 'el laureado' o 'el que merece laurel', y Vicente, 'el vencedor') aumentan el paralelismo de ambas piezas, aunque esto no sea sino una casualidad nominal aprovechada por el poeta.

9 Como muy bien señala L. Rivero (1996: 138), lo que aquí se dice reincide y es consonante con lo que leemos en *Contra Symmachum* II.578-640.

Una vez más tenemos aquí la imagen de un mártir impertérrito ante los tormentos con que el verdugo intenta castigarlo y doblegarlo en sus convicciones. Es probablemente en este poema prudenciano donde mejor se ve el combate de la fe librado contra la agresión del poder público, porque precisamente la violencia de los tormentos es una serie continua y en escala ascendente: primero Vicente fue tendido en el potro para que sufriera el estiramiento máximo de sus miembros (vv. 109-112), luego fue herido en su espalda con los garfios desgarradores (vv. 113-116), y ante su aguante lo fue una segunda vez (vv. 173-176); luego fue colocado en una parrilla sobre el fuego (vv. 217-236), donde se le aplicó un hierro untado con tocino; después se le introdujo en un antro lúgubre, en el que se le obligó, trabándole los pies, a acostarse sobre trozos rotos de cerámica; allí tiene lugar una aparición luminosa de ángeles que lo confortan ante su final inminente, milagro contemplado por el carcelero a través de las rendijas de la puerta, y que tiene como consecuencia que el individuo se haga cristiano ante la visión (vv. 237-352); finalmente muere el mártir, y su alma asciende al cielo (vv. 353-376); pero el enemigo en su deseo de hacer desaparecer sus restos para que no pudieran ser objeto de culto, prosigue ejerciendo violencia contra el cadáver, que arroja a las fieras y aves de rapiña, aunque milagrosamente las alimañas no osan tocarlo (vv. 385-420); y como medida última –más violencia *post mortem*–, su cuerpo es arrojado al mar en un saco atado a una piedra, pero, maravilla última, el saco y la piedra flotan y llevan el cadáver de Vicente hasta la playa, donde es sepultado por los fieles y recibe el merecido culto (vv. 421-520); contra toda esa escala de opresión el mártir, respondiendo con los hechos a lo que su nombre significa, sale vencedor: vence su tesón, vence su fortaleza interior, vence su capacidad de aguante, vence su fe, y el poeta se esfuerza en mostrar cómo su *nomen* es un *omen*, cómo *Vincentius vincit* (y recuerdo aquí esa más que probable relación de la raíz de *vincere* con la raíz *vi-* que entra en la formación de *violentia*). Esa paradoja de la victoria espiritual, a pesar de la violencia sufrida, la manifiesta el poeta en más de una ocasión, corroborando el significado del nombre del mártir, como podemos ver en vv. 293-296:

O miles inuictissime,
fortissimorum fortior,
iam te ipsa saeua et aspera
tormenta uictorem tremunt,

que en español así podríamos traducir, rescatando su propio ritmo:

Soldado invicto más y más,
más fuerte que el más fuerte tú,
tormentos de áspero rigor
te temen victorioso ya,

o en vv. 541-544, que así rezan:

In morte uictor aspera,
tum deinde post mortem pari
uictor triunfo proteris
solo latronem corpore,

que así traduzco al español:

Triunfaste en una muerte cruel,
después con triunfo no menor

al que te agrede humillas tú
con tu cadáver y no más.

El poema concluye con un sobrepujamiento del mártir frente a los Macabeos e Isaías, y con súplica de su intercesión, recordando todas las violencias por él sufridas (vv. 545-576).

En el desarrollo de su martirio, y junto con toda esta crepitante violencia que –como decíamos al principio– es el resultado de un injerto épico en el cuerpo de la lírica, podemos reseñar otra evocación concreta del modelo épico virgiliano (*Aen* II.405-406: *ad caelum tendens ardentia lumina frustra,/ lumina, nam teneras arcebant uincula palmas*): Casandra, arrastrada del pelo por los griegos y con sus manos atadas, no pudiendo levantarlas en oración, alza al cielo lo único que puede alzar: sus ojos; así también Vicente, oprimido por las ataduras, levanta a lo alto su mirada en medio de los tormentos (vv. 233-236):

Haec inter inmotus manet	Inmóvil queda en su actitud,
tamquam doloris nescius	ajeno a todo aquel dolor,
tenditque in altum lumina,	los ojos alza al cielo ya,
nam uincla palmas presserant,	que ató sus manos un cordel.

Y aunque podríamos glosar con otros comentarios la violencia que en esta pieza campea, dejemos aquí a San Vicente, víctima victoriosa en los versos de Prudencio.

4. *Peristephanon* IX: San Casiano[10]

El poema IX del *Peristephanon* de Prudencio, titulado "Pasión de Casiano de Foro Cornelio", refleja de nuevo la violencia contra los mártires, pero en este caso con agentes especiales, como veremos. Está dedicado a cantar el martirio de san Casiano, maestro de escuela cristiano de fines del siglo III y principios del IV, martirizado por sus propios alumnos a instancias de la autoridad civil. Está compuesto en dísticos formados por un hexámetro dactílico y un trímetro yámbico, combinación ya usada por Horacio en el epodo XVI. Cuenta Prudencio aquí cómo en el curso de un viaje que realizó a Roma se detuvo junto a la tumba de Casiano en Foro Cornelio (hoy Ímola, localidad cercana a Bolonia, cuyo patrón es precisamente San Casiano), y que el guardián del lugar santo le explicó el significado de unas pinturas que representaban el martirio del maestro: su cuerpo acribillado por mil heridas y rodeado de sus verdugos, los mismos alumnos, armados de sus estiletes o punzones.

El autor comienza y termina hablando de sí mismo, y es en el centro enmarcado de su poema donde refiere el martirio de Casiano. El poema así, como si en verdad se tratara de un cuadro, queda construido por su lienzo martirial en el núcleo y por la anécdota autobiográfica como marco. Una *Ringkomposition*.

Es un poema este, como casi todos los del *Peristephanon*, que se excede una vez más hasta la más alta hipérbole en la expresión de tormentos y heridas, siendo esa hipérbole precisamente –a juicio de quien esto escribe– un obstáculo para la percepción de los valores espirituales defendidos por los mártires.

Reproduzco a continuación una larga tirada de versos (8-74) de mi traducción del poema en romance octosilábico (en ello tengo el ilustre precedente de Lorca, recreador del martirio de Santa Olalla en el *Romancero gitano*):

10 Lo que aquí exponemos, aunque adentrándonos en varias otras consideraciones, recoge lo dicho ya por nosotros en Cristóbal López (2021).

Dúm lacrimans mecum reputo mea uulnera et ómnes
uitae labores ac dolorum acumina,
erexi ad caelum faciem, stetit obuia contra
fucis colorum picta imago martyris
plagas mille gerens, totos lacerata per artus,
ruptam minutis praeferens punctis cutem.
Innumeri circum pueri (miserabile uisu)
confossa paruis membra figebant stilis,
unde pugillares soliti percurrere ceras
scholare murmur adnotantes scripserant.
Aedituus consultus ait: 'Quod prospicis, hospes,
non est inanis aut anilis fabula.
Historiam pictura refert, quae tradita libris
ueram uetusti temporis monstrat fidem.
Praefuerat studiis puerilibus et grege multo
saeptus magister litterarum sederat,
uerba notis breuibus conprendere cuncta peritus
raptimque punctis dicta praepetibus sequi.
Aspera nonnumquam praecepta et tristia uisa
inpube uulgus mouerant ira et metu;
doctor amarus enim discenti semper ephebo
nec dulcis ulli disciplina infantiae est.
Ecce fidem quatiens tempestas saeua premebat
plebem dicatam christianae gloriae.
Extrahitur coetu e medio moderator alumni
gregis, quod aris supplicare spreuerat.
Poenarum artifici quaerenti quod genus artis
uir nosset alto tam rebellis spiritu,
respondent: 'Agmen tenerum ac puerile gubernat
fictis notare uerba signis inbuens.'
'Ducite', conclamat, 'captiuum ducite, et ultro
donetur ipsis uerberator paruulis.
Vt libet, inludant, lacerent inpune manusque
tinguant magistri feriatas sanguine.
Ludum discipulis uolupe est ut praebeat ipse
doctor seuerus, quos nimis coercuit.'
Vincitur post terga manus spoliatus amictu,
adest acutis agmen armatum stilis.
Quantum quisque odii tacita conceperat ira,
effundit ardens felle tandem libero.
Coniciunt alii fragiles inque ora tabellas
frangunt, relisa fronte lignum dissilit,
buxa crepant cerata genis inpacta cruentis
rubetquc ab ictu curta et umens pagina.
Inde alii stimulos et acumina ferrea uibrant,
qua parte aratis cera sulcis scribitur,
et qua secti apices abolentur et aequoris hirti
rursus nitescens innouatur area.
Hinc foditur Christi confessor et inde secatur,
pars uiscus intrat molle, pars scindit cutem.
Omnia membra manus pariter fixere ducentae
totidemque guttae uulnerum stillant simul.
Maior tortor erat qui summa pupugerat infans,
quam qui profunda perforarat uiscera,
ille leuis, quoniam percussor morte negata
saeuire solis scit dolorum spiculis,
hic, quanto interius uitalia condita pulsat.
plus dat medellae, dum necem prope adplicat.
'Este, precor, fortes et uincite uiribus annos,
quod defit aeuo suppleat crudelitas!'
Sed male conatus tener infirmusque laborat,
tormenta crescunt, dum fatiscit carnifex.
'Quid gemis?' exclamat quidam, 'tute ipse magister
istud dedisti ferrum et armasti manus.
Reddimus ecce tibi tam milia multa notarum,
quam standо, flendo te docente excepimus.
Non potes irasci quod scribimus; ipse iubebas
numquam quietum dextera ut ferret stilum.
Non petimus totiens te praeceptore negatas,
auare doctor, iam scholarum ferias.
Pangere puncta libet sulcisque intexere sulcos,
flexas catenis inpedire uirgulas.
Emendes licet inspectos longo ordine uersus,

En tanto que considero / mis heridas entre lágrimas,
de mi vida los esfuerzos / y el dolor que me aguijaba,
levanté mi rostro al cielo / y hallé enfrente imagen clara
del mártir, que la pintura / y el tinte coloreaban.
Heridas mil en su cuerpo, / su carne muy lacerada;
con pequeños puntos rojos / la piel multiacribillada.
Alrededor unos niños / –visión penosa– clavaban
en él punzones pequeños / que profundamente entraban;
punzones que errar solían / por tablillas enceradas
al escribir en la escuela / lo que una voz les dictaba.
Preguntado el sacristán, / tal explicación me daba:
"Lo que miras, forastero, / no es senil ni vana fábula;
la pintura representa / una historia asegurada
por los libros, que hace tiempo / sucedió, verdad probada.
Él tuvo escuela de niños, / múltiple grey regentaba,
y cual maestro de letras / en su sede se sentaba.
En compendiar fue perito / con breves signos palabras
cualesquiera y en captar / lo dicho en señales rápidas.
Alguna vez pareciéndoles / su docencia triste y áspera,
infundió en el joven vulgo / algún miedo y cierta saña.
Pues siempre es al aprendiz / la voz del maestro amarga,
y a niños ningunos suele / serles dulce la enseñanza.
He aquí que tormenta cruel / contra la fe se desata,
opresión para aquel pueblo / que gloria a Cristo otorgaba.
De la grey de sus discípulos / sacan a aquel que enseñaba,
porque dicen que rehúsa / hacer súplica en las aras.
Al castigador que inquiere / en qué aquel hombre trabaja,
tan rebelde y altanero, / y en qué labor se ocupaba,
responden: "Joven ejército / de niños dirige y trata
de enseñar, fingiendo signos, / a representar palabras."
"Preso traedlo", les grita, / "traedlo y sea entregada
su persona a sus pupilos, / él, que azotes prodigaba.
Ríanse de él cuanto quieran, / hiéranlo cuanto les plazca,
y en la sangre del maestro / tiñan manos descansadas.
Me complace que el maestro / de sus alumnos sea chanza,
pues fue severo con ellos / y los castigó sin tasa."
A la espalda le atan manos, / su manto ya se lo arrancan
y está presto el batallón / con sus armas afiladas.
Todo el odio concebido / por la silenciosa saña,
rabiosos todos lo ejercen / con hiel al fin liberada.
Unos le arrojan tablillas / que se rompen en su cara;
y golpeando su frente / la madera se desarma.
El boj encerado cruje / contra mejillas que sangran
y la página enrojece / húmeda y destablillada.
Otros blanden sus punzones, / férreas y afiladas armas,
por la parte con que escriben / y el surco en la cera trazan,
y también por donde borra / y alisa cera erizada,
dando lustre una vez más / a la renovada página.
Al que confesaba a Cristo / ya lo pinchan, ya lo tajan,
un extremo entra en sus vísceras, / otro extremo piel desgarra.
Doscientas manos pincharon / todos sus miembros aunadas
y heridas en igual número / gotas a un tiempo derraman.
Mayor verdugo era el niño / que somero taladraba,
más que aquel que las profundas / vísceras le perforaba,
pues el que liviano hería / y la muerte le negaba
ser sabía cruel con solo / sus dolorosas punzadas,
mientras que el otro, adentrándose / en lo vital de la entraña,
érale de más alivio, / pues la muerte adelantaba.
"¡Sed fuertes!, os ruego: ¡fuerza / antes que los años vaya!;
¡que complete la crueldad / lo que a vuestra edad le falta!
Mas el tierno y flojo intento / a duras penas avanza;
más y más crece el tormento / y el verdugo ya se cansa.
"¿Por qué gimes?", gritó un niño, / "tú, maestro, tú nos dabas
este hierro, y tú pusiste / en nuestras manos el arma."
Mira: aquí reproducimos / las anotaciones tantas
que de ti hemos aprendido / estando de pie y con lágrimas.
No te puedes enfadar, / si escribimos; tú mandabas
que nuestra diestra constante / este punzón manejara.
Vacación no te pedimos, / ni descanso en la enseñanza,
oh maestro codicioso, / siempre tú nos la negabas.
Nos gusta grabar los puntos / y unir una y otra raya,
entrelazar en cadenas / anotaciones curvadas.
Si quieres, revisa ahora / esta escritura tan larga,

mendosa forte si quid errauit manus.	80	por si acaso alguna mano / se ha equivocado al trazarla.	80
Exerce imperium, ius est tibi plectere culpam,		Ejerce tu autoridad, / justo es castigar la falta	
si quis tuorum te notauit segnius.'		del discípulo que en ti / escribió con poca maña."	
Talia ludebant pueri per membra magistri		Con tales bromas los niños / del maestro se burlaban,	
nec longa fessum poena soluebat uirum.		sin que aquel largo castigo / de la vida lo soltara.	
Tandem luctantis miseratus ab aethere Christus		Cristo, al fin compadecido / del que así tanto luchaba,	
iubet resolui pectoris ligamina		manda desatar los lazos / que sujetaban el alma,	
difficilesque moras animae ac retinacula uitae		y la angustiosa demora / que a la vida lo amarraba,	
relaxat artas et latebras expedit.		la elimina, y abre puertas / en las estrechas estancias.	
Sanguis ab interno uenarum fonte patentes		De la fuente de sus venas / saliendo su sangre salta	
uias secutus deserit praecordia	90	por los caminos abiertos / y abandona sus entrañas.	90
totque foraminibus penetrati corporis exit		Y por tantos agujeros / de su cuerpo ya se escapa	
fibrarum anhelans ille uitalis calor.		aquel calor de la vida, / y al marchar suspiros daba.	
Haec sunt quae liquidis expressa coloribus, hospes,		Esta es la escena que admiras, / forastero, aquí pintada;	
miraris, ista est Cassiani gloria.		de Casiano es tal la gloria / que aquí ves representada.	

El núcleo del poema se nos presenta como una écfrasis de aquella ilustración que adornaba el sepulcro, y ocupa 81 versos de los 106 de que consta la pieza: es otra aportación de la épica a la construcción de este nuevo lirismo, es el tradicional procedimiento épico del que son señeras muestras la descripción del escudo de Aquiles en la *Ilíada* y del de Eneas en la *Eneida*, la de la colcha nupcial en el epilio catuliano de las bodas de Tetis y Peleo, la de las pinturas que adornaban los muros del templo de Cartago en el libro I de la *Eneida*... Dicha écfrasis además, una vez contemplada, comprendida y asimilada por el poeta, ejerce su impacto psicológico en él y cumple una función no meramente decorativa o subordinada en el testimonio poético, sino que es eslabón eficaz de la secuencia argumental: el poeta, en efecto, tras su visión del martirio representado, queda conmovido y hace súplicas al mártir, quien, a su vez, según se asegura en los últimos versos, secunda los afanes y súplicas del poeta.

El texto de Prudencio es testimonio de variados rostros de la violencia en el mundo antiguo: en primer lugar, de la violencia y opresión del poder civil contra los cristianos, como en los casos ya vistos; pero además aquí, de una forma particular, se nos ofrece testimonio de la violencia ejercida en la escuela por el educador; porque démonos cuenta de que Casiano es castigado doblemente, no solo por ser cristiano y ser referente de su fe entre sus alumnos, sino también por haber sido violento con ellos en su enseñanza; parece que, en opinión de sus alumnos, Casiano no era precisamente el maestro ideal; pero esta es la visión tópica y mayoritaria que se ofrece del maestro en los testimonios literarios antiguos; no es la presente imagen de Casiano ninguna excepción aislada. La palmeta en su mano era el arma de su disciplina. Por otra parte, el instrumento de escritura escolar, el estilete –que es también el arma usada en el martirio–, es descrito aquí morosamente y con precisión en los vv. 51-56: con punta afilada en su parte delantera y con un filo cortante en la parte trasera para aplastar la cera levantada. El poeta nos lo precisa para que los lectores no perdamos detalles de la violencia ejercida contra este profesor antiguo.

El poema manifiesta –como señalábamos al principio– ese tono truculento que es habitual en el *Peristephanon*, y que es heredero –a pesar de tratarse aquí de una obra lírica, lo señalo una vez más– de una característica de la epopeya: esa incidencia detenida en lo sangriento, en lo patético, en las heridas y los castigos. Con el añadido y agravante de que aquí los agentes de la truculencia son –paradójicamente– esos niños que en otros poemas (p. ej. en el Himno XII, a la Epifanía, del *Cathemerinon*) eran cantados como víctimas inocentes y puras. Incluso son los niños los que aquí toman la palabra para ejercer la ironía trágica (vv. 70 ss.).

Y el propio mártir muestra esa fortaleza en el instante de la muerte que los otros héroes de Prudencio (Lorenzo, Vicente, como hemos visto) han heredado del sabio estoico, del *vir iustus et tenax* de Horacio, que, a pesar de la ruina del mundo y de su propia muerte,

continúan erguidos y constantes en sus convicciones, afrontando con entereza la adversidad y hasta, también, con ironía la muerte (vv. 65-66).

Esta es, pues, la imagen de un maestro que, a pesar de su cristianismo y de gozar presuntamente del aprecio del poeta que lo canta, aparece no obstante teñido con los colores de la dureza, de la severidad y de la violencia física, que eran tópicos para esta figura en la literatura antigua. Violencia por él ejercida en sus discípulos, y violencia que a su vez los discípulos de devuelven dándole con ella muerte. De modo que, literariamente, el poema es destacable –además de por las otras razones expuestas– por ofrecernos una imagen visiblemente paradójica: la del violentador violentado, y siendo además objeto de violencia de parte de aquellos contra los que antes la ejercía él: curiosa paradoja destacada por el poeta.

6. Conclusiones

Es el *Peristephanon* de Prudencio una muestra particular del lirismo antiguo, una versión novedosa del subgénero lírico del epinicio (es decir, del canto de victoria), de raigambre pindárica y luego horaciana (en odas como la IV.4 y IV.14), con la mutación ideológica consiguiente: no se canta ahora a los deportistas victoriosos, no a los generales en su triunfo, sino a los mártires que han conseguido la corona celestial. Un lirismo heroico-religioso que, con cierta paradoja, da cabida ampliamente a los contenidos violentos como medio de mostrar la lucha de los nuevos héroes.

Esa violencia, e incluso truculencia, es el resultado de un contagio con la epopeya, pues era propio del género épico (Homero, Virgilio, Lucano…) la exposición cruenta y detallada de muertes y heridas (otros elementos épicos se añaden también: écfrasis, símiles, evocaciones concretas del Virgilio épico). Un ejemplo claro, pues, en esta obra prudenciana de la *Kreuzung der Gattungen*, propia de la poesía romana.

Como valoración ética y estética de la obra diré que, a pesar de los notables méritos del *Peristephanon* por la alianza equilibrada de tradición y novedad, creo que la hipérbole en la expresión de la violencia opresiva tiene a veces efectos negativos en la recepción de esta poesía, porque el exceso raya en lo risible y merma la credibilidad de su testimonio; y por otra parte, la *parresía* de los mártires, llena de violencia verbal y de sarcasmo, es vehículo de una desmesura poco ejemplar, cuando precisamente esas figuras de los mártires se quieren ofrecer como modelos del nuevo heroísmo cristiano.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Lavarenne, M. (ed.) (1963 [[1]1951]). *Prudence. t. IV, Le libre des couronnes, Dittochaeon, Épilogue.* París: Les belles lettres.

Ortega, A. y Rodríguez, I. (ed. y trad.) (1981). *Obras completas de Aurelio Prudencio*. Ed. bilingüe, versión española de A. Ortega, introducción general, comentarios, índices y bibliografía de I. Rodríguez. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Rivero, L. (trad.) (1997). *Prudencio. Obras*, *I y II, introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.

Thomson, H. J. (trad.) (1962 [[1]1949-1953]). *Prudentius* (2 vols.). Londres: The Loeb.

Bibliografía citada

Cristóbal, V. (2020). "Los líricos griegos en Horacio y a través de Horacio", en A. Cantarero Salazar, A. Esteban Santos y L. de Arrizabalaga y Prado (eds.), *Greek Lyric Poetry and Its Influence*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publisher; 117-136.

Cristóbal, V. (2021). "Prudencio *Peristephanon* IX: sobre el martirio de san Casiano". *Studia Philologica Valentina*, anejo 2; 87-96.

Fontaine, J. (1975). "Le mélange des genres dans la poésie de Prudence", en *Forma futuri. Studi in onore di Michele Pellegrino*. Turín: Bottega d'Erasmo; 755-777.

Fux, P.-Y. (2003). *Les sept Passions de Prudence (Perist. 2, 5, 9, 11-14). Introduction generale et commentaire*. Friburgo: Editions Universitaires.

González Salinero, R. (2022). *Moralidad, persecución y martirio en los orígenes del cristianismo. Una construcción ideológica*. Madrid: Guillermo Escolar.

Henderson, J. (1983). "Violence in Prudentius'*Peristeph.*". *Akroterion,* 28; 84-92.

Palmer, A.-M. (1989). *Prudentius on the martyrs*. Oxford: The Clarendon Press.

Raby, F. J. E. (1997 [$_1$1953]). *A History of Christian-Latin Poetry. From the beginnings to the close of the Middle Ages.* Oxford: The Clarendon Press.

Reynolds, L.-N. (2009). *Violating the body's envelope: the effects of violence and mutilation in four poems* <II, III, IV y XI> *of Prudentius' Peristephanon*. Universidad de Adelaida.

Richard, G. (1969). "L'apport de Virgile à la création épique de Prudence dans le *Peristephanon*". *Caesarodunum,* 3; 187-193.

Rivero, L. (1997). *La poesía de Prudencio*. Huelva: Universidad de Huelva.

Ovidio y Pablo Montoya: un ejemplo de reescritura sobre el exilio

Dalila D'Alfonso

Universidad de Foggia, Italia

Resumen: En el año 2008 el escritor colombiano Pablo Montoya, profesor de literatura, traductor y autor de varias novelas y poemarios, publica el libro *Lejos de Roma*, cuarenta capítulos centrados sobre la historia del exilio del poeta latino Publio Ovidio Nasón. La novela representa un ejemplo de moderna reescritura de dos obras ovidianas, *Tristes* y *Pónticas*, obras arquetípicas de la literatura exílica a nivel mundial. Entre los años sesenta y noventa del siglo XX se publicaron tres libros que constituyeron el 'canon' de la reinterpretación moderna del destierro de Ovidio, un verdadero modelo literario para todas las reescrituras del exilio posteriores: *Dieu est né en exil* de Vintilă Horia (1960), *An imaginary life* de David Malouf (1978) y *Die letzte Welt* de Christoph Ransmayr (1988), reinterpretaciones más o menos directas de la experiencia del desterrado romano. La novela de Montoya presenta sin duda motivos tópicos que remiten a numerosos pasajes de las elegías ovidianas, como la cuestión lingüística, el estilo de vida de los nativos, el escenario político, la integración en la nueva comunidad; pero otros temas centrales son originales y principalmente conectados a la emotividad, a la nostalgia, a las relaciones humanas construidas, asombrosamente, con los habitantes de la barbárica ciudad de Tomis.

Palabras clave: Destierro, Ovidio, *Tristia*, Pablo Montoya, *Lejos de Roma*

Ovid and Pablo Montoya: an example of rewriting about exile

Abstract: In 2008, the Colombian writer Pablo Montoya, professor of literature, translator and author of several novels and collections of poems, published the book *Lejos de Roma*, consisting of forty chapters centered on the history of the exile of the Roman poet Ovid. The novel represents an example of modern rewriting of two Ovidian works, *Sorrows* and *Letters from the Black Sea*, archetypal works of global exile literature. Between the 1960s and 1990s were published three books that constituted the 'canon' of the modern reinterpretation of Ovid's exile, a true literary model for all subsequent rewritings of exile: *Dieu est né en exil* of Vintilă Horia (1960), *An imaginary life* of David Malouf (1978) and *Die letzte Welt* of Christoph Ransmayr (1988), more or less direct reinterpretations of the experience of the Roman exile. Montoya's novel undoubtedly presents topical motifs that refer to numerous passages from Ovid's elegies, such as the linguistic question, the lifestyle of the natives, the political scene, the integration into the new community; but other central themes are original and mainly connected to the feelings and the nostalgia, to the human relationships surprisingly built with the inhabitants of the barbaric city of Tomis.

Keywords: Banishment, Ovid, *Tristia,* Pablo Montoya, *Lejos de Roma*

"No es fácil hablar del exilio cuando estamos en un supuesto centro. Quienes deberían hacerlo serían aquellos que como tú padecen las contingencias de la marginación"[1]. En el año 2008 el escritor colombiano Pablo Montoya, profesor de literatura, traductor y autor de varias novelas y poemarios[2], publica la novela *Lejos de Roma*, cuarenta capítulos centrados sobre la historia del exilio del poeta romano Publio Ovidio Nasón. Como bien señala Ilaşcu sobre la elección del personaje, "la experiencia de Ovidio se ve prestada para hacer hincapié en el conflicto que nace entre el hombre y la sociedad, la aparición de la confrontación consigo mismo, aspectos que traen a discusión preguntas como: ¿quién soy y cuál es mi lugar en la sociedad?, ¿qué es la patria y hasta dónde llega el poder del Estado?, ¿qué es el exilio?, ¿cuál es el porqué del exilio? y ¿cuáles son sus consecuencias?, cuestionando de esta forma conceptos fundamentales como la identidad, la patria, el papel del escritor y de su escritura en la sociedad" (Ilaşcu, 2021: 336).

El libro de Montoya se publica exactamente quince años después de la novela del autor italiano Luca Desiato, *A orillas del Mar Negro*, y once años después de la célebre obra del escritor rumano Marin Mincu, *El diario de Ovidio*[3]. Mirando esta producción literaria de años anteriores, como afirma en una reciente entrevista el mismo autor, "*Lejos de Roma* se hermana con *Dios ha nacido en el exilio*, de Vintila Horia; *Una vida imaginaria*, de David Malouf, y *El último mundo*, de Christoph Ransmayr"[4]. En efecto, estas tres novelas, publicadas entre los años sesenta y noventa del siglo XX, constituyen una forma de 'canon' literario sobre la reinterpretación moderna del exilio de Ovidio, un modelo de narración: si en los ocho capítulos del diario-confesión de Vintila Horia Ovidio se aproxima al culto del dios geta Zalmoxis y la historia de su exilio se desarrolla paralelamente al advenimiento de Jesús, y si en la novela de David Malouf la interioridad y el psiquismo del poeta son el núcleo central de la historia, en los quince capítulos de la novela postmoderna y distópica escrita por Christoph Ransmayr, *El último mundo*, es Cota Massimo, amigo de Ovidio, el que se enfrenta a un camino de crecimiento en busca del poeta.

El redescubrimiento de la propia individualidad y el crecimiento interior son temas fundamentales en estas novelas, que siguen al poeta en su búsqueda de la autenticidad de la existencia a través de un camino de impronta mística o de renovada relación con la naturaleza.

Como metafórica hija de toda esta tradición, la novela *Lejos de Roma* nunca como hoy se presenta como una obra actual y significativa, a nivel individual y colectivo. Ovidio se cuenta a sí mismo en primera persona, en un presente 'fuera de tiempo' (el 'destiempo' del comparatista Claudio Guillén puede ser la categoría existencial más adecuada para comprender esta condición[5]), en un denso monólogo interior que refleja, una vez más, la profundidad del 'diario de Tomis'[6]. Individualidad y colectividad, pasado y presente, se

---

1 Montoya, 2016: 151. Todas las citas de la novela se indicarán únicamente con el número de página.

2 Entre sus obras recordamos *La sed del ojo*, *Los derrotados* (2012), *Tríptico de la infamia* (2014), la colección poética *Viajeros* (1999), los ensayos *Novela histórica en Colombia 1988-2008: entre la pompa y el fracaso* (2009), *Un Robinson cercano, diez ensayos sobre literatura francesa del siglo XX* (2013) y *La música en la obra de Alejo Carpentier* (2013). En 2015 Pablo Montoya ganó el Premio Rómulo Gallegos y en 2016 el Premio José Donoso. *Lejos de Roma* se volvió a publicar en 2014 y nuevamente en 2016. En 2017, el número 41 de la revista *Estudios de Literatura Colombiana* estuvo íntegramente dedicado al autor y su obra. El profesor Montoya tiene su propio blog en línea (www.pablomontoya.net).

3 He analizado previamente estas dos novelas en D'Alfonso, 2020 y D'Alfonso, 2021.

4 https://letralia.com/entrevistas/2022/02/20/pablo-montoya/

5 En 1996 Claudio Guillén, autor del ensayo "El sol de los desterrados", añade al vocabulario para describir el exilio las definiciones de 'des-tierro' y 'des-tiempo', dos categorías de 'regreso imposible' como lo define Mildonian (2017: 32).

6 Los capítulos son: La llegada, La espera, El brasero, Lucio, La serpiente, El mensajero, El asalto, La fiesta, La cicatriz, El banco, El olvido, El despertar, La desnudez, El puñal, Los cangrejos, Un rumor, El candil, Marte, La dádiva,

encuentran y se fusionan entre las páginas. Como afirma en un artículo del 2012 la profesora y crítica literaria argentina Susana Zanetti, Montoya «acude al anacronismo para entramar las significaciones del destierro de Ovidio con conceptos actuales sobre la condición humana en un mundo globalizado, violento, de guerras y migraciones» (Zanetti, 2012: 260). El autor está influenciado por la realidad de la historia colonial colombiana, que se refleja en la literatura nacional[7]; en particular, los temas del imperialismo y del nacionalismo están presentes en toda su producción: central para el escritor es la idea de la 'desmitificación de los imperios', desde el antiguo imperio romano hasta las dictaduras contemporáneas[8]. En la novela, por otra parte, la experiencia migratoria está en primer plano, investigada sobre todo a nivel emocional y psíquico[9].

"*Lejos de Roma*" afirma el mismo Montoya "inicia con un 'desaliento' muy propio del Ovidio de sus últimos poemas. Pero después, y de manera gradual, su personaje va abrazando la segunda forma del exilio, que es una expresión más del sosiego y la esperanza"[10]: es muy interesante ver cómo se desarrolla esta doble forma de exilio, que funde efectivamente los dos arquetipos literarios del destierro teorizados por el profesor Claudio Guillén en su celebre ensayo "El sol de los desterrados. Literatura y exilio". Guillén reconoce como substrato de la literatura mundial del destierro un primer arquetipo designado como 'ovidiano', que incluye "los que con el destierro pierden una parte de sí mismos y a los que el desarraigo provoca una terrible conmoción de la que difícilmente se recuperan y que les influye física y psíquicamente. Son los nostálgicos y centrípetos" (Castro Jiménez en González Vázquez, 2022: 29-30); un segundo arquetipo, que Guillén llama 'de Plutarco', identifica en la salida de la patria un momento positivo, una oportunidad de redención y de redescubrimiento de sí mismo a través del encuentro con el otro, el diverso: este modelo engloba "los ciudadanos del mundo que se adaptan sin problema al nuevo entorno y entienden que los ilumina el mismo sol y los mismos astros. Es decir, aquellos que son centrífugos" (*ibid.*). "En otras palabras", bien resume el profesor Cristóbal López, "los que se lamentan y los que se consuelan" (Cristóbal López, 2009: 107).

La cita que abre *Lejos de Roma* ilumina inmediatamente al lector sobre la primera, pero no la única, interpretación del *exilium* presentada por el autor. Son dos versos horacianos que concluyen la oda 2.3 a Delio (27-28): *Sors exitura, et nos in aeternum / exilium impositura cymbae*, "El destino vendrá y nos embarcará para el destierro eterno"[11]. El tema es lo del destino común que espera a todos los hombres: la muerte no perdona a nadie y no es más que una forma extrema de exilio sin vuelta. Además, Ovidio en varios versos de sus *Tristia* y *Epistulae ex Ponto* declara que él es igual a un 'muerto en vida', un muerto

---

La multitud, Higinio, El regente, La palabra, La conspiración, La pregunta, Julia, La gema, El guerrero, El barro, La escritura, El amor, Augusto, La partida, Póstumo, El duelo, Idamia, La cena, La epístola, El pálpito, La luz. Los títulos trazan las 'etapas' de la reflexión realizada en primera persona por el poeta.

7 Sobre las categorías de la identidad nacional investigadas en la novela, véase Silva Batista-Martínez Cabria, 2019.

8 Véase Berrío Moncada-Vivas Hurtado, 2017: 187; Secomandi, 2019: 359-360; Ilaşcu, 2021: 339-341.

9 Demostrando la importancia del tema migratorio en su producción, en 2002 Montoya publicó las cincuenta composiciones de la colección *Cuaderno de París*, que narran la experiencia de un migrante latinoamericano. También como traductor de algunos de los veintiún poemas del volumen *Voces africanas. Voix africaines. Poesía de expresión francesa (1950-2000)*, publicado en 2000 y editado por M. Landry-Wilfrid, el autor se acerca al tema del exilio. Entre los grandes autores modernos presentes en la compleja trama intertextual de *Lejos de Roma* se encuentran Kafka, Cioran, Borges y Camus: véase Zanetti, 2012: 262; 266 y Cano Gaviria, 2017: 216.

10 https://letralia.com/entrevistas/2022/02/20/pablo-montoya/

11 Toda la oda horaciana recuerda significativamente la condición del desterrado, que, a pesar de haber vivido felizmente sus días, es condenado sin posibilidad de retorno (17-24): *Cedes coemptis saltibus et domo / villaque, flauvs quam Tiberis lavit, / cedes, et exstructis in altum / divitiis potietur heres. / Divesne prisco natus ab Inacho / nil interest an pauper et infima / de gente sub divo moreris, / victima nil miserantis Orci.*

sin sepultura. Pensamos en particular en la elegía 1.3 de *Tristes* y en el metafórico *funus* del poeta desterrado en el momento de la despedida (vv. 21-24)[12].

Vox de nadie

La novela sigue al poeta desde su salida de Roma y se abre con la llegada a Tomis a bordo del barco Minerva. Es particularmente realista el cuadro del bullicio de una ciudad portuaria dibujado por Montoya y el inmediato choque del contacto con la población y con un nuevo lenguaje: "Los hombres van surgiendo y sus gritos pueblan el puerto de Tomos. En sus frases, vocablos de latín intentan despejar la confusión de las lenguas bárbaras" (11), afirma el protagonista, ahora un extraño aterrizado en una tierra desconocida. Inmediatamente nos encontramos con el tema de la 'inmersión' en la realidad de la *socia lingua* de Tomis, un lenguaje, el gético, que también incluye elementos latinos: "El primer elemento desestabilizador fue la lengua, por la imposibilidad de comunicarse tanto a lo largo del viaje hasta Tomis como durante la estancia en la ciudad póntica" (Ilaşcu, 2021: 343). Con el mensajero encontrado a su llegada, Ovidio se comunica *per gestum*, con las manos. Así pues, es el silencio el primer elemento que caracteriza la vida del poeta romano en la región de la Dobruja. Afirma el Ovidio de Montoya: "Me pregunto, y nada respondo, si aquí puede haber un rastro de comunicación con los demás. Porque cuando hablo conmigo no hablo. No se habla con una sombra muda que, al arriesgarse a pronunciar alguna palabra, lo hace en medio de la confusión" (14).

La lengua ya en las elegías de *Tristes* es el problema primario del poeta desterrado, como de cualquier desterrado de cualquier tiempo. En el décimo poema del quinto libro, Ovidio así notoriamente resume su situación (vv. 35-38; 41-42):

> Emplean una lengua común entre ellos: yo tengo que expresarme mediante gestos. Aquí yo soy el bárbaro, que no entiende a nadie y los estúpidos getas se ríen de las palabras latinas; (…) Y, como suele suceder, si cuantas veces disiento o asiento al hablar ellos, lo interpretan en mi contra[13].

La novela mantiene estas declaraciones como absolutamente centrales: "Mi lengua, que podría actuar a mi favor, que siempre me protegió antes de este exilio, se estrella contra la ignorancia de los bárbaros" (14). Y, exactamente como en la elegía 5.10, donde el poeta afirma que "a menudo hablan mal de mí en mi presencia y quizá me reprochan mi exilio" (vv. 39-40)[14], la falta de comunicación genera malentendidos: "Cada vez que me cruzo con ellos, surge una estela de murmullos prolongados en risas" (15). Para no perder 'la costumbre del latín', Ovidio escribe las líneas de sus obras en la arena, que tiene, dice el poeta, "una textura que la aproxima al papiro" (58): son palabras del pasado que las olas del Mar Negro borran.

---

12 *Quocumque aspiceres, luctus gemitusque sonabant, / formaque non taciti funeris intus erat. / Femina virque meo, pueri quoque funere maerent, / inque domo lacrimas angulus omnis habet*. "Adonde quiera que mirases, resonaban llantos y gemidos y el interior de la casa se mostraba como un ruidoso funeral. Mujeres y hombres e, incluso, niños se entristecen por mi muerte y en la casa no queda ni un solo rincón sin lágrimas" (la traducción es de E. Baeza Angulo). Otras referencias a la idea de la muerte en vida están, por ejemplo, en *Tristes* 1.8.11-14; 3.3.53-54; 3.13.21-22; 4.5.21-22; 5.9.19; *Pónticas* 1.8.27-28; 1.9.17-18; 2.3.3; 2.3.42; 4.9.73-74.

13 *Exercent illi sociae commercia linguae: / per gestum res est significanda mihi. / Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli, / et rident stolidi verba Latina Getae.* (…) *Utque fit, in se aliquid dici, dicentibus illis / abnuerim quotiens adnuerimque, putant.*

14 *Meque palam de me tuto male saepe loquuntur, / forsitan obiciunt exiliumque mihi.*

No obstante, el personaje del regente de Tomis, introducido por Montoya, conoce parcialmente la lengua latina: la descripción del rey, un hombre tracio, y de sus habilidades en los deportes y la guerra, recuerda a la del rey Cotys contenida en *Pónticas* 2.9 (vv. 53-62)[15]: sin embargo, faltan por completo las referencias a un posible talento poético del soberano. Ovidio es muy apreciado en su corte y es precisamente al rey a quien el poeta promete escribir en lengua gética su célebre poema, ese *libellum sermone Getico* tan misterioso descrito en *Pónticas* 4.13[16].

El tiempo del destierro es un tiempo que el poeta es incapaz de 'medir' en el invierno perenne que reina noche y día en Tomis: si en Roma el tiempo transcurría entre agradables conversaciones, paseos por las calles de la ciudad, banquetes que el poeta describe en las elegías dedicadas a la primavera en la Urbe[17], ahora el Ovidio del destierro se convierte en Nadie, como él mismo dice: "Aquí, en realidad, soy nadie. Dejé de ser alguien desde el día en que me fue avisado el repudio de Augustus" (14).

Prometeo entre los Pitagóricos

La Musa es la única *comes* a la que el poeta puede aferrarse. Como en las elegías de *Tristia* y *Epistulae ex Ponto*, varios mitos están significativamente presentes en la novela. Por ejemplo, Hero y Leandro entran en la historia cuando, una noche, una nube toma la forma de un amante con un triste destino nadando hacia una luz intermitente (cfr. 63-65); también aparece en la novela, exactamente como en las elegías de *Tristia,* la historia de Acteón: de hecho, Ovidio afirma que "la culpa de todo hombre en Roma es tener ojos" (53)[18]. Ovidio se compara, sobre todo, con Prometeo: él conocía bien la historia del titán y se divertía en Roma, con el *amicus* hispano Cayo Julio Higino, inventando diferentes finales para el castigo (cfr. 48-49). El poeta, como el titán, experimenta una forma de 'muerte continua': el desterrado, como Prometeo, ve sus entrañas desgarradas reformarse siempre, en una forma de muerte continua, en una vida que es solo una forma de muerte[19]. Del erudito de la época de Augusto, el Ovidio de Montoya reconstruye la biografía en un capítulo entero: a él, amante de los libros, Augusto encomendó la Biblioteca Palatina y, elemento-clave para comprender la perspectiva central de la novela, Higino creía en los principios del pitagorismo, aunque no lo declaraba abiertamente[20].

La novela encuentra la causa de la salida de Roma de Ovidio en el ámbito religioso y filosófico, que está inevitablemente entrelazado con la esfera política. En un primer

15 *Neve sub hoc tractu vates foret unicus Orpheus, / Bistonis ingenio terra superba tuo est. / Utque tibi est animus, cum res ita postulat, arma / sumere et hostili tingere caede manum, / atque ut es excusso iaculum torquere lacerto / collaque velocis flectere doctus equi, / tempora sic data sunt studiis ubi iusta paternis, / atque suis humeris forte quievit opus, / ne tua marcescant per inertis otia somnos / lucida Pieria tendis in astra via.*

16 Véase en particular los versos 17-20: *Nec te mirari, si sint vitiosa, decebit / carmina, quae faciam paene poeta Getes. / A, pudet, et Getico scripsi sermone libellum, / structaque sunt nostris barbara verba modis.* "Y convendrá que no te sorprendas, si tienen defectos los versos que compongo, casi como poeta gético. ¡Ah!, me avergüenzo, pues escribí un librillo en lengua gética y acoplé palabras extranjeras a nuestros metros" (la traducción es de J. González Vázquez).

17 Véase *Tristes* 3.12: *Otia nunc istic, iunctisque ex ordine ludis / cedunt verbosi garrula bella fori. / Usus equi nunc est, levibus nunc luditur armis, / nunc pila, nunc celeri volvitur orbe trochus, / nunc ubi perfusa est oleo labente iuventus, / defessos artus Virgine tingit aqua* (vv. 17-22).

18 Véase *Tristes* 2.103-106; 3.5.49-50; 6.27-28.

19 Véase Herescu, 1959: 62.

20 Liberto de Octavio, Higino sabía hablar griego, latín y varias otras lenguas del imperio; dotado de una memoria infalible, conocía los poemas de Homero y Hesíodo; amigo de Horacio, supo declamar toda su producción, así como las elegías de Tibulo y la *Eneida* de Virgilio (cfr. 77-80).

momento, parece que el poeta, nuevo Acteón, había asistido a una ceremonia exclusivamente femenina presidida por la esposa del emperador, Livia, desnudada durante un rito de fertilidad ligado al culto de Isis (culto también citado por Vintila Horia)[21]; pero es el acercamiento al pitagorismo –la importancia de este elemento ya se observa especialmente en la novela de Marin Mincu– la verdadera causa del exilio: Higino había presentado al poeta los principios de la filosofía pitagórica, básicamente contraria al conservadurismo de Augusto.

En Roma –confiesa Ovidio en un momento central de la novela– había un círculo, el círculo de Flavio, un grupo de personas cercanas a los cultos orientales, el zoroastrismo y el pitagorismo, del que él mismo formaba parte: las ideas del círculo de Flavio no contrastaban abiertamente con la religión oficial de Roma, ni se oponían a las instituciones políticas del imperio: incluso la *Eneida*, el poema del régimen, presentaba motivos pitagóricos[22]. El motivo de la metempsicosis era lo que más ocupaba las discusiones entre los miembros del círculo. Sin embargo, el poeta no puede negar que "el propósito del grupo, es decir, el propósito de Flavio, fue darle un golpe fuerte a la tiranía y devolver al gobierno las antiguas libertades republicanas" (91). Octaviano, "una porquería disfrazada de divinidad" (*ibid.*), había obtenido el poder por la violencia, amenazando al Senado, era un embaucador e igualmente ilusoria era la paz que decía haber devuelto al imperio. En todo el capítulo dedicado a Julia *Maior*, la hija de Augusto defendida por el poeta, es definitiva la condena a la figura del emperador, que usó el exilio como castigo a personalidades, también pertenecientes a la misma familia imperial, no alineadas con los dictados del régimen (cfr. 99-103)[23]. La frustración de Augusto radica en no poder dominar el alma de su pueblo, la suya es una dictadura con características particularmente actuales y su primera víctima es la *libertas*. La lúcida reflexión política ocupa varias páginas y Ovidio llega a comprender que toda la historia de Roma ha mostrado cómo la ciudad fue principalmente un lugar de violencia, conspiraciones, sangre. "Todos los imperios se construyen sobre el desdén y el odio, así después quieren ocultarlo entre himnos a la paz y fiestas de concordia" (114): a partir de esta frase, la novela también muestra el cambio interior del desterrado.

La metamorfosis del exilio

"El exilio oscurece, pero al mismo tiempo ilumina" (120). El destierro adquiere una nueva luz y, al mismo tiempo, la poesía, que ya había sido la única ancla en Roma, se convierte en un nuevo medio de interpretación de la realidad: "Entonces mi preocupación era la forma de la escritura. Me dediqué a cultivar el virtuosismo y para ello acudí a una exuberancia exquisita. Hoy es diferente. Ahora estoy escribiendo de verdad" (*ibid.*). Ovidio 'grita' una nueva verdad desde sus páginas, sobre todo durante una profunda discusión en un sueño con su hermano, Lucio, un personaje sorprendente que en la novela representa una especie de 'contrapunto del subconsciente'. Se produce entre el melancólico fantasma

21 En *Tristes* 2 (vv. 297-298) y *Pónticas* 1.1 (vv. 51-52) Ovidio alude al culto de la diosa egipcia, asimilada a la divinidad griega Io, y recuerda que Isis, *dea linigera*, exigió confesiones públicas de sus seguidores (cfr. *Amores* 2.2.25; *Arte de amar* 1.77; *Metamorfosis* 1.747).

22 Ovidio trajo consigo varios objetos de Roma a Tomis y, sobre todo, las obras de tres grandes autores: Homero, Calímaco y, precisamente, Virgilio.

23 Hablando con el regente de Tomis, Ovidio también cuenta su cercanía a otro círculo nacido en la oposición al régimen, el 'circulo de los filantonianos', vinculado a *Iulia Maior* y *Iulia Minor*, hija y nieta de Augusto (cfr. 139-142). Véase sobre este tema Luisi, 2001.

fraterno y el poeta una conversación que, con gran eficacia narrativa, pone de relieve las acusaciones que Ovidio se hace a sí mismo: la cobardía de no suicidarse, la ilusión de poder volver a experimentar sentimientos en la vejez y la compasión ajena, la retórica vacía de sus versos romanos y el tono lastimero de las nuevas elegías, la inutilidad de *Tristes* y la vanagloria[24]. De este autoanálisis surgirá una conciencia definitiva por el poeta: "Ahora es cuando verdaderamente escribo, cuando puedo decir que con la escritura llego a mí mismo. Los otros me interesan poco" (122-123).

El aspecto de las relaciones de carácter sentimental (y además sexual) es el último punto abordado en el análisis del 'yo' de Ovidio. Aparte de episodios de homoerotismo propios de la juventud del poeta y de personajes como el rey Cotys, leemos que el desterrado encuentra en una mujer bárbara, Emilia, la posibilidad de vivir nuevos momentos felices, sin optar por ver en ella una nueva pareja. Al respecto, el mismo Montoya declara que

> esa especie de expansión que se da hacia los otros, en una buena parte de la novela, no pertenece solo a nuestros días multiculturales y globalizados, sino que ya existía en Roma y sus modos de asumir a los bárbaros. Por tal razón, no es para nada descabellado que Ovidio, un poeta de la nobleza más culta y erudita, termine enamorándose de una bárbara romanizada[25].

Por tanto, esta elección del poeta asume también un valor universal, que atraviesa los tiempos y los espacios. Con Emilia el poeta crea un vínculo de deseo y ternura. Será a través de ella, a la muerte de Augusto, como el propio Montoya ofrecerá a Ovidio la oportunidad de escapar de Tomis y del control del nuevo emperador, Tiberio, la oportunidad de ser olvidado y construir una nueva vida[26]. Sin embargo, mientras imagina, por un momento, poder inventarse una tercera existencia, lejos de la de un poeta romano y de la de un exiliado, Ovidio, consciente de estar casi al final de su camino existencial, madura una amarga conciencia: "Mi pasado es más fuerte que el amor" (*ibid*.).

El último pasaje de la novela es una carta de Higino que ofrecerá al lector una serie de reflexiones sobre el exilio o, mejor dicho, sobre la experiencia de la marginación. Fuertemente estoico, el pensamiento del bibliotecario se centra en la idea de que no hay 'centro' del mundo, no hay Roma, punto focal del universo: todas las ideas 'céntricas' construidas por los hombres no son más que una ilusión y el exilio puede presentarse de diversas formas, pero nadie, en realidad, es desterrado; o, mejor dicho, todos los hombres son desterrados. Higino traduce un famoso pasaje de Séneca contenido en el libro tercero de las *Epistulae morales ad Lucilium* (28.4): *Cum hac persuasione vivendum est:* "*Non sum uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est"*. Él proclama su adhesión a las ideas estoicas y, al mismo tiempo, confiesa su cercanía a los que llama "delirantes admiradores de la cruz". Las dos doctrinas, estoicismo y cristianismo, se revelan similares al concebir la vida misma como destierro: "El exilio es la elongación permanente de nuestro aliento" (155). Un hombre, concluye Higino, citando parcialmente a Propercio, si puede ser dios por una noche, en el exilio puede convertirse realmente en un ser humano[27].

---

24 Véase 120-122.

25 https://letralia.com/entrevistas/2022/02/20/pablo-montoya/

26 "Nadie sabrá dónde estás y nadie te buscará en nuestra casa de campo. Te cuidaré no padecerás más la soledad del destierro. Ni la incertidumbre de los ataques sármatas, ni esas largas jornadas de privaciones a las que Tomis te somete. Estarás a mi lado y haré lo posible para que sigas escribiendo. Mandaremos tus libros a Roma a través de emisarios dispersos por el Imperio. (…) Nunca descubrirán de dónde salen tus poemas" (133).

27 Propercio 2.15.40: *Nocte una quivis vel deus esse potest.*

Conclusiones

La novela termina con los últimos días de la vida de Ovidio: el capítulo final, titulado "La luz", difícil de interpretar en una primera lectura, ve el regreso del poeta a la infancia. Creo que el hombre descrito en estas páginas puede ser también el mismo autor, quien, de alguna manera, 'siente' a Ovidio[28]. Afirma Montoya:

> Mi Ovidio comete faltas de orden político (conspira contra Augusto), de orden erótico y estético (escribe obras peligrosas para la reglamentación sexual de la época de Augusto), y de orden familiar (se ve entrometido en asuntos escabrosos con la hija y la nieta de Augusto). Nada raro entonces que haya sido condenado a la relegación. Por este motivo, *Lejos de Roma* es la confrontación del artista, ansioso de libertad, con el autoritarismo[29].

Todo el texto, como, además, las obras de Luca Desiato y Marin Mincu, se presenta como una novela psicológica, donde prevalece la mirada introspectiva: el del poeta es un viaje interior, que refleja, una vez más, el valor profundamente 'humano' de la producción ovidiana del exilio. Las reflexiones de carácter histórico-político flanquean la reflexión central sobre la identidad y la persona de Ovidio. En la novela del autor colombiano, los 'recuerdos' vuelven varias veces y, con frecuencia, la reconstrucción del pasado y del presente, que se da principalmente a través de la dimensión onírica, ocupa capítulos enteros. Con la desintegración de la memoria, el poeta de *Sulmo* logra proyectarse hacia el futuro con su poesía y dirigirla, también en este caso, a la *posteritas*. Será también a partir de la narración de su experiencia como muchos desterrados de los tiempos modernos encontrarán una voz, un medio para contar su propia existencia. Una certeza declarada por el mismo Ovidio: "Ahora sé que la poesía es la palabra del desplazado, la del desarraigado, la del marginal" (123). Además, este es el objetivo declarado de Montoya:

> Traté de establecer un diálogo entre el pasado romano y los tiempos de ahora. Ambos están atravesados de atrocidades, pero también existen los destellos de la belleza. El arte, todo arte, debe dedicarse a desentrañar tales paradojas.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Baeza Angulo, E. (ed.) (2005). *Ovidio. Tristezas*. Madrid: CSIC.

González Vázquez, J. (trad.) (2022). *Ovidio. Pónticas*. Prólogo de M.ª Dolores Castro Jiménez. Barcelona: Gredos.

Bibliografía citada

Berrío Moncada, M. y Vivas Hurtado, S. (2017). "Pablo Montoya en sus propias palabras". *Estudios de Literatura Colombiana*, 41; 183-194.

Cano Gaviria, R. (2017). "Lejos de Roma". *Estudios de Literatura Colombiana*, 41; 215-219.

28 Véase Zanetti, 2012: 263-264.

29 https://letralia.com/entrevistas/2022/02/20/pablo-montoya/

Cristóbal Lopez, V. (2009). “Ulises, patria, mundo, destierro y *carpe diem*”, en F. García Jurado, M. Raders y J. F. Villar Dégano (eds.). *Claudio Guillén. Lecciones de un maestro*. Madrid: Editorial Complutense; 107-130.

D’Alfonso, D. (2020). “Due voci sul Mar Nero: Luca Desiato alla (ri)scoperta dell’esilio ovidiano”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 40(1); 103-127.

D’Alfonso, D. (2021). “*Qui mi scopro sorprendentemente autentico*: Marin Mincu e la “conversione” di Ovidio tra i Geti”. *Silvae di Latina Didaxis*, 56/57; 83-99.

García Fuentes, M. C. (2006). “La obra del Sulmonés en la novela del siglo XX”, en M. Rodríguez-Pantoja (ed.), *Las Raíces Clásicas de Andalucía*. Actas del IV Congreso Andaluz de Estudios Clásicos. Córdoba: Obra social y Cultural Caja Sur; 959-966.

Guillén, C. (1995). *El sol de los desterrados: literatura y exilio*. Barcelona: Quaderns Crema.

Herescu, N. I. (1959). “Ovide, le Gétique”, en *Atti del Convegno Internazionale Ovidiano*, vol. II. Roma: Istituto di Studi Romani; 55-88.

Ilaşcu, A. M. (2021). “El viaje entre el ‘yo’ y el ‘otro’. Introspección y discurso identitario en *Lejos de Roma* de Pablo Montoya”. *Chasqui. Revista de Literatura Latinoamericana*, 50(1); 339-349.

Luisi, A. (2001). *Il perdono negato: Ovidio e la corrente filoantoniana*. Bari: Edipuglia.

Mildonian, P. (2017). “Las palabras de Claudio”, en A. Monegal, E. Bou y M. Cotrs (eds.), *Claudio Guillén en el recuerdo*. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari; 23-36.

Montoya, P. (2016). *Lejos de Roma*. Tarragona: Ediciones Igitur/Sílaba Editores.

Secomandi, A. (2019). “Reinventare la finzione: *Lejos de Roma* di Pablo Montoya”. *Altre modernità*, 21; 357-361.

Silva Batista, M. M. y Martínez Cabria, J. (2019). “Identidad, escritura y ‘nación en *Lejos de Roma,* de Pablo Montoya”. *Unicarta*; 54-67.

Zanetti, S. (2012). “Lejos de Roma”. *CeLeHis*, 23; 257-268.

Apuntes sobre el léxico latino de la música y su traducción en la *Brevis Descriptio* de Francisco Javier Eder

Julián Matías S. D'Avila
Universidad Nacional de Córdoba

Resumen: La *Brevis Descriptio* del misionero jesuita Francisco Javier Eder es un texto conservado en soporte manuscrito (Biblioteca Universitaria de Budapest, *Collectio Prayana*, vol. L), sobre la cultura de los Baure en la zona de Mojos a mediados del siglo XVIII. El trabajo que presentamos se desprende de nuestro Trabajo Final de Maestría, el cual trata sobre las referencias a la música en el texto y en la única traducción completa del al español, publicada por José Barnadas en 1985 (Cochabamba: Historia boliviana). Aquí tomaremos algunos pasajes en los que la música cobra relevancia para la relación con la divinidad o el tratamiento de una enfermedad. En ellos analizaremos el léxico que hace referencia a dicho arte aplicando las categorías propuestas por Demerson (2005) para el estudio del vocabulario clásico en las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería, una de las primeras obras en latín sobre el continente americano. Con este objetivo rastrearemos la información sobre las palabras en obras lexicográficas que abordan el latín de distintas épocas. En segundo orden, estudiaremos cómo el léxico permite construir discursivamente la relación de determinados personajes y objetos descriptos con la música o el sonido en general. Finalmente, reflexionaremos sobre los alcances y límites del léxico latino en las descripciones sobre el continente americano. Creemos que el estudio de aquel permitiría mejorar la comprensión, la traducción y la interpretación de obras neolatinas en general.

Palabras clave: léxico latino, música, traducción, *Brevis Descriptio*, Francisco Javier Eder

Notes on the Latin vocabulary of music and its translation to Spanish in Francis Xavier Eder's *Brevis Descriptio*

Abstract: Jesuit missionary Francis Xavier Eder's text *Brevis Descriptio* handles about Baure culture in Mojos region (nowadays Bolivia) in the middle of the 18th century. The text is kept in manuscript version at Budapest University Library (*Collectio Prayana*, vol. L). The work which we present here derives from our Master's Final Project, which is devoted to the references to music in the aforementioned text and in its only complete translation into Spanish by Josep Barnadas (1985). We pick up some passages in which music is used for keeping good terms with gods or for healing an illness. In these passages, we analize the words which refer to music using the categories proposed by Demerson (2005) for the study of classical vocabulary in Peter Martyr d'Anghiera's *Decades*, one of the first works in Latin about the Americas. With this aim, we gather information about the words in lexicographical works that cover different periods of the Latin language. Then we study how the vocabulary allows the author to build up the relationship between certain characters or objects that are described and music or sound in general. Finally, we reflect about

the possibilities and limitations of the Latin vocabulary in the descriptions of the Americas. We think that the study of this vocabulary would allow for a better understanding, translation and interpretation of Neo-latin works in general.

Keywords: Latin lexicon, music, translation, *Brevis Descriptio*, Francisco Javier Eder

1. Introducción

La *Brevis Descriptio* del misionero jesuita Francisco Javier Eder (1727-1772) se conserva en soporte manuscrito en la Biblioteca Universitaria de Budapest (Collectio Prayana, vol. L) y trata sobre la cultura de los Baure en la zona de Mojos a mediados del siglo XVIII. La ponencia que presentamos se desprende de nuestro Trabajo Final de Maestría, el cual trata sobre las referencias a la música en el texto y en la única traducción completa al español, publicada por José Barnadas en 1985 (Cochabamba: Historia boliviana). Deseamos aquí aportar a la temática del Simposio trayendo a colación algunos pasajes de la obra de Eder en los que se entrecruzan la medicina, la relación del ser humano con lo sobrenatural y la música. En ese marco expondremos algunas observaciones sobre el léxico latino usado por Eder para hablar sobre música.

El texto que nos ocupa habría sido escrito entre 1770 y 1772, poco antes de la muerte de su autor (Eder, 1985 [1772?]: LXXXI). El manuscrito presenta, a partir de cierto punto, correcciones y añadidos. Según Barnadas, se trata de un borrador casi definitivo (Eder, 1985 [1772?]: LXXXV). El latín utilizado por el escritor presenta interferencias del alemán (Eder, 1985 [1772?]: XCIX).

En lo que sigue analizaremos el léxico que hace referencia a la música aplicando las categorías propuestas por Demerson (2005) para el estudio del vocabulario clásico en las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería, una de las primeras obras en latín sobre el continente americano. Con este objetivo rastrearemos la información sobre las palabras en obras lexicográficas que abordan el latín de distintas épocas[1]. En segundo orden, estudiaremos cómo el léxico permite construir discursivamente la relación de determinados personajes y objetos descriptos con la música o el sonido en general. Finalmente, reflexionaremos sobre los alcances y límites del léxico latino en las descripciones sobre el continente americano.

2. Marco teórico

Geneviève Demerson (2005), al estudiar la obra de Pedro Mártir, presenta los siguientes procedimientos de designación:

a. Procedimientos directos: adaptación y enriquecimiento (Demerson, 2005: 300-303). Dentro de estos se encuentran la traducción (*traduction*) –procedimiento de calco atestiguado en Cicerón para el léxico filosófico– y el préstamo (*calque*) –usado por Jerónimo para los nombres semíticos.

1 Para el latín clásico consultamos los diccionarios de Lewis & Short (en adelante "LS") y *Oxford Latin Dictionary* (en adelante "OLD"). Para el latín medieval nos valemos del *Lexicon Musicum Latinum Medii Aevi* de Bernhard (en adelante "Bernhard), del diccionario de latín medieval de Niermeyer (en adelante "Niermeyer") y el *Dictionary of Middle Latin from British Sources* (en adelante DMLBS). Para el latín de la Modernidad consultamos el diccionario de Du Cange (en adelante "Du Cange").

b. Reutilización del vocabulario latino o neologismo sintagmático (pp. 303-304). Consistiría en usar palabras del latín para designar referentes que se parecen a los de la latinidad por algún rasgo relevante. La investigadora ejemplifica con nombres de barcos e instituciones políticas.
c. Figuras (pp. 305-306). Demerson trata especialmente la epanortosis, la metáfora y la perífrasis.
   La epanortosis sería la corrección o el añadido de detalles a una palabra latina cuando esta parece transmitir en forma parcial el mensaje.
   La metáfora es definida por Demerson como la "percepción instantánea de una semejanza entre dos objetos" (p. 305), definición que la investigadora atribuye a Michel Bréal. Demerson considera casos de metáfora las comparaciones dudosas con *quasi* o *quidam*, así como la clasificación por género y especie.
   La perífrasis sería la denominación de un referente con un sintagma nominal. En Pedro Mártir estas denominaciones aparecen ligadas a descripciones y es difícil saber a veces si son propuestas seriamente o más bien como un comentario sobre un aspecto dado del referente.
d. Aproximaciones (pp. 306-307). En esta categoría agrupa Demerson la ambigüedad –no intencional– y la admisión de limitaciones (*aveu de l'échec*) en enumeraciones extensas que finalizan con generalizaciones del tipo "y otros objetos similares".

3. Desarrollo

En el primer pasaje que analizaremos, el misionero intenta disuadir a los neófitos de su creencia sobre un *arama* o animal peligroso (Szabó, 2008: s.v.) que habitaba en el lago Origuere y hundía las canoas.

a. Pasaje 1[2]

> *Vix lacum attigimus, quando altum undique silentium, ut ne unum quidem hominem adesse crederes: tacuerunt tubae, tympana, fistulae, clamor denique omnis conticuit. (...) Alloquor iam hunc, iam alium e iucundioribus, tubicinem nunc, alias tympanotribam exhortor; sed nemo uel uerbulum reposuit, imo nec respexit. (...) proinde loquerentur, clamarent, tympana pulsarent, nisi me diuersum ab eo, qui hucusque cum [y](ii)s fui, experiri malint. Praeiui exemplo, sequitur hinc unus, inde alter, iste submisse, ille elatius, accedunt plures, usque dum tanto tumultu, et clamore aer personuit, ut rogare etiam opus fuerit, ne tam graues mihi esse pergerent. (...) eadem uia, maximos inter clamores reuersi sumus*. (Laure, 2006: 154)

> Apenas llegamos al lago se hizo un silencio tan profundo, que parecía no haber nadie: se callaron las trompetas, los tambores, las flautas; se apagaron al fin todos los clamores. (...) Me dirigí entonces a uno y otro trompetero de los más alegres; luego animé al tamborilero; pero ni éste ni aquéllos decían esta boca es mía, sin levantar siquiera la vista del suelo. (...)| (...) por tanto, que hablaran, gritaran, tocaran los tambores, a menos que me quisieran conocer diferente a como los había tratado hasta entonces. Y me adelanté con el ejemplo; me siguió primero uno, luego otro (aquél con temor; éste ya con más decisión); siguieron otros muchos, hasta que el aire retumbaba con tan grande estrépito, que más bien hubo necesidad de suplicarles que no

2 Para citar la *Brevis Descriptio* utilizaremos la transcripción latina del texto de Eder publicada por Joseph Laure (2003-2010) adaptando su ortografía a los criterios usuales de las ediciones clásicas. El uso de corchetes y paréntesis en la transcripción es el de Laure. Las citas de la traducción corresponderán a la de Barnadas (1985). Las secciones omitidas en nuestros pasajes irán señaladas con puntos suspensivos entre corchetes. Las citas de la traducción van entre comillas dobles; los significados léxicos, entre comillas simples.

continuaran con aquella molestia. (...) retornamos por la misma ruta, en medio del mayor griterío (Barnadas, 1985: 118-119).

Como puede leerse, los Baure navegan haciendo sonar sus instrumentos y se callan abruptamente cuando llegan al lago. Eder menciona las trompetas (*tubae*), los tambores (*tympana*) y las flautas (*fistulae*).

La palabra *tuba* designaba en la Antigüedad a las trompetas de tubo recto (LS, OLD). Bernhard registra la palabra tanto con el significado de 'trompeta' como con el de algún instrumento similar. El sustantivo *tubicen* data también de la Antigüedad (LS, OLD, Bernhard).

La palabra *tympanum* es un préstamo del griego tomado en la Antigüedad. Designaba un tambor pequeño, probablemente ritual (LS, OLD). En Bernhard aparece como tambor de un solo parche[3]. El jesuita no especifica las características del instrumento. Según nuestros registros, los tambores usados actualmente en la zona de Mojos tienen dos parches[4].

Eder nombra al ejecutante del tambor *tympanotriba*, palabra que en la Antigüedad designaba a quien tocaba el *tympanum*, especialmente a los sacerdotes de Cibeles, caracterizados como afeminados (LS, OLD). En Eder no parece tener connotación negativa, más allá de que el misionero está relatando el fin de una superstición. La palabra no aparece en Bernhard[5]. El toque del tambor se designa con el verbo *pulso* (*pulsante*), documentado en la Antigüedad y la Edad Media con el sentido de 'tocar un instrumento de percusión o de cuerda' (LS, OLD, Bernhard)[6].

La palabra *fistula*, usada desde la Antigüedad, podía designar una 'flauta de Pan' (LS, OLD, Bernhard) u otros tipos de flauta (Bernhard). También se registra el significado de 'tubo' (LS, OLD). Posiblemente Eder hable aquí de flautas construidas con tubos al modo de flautas de Pan[7].

De acuerdo con Demerson, clasificamos el léxico analizado como reutilizaciones, debido a las diferencias entre los instrumentos baures y los europeos –más aún, los de la Antigua Roma. En todo el pasaje el silencio, expresión del temor reverente a un espíritu, alterna con el sonido. Este, si bien es producido con instrumentos musicales y con voces (*clamor*, *clamore*), se convierte al final en un ruido insoportable.

Para comprender el segundo pasaje es necesario saber que, para los Baure, en cada persona y cada elemento de la naturaleza habitaba un espíritu tutelar llamado "Achane". Los seres humanos debían satisfacer sus deseos y aquel, a su vez, podía cumplir los del ser que protegía. Para propiciar al *achane* se recurría a los *motire*, especie de curanderos capaces de comunicarse con los espíritus (Szabó, 2008: s.v. *achané*). En el párrafo que nos interesa, el misionero describe la invocación del *achane* durante el parto.

b. Pasaje 2

Cantores partus, aut morbi tempore. | (...) Illud quoque ipsis solitum. Quamprimum mulier dolores partus sentire incipit, Cantorem Indum ad id muneris destinatum euocant, qui pone parturientem considet, et uoce ficta, tremula, atque summopere lugubri opem Achane partu-

3 Niermeyer da también la acepción de 'campana', que no sería pertinente aquí. Por otra parte, Eder usa la palabra *campana*: *elegantissimarum campanarum sonum* (Laure, 2009: 250).

4 Véase Mújiga Angulo (2013: 102).

5 Bernhard registra *tympanista* y el femenino *tympanistria*.

6 OLD documenta, además, 'tapar los orificios de una flauta' (OLD). Bernhard también registra 'tocar un instrumento de teclado' y 'cantar una nota'.

7 Eder usa casi constantemente *fistula* y sus sinónimos en plural. Tal vez el sentido que el escritor quiso darles a estas palabras no sea el de 'flauta' sino el de 'tubo, caña de un instrumento de viento'. Los aerófonos descriptos por el misionero en otras partes de su obra suelen parecerse a las flautas de Pan por su forma.

rientium Praesidis inuocat: alias, ut nihil praetermittat, quod surdum Praesidem mouere ad pietatem possit, flautas quasdam funestissimo modulandi genere inflat. Eiusmodi cantorum tot p[o]ene sunt chori, quot aegritudinum species, non enim iidem omnibus mederi norunt, sed alii aliis. Horum Cantorum gremium breui ea honoris, et aestimationis detrimenta passum est, ut muneri suo ualedicere coacti sint. (Laure, 2006: 168)

Cantores del parto o en tiempo de enfermedad | (...) También acostumbra hacer que en cuanto la mujer siente los primeros dolores del parto, llaman a un indio cantor de profesión, éste se sienta junto a la parturienta y se pone a invocar con voz fingida, trémula y sumamente lúgubre la ayuda del achane protector de las parturientas; otras veces, para no omitir nada que pueda mover a piedad al protector sordo, toca unas flautas con una tonada tristísima. Hay tantos cantores especialistas como enfermedades, pues no todos las saben curar todas, sino cada uno una. Este gremio de cantores en poco tiempo ha sufrido tal desprestigio, que se han visto obligados a dejar su oficio (Barnadas, 1985: 126).

En el título del párrafo encontramos la perífrasis *Cantores partus aut morbi tempore* / "Cantores del parto o en tiempo de enfermedad". Otras perífrasis son *cantorem Indum ad id munus destinatum* / "un indio cantor de profesión", *eiusmodi cantorum (...) chori* / "tantos cantores especialistas" y *horum Cantorum gremium* / "este gremio de cantores". Estos "cantores" cantan y tocan instrumentos. Los elementos relevantes de las perífrasis son:

a. La función (partos y enfermedades).
b. La etnia (indio).
c. La consideración como colectivo (*chorus*, gremio).

Analizaremos el léxico de las perífrasis. El sustantivo *cantor* era utilizado desde la Antigüedad con el sentido de 'cantante' (LS, OLD, Bernhard). El sustantivo *chorus*, con el cual Eder designa a los grupos de cantores, adquirió en la Edad Media la capacidad de designar a un coro o un grupo de cantantes (Bernhard, Niermeyer). Este sentido se acerca al que Eder le da en este pasaje, de forma metafórica (pues cada cantor actúa solo). El traductor lo omite.

Otro sustantivo que el jesuita utiliza para designar a los cantores en general es *gremium*. Eder le daría un sentido cercano al de nuestro 'gremio' y se aproximaría al sentido medieval de 'reunión, congregación' (Niermeyer) en lugar del clásico de 'vientre' (LS, OLD). La palabra no es un término técnico de la música. Observamos que *chorus* y *gremium* tienen el mismo referente (el grupo de cantores) pero uno destaca el hecho de que los personajes cantan (*chorus*) y el otro la dedicación exclusiva de estos cantores a su función (*gremium*).

Las perífrasis de este párrafo cobran sentido en su contexto, en el cual se describe el trabajo de tales "cantores". En el sintagma *uoce ficta, tremula, ac summopere lugubris* / "con voz fingida, trémula y sumamente lúgubre", se describe el timbre de la voz con la que se invoca a la divinidad.

El adjetivo *ficta* es traducido como "fingida" por Barnadas. El verbo *fingo* se podía aplicar en latín clásico a la voz con el sentido de modificar sus rasgos o de decir falsedades (OLD). Por el contexto, creemos que Eder se refiere a un modo de impostar la voz. El adjetivo *tremula* era aplicado al sonido en época clásica (OLD, LS) y a la voz como término musical en la Edad Media (Bernhard). Finalmente, los diccionarios de latín clásico (LS, OLD) recogen ejemplos del adjetivo *lugubris* aplicado al sonido y a la voz en época clásica. Este adjetivo no aparece como término musical en Bernhard.

El *achane*, calificado de *surdum* / "sordo", no oye el canto. Los diccionarios de latín clásico registran ejemplos del adjetivo en contextos en los que un personaje no oye o ig-

nora a otro. Ante esto, el cantor toca una melodía descripta con la frase *flautas quasdam funestissimo modulandi genere inflat* / "toca unas flautas con una tonada tristísima". Esta expresión da cuenta del instrumento (flautas) y del efecto (funesto) de la melodía. Las flautas son designadas con el préstamo *flautas quasdam* por el jesuita y su sonido se describe como *funestissimo* / "tristísima", en consonancia con el canto.

El verbo *inflo* era utilizado ya en la Antigüedad con el sentido de 'soplar un instrumento de viento' (LS, OLD). Por otra parte, el verbo *modulor* designa la acción de cantar o de tocar música siguiendo determinadas reglas (OLD, LS, Bernhard). El traductor vierte *funestissimo modulandi genere* en "con una tonada tristísima".

En este pasaje el léxico, exceptuando el préstamo *flauta*, se compone de elementos del latín clásico y medieval. Llama la atención que la designación de los personajes que actúan en el parto incluye siempre la palabra *cantor*. Es el vínculo con la música, y no con la medicina, lo que el autor destaca con tal denominación. Como si esto fuera poco, la calificación del Achane como sordo y de la música como lúgubre o fúnebre subraya la ineficacia de los tratamientos descriptos. Así, resulta lógico que estos cantores abandonen su oficio al final del pasaje.

4. Conclusiones

En este trabajo analizamos dos pasajes de la *Brevis descriptio* en los que se entrecruzan la medicina, la relación con lo divino y la música. En el primero, la música o el griterío se detienen por respeto a un *arama* peligroso. En el segundo, la música sirve para solicitar al espíritu protector un buen parto.

Gran parte del léxico estudiado consiste en reutilizaciones de léxico mayormente antiguo, aunque a veces con sentidos medievales y modernos. Así, la innovación semántica con respecto al latín clásico no es siempre propia de Eder sino que recoge usos posteriores.

También encontramos un préstamo, *flauta*, probablemente tomado del español. Este dato, frente a la constatación de interferencias del alemán hecha por Barnadas, nos anima a buscar otras lenguas que sirvan como sustrato al latín del autor.

Observamos, como Demerson (2005), que las perífrasis tienen estrecha relación con su contexto. En el caso de los cantores en tiempos de parto o de enfermedad, la denominación misma de estos personajes como "cantores" forma parte de un tejido metafórico que utiliza lo sonoro representar la relación de los Baure con la divinidad y con la enfermedad, así como la inefectividad del método de curación.

Finalmente, para quienes se acercan al texto de Eder con intenciones de conocer la cultura descripta por él, lo más interesante no son las palabras latinas sino las descripciones. Aquellas otorgan inteligibilidad al texto, pero enmascaran los artefactos culturales Baure tras un léxico familiar. En unas y otras, sin embargo, actúa el dispositivo de la metáfora, que permitiría al lector comprender lo nuevo a partir de una semejanza con lo ya conocido.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Barnadas, J. M. (trad.) (1985). *Francisco Javier Eder SJ. Breve descripción de las reducciones de Mojos ca. 1772*. Cochabamba: Historia boliviana.

Laure, J. (2006). "François-Xavier Eder: Missions jésuites au 18e siècle en Amazonie actuellement bolivienne (quatrième article): Ouvrages d'art, croyances et superstitions des Indiens, et comment les attirer dans les réductions". *Acta Ethnographica Hungarica,* 51(1-2); 183-255.

Laure, J. (2009). "François-Xavier Eder: Missions jésuites au 18e siècle en Amazonie actuellement bolivienne (huitième article): Choix des époux, fêtes et jeux, repas, mets et boissons, artisanat et arts". *Acta Ethnographica Hungarica*, 54(1); 173-247.

Bibliografía citada

Bernhard, M. (ed.) (2006). *Lexicon musicum Latinum medii aevi. Wörterbuch der lateinischen Musikterminologie des Mittelalters bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2006, Bd. 1 (A-D). Disponible en: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=LmL&mode=Gliederung

Demerson, G. (2005). "Langue ancienne et nouveau monde", en E. Bury (dir.), *Tous vos gens a latin: le latin, langue savante, langue mondaine (XIVe-XVIIe siècles)*. Genève: Droz; 295-308.

Du Cange, Ch. *et al.* (1883-1887). *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Paris: Didot. Disponible en: logeion.uchicago.edu

Latham, R. E., Howlett, D. R., Ashdowne, R. K. (eds.) (1975-2013). *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*. London: British Academy. Disponible en: logeion.uchicago.edu

Lewis, C. y Short, C. (1879). *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press. Disponible en: logeion.uchicago.edu

Mújica Angulo, R. (2013). "El ´Juramento' para el *sivivire*: Instrumentos musicales, danzas y músicas en San Ignacio de Moxos". *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 26(2); 93-115.

Niermeyer, J. F. (1976). *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: E. J. Brill.

Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Posner, P., Della Rocca, E. y Day, J. (2018). *Logeion*. Disponible en: logeion.uchicago.edu

Szabó, H. E. (2008). *Diccionario de antropología boliviana*. La Paz: Embajada Real de los Países Bajos en Bolivia (La Paz) y Aguaragüe.

Enseñanza de clásicas: um nuevo horizonte

Jonathan Faustino de Jesus

Universidade Federal da Paraíba

Resumen: La educación de Lenguajes Clásicos en Brasil ha desaparecido con el tiempo, acercándose a la extinción en varias áreas, después de la LDB de 1971, y solo permaneciendo en el currículo de algunos cursos. Estas asignaturas gradualmente desaparecieron, y es común ver curricula de Letras que no incluyen asignaturas de Latín o Griego especificados por la Proposición de Currículos Pedagógicos. Esto se debe parcialmente a la falta de profesionales licenciados en la enseñanza de estos lenguajes y a la ausencia de materiales de curso accesibles. Además, cursos que enseñan Griego y Latín todavía están disponibles en todo el país, como aquellos ofrecidos por la UFPB, UFRJ y USP, los cuales han perseverado a pesar de múltiples contratiempos. Hay proyectos enfocados en la enseñanza y en la producción de materiales de curso de lenguaje y literatura clásica, como los proyectos Minimus (USP) y Mitologando (UFRJ), con iniciativas concentradas en la escuela primaria. Tomando estos proyectos como guía, buscamos así usar esta oportunidad provista por la implementación de este llamado Novo Ensino Médio, el cual, mediante electivos, nos permite la práctica de la enseñanza, sino también y especialmente la reintroducción de la literatura clásica en la educación básica mediante la mitología Greco-Romana.

Palabras clave: enseñanza, mitolgogía, literatura, lengua, letras clásicas

Teaching of classical: a new horizon

Abstract: Classical Languages education in Brazil has disappeared over time, verging on extinction in several areas, following the 1971 LDB, and remaining only in curricula of some courses. These subjects, however, gradually faded away, and it is now common to see curricula for Letters courses that do not include any Latin or Greek subjects specified by the Curriculum Pedagogical Proposal. This is partly owed to the lack of licensed professionals in the teaching of these languages and to the absence of accessible course materials, which results from the 1971 LDB. However, courses teaching Greek and Latin are still available throughout the country, such as those offered by the UFPB, UFRJ, and USP, which have persevered despite numerous setbacks. There are projects concentrated on teaching and production of course materials in the language and classical literature, such as the projects Minimus (USP) and Mitologando (UFRJ), with initiatives focused on the elementary school. Taking guidance from these projects, we look to thus utilize this opportunity provided by the implementation of the so-called Novo Ensino Médio, which, through electives, gives us space not only for the teaching practice but also and especially for the reintroduction of classical literature into basic education through Greco-Roman mythology.

Keywords: Teaching, Mythology, Literature, Language, Letters Classical

O presente trabalho se propõe a fazer um panorama acerca da leis, que retiraram o latim do currículo escolar brasileiro, seguindo até a forma como o ensino da língua e os estudos clássicos prevalecem na atualidade, apontando problemas, em especial, na logística do Estágio Supervisionado do Curso de Letras Clássicas (grego e latim) da Universidade Federal da Paraíba, a fim de sugerir uma proposta de aproveitamento dessa disciplina para exercício docente pelos discentes do curso nas chamadas eletivas do Novo Ensino Médio.

O latim foi retirado do currículo escolar brasileiro em 1961 com a Lei das Diretrizes e Bases (LDB) Nº 4.024 de dezembro deste mesmo ano –o grego foi descartado alguns anos antes– de modo que a disciplina não mais era mencionada nas diretrizes estabelecidas, ou seja, não tinha a garantia de oferta. Mesmo não mencionada, a disciplina de latim ainda poderia prevalecer no currículo, desde que fosse eleita pelos conselhos estaduais de educação[1], como um dos componentes optativos a ser ofertado na educação básica, conforme consta no § 1º e 2º do art. 35º desta:

> § 1º Ao Conselho Federal de Educação compete indicar, para todos os sistemas de ensino médio, até cinco disciplinas obrigatórias, cabendo aos conselhos estaduais de educação completar o seu número e relacionar as de caráter optativo que podem ser adotadas pelos estabelecimentos de ensino.
> § 2º O Conselho Federal e os conselhos estaduais, ao relacionarem as disciplinas obrigatórias, na forma do parágrafo anterior, definirão a amplitude e o desenvolvimento dos seus programas em cada ciclo. (Brasil, Lei Nº 4.024/1961)

Contudo, o ultimato acerca dos estudos das línguas clássicas só viria 10 anos depois com a LDB Nº 5.692 de agosto de 1971, quando esta estabeleceu um novo currículo, cujo latim já não mais constava nele, muito menos o grego, tendo em vista que as disciplinas tanto obrigatórias quanto optativas haveriam de ser estabelecidas pelo Conselho Federal de Educação[2], pode-se então destacar os itens I a III do § 1º do art. 4º:

> § 1º Observar-se-ão as seguintes prescrições na definição dos conteúdos curriculares:
> I - O Conselho Federal de Educação fixará para cada grau as matérias relativas ao núcleo comum, definindo-lhes os objetivos e a amplitude.
> II - Os Conselhos de Educação relacionarão, para os respectivos sistemas de ensino, as matérias dentre as quais poderá cada estabelecimento escolher as que devam constituir a parte diversificada.
> III - Com aprovação do competente Conselho de Educação, o estabelecimento poderá incluir estudos não decorrentes de materiais relacionadas de acôrdo com o inciso anterior. (Brasil, Lei Nº 5692 de 1971).

Vale notar que a LDB 9.394, de 1996, foi a principal responsável pela estrutura curricular que temos hoje no Brasil, delimitada e orientada pelo documento chamado Base Nacional Comum Curricular (BNCC), surgindo alguns anos mais tarde, para enfim institucionalizar o direito à educação.

Voltando à exclusão do latim, após a sanção da LDB de 71 e suas repercussões, o estudo das línguas clássicas entra em declínio em todos os âmbitos da educação básica, assim como a produção de material didático, traduções e pesquisas, dessa forma, tais estudos tornaram-se obsoletos ao olhar público brasileiro, sendo requisitado apenas por algumas instituições do setor privado. Esse declínio pode ser verificado no trabalho de Eduardo

---

1 Conselhos estaduais de educação: constituídos por representantes dos diversos graus de ensino e do magistério oficial e particular, assim como, pessoas notáveis e experientes em matéria de educação.

2 Conselho Federal da educação: constituído por vinte e quatro membros nomeados pelo Presidente da República, por seis anos, dentre pessoas de notável saber e experiência, em matéria de educação.

Tuffani[3], onde ele lista os cursos superiores, de latim e grego, criados no Brasil. Conforme nos mostra o autor, apenas dois cursos de Letras Clássicas dos cinco criados após a LBD de 61 permanecem na ativa hoje:

> Criações posteriores à antiga Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1961:
> 1962 – Instituto Central de Letras da Universidade de Brasília;
> 1964 – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Rio de Janeiro; unidade a integrar a extinta Universidade Gama Filho;
> 1967 – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara (Unesp);
> 2009 – Universidade Federal da Paraíba;
> 2011 – Universidade Federal do Ceará. (Tuffani, 2021: grifo nosso, 3)

Acerca dos cursos sobreviventes podemos então citar o Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLCV) da Universidade de São Paulo (USP) que permaneceu ativo desde sua fundação, em 1934, e outros que surgiram valendo-se do esforço de alguns entusiastas interessados pela área e da sua difusão no meio acadêmico, como o curso de Letras Clássicas (Grego e Latim) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), fundado em 2009 através do Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI); o Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (UFBA) que difere da UFPB ao ofertar seu curso nas línguas clássicas como bacharelado; o Núcleo de Cultura Clássica (NUCLAS) da Universidade Federal do Ceará (UFC), cuja oferta de cursos se estende ao sânscrito, não apenas ao latim e grego, entre outros.

Como vemos em Amarante (2013), durante o colapso do latim nos currículos, vários autores, tradutores e pesquisadores no geral acresceram, em seus livros, listas de justificativas para a existência de cursos de latim, isto como uma forma de resistência em prol da permanência da disciplina no currículo, também como forma de criticar e questionar leis e discursos contrários ao ensino da língua.

Atualmente, os estudos clássicos parecem ter ganhado força, tendo em vista que não mais se justifica em prefácios e introduções o porquê do latim nos currículos, apesar de tais questionamentos se manterem recorrentes no cotidiano de helenistas[4] e latinistas[5], mesmo após a criação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) em 1985, que reapresentou os estudos clássicos ao brasileiro, agora não como símbolo de dominação, mas sim de libertação, como aponta Funari (2015):

> Os estudos clássicos ressurgiam, qual Fênix, não mais como símbolo da dominação, mas como arma de libertação. De início tímidos, em meio aos mares revoltos da busca desenfreada pela liberdade de expressão, os estudos clássicos logo se firmaram como elementos de "empoderamento". Esse poder advém de dois aspectos: sua capacidade de fornecer elementos para um posicionamento crítico e, em seguida, por sua capacidade de ampliar horizontes. Conhecer a tradição ocidental é um imperativo, para que possamos conhecer-nos a nós mesmos. (Funari, 2015: 12-13)

Um novo ciclo se instaura no país, e assim como na década de 60, o utilitarismo, tecnicismo e a profissionalismo se sobrepõe ao conhecimento histórico e estudo crítico. Em meio a esse caos, os estudos clássicos retornam com força e espaço de mercado, provavelmente, devido à difusão de materiais da área, mesmo que adaptados, como é o caso de jogos, séries e livros, que têm contribuído para a valorização do clássico, tal qual *God of*

3 Professor na Universidade Fluminense. Possui graduação em Letras – Latim pela Universidade de São Paulo (1985) e doutorado em Ciências Humanas – História pela Universidade de São Paulo (1991).

4 Helenistas: Graduados em Língua e Literatura Grega.

5 Latinistas: Graduados em Língua e Literatura Latina.

War da produtora Santa Mônica; *Sangue de Zeus* e *Bárbaros* da Netflix; *Percy Jackson*, *Os Olimpianos* e as *Provações de Apolo* de Rick Riordan.

Porém, essa difusão também tem contribuído para interpretações várias e errôneas acerca do mundo clássico, no próprio *God of War*, em especial no primeiro jogo, há inúmeras inconsistências, na narrativa mitológica do enredo, –que podem ser aproveitas para estudos comparativos– a começar pelos monstros enfrentados, em grande maioria são zumbis guerreiros, mas vez outra a horda é composta por górgonas, sendo que segundo a mitologia grega, especificamente, a *Teogonia*, elas são apenas três, filhas de Ceto e Fórcis, sendo Medusa a mais famosa, pelo seu episódio com Poseidon:

> Gerou Górgonas que habitam além do ínclito Oceano
> os confins da noite (onde as Hespérides cantoras):
> Esteno, Euríale e Medusa que sofreu o funesto,
> era mortal, as outras imortais e sem velhice
> ambas, mas com ela deitou-se o Crina-preta
> no macio prado entre flores de primavera.
> (Hesíodo, *Teogonia* vv. 274-279, tradução de Jaa Torrano)

Outro exemplo, dessa longa lista, que não cabe aqui citar um a um, é a Hidra de Lerna, filha de Tifão e Equidna, que no jogo da Santa Mônica, se encontra em meio ao Mar Egeu, mas novamente segundo a *Teogonia* de Hesíodo, esta reside num pântano próximo ao lago Lerna, na Argólida e é morta por Héracles, ou Hércules na versão romana:

> A seguir gerou Hidra, sábia do que é funesto,
> e em Lerna nutriu-a a Deusa de alvos braços Hera
> por imenso rancor contra a força de Héracles;
> matou-a o filho de Zeus com não piedoso bronze,
> Héracles Anfitrionida, com o dileto de Ares
> Iolau, por desígnios de Atena apresadora.
> (Hesíodo, *Teogonia* vv. 313-318, tradução de Jaa Torrano)

Tendo em vista esse problema em relação à recepção do mundo e mitologia clássica, se pensou no projeto que vamos apresentar no presente trabalho, contudo, antes de chegarmos propriamente ao projeto, se faz necessário problematizar e introduzir alguns pontos.

A começar pela particularidade da área de clássicas, que não só se propõe ao estudo de línguas antigas, mas também de suas respectivas literaturas, apesar de terem seu valor reconhecido na grande área das Letras, até porque toda a literatura que conhecemos e estudamos, vista como ápice literário brasileiro e estrangeiro, bebeu dessa fonte clássica, tal como Monteiro Lobato que adaptou uma série de fábulas de Esopo; Camões compondo seu épico português, *Os Lusíadas*, inspirado na *Odisseia* de Homero e *Eneida* de Virgílio; o italiano, Dante Alighieri, criou a *Divina Comédia*, inspirado no épico vigiliano; ou ainda, o próprio Tolkien, que incorpora na sua fantasia monstros de inúmeras mitologias e culturas, mas também se vale do latim e grego para criar sua língua, *Quenya*.

Ainda assim, a área permanece sofrendo com essas *recusationes* (recusas) e tentativas de apagamento, de modo à constantemente ser alvo de ataques, ora governamentais, ora editoriais, ora acadêmicos como podemos notar ao analisarmos algumas grades curriculares dos cursos de Letras do país, a exemplo, podemos citar a própria UFPB, cujo curso de Letras – Português sofreu, ao longo do século XXI, duas reformulações no currículo, a primeira em 2006 e a mais recente em 2019.

Na grade de 2006, a língua latina aparece como disciplina obrigatória no currículo, Língua Latina I, tendo a possibilidade de progressão no estudo da língua como uma opta-

tiva, Língua Latina II, sendo ofertadas também disciplinas de língua grega como optativas, Língua Grega I e II. Contudo, já no PPC de 2019, vemos o completo apagamento da língua latina do currículo, não aparecendo nem mesmo como optativa, havendo resquícios apenas no conteúdo programático e na ementa da disciplina História de Língua Portuguesa:

> Ementa: História externa e interna: transplantação do Latim Vulgar para a Ibéria; formação e períodos da Língua Portuguesa; aspectos linguísticos das transformações operadas na história interna. História do português brasileiro. (UFPB, PPC de Letras Português, 2019: 34)

Outro *recusatio* seria a escassa quantidade de obras clássicas nas bibliotecas públicas e universitárias, que no caso da UFPB, não atende às necessidades bibliográficas dos discentes do curso de Letras Clássicas, sendo esta falta suprida pelo colegiado do curso, que ao longo dos anos, dispôs uma biblioteca privada, com uma quantidade considerável e varia de obras da literatura greco-romana, para acesso dos discentes no então chamado, Laboratório de Letras Clássicas Henrique Graciano Murachco.

Entretanto, a invisibilidade de obras clássicas, fora desse cânone composto por obras que integram valores ideais, é evidente, e como podemos ver no estudo de Côrrea (2014) disposto nos Anais da Biblioteca Nacional, esse fato se deve a um tipo de censura, pois:

> Ao contrário de tantas outras, das quais os conteúdos são identificados, qualificados e devidamente apregoados pela burocracia das bibliotecas e pelos estudiosos tradicionais, esta coleção quase nunca é comentada e, habitualmente, é mantida à parte sem identificação adequada, mal sendo vista pelos leitores comuns, independentemente das qualidades formais e estéticas que porventura possam apresentar. O ponto comum entre elas não está nestes dois últimos aspectos, mas na desordem que seus conteúdos possam trazer para a comunidade na qual a obra foi concebida ou naquela em que seria lida. Abordando temas tão diversos como uma história entre dois amantes, a organização social de uma tribo ou o funcionamento de uma ferramenta, sendo apresentadas como dramas ou comédias, em prosa ou verso, de modo detalhado ou panorâmico, a identidade entre elas está no fato de exporem idéias subversivas à ordem política vigente e sentimentos, idéias e comportamentos humanos habitualmente considerados degradantes, bárbaros ou animalescos. (Côrrea, 2007: 9-10)

Interessante notar que os autores aqui listados são exatamente, aqueles que foram perseguidos, banidos e sua própria época, justamente por criticar, satirizar, e/ou escrever coisas indecorosas, como Ovídio, por exemplo, o que se qualifica como uma censura, ainda que não formalizada, contudo, vale a pena ver mais acerca dessa censura no trabalho de Frohwein (2013-2014), tendo em vista que não cabe aqui desenvolver tais questões.

Enfim, estes e outros problemas nos levam a refletir sobre a formação de latinistas, helenistas, ou classicistas[6], especificamente, no tocante a sua formação enquanto licenciatura, o que nos leva à problemática do Estágio Supervisionado, ou melhor, da formação profissional oferecida pelos cursos superiores de Letras Clássicas aos ingressos.

Por exemplo, a logística do Estágio Supervisionado em Letras Clássicas na UFPB, enfrenta uma série de problemas logísticos, dificultando a formação dos graduandos do curso de Letras Clássicas na instituição, em especial, a forma como ela se dá, ou melhor, a execução do Estágio Supervisionado, que normalmente tem parte da carga-horária destinada ao exercício docente na educação básica, segundo o item II da CNE/CP Nº 2/2015:

> III - Grupo III: 800 (oitocentas) horas, prática pedagógica, assim distribuídas: a) 400 (quatrocentas) horas para o estágio supervisionado, em situação real de trabalho em escola, segundo o Projeto Pedagógico do Curso (PPC) da instituição formadora. (Brasil, CNE/CP Nº2, 2019)

6 Classicistas: Graduados em Língua e Literatura Grega e Latina.

Mas que atualmente, no tocante ao curso de Letras Clássicas da UFPB, tem sido dividido em sete componentes de mesmo nome, que em resumo se dá por acompanhamento/participação de aulas já cursadas na universidade pelo discente e a entrega de um relatório final, metodologia essa optada pelo departamento devido à falta de espaço para atuação do graduando na educação básica, sendo também outra possibilidade de aplicação segundo o PPC (2018), o que acaba gerando um déficit na formação profissional do discente, já que o PPC (2018) delimita no Perfil do Egresso que o graduado irá lidar diretamente com a sala de aula:

> O licenciado em Letras Clássicas é o professor que planeja, organiza e desenvolve atividades e materiais relativos ao ensino das Línguas e da Cultura Clássica. Sua atuação requer sólidos conhecimentos sobre as línguas grega e latina e suas respectivas literaturas, [...] visando inserir na formação básica do cidadão o processo de formação da cultura ocidental. Além de trabalhar diretamente na sala de aula, o licenciado elabora, analisa e revisa materiais didáticos, como livros, textos, vídeos, programas computacionais, ambientes virtuais de aprendizagem, entre outros. (UFPB, PPC de Letras Clássicas, 2018: 12, grifo nosso)

Tal método não proporciona ao discente a experiência profissional necessária para sua formação enquanto professor, já que a graduação em Letras Clássicas da UFPB forma licenciados em latim e grego, habilitados também ao ensino de português (habilitação secundária), ainda que de maneira efetiva não haja disciplinas obrigatórias ou optativas, que possibilitem uma formação qualificada para o magistério na área das vernáculas.

Entretanto, tentativas recentes têm se mostrado satisfatórias, tal como a iniciativa do novo coordenador, Diógenes Marques Frazão de Souza[7], que permite que os estagiários, da sua extensão de grego, ministrem aulas sob sua orientação, mas estes têm a autonomia de produção, pesquisa, planejamento e aplicação do conteúdo programático. Logística esta prevista também pelo PPC (2018) como uma das formas de concretização do componente:

> Para as atividades de Estágio Supervisionado, antes de tudo é preciso considerar a particularidade da formação em Letras Clássicas, cujas condições de realização de estágios dependem da iniciativa da Universidade, na forma de projetos de pesquisa e extensão [...] que visam o ensino de latim e de grego antigo para a comunidade interna e externa da UFPB. (UFPB, PPC de Letras Clássicas, 2018: 23)

Outros projetos de extensão tiveram iniciativas mais diretas tal qual o Projeto *Minimus* (USP), que visava o ensino de latim e grego no ensino fundamental, ou o Mitologando (UFRJ), que tenta explorar a literatura clássica através do imaginário infantil com textos adaptados de grandes obras como *Ilíada*, *Odisseia*, *Eneida*, *Metamorfoses* e *Teogonia*. Ambos os projetos se voltaram para o ensino básico público, possibilidade também sugerida pelo PPC (2018) da UFPB, baseados no estudo de Fortes e Miotti[8]:

> Tomando como base o perfil do egresso e a diversidade de atividades potencialmente exercidas pelos graduandos, apresentam-se a seguir algumas ideias de concretização, a título de exemplo: [...] projetos de extensão que promovam a veiculação de conteúdos relacionados à cultura clássica na Educação Básica. (UFPB, PPC de Letras Clássicas, 2018: 23)

---

7 Professor do Curso de Letras Clássicas da Universidade Federal da Paraíba. Possui graduação em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (2010) e Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras pela mesma universidade.

8 Fortes, Miotti (2014:153-173).

Antes de entrarmos propriamente no projeto, é válido destacar um elemento central dentro dele, o Novo Ensino Médio (NEM), que em suma acresce ao currículo uma carga-horária destinada a componentes de conhecimento diversificado, sendo esta distribuída em dois pontos dos itinerários formativos[9]: Clubes Estudantis e Componentes Eletivos. Os quais, obrigatoriamente, devem ser de caráter interdisciplinar e devem estar alinhados a uma das áreas de conhecimento, a saber: Linguagens e suas Tecnologias, Matemática e suas Tecnologias, Ciências da Natureza e suas Tecnologias e Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. No item I do Art. 12 da resolução de 2018 ao definir as considerações para elaboração dos itinerários formativos na área de Linguagens e suas Tecnologias, a resolução faz menção ao estudo das línguas clássicas:

> I - linguagens e suas tecnologias: aprofundamento de conhecimentos estruturantes para aplicação de diferentes linguagens em contextos sociais e de trabalho, estruturando arranjos curriculares que permitam estudos em línguas vernáculas, estrangeiras, **clássicas** e indígenas [...] considerando o contexto local e as possibilidades de oferta pelos sistemas de ensino. (Brasil, Resolução Nº 3 de 2018, grifo nosso)

Quanto à sua implementação, é notável destacar que na proposta do NEM cada estado terá autonomia para sugerir formas de se trabalhar dentro dessa proposta, mas as escolas, de modo individual, vão se adequar àquilo que pode ser feito dentro de suas próprias limitações, conforme consta no § 1º do Art. 7º da resolução Nº 3 de dezembro de 2018:

> § 1º Atendidos todos os direitos e objetivos de aprendizagem instituídos na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), as instituições e redes de ensino podem adotar formas de organização e propostas de progressão que julgarem pertinentes ao seu contexto, no exercício de sua autonomia, na construção de suas propostas curriculares e de suas identidades. (Brasil, Resolução Nº 3 de 2018)

De forma prática, esse processo tem sido desastroso, especialmente pela demanda de novas disciplinas para diversificação do currículo, ao passo que não há formação e/ou contratação de profissionais qualificados para tal, de modo que os professores efetivos têm por obrigação preencher esses espaços ofertando componentes eletivos afins à sua área, além de outros problemas, que não cabem aqui ser citados, mas pode-se ter uma ideia através do trabalho de Cássio e Goulart (2022)[10].

Podemos citar então o Estado-alvo de nosso projeto, a Paraíba, em especial, a capital, João Pessoa, que ainda não se adaptou a essa nova proposta, porém, outros Estados se adiantaram frente à proposta do NEM e vêm trabalhando sob esse novo modelo desde 2020, como é o caso do Ceará, o qual, atualmente, vem ofertando formações continuadas para os professores, criando materiais e políticas de apoio, além de programas de recomposição de aprendizagens.

Entretanto o que nos chamou a atenção foi a composição de um catálogo de componentes eletivos, a fim de servir às escolas estaduais um material de referência. Esse catálogo dispõe de um total de 248 planos de curso para componentes eletivos e clubes estudantis sugeridos pelo estado, todos eles alinhados às diretrizes e aos objetivos da BNCC, com bibliografia base e eixo temático do itinerário formativo delimitado, mas uma eletiva em particular chamou à atenção, chamada Mitologias Gerais, cuja estrutura e justificativa nos serviram de referência para composição de outros planos:

---

9 Itinerários formativos: conjunto de disciplinas, projetos, oficinas, núcleos de estudos, entre outras situações de trabalho, que os estudantes poderão escolher no ensino médio.

10 Cfr. Referências.

> As culturas antigas, na tentativa de enfrentar os problemas relacionados à existência da vida e de entender o mundo, encontram um meio de se defender dos perigos reais e imaginários, criando seus deuses, semideuses e heróis, envolvidos em histórias de magia e rituais fabulosos, diante das forças misteriosas que se acreditava que a tudo governavam. Os atos mágicos significavam um esforço do homem em entender e resolver seus problemas, que eram enormes diante do seu desconhecimento do mundo. Somos seres singulares, contudo, temos vivências e sentimentos comuns, quando pensamos em mitos é sugerido que alguém também já tenha passado pelo caminho que estamos passando, deixando-nos pistas de como poderemos prosseguir. (Ceará, Catálogo de Componentes Eletivos, 2021: 158)

Então a partir da possibilidade de trabalhar com o Novo Ensino Médio, fez-se o projeto que apresentaremos agora, que tem por inspiração projetos como o *Minimus* (SP), Mitologando (RJ), Paideia (SC) e outros, sob a justificativa de:

> (...) mostrar a pertinência em projetos de extensão de tais naturezas, que abre as portas de um rico e plural universo proporcionado pelos estudos clássicos, seja no aprendizado restrito ao idioma, ou aquele voltado para a apreensão da história e cultura antiga. (UFPB, Projeto Apolodoro, 2022)

Tendo por objetivo geral a promoção de uma experiência prática aos discentes do curso de Letras Clássicas da UFPB, servindo como ponto de partida para reapresentar os estudos clássicos à Educação Básica, no tocante a cidade de João Pessoa/PB, tendo ainda como objetivos específicos:

> Formação dos discentes para a prática docente.
> Inserção gradativa do discente ao mercado de trabalho.
> Consolidar o vínculo entre a licenciatura em Letras Clássicas e o ensino secundário, mediante o ensino de temas pertinentes aos estudos clássicos. (UFPB, Projeto Apolodoro, 2022)

A logística do projeto consiste, em suma, no uso das cadeiras de Estágio Supervisionado, a princípio, das cadeiras finais (Estágio Supervisionado V-VII), onde o discente ao invés assistir as aulas de uma disciplina já cursada e ao fim redigir um relatório, como de praxe, ele atua como ministrante de uma eletiva relativa à área de Mitologia. Preferencialmente numa escola pública e próxima ao *Campus* I da UFPB, através de convênio estabelecido pelas partes, outras informações acerca da dinâmica de trabalho serão esclarecidas na metodologia.

O projeto Apolodoro, assim nomeado por conta da intenção que se tem de ensinar mitologia, adiado devido ao contexto pandêmico que ainda assola o país, mas cuja pretensão de início está prevista para o ano de 2023, cuja ementa principal[11] elaborada por um dos colabores do projeto, Uadí Cornélio Nóbrega de Azevedo[12], se propõe, especificamente, ao ensino de mitologia greco-romana:

> O curso introdutório ao universo mitológico de povos e culturas antigas, como a grega e a romana tem como fim alargar o contato e estimular interpretações acerca dos diversos mitos, que compõem um mosaico tão variado, profundo e enigmático em suas narrativas que fundam dos primórdios ao constante e atual decorrer do processo histórico da humanidade um rico e transversal imaginário que versa e analisa o ser humano em suas inúmeras facetas, desde os mitos de origem às mais belas alegorias filosóficas. Exposto isso, o curso também tem como

11 Cfr. Anexos.

12 Graduando em Letras Clássicas pela UFPB desde 2017, tendo sido Pesquisador Bolsista no PIBIC, Técnica de produção cômica, a partir de personagens típicas, no Diálogo das Meretrizes de Luciano, orientado pelo Prof. Dr. Marco Valério Classe Colonnelli.

> objetivo mais amplo aproximar o aluno às culturas desses dois povos que embora aparentem estar distantes cronologicamente, humanamente, estão mais próximos do que pensamos. (UFPB, Projeto Apolodoro, 2022)

Escolha esta, optada por seu teor fantástico, transversalidade de conteúdo, ora podendo se trabalhar um único mito em diferentes versões e obras, ora podendo optar por uma abordagem mais abrangente, a qual se trabalharia com uma gama de mitos, ora os mitos nos diferentes gêneros literários, ora os mitos enquanto alegoria ou metáfora dos antigos para justificar o conhecimento antes inexplicável, podendo ainda, analisar a evolução de determinado mito dentro da sociedade ao longo do tempo, entre outras possibilidades, o que nos leva, finalmente, à metodologia do projeto, que se dá em três pontos principais, que consiste em: 1) Apresentação; 2) Adequação; 3) Prática.

A apresentação consiste em dois momentos centrais, o primeiro deles através de sondagens, sendo a primeira com os discentes do curso, a fim de enumerar a quantidade de interessados na proposta; a segunda na sondagem de escolas-alvo interessadas em recepcionar a iniciativa. O segundo momento, se dará através da apresentação do plano de curso da eletiva nas escolas adeptas, a fim de sondar/formar turma.

A Adequação será feita concomitantemente à apresentação, momento este, em que os estagiários escolherão e/ou farão adequações aos pré-planos de curso, de modo a optar por aquele conteúdo que melhor domina, aliás, tais mudanças precisam ser aprovadas pelo professor-orientador do Estágio Supervisionado. Contudo, vale lembrar que, apesar da escolha ou mudança do pré-plano de curso, as primeiras aulas têm obrigatoriamente de ser: uma apresentação ao curso e à área de Letras Clássicas, seguida de uma apresentação panorâmica acerca da *Teogonia* de Hesíodo, as demais ficam a critério do estagiário, desde que estejam alinhadas à grande área, Mitologia.

Já a Prática é o exercício docente, propriamente, onde o estagiário dará aulas acompanhado de um supervisor da escola-alvo, e confeccionará relatórios mensais de sua experiência, para que, ao fim do estágio, possa-se produzir um artigo com a finalidade de divulgar a experiência, seja positiva ou negativa.

Portanto, a partir das novas diretrizes da Educação Básica, espera-se um aproveitamento dos componentes eletivos para prática docente dos graduandos em clássicas, a fim de que estes tenham uma formação profissional adequada, ao passo que democratizam o conhecimento adquirido na graduação, reapresentando ao ensino público brasileiro a mitologia, a literatura, o imaginário e a língua greco-romana através dos seus mitos.

Anexos

P L A N O D E E N S I N O

I – IDENTIFICAÇÃO	
Curso:	Letras Clássicas
Disciplina:	Introdução aos Estudos Mitológicos Greco-Romanos
Turma	01

Ano Letivo:	2021
Semestre	2
Turno:	Manhã
Carga Horária:	30 h
Nome do Professor:	Uadi Nóbrega

II – EMENTA

O curso introdutório ao universo mitológico de povos e culturas antigas, como a grega e a romana tem como fim alargar o contato e estimular interpretações acerca dos diversos mitos, que compõem um mosaico tão variado, profundo e enigmático em suas narrativas que fundam dos primórdios ao constante e atual decorrer do processo histórico da humanidade um rico e transversal imaginário que versa e analisa o ser humano em suas inúmeras facetas, desde os mitos de origem às mais belas alegorias filosóficas. Exposto isso, o curso também tem como objetivo mais amplo aproximar o aluno às culturas desses dois povos que embora aparentem estar distantes cronologicamente, humanamente, estão mais próximos do que pensamos.

III – OBJETIVOS DA DISCIPLINA

- Trazer ao aluno um contato mais próximo com as culturas greco-romanas, diferindo e também convergindo com o ensino de história. Diferindo por não abranger toda a história, focando-se especificamente nas duas culturas supracitadas, e convergindo por servir-se da história como auxílio mor para uma melhor contextualização do assunto proposto.
- Levar o aluno ao conhecimento das mitologias greco-romanas através das narrativas de variada natureza, desde fábulas a trechos poéticos e/ou filosóficos que versem sobre o mito.

IV – METODOLOGIA DE ENSINO

As aulas serão em sua maioria expositivas, vindo a necessitar dos itens padrões, como quadro, lápis e apagador. Em algumas aulas poderá ser requerido Datashow com o objetivo de exibir vídeos, como documentários de importância para o conteúdo, afim de que se tenha uma noção mais transparente daquilo que se está aprendendo em sala de aula.

V – CONTEÚDO PROGRAMÁTICO

Primeira parte

- Contexto da Grécia a partir dos primeiros relatos mitológicos registrados.
- Homero e a Ilíada
- Odisseia
- Hesíodo e os mitos cosmogônicos
- Platão e os mitos na *República*
- Características e complementaridades do mito e rito.
- O mito no teatro

Segunda parte

- A civilização romana e seu mito fundador.
- Virgílio e a *Eneida.*
- Comparativo entre os mitos greco-romanos.
- Ovídio e as *Metamorfoses.*
- O legado das civilizações greco-romanas e a atualidade da mitologia.

VI - AVALIAÇÃO
A avaliação consistirá na apresentação de seminários formados por grupos à escolha dos alunos. Cada grupo se responsabilizará por uma apresentação versando sobre um mito, inserido na cultura das civilizações propostas, que ficará a sua escolha.

VII – BIBLIOGRAFIA BÁSICA
HOMERO – *Íliada* _____. *Odisseia* ESOPO - *Fábulas* APOLONIO DE RODES – *Argonauticas* APOLODORO – *Biblioteca* PLATÃO - *República* VIRGÍLIO – *Eneida* OVÍDIO - *Metamorfoses*
VI.I – BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR
VERNANT, J-P. *Mito e sociedade* _____. *Mito e política* _____. *As origens do pensamento grego* VERNANT, J-P. e NAQUET, P-V. *Mito e tragédia entre os gregos antigos* BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega Vols. I, II e III* GRIMAL, P. *Dicionário de mitologia grega e romana.*

Assinatura do(a) Professor(a)	Coordenador(a) do Curso

Bibliografia

Biblioteca Nacional (2007). *Anais da Biblioteca Nacional Vol. 122.* Rio de Janeiro: A Biblioteca.

Brasil. Conselho Nacional de Educação. Resolução CNE/CP n. 2, de 19 de Fevereiro de 2002. Institui a duração e a carga horária dos cursos de licenciatura, de graduação plena, de formação de professores da Educação Básica em nível superior. Brasília, DF, 2002b.

Brasil. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei Nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4024-20-dezembro-1961-353722-normaatualizada-pl.pdf

Brasil. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei Nº 5.692, de 11 de agosto de 1971. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html

Brasil. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/#medio

Cássio, F., Goulart, D. C. (2022). "A implementação do Novo Ensino Médio nos estados: das promessas da reforma ao ensino médio nem-nem". *Retratos Da Escola*, 16(35); 285–293.

CEARÁ. Catálogo de Componentes Eletivos; Ceará, 2021. Disponível em: https://www.seduc.ce.gov.br/escolas-de-ensino-medio-em-tempo-integral/

Leme, F. G. *et al*. (2013). "O projeto *Minimus*: Latim e Grego no Ensino Fundamental". *Phaos*. *Campinas*, 13; 93-117.

Sobrinho, J. A. (2013). "O latim no Brasil na primeira metade do século XX: entre leis, discursos e disputas, uma disciplina em permanência". *Phaos, Campinas*, 13; 39-63.

Torrano, J. (trad.) (2007). *Hesíodo. Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras.

Tuffani, E. (2021). Cursos superiores de Letras Clássicas criados no Brasil. Disponível em: https://www.e-tuffani.com.br/products/cursos-superiores-de-letras-classicas-criados-no-brasil-com-ano-de-intalacao-e-atual-instituicao/

UFPB. Projeto Pedagógico de Curso - Letras Clássicas (Grego e Latim); João Pessoa, 2018. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/clc/contents/documentos/ppc-letras-classicas-2018.pdf

UFPB. Projeto Pedagógico de Curso - Letras Português; João Pessoa, 2006.

UFPB. Projeto Pedagógico de Curso - Letras Português; João Pessoa, 2019.

UFRJ. Mitologando. Disponível em: https://mitologando.letras.ufrj.br/apresentacao/

El personaje de Medea en *Desmesura* de Hélia Correia. La violencia de la hechicería y del destierro de una lengua

María Silvina Delbueno

Universidad Nacional de La Plata

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Resumen: Los mitos griegos ya se consideraban, en su origen, como la reescritura de una historia, lejana y heroica, pero en líneas generales, verídica. Si tomamos como marco general los estudios de recepción, hallamos que el personaje mítico de Medea sigue presentando aspectos polisémicos que inciden notablemente en la literatura posterior. Tal es el caso de la protagonista de la obra *Desmesura*. *Exercício com Medeia* (2006) de Hélia Correia que vuelve sobre los pasos trazados por la heroína de Eurípides. Por un lado, la autora portuguesa enfatiza la violencia de la hechicería de esta Medea y, por ello, la presenta como un ente teratológico adscripto ineludiblemente a Hécate, además de maléfico, vengativo y justiciero. Por otro lado, agudiza la violencia del destierro y en consonancia con ello, el destierro de su lengua. Entonces, la pervivencia del personaje clásico se asume en la protagonista de Correia a partir de la acentuación de la violencia conductual frente al destierro al que podemos jerarquizar en tres dimensiones: el destierro voluntario de la patria y de la familia, ampliamente conocidos desde el mito y, en todo un sesgo autoral, el destierro involuntario de su lengua, la lengua de Colcos, un verdadero ultraje para los griegos.

Palabras clave: *Medea*, Eurípides, recepción clásica,violencia*, Desmesura*

The character of Medea in *Demesura* by Hélia Correia. The violence of the sorcery and the banishment of a language

Abstract: The Greek myths were already considered, in their origin, as the rewriting of a distant and heroic history, but broadly, truthful. If we consider the studies of reception as a general framework, we find that the mythical character of Medea goes on presenting polysemic aspects that influence significantly on the subsequent literature. That is the case of the protagonist of the play *Desmesura*. *Exercício com Medeia* (2006) by Hélia Correia that retraces the steps outlined by Euripides's heroine. On the one hand the Portuguese author emphasizes the violence of this Medea's sorcery and, because of that, she presents her as a teratologic being inescapably attached to Hécate, apart from maleficent, vengeful and righteous. On the other hand, she exacerbates the violence of the desert and, in accordance with this, the banishment of her language. Thereafter, the prevalence of the classic character is assumed in Correia's protagonist from the emphasis of the behavioral violence facing the desert, which we can organize in three dimensions: the voluntary exile from the homeland and the family, thoroughly known from the myth, and in an authorial bias, the involuntary banishment of her language, the language of Colchis, a true insult for the Greeks.

Keywords: *Medea*, Euripides, classic reception, violence, *Desmesura*

Los mitos griegos ya se consideraban, en su origen, la reescritura de una historia, lejana y heroica, pero en líneas generales, verídica[1]. Como marco general de referencia para este trabajo tendremos en cuenta los estudios de recepción clásica, que no solo analizan y comparan los aspectos lingüísticos, teatrales y contextuales del pasado grecolatino, sino que apuntan a conocer mejor la cultura en la que se inscribe la obra actual.

Optamos por el término recepción tal como lo expresa Maarten De Pourcq (2012: 221): "(…) The word `reception`, on the other hand, refers to the act of receiving. The focus is no longer on the lasting influence of the ancient source but on the different meanings, functions and forces an ancient element acquires at the moments of reception".

En este sentido, hallamos que el personaje mítico de Medea sigue presentando aspectos polisémicos que inciden notablemente en la literatura posterior, pues su compleja figura exhibe un extraordinario comportamiento. Tal es el caso de la protagonista de la obra *Desmesura*. *Exercício com Medeia* (2006) de Hélia Correia que vuelve sobre los pasos trazados por la heroína de Eurípides, confiriéndole un nuevo impulso de innovación[2]. Recordemos que el mundo femenino de la protagonista clásica se hallaba resguardado en el mundo griego de Jasón hasta producida la ruptura de los lazos que los unían por la traición del argonauta[3], y la consecuente pérdida de territorio para esta mujer. Ello le significó su transformación en una fuerza implacable, con marcados rasgos demiúrgicos, carente de misericordia. De este modo, la violencia conductual del personaje euripideo se intensifica en el personaje de la autora portuguesa quien hace foco en la violencia por partida doble.

Por un lado, Correia enfatiza la violencia de la hechicería de esta Medea y, por ello, la presenta como un ente teratológico adscripto ineludiblemente a Hécate[4], además de maléfico, vengativo y justiciero. Dicha adscripción deviene del hipotexto euripideo en los vv.395-398 en el momento en que la heroína declara no solo la veneración de la diosa por encima del Panteón Olímpico sino también la complicidad elegida con aquella que habita en las profundidades e infunde terror. En estos versos de Eurípides, Hécate entroniza el instrumento de venganza de Medea en castigo por la risa del otro social, los enemigos de la protagonista, y concreta a partir de ese momento, la más absoluta aniquilación.

Por otro lado, la autora agudiza la violencia del destierro y en consonancia con ello, en todo un sesgo autoral, el destierro de la lengua de Cólquide.

Ahora bien, cuando hacemos alusión a la violencia, esta aparece como un desborde, una fuerza extrema, excesiva, inseparable de lo humano, en la que el furor, el padecimiento, la desesperación, la locura, se hallan involucrados. Liddell-Scott (1996:1842) ya ha dado cuenta del término *ὕβρις* como sinónimo de violencia. A su vez Robert Wolff (1969:606) sostiene: "Strictly speaking, violence is the illegitimate or unauthorized use of force to effect decisions against the will or desire of others". Por otra parte, Fernando Miguel Pérez Herranz (2013:39). analiza el uso de dicho término desde la antigüedad: "Violencia es un término vinculado al *vis* latino, que suele verterse por 'fuerza, vigor, potencia, empleo

1 De Romilly (2011: 23).

2 Fernandes Pereira (2009: 7-9) considera que: "Helia Correia, autora de inúmeros livros-infantis, ficção, poesia e teatro-é sem dúvida uma das figuras mais prestigiadas do panorama literário nacional (…) recupera a astucia e a coragem de três vozes femininas do mundo da mitologia da Antiguidade Clássica-Antígona, Helena e Medeia- mulheres marcadas pelo sofrimento, pela ambição e pelo *fatum*, que adquirem uma nova voz, um novo olhar, um novo mundo no teatro post-modernista (…)".

3 Cfr. Pippin Burnett (1973: 13); Flory (1978: 70)

4 Padel (2009: 265) Hécate estaba particularmente asociada con la "materia" físicamente impura y los malos sueños o alucinaciones". Mastronarde (2002: 236) "In Greek cult Hecate was worshipped outdoors, in streets, and at crossroads, so Medea's statement that the goddess dwells within her house, virtually in displacement of Hestia, conveys both erotic transgression of the norm and a special personal intimacy".

de la fuerza física, cantidad, abundancia de una cosa'. Es fuerza natural, fuerza bruta o fuerza vital que el propio cuerpo despliega."

Desde el título Correia involucra la perspectiva de la violencia, del furor, aunque nada parecería anunciar la interrelación con el hipotexto euripideo hasta llegado el subtítulo y el epígrafe. Ambos manifiestan una clara adhesión a la obra clásica, y luego de ello, continúa con dos Himnos, dos conformaciones rítmicas. El primero, hace referencia al lamento por los héroes, entonado por un coro masculino en cuyo lirismo plañidero prepara la entrada de Jasón con la novedad del matrimonio con la joven princesa corintia. Y, el segundo himno, entonado por un coro femenino, hace referencia a Hécate, y su vinculación con Medea[5]. La autora completa la estructura de la tragedia estableciendo una clara tripartición.

En los inicios, nos situamos en el macro-espacio de Corinto y en el micro-espacio del interior de una casa pobre, en una clara división estamentaria: el destinado a la servidumbre: la cocina de las criadas y el espacio que ocupa Medea, la señora de la casa, la mujer violenta que a todas maltrata. Entonces volvemos a observar la dialéctica en el trazado del exterior-interior, *πόλις- οἶκος*, ya resuelta en la obra homónima de Eurípides. El único personaje masculino inserto en el espacio trágico resulta ser Jasón quien entabla diálogos con los personajes femeninos.

La trama de los hechos de esta obra representa con fidelidad el precepto atribuido a Aristóteles, en cuanto a la extensión temporal, y en cuanto al argumento. Con respecto al tiempo de la acción, esta tragedia se desarrolla en una sola revolución de sol, ya que todos los hechos transcurren entre el anochecer de un día y el mediodía del día siguiente. Desde la voz de las esclavas Melana y Éritra, madre e hija respectivamente[6], advertimos la pesadumbre que les ocasiona la permanencia de una lluvia que no cesa y que relacionan con la llegada de Medea al país griego junto con sus dotes hechiceras como hija del Sol. De acuerdo con las voces domésticas, siempre interiores, la heroína, la bárbara[7], solo trae la muerte a la ciudad y se aviene en la concepción de destructora[8]. Junto con estas voces internas hallamos las acusaciones impartidas por Jasón que involucran el exterior desde el parecer del pueblo: Jasão: "Sim, todos te culpam/Pela chuva que não cessa de cair." (p.30)[9]. La imagen de la heroína se perfila desde la persistencia de esta lluvia que se aviene con la aflicción que provoca y con la que es definida, momentos previos a su aparición en escena. Esta encarna una de las manifestaciones de la violencia a partir del maltrato a las criadas, pero en especial a su esclava egipcia respecto de la lengua: Abar: "Senhora, não me obrigues a falar/Na tua língua. (…)/Medeia: Ensinei-te. És a única com quem/ Posso falar a língua dos meus pais/E a da feiticeira, minha tia. /É o meu único consolo aqui. /Vamos, fala-me em colco. Faz um esforço" (p. 22).

En el espacio trágico, la violencia, según Crespi (2014: 23) está ligada a las "técnicas de agresión" que se disponen a través de tres tipos de "armas": la anulación o frustración por la mirada (mirar al otro es desorganizarlo, inmovilizarlo en su desorden, es decir,

5 Respecto del ritmo y los metros empleados en esta tragedia, cfr. Carlos Morais.

6 Con respecto a las amas, Sousa e Silva (2006: 1) indica: "A ama será sempre uma mulher sobre quem os anos pesam já, que acumula a experiência de um longo tempo vivido ao serviço de uma mesma família. Da vida dos seus senhores, a Ama conhece cada pormenor e cada crise, que se sucedem como uma linha contínua a ligar, de geração em geração, passado e presente. A proximidade com a casa, selada pelo tempo, torna-a íntima e confere-lhe uma autoridade que é o prémio devido a uma convivência leal".

7 De Romilly (2010: 22). "…En su origen, esta palabra quería decir "el que no habla griego" y como "no griego" y rápidamente pasó a significar: "cruel, violento".

8 Con respecto a la destrucción que ocasiona la Medea euripidea, cfr. Biglieri (2005) entre otros autores.

9 Todas las citas están extraídas de esta edición: Correia, H. (2006). *Desmesura. Exercício com Medeia*. Portugal: Relógio DÁgua Editores.

"mantenerlo en el ser mismo de la nulidad"), la amenaza de muerte o el chantaje y "el arte de la agresión verbal". Este último es el caso de la Medea de Correia en relación con las criadas tal como anteriormente lo ha trazado la heroína euripidea en los vv. 188-190 en las referencias dadas por la voz de la nodriza.

Si bien, la protagonista de Correia se conoce como hechicera portadora de poderes necesita imperativamente de la presencia de Abar pues "(…) Eu não consigo/Viver sem ela aqui. Precisarei/De falar minha língua com alguém" (p. 25). Es decir, la violencia en la enunciación que imparte a sus criadas se prolonga en la violencia conductual sobre Abar por la enunciación de su lengua. Esta lengua de Colcos intensifica la imperancia de una mujer dominante sobre la esclava nubia pero no así sobre sus propios hijos ya que estos denotan la pertenencia identitaria griega y la lengua que trae aparejada dicha identidad. Medeia: "Os meus filhos são gregos (…)" (p. 26).

En este sentido, la misma lengua colquidense es considerada un ultraje para Jasón: "Terei de ouvir falar aquela língua/Que é um ultraje à Grécia? (p. 28). La ambivalencia denigratoria que pesa sobre el argonauta a lo largo de las múltiples reescrituras se intensifica mayormente en esta obra. Por ello, no es casual la paradoja que este establece entre el anuncio de sus nuevas nupcias, y al tiempo, la solicitud que recae sobre Abar respecto de dicho anuncio a fin de aplacar la ira a su mujer bárbara, la extranjera: "(…) Diz qualquer coisa em colco. Sim, traduz. / Será mais doce a frase aos seus ouvidos "(p.32).

Medea aparece como una mujer que desde los inicios de la trama ya ha fallado ya que no solo es vituperada por su lengua sino que esta lengua conforma la metonimia del desprecio y el temor que evidencian por ella todos los personajes de la obra, sin excepción.

En la voz de Melana: "E toda a crueldade. E, apesar/De ser filha do sol, as suas mãos/ Estão cheias de trevas e de morte" (p.28). Igualmente, Abar la nomina bruja que todo lo adivina (p. 31). Entre tanto, Jasón la vitupera debido a su adscripción a Hécate, y por consecuencia, la acusa de pestilencia y suciedad (p.31) y para ello retoma la fragmentación mítica de las muertes anteriores al enrostrarle: "A que não vê senão/ Sangue e matança e horror em toda a parte!" (p. 34).

Ante los hechos suscitados por la traición del hombre, Medea se conduele por causa del inminente abandono y retóricamente se pregunta: "Por que eu deixei família, e pátria, e língua." (p. 34). Ello se refracta en los vv. 255-259 euripideos, no ya como interrogación sino como expresión doliente de su situación frente al coro de mujeres corintias.

Entonces, destierro de la patria y de la familia ya están insertos en el mito y por consecuencia, la mujer se convirtió en una despojada de sus propios familiares y ello conlleva a otro despojamiento: el de su cultura y de su lengua. Sin embargo, contrastivamente a este despojamiento, en Corinto se asume en la re-jerarquización genérica y social de su persona como princesa colquidense frente a sus criadas- esclavas.

De entre todos los personajes, solamente Abar es capaz de dimensionar el comportamiento conductual de Medea. A partir del libro II de la acción dramática la extranjera verá en los hijos el rostro del padre: "E aos meus filhos,/Se tanto os amo, é porque vejo neles/O rosto de seu pai"(p. 38) y por cierto, ella abrirá paso a la violencia de su furor. En este sentido, Padell (2009: 241) sostiene: "La locura, aún más que la divinidad y la pasión, amenaza los límites de lo humano: daña los cuerpos y la forma humana de interpretar el mundo; elimina las distinciones entre lo humano y lo no humano, tanto en la conducta como en la visión".

Desde ese mismo furor la protagonista en su imperancia hermanó a Abar en la hechicería a partir de la lengua enseñada (p.40). Esa lengua extranjera portadora de valencias mágicas, refiere tanto a sus asociaciones divinas, como a su genealogía y, finalmente, convierte a esta mujer en una identidad no capturada por la normativa πόλις griega. Me-

dea deja muy en claro su adoración a Hécate[10], pues al igual que una diosa omnipotente, decide activamente y por sí misma el destino de su descendencia.

Por ello, a modo de divinidad suprema, al amanecer del día siguiente Medea trastoca la lluvia en luz pues deslumbra la presencia del sol, dios del que también desciende. Sin embargo, este sol lejos de atemperar la lluvia anterior es definido por Abar como sangre que anticipa la muerte que sobrevendrá sobre sus enemigos. Podemos decir que, si bien la lluvia ha cesado, no significa un traspaso de la oscuridad a la luz sino el doble valor combinatorio de Medea ya que corre en ella el humor de los inmortales como mitad humana y mitad diosa y, por tanto, una configuración monstruosa. Por esta causa, Abar anuncia que el sol salió para atizar el fuego que sobrevendrá (p.44) a partir de la ofrenda de los míticos dones, tarea doméstica encargada a Melana en su doble función de criada y cómplice. Esta criada corrobora nuevamente la violencia conductual de la protagonista al sostener que Medea tiene el poder de vida y de muerte sobre todas ellas (p. 44).

Una vez que Medea ha cometido el crimen sobre la figura de Glauce, la futura esposa de Jasón, este, en su carrera ascencional por el poder, intentará casarse con la hija bastarda del rey: Eritra y, de esta manera, reprogramaría el estadio de su familia en el palacio de Corinto. Por consecuencia de dichos actos masculinos, Medea conductualmente, volverá a ser Medea: "Eu tornarei aos dias da Medeia/Que espera o seu amante a toda a hora" (p. 45)[11]. Es decir, enamorada del argonauta, la locura, el amor violento, malsano, el desvarío que abraza todos sus espacios constituye el extremo de la pasión trágica.

Carente de reciprocidad, Jasón declara la monstruosidad de la protagonista al enterarse de la muerte ígnea de Glauce cuando afirma: "¡Ah monstro, tu que aos monstros sacrificas! /Criatura das trevas (…)" (p. 46), enunciación similar a la de Jasón euripideo con respecto a la similitud del comportamiento de la colquidense con la tirrénica Escila, vv. 1342-1343. Desde la veneración de la diosa Hécate por parte de la protagonista, Jasón vuelve a vituperar a la mujer a partir de su lengua bárbara ya que contribuye a la manifestación de la violencia, pero a diferencia del Jasón euripideo, este reconoce y maldice el auxilio anterior brindado por la maga.

La violencia extrema y final de la protagonista de Correia se preanuncia en la furia de un temporal. En toda una novedad autoral quien determina la expulsión de Medea para esa misma noche es Jasón (p. 48) y no el rey Creón como sucede en Eurípides, vv. 271-274, y además aquél la compara con el canto enroscado de una serpiente aplastada en su propio mal. Esta mujer es la síntesis del universo que amenaza la ciudad, por consecuencia, constituye la enfermedad que debe ser extirpada. Los celos de Medea son un veneno que arde y destruye su humanidad y, por ello ve a Jasón en los hijos despreciados como Grecia ve en ellos: "Pequenos animais engaiolados" (p. 50). Entonces concibe el filicidio, la manera de devolver el golpe, su última venganza, y se animaliza en la misma pues ella no solo destruye a sus enemigos sino que se metamorfosea en un ser diabólico y taliónico en todos sus niveles.[12] Así lo constata Nooter (2022: 99): "In shaping this identity, Medea is in fact returning to an intrinsic element of herself, as is made evident referents to her genealogy, other divine associations, and prior magical and violent deeds".

---

10 Moreau (1994: 191): "Como diosa infernal y lunar, Médée, Fille d´Hécate, elle est, certes, toujours liée au monde divin, mais elle est sourtout mise en relation avec la déesse nocturne qu´on invoque lorsqu´ à minuit, aux carrefours, on s´adonne aux pratiques magiques. Sala Rose (2002: 307): "Diosa extranjera procedente de Caria (Asia Menor). Diosa benefactora en sus orígenes, descendiente de los Titanes e independiente de las divinidades olímpicas, con el tiempo ha pasado a convertirse en diosa de la magia y los hechizos y a estar ligada al mundo de las sombras".

11 Con respecto a esta enunciación, cfr. *Medea* de Séneca, vv. 910.

12 La ley del Talión reconoce como antecedente el *Código de Hammurabi* y reúne dos principios supremos de justicia. El primero se ocupa de que el castigo, el crimen no debe quedar impune. El segundo asume que el castigo debe ser equivalente al daño, perjuicio ocasionado. Cfr. www.luarna.com

Como en un rito inicial la madre ofrece solo muerte a sus hijos y el mundo contemplará lo indecible, lo que no tiene nombre. A modo de "Hécate triunfal" Medea afirma: "Meus filhos vâo comigo para casa. / Levarei deles o que de min descende, / A metade divina. Quanto aos corpos, /Ofereço-os, estendidos, a seu pai". (p.51). Un obstáculo se interpone en su camino, la esclava Abar quien intenta fallidamente evitar el filicidio. También a ella da muerte para luego acometer a sus hijos, destruyéndose y destruyendo a Jasón y su *οἶκος*. Todo cuanto se ha relacionado intrínsecamente con esta Medea, ha sido aniquilado. Como verdadera *dea ex machina* invoca al Sol para que sobrevuele con el carro alado, símil de la heroína euripidea de los vv. 1316-1319, que asustará tanto como la lluvia y así, Medea se reencontrará con su identidad.

A modo de conclusión la mujer enfurecida y la bruja extraña confluyen en esta Medea. La autora portuguesa quiebra en esta obra la concepción de una mujer víctima de la violencia que reaparece en las cuantiosas recepciones de este personaje trágico durante parte del siglo XIX y XX, y vuelve sobre los pasos de la protagonista euripidea. En todo un sesgo autoral, Correia hace foco en la violenta desesperación de la mujer a causa del destierro y, en particular, del destierro de su lengua, la lengua bárbara de Cólcos un agravio para los griegos, metonimia del agravio de su presencia hechicera. Luego de asesinar a su esclava Nubia y de asesinar a sus hijos, en definitiva, asesinó a Cólquide y ya nada podrá detenerla.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Calvo Martínez, J. L. (trad) (1978). *Eurípides*.*Tragedias II. Suplicantes – Heracles – Ión - Las troyanas - Electra – Ifigenia entre los tauros*. Madrid: Gredos.

García Gual, C. (trad.) (2000). *Eurípides. Tragedias Alcestes. Medea. Los Heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*. Madrid: Gredos.

Kovacs.D. (trad.) (1994). *Euripides*.*Cyclops. Alcestis*. *Medea*. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Mastronarde, D. (trad.) (2002). *Euripides. Medea*. Cambridge: University Press.

Medina González, A y López Férez, J. A. (trads.) (1995). *Eurípides*. *Tragedias Medea. Hipólito. Andrómaca*. Buenos Aires: Planeta D'Agostini.

Méridier, L. (trad.) (1976). *Euripide. Tome l*. *Le Cyclope. Alceste. Médée. Les Héraclides*. Paris: Les Belles Lettres.

Nápoli, J.T. (trad.) (2007). *Eurípides*. *Tragedias*. Buenos Aires: Colihue Clásica.

Page, D. L. (ed.) (1938). *Euripides. Medea*. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

Biglieri, A.A. (2005). *Medea en la Literatura Española Medieval*. La Plata: Decus.

Calvo Martínez, J. L. (1992). "La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío". *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de antigüedad clásica,* 3; 71-82.

Correia, H. (2006). *Desmesura. Exercício com Medeia*.Portugal: Relógio DÁgua Editores.

Crespi, M. (2014). “Fantasmas de la violencia. Notas sobre un tema de Roland Barthes”, en A. M. Zubieta (comp.), *Mapas de la violencia. Filosofía, teoría literaria, arte y literatura*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur; 19-43.

De Pourcq, M. (2012). “Classical Reception Studies: Reconceptualizing the Study of the Classical Tradition”. *The International Journal of the Humanities,* 9 (4); 219-226.

De Romilly, J. (2010). *La Grecia Antigua contra la violencia*. Madrid: Gredos.

De Romilly, J. (2011). *La tragedia griega*. Madrid, Gredos.

Fernandes Pereira, S. M. (2009). *A Reescrita de Mitos Clássicos no Teatro de Hélia Correia*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Flory, S. (1978). “Medea´s right hand: promises and revenge”. *TAPA,* 108; 69-74.

García Yebra,V. (trad) (2001). *Medea. Séneca*.Madrid: Gredos.

Liddel, H. G. & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.

Morais C. (2008). “Mesura em *Desmesura* de Hélia Correia: exercício de recriação do ritmo clássico”. Comunicação apresentada, a 4 de agosto de 2008, no *IX Congresso da Associação Internacional de Lusitanizas* (Funchal), *Lusofonia: tempo de reciprocidades*.

Moreau A. (1994). *Le mythe de Jasón et Médée. Le va-un- pied et la sorcière*. París: Les Belles Lettres.

Nooter,S. (2022). “Medea-Failure and the queer escape”, en S. Olsen and M. Telò (eds.), *Queer Euripides: Re-readings in Greek Tragedy*. London: Bloomsbury Academic; 99-109.

Padel,R. (2009). *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y clásica.* Madrid: Sextopiso.

Perez Herrans, F. M. (2013). “El (inmarcesible) árbol del bien y del mal: entre el atractor maligno y el prójimo”, en F. M. Pérez Herranz (coord.), *La cólera de Occidente. Perspectivas filosóficas sobre la guerra y la paz*. Madrid: Plaza Valdés Editor; 23-60.

Pippin Burnett, A. (1973). “Medea and the tragedy of revenge”. *CPh*, 68 (1); 1-24.

Sala Rose, R. (2002). “La *Medea* de Eurípides: el enigma del infanticidio”, en A. López. y A. Pociña (eds.), *Medeas: Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy. Vol I*. Granada: Universidad de Granada; 293-315.

Sousa e Silva, M. F. (2006). “A Ama-o motivo clássico no rancor de Hélia Correia”, en M. F. Sousa e Silva (ed.), *Furor: ensaios sobre a obra dramática de Hélia Correia*. Coimbra: Universidade de Coimbra;1-12.

Wolff, R. P. (1969). “On Violence”. *Journal of Philosophy*, 66 (19); 601-606.

Crítica y rehabilitación de la vergüenza en el *Gorgias* de Platón

Ana Carolina Delgado

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de General Sarmiento

Resumen: En las siguientes páginas intentaré presentar, a partir de una lectura del *Gorgias*, la idea platónica de que padecer vergüenza, esto es, experimentar una emoción dolorosa y, en esa medida, negativa puede comportar, sin embargo, ciertas virtualidades positivas. Se trata, ciertamente, de una idea que, conectada con lo que se ha dado en llamar 'cultura de la vergüenza', puede resultar hoy, por lo que de represión involucra este sentimiento, una tesis bastante controvertida. Sin embargo, lo que parece reflejar la postura platónica, al tiempo que una crítica muy precisa a ciertos ejemplos de esa cultura de la vergüenza, es una rehabilitación superadora de esa emoción.

Por diversas razones, los estudios especializados han focalizado su atención a este respecto en las secciones denominadas elénctica del diálogo. Aquí me propongo explorar también el campo ofrecido por el relato final de la obra, ya que, si bien es cierto que toda ella está permeada por menciones a la vergüenza, en el mito encontramos algunos elementos interesantes para reconstruir lo que podría tomarse por una visión platónica de la misma: esta sección corona el diálogo y devela expresamente lo que Sócrates considera vergonzoso.

Palabras clave: Vergüenza, emoción, cultura, elenchos, retórica

Criticism and rehabilitation of the shame in Plato's *Gorgias*

Abstract: In the following pages I will try to show, on the basis of a reading of Plato's *Gorgias*, the Platonic idea that suffering shame –a painful and negative emotion– can nevertheless have a positive value. It is certainly an idea that may be today a controversial thesis. However, what the Platonic position seems to reflect, at the same time as a very precise critique of certain examples of this culture of shame, is a rehabilitation of this emotion. For several reasons, specialized studies have focused their attention in this respect on the so-called elenchistic sections of the dialogue. Here I propose to explore also the field offered by the final account of the work, since, although it is true that the whole of it is permeated by mentions of shame, in the myth we find some interesting elements to reconstruct what could be taken for a Platonic vision of it: this section crowns the dialogue and expressly unveils what Socrates considers shameful.

Keywords: Shame, emotion, culture, elenchos, Rhetorics

El *Gorgias* (= *Grg*.) escenifica, como se sabe, una acalorada discusión. Amores que explican las diferentes preferencias políticas (513c); un público que amenaza con indignarse si la conversación no toma el rumbo que espera (458c); interlocutores que se sienten ofendidos (463a); todo ello se da cita en un diálogo que no puede calificarse de exclusivamente especulativo-racional. Las pasiones lo atraviesan por completo y los personajes son dominados por ellas al punto de que estas llegan, por momentos, a obstaculizarles el reconocimiento de la verdad de una opinión opuesta a aquella por la que se sienten atraídos. Ahora bien, entre esas pasiones es, sin duda, la vergüenza la emoción que más presente está en el debate[1]. Los interlocutores de Sócrates hacen reiteradas referencias al poderoso efecto que esa emoción tiene en el éxito o el fracaso de la argumentación; en particular, le reprochan a Sócrates el valerse de la vergüenza para refutar a quien discute con él y le critican el no proceder, en tal medida, según una lógica limpia sino apelar ilegítimamente a dispositivos emocionales.

A diferencia del placer de verse adulado, efecto grato de la retórica, ser sometido a refutación y constatar la incapacidad para defenderse o, más aún, verse obligado a reconocer la falsedad de la propia opinión es una experiencia que duele y que, ciertamente, puede avergonzar. Platón escenifica magistralmente este fenómeno dando cuenta de las reacciones malhumoradas que los protagonistas de cada discusión tienen ante las refutaciones que sufren a manos de Sócrates. Veamos, a continuación, algunos de los hitos más representativos del diálogo en esta línea y lo que ellos permiten, a su vez, identificar sobre la estructura la vergüenza.

Encontrarse con un personaje como Gorgias, tan prestigioso en el ámbito de la retórica, brinda a Sócrates la oportunidad de plantear la cuestión del poder que esa técnica concede a quien dispone de ella. Pero el afamado maestro, al hilo de las preguntas del filósofo, no logra dar una respuesta satisfactoria y se ve cada vez más confundido hasta quedar envuelto en una serie de afirmaciones que resultan palmariamente contradictorias entre sí. Nada dice Platón sobre la reacción de Gorgias ante su final penoso, pero consigna vívidamente la irritación de Polo, un discípulo del sofista que asiste a la discusión. El joven considera inválida la refutación de su maestro porque para lograrla Sócrates habría especulado con el resquemor de Gorgias que, era de prever, no se atrevería a afirmar algo que fuese en contra de la opinión dominante: "solo inhibido por la vergüenza, pudo haberte dado Gorgias su asentimiento y sostener que un orador, a pesar de no saber nada de lo justo, lo bello y lo bueno, le enseñaría esos temas a quien fuera a estudiar con él" (461b). El sofista se habría visto cohibido para decir lo que verdaderamente pensaba debido al temor de ser avergonzado por y ante los demás[2].

No es mi propósito aquí centrarme en la cuestión de si Polo, desde el punto de vista de la lógica argumentativa, tiene o no razón en este reproche. Lo que quisiera, más bien, es destacar el enorme grado de influencia que, según reflejan las palabras de Polo, ejerce un sentimiento como el de la vergüenza en el desarrollo de esta discusión: parece que, para

---

1 Este hecho se refleja en la numerosa ocurrencia lexical de los términos relativos a la vergüenza y en la importancia de los lugares en que encontramos esas referencias. Por ejemplo, desde el punto de vista lexical, relevamos al menos setentaicinco ocurrencias de αἰσχύνω y de sus derivados αἰσχύνη y αἰσχρός, αἰσχίων. Un análisis al respecto, puede verse Chichi (2009: 35-55). Por otro lado, atendiendo a la estructura de la obra, observamos que el tópico de la vergüenza aparece en dos momentos en los que se da un quiebre en la discusión con la indignada irrupción de un nuevo interlocutor de Sócrates: el contrincante que ingresa atribuye la pretendida refutación anterior simplemente a la vergüenza con que Sócrates habría provocado a su compañero. Así, desde el punto de vista formal, este motivo se encuentra en los puntos de inflexión de la estructura misma de la obra, lo cual naturalmente pone de relieve la importancia que ese tópico tiene para el desarrollo del diálogo a los ojos del autor.

2 Todas las traducciones de *Grg*. me pertenecen; al elaborarlas he seguido la edición del texto fijada por Dodds (1959). Los títulos de los diálogos han sido abreviados siguiendo a LSJ.

los participantes en este diálogo, el hecho de sufrir vergüenza resulta una experiencia tan amenazadora que, antes de pasar por ella, prefieren ocultar las que son sus verdaderas opiniones. Así lo vemos también más adelante, cuando el refutado es Polo. Su compañero Calicles, discípulo también de Gorgias, irrumpe en la conversación recriminando a Sócrates, de manera agresiva, el haber reducido a Polo asustándolo con la amenaza de la vergüenza: "atado por ti de pies y manos, quedó reducido al silencio, también por la vergüenza de decir lo que pensaba" (482c-e).

Naturalmente, constatar el miedo que estos personajes manifiestan ante la mera posibilidad de experimentar vergüenza lleva a preguntar por los motivos de que ella les genere tanto temor. Puede ser oportuno apuntar en este sentido tres consideraciones que, a mi modo de ver, permiten comprender la psicología de los personajes y, desde ese lugar, entender por qué tal sentimiento tiene ese poder sobre ellos. La primera consideración que conviene hacer concierne a la naturaleza dolorosa de la vergüenza y a los elementos estructurales que explican tal dolor; lo segundo es la puesta en escena del diálogo, algo que Platón ha compuesto a todas luces con el fin de que esa emoción pueda actuar poderosamente sobre personajes que parecen representantes de lo que se ha dado en llamar una 'cultura de la vergüenza'; la tercera es la conexión que cabe identificar entre el temor a sufrir vergüenza y las convicciones éticas que cada uno de los personajes sustenta.

Que la vergüenza no es un sentimiento agradable constituye un dato suficientemente refrendado por la experiencia básica de los seres humanos[3]. Y en *Grg*. esto queda ilustrado, como hemos visto, por el temor que los personajes manifiestan ante la posibilidad de sufrirla. Ahora bien, este dolor tiene unas notas específicas, pues se trata del sufrimiento que surge al ser afectada la relación que cada individuo tiene con su propio yo, vale decir, cuando el amor de sí que cada uno tiene se ve dañado ante la constatación de que el propio valor, en algún aspecto relevante, es insuficiente o se ha visto disminuido ante otros[4]. Uno de los personajes que en nuestro diálogo más acusa el dolor de verse avergonzado es Calicles, a pesar de haber ingresado en la discusión con una actitud de desvergonzada insolencia y de desprecio por los resquemores convencionales. Cuando va resultando obvio, gracias al examen de Sócrates, que su postura hedonista no se sostiene –al menos, en los términos que él al ha planteado–, el joven se va retrayendo y evita responder a lo que se le pregunta hasta el punto de querer abandonar la conversación. Es que, como indican las palabras de Gorgias al reprenderlo y obligarlo a continuar, Calicles ve lacerada su reputación. El maestro lo regaña: "no se trata aquí de tu propia estima, Calicles: permite a Sócrates que te refute como desea" (497b). Lo que duele en la vergüenza, y lo que estos caracteres compuestos por Platón temen sufrir, es el amor propio que, por ver la propia estima rebajada, queda dañado.

Ahora bien, la estima, la reputación o la honra es algo que a un individuo le reconocen los demás, y no algo que solo depende de él; exige la aprobación de la conducta por parte de otros que de algún modo –externo o interno en la propia conciencia, efectivo o imaginario– asisten a lo que él hace y sancionan esa actuación[5]. La sanción positiva que

---

3 Para una introducción conceptual al tema, remito a la voz 'Scham/Scheu' en Ritter-Gründer (1992). Un acercamiento fenomenológico a esta emoción, puede encontrarse en Zahavi, D. (2012: 304-323).

4 Naturalmente esa afección se da no solo ante algo que uno ha hecho efectivamente en la realidad, sino que puede darse también cuando uno imagina futuros escenarios en los que su estima pueda resultar mal conceptuada.

5 Que la sanción de la propia conducta puede venir dada por uno mismo, de modo que hay un componente del yo que actúa condenando a otro componente del mismo yo es una idea que recién aparecerá expresamente en *R*. IV cuando Platón introduzca una psicología de partes del alma. En ese contexto el ejemplo de Leoncio reprochándose su propia acción es un caso que ilustra que el propio yo puede actuar como otro ante una parte del sí mismo (439e-440a). Un interesante trabajo sobre la conformación de la conciencia interior en Platón puede verse en Mondolfo (1954); en torno a *Grg*. véanse las pp. 21-24.

puede recibir la conducta de un individuo refuerza su estima, le otorga buena reputación, lo honra; el elogio –por ejemplo, en el encomio literario– es resultado de esa aprobación. En cambio, la vergüenza se origina allí donde la propia conducta es censurada negativamente, y lo es por parte de terceros. En ambos casos, la sanción es tomada en cuenta por el sujeto si estos terceros en cuestión tienen algún tipo de valor para él y cuando, al menos en los puntos más fundamentales, ellos lo juzgan sobre la base de unos criterios que también él comparte y considera como valores.

Pues bien, Platón ha incluido todos estos elementos –la importancia de la reputación, la mirada de terceros, los valores compartidos– en la puesta en escena de la obra, evidenciando así su expresa intención de ver desplegada en el diálogo toda la fuerza que esta emoción puede ejercer. Esos ingredientes quedan perfectamente diseñados en el Preludio de la obra[6]. Allí el autor se encarga de mostrar que una parte de quienes van a participar en el diálogo concibe esa actividad discursiva como una competencia y una lucha; en este sentido se orientan las palabras con que Calicles abre el diálogo en una peculiar bienvenida a Sócrates: "¡así dicen que hay que llegar a la guerra y al combate, Sócrates!" (447a). Gorgias, Polo y Calicles se alinearán a continuación en el flanco por así decir retórico, asumiendo que la técnica de producir discursos – la técnica que ellos cultivan – es fundamentalmente una herramienta concebida para combatir y vencer en la arena política. A la bienvenida de Calicles, Sócrates responde, en cambio "¿por qué? ¿Acaso vinimos a la fiesta y, como dicen, llegamos a los postres?" (447a), reformulando así la índole del evento, i.e. no un combate sino como un festín de discursos.

Sugerida la óptica con que cada uno de los interlocutores ingresa al diálogo –un combate o una fiesta– queda sentado un primer requisito para que en él pueda operar la vergüenza, esto es, que una facción de quienes intervendrán en el diálogo siente que se juega allí una victoria o una derrota y que, como en toda batalla, la valentía que demuestre cada cual le dará ocasión o bien de recibir la gloria y el elogio o bien de quedar deshonrado y avergonzado. Resuenan, en este modo retórico de concebir la conversación, los ecos de una cultura guerrera cuya mentalidad fundaba el valor último del hombre en la honra que era capaz de conquistar[7]. Por supuesto, tendrá que haber también quienes se encarguen de comunicar a los demás el resultado de esa contienda y serán, como es lógico, aquellos que hayan asistido a la misma; estos asistentes vienen personificados por Platón mediante la inclusión de un público que, según nos dice, estaba presente ya en la exhibición oratoria que ha hecho Gorgias y permanecerá también durante el diálogo con Sócrates[8]. Este público seguirá atento la exposición y la defensa de las opiniones de cada uno de los participantes ejerciendo anónimamente y como grupo una importante presión en distintos momentos de la conversación[9]. La presencia de testigos y el ámbito público en que tiene lugar la discusión son elementos esenciales para la activación de un dispositivo emocional como la vergüenza[10].

---

6 Preludio es la denominación que da Dalfen (2004) a la sección introductoria del diálogo: *Grg*. 447a-449a.

7 Al respecto puede verse, en Dodds (1997, 1951: 30). Que esto puede considerarse una característica de la cultura ateniense, y no solo una nota restringida al período homérico, es un resultado defendido en la investigación de Dover (1974: 226).

8 Menciones a ese público se encuentran, por ejemplo, en 447c cuando, nada más llegar Sócrates, Calicles comenta que Gorgias estaba animando "a los que están ahí dentro" a que le hicieran preguntas. También en 458b Gorgias menciona a "los aquí presentes" y dice que hay que tener en consideración que llevan mucho tiempo escuchando.

9 Por ejemplo, en 458c se menciona el "rumor" de los que asisten a la conversación que presionan, cuando parece que se va a suspender, para que esta continúe. El diálogo cuenta con observadores externos, los cuales actuarán, al menos para la facción que asume el diálogo como una batalla, en calidad de testigos de la eventual victoria o derrota de las partes en cuestión.

10 El encuentro se realiza en un lugar público, y no en el domicilio privado de alguno de los participantes. De hecho, Calicles los invita a ir a su casa, pero se quedan en el lugar donde están; lugar que ha de haber sido un gimnasio o algún otro edificio público; véase Dodds (1959: 188).

La psicología de los interlocutores de Sócrates, inspirada en la mentalidad competitiva de una cultura guerrera, se manifiesta particularmente sensible a la mirada externa, instancia de sanción de sus valores propios. Dado que esa mentalidad concibe su reputación como el resultado de una probada capacidad para la lucha, esta psicología se vuelve sumamente celosa de todo aquello que pueda ir en detrimento de la propia honra. Si la vergüenza es una emoción tan dolorosa en este contexto es debido a que acusa y expresa el reconocimiento de que el valor propio se ha visto, ante y por la mirada de los demás, rebajado en algún aspecto importante. Gorgias, Polo y Calicles se juegan su honra en el combate discursivo que pelearán contra Sócrates.

Ciertas pasiones, hace ver Sócrates a Calicles, pueden volverse determinantes a la hora de explicar las preferencias prácticas que los hombres hacen en sus vidas; es el caso del amor de Calicles por el *demos* ateniense, o el de Sócrates, por la filosofía (481d-e). Pero sucede también que ciertas pasiones parecen tener la capacidad de impedir que el individuo, dominado por ellas, sea capaz de admitir intelectualmente una opinión que pone en tela de juicio la que le es afectivamente preferida; en este sentido, ya muy avanzada la discusión y tras denodados esfuerzos argumentativos de Sócrates, Calicles titubea dando la impresión de que está a punto de aceptar que su postura es errónea, y sin embargo el joven acaba expresando que no sabe por qué, pero el hecho es que Sócrates no termina de convencerlo. El filósofo, con un cierto tono de resignación, reflexiona: "es que el amor al demos que tienes en tu alma me lo impide" (513c). Platón da a entender que las emociones tienen el poder de influir en el ámbito de las decisiones prácticas, y también en el ámbito de las convicciones intelectuales, con lo que identifica en el individuo una conexión muy estrecha entre el componente afectivo-disposicional y el práctico-evaluativo. Los caracteres de Polo y Calicles ejemplifican el hecho de que sus convicciones éticas los han modelado, sin quizás ser ellos conscientes, en un patrón psicológico propenso a sufrir la vergüenza.

La postura ética de Polo, como hace notar el propio Calicles, responde a lo que llamaríamos convencionalismo moral (483a). En el largo discurso con que ingresa en el debate, Calicles eleva dos acusaciones a su compañero: le critica, en primer lugar, el haber sostenido una postura de la doble moral, disociando aquello que es realmente malo de lo que es simplemente censurado como vergonzoso, y, en segundo lugar, lo acusa de orientarse para hacer una evaluación moral por lo que es convencional. En efecto, cuando Sócrates confronta a Polo con la tesis de que es peor cometer una injusticia que sufrirla, el joven defiende que, si bien socialmente se censura como más vergonzoso y, por tanto, se condena como peor el que alguien cometa una injusticia contra otro, es sin embargo más perjudicial el sufrirla uno[11]. Ciertamente, como señalará Calicles, la refutación de Sócrates explota ese divorcio de predicados evaluativos[12]. Lo destacable para nuestro tema es, a este respecto, la estrecha conexión que vemos entre la importancia que Polo otorga al carácter convencional de la norma y su debilidad ante la amenaza de la vergüenza. Una postura ética convencionalista – parece decir Platón – favorece la configuración de una mentalidad social en la que la mirada del otro (el público, la sociedad, un otro internalizado en la propia conciencia) repercute fuertemente en el individuo y puede dar origen

11 La postura de Polo queda formulada en los siguientes parágrafos: "Sócrates: ¿qué te parece un mal mayor (κακίον), Polo: cometer una injusticia o sufrirla? Polo: A mí, sufrir una injusticia. S.: Y ¿qué te parece más vergonzoso (αἴσχιον): que una persona sufra una injusticia o que la cometa? Responde. P.: Que la cometa. S.: Entonces, será también un mal mayor (κακίον), si es más vergonzoso (αἴσχιον). P.: No, para nada. S.: Ya entiendo… Según parece, no identificas eso que admiramos con lo bueno, ni lo malo (κακόν) con lo que tenemos por vergonzoso (αἰσχρόν). P.: En absoluto" (474c-d).

12 Para una reconstrucción del argumento de Calicles remito al trabajo de Gómez Lobo (1998, 1994: 157-162).

a caracteres –como el de Polo– cuya psicología resulta de manera particular proclive a reaccionar con debilidad ante la amenaza de la vergüenza. En otras palabras, creer que para uno la mayor tragedia es la censura social puede ser una convicción que fomente una personalidad indefensa frente al dispositivo emocional de la vergüenza.

Calicles, por su parte, cree identificar en esta emoción una fuerza psicológica de conformidad social: la sanción de algo como vergonzoso y, consiguientemente, el contenido evaluativo que activa esa emoción responderían, según él, a una oculta estratagema de dominio social (492a); a través de ella, los individuos débiles habrían logrado estigmatizar la conducta humana más básica, a saber, la pleonexia o deseo de tener siempre más. Condenada esa pulsión fundamental, habrían logrado instalar la idea de que el ordenamiento social más adecuado residiría en una cierta forma de igualitarismo (483c), producto del cual los individuos naturalmente superiores verían limitada esa voluntad de dominar y, dado el caso, de atropellar los derechos de otros, por ejemplo cometiendo lo que es tenido por injusto. A diferencia de lo que dispone la naturaleza en sus diferentes ámbitos, denuncia Calicles, "nosotros moldeamos a los mejores y más fuertes desde la infancia cuando los tomamos como a cachorros de león, los mecemos con canciones y los hechizamos diciéndoles que todos hemos de tener lo mismo y que eso es lo bueno y justo" (484a). Esto 'justo' por naturaleza es diferente, pues, de lo convencionalmente establecido como tal, y admirable no es lo que hemos sancionado nosotros, sino lo que marca la naturaleza: "que el más poderoso domine al inferior y tenga más que él" (483d); por consiguiente, y en síntesis, lo vergonzoso es, según Calicles, la debilidad[13].

Hasta aquí esta postura parecería ser la de quien, al derogar toda convención, cancela también la posibilidad de padecer cualquier vergüenza e inhibición. Y la actitud insolente con la que Calicles se desenvuelve a lo largo de todo el debate podría apoyar esa impresión. Por solo mencionar algunos detalles, la invectiva con que ingresa en la discusión es agraviante con su compañero Polo e incluso con Gorgias a los que prácticamente insulta calificándolos de cobardes (482d). Si se tiene en cuenta, además, su edad y que es alumno de Gorgias, no deja de ser un tratamiento falto de educación el que Calicles da al sofista. Lo mismo puede decirse del modo en que se dirige a Sócrates: lo llama demagogo (482c), paria (486c, 508d), asocial (484d), políticamente inútil (484c), entre otras cosas. Los usos sociales lo tienen sin cuidado porque él, apoyado en la distinción de base entre la convención y la naturaleza (482e), ha descubierto que responden a una soterrada intención ideológica. En esta línea, al comenzar su discusión con Sócrates, Calicles hace gala de ser inmune ante el recurso emocional con que aquel ha vencido a su maestro y a su compañero; e, intencionadamente, Sócrates lo provoca en este sentido: "tú eres capaz de hablar con total franqueza sin avergonzarte" (487d), "tú nunca habrías concedido nada ni por falta de sabiduría ni por exceso de vergüenza" (487e), "no seas esta vez tú coaccionado por la vergüenza" (489a), "no te retraigas para nada por vergüenza" (494c), "tú no te asustas ni sientes vergüenza: tú eres un hombre de verdad" (494d). De hecho, cuando, en el marco de la crítica al hedonismo, Sócrates propone ejemplos de placeres extremadamente vergonzosos para hacer reaccionar a Calicles y llevarlo a advertir que no puede sin más identificar la vida feliz con una vida placer, el joven no se inmuta: la felicidad para un hombre sarnoso, suscribe, consistirá en rascarse continuamente pues esto es lo que le da placer (494c).

Sin embargo, a pesar de que asegura una y otra vez que él no será dominado por medio de la vergüenza, vemos a Calicles asumir progresivamente conductas que son típicas de

13 La distinción entre φύσις y νόμος procede, como es sabido, del ámbito de la sofística del siglo V; especialmente Antifonte juega aquí un papel importante. Puede consultarse, a este respecto, Dalfen (2004: 320-321, *ad loc*. 483a).

quien teme quedar expuesto a la humillación. Retraerse, replegarse, inhibirse y ocultarse son todas actitudes que irá adoptando Calicles al punto de que Gorgias tendrá que amonestarlo para que continúe y conteste a las preguntas de Sócrates (497b) porque él no quiere seguir o propone que siga otro (505c-d, 519d) o afirma estar concediendo a Sócrates lo que sostiene solo por darle el gusto (516b) y para que termine de una buena vez (507a, 510a).

Sucede que Calicles no se ha limitado a derogar la vergüenza sin más; él, en realidad, reformula el concepto de lo vergonzoso definiéndolo como aquello que la naturaleza demuestra que es objetivamente malo, a saber, la debilidad. El reino animal, pero también la política internacional, es ejemplo paradigmático en este sentido: allí lo superior domina sobre lo inferior y el que no aventaja se ve aprovechado por otro. La ley de la competencia por el poder rige los movimientos e introduce un ordenamiento que da a cada elemento su lugar, esto es, instaura justicia[14]. Desde este punto de vista, todo aquello que vaya en detrimento del ideal de fuerza, valentía, virilidad resulta vergonzoso. Sócrates mostrará a Calicles que hay placeres que van contra esos ideales y le revelará, por ese lado, que él mismo queda sometido al sentimiento de vergüenza que criticó en sus predecesores[15]. Lo que el joven ha definido como vida feliz, esto es, la vida de placer donde uno es capaz de "tener todas las necesidades y de satisfacerlas" (494c) contradice, en el ejemplo de los catamitas propuesto por Sócrates, la virtud tenida por más alta en la postura de Calicles. La sumisión homosexual, vista en la Atenas de su tiempo como una conducta mujeril y relacionada con la falta de coraje, era severamente castigada con la pérdida de los derechos políticos y la consiguiente exclusión de la posibilidad de acceder al poder[16]; situación que ejemplifica un caso en el que el placer atenta contra la vida del hombre de poder propugnada por Calicles[17].

Los dos alumnos de Gorgias, como se puede ver, resultan incapaces de defenderse ante la posibilidad de sufrir una emoción dolorosa como la vergüenza. Antes que llegar a padecer efectivamente ese sentimiento, optan por inhibir lo que podría provocarlo y hacen esto por un miedo específico, el de llegar a ser víctimas de una humillación. Ambos prefieren, incluso, ocultar sus verdaderas convicciones antes que contradecir las opiniones consensuadas por los presentes en su entorno: la vergüenza aparece, de este modo, como una emoción que inhibe y tiene una función encubridora respecto de lo que de verdad se piensa. Y, en ello, quisiera retener aquí, las convicciones éticas que cada uno de los individuos asume se muestran fundamentales.

Durante el diálogo, estos jóvenes, que se nos han revelado ahora como indefensos ante un arma psicológica tan elemental, habían, a su vez, amenazado a Sócrates con el riesgo serio de verse injustamente llevado a juicio y de no poder él defenderse allí: su desconocimiento de los recursos retóricos le jugaría en esos contextos en contra[18]. En la conversación con Polo el tema del eventual procesamiento es discutido por así decir en el plano especulativo, esto es, cuando se plantea hipotéticamente la posibilidad de que alguien sufra una injusticia de manos de otros –Sócrates llevado a juicio– y se considera esa hipótesis haciendo una reflexión ética al respecto. En la conversación con Calicles,

14 Una excelente exposición y estudio de la postura ética de Calicles puede encontrarse en el trabajo de Barney (2017).

15 Esta estrategia refutatoria de Sócrates es analizada en detalle por Moss (2005: 150).

16 Sobre la κιναιδια véase Dover (2008, 1979: 125).

17 Como explica Gómez Lobo (1998, 1994: 177), "la fuerza del argumento *ad hominem* reside en que Sócrates ofrece a Calicles un ejemplo de una vida dedicada al placer que sin embargo resulta radicalmente incompatible con los propios ideales sobre la virilidad y el poder político ilimitado".

18 Obviamente, con la ficción literaria del diálogo, Platón está refiriéndose al juicio que el Sócrates histórico en efecto sufrió. La radicalidad de las tesis éticas que Sócrates defiende en este diálogo queda desde este punto de vista fuertemente refrendada.

en cambio, el juicio a Sócrates no es mencionado ya como una mera posibilidad, sino que le es referido como una amenaza cierta que se cierne sobre él[19]. Los términos con los que Calicles se dirige a Sócrates, en ese contexto, son sumamente humillantes y lo representan imaginariamente ante el tribunal como un sujeto desorientado:

> si te llevaran a juicio acusándote de haber cometido alguna injusticia cuando no lo has hecho, bien sabes que no podrías defenderte a ti mismo, sino que sentirías vértigo, te quedarías boquiabierto sin saber qué decir, irías al tribunal, y aunque tu acusador fuera un inepto y un incompetente, te condenarían a muerte si él quisiera (486a-b).

En contra de esta escena imaginaria, tenemos en el diálogo, sin embargo, la efectiva constatación de que, si alguien se ha mostrado en la discusión incapaz de llevar una defensa hasta el final, ellos han sido los dos estudiantes de Gorgias. La retórica no los ha entrenado adecuadamente, a pesar de lo que ellos creían, para defender valientemente sus posturas, sino que, acostumbrándolos a adular al público, los ha tornado propensos a la vergüenza empujándolos a inhibir la expresión de sus verdaderas opiniones cuando ellas no resultan del todo intuitivas y aceptables. Esta emoción, además de implicar una experiencia dolorosa, puede desembocar en la inhibición justamente en la instancia en que se requiere la exposición de las propias convicciones. Desde este punto de vista, la vergüenza puede desempeñar una función negativa, pues frustra la posibilidad de examinar las convicciones propias o las de los interlocutores del caso, de revisar la eventual falsedad de las mismas y de disponerse para la emancipación del posible engaño.

Sócrates, en cambio, no se ha visto afectado por el temor de sufrir vergüenza, y de hecho no se ha asustado tampoco durante el presunto combate discursivo ante la posibilidad de quedar expuesto frente el público del mismo. Al contrario, ya cuando conversa con Gorgias, advierte, en una suerte de demarcación de reglas del diálogo, que una discusión valiosa requiere, precisamente, que los interlocutores estén dispuestos a exponer de modo abierto sus propias convicciones, sometiéndolas al examen del otro y permitiendo que este las corrija, caso de mostrarse ellas falsas[20]. En este sentido, se define a sí mismo como una persona "que de buena gana se deja corregir, si en algo se ha equivocado, y que también de buena gana, si es otro el que se ha equivocado, lo corrige, y que no se disgusta más cuando es refutada que cuando refuta ella" (458a). A diferencia de lo que sucede en general en las discusiones, donde los participantes "lo único que desean es ganar, y no examinar lo que sostiene el argumento" (457c), él tiene especial interés en analizar con el mayor detalle posible sus convicciones aun cuando ellas puedan ir contra la opinión común y, consiguientemente, puedan tal vez verse ridiculizadas por los demás. El examen paso a paso de cada argumento se dirige a ese objetivo: "si indago así, paso por paso, es <…> para que tú puedas desarrollar, como lo desees, a partir de su premisa, tu propia argumentación" (454c). En la arena de los discursos han resultado vencidos quienes ingresaron en ella para un combate; mientras que aquel que llegó a un evento festivo resultó al final incólume (508e).

Ahora bien, aunque los jóvenes no han podido defenderse en este tipo de examen, la instancia que ellos consideran más peligrosa es la que históricamente, en efecto, se dio y

---

19 En, al menos tres ocasiones, Calicles advierte a Sócrates sobre la posibilidad de ser llevado ante los tribunales: *Grg*. 486a, 511c y 521c. Calicles le recrimina: "es como si vivieras en otro mundo y <creyeras que> no puedes ser llevado a juicio por otro hombre, uno tal vez completamente ruin e incluso insignificante" (521c).

20 Hay numerosos momentos en *Grg*. en que aparecen indicaciones expresas al proceso metódico que conduce, o habría de conducir, la investigación conjunta del tema en cuestión. A través de esas reflexiones es posible configurar un panorama integral del método dialógico, sus condiciones de desarrollo, sus objetivos, los motivos de su fracaso o de su éxito. Sobre tales secciones puede verse Dalfen (2004: 177).

donde Sócrates no logró defenderse. Se trata de un tipo de juicio, que se podría designar como político o forense, que Sócrates se ocupa de describir en distintos momentos del diálogo y al que contrapone su modo propio de juzgar. De boca de Gorgias escuchamos que, en los juicios que tienen lugar ante los tribunales, se trata de persuadir a los jueces, para lo cual es clave la retórica (452e) y que con este arte, sin embargo, no se alegan generalmente conocimientos, sino solo opiniones sobre la cuestión del caso (455a). En un momento de la discusión con Polo, Sócrates denuncia que en los tribunales se busca "presentar, como respaldo para los alegatos, a numerosos testigos de cierta credibilidad" (471e), y que, a su entender, ese modo "no tiene ningún valor cara a la verdad, pues la masa puede dar falso testimonio" (472a). Por el contrario, él contrapone a este modo de juicio su propia actividad de refutación. Dirigiéndose a Polo, le recrimina, por ejemplo: "al estilo retórico procuras refutarme (ἐλέγχειν), como hacen los que creen refutar en los tribunales" (471e), y señala: "existe, por supuesto, ese modo de refutación que tanto valoran tú y los demás; pero hay también otro diferente, que es el que yo considero de valor" (472c). A diferencia del modo en que se desarrollan los juicios que tienen lugar en el ámbito forense, Sócrates emplea un tipo de refutación que aspira a basarse en argumentaciones; por eso reprocha a su interlocutor: "tú no me convences con razones, solo presentas contra mí numerosos testigos falsos"; y explica el continuo recurso a la retórica por la ausencia de verdad que hay en los alegatos: "de ahí que se procuren riquezas y relaciones y que aspiren a perorar con la mayor fuerza de convicción" (479c). En los juicios de este estilo resulta clave, como un modo más de ejercer fuerza, la presencia de testigos que, mientras más numerosos, mejor es. Sócrates, en cambio, promueve un juicio individual, donde una sola persona examina a una única persona, sin importar la presencia de otros; por eso, declara que, ante la supuesta posibilidad de ser llevado a juicio, lo que le importaría sería la verdad misma, y no que asistieran otros a esa eventual ocasión: únicamente en caso de no contar con el respaldo de acciones justas "me avergonzaría, y no solo ante la multitud sino aunque fuera ante unos pocos o incluso ante uno solo" (522d). En la misma línea, opone al juicio retórico, en el que prima la intención de salvarse por cualquier vía del castigo, su propuesta de someterse, siempre que sea preciso, a una corrección: espolea a Calicles a que revise su postura diciéndole "mira que quizás lo noble y lo bueno no sea salvar y ser salvado" (512d); incluso, puede ser necesario que uno mismo acuda a solicitar el propio castigo para "sacar a la luz sus injusticias y poder así ser liberado del mal mayor, esto es, de la injusticia" (480d). Querer engañar es, en este sentido, una gran necedad, mientras que la actitud más conveniente resulta, "en lugar de ocultarse, sacar a la luz sus injusticias, para que se le dé una pena y pueda volver a estar sano" (480c). Una conducta de esta índole requiere, ciertamente, una valerosa sinceridad de uno consigo mismo y es imprescindible en el *elenchos* filosófico, a diferencia de lo que sucede en el juicio retórico. Pero, según ha mostrado el derrotero del Sócrates histórico, tanto esa conducta de apertura como la actividad del *elenchos* filosófico no le han sido favorables a la hora de defenderse en el juicio en que lo condenaron a muerte. En esta ficción, con los argumentos que pone en boca de Sócrates para criticar los juicios de tipo político, Platón nos hace saber que su maestro, contra la opinión habitual, no habría tomado por vergonzosa la suerte que finalmente decidió en esas instancias su destino (522d-e)[21].

21 Dalfen (2004: 109) da cuenta de que, en este sentido, "se ha dicho también que el diálogo habría servido como defensa de Sócrates, su proceso y su muerte. Y sin duda el Gorgias presenta una fuerte tendencia apologética. La filosofía es presentada como vocación de vida y este aspecto reuniría todo el conjunto, la presentación de la vida correcta serviría a la confirmación de unas creencias: el Gorgias no sería un diálogo filosófico, sino existencial. Pero esta crítica solo procede si se considera que la filosofía no tiene ningún significado existencial".

Como hemos observado hasta aquí, Sócrates no se ha visto afectado por la vergüenza en el diálogo. Y, sin embargo, no parece tampoco reivindicar él una moral de la desvergüenza, como sí parecía hacerlo Calicles al propugnar la derogación de la convenciones. Un poco más adelante Platón consignará claramente, por boca del personaje Sócrates, lo que, al parecer, su maestro real habría tomado por algo vergonzoso de verdad; se trataría de una evaluación ante la cual esa emoción dolorosa que censura, inhibe y castiga afectaría, esta vez sí, al filósofo. Antes de pasar a ese punto, quisiera atender por un momento al hecho de que, según se ha anotado arriba, el mentado juicio en el ámbito político, con que sus jóvenes interlocutores acechan a Sócrates, no despierta temor en él y que su ineptitud para desempeñarse exitosamente en ese contexto no le genera vergüenza. El tipo de juicio con que lo provocan es comparado por Sócrates con el proceso que unos niños podrían iniciarle a un médico que los privara de las deliciosas, pero nada saludables, comidas preparadas por un pastelero. En ese juicio, dice Sócrates, "seré juzgado como lo sería un médico entre niños a los que les criticara su pastelero" (521e); obviamente, un experto en salud que fuese examinado por un público ignorante llevaría todas las posibilidades de perder, pues ese público presionaría al tribunal para que sentenciara en favor no de lo saludable, sino de lo agradable y placentero (522a). Desde el comienzo del diálogo, cuando se discute la naturaleza y el poder de la retórica, Sócrates explota la distinción entre quien sabe agradar –efecto al que tiende la retórica– y quien tiene conocimiento del objeto en cuestión; en ese marco, el filósofo advierte que, si quien va a dirimir al experto en un área de competencia no tiene conocimiento en la misma, podrá ser fácilmente engañado por quien sabe simular: "si un cocinero y un médico tuvieran que competir ante niños, o ante hombres tan poco lúcidos como niños, sobre cuál de ellos, si el médico o el cocinero, es experto en alimentación sana y en la que no lo es, el que se moriría de hambre sería el médico" (464e; véase también 522a). Un tribunal compuesto por gente ignorante, fácil de engañar, no puede dar garantías de la justicia de sus sentencias. Un escenario tan groseramente ridículo, como niños evaluando a un profesional, parece decir Sócrates, no es un escenario ante el cual un hombre cabal pueda, ni deba, sentirse realmente avergonzado. Ante lo que sí corresponde, por el contrario, que un hombre se avergüence es ante lo que Sócrates de manera expresa determina en el momento de introducir el mito final: de no poder presentar como alegato su propia vida justa:

> si en su propia defensa puede alegar que no ha hablado ni realizado acciones injustas ni contra los hombres ni contra los dioses, pues esa será para él, como muchas veces hemos concordado, la más potente de las defensas. Si me pudieran recriminar que no puedo hacer una defensa en este sentido, de mí o de un tercero, ahí sí me avergonzaría, y no solo ante la multitud sino también ante unos pocos o, incluso, solo a mí ante una sola persona (522d).

La posibilidad de ser condenado a muerte, producto de su 'vergonzosa' incapacidad para defenderse, es un hecho con el que también lo han perseguido a Sócrates a lo largo de la conversación. Pero el filósofo defiende que la muerte no es el peor de los males y que no hay que temerla de manera irracional; más bien, hay que estar atento de no irse al Hades con el alma repleta de injusticias: "Pues marcharse al Hades con el alma llena de injusticias, es en términos absolutos, el peor de todos los males" (522c). Con un mito Sócrates introduce una narración tendiente a justificar el hecho de que proponga ir la muerte sin miedo –conducta que el Sócrates histórico parece haber asumido[22]– y afrontar sin sufrir vergüenza los juicios en ámbito político por los posibles fracasos que allí se puedan dar.

22 Sobra la actitud de Sócrates ante su propia muerte, puede verse, por ejemplo, *Cri*. 43b y *Phd.* 58e.

El relato de Sócrates presenta una descripción del destino que depara a los hombres, destino que se decide en un juicio peculiar donde un tribunal absolutamente certero dirime sus sentencias conforme al estado en que se encuentran las almas en el momento del arribo. En tiempos de Cronos, informa el relato, ciertas condiciones hacían que los jueces no siempre pudiesen recabar los datos necesarios para su deliberación y, por ello, no era infrecuente que sus dictámenes presentasen errores. Especialmente inapropiado era el hecho de que los procesos judiciales se llevaran a cabo cuando quienes iban a ser examinados estaban aún bajo la condición corpórea de la existencia. Esto hacía que quienes iban a ser juzgados pudieran engañar a los jueces ocultando, bajo hermosos ropajes, la situación verdadera en que se encontraban sus almas; podían, además, influir sobre los dictámenes, presentando una multitud de testigos interesados por el rango del personaje en cuestión; y, finalmente, podían también corromper a sus jueces, si contaban con las riquezas necesarias para sobornarlos. Del lado del tribunal, la situación se complicaba asimismo porque también estaba conformado por personas que se encontraban en su existencia corpórea; ello hacía que los jueces pudieran ser afectados por todos los factores mencionados y, especialmente, les impedía conocer a fondo el alma de quien debían examinar, ya que los ojos de su cuerpo solo llegaban a ver los cuerpos de los que arribaban a su tribunal. En la descripción de este modo de conducir los procesos judiciales resuenan claras alusiones a la forma en que, según criticara Sócrates, tienen lugar los juicios en ámbito forense: se decide sobre la base de la impresión que causan los individuos, la defensa apela a la presión de testigos influyentes, la corrupción influye en el dictamen de los jueces; todos estos son elementos que presentan evidentes paralelismos con los juicios de ultratumba en época de Cronos.

Ahora bien, prosigue el relato, Zeus, una vez que se asumió el poder, tomó conocimiento de estos hechos y modificó la praxis instalada desde la época de su padre, disponiendo que los juicios tuvieran lugar recién una vez que los hombres hubiesen muerto, despojados de sus cuerpos, de modo que las mencionadas condiciones externas no pudiesen ejercer influencia y desviar los fallos. Además, puso como jueces a sus propios hijos, personajes insobornables, que tendrían la capacidad de ver directamente, con los ojos de sus propias almas, el alma de cada persona que iban a juzgar. A partir de entonces, es uno de los hijos designados por Zeus quien recibe al alma de quien ha muerto y la examina cuidadosamente. Si observa en ella los rastros de una vida injusta, la envía directamente al Tártaro, lugar de castigo, con el objetivo de que reciba o bien un correctivo y recupere así su estado de salud o bien, si ha quedado incurable, sea sometida a penalidades eternas con una finalidad ejemplar. La mayoría de las almas que terminan en ese destino corresponden a personajes que en su existencia terrena llevaron una vida relacionada con el ejercicio del poder político, especialmente se encuentran allí los tiranos, pues resulta difícil contar con la posibilidad de cometer injusticias y ser, sin embargo, capaz de no cometerlas. En contadas ocasiones, el juez recibe, en cambio, almas sanas, justas, ante las cuales siente complacencia; en general han pertenecido a personas normales, y no a importantes políticos, y especialmente a hombres que dedicaron su vida terrena al cultivo de la filosofía. Esas almas, enviadas por el juez del caso, parten a la Isla de los Bienaventurados a disfrutar de una existencia completamente feliz. Sócrates expresa su íntimo deseo de persuadir a Calicles, y a todos los hombres que lo escuchen, a vivir una vida justa, moderada, a la que el ejercicio de la filosofía consigue estimular.

El mito con el que Platón concluye la obra presenta a un Sócrates que aboga por la idea de que a los seres humanos les espera una vida definitiva en ultratumba, en la que disfrutarían, si lo merecen, de esa deseada felicidad sobre la que tanto ha discutido con Calicles. En qué consiste la vida que merece ser vivida era el tema que, efectivamente, se

había identificado como relevante y acerca del que debatirían. Así lo consigna Sócrates nada más empezar la discusión con él:

> De todos los puntos que me has criticado, el examen más importante es el relativo a cómo ha de ser un hombre, a qué ha de dedicarse y hasta qué punto, cuando es adulto o joven. Yo, por cierto, si en algo he obrado incorrectamente por lo que respecta a mi propia vida, ten en cuenta que no ha sido por mala voluntad, sino por ignorancia mía. No te canses de aconsejarme, más bien indícame de forma lo suficientemente clara a qué he de dedicarme y de qué manera he de hacerlo (488a).

Calicles defiende posteriormente que la existencia feliz es una vida de satisfacción de los deseos y placeres corporales, junto con el logro de otros bienes externos como la riqueza y el poder político; Sócrates, por su parte, ha abogado por el control de esos deseos como aspecto fundamental para la vida verdaderamente humana. En el relato Sócrates avanza un paso más y considera que la felicidad no solo no depende de la satisfacción indiscriminada del placer y que requiere, en cambio, un cierto autodominio sobre los mismos, sino que la atribuye a un cierto estado del alma, y no del cuerpo. Por eso, los jueces del más allá a lo que atienden para definir el destino de cada individuo es a ella: su juicio constituye un examen que se dirige a escudriñar la salud del alma. En esto el mito recoge los elementos que, a lo largo del diálogo, se mencionaron como características del *elenchos* socrático; este se dirigía a revisar la situación del alma de los participantes en la conversación, comenzando por una criba de la consistencia de las opiniones que cada uno sustentaba.

Como puede comprobarse, al contraponer los dos modos de juicio en ultratumba, Sócrates recoge la diferenciación que hizo previamente, durante la discusión, entre el modo político-retórico de juzgar a un hombre y el *elenchos* socrático. El primero tiene grandes probabilidades de sentenciar erróneamente y, por ello, como hace Zeus en el mito, es una modalidad que debe ser superada. La propuesta de Platón parece ir en esta dirección: que los hombres se dispongan a trabajar en el cuidado de sus almas como requisito indispensable para dirimir el tipo de vida que efectivamente les augurará un destino feliz. Para alcanzar ese propósito, no es la vida del hombre político la que parece ofrecer mayores garantías de éxito, sino la del filósofo: "un filósofo, que en su vida haya puesto cuidado en las cosas de su alma sin dispersarse en otras múltiples preocupaciones" (526c).

Calicles había señalado ya, al ingresar al debate, que la postura de Sócrates resultaba inversa a la que habitualmente defiende la gente, y lo había provocado preguntando: "¿hemos de tomar en serio esto o es un golpe de humor? Porque si va en serio, y lo que estás refiriendo es verdad, los seres humanos estaríamos viviendo al revés" (481c). El relato mítico ofrece la representación socrática de ese mundo al revés desde el cual, como señala Calicles, el modo en que actuamos los hombres resulta contrario a lo que, al parecer, convendría. En la construcción de esta narración, Platón hace ingresar una serie de distinciones filosóficas que han ido apareciendo a lo largo del diálogo y que constituyen, aquí, las coordenadas teóricas según las cuales se organiza una nueva representación de mundo.

La primera distinción, e indudablemente la más importante, es la que deslinda la 'apariencia' de la 'realidad'. En el mito se diferencian los juicios en época de Cronos de aquellos que empezaron efectuarse en época de Zeus justamente porque los primeros tomaban en cuenta las apariencias y los segundos, en cambio, traspasando esas apariencias generalmente engañosas llegaban a ver la realidad de los seres humanos[23]. El momento en que esta

23 Esta distinción había sido introducida ya en la conversación con Gorgias con relación a la retórica, donde Sócrates afirma que esa práctica se ocupa de hacer aparecer al que no sabe como si supiera (459d) y donde la califica de imagen espuria de una parte de la política (463d); también al referirse a la figura del experto, por caso el médico, sostiene que este sabrá identificar la realidad y será capaz de darse cuenta cuándo la salud solo es aparente (464a).

distinción teórica aparece con toda su fuerza es en la discusión de la tesis relativa al poder de los tiranos; allí, contra Polo, Sócrates defiende que los tiranos y los políticos en general son los hombres menos poderosos en los Estados, puesto que no hacen lo que quieren sino lo que les parece bueno para sí (466a-468e)[24]; emerge en ese contexto la importancia teórica de la distinción 'apariencia' y 'realidad', y la relevancia práctica de determinar cuándo el bien es real, y no solo aparente. Mientras Calicles había exhortado a Sócrates con las siguientes palabras "ejercítate en aquello que dará la impresión de que eres astuto" (586c), Sócrates, desde este nuevo e inverso ordenamiento del mundo, donde lo que decide el destino de la vida es la verdad, lo amonestará: "lo que más ha de intentar un varón, ya en la vida personal como en su actuación pública, no es aparentar ser bueno, sino serlo" (527b).

Junto con esta primera diferenciación, también es recurrente en el diálogo la distinción entre el 'conocimiento' y la 'opinión' que aparece recogida en la representación mítica mediante la referencia a los jueces que ven directamente con los ojos del alma – i.e. conocen – el alma misma de esos hombres, mientras que los otros solo pueden ver el aspecto externo, i.e. solo pueden emitir sobre ellos una opinión[25]. Conectado con esto, la distinción entre dos dimensiones humanas, a saber, el 'alma' y el 'cuerpo' juega un papel clave en la visión socrática de la realidad, aquí específicamente del ser humano, y entre la vida actual-terrena y la futura del más allá: la vida definitiva del hombre presenta, según la narración de Sócrates, una continuidad con el tipo de existencia que ese individuo ha tenido en la vida bajo las condiciones corpóreas; y el destino que le depara en esa vida más allá se decide no por nada que tenga relación con su cuerpo sino por las cualidades morales de su alma. Por consiguiente, y esta es una última distinción que atravesó toda la obra, la 'retórica' y la obtención del poder político no son, desde estas coordenadas, los objetivos más relevantes a conseguir; es, en cambio, la 'filosofía' la que condice a "la manera más perfecta de vivir", es decir, a "ejercitarse en la justicia y en las restantes virtudes, y así vivir y también morir" (527e).

Estas distinciones demarcan la organización de un horizonte existencial que funda una radical aspiración a la verdad y a la formación moral del hombre; desde ese horizonte, se justifica la postura de Sócrates: ser condenado injustamente en un eventual juicio político no es algo de lo que un hombre deba avergonzarse.

Según el modo de organizarse el verdadero mundo, habrá que evaluar las acciones humanas según las nuevas prioridades: atendiendo al alma antes que al cuerpo, a la vida definitiva antes que a la vida terrena, a la justicia y templanza antes que al placer. Además las valoraciones que rigen según esta representación socrática del mundo no se harán en función de la mirada de un tercero cualquiera (público, sociedad, etc.) sino desde una mirada experta que sanciona conforme a la verdad. Según se ha indicado ya, cara a este examen la retórica se muestra inútil: se comporta con el alma como la cosmética con el cuerpo y, en lugar de ejercitarla para que sea justa, le procura maquillajes que simulen sus defectos[26]. El *elenchos* socrático parece ser, en cambio, la instancia preparatoria más adecuada para superar la evaluación en ese juicio definitivo.

---

24 Un excelente análisis de esta tesis socrática a partir de la distinción 'apariencia' y 'realidad' puede encontrarse en Boeri (2007: 42-56).

25 Las referencias a esta distinción son numerosas; una sección dedicada a ella se encuentra en la conversación con Gorgias cuando se deslinda una persuasión fruto del conocimiento, por ejemplo la que generan los maestros cuando enseñan una disciplina, de la persuasión que se genera a partir de una opinión (454c-e).

26 En la relación de las actividades que simulan ser *technai*, aparece vinculada la cosmética y la retórica con la adulación: "de gimnasia, por el mismo mecanismo, la cosmética, que engaña – perniciosa, falsa, ruin, impropia de un hombre libre – <jugando> con las formas y el color, <valiéndose> de maquillajes y vestidos, hasta lograr que <las personas>, deslumbradas por esa belleza prestada, lleguen a despreocuparse de conseguir la propia, esa que se logra mediante el ejercicio físico" (465b).

Como se ha podido observar en la conducta de Polo y Calicles, puede no ser agradable someterse a examen, a puesta a prueba y a corrección tal como hace Sócrates: en esas instancias pueden quedar patentes las deficiencias, los errores y falsedades en que uno se encuentra instalado y, peor aún, con las que ha orientado equivocadamente su vida. Sin embargo, aunque momentáneamente desagradable, ese examen es el inicio de un proceso liberador: "este es el bien más importante, pues ser uno mismo liberado del peor mal es un bien mayor que el liberar a otro" (458a). Lo que Platón ha representado en el comportamiento de los alumnos de Gorgias es la función negativa que la vergüenza puede desempeñar para el éxito del proceso elénctico en el diálogo filosófico; esa función obstruiría la preparación para el examen y juicio más importantes en la vida de un hombre. Sócrates hace constar, además, en su mito que ese examen –a diferencia de los juicios humanos– no es público, sino privado, de modo que no asisten a él terceros ante los cuales pueda uno avergonzarse; desde este punto de vista, este examen es mucho menos doloroso, además de emancipador.

Dicho todo esto, las palabras con que Sócrates prácticamente cierra el relato –y Platón su diálogo– adquieren pleno sentido:

> es una vergüenza que, siendo como se ha hecho evidente ahora que somos, nos atrevamos a alardear de algo, cuando en realidad ni siquiera somos capaces de mantener una misma opinión respecto de las mismas cuestiones, y, lo que es más grave aún, respecto de las cuestiones verdaderamente importantes (527d).

Una vergüenza saludable es aquella que conduce a inhibir el exceso de amor propio que nos lleva a considerar, contra el famoso *dictum* socrático, que sabemos cuando no sabemos nada. Y más vergonzoso aún sería, conociendo este peligro, sentir vergüenza e inhibirse ante quien puede ayudarnos.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Dalfen, J. (trad.) (2004). *Platon Werke. Gorgias*. Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht.

Dodds, E.R. (ed.) (1959). *Plato*. *Gorgias*. Oxford: The Clarendon Press.

Santa Cruz, M.I. (trad.) (2013). *Platón*. *Gorgias*. Buenos Aires: Losada.

Bibliografía citada

Barney, R. (2017). "Callicles and Thrasymachus", en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en:https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/

Bieda, E. (2014). "*Elenchos*, intelectualismo y vergüenza en el *Gorgias* de Platón". *Archai*, 14; 77-91.

Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Colihue.

Chichi, G. (2009). "El papel de la emoción en el argumento: la refutación por la vergüenza en el *Gorgias* de Platón", en H. Beristáin, G. Ramírez Vidal (eds.), *Ensayos sobre la tradición retórica*. México D.F.: UNAM; 35-55.

Dodds, E.R. (1997 [1951]). *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araujo. Madrid: Alianza Editorial.

Dover, K.J. (1974). *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell.

Dover, K.J. (2008 [1978]). *Homosexualidad griega*. Traducción de J.F. Martos Montiel y J.L. López Cruces. Barcelona: El Cobre.

Gómez-Lobo, A. (1998 [1994]). *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Mondolfo, R. (1954). "La conciencia moral en las éticas de Sócrates, Platón y Aristóteles". *Humanidades* [La Plata, 1921], 34 *Filosofía*, 7-30. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1830/pr.1830.pdf

Moss, J. (2005). "Shame, pleasure, and the divided soul". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29; 137-170.

Scham/Scheu (gr. αἰσχύνη (Scham), αἰδώς (Scheu), en J. Ritter - K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8 (R-Sc). Basel: Schawe und Co. AG Verlag, 1992.

Tarnopolsky, C. (2010). *Prudes, Perverts and Tyrants. Plato's* Gorgias *and the Politics of Shame*, Princeton: Princeton University Press.

Zahavi, D. (2012). "Self, consciousness, and shame", en D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology.* Oxford: Oxford University Press; 304-323.

Libertad y esclavitud en diez epigramas de la *Antología Palatina*

Elbia Haydée Difabio

Universidad Nacional de Cuyo

Resumen: La *Antología Palatina* es un ingente muestrario que registra, en clave epigramática, temas propios de la condición humana, incluidas múltiples y polifónicas situaciones referidas a la libertad y a la esclavitud. La tarea actual ha consistido en identificar textos originales en griego en los 15 volúmenes de este compendio, más uno si se cuenta el *Appendix Planudea*, a fin de examinar qué aspectos específicos de tales condiciones mencionan dichas composiciones. Para ello el ordenador Diógenes permitió encontrar poemas mediante la lematización de dos términos, ἐλευθηρία y δοῦλος, y de sus respectivas familias. La selección de diez epigramas se ha basado en un interés determinado: organizar una síntesis variada en autores, épocas y escuelas literarias, conjugada a su vez con diversas circunstancias, tonos e intenciones. A partir de la confluencia de componentes centrales, textuales y contextuales, se reconocerán escenas hogareñas y de la *polis* –de políticos y pensadores célebres, defensa de ciudades, homenajes por el levantamiento de asedios y de victorias, recordatorio de derrotas, exilio–. Completarán la labor la traducción directa personal y el cotejo con las traducciones latina, inglesa e italiana, y en unos pocos casos también con ediciones en español, junto con unas pocas notas filológicas inherentes a la temática y al vocabulario detectados.

Palabras clave: *Antología Palatina*, epigramas, libertad, esclavitud

Freedom and slavery in ten epigrams of the *Greek Anthology*

Abstract: The *Greek Anthology* is a huge collection that records, in an epigrammatic key, themes of the human condition, including multiple and polyphonic situations related to freedom and slavery. The current task has consisted in identifying original Greek texts in all 15 volumes of this compendium, plus one if the *Appendix Planudea* is counted, in order to examine what specific aspects of such conditions are mentioned by those compositions. For this, the Diogenes computer allowed to find poems by lemmatizing two terms, ἐλευθηρία and δοῦλος, and their respective families. The selection of ten epigrams has been based on a specific interest: to organize a varied synthesis in authors, periods and literary schools, joint with varied circumstances, tones and intentions. From the confluence of central, textual and contextual components, home and polis scenes will be recognized –of famous politicians and thinkers, defense of cities, tributes for the lifting of sieges and of victories, reminder of defeats, exile–. The work is completed by the personal direct translation and the comparison with the Latin, English and Italian versions, and in a few cases also with editions in Spanish, together with a few philological notes inherent to the theme and vocabulary detected.

Keywords: *Greek Anthology*, epigrams, freedom, slavery

El primer texto analizado pertenece al libro sexto, ἀναθηματικὰ ἐπιγράμματα, *epigrammata dedicatoria*, pero también se lee en la *Antología Planudea* 5 y, bajo el título de Κολοσσαεύς, en la *Suda*. Algunos especialistas consideran que la autoría pertenece a un desconocido poeta Tiilo y que se trata de una exhibición pública con intenciones de propaganda política. Si el pedestal llevaba una inscripción o si esta había sido registrada cerca de la escultura, se cree que se ha conservado en estos versos, aunque Kenneth Jones (2014) duda de que el mensaje estuviera grabado en la base de la estatua. De todos modos, pese a las sospechas, el poema resulta un firme alegato a la libertad lograda, en este caso, gracias a un triunfo bélico.

Otro estudioso, Robin Lane Fox, argumenta: "This epigram (…) has by some been considered to be a purely literary exercise that was composed much later than the completion of the Colossus, and I must confess once to have adhered to this view myself" (2011: 129). Justifica su opinión señalando, entre otras razones, la ausencia del autor en tanto epigrama literario y la existencia de un texto anterior de Alceo, muy parecido en contenido y forma, referido al rey de Macedonia desde 221 a 179 a.C., Filipo V.

6.171. ΑΔΗΛΟΝ – INCERTI – Anónimo

Αὐτῷ σοὶ πρὸς Ὄλυμπον ἐμακύναντο κολοσσὸν
τόνδε Ῥόδου ναέται Δωρίδος, Ἄελιε,
χάλκεον, ἀνίκα κῦμα κατευνάσαντες Ἐνυοῦς
ἔστεψαν πάτραν δυσμενέων ἐνάροις.
οὐ γὰρ ὑπὲρ πελάγους μόνον ἄνθεσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν γᾷ
ἁβρὸν ἀδουλώτου φέγγος ἐλευθερίας·
τοῖς γὰρ ἀφ' Ἡρακλῆος ἀεξηθεῖσι γενέθλας
πάτριος ἐν πόντῳ κὴν χθονὶ κοιρανία.

Para ti, al Olimpo, extendieron este coloso
los habitantes de la doria Rodas, Helio,
de bronce, cuando tras adormecer el oleaje de Enio,
coronaron su patria con los despojos de los enemigos.
En efecto, establecieron no solo sobre el mar sino también sobre la tierra
la rica luz de la libertad no esclavizada.
Pues, para los que acrecientan la raza de Heracles
patria es la soberanía en el mar y en la tierra.

Lemma: ἀνάθημα τῷ ῾Ηλίῳ παρὰ τῶν ἐν ῾Ρόδῳ οἰκούντων περὶ τοῦ κολοσσοῦ; esto es, a Helio de parte de los que habitan en Rodas, acerca del coloso.

Pontani lo titula "Il colosso", ya que el epigramista describe la creación escultórica erigida por los rodios, sobresalientes navegantes y excelentes diplomáticos, al inicio del III a.C. para celebrar la victoria del 304 del rey macedonio, uno de los sucesores de Alejandro Magno, Demetrio Poliorcetes (etimológicamente, "asediador de ciudades"), guerra aludida mediante la metáfora "κῦμα… Ἐνυοῦς", *fluctum… Bellonæ* del v. 3, con empleo metonímico de Enio.

Considerada la sexta maravilla de la Antigüedad, la gigantesca estatua esculpida en bronce (χάλκεον, v. 3) representaba al patrono de la ciudad (v. 2), el Sol, dios tutelar de la isla nombrado en posición privilegiada final. Simbolizaba la victoria y la unidad. Es tan alta que se yergue hacia el Olimpo (v. 1). Cayo Plinio Segundo en el libro XXXIV "Sobre mineralogía y metalurgia del bronce y estatuaria" de su *Historia natural* refiere precisamente a esta admirable obra de arte, derrumbada a los 56 años de haber sido alzada a causa del terremoto de 226 a.C.

La isla fue colonizada por los dorios, considerados descendientes de Heracles (v. 7). De hecho, un hijo del héroe, Tlepólemo, guio el contingente rodio a Troya (Homero, *Ilíada* 2.653-660; Píndaro, *Olímpica* VII. 20).

Desde el punto de vista estilístico, con deliberado propósito expresivo, el poeta ha armonizado diestramente un conjunto de figuras, de las que se destacan: a la metáfora ya indicada, palabras poéticas como δυσμενέων, participio presente poético del verbo inusitado δυσμενέω, equivalente a δυσμεναίων, "que está resentido o enfadado"; ἁβρὸν (v. 6), *pulchrum*; dorismos ἐμακύναντο (v. 1), Ἀέλιε (v. 2), ἀνίκα (v. 3), γᾷ (v. 5) y γενέθλας (v. 7); las partículas oracionales καὶ ἐν γᾷ (v. 5) y τοῖς γὰρ ἀφ' (v. 7); aliteración de sonidos aspirados, sobre todo en v. 7; cuidadosa adjetivación como χάλκεον (v. 3), *æneum*; ἁβρὸν ἀδουλώτου (v. 6), *pulchrum non-subjugatæ* y πάτριος, *paterna*, en el verso último y la paronomasia –esto es, la presencia de palabras con una misma raíz–, πάτραν - πάτριος, vv. 4 y 8 respectivamente. En la última línea, πάτριος… κοιρανία, abre y cierra el verso, abrazando la amplitud de su poder soberano, concepto que ya se ha recitado en v. 5.

Por otra parte, el griego cuenta con otras palabras para la idea de "luz" o "claridad", tales como φῶς, λαμπάς y τὸ σαφές, cada una con su matiz específico. Es significativo que aquí se opte por φέγγος encabezando el segundo hemistiquio, *lumen, lux, claritas* en latín. No se debe solo a motivos métricos –que se podrían haber resuelto– sino a una deliberada preferencia por su peculiaridad semántica. Y, en este sentido, es central el compendioso verso sexto, que encierra un pensamiento tan digno como profundo.

Varios epigramas referidos a libertad y a esclavitud han sido encontrados en el libro 7, los ἐπιτύμβια, *sepulcralia*. Por su temática, convergen en él figuras emblemáticas que han colaborado en la independencia de sus *poleis*, no solo mediante triunfos bélicos, también a través de la liberación que suponen las doctrinas filosóficas. En estos poemas el nombre del fallecido suponía traerlo al mundo de los vivos, cada vez que se lo pronunciaba en voz alta.

7.72. ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ ΚΩΜΙΚΟΥ – MENANDRI COMICI– De Menandro cómico (siglo IV a.C.)

Χαῖρε, Νεοκλείδα, δίδυμον γένος, ὧν ὁ μὲν ὑμῶν
πατρίδα δουλοσύνας ῥύσαθ', ὁ δ' ἀφροσύνας.

¡Salve, Neoclida, linaje doble, de los cuales uno de vosotros
salvó a la patria de la esclavitud; el otro, de la locura!

Pontani lo rotula "I figli di Nèocle". Ayuda el título dado tanto en Perseus, εἰς Ἐπίκουρον καὶ Θεμιστοκλέα, como en la versión latina, *De Epicuro et Themistocle*. Menandro juega acá con los nombres de sendos padres porque son coincidentes. En efecto, un Neocles era maestro de escuela, aunque de Samos, colono de una cleruquía ateniense y con ciudadanía de esa polis, padre de Epicuro (siglos IV-III a.C.), filósofo de quien se cree que Menandro fue amigo. Estoico griego y educador en Roma, Epicteto (fines del siglo I d.C.) es el más espiritual de los maestros de su escuela teológico-filosófica, cuya base especulativa de moralidad él respeta convencido. El segundo Neocles, por su parte, es un perieco del que Plutarco opina que no es demasiado brillante (*Themistocles* 1), cuyo descendiente fue el político y general del V a.C., quien logró que Atenas no fuera sometida.

Uno es hombre de acción; el otro, de contemplación. Los dos hacen falta en una sociedad. Cada ámbito, combatiente y filosófico, según la coyuntura y la necesidad, libera y aporta al bienestar común. El juego fónico-rítmico lo marca: obsérvese la rima de los

dorismos δουλοσύνας… ἀφροσύνας, *servitute…insipientia*. ῥύσαθ'(ε) es verbo jónico, dórico y poético de ῥύομαι, "salvar, defender, proteger, librar de" < ἐρύω, equivalente latino *liberavit*.

Además, ubicada después de la diéresis bucólica, la partícula oracional –serie de tres o más monosílabos encadenados– ὧν ὁ μὲν aporta información en un restringido espacio; en este caso, dos pronombres y la partícula enfática de los precedentes. Finalmente, la aliteración de sonidos aspirados en el primer verso es indicio de que el poeta busca apoyo sonoro y el encabalgamiento a su vez contribuye a plasmar la relación poética entre ambos personajes históricos.

7.117. ΖΗΝΟΔΟΤΟΥ – ZENODOTI – De Zenódoto (siglo III a.C.)

Ἔκτισας αὐτάρκειαν, ἀφεὶς κενεαυχέα πλοῦτον,
Ζήνων σὺν πολιῷ σεμνὸς ἐπισκυνίῳ·
ἄρσενα γὰρ λόγον εὗρες, ἐνηθλήσω δὲ προνοίᾳ
αἵρεσιν ἀτρέστου ματέρ' ἐλευθερίας.
εἰ δὲ πάτρα Φοίνισσα, τίς ὁ φθόνος; ἦν καὶ ὁ Κάδμος
κεῖνος, ἀφ' οὗ γραπτὰν Ἑλλὰς ἔχει σελίδα.

Fundaste la autarquía, rechazando la vacua riqueza,
Zenón, venerable con tu canosa sobreceja.
En efecto, descubriste un viril pensamiento, y te ejercitaste en la premeditación,
en el sistema, madre de la intrépida libertad.
Y si tu patria es Fenicia, ¿qué reproche es ese? Lo era también Cadmo
aquel, por quien la Hélade tiene la escritura.

Pontani le da, correctamente, el nombre del padre fundador del estoicismo, Zenón de Citio, pequeña población griega en Chipre, habitada por fenicios. Supuestamente, era de origen fenicio. Una de las fuentes biográficas es Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, VII.

"Para Zenón la libertad es una condición moral *exclusiva*, reservada solo para una minoría (…) La virtud y no la libertad política configura el límite entre libres y esclavos, extendiéndose a la gama de relaciones familiares, fraternas y civiles" (Fernández Arancibia. 2013: 66). Por ello, es clave el término αὐτάρκειαν (v. 1), *vitæ-frugi*, enfatizado con pausa posterior. Formado por αὐτός más ἀρκέω, significa que se basta por sí mismo, forma de autonomía que resulta de la carencia de necesidades, de la indiferencia ante riquezas y bienes materiales y de la aceptación voluntaria de la vida conforme a la naturaleza. Y a este concepto se suma προνοίᾳ / αἵρεσιν, *prudentiæ*), / *disciplinam* (vv. 3 y 4: πρόνοια (< πρό + νοῦς) es el acto reflexivo, lo que se lleva a cabo como consecuencia de una decisión tomada con anterioridad; αἵρεσις es el plan, el sistema, la manera de pensar o de obrar.

Arianna Gullo enumera muy claramente:

> I primi quattro versi illustrano gli aspetti principali dello stoicismo (l'ideale autarchico di vita, la semplice naturalità del vivere, il rigorismo etico, il principio del Λόγος σπερματικός, che è anche destino e provvidenza [v. 3 πρόνοια]), il cui fondatore è Zenone, nato intorno al 333 a. C. nella città cipriota di Cizio (...) (2015: 180).

Es congruente con el tono epidíctico la adjetivación tan bien calibrada: κενεαυχέα, *vane superba*, vanidosa, v. 1, -raro ἅπαξ homérico, LSJ consigna este verso-; πολιῷ σεμνὸς, *cano venerandus*, en el siguiente; ἄρσενα, épico, jónico y trágico, en lugar del ático ἄρρενα, *masculam*, v.; ἀτρέστου < ἀ + τρέω, *not trembling, fearless*, *interritæ*, intrépido, v. 4. A propósito de ἄρσενα, ¿cómo explicar ἄρσενα γὰρ λόγον, *masculam enim*

rationem, al comienzo del v. 3? Quizá aluda al tratamiento militar del código heroico. El especialista Alex Dressler interpreta así el régimen de vida de los cínicos:

> In a paean to the founder of the school, one Greek Stoic made the virtue of Aristotelian self-sufficiency that such self-reflecting other-regard envisions expressly virile: "You founded self-sufficiency [ἔκτισας αὐτάρκειαν], dismissing vainglorious riches/ reverend Zeno with your hoary glower! / for you discovered a male theory [ἄρσενα γὰρ λόγον εὗρες]." As often, Latin, whose word for "excellence" is simply "masculinity", intensifies Greek assertions of this kind: "Virtue [*virtus*] is derived from the word 'man' [*vir*]." (2016: 31).

En v. 5 el ἀπροσόκητον -figura sorpresiva, imprevista- τίς ὁ φθόνος; va seguida de la partícula oracional ἦν καὶ ὁ, mediante la cual se incorpora a Cadmo, también de origen fenicio y legendario introductor del alfabeto en Grecia, como una forma perspicaz de recordar que era bienvenido el cosmopolitismo entre los estoicos, reivindicando una sola patria para todos los hombres de buena voluntad. κεῖνος, jónico y poético en lugar de ἐκεῖνος, especifica a qué Cadmo evoca y remite a un pretérito mítico.

7.178. ΔΙΟΣΚΟΡΙΔΟΥ ΝΙΚΟΠΟΛΙΤΟΥ - DIOSCORIDIS NICOPOLITA – De Dioscórides el Nicopolita (segunda mitad del siglo III a.C.)

> Λυδὸς ἐγώ, ναὶ Λυδός, ἐλευθερίῳ δέ με τύμβῳ,
> δέσποτα, Τιμάνθη τὸν σὸν ἔθευ τροφέα.
> εὐαίων ἀσινῆ τείνοις βίον· ἦν δ' ὑπὸ γήρως
> πρός με μόλῃς, σὸς ἐγώ, δέσποτα, κὴν Ἀίδῃ.
>
> Lidio yo, sí lidio, pero en tumba libre
> amo, a Timante pusiste a quien te educó.
> Que dichoso prolongues tu vida sin daño y, si siendo viejo
> hasta mí llegaras, tuyo soy yo, amo, también en el Hades.

"Siervo y patrón", según Pontani. Timante, nombre un tanto insólito para un esclavo, agradece a su dueño que lo haya sepultado (jónico ἔθευ, v. 2) como hombre libre, *ingenuo* latino. Era su preceptor o tutor (τὸν σὸν ἔθευ τροφέα, *tuum condidisti nutricium*, v. 2). Τροφεύς (raíz θρεπ, "alimentar") equivale a παιδαγωγός y se aplicaba a los educadores de los príncipes helenísticos.

Como una idolopeya, εἰδωλοποιΐα, el difunto asegura que, por elección, seguirá sometido a él en el inframundo, cuando este llegue a compartir la ultratumba. La expresión σὸς ἐγώ, *tuus ego*, v. 4, ratifica su devota subordinación, al que se suma εὐαίων, *prosper*, *beatus*, al inicio del v. 2, que se aplica sobre todo a la dicha divina, propia de los monarcas. Expresa su fidelidad en especial desde la diéresis bucólica del v. 3 a la cesura del siguiente: ἦν δ' ὑπὸ γήρως / πρός με μόλῃς, *si vero præ senio* / *ad me venies.* También expresa nobleza de sentimientos en los dos adjetivos que están uno junto al otro en v. 3: εὐαίων (< εὐ + αἰών, raíz αἰϝ, duración) y ἀσινῆ (< ἀ + σίνομαι, "dañar, "arruinar", raíz σιν, "lastimar", "perjudicar"), latín *illæsam*.

Sin embargo, como el epigrama seguramente fue encargado por el patrón, la adhesión incondicional bien puede ser una argucia de promoción positiva personal del amo, con nombre explícito y reiterado δέσποτα (vv. 2 y 4), *domine*, alternando entre hemistiquios, en ambos casos remarcado por pausa. Del fallecido se indica, mediante epanalepsis, su origen: "La Lidia era una delle regioni che rifornіva maggiormente di schiavi la Grecia (…) al punto che il termine potrebbe intendersi come metonimia per 'schiavo'; cfr. Veniero 1905, 123: 'Ma non vi ha dubbio che Λυδός in ogni caso debba esser preso nel senso di δοῦλος'" (Arsetti, 2014: 295).

7.493. ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝ. – ANTIPATRI THESSALONICENSIS – De Antípatro de Tesalónica (época augustea)

Οὐ νούσῳ ῾Ροδόπα τε καὶ ἃ γενέτειρα Βοΐσκα
οὐδ᾽ ὑπὸ δυσμενέων δούρατι κεκλίμεθα·
ἀλλ᾽ αὐταὶ, πάτρας ὁπότ᾽ ἔφλεγεν ἄστυ Κορίνθου
γοργὸς Ἄρης, ἀΐδαν ἄλκιμον εἱλόμεθα.
ἔκτανε γὰρ μάτηρ με διασφακτῆρι σιδάρῳ,
οὐδ᾽ ἰδίου φειδὼ δύσμορος ἔσχε βίου,
ἄψε δ᾽ ἐναυχενίῳ δειρὰν βρόχῳ· ἦς γὰρ ἀμείνων
δουλοσύνας ἀμῖν πότμος ἐλευθέριος.

No abatió ningún mal a Rodope ni a su madre Boísca,
ni tampoco bajo lanzas hostiles caímos,
mas nosotras mismas, cuando nuestra patria Corinto incendiaba,
el fiero Ares, con valor escogimos.
Me mató mi madre con hierro asesino
ni quiso respetar su propia vida,
atada una cuerda a su cuello, se colgó; pues era mejor
que la esclavitud, para nosotras, la muerte libre.

La trágica decisión de la madre de apuñalar a la hija y de ahorcarse ella se justifica en el último verbo, en la antinomia δουλοσύνας… ἐλευθέριος. Ambas prefirieron una muerte digna antes de sufrir el abuso y los vejámenes de los vencedores, barbarie que lamentablemente se conserva todavía hoy. La penosa y decisiva acción materna se subraya con dos voces: γενέτειρα (v. 1) y μάτηρ (v. 5), *genitrix* y *mater*.

Este es un texto riquísimo en recursos estilísticos según los distintos planos. Así, por ejemplo, acude a una partícula oracional (τε καὶ ἃ, v. 1) y a la anáfora (Οὐ, οὐδ᾽, οὐδ᾽, vv. 1, 2 y 6). Abundan los dorismos ἃ… Βοΐσκα, v. 1; ἀΐδαν, v. 4; μάτηρ… σιδάρῳ, v. 5; δουλοσύνας ἀμῖν, v. 8. Emplea formas épico-jónicas poéticas como νούσῳ, v. 1; δούρατι, v. 2 y πότμος, v. 8, literalmente “lo que a uno le cae”, “destino” (de la familia de πίπτω, “caer”), *mors*. También se vale de un adjetivo homérico enaltecedor, ἄλκιμον (raíz ἀλεκ - ἀλκ; fuerza, lucha, defensa), *fortem*, con el cual confiere mayor matiz heroico a la determinación de Boisca.

La juventud de la hija, la voz narradora, vuelve más triste el poema. La cadena semántica refuerza la idea del horror padecido: ἔφλεγεν, *combussit*, v. 3; γοργὸς Ἄρης, *horridus Mars*, v. 4 -Ares es sinónimo de guerra-; διασφακτῆρι σιδάρῳ, *mactanti ferro*, v. 5, y los dos adjetivos que comienzan con δυσ-, indicativo de dificultad, desagrado, desgracia, negación o privación: δυσμενέων y δύσμορος vv. 2 y 6 respectivamente. En esta serie dos son ἅπαξ: διασφακτῆρι y, en v. 7, ἐναυχενίῳ.

El último verso tiene la hondura de la brevedad quintaesenciada: cada palabra es clave.

7. 553. ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ – DAMASCII PHILOSOPHI - De Damascio el filósofo (siglo VI d.C.)

Ζωσίμη, ἡ πρὶν ἐοῦσα μόνῳ τῷ σώματι δούλη,
καὶ τῷ σώματι νῦν εὗρεν ἐλευθερίην.

Zósima, la que antes fue esclava solo en el cuerpo,
también en el cuerpo ahora encontró la libertad.

En términos de Pontani, “Franchigia”; en este contexto, “libertad espiritual”. La muerte ha permitido que una mujer, cuyo nombre abre el poema, con seguridad una prostituta,

descanse en paz. Adviértase el logrado enlace de figuras de estilo en tan escueto espacio: formas jónicas y épicas ἐοῦσα y ἐλευθερίην; la ubicación estratégica de δούλη, *serva*, y ἐλευθερίην, *libertatem*, al final de cada verso, contrastantes; la repetición de σώματι, *corpore, corpori*, en equilibrio en distintos hemistiquios y la oposición en los adverbios de tiempo πρὶν, *prius*, y νῦν, *nunc*.

Un artículo registra el epigrama e indica que la inscripción se remonta *ca*. 538. Sin embargo, atribuye que se trata de un esclavo, cuando las marcas morfológicas son, inequívocamente, de género femenino: Ζωσίμη, ἡ ... ἐοῦσα.

> En la *Anthologia Palatina* hallamos un epigrama escrito en honor de un esclavo difunto, llamado Zosimo, compuesto en Siria en 538: «Zosimo, que antes solo era esclavo de cuerpo, ahora ha ganado también para su cuerpo la libertad». En Emesa, ciudad próxima a Damasco (lugar de nacimiento de Damascio) se descubrió a principios del s. XX un epitafio, inscrito en una losa basáltica, que contiene el mismo epigrama de la *Anthologia Palatina* (Zamora, 2003: 12).

Conocido como el último de los neoplatónicos, Damascio es el último director (diádoco) de la Academia en Atenas, desde *ca*. 510, representante postrero del paganismo, y en este dístico subraya el concepto de libertad como intrínseco al alma humana.

7.605. ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΑΙΙΟ ΥΠΑΡΧ. ΑΙΓ. – JULIANI EX PRÆFECT. ÆGYPT – De Juliano el prefecto de Egipto (época augustea)

> Σοὶ σορὸν εὐλάϊγγα, Ῥοδοῖ, καὶ τύμβον ἐγείρει,
> ῥύσιά τε ψυχῆς δῶρα πένησι νέμει,
> ἀντ᾽ εὐεργεσίης γλυκερὸς πόσις· ὅττι θανοῦσα
> ὠκύμορος κείνῳ δῶκας ἐλευθερίην.
>
> A ti un ataúd construido con bellas piedras, Rodo, y una tumba erige,
> y por tu alma regalos liberadores distribuye para los pobres,
> en nombre de una buena acción, tu dulce esposo: cuando, fallecida,
> de muerte precoz, a aquel diste la libertad.

Del autor se conocen muy pocos datos biográficos fidedignos. Se cree que la referencia a Egipto se deba a posibles funciones imperiales allí, salvo que haya sido un título honorífico. De todos modos, se ubica en la última etapa del género epigramático.

Pontani, socarrón, llama al poema "Gratitudine". En tono jocoso, el viudo -πόσις, *maritus*-, remarcado por la diéresis bucólica, se siente felizmente independizado de Rodo, esposa tal vez demasiado hostil para con él, fallecida tempranamente: al comienzo del último verso, ὠκύμορος, *cito-fato*. Se autocalifica, sin recato, γλυκερὸς, *dulcis*. En tren de agradecimiento y para calmar posibles reproches de ultratumba ha dispuesto el entierro con magnanimidad -v.1, σορὸν… τύμβον, *lapide... tumulum*- y ha entregado obsequios -ῥύσιά... δῶρα, *redempturaque ... dona*, v. 2- a los más necesitados, πένησι, *pauperibus*. El prefijo ponderativo εὐ- se repite tanto en el féretro elegido (εὐλάϊγγα, v. 1, *loculum-e-pulchro*) como en la buena acción posterior (εὐεργεσίης, *beneficio*, v. 3). El espondeo intencional resalta el calificativo εὐλάϊγγα.

7. 606. ΠΑΥΛΟΥ ΣΙΛΕΝΤΙΑΡΙΟΥ – PAULI SILENTIARII

> Πρηΰς, ἐλευθερίην ἐπιειμένος, ἡδὺς ἰδέσθαι,
> ἐν βιότῳ προλιπὼν υἱέα γηροκόμον,
> τύμβον ἔχει Θεόδωρος ἐπ᾽ ἐλπίδι κρέσσονι μοίρης,
> ὄλβιος ἐν καμάτοις, ὄλβιος ἐν θανάτῳ.

Manso, investido de libertad, agradable a la vista,
en vida dejó a un hijo que cuidó su vejez.
Una tumba tiene Teodoro, con la esperanza de un mejor destino,
dichoso en sus labores, dichoso en la muerte.

"Un modelo", de acuerdo con Pontani. ¿Es caso Teodoro nombre *dicendi* o parlante? Su semblanza en el primer dístico es favorable y explica su condición final de "dichoso". A propósito de esta presentación tan elogiosa, Raquel Fornieles Sánchez formula: "En época helenística, serán las virtudes relacionadas con el ámbito familiar o el hecho de haber mantenido una actitud irreprochable durante toda la vida las más ensalzadas" (2015: 146). Y, de paso, el hombre se convierte en modelo por seguir para la comunidad, sobre todo para imitarlo en el ejercicio de duradera libertad. No se nos aclara si ha sido ciudadano, estado que implicaba mayores privilegios, garantías y derechos.

Se lo califica de Πρηΰς, jónico por Πραΰς, *Mansuetus*, afable, indulgente, dulce, cualidad que encabeza el epigrama. Su bienestar ha sido prolongado, entre otros factores por su carácter y trato benignos –ἡδὺς ἰδέσθαι, *suavis aspectu*– y por la asistencia de un hijo bondadoso que lo protegió en la vejez, γηροκόμον (< γῆρας + κομέω) y que lo sobrevive (no conoció el dolor de perder a su descendiente); en latín *filium qui-senem-patrem-fovebat*. Teodoro no ha sido ni estado ocioso –v. 4, καμάτοις, *laboribus*– supone fatigas.

Está satisfecho porque ha vivido en libertad –v. 1, ἐλευθερίην ἐπιειμένος, *libertatem* animi *indutus*– y llegó a anciano, sin demasiados sobresaltos. El último verso lo sintetiza en el paralelismo de sus hemistiquios: ὄλβιος ἐν καμάτοις, ὄλβιος ἐν θανάτῳ. Hábil empleo reiterado de ὄλβιος, favorecido, afortunado, es palabra poética, rara en prosa, equivalente latino *felix,* y da idea de estar bendecido por los dioses.

Desde el punto de vista estilístico, el poema combina recursos y formas variadas, en muchos casos por razones métricas: el épico υἱέα por υἱόν, el jónico dórico κρέσσονι en lugar de κρείσσονι, junto con los jonismos ἐλευθερίην y μοίρης. Los tiempos verbales son esclarecedores: el aoristo προλιπὼν indica tiempo concluido, acabado; ἐπιειμένος es perfecto resultativo y el presente ἔχει da cuenta de su situación actual.

7.676. ΑΔΗΛΟΝ - INCERTI

Δοῦλος ᾽Επίκτητος γενόμην, καὶ σῶμ᾽ ἀνάπηρος,
καὶ πενίην ῎Ιρος, καὶ φίλος ἀθανάτοις.

Yo era el esclavo Epicteto, cuerpo lisiado,
mendigo como Iro, y querido de los inmortales.

De nuevo Pontani elige el nombre del filósofo frigio estoico (siglos I-II) para titular este dístico, que resuelve cuatro de sus atributos en pocas palabras: su condición, llegado a Roma como esclavo -Δοῦλος, *Servus-,* destacado al comienzo*,* de un liberto, Epafrodito; su σῶμ᾽ ἀνάπηρος, *corpus truncus*, cojera -percepción nada favorable de cualquier discapacidad en la Antigüedad clásica-, su πενίην, *paupertate,* indigencia como la de Iro, personaje de *Odisea* 18, y, para el final, el cuarto y más importante distintivo: la aceptación benévola y amigable por parte de los dioses, quienes aprecian sus cualidades intelectuales y éticas.

16.5. ΑΛΚΑΙΟΥ – ALCÆI – Alceo de Mesene (siglos III-II a.C.)

῎Αγαγε καὶ Ξέρξης Πέρσαν στρατὸν ῾Ελλάδος ἐς γᾶν,
καὶ Τίτος εὐρείας ἄγαγ᾽ ἀπ᾽ ᾽Ιταλίας·
ἀλλ᾽ ὁ μὲν Εὐρώπᾳ δοῦλον ζυγὸν αὐχένι θήσων
ἦλθεν, ὁ δ᾽ ἀμπαύσων ῾Ελλάδα δουλοσύνας.

Condujo también Jerjes el ejército persa en el suelo de Grecia
y Tito dirigió las milicias de la espaciosa Italia:
pero uno intentando imponer el yugo esclavo en el cuello de Europa
y el otro para liberar a la Hélade de la esclavitud.

Lemma: *Elegans epigramma, in quo T. Quinctius Flamininus, Græciæ liberator, cum Xerxe comparatur. Scriptum videtur circa Olymp. 146, 1, a. U. c. 558, postquam imperator Romanus in ludis Isthmiis Græcos liberos immunesque esse juriserat. Conf. T. Livio XXXIII, 32-33 ; Plutarch. Flam. c. 10.*

Pontani lo llama "Flaminino" por *Titus Quinctius Flamininus*, político y militar de la república romana. Este proclamó la libertad de Grecia en Corinto durante los juegos ístmicos del 193. El poeta, contemporáneo de Filipo V de Macedonia, compara a Flaminino con Jerjes. No es arbitrario. La batalla de las Termópilas, al frente de la cual estuvo el rey Leónidas con sus valerosos espartanos, era recordada con especial fervor. Probablemente se refiera a la expedición en 183 a.C., contra los odrisios, antiguo reino conformado por varias tribus tracias. Ambos adalides tienen en común la acción puntual, concluida, repetida, Ἄγαγε y ἄγαγ᾽. La partícula oracional ἀλλ᾽ ὁ μὲν expresa oposición, sujeto y énfasis del concepto al que hace referencia, para distinguir el accionar del persa y del griego.

Abundan las referencias geográficas -algunas con forma dórica-, una en cada verso, en orden: Πέρσαν… ῾Ελλάδος ἐς γᾶν, ἀπ᾽ ᾽Ιταλίας, Εὐρώπᾳ y ῾Ελλάδα. El significado estricto de la forma jónica y poética ἀμπαύσων (v. 4), en lugar de ἀναπαύσων, es "poner fin a", "detener", "suspender". La paronomasia δοῦλον - δουλοσύνας apunta en este caso precisamente a remarcar el temor ante un posible vasallaje.

Ahora bien, el tesista Mauro Serena objeta:

> The epigram is irritatingly ambiguous. First, because Xerxes is the paradigm for both the invader and the tyrant par excellence, all characters share a Xerxean aspect. Flaminius because he is an invader, Philip (if we include him) because he is a tyrant and an invader. Second, because, by recalling the Persian Wars and emphasising δουλεία, the poem reminds the reader of the difference between the present situation and the past. The freedom defended during the Persian Wars was a Greek success, not a beneficium granted from outside, as any reader of Isocrates would have known (2019: 47).

A modo de cierre

La libertad y la esclavitud forman un mosaico diverso en este restringido repertorio epigramático. En el séptimo libro, los poemas 72 (caso Epicuro), 117 (Zenón) y 676 (Epicteto) refieren a la autonomía o libre determinación interior que depara la filosofía, de larga tradición ya desde los siete sabios. Los epigramas 6.171, 7.72 (Temístocles) y 16.5 (Flaminino) testimonian la satisfacción por la libertad retenida en la guerra. La muerte salvífica se prefiere antes de caer en los abusos enemigos en 7.493, y 7.553 alude a la liberación corporal de una prostituta que, sin embargo, no había dejado de ser independiente en el pensamiento. Se suman tres ejemplos singulares: la liberación a causa de la viudez en 7.605, la esclavitud libremente asumida aun en el Hades en 7.178 y la deseable y satisfactoria existencia de Teodoro en 7.606.

En tanto poetas, los epigramatistas no teorizan, pero la experiencia artística sirve de cauce normativo, accesible y amable, fructífero y vinculante. En estas escenas de la vida particular y colectiva intuimos la preocupación siempre presente ante la opresión esclavizante y, paralelamente, el anhelo tan humano de actuar por voluntad propia.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Dübner, F. (ed.) (1872). *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis ET appendice nova*, Volumen Primum. Parisiis : Firmin-Didot et Sociis. Disponible en: https://books.google.co.cr/books?id=AfwnOBD0TuAC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=Menandri&f=false

Dübner, F. (ed.) (1872). *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis ET appendice nova*, Volumen Secundum. Parisiis: Firmin-Didot et Sociis.

Paton, W. R. (ed.) (1956-1958). *The Greek Anthology* (vol. II y III). London-Cambridge: Harvard University Press. Edición bilingüe.

Pontani, F. M. (Ed.) (1979). *Antologia Palatina* (Vol. Secondo. Libri VII-VIII). Turin: Giulio Einaudi Editore.

Bibliografía citada

Arsetti, M. (2014). *Dioscoride. Epigrammi. Introduzione, traduzione e commento.* Pisa: Università di Pisa. Tesi di Dottorato. Disponible en: https://etd.adm.unipi.it/ theses/available/etd-11202014-180715/unrestricted/Pisa_Dioscoride_2014.pdf

Dressler, A. (2016). *Personification and the Feminine in Roman Philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press. Disponible en: https://assets.cambridge.org/97811071/ 05966/excerpt/9781107105966_excerpt.pdf

Lane Fox, R. (2011). "The first Hellenistic man", en A. Erskine y L Llewellyn-Jones (eds.), *Creating a Hellenistic World*. Wales: Classical Press of Wales; 129-134. Disponible en: https://books.google.com.ar/books?id=OfpODgAAQBAJ&pg=PA131&lpg=PA131&dq

Fernández Arancibia, L. (2013). "El límite entre libertad y esclavitud: Conceptos e ideologías de los amos en la antigua Grecia". *Historias del Orbis Terrarum,* 10; 12-80. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4332613

Fornieles Sánchez, R. (2015). *La transmisión de noticias en la literatura griega antigua.* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Tesis doctoral. Disponible en: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/666747/fornieles_sanchez_raquel.pdf?sequence=1

Gullo, A. (2015). *Antologia Palatina. Epigrammi funerari (Libro VII). Introduzione e commento*. Scuole Normale Superiore. Tesi di perfezionamento. Disponible en: https://ricerca.sns.it/bitstream/11384/109384/1/Tesi%20di%20perfezionamento%20definitiva%20Gullo.pdf

Jones, K. R. (2014). "Alcaeus of Messene, Philip V and the Colossus of Rhodes: a re-examination of *Anth. Pal.* 6.171". *Classical Quaterly*, 64(1); 136-151. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/26546289

Serena, M. (2019). *Achaemenid Persia: Images and Memory at Rome (205 BCE – 115CE*). Tesis doctoral. Reading, Berkshire: University of Reading. Disponible en: https://centaur.reading.ac.uk/104244/1/23875182_Serena_Thesis.pdf

Zamora, J. M. (2003). "Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10; 173-187. Disponible en: file:///C:/Users/PC/Downloads/Dialnet-DamascioYElCierre DeLaEscuelaNeoplatonica DeAtenas-821602.pdf]

Instrumenta

Liddell, H. *et al.* (1973). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. Disponible en: http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Anthologia/Anthologia_Graeca06.html, http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Anthologia/Anthologia_Graeca07.html

La copa y los simposiastas: un diálogo emocional

Cora Dukelsky

Universidad de Buenos Aires

Resumen: Una de las características del arte griego es la aparente falta de expresividad en la mayoría de las obras. Sin embargo, las emociones existieron, aunque no sea sencillo percibirlas para el espectador actual. Los artistas fueron seres sensibles que, con seguridad, quisieron transmitir determinados sentimientos para que los usuarios los reconocieran y participaran afectivamente. A tal efecto, hemos analizado el exterior de la copa del Pintor de Edipo conservada en los museos vaticanos en la cual se ha representado a un grupo de sátiros actuando como simposiastas. En un sector los personajes transportan vino, interpretan y escuchan música mientras uno de ellos está orinando en una jarra ¿la imagen transmite la desvergüenza de una criatura irracional?, ¿el espectador habrá experimentado repugnancia? Del otro lado se ha representado un pequeño drama doméstico: un niño sátiro, que se ha tomado todo el vino, pide clemencia a su padre quien está a punto de castigarlo ¿cómo se expresó el enojo o la compasión? Con el objeto de reconstruir los efectos emocionales provocados por la obra, intentaremos desentrañar la mentalidad del artista, imaginar los sentimientos del receptor y entender el contexto en el cual la pieza fue utilizada.

Palabras clave: emociones, copa, Simposio, Sátiros, cerámica

The cup and the symposiasts: an emotional dialogue

Abstract: One of the characteristics of Greek art is the apparent lack of expression in most of the works. However, emotions existed even if they are not easy to perceive for today's viewer. The artists were sensitive beings who certainly wanted to convey certain feelings so that users would recognise them and participate affectively. To this end, we have analysed the exterior of the Oedipus Painter's cup in the Vatican Museums, which depicts a group of satyrs acting as symposiasts. In one section the characters are carrying wine, performing and listening to music while one of them is urinating into a jug. Does the image convey the shamelessness of an irrational creature, and will the viewer have experienced disgust? On the other side, a small domestic drama has been performed: a satyr child, who has drunk all the wine, begs for mercy from his father who is about to punish him, how was anger or compassion expressed? In order to reconstruct the emotional effects provoked by the work, we will try to unravel the artist's mentality, imagine the feelings of the recipient and understand the context in which the piece was used.

Keywords: Emotions, Cup, Symposium, Satyrs, Vases

Las imágenes son construcciones artificiales basadas en convenciones que deben conocerse para comprender sus significados; tienen el poder de comunicar emociones, ya sea las que experimentan los personajes pintados o las que pretenden suscitar en el espectador. Las dificultades para desentrañarlas son múltiples pues nos separan siglos y profundas diferencias culturales, religiosas e históricas de los antiguos griegos. Plantea Konstan (2006: 5) que puede parecer extraño y hasta no sería pertinente preguntarse si las emociones de los griegos fueron iguales a las nuestras. Para reconstruir los efectos emocionales provocados por una obra en el antiguo espectador es necesario estudiar sus valores, considerar la mentalidad del artista, imaginar los sentimientos del receptor, entender las condiciones en que la pieza fue utilizada y en qué contexto. Una escultura o una pintura exhibida en el ágora despertaría emociones nobles que funcionaban como modelos de comportamiento en el ámbito ciudadano; no sucede lo mismo con las piezas usadas en el simposio, un espacio que invita a evadir momentáneamente las reglas de la polis. En el *andron* la obligada moderación exhibida públicamente se extingue a medida que avanza el festín, surgen los desbordes, la lujuria, las conductas desordenadas.

En el Museo Etrusco Gregoriano del Vaticano se conserva una copa, célebre por la escena pintada en su interior que muestra a Edipo frente a la esfinge[1]. En esta ocasión analizaremos las representaciones del exterior de la pieza donde se desarrollan acciones del simposio protagonizadas por sátiros. Personajes esenciales en el séquito dionisíaco, son criaturas híbridas mezcla de humano y animal que adoptan conductas bestiales, picarescas o festivas de acuerdo a la ocasión. Provistos de orejas puntiagudas, cola de caballo, narices achatadas, a menudo itifálicos y de aspecto grotesco son la contrapartida del *kalòs kagathós*, el humano noble, bello y bueno que plantea el ideal helénico.

Los ceramógrafos privilegiaron las imágenes de estas criaturas alborotadoras en la decoración de las cerámicas utilizadas en el banquete[2]. Los sátiros aparecen en la iconografía a comienzos del siglo VI a.C. y la copa, el recipiente por excelencia del festín, el que hace posible la embriaguez, fue el soporte ideal para mostrarlos. En el Archivo Beazley (consultado el 28 04 2022) se contabilizan más de dos mil representaciones de sátiros sobre un total de 33.525 copas atenienses registradas. La copa o *kylix* es un cuenco profundo con dos asas y un pie adecuado para poder sostenerlo en una postura reclinada. Variaba en tamaño y podía contener entre medio y dos litros de vino que, de acuerdo a la costumbre establecida, se mezclaba con agua. El método quizás postergaba por unas horas los efectos del alcohol y permitía que el simposiasta pudiera apreciar y comentar las pinturas. La copa del Vaticano tiene una amplia concavidad con un diámetro de 26,3 centímetros y una altura de 7,2 cm. Podemos suponer que el usuario disfrutaría de las pinturas de la parte externa por un largo tiempo mientras iba bebiendo. Los dos grupos de sátiros evocan diversas actividades del simposio, el artista los presenta rodeados de una elegante decoración de palmetas y zarcillos que fluye también por debajo de las asas. A la izquierda de una de las escenas, un sátiro sostiene un ánfora puntiaguda, recipiente utilizado para el vino aún puro, y un cuerno, en el cual se habría servido el licor para beberlo.

El artista ha estudiado las estructuras anatómicas y se detuvo en el detallado dibujo de los músculos de su espalda. La proporción de su cuerpo, así como los de sus compañeros, es armoniosa, ideal, como si se tratara de seres humanos. Es interesante la pose del siguiente personaje, el torso inclinado, un brazo hacia arriba para mantener el equilibrio

1 Copa. Interior: Edipo y la esfinge. Exterior: sátiros en el simposio. Pintor de Edipo. 470 a.C. Vaticano 16541. Beazley Archive nº 205372. Esta pieza es la que dio el nombre al Pintor.

2 Dioniso y su séquito es, de lejos, el tema más común en la decoración de vasos de los siglos VI y V a.C. (Isler-Kerényi, 2007: 1)

con el otro, la cabeza baja. Está concentrado en pasar el brazo por detrás de la pierna elevada para exteriorizar la insólita tarea: orina en una jarra (*oinochoe*). Sin inmutarse, sus otros dos compañeros disfrutan de la música. Uno entona una melodía con la doble flauta, el otro pone su mano sobre la frente que es la típica fórmula iconográfica para expresar placer. El intérprete de *aulós* adorna su espalda con una piel de felino que alude al aspecto bestial del séquito dionisíaco.

La composición del otro lado del *kylix* presenta nuevamente a cuatro figuras que protagonizan una pequeña historia.

De acuerdo a Iozzo (2018: 402-405) y otros estudiosos la escena muestra un drama familiar: el niño-sátiro está a punto de ser castigado por su padre porque se ha bebido todo el contenido del ánfora[3]. El pequeño lo mira, desesperado, mientras eleva sus brazos pidiendo protección a otro sátiro adulto. A la izquierda. el cuarto personaje levanta el recipiente hacia su oído con la vana esperanza de captar el sonido de las últimas gotas de vino chapoteando en su interior.

Una de las características del arte griego es la aparente falta de expresividad en la mayoría de las obras de arte hasta el período helenístico. Sin embargo, las emociones existieron, aunque no sea sencillo percibirlas para el espectador actual. Los autores de las obras fueron seres sensibles que, con seguridad, quisieron transmitir determinados sentimientos para que los usuarios los reconocieran y participaran afectivamente. En la obra que nos ocupa debemos considerar el contexto del banquete que implica formar parte de un grupo social privilegiado que se reúne para compartir comida y bebida. El alcohol, aspecto esencial de la reunión, debía ser consumido con moderación. La gran mayoría de las escenas pintadas en la cerámica reflejan comportamientos equilibrados pero las normas no siempre se respetaron y las consecuencias del consumo excesivo del vino se manifestaron en algunas de las piezas, en especial la copa. Sostiene Lissarrague (1987: 16) que los vasos para beber no fueron tan solo contenedores de vino sino vectores de imágenes: circulaban de mano en mano durante la reunión, generaban diálogos y juegos interactivos entre los participantes del convite. El simposio es un espacio de picardías, burlas, chistes donde cada comensal está ubicado de modo tal de poder ver a los otros e intercambiar comentarios (Lissarrague, 1987: 30).

¿Cuáles habrán sido las sensaciones que provocó la copa del Pintor de Edipo entre los usuarios? En un primer momento el comensal habrá sentido que participaba de la exaltación satírica: placer por beber el vino, deleite al escuchar la música, contento al compartir un universo bullicioso y feliz junto a las criaturas míticas.

El artista ha logrado transmitir sensaciones alegres a través de las curvas y las oblicuas que trazan los cuerpos de sus personajes. Las palmetas y zarcillos se entrelazan y completan un adecuado marco a los movimientos de las figuras. Los sátiros se contorsionan, gesticulan, estiran o arquean sus brazos.

3 Erika Simon (1981) argumenta que la escena hace referencia al drama satírico, *Esfinge* que Esquilo presentó en el 467 a.C. (Iozzo, 2018: 402)

Todo parece ser parte de la diversión, sin embargo, el comensal que se detenga a observar con mayor atención se encontrará frente a una acción desagradable: un sátiro está orinando dentro de una jarra.

Es evidente que el personaje no siente vergüenza, es posible que el simposiasta que lo observa tampoco. Pero, si inspecciona un poco más, se dará cuenta de que el recipiente es el mismo que se utiliza para verter el vino en las copas, idéntico al que se usó para llenarle su propio *kylix*. ¡Qué asco! El sentimiento de repulsión que el espectador experimenta en primera instancia tal vez pueda mitigarse cuando advierta que el protagonista de la indecencia es un sátiro, una criatura irracional. No obstante, se han conservado otras pinturas sobre cerámicas que muestran la misma grosería practicada por humanos. No son muchas. Es posible que los artistas no consideraran la micción como algo demasiado atractivo. Siempre debemos tener en cuenta que el dueño del taller era un comerciante, ansioso de complacer a una clientela que utilizaría dichos utensilios para comer o beber, por lo tanto, trataría de evitar la sensación de repugnancia. En el archivo Beazley se consigna un total de 16 piezas con el motivo de la orina, en tanto se contabilizan 3.838 cerámicas vinculadas al simposio[4]. ¡O sea tan solo el 0,4 % de las imágenes reproducen la impúdica acción![5]

4 Y posiblemente sean muchas más, sería muy complicado calcularlas simplemente por la búsqueda de palabras clave. Pero aun teniendo en cuenta estos números son muy pocos los ejemplos que muestran personajes orinando. Archivo Beazley consultado en abril 2022.

5 De los 16 ejemplos citados, seis corresponden a sátiros, ocho a hombres y dos a mujeres. Las imágenes femeninas se vinculan con el aspecto erótico del simposio como constata Kilmer (1982: 110).

En la copa del pintor de Edipo el ceramógrafo ha subrayado el carácter bestial del sátiro pintando su cola caballuna enhiesta como si fuera un animal marcando territorio. Si bien no sería completamente salvaje porque no orina en el piso. La postura es la misma con que aparece representada la acción entre los banqueteadores humanos[6]. Las copas reflejan lo que sucede en el simposio y, como si fuera un espejo del festín real, el bebedor se encuentra con su propia imagen. Con total desvergüenza tanto el sátiro como los hombres se exhiben con la misma actitud de mirar hacia sus genitales para embocar bien la micción dentro del recipiente. En algunas cerámicas el simposiasta tiene un ayudante, un efebo o un compañero del banquete, quien se ocupará de dirigir el chorro de orina mientras el protagonista continúa su conversación despreocupadamente. Así está representado en un *chous* conservado en el Getty[7]: el simposiasta extiende su brazo y abre su boca para indicar que está cantando o recitando. La falta de pudor ante la situación nos asombra, pero habría que preguntarse si los protagonistas tendrían vergüenza y si esa misma emoción sería la que experimentó el espectador durante el festín.

El diccionario de la Real Academia Española explica la vergüenza como la turbación del ánimo ocasionada por la conciencia de alguna falta cometida o por alguna acción deshonrosa y humillante o como el desasosiego causado por timidez y que supone un freno para actuar o expresarse. Las ideas implícitas en la definición moderna no se alejan demasiado del pensamiento helénico. Konstan (2006: 100-102) analiza el concepto de vergüenza para Aristóteles y concluye que para el filósofo, y para los griegos en período clásico en general, dicha emoción resulta de comportamientos injustos, inapropiados o que testimonian un defecto en el carácter, un fallo moral y, por lo tanto, un daño en la

6 Por ejemplo en: Louvre G5 (Beazley Archive nº 200385), Villa Giulia 50425 (Beazley Archive nº 43377) Vaticano 573 (Beazley Archive nº 200211).

7 *Chous*. Oinokles Painter. 470 a.C. Getty 86.AE.237. Beazley Archive nº 10147.

autoestima y en el propio honor. El autor destaca que Aristóteles observa que se siente una vergüenza más intensa cuando los actos que la provocan suceden ante los ojos de los demás lo cual implica pérdida de reputación, o sea que enfatiza el carácter fundamentalmente ético de la vergüenza.

La culpa, el deshonor, el fallo moral no pertenecen a la ideología del simposio griego. No habría vergüenza en la reunión de bebedores en tanto el consumo del vino libera a los simposiastas de las restricciones presentes en la convivencia ciudadana. No interesa si el hecho supuestamente vergonzante sucede ante los ojos del resto, los desbordes, la liberación de los instintos son moneda corriente. Como afirma Lissarrague (1987: 16), durante el banquete las normas son otras: en el marco controlado del *komos* y del simposio la alteridad está presente y, por un breve tiempo, está muy bien comportarse como el otro.

Observemos el sector con el castigo del joven sátiro (FIGURA 2): si comenzamos la lectura desde la izquierda, el rostro frontal del primer personaje apela a una intervención más profunda de la audiencia, obligada a involucrarse en un espacio virtual compartido. Señala Tsingarida (2001: 23) que el rostro de frente se emplea para subrayar la tensión y la emoción. Produciría un efecto de fascinación al confrontarse con la mirada del bebedor (Lissarrague, 1987: 56). Es un juego, un guiño al simposiasta que se sorprende al ser integrado a la escena pintada. El sátiro parece dirigirse directamente al espectador para compartir la sensación de asombro ante al comportamiento escandaloso del niño malcriado que ha bebido el vino. A continuación, se desarrolla el drama: el supuesto padre del pequeño delincuente lo amenaza con una sandalia. Su rostro no deja traslucir enojo, pero el gesto parece convencer al niño que pide ayuda con sus manos entrelazadas al otro sátiro adulto quien se dirige a su compañero con el brazo extendido y la boca entreabierta quizás para indicar que está emitiendo una súplica.

La interpretación que esbozamos a partir del análisis de los gestos y actitudes de las figuras se confirma a partir de un descubrimiento excepcional realizado en el Museo Arqueológico de Florencia y que ha sido interpretado por su director, Mario Iozzo, en un interesante artículo del 2018. Gracias a una ampliación digital combinada con una nueva tecnología de iluminación pudieron distinguirse inscripciones cuyas letras no eran visibles antes (Iozzo, 2018: 397). Al parecer el alfarero escribió las frases para orientar al pintor del vaso y no para que se leyera pues algunas palabras están tapadas por las figuras.

Iozzo (2018: 404) entiende que los términos "beber" y "ladrón" formarían parte de la acusación del padre. La súplica del joven se leería de la siguiente manera: ¡Pobre de mí! ¡Protégeme! Luego, el otro sátiro intenta sosegar al padre de la criatura diciéndole: "¡No más! Basta!"[8].

¿Cuáles son las emociones que se desprenden de la composición? Un sátiro adulto expresa enojo, el otro compasión; el niño implora piedad. No sabemos en qué medida el espectador se vería conmovido por la escena. La cólera entre los antiguos griegos, como la analiza Konstan (2006: 56) a partir de Aristóteles, se subordina a valores y normas; depende de lo que se considera bueno o malo. Pero, ¿qué es bueno o malo en el ámbito del simposio? Incluso más ¿qué es bueno o malo en la conducta de un sátiro? Podríamos decir algo similar respecto a la compasión que, para los griegos (Konstan, 2006: 201), resulta de si el sufrimiento del otro es merecido o no. También esta emoción implica un sentimiento que inevitablemente refleja normas y valores específicos de la cultura griega. ¿Golpear con una sandalia al pequeño ladrón de vino sería un castigo proporcional a la falta? ¿Cuán afectado estaría el espectador humano ante una escena protagonizada por criaturas irracionales?

Las pinturas en los vasos del simposio estaban diseñadas para divertir o para establecer modelos de conducta. El interior de la copa del pintor de Edipo responde a este último objetivo: ofrece al espectador el paradigma heroico. Por el contrario, las escenas del exterior son un placentero entretenimiento. Los bebedores no fueron consumidores pasivos de las imágenes sino simposiastas interactuando, dialogando, conectándose con las figuras pintadas. Al comentar las escenas con sus compañeros habrán compartido múltiples emociones. Sospechamos que experimentaron algo de repugnancia por el uso de la jarra como receptáculo de orina si bien en una segunda instancia habrán reído al considerar que podía pasarles a ellos mismos si seguían bebiendo. En el *andron* estaban presentes el humor, las bromas obscenas, la falta de inhibiciones. Tampoco experimentarían vergüenza en tanto no consideraban sus comportamientos como algo inapropiado o como una merma en su reputación. Bien por el contrario, el simposiasta estaría orgulloso de pertenecer a ese grupo privilegiado. ¿Sentirían la cólera del padre frente al niño sátiro o la compasión por el castigo desmedido? Es dudoso, las picardías se celebran en la cultura griega hasta en el comportamiento de los dioses, recordemos las "hazañas" del pequeño Hermes. Las travesuras de los sátiros, entonces, no les preocuparían en tanto el comportamiento del simposiasta ebrio y descontrolado se identifica con ellos. Afirma Kistler (2009: 200) que las figuras de los sátiros en la copa de Edipo y su desviada conducta no tienen connotación negativa porque el componente animal en el hombre era considerado algo natural e incluso una señal de pertenencia a la élite social. Según Isler-Kerényi (2007: 215) el vino y el humor son clave para relajarse y vincularse con los otros. El simposiasta se convertía en sátiro y, como tal, se trasladaba al feliz estado de los comienzos míticos. Ser sátiro significaba ser feliz (Isler-Kerényi, 2007: 222).

8 El ejemplo es muy interesante pues confirma que, al menos en algunos casos, los alfareros y los pintores de vasos tomaron decisiones en conjunto y que ambos eran lo suficientemente educados como para escribir, leer y comprender las instrucciones. Los trabajadores de los talleres de cerámica a menudo eran esclavos, por lo tanto, otra posibilidad es que el dueño de ese grupo de esclavos fuera el que escribió las instrucciones.

Bibliografía

Iozzo, M. (2018). “Hidden Inscriptions on Athenian Vases”. *American Journal of Archaeology*, 122(3); 397-410.

Isler-Kerényi, C. (2007). *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images.* Leiden. Boston: Brill.

Kilmer, M. (1982). “Genital Phobia and Depilation”. *The Journal of Hellenic Studies*, 102; 104-112.

Kistler, E. (2009). “The Encoding and Decoding of Satyr-symposiasts on Vases in Archaic and Classical Athens”, en H. Norskov, L. Isler-Kerényi (eds.), *The World of Greek Vases*. Roma: Edizioni Quasar; 193- 204.

Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.

Lissarrague F. (1987). *Un flot d’images. Une esthétique du banquet grec*. Paris: Adam Biro.

Tsingarida, A. (2001). “Soif d’émotions. La représentation des sentiments dans la céramique attique des VIº et Vº siècles av. n. ère”. *Revue belge de Philologie et d’Histoire*, 79(1); 5-30.

El simbolismo de las armas en la tragedia griega[1]

M. Carmen Encinas Reguero

Universidad del País Vasco

Resumen: Las armas tienen un papel importante, y en ocasiones incluso central, en algunas tragedias griegas. Es el caso, por ejemplo, del arco en *Filoctetes* de Sófocles o del escudo en *Siete contra Tebas* de Esquilo. Sin embargo, los estudios al respecto no son numerosos. En este trabajo se enfatiza la importancia de las armas en la tragedia griega y se centra la atención en algunos de los ejemplos más destacados, intentando subrayar la función que las armas adquieren en la configuración del significado dramático.

Palabras clave: tragedia griega, armas, Esquilo, Sófocles, Eurípides

The symbolism of weapons in Greek tragedy

Abstract: Weapons play an important, and sometimes even central, role in some Greek tragedies. This is the case, for example, of the bow in Sophocles' *Philoctetes* or the shield in Aeschylus' *Seven against Thebes*. However, studies on this subject are not numerous. This paper highlights the relevance of weapons in Greek tragedy and focuses on some of the most outstanding examples, trying to underline the function that weapons acquire in the creation of dramatic meaning.

Keywords: Greek tragedy, weapons, Aeschylus, Sophocles, Euripides

1 Este trabajo se ha finalizado durante una estancia llevada a cabo en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Grupo de Filología Griega y Latina del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo) en el marco de la convocatoria de ayudas para la recualificación del sistema universitario español para 2021-2023 financiada por la Unión Europea-Next Generation EU (Recualificación del profesorado universitario funcionario o contratado) (código RECUALI21/03). Además, el trabajo se ha realizado dentro del grupo de investigación GIU21/003 financiado por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU).

Dentro del estudio del teatro griego se ha puesto de relieve en los últimos tiempos la importancia de prestar atención, no solo al contenido o a los aspectos formales de la obra, sino también a los objetos que aparecen en ella, algunos de los cuales adquieren una importante función dramática[2]. Es el caso, por ejemplo, del tejido rojo sobre el que camina el monarca en *Agamenón* de Esquilo, de los ropajes hechos jirones de Jerjes en *Persas*, de los diferentes objetos con los que Orestes es identificado en las distintas versiones de su venganza (rizo de pelo, huellas y tejido en *Coéforas* de Esquilo y *Electra* de Eurípides, y rizo de pelo y anillo en la *Electra* de Sófocles), de la urna que lleva las cenizas de Orestes en la *Electra* de Sófocles, de la tablilla dejada por Heracles en *Traquinias*, de la carta de Fedra en *Hipólito* o de las cartas que escribe Agamenón en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides, etc.

Entre todos esos objetos tienen una importancia destacada las armas, que se convierten en un elemento central en algunas de las tragedias conservadas, como, por ejemplo, *Filoctetes* de Sófocles, donde la acción gira en torno a la necesidad de conseguir que Filoctetes y su arco sean llevados a Troya, pues, como Odiseo afirma, "[s]ólo este arco conquistará Troya" (αἱρεῖ τὰ τόξα ταῦτα τὴν Τροίαν μόνα, v. 113)[3].

Sin embargo, las armas se han estudiado tradicionalmente desde un punto de vista, sobre todo, histórico o arqueológico[4], lo que concuerda con su función eminentemente bélica. Menos atención se ha prestado, en cambio, a su alcance literario, a pesar de que las armas, como el resto de objetos, pueden tener un valor altamente simbólico y sus connotaciones pueden ser esenciales para la creación del significado literario. Por eso, en lo que sigue se centra la atención en algunas de las armas que destacan en la tragedia grieta, tratando de sacar a la luz el valor de las mismas para la interpretación de la tragedia correspondiente.

1. Las armas en la cultura griega

En términos generales el equipamiento del guerrero griego incluía armas defensivas, como escudo, coraza, casco, apliques, orejeras, hombreras y grebas o espinilleras, y también ofensivas, entre las que cabe citar el arco, las flechas, la lanza, la jabalina, la espada, la daga y el hacha. En la épica es habitual mencionar muchas de estas armas[5], tanto defensivas como ofensivas, sobre todo en las escenas de armamento, es decir, en aquellas en las que un guerrero se pertrecha para ir al combate[6], o en las propias escenas de combate. Sin embargo, en la tragedia, las armas que más se mencionan son las armas ofensivas y el escudo.

En la cultura griega el arma más destacada del soldado era, sin duda, la lanza[7], mientras que la espada era un arma secundaria que se utilizaba generalmente cuando se había perdido la lanza[8], aunque tanto la lanza como la espada formaban parte del equipamiento habitual del soldado griego.

---

2 Sobre la función de los objetos en la tragedia griega, véase Mueller (2016).

3 Utilizo para Sófocles la edición de Lloyd-Jones y Wilson (1990) y la traducción de Alamillo (1981).

4 Cfr., por ejemplo, McLeod (1966), Snodgrass (1967), Buchholz (1980), Anderson (1991).

5 Dentro del ámbito literario, las armas se han estudiado preferentemente en Homero y en la épica. Al respecto, cfr., sobre todo, Reichel ($_2$1901), Leaf (1971 [$_2$1900-1902], II: 567-585) y Buchholz (1980).

6 Sobre las escenas de armamento, cfr. Arend (1975 [$_1$1933]: 92-97), Armstrong (1958), Létoublon (2007: 216-217), Holstead (2013).

7 Sobre la lanza, cfr. Lorimer (1950: 254-261), Trümpy (1950: 51-52), Breuil (1978: 19-20), Höckmann (1980), Anderson (1991: 22-24).

8 Sobre la espada, cfr. Lorimer (1950: 261-276), Trümpy (1950: 60-61), Anderson (1991: 25-28).

El arco, por su parte, era un arma negativamente valorada en Grecia puesto que permite matar a distancia[9]. Su origen es oriental[10] y allí se consideraba el arma por excelencia del guerrero. Sin embargo, al pasar al mundo occidental, el arco se desvalorizó y pasó a considerarse un arma propia de cobardes y afeminados[11]. Quizás por eso el arco en la cultura griega es el arma de los excluidos o marginados, esto es, mujeres, extranjeros, esclavos o bárbaros, dioses de la iniciación (Apolo o Ártemis)[12] o héroes en situación de preiniciados[13]. La visión negativa del arco aparece ya en *Ilíada* (el *locus classicus* es *Ilíada* 11.385-392), aunque no es uniforme en la obra y, sobre todo, contrasta con la situación de la *Odisea*, donde el arco es el arma que Odiseo emplea contra los pretendientes[14]. Sin embargo, la visión del arco como un arma inferior está bastante generalizada en la literatura post-homérica. De hecho, en el *Áyax* de Sófocles, por ejemplo, Menelao menosprecia a Teucro precisamente por ser arquero (vv. 1120-1122).

2. La lanza y el arco

El contraste entre la lanza, como arma por excelencia en Grecia del guerrero hoplita, y el arco se utiliza en ocasiones en la tragedia griega para crear una diferente valoración de las partes enfrentadas. El ejemplo probablemente más evidente de ello se da en *Persas* de Esquilo, la única tragedia conservada de tema histórico y en la que la oposición entre griegos y persas se dibuja precisamente como una oposición entre la lanza y el arco[15], es decir, entre las armas que caracterizan a cada cultura. Así, en la *parodos* se dice que Jerjes "lleva, contra héroes famosos por su lanza, un Ares que triunfa con el arco" (ἐπάγει δουρικλύτοις ἀνδράσι τοξόδαμνον Ἄρη, v. 85)[16], una idea que se repite al final de la *parodos* ("¿Será vencedor el disparo del arco? ¿O ha prevalecido el vigor de la lanza de punta de hierro?", πότερον τόξου ῥῦμα τὸ νικῶν, / ἢ δορυκράνου / λόγχης ἰσχὺς κεκράτηκεν;, vv. 146-148) y se repite también poco después en la escena con la reina Atosa ("Reina: ¿Acaso sobresale en tirar con sus manos flechas sirviéndose del arco? / Corifeo: De ninguna manera. Combaten a pie firme con lanzas, y portan armaduras y escudos", πότερα γὰρ τοξουλκὸς αἰχμὴ διὰ χερῶν αὐτοῖς πρέπει; / οὐδαμῶς; ἔγχη σταδαῖα καὶ φεράσπιδες σαγαί, vv. 239-240)

Tras dibujar repetidamente en el comienzo de la obra una oposición entre griegos y persas en función de su arma, se habría esperado un importante protagonismo de ambas armas, la lanza y el arco, en el amplio relato de la batalla. Es decir, cuando el mensajero relata la derrota de los persas, habría sido esperable que ese personaje presentara a los persas blandiendo sus arcos y sucumbiendo ante la lanza griega. Sin embargo, la primera parte de la derrota persa tiene lugar en una batalla naval, en la que los arcos persas, según

9 Sobre el arco, cfr. Lorimer (1950: 276-305), McLeod (1966), Snodgrass (1967: especialmente 17-18, 23-24, 39-40, 80-84), Tölle-Kastenbein (1980), Lissarrague (1990), Casadio (2010), Davis (2013).

10 Existen dos tipos de arcos, a saber, el arco simple (*plain bow*), encontrado en África y Europa, y el arco compuesto o asiático (*composite bow*), de mayor flexibilidad y, por tanto, con mayor alcance y fuerza de penetración; cfr. Lorimer (1950: 276-277), Davis (2013: 72-74).

11 Sergent (1991) demuestra que todos los pueblos indoeuropeos occidentales coinciden con Grecia en la consideración del arco como un arma inferior dentro de la jerarquía de las armas, en tanto que todos los pueblos indoeuropeos orientales consideran el arco como el arma por excelencia del guerrero.

12 Sobre la vinculación del arco con la diosa Ártemis como diosa de la iniciación y la caza, cfr. Reboreda Morillo (1995).

13 Cfr. Sergent (1991: 230-232).

14 Cfr. Quesada (2003: 141). Sobre el arco en Homero, véase también Reichel ([2]1901: 112-120); Lorimer (1950: 289-301); Hijmans (1975); Krischer (1998); Casadio (2010: 17-34).

15 Cfr. Garvie (2009: xiii).

16 Utilizo la edición de Garvie (2009) y la traducción de Perea Morales (1986).

el mensajero, quedan inutilizados (vv. 278-279) y donde los griegos, tras hacer naufragar a los persas, no tienen más que golpearlos con los restos del naufragio para acabar con ellos ("Los griegos, en cambio, como a atunes o a un copo de peces, con restos de remos, con trozos de tabla de los naufragios, los golpeaban, los machacaban", τοί δ'ὥστε θύννους ἤ τιν'ἰχθύων βόλον / ἀγαῖσι κωπῶν θραύμασίν τ'ἐρειπίων / ἔπαιον ἐρράχιζον, vv. 424-426).

La segunda parte de la derrota persa tiene lugar en tierra, concretamente en el islote de Psitalea, donde los persas pretendían atacar a los griegos que huyesen del naufragio, pero donde finalmente ellos son atacados. Al tratarse de una batalla terrestre, se podría haber presentado a los ejércitos empleando sus armas características. Sin embargo, las armas de los persas en ese momento no se mencionan y los griegos derrotan a los persas utilizando piedras y golpes, pero también el arco (vv. 459-464):

> (…) πολλὰ μὲν γὰρ ἐκ χερῶν
> πέτροισιν ἐράσσοντο, τοξικῆς τ'ἀπὸ
> θώμιγγος ἰοὶ προσπίτνοντες ὤλλυσαν·
> τέλος δ'ἐφορμηθέντες ἐξ ἑνὸς ῥόθου
> παίουσι κρεοκοποῦσι δυστήνων μέλη,
> ἕως ἁπάντων ἐξαπέφθειραν βίον.
>
> (…) eran golpeados por lluvia de piedras tiradas a mano, y, por los dardos que les caían impulsados por la cuerda del arco, fueron pereciendo. Y al final, se lanzaron contra ellos con unánime gritería y los golpearon, destrozaron los miembros de los infelices hasta que del todo les quitaron a todos la vida.

Así pues, los persas no parecen capaces de utilizar el arco contra los griegos y los griegos ni siquiera necesitan hacer uso de su arma principal, la lanza, para acabar con los persas. Como el propio mensajero reconoce, los persas "han muerto sin honra con una muerte ignominiosa" (τεθνᾶσιν αἰσχρῶς δυσκλεεστάτῳ μόρῳ, v. 444). Así, la oposición inicial que crea Esquilo entre los dos ejércitos y sus armas es utilizada posteriormente en la tragedia para subrayar la superioridad incuestionable de los griegos, pero, sobre todo, para enfatizar la muerte deshonrosa de los persas.

Cuando al final de la tragedia Jerjes aparece en escena y el Coro le pregunta por lo que no se ha perdido, el soberano solo puede mencionar lo que queda de su ropaje (v. 1017) (del que previamente, en los vv. 832-836, ya se ha dicho que está hecho jirones) y la aljaba para las flechas (v. 1020 y 1022). Tanto la ropa como el arco son señal de la realeza en Persia. No en vano a Darío se le presenta como τόξαρχος o "jefe de arqueros" (v. 556) y aparece ataviado con su tiara y sandalias azafranadas (vv. 660-662). Jerjes, en cambio, aparece en escena despojado de ambas cosas. Así, "[t]his empty quiver captures the inexpressible magnitude of the Persian king's loss"[17]. A través de las armas Esquilo efectivamente consigue en *Persas* mostrar de forma fácilmente aprehensible la magnitud de la derrota persa, pero también logra poner de relieve la falta de honor de esa derrota tanto a nivel general (en el ejército persa) como a nivel particular en la figura de Jerjes.

La oposición entre la lanza, que obliga a combatir cuerpo a cuerpo, y el arco, que permite matar a distancia, se explota también en *Heracles* de Eurípides, pero en este caso esa oposición se utiliza para establecer una comparación basada en el grado de heroísmo. La oposición se establece en la primera escena de *agon* (vv. 140-251), que se centra precisamente en el arco de Heracles, denostado por Lico, usurpador del trono de Tebas, y defendido por Anfitrión, padre del héroe. Para Lico el arco es un arma propia de cobardes porque permite huir (vv. 160-161); la valentía, en cambio, según este personaje y según

17 Cfr. Mueller (2016: 154).

la visión tradicional en Grecia, se demuestra permaneciendo firme en el campo de batalla, lo que se manifiesta con la lanza y el escudo, es decir, con las armas propias del hoplita ("La prueba del valor de un hombre no es el arco, sino el mantenerse a pie firme y sostener la mirada frente a la puntiaguda mies de lanzas, firme en su puesto", ἀνδρὸς δ' ἔλεγχος οὐχὶ τόξ' εὐψυχίας / ἀλλ' ὃς μένων βλέπει τε κἀντιδέρκεται / δορὸς ταχεῖαν ἄλοςα τάξιν ἐμβεβώς, vv. 162-164)[18]. Frente a Lico, en cambio, Anfitrión realiza una apología del arco (vv. 188-205), para lo cual, entre otras cosas, vincula el arco con la astucia, lo que le permite considerarlo un sabio invento (v. 188; cf "lo más astuto en la batalla es hacer daño al enemigo y proteger el propio cuerpo sin depender del azar", τοῦτο δ' μάχηι / σοφὸν μάλιστα, δρῶντα πολεμίους κακῶς / σώιζειν τὸ σῶμα, μὴ 'κ τύχης ὡρμισμένον, vv. 201-203). Gracias a esa vinculación con la astucia, Anfitrión logra mostrar el arco desde una óptica más positiva.

Pero más adelante en la tragedia, Heracles, enajenado por decisión de Hera, mata a su familia y lo hace precisamente con el arco (vv. 922-1015). Tras esa acción, el héroe piensa inicialmente en quitarse la vida, aunque decide cambiar de opinión al comprender que la valentía se demuestra precisamente haciendo frente a las vicisitudes de la vida ("quien no soporta la desgracia no podría aguantar a pie firme la lanza de un hombre", ταῖς συμφοραῖς γὰρ ὅστις οὐχ ὑφίσταται / οὐδ' ἀνδρὸς ἂν δύναιθ' ὑποστῆναι βέλος, vv. 1349-1350). Poco a poco Heracles asume la ideología del hoplita, y su arco se redefine y pasa a presentarse como parte de la panoplia hoplítica (vv. 1098-1099). Así, en la segunda parte de la tragedia, las armas de Heracles, que para Lico eran señal de su cobardía, se convierten en una muestra de valor, pero no del valor que se demuestra en la batalla, sino del que se evidencia al afrontar la vida[19].

En *Heracles* la idea tradicional de que la valentía se demuestra permaneciendo firme ante el enemigo se transforma desde un punto de vista más humanista en la idea de que la valentía se demuestra manteniéndose firme ante las adversidades. Esa idea queda enfatizada en los versos 1377-1385, en los que Heracles se pregunta qué hacer con las armas, que son a un tiempo agentes de sus valerosas hazañas y de la muerte de su familia; pero Heracles decide conservarlas y llevarlas consigo, a pesar de que esto implicará recordar lo que hizo con ellas:

> (…) λυγραὶ δὲ τῶνδ' ὅπλων κοινωνίαι.
> ἀμηχανῶ γὰρ πότερ' ἔχω τάδ' ἢ μεθῶ,
> ἃ πλευρὰ τἀμὰ προσπίτνοντ' ἐρεῖ τάδε·
> Ἡμῖν τέκν' εἶλες καὶ δάμαρθ'· ἡμᾶς ἔχεις
> παιδοκτόνους σούς. εἶτ' ἐγὼ τάδ' ὠλέναις
> οἴσω; τί φάσκων; ἀλλὰ γυμνωθεὶς ὅπλων
> ξὺν οἷς τὰ κάλλιστ' ἐξέπραξ' ἐν Ἑλλάδι
> ἐχθροῖς ἐμαυτὸν ὑποβαλὼν αἰσχρῶς θάνω;
> οὐ λειπτέον τάδ', ἀθλίων δὲ σωστέον.
>
> (…) qué triste es la compañía de estas armas! No sé si conservarlas o abandonarlas. Cada vez que golpeen mi costado me dirán: 'Con nosotras mataste a tus hijos y esposa; nosotras somos las asesinas de tus hijos'. ¿Las llevaré, pues, en mis brazos? ¿Y cómo lo justificaré? Más de lo contrario, ¿moriré deshonrado, poniéndome a merced de mis enemigos, si me separo de estas armas con las que tantas hazañas realicé en la Hélade? No las abandonaré; he de conservarlas aunque me duela.

18 Utilizo para el *Heracles* de Eurípides la edición de Bond (1981) y la traducción de Calvo Martínez (1985 [$_1$1978]).
19 Cfr. Papadopoulou (2005: 179).

Así el arco y las flechas de Heracles, que para Lico eran una señal de la cobardía del héroe, se muestran al final de la tragedia como una señal manifiesta de su valentía, pero de su valentía vital[20].

3. La espada

La espada, como se ha dicho, es un arma secundaria para el soldado griego. En un trabajo anterior[21] se ha defendido que, mientras la lanza es el arma propia del enfrentamiento bélico, que se utiliza preferentemente contra los *echthroi*, la espada se utiliza en la tragedia con frecuencia para atentar contra los *philoi* o contra uno mismo. Lo segundo se percibe bien en algunas escenas de suicidio, como la de Hemón en *Antígona*, la de Deyanira en *Traquinias* o la de Yocasta en *Fenicias*[22]. Pero la espada destaca muy especialmente en el suicidio de Áyax.

Áyax es el único héroe de la guerra de Troya que se quita la vida. En la tragedia conservada de Sófocles sobre este personaje, su muerte constituye el momento climático que ocupa el centro de la tragedia y, además, se produce en un escenario vacío y ante los espectadores, en lugar de conocerse a través de un relato de mensajero, que era lo más habitual[23]. Pero, sobre todo, la muerte de Áyax concede un enorme protagonismo a la espada del héroe.

La espada aparece insistentemente en la mano del héroe desde el principio de la tragedia presentada como el arma con la que Áyax ha atacado a sus compañeros de filas y ha matado a las reses (v. 30, 95, 147, 231, 287, 325). Posteriormente, la espada adquiere un protagonismo aún mayor en la *rhesis* de despedida del héroe (vv. 815-865), donde por primera vez se explica que la espada con la que Áyax se quita la vida era originariamente de Héctor, quien se la regaló ("Es un regalo de Héctor, el que me es el más aborrecible de mis huéspedes, y el más odioso a mi vista", δῶρον μὲν ἀνδρὸς Ἕκτορος ξένων ἐμοὶ / μάλιστα μισηθέντος, ἐχθίστου θ' ὁρᾶν, vv. 817-818). Efectivamente, Sófocles alude en esta obra al intercambio de regalos que tiene lugar entre Héctor y Áyax en la *Ilíada* después de un enfrentamiento entre ambos que queda en tablas, una escena en la que Héctor regala a Áyax su espada y tahalí, y Áyax, por su parte, le entrega el cinturón (*Ilíada* 7.181-312).

Áyax se quita la vida echándose sobre la espada de Héctor, que ha clavado en tierra enemiga (v. 819), y esa escenificación contribuye a presentar su suicidio como una muerte en el campo de batalla y a manos del enemigo, una visión que acentúa Teucro en la segunda parte de la tragedia ("¿Has visto cómo al cabo del tiempo iba Héctor, incluso muerto, a matarte?", εἶδες ὡς χρόνῳ / ἔμελλέ σ' Ἕκτωρ καὶ θανὼν ἀποφθίσειν; vv. 1026-1027), quien, además, añade que el cinturón que Áyax regaló a Héctor fue también la causa de la muerte del héroe troyano, porque Aquiles lo utilizó para atarlo, todavía vivo, al carro con el que arrastró su cuerpo alrededor de la ciudad ("Héctor, sujeto al barandal del carro por el cinturón con el que precisamente fue obsequiado por éste, fue desgarrándose hasta que

20 Sobre la función de las armas en *Heracles*, cfr. Encinas Reguero (2020).

21 Cfr. Encinas Reguero (2010).

22 Aunque empuñar la espada es una acción esencialmente masculina, algunas mujeres en la tragedia griega se quitan la vida con esa arma; cfr. Loraux (1989: 35-41). Como esa autora (*ibidem*: 39) explica, el ahorcamiento, la forma de suicidio más habitual en los personajes femeninos, está en la tragedia asociado a la función de esposa, mientras que la muerte cruenta por espada se vincula a la función maternal.

23 La muerte de Áyax tenía lugar ante el público, pero el actor que lo representada tenía que encarnar a Teucro a partir del v. 774 y, además, el cuerpo, tras ser encontrado por Tecmesa, debía permanecer en escena hasta el final de la tragedia. Sobre los problemas técnicos de esta escena, cfr. Most y Ozbek (2015).

expiró", Ἕκτωρ μέν, ᾧ δὴ τοῦδ' ἐδωρήθη πάρα, / ζωστῆρι πρισθεὶς ἱππικῶν ἐξ ἀντύγων / ἐκνάπτετ' αἰέν, ἔστ' ἀπέψυξεν βίον, vv. 1029-1031). En *Ilíada* 22.396-398, en cambio, Héctor ya está muerto cuando Aquiles lo ata al carro y, además, Aquiles no utiliza el cinturón de Áyax. No obstante, la versión de Sófocles permite mostrar la muerte de Áyax y Héctor como consecuencia de la acción recíproca y, así, no solo la muerte de Áyax se muestra como una muerte producida en un contexto de acción bélica, sino que también la muerte de Héctor, el más temible de los troyanos, se muestra vinculada a Áyax.

La espada, por lo tanto, sufre en *Áyax* un proceso de redefinición a través del cual Sófocles rehabilita la figura del héroe y contribuye a dibujar su muerte como una muerte heroica en el campo de batalla[24].

Pero, además, la espada en la tragedia griega es también el arma por excelencia de los asesinatos intrafamiliares (οἰκεῖοι φόνοι), como se advierte, por ejemplo, cuando Medea mata a sus hijos (Eurípides, *Medea* 1244, 1278, 1325) o cuando Eteocles y Polinices, hermanos entre sí, se dan muerte recíproca (Eurípides, *Fenicias* 1417, 1421). Aunque quizás el mejor ejemplo lo proporcionan las muertes dentro del seno de la familia de los Atridas, y, concretamente, la muerte de Clitemnestra a manos de su hijo Orestes.

Como es sabido, Clitemnestra es muerta por su hijo por haber matado previamente a su esposo Agamenón. Aunque ésta también es una muerte intrafamiliar, la discusión sobre el arma utilizada en la primera versión dramática de ese suceso, el *Agamenón* de Esquilo, ha sido larga, pues, según explica Fraenkel[25], algunos autores, con Wilamowitz a la cabeza, defienden que el arma utilizada por Clitemnestra es un hacha[26], influidos probablemente por versiones posteriores de esa escena (cfr. Sófocles, *Electra* 99, 195-196, Eurípides, *Electra* 160, 279, 1160, *Hécuba* 1279, *Troyanas* 361), mientras que otros autores[27] defienden que el arma utilizada por Clitemnestra es la espada (cfr. Esquilo, *Agamenón* 1351, 1529, *Coéforas* 1011, Eurípides, *Electra* 164). Cuando Clitemnestra explica los hechos evita mencionar el arma utilizada (Esquilo, *Agamenón* 1380-1392) y las alusiones a esos hechos se refieren unas veces a un arma, otras veces a la otra; de ahí la dificultad para dilucidar la cuestión. No existe duda, en cambio, respecto a la muerte de Clitemnestra a manos de Orestes, que se lleva a cabo incuestionablemente por medio de la espada en las diferentes versiones dramáticas de esos hechos (Esquilo, *Coéforas* 584, 729, *Euménides* 42, 592, Eurípides, *Electra* 1225, *Orestes* 291, 1235).

4. El escudo

El escudo es el arma defensiva por excelencia del hoplita en Grecia[28]. Los escudos solían ir grabados y la descripción que Homero hace del escudo de Aquiles en *Ilíada* 18.478-608[29] hace surgir un nuevo género, el de la *ekphrasis*, y sienta las bases para otras descripciones similares que se encuentran en la literatura griega[30].

---

24 Sobre el valor de la espada de Áyax en la rehabilitación del héroe, cfr. Cohen (1978), Mueller (2016: 16-34), Encinas Reguero (2021).

25 Cfr. Fraenkel (1962 [^{1}1950], III: 806-809).

26 Por ejemplo, Davies (1987).

27 Por ejemplo, Sommerstein (1989) o Prag (1991).

28 Sobre el escudo, cfr. Reichel ($_{2}$1901: 1-50), Lorimer (1950: 132-194), Snodgrass (1967: 53-55).

29 Sobre el escudo de Aquiles, cfr. Reichel ($_{2}$1901: 146-165).

30 Aunque destaca la descripción del escudo de Aquiles, en *Ilíada* se describen también otras armas, como el escudo de Áyax (*Ilíada* 7.219-223, 7.245-248) o el casco de Meríones (*Ilíada* 10.261-265). Sobre la ekphrasis del escudo, cfr. Thein (2022).

En la tragedia destacan las descripciones de los escudos de los caudillos argivos que, bajo las órdenes de Polinices, atacan Tebas, una descripción que se encuentra en la llamada "escena de los escudos" de *Siete contra Tebas* de Esquilo (vv. 375-685)[31] y también en el conocido como "catálogo de los escudos" contenido en *Fenicias* de Eurípides (vv. 1104-1140)[32].

En otras escenas, en cambio, el escudo está presente como símbolo de la valía de un héroe. En este sentido destaca Áyax, un héroe al que ya al comienzo de la tragedia homónima Sófocles presenta como "el del gran escudo" (σακεσφόρῳ, v. 19) y que, antes de quitarse la vida, decide ser enterrado con sus armas para evitar que suceda con ellas lo que ha sucedido con las de Aquiles[33], excepto en el que caso del escudo, que lega a su hijo Eurísaces (vv. 572-577):

> καὶ τἀμὰ τεύχη μήτ' ἀγωνάρχαι τινὲς
> θήσουσ' Ἀχαιοῖς μήθ' ὁ λυμνεὼν ἐμός.
> ἀλλ' αὐτό μοι σύ, παῖ, λαβὼν τοὐπώνυμον,
> Εὐρύσακες, ἴσχε διὰ πολυρράφου στρέφων
> πόρπακος ἑπτάβοιον ἄρρηκτον σάκος·
> τὰ δ' ἄλλα τεύχη κοίν' ἐμοὶ τεθάψεται.
>
> En cuanto a mis armas, que ni unos jueces de certámenes ni el que es mi ruina [Odiseo], las expongan entre los aqueos, sino que tú mismo, hijo, Eurísaces, tomando lo que te ha dado el nombre, sujétalo por la correa fuertemente unida haciendo girar el indestructible escudo de siete capas. Las demás armas juntamente conmigo serán enterradas.

Las armas mantienen en cierto sentido la esencia de su dueño, como se puede ver en la espada que Héctor regaló a Áyax o en el arco que Filoctetes recibió de Heracles[34]. Así pues, al entregar su escudo, el arma que lo caracteriza, a su hijo, Áyax busca mantener su legado y asegurar su pervivencia como héroe a través del escudo y de Eurísaces, que será quien lo enarbole en el futuro[35].

El hipotexto de esta escena de *Áyax* se encuentra en el canto sexto de la *Ilíada*, precisamente en la escena en la que Héctor se despide de Andrómaca y de su hijo Astianacte[36]. Pues bien, si Áyax deja al morir su escudo a su hijo Eurísaces, el escudo de Héctor, que debería ser heredado igualmente por su hijo Astianacte, se convierte, sin embargo, en el ataúd del joven en *Troyanas* de Eurípides (vv. 1136-1142)[37], una escena que remite tanto a la escena sofoclea como a la homérica:

> φόβον τ' Ἀχαιῶν, χαλκόνωτον ἀσπίδα
> τήνδ', ἣν πατὴρ τοῦδ' ἀμφὶ πλεύρ' ἐβάλλετο,
> μή νυν πορεῦσαι Πηλέως ἐφ' ἑστίαν,

31 Sobre la escena de los escudos en *Siete contra Tebas*, cfr., por ejemplo, Zeitlin (1982), Vidal-Naquet (1989: 137-157), Chaston (2010: 67-130).

32 Sobre el catálogo de los escudos en *Fenicias* y su relación con el hipotexto esquileo, cfr. Goff (1998), Soares (1998), Morin (2001).

33 Recuérdese que a la muerte de Aquiles tanto Áyax como Odiseo reclaman las armas del héroe. Se celebra entonces el Juicio de las Armas, en el que se decide entregar las armas de Aquiles a Odiseo, y es esa decisión precisamente la causa de los hechos que desembocan en el suicidio de Áyax.

34 Sobre la espada de Áyax y el arco de Filoctetes, cfr. Fletcher (2013), Mueller (2016: 15-41).

35 Sobre el escudo de Áyax, cfr., por ejemplo, Mueller (2016: 134-154).

36 Según explica Vergados (2009: 160), "*Ajax* can be viewed as a creative reworking of the *Iliad*". En concreto destacan las semejanzas entre *Áyax* 485-595 e *Ilíada* 6.407-493 (Áyax y Héctor se despiden de su mujer e hijo) (*ibidem*: 158-159) o entre *Áyax* 1331-1373 e *Ilíada* 24.486-506 (Odiseo y Príamo interceden para lograr que Áyax y Héctor respectivamente puedan ser enterrados) (*ibidem*: 159-160).

37 Utilizo la edición de Murray (1950 [^{3}1913]) y la traducción de Calvo Martínez (1985 [^{1}1978]).

μηδ’ ἐς τὸν αὐτὸν θάλαμον, οὗ νυμφεύσεται
μήτηρ νεκροῦ τοῦδ’ Ἀνδρομάχη, λύπας ὁρᾶν,
ἀλλ’ ἀντὶ κέδρου περιβόλων τε λαΐνων
ἐν τῇδε θάψαι παῖδα (…)

En cuanto a este escudo de bronce, terror de los aqueos, con que el padre de éste rodeaba su pecho, pidió que no se lo llevara al hogar de Peleo ni al tálamo en que Andrómaca, madre de este cadáver, será desposada –¡sería doloroso contemplarlo!–, sino que lo entierren en él en vez de en caja de cedro y cerco de piedra.

Si en *Áyax* el héroe entrega el escudo a su hijo para que lo sujete por la correa deseando que el joven se convierta en su sucesor, en *Troyanas* Hécuba destaca la impronta de Héctor en la correa y en el cerco del escudo (vv. 1196-1199):

ὡς ἡδὺς ἐν πόρπακι σῷ κεῖται τύπος
ἴτυός τ’ ἐν εὐτόρνοισι περιδρόμοις ἱδρώς,
ὃν ἐκ μετώπου πολλάκις πόνους ἔχων
ἔσταζεν Ἕκτωρ προστιθεὶς γενειάδι.

¡Qué agradable es la impronta de su brazo que permanece en tu correa! ¡Qué agradable su sudor en el bien torneado cerco del escudo, que tantas veces puso Héctor, apoyándolo contra su mejilla, cuando soportaba los esfuerzos de la guerra!

Pero en este caso esa mención al brazo sujetando el escudo por la correa sirve para destacar la ausencia del héroe troyano y para indicar, por oposición a la escena sofoclea, que tampoco Astianacte podrá sujetar nunca el escudo ni tendrá la oportunidad de demostrar su valía.

En *Troyanas*, el escudo en el que es depositado el cadáver del joven, muerto cruelmente en la flor de la vida, se convierte así en símbolo del honor de Héctor, pues la cruel muerte del pequeño Astianacte a manos del ejército griego es el reconocimiento tácito de la *arete* que los griegos ven en Héctor (Andrómaca afirma “[t]e va a matar la nobleza de tu padre”, ἡ τοῦ πατρὸς δέ σ’ εὐγένει’ ἀποκτενεῖ, v. 742) y del temor de los griegos a que el joven pueda ser en el futuro un digno sucesor de su padre.

5. Conclusión

Como se ha mostrado a través de los ejemplos seleccionados, las armas tienen una presencia importante en algunas tragedias griegas, pero, sobre todo, su función, connotaciones y simbología son con frecuencia un elemento esencial en la creación del significado dramático. Las armas, por lo tanto, merecen una mayor atención y estudio en la tragedia griega, pero también, en general, en la literatura.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Alamillo, A. (trad.) (1981). *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos.

Bond, G. W. (ed.) (1981). *Euripides. Heracles*. Oxford: Clarendon Press.

Calvo Martínez, J. L. (trad.) (1985 [[1]1978]). *Eurípides. Tragedias, II*. Madrid: Gredos.

Fraenkel, E. (ed.) (1962 [[1]1950]). *Aeschylus. Agamemnon* (3 vols.). Oxford: Oxford University Press.

Garvie, A. F. (ed.) (2009). *Aeschylus. Persae*. Oxford: Oxford University Press.

Leaf, W. (ed.). (1971 [[2]1900-1902]). *The Iliad* (2 vols.). London: Macmillan.

Lloyd-Jones, H. y Wilson, N. G. (ed.) (1990). *Sophoclis fabulae*. Oxford: Clarendon Press.

Murray, G. (ed.) (1950 [[3]1913]). *Euripidis fabulae, II*. Oxford. Clarendon Press.

Perea Morales, B. (trad.) (1986). *Esquilo. Tragedias*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Anderson, J. K. (1991). "Hoplite weapons and offensive arms", en V. D. Hanson (ed.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*. London-New York: Routledge; 15-37.

Arend, W. (1973 [[1]1933]). *Die typischen Scenen bei Homer*. Weidmann: Georg Olms Verlag.

Armstrong, J. I. (1958). "The Arming Motif in the *Iliad*". *American Journal Philology* 79(4); 337-354.

Breuil, J.-L. (1978). "Les deux principaux noms de la lance dans *l'Iliade*: δόρυ et ἔγχος". *Mémoires I. Centre Jean Palerne*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne; 19-25.

Buchholz, H.-G. (1980). *Kriegswesen. Teil 2. Angriffswaffen: Schwert, Dolch, Lanze, Speer, Keule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Casadio, V. (2010). *L'arciere nell'antichità greca e romana. Mito, letteratura e storia*. Teramo: Evoé.

Chaston, C. (2010). *Tragic Props and Cognitive Function. Aspects of the Function of Images in Thinking*. Leiden-Boston: Brill.

Cohen, D. (1978). "The Imagery of Sophocles: A Study of Ajax's Suicide". *Greece & Rome* 25(1); 24-36.

Davies, M. (1987). "Aeschylus' Clytemnestra: Sword or Axe?". *Classical Quarterly*, 37(1); 65-75.

Davis, T. A. (2013). *Archery in Archaic Greece* (Ph.D. Dissertation). Columbia University.

Encinas Reguero, M. C. (2010). "Ξίφος y δόρυ en la tragedia y la épica griegas". *L'Antiquité Classique*, 79; 1-16.

Encinas Reguero, M. C. (2020). "The Rhetoric of Weapons in Euripides' *Heracles*. Bow versus Spear". *Mnemosyne*, 73; 224-242.

Encinas Reguero, M. C. (2021). "El valor de las armas en la tragedia griega. La espada de Áyax y el arco de Heracles", en J. De la Villa Polo *et al*. (eds.), *Forum Classicorum. Perspectivas y avances como el mundo clásico*, Vol. 1. Madrid: Guillermo Escolar; 527-533.

Fletcher, J. (2013). "Weapons of Friendship: Props in Sophocles' *Philoctetes* and *Ajax*", en G. W. M. Harrison y V. Liapis (eds.), *Performance in Greek and Roman Theatre*. Leiden-Boston: Brill; 199-215.

Goff, B. E. (1988). “The Shields of *Phoenissae*”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 29; 135-152.

Hijmans, B. L. (1975). *Archers in the Iliad*, en J. S. Boersma *et al*. (eds.), *Festoen: opgedragen aan A. N. Zadoks-Josephus Jitta bij haar zeventigste verjaardag*. Groningen: H. D. Tjeenk Willink; 343-352.

Höckmann, O. (1980). “Lanze und Speer”, en H.-G. Buchholz (ed.), *Kriegswesen. Teil 2. Angriffswaffen: Schwert, Dolch, Lanze, Speer, Keule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 275-319.

Holstead, M. S. (2013). *Homeric Arming Rituals: A Study of Oral Composition and Ritual Dynamics* (Dissertation). Indiana University.

Krischer, T. (1998). “Arcieri nell’epica omerica. Armi, comportamenti, valori”, en F. Montanari (ed.), *Omero. Gli aedi, i poemi, gli interpreti*. Firenze: La Nuova Italia; 79-100.

Létoublon, F. (2007). “La lance en frêne du Pélion et les armes d’Achille”, en P. Sauzeau y T. van Compernolle (eds.), *Les armes dans l’Antiquité. De la technique à l’imaginaire*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée; 215-229.

Lissarrague, F. (1990). *L’autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l’imagerie attic*. Paris-Rome: La Découverte.

Loraux, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.

Lorimer, H. L. (1950). *Homer and the Monuments*. London: Macmillan.

McLeod, W. (1966). *The Bow in Ancient Greece, with Particular Reference to Homeric Poems* (Ph.D. Dissertation). Harvard University.

Morin, B. (2001). “La séquence des boucliers dans les *Phéniciennes* d’Euripide (vers 1104-40): un bestiaire mythique au service de l’unité athénienne?”. *Revue des Études Grecques*, 114; 37-83.

Most, G. W. y Ozbek, L. (eds.) (2015). *Staging Ajax’s Suicide*. Pisa: Edizioni della Normale.

Mueller, M. (2016). *Objects as Actors. Props and the Poetics of Performance in Greek Tragedy*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Papadopoulou, T. (2005). *Heracles and Euripidean Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Prag, A. J. N. W. (1991). “Clytemnestra’s Weapon yet once more”. *Classical Quarterly,* 41(1); 242-246.

Quesada, F. (2003). “Lavar con sangre la humillación: armas y valores del guerrero en la *Odisea*”, en P. Cabrera y R. Olmos (eds.), *Sobre la Odisea. Visiones desde el mito y la arqueología*. Madrid: Polifemo; 125-145.

Reboreda Morillo, S. (1995). “La iniciación, la caza y el arco en la Grecia Arcaica”. *Minius,* 4; 53-60.

Reichel, W. ($_2$1901). *Homerische Waffen. Archäologische Untersuchungen*. Wien: A. Hölder.

Sergent, B. (1991). “Arc”. *Metis*, 6; 223-252.

Snodgrass, A. M. (1967). *Arms and Armour of the Greeks*. London: Thames and Hudson.

Soares, C. (1998). “A descriçâo do exército de Eurípides. II-b) O choque de falanges nas falas dos Mensageiros de *Fenícias*”. *Humanitas*, 50; 17-47.

Sommerstein, A. H. (1989). “Again Klytaimestra’s Weapon”. *Classical Quarterly*, 39(2); 296-301.

Thein, K. (2022). *Ecphrastic Shields in Graeco-Roman Literature. The World’s Forge*. London-New York: Routledge.

Tölle-Kastenbein, R. (1980). *Pfeil und Bogen im antiken Griechenland*. Bochum: Duris.

Trümpy, H. (1950). *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos. Untersuchungen zum Wortschatze Homers*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.

Vergados, A. (2009). "The *Iliad* and the Unity of Sophocles' *Ajax*", en E. Karamalengou y E. Makrygianni (eds.), *Ἀντιφίλησις. Studies on Classical, Byzantine and Modern Greek Literature and Culture. In Honour of John-Theophanes A. Papademetriou*. Stuttgart: Steiner Franz Verlag; 154-160.

Vidal-Naquet, P. (1989). "El escudo de los héroes", en J-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y Tragedia en la Grecia antigua, II*. Madrid: Taurus; 123-157.

Zeitlin, F. I. (1982). *Under the Sign of the Shield. Semiotics and Aeschylus' Seven against Thebes*. Rome: Edizioni dell'Ateneo.

La cosificación y objetivación de las figuras femeninas de Helena e Ifigenia en el discurso de Agamenón en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides

Manon Ertola Urtubey

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: Tres son los personajes femeninos que encierran y rodean la obra *Ifigenia en Áulide* de Eurípides. Dos de ellos, Helena e Ifigenia, resultan la causa y el objeto del conflicto de la obra. Resultan ser sujetos/objetos discursivos. Helena es uno de los personajes centrales en la tragedia, pero que no aparece en escena, sino que es recuperada en las palabras y discursos de los demás. Con respecto a Ifigenia, ocurre algo similar, quien hasta el verso 637, no aparece en escena, pero es objeto constante del discurso de los demás personajes, fundamentalmente en el de Agamenón. También comparten sobre sí mismas la responsabilidad y la solución a la ida a Troya; pero esta responsabilidad no es propia y autodesignada, sino que es designada por otros. Con el fin de demostrar esto, nos proponemos analizar cómo están configurados y caracterizados estos personajes femeninos en los diferentes discursos de Agamenón (vv. 49-114 y vv. 377-401). De esta manera, demostraremos que la caracterización que hace de los personajes femeninos responde a intereses específicos por parte del atrida.

Palabras clave: *Ifigenia en Áulide*, Eurípides, personajes femeninos, género, análisis discursivo

The objectification and objectification of the female figures of Helen and Iphigenia in Agamemnon's speech in Euripides' *Iphigenia in Aulis*

Abstract: Three are the female characters that enclose and surround the play *Iphigenia in Aulid*e by Euripides. Two of them, Helen and Iphigenia, are the cause and the object of the play's conflict. They turn out to be discursive subjects/objects. Helen is one of the central characters in the tragedy and still, she does not appear on stage, instead, she is recovered in the words and speeches of the others. Something similar happens with Iphigenia who, until verse 637,does not appear on stage, but is a constant object of the speech of the other characters, mainly that of Agamemnon. They also bear the shared responsibility for and solution to the departure to Troy; this, however, is not a personal, self-appointed responsibility, but an externally designated one. In order to demonstrate this, we propose to analyze how these female characters are configured and characterized in Agamemnon's different speeches (vv. 49-114 and vv. 377-401). In this way, we will demonstrate that his characterization of the female characters responds to Agamemnon's own specific interests.

Keywords: *Iphigenia in Aulis*, Euripides, female characters, gender, discursive analysis

A diferencia de Clitemnestra, tercer personaje femenino de la obra, pero eminentemente presencial, Helena e Ifigenia comparten un carácter de objetos discursivos, de manera que ambos personajes nuclean y cargan con toda la densidad de la tragedia. Helena es uno de los personajes centrales en la tragedia, ya que su accionar ha tenido consecuencias para los demás personajes, pero no aparece en escena, sino que es recuperado en las palabras y discursos; es un personaje totalmente discursivo. La ausencia de Helena es la que garantiza su permanencia en toda la obra. El personaje de Ifigenia, por quien se titula la obra, es tratado de manera similar. Hasta el verso 637, casi la mitad de la tragedia, la hija de Agamenón no aparece en escena, pero ya desde el inicio es objeto constante del discurso de los demás personajes y que resulta fundamental en el avance de la historia; es un personaje cuya presencia es discursiva y escénica.

Así es como ambos personajes femeninos comparten una función discursiva, que además se ve apoyada por la responsabilidad que tienen ambas en torno a la guerra de Troya: Helena representa y es la causa; mientras que Ifigenia es la que posibilita el viaje y la victoria. No obstante, esta responsabilidad no es propia y autodesignada, sino que es designada por otros. En tal sentido, en el discurso de Agamenón, ambos personajes son opuestos pero complementarios; ya que cada uno es una de las caras de la moneda. Ambas serán tratadas de manera similar y serán vistas en paralelo.

En tal sentido, nos interesa analizar cómo están configurados y caracterizados estos personajes femeninos de Helena e Ifigenia en el discurso de Agamenón. Intentaremos demostrar que esta caracterización responde a intereses específicos por parte del Atrida. Por un lado, la divina Helena es siempre equiparada a objetos, al ser sus bodas con Menelao la causa de los males del rey; y por el otro, la muchacha Ifigenia constantemente es objeto de las acciones de los demás. Con tal fin, analizaremos la *rhesis* que Agamenón comparte con el anciano (vv. 49-114), el diálogo de Agamenón y Menelao (vv. 377-401), la *rhesis* de Agamenón y Clitemnestra (vv. 740-750) y el discurso de Agamenón y Clitemnestra e Ifigenia (vv. 1255-1275).

1. *Rhesis* con el anciano

El prólogo de la obra *Ifigenia en Áulide* inicia con Agamenón fuera de las tiendas en Áulide, apesadumbrado e irresoluto sobre la decisión que debe tomar a la brevedad, cuando aparece el anciano y lo interroga sobre su malestar. Agamenón, como jefe del ejército de los aqueos, debe sacrificar a su hija para obtener los vientos favorables que llevarán a los helenos a Troya.

El hermano de Menelao se debate entre escribir y no escribir una carta, que escribe y destruye y escribe y destruye constantemente, en la cual le pide a su esposa que no vaya para Áulide. Este pasaje resulta relevante para el propósito de nuestro trabajo, ya que es la primera vez en la obra que se menciona la carta o tablilla, δέλτον (v. 35), que es mencionado por primera vez por el anciano, pero que será central en nuestro análisis ya que es la forma en que será asociada Ifigenia en el próximo discurso de Agamenón.

Luego de estas palabras del anciano, inicia Agamenón su discurso con el mito del juramento de los pretendientes de Helena y luego desarrolla las razones de su infortunio, relato que abarca los versos 49 a 79. Así, ubica el origen de sus males en el mito; la causa de su sufrimiento es la muchacha hija de Leda. En este pasaje, una de las formas en que Helena es mencionada a través de la metáfora del lecho, λέχους (v. 63) que se mantendrá a lo largo de los discursos de Agamenón.

Esta es la primera mención que se hace en la obra del personaje de Helena y aparece en boca del monarca, quien la culpa de haber elegido a quien no debía elegir, es decir, a Menelao por esposo:

> ἣ δ᾽ εἵλεθ᾽, ὅς σφε μήποτ᾽ ὤφελεν λαβεῖν,
> Μενέλαον. (vv. 70-71)
>
> Y ella eligió a Menelao, (¡a quien nunca debió elegir!)

Finaliza esta primera parte del discurso con el relato del rapto de Helena, donde al igual que en el pasaje anterior, ella es raptada estando enamorada de él (v. 75). Luego de esto, los hechos se posicionan en el presente de la narración, con todos los helenos en Áulide aguardando el cambio de vientos para poder partir a Troya.

A continuación, el monarca recupera las palabras del adivino Calcante, quien le aconseja que debe sacrificar a Ifigenia en honor de Artemisa para, luego de haberla sacrificado, conseguir los vientos favorables para marchar a Troya y destruir a los frigios (vv. 89-93):

> ἀνεῖλεν Ἰφιγένειαν ἣν ἔσπειρ᾽ ἐγὼ
> Ἀρτέμιδι θῦσαι τῇ τόδ᾽ οἰκούσῃ πέδον,
> καὶ πλοῦν τ᾽ ἔσεσθαι καὶ κατασκαφὰς Φρυγῶν
> θύσασι, μὴ θύσασι δ᾽ οὐκ εἶναι τάδε.
>
> Calcante, el adivino, a quien consultamos, nos ordenó ofrecer en sacrificio a Ifigenia, a quien yo engendré, en honor de Artemis, la que habita esta tierra; (dice que) luego de haberla sacrificado conseguiríamos el viaje y la destrucción de los frigios, pero si no la sacrificamos, no ocurrirán estas cosas para los que sacrifiquen.

Esta es la primera mención del personaje de Ifigenia en la obra (v. 90) y la única en que será mencionada por su nombre por su padre. Esta primera aparición ya se corresponde con una objetivación del personaje, ya que es a quien han de sacrificar. El nombre de Ifigenia, aparece por primera vez y en caso acusativo Ἰφιγένειαν, como objeto directo del infinitivo ἀνεῖλεν (v. 90). El personaje de Ifigenia es nuevamente objeto del discurso de Agamenón y a su vez será el objeto de las acciones de otros, ya que, a partir de su sacrificio, otros obtendrán beneficios. En todo este discurso, el personaje siempre es objeto de las decisiones que toman los otros, no es sujeto activo, sino que semántica y sintácticamente es el nombre que completa el significado del verbo transitivo, en estos casos, el infinitivo ἀνεῖλεν (matar) y el participio θύσασι (los que la sacrifiquen).

Luego, afirma Agamenón que al escuchar este designio proclamó que sería incapaz de matar a su hija: ὡς οὔποτ᾽ ἂν τλὰς θυγατέρα κτανεῖν ἐμήν (v. 96), "porque nunca sería tan atrevido de matar a mi hija". Nuevamente, Ifigenia, ahora mencionada como θυγατέρα ἐμήν, "mi hija", sigue siendo sintácticamente el objeto directo y discursivo, del infinitivo κτανεῖν y de las acciones y decisiones de Agamenón, si bien en ese momento se posiciona en contra de matar a su hija, hecho que será modificado por las persuasivas palabras de Menelao.

Continúa con el relato, mencionando la tablilla/carta que envío con falsas palabras a su esposa para que traiga a Ifigenia a Áulide, con la excusa de sus bodas con Aquiles. En palabras de Agamenón (vv. 98-100):

> κἀν δέλτου πτυχαῖς
> γράψας ἔπεμψα πρὸς δάμαρτα τὴν ἐμὴν
> πέμπειν Ἀχιλλεῖ θυγατέρ᾽ ὡς γαμουμένην.

> Y habiendo escrito en el pliegue de la tablilla, (la) envié hacia mi esposa para que envíe a mi hija para ser desposada por Aquiles.

En estos versos, el monarca repite el verbo πέμπω en las formas verbales ἔπεμψα (v. 99) y πέμπειν (v.100). De esta manera se produce una correlación entre la tablilla e Ifigenia, ya que ambas han sido o serán enviadas por otros. En estos versos, Ifigenia se configura en términos de igualdad con la tablilla. Además, Ifigenia es mencionada como θυγατέρ (v.110), en acusativo, y es el objeto de las acciones y decisiones de otros, en este caso, es decisión de Agamenón que Clitemnestra la envíe para desposarla con Aquiles. En esa enumeración, Ifigenia no es sujeto de acción, sino que otros deciden y hacen con y por ella. De esta manera, es posible observar que Ifigenia siempre es objeto, ya sea de muerte o de bodas, ya sea de los helenos, de Agamenón o de Aquiles. Es interesante señalar que quienes sitúan a Ifigenia en ese lugar de objeto, sea semántica o sintácticamente, siempre son hombres.

En este primer discurso, los personajes de Helena y de Ifigenia se configuran como objetos del discurso de Agamenón. Son traídas a la escena y a la acción a partir de sus palabras, pero al mismo tiempo se configuran como opuesto: mientras que Helena es la causante (hace) de los males, Ifigenia es el objeto por el cual los demás, Agamenón, pondrán fin a la espera.

2. Discurso con Menelao

El primer episodio inicia con el encuentro entre Menelao y el anciano, en el cual Menelao le quita la tablilla que este está llevando a Clitemnestra para evitar la muerte de Ifigenia. En palabras de Menelao, la tablilla es símbolo de males para todos los helenos (v. 308). En medio de esta disputa entre el anciano y Menelao, aparece Agamenón. A partir de entonces, Agamenón discutirá con su hermano sobre su accionar. Ambos hermanos se acusan de hechos deshonrosos y vergonzosos; uno acusa al otro de haber obrado mal en secreto para todos los dánaos; y el otro, de espiar sus actos. Menelao, en un extenso discurso (vv. 334-375), acusa a Agamenón de haber cambiado su conducta y sus decisiones al no querer sacrificar a su hija y expone que esto no es propicio para los amigos ni se corresponde con su rol como comandante del ejército. Lo acusa de haber aceptado gratamente la decisión de sacrificar a su hija y ahora de volver sobre sus pasos y cambiar de opinión. La sentencia de Menelao es fulminante: que otros miles han sufrido la misma desdicha, se esfuerzan por obtener las tareas y luego las ceden cobardemente porque ellos mismos son incapaces de defender la ciudad (vv. 366-369).

A continuación, entre los versos 378 y 401 se desarrolla la contestación que Agamenón le hace a Menelao. Inicia con una apelación a su hermano, en la cual le adelanta que le refutará sin exceso de arrogancia y sensatamente. Luego, interroga a su hermano con tres preguntas: "¿quién comete injusticias contra ti?", "¿de qué estás necesitado?" y "¿deseas recuperar un lecho virtuoso?": Esta última pregunta es fundamental, ya que Agamenón se está refiriendo a la fugitiva Helena en manos del troyano Paris, pero la mención a este personaje es a partir del sintagma χρηστὰ λέκτρ᾽(v. 382). La figura de Helena es reemplazada en el discurso por "un lecho virtuoso", que quiere ser recuperado por Menelao. En este pasaje, Agamenón responde a las acusaciones de Menelao en relación al incumplimiento del sacrificio de su hija echándole en cara a Menelao que el responsable en realidad es él, por no haber gobernado como correspondía sus lechos en primer lugar.

En los versos 383 y 384, Agamenón acusa a su hermano de la injusticia de tener que pagar el castigo de los males del otro:

τίς ἀδικεῖ σε; τοῦ κέχρησαι; ἐρᾷς λαβεῖν;
οὐκ ἔχοιμ᾽ ἄν σοι παρασχεῖν: ὧν γὰρ ἐκτήσω, κακῶς
ἦρχες. εἶτ᾽ ἐγὼ δίκην δῶ σῶν κακῶν, ὁ μὴ σφαλείς;

Dime, ¿qué cosas terribles exhalas con los ojos inyectados en sangre? ¿Quién comete injusticias contra ti? ¿De qué estás necesitado? ¿Deseas recuperar un lecho virtuoso? No podría entregártelo a ti: pues aquellos que has obtenido, los gobernaste muy mal. Por lo tanto, ¿acaso yo debo pagar el castigo a causa de tus males, que no he caído (en ellos)?

El personaje de Helena, que no había sido nombrado anteriormente por Menelao, es introducido por el propio Agamenón en su discurso a través de la metáfora de los lechos, como la causante de sus males. De esta manera, la figura de Helena se posicionará como la causante de los males de Agamenón y de Menelao y de la inminente muerte de Ifigenia. El deseo de recuperar a Helena y tenerla en sus brazos convierte a Menelao en un perverso. A continuación, el rey de Micenas vuelve a referirse a Helena con la metáfora del lecho:

σὺ μᾶλλον, ὅστις ἀπολέσας κακὸν λέχος
ἀναλαβεῖν θέλεις, θεοῦ σοι τὴν τύχην διδόντος εὖ. (vv.389-390)

¿estoy loco? En cambio, tú después de escapar del mal lecho estás dispuesto a recuperarlo, cuando un dios te consiguió esta buena suerte.

Helena no solo es el lecho de Menelao, sino que es el mal lecho, κακὸν λέχος, del que consiguió escapar y al que ahora quiere recuperar. A ojos de Agamenón, Menelao es afortunado de haber perdido a Helena e incluso alguna divinidad le brindó esa suerte. Así, el personaje de Helena además de ser caracterizado como un objeto, el lecho, y de además ser el objeto sintáctico del participio ἀπολέσας, es una figura completamente negativa.

Finaliza Agamenón su discurso con la sentencia de que no matará a sus hijos, a Ifigenia, para que Menelao pueda recuperar a Helena (vv. 396-401). De esta manera, se contraponen ambas figuras femeninas, siendo una la causante de los males de la otra. En ojos de Agamenón, su hija es el sacrificio que se le exige para que su hermano recupere a una mala mujer.

3. *Rhesis* con Clitemnestra

El segundo episodio inicia con la llegada de Clitemnestra con sus hijos Ifigenia y Orestes, quienes se reúnen con su padre. Esta es la primera aparición de la muchacha en escena. Se produce el encuentro entre padre e hija, donde las respuestas de Agamenón a las preguntas que le hace su hija tienen una doble significación: para ella hacen mención a sus próximas bodas con Aquiles, mientras que para el monarca son recordatorio de la muerte de la joven. Luego, se produce un intercambio entre Clitemnestra y Agamenón, que culmina con un breve discurso de Agamenón y que da cierre al episodio.

En este, Agamenón sucumbe a la angustia que le produce el saber que Clitemnestra no se marchará, sino que querrá estar presente en las bodas de su hija con Aquiles. Se retira el rey con el anuncio de que se irá para informarse de lo querido por la diosa, que es fatalidad para la Hélade, μόχθον Ἑλλάδος (v. 748). Con esto se refiere al sacrificio de Ifigenia, que nuevamente aparece en caso acusativo.

Culmina su discurso con una sentencia en torno a la mujer, que dialoga directamente con la figura de Helena:

χρὴ δ᾽ ἐν δόμοισιν ἄνδρα τὸν σοφὸν τρέφειν
γυναῖκα χρηστὴν κἀγαθήν, ἢ μὴ τρέφειν. (vv. 749-750)

Es necesario que el varón sabio en su casa alimente a una mujer honorable y buena, o nunca desposarla.

En estos versos notamos una crítica que dialoga directamente con los versos 383-384, donde se establece una reflexión sobre el rol del hombre y de la mujer en el matrimonio: el hombre tiene el rol activo, alimenta y gobierna los lechos; mientras que la mujer tiene un rol pasivo y debe ser honorable y buena. Por esto mismo es que Agamenón responsabiliza a Helena y a Menelao de sus males: ella no ha sido ni honorable ni buena esposa al haberse ido con Paris y dejado los lechos de Menelao; y él no ha sabido gobernar los lechos como correspondía e insistiendo en recuperarlos, hecho que podría haber evitado habiéndose casado con una buena mujer. De esta manera, el personaje de Helena es caracterizado nuevamente de manera negativa e inflexible. Incluso, si bien la responsabilidad y acción recae sobre la figura masculina que alimenta y desposa, la causa sigue siendo de la mujer.

4. Discurso con Clitemnestra e Ifigenia

Para finalizar, analizaremos el discurso que mantienen Agamenón y Clitemnestra e Ifigenia. La acción sucede luego de que las mujeres se enteraron de la verdad de la presencia de Ifigenia en Áulide: debe ser sacrificada para que Menelao pueda recuperar a Helena. Clitemnestra acusa a su marido de tan terribles hechos y el argivo les responde (vv. 1257-1258):

δεινῶς δ᾽ ἔχει μοι ταῦτα τολμῆσαι, γύναι,
δεινῶς δὲ καὶ μή: τοῦτο γὰρ πρᾶξαί με δεῖ.

Pero es terrible para mí atreverme a estas cosas, mujer. Pero también es terrible (para mí) no (atreverme): pues es necesario que yo realice esto.

Agamenón se defiende de la acusación apelando a que, si él no realiza “estas cosas”, los helenos se ocuparán de ello. Emplea el adjetivo neutro plural en acusativo, ταῦτα, y el adjetivo neutro singular en acusativo, τοῦτο, para referirse al sacrificio de su hija. Ifigenia es tratada como algo que debe ser realizado, πρᾶξαί, por su padre, es decir, sacrificarla.

A continuación, en el verso 1262, se dirige directamente a la muchacha: εἰ μή σε θύσω. El pronombre personal de segunda persona se encuentra en acusativo cuando el argivo le expone a su hija las cosas que ocurrirán si él no la sacrifica. En los versos 1269-1272, sostiene lo anterior al informarle a su hija que es necesario sacrificarla en beneficio de la Hélade: ἀλλ᾽ Ἑλλάς, ᾗ δεῖ, κἂν θέλω κἂν μὴ θέλω (v. 1271).

Finaliza este discurso con otra sentencia que hace referencia a Helena, pero ahora responsabilizando a los troyanos de su marcha (v. 1275):

κἀμοὶ γενέσθαι, μηδὲ βαρβάροις ὕπο
Ἕλληνας ὄντας λέκτρα συλᾶσθαι βίᾳ.

Siendo helenos nuestros lechos, no deben ser saqueados con violencia por los bárbaros.

5. Consideraciones finales

A partir de este análisis, hemos intentado demostrar cómo los personajes de Helena y de Ifigenia son personajes discursivos en las palabras de Agamenón y cómo esa función es un reflejo de las consideraciones que el atrida tiene de cada una de ellas: Ifigenia tiene una carga positiva, al ser la hija y estar ligado emocionalmente a ella; Helena, en cambio, posee una carga negativa al ser la esposa de su hermano y la causante de la guerra y del sacrificio de Ifigenia. En tal sentido, ambas son vistas como la causa y la consecuencia por Agamenón, de manera que forman una dualidad indisoluble en la obra. Asimismo, ambos personajes son caracterizados a lo largo de sus discursos como objetos, Helena los lechos e Ifigenia la tablilla, o son tratados sintácticamente como objetos que responden a las acciones que llevan a cabo otros, quienes son exclusivamente los hombres: Paris y Menelao con Helena; Agamenón y Aquiles con Ifigenia.

El extenso debate sobre la razón por la cual Ifigenia decide sacrificarse no fue tratado en este trabajo. Sin embargo, creemos, a la luz de lo expuesto, que este es un momento en el que Ifigenia puede convertirse en agente de su destino, a diferencia del rol que posee durante la mayor parte de la obra.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Murray, G. (1913) *Euripides. Euripidis Fabulae*, vol. 3. Oxford: Oxford Clarendon Press.
Napoli, J. T. (trad.) (2016) *Tragedias III: Troyanas. Helena. Ifigenia en Áulide*/Eurípides. Buenos Aires: Colihue.

Bibliografía citada

Easterling, P. E. y Knox, B. M. W. (eds.) (1990). *Historia de la literatura clásica*. Madrid: Gredos.

Fernández Galiano, M. (1986). *Eurípides. Tragedias Troyanas*. Barcelona: Planeta.

García Gual, C. y Cuenca y Prado, L. (1979). *Eurípides. Tragedias*, vol. III. Madrid: Gredos.

Napoli, J. T. (2016). *Tragedias III: Troyanas. Helena. Ifigenia en Áulide/Eurípides*. Buenos Aires: Colihue.

Sentencias frente al caos: la expresión de los Siete Sabios como paradigma de sensatez

Joseph Max Espiritu Ventocilla
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen: El presente texto trata sobre cómo las palabras de los sabios griegos del siglo VI a.C., conocidos como los Siete Sabios, pusieron la cuota de sensatez en un ambiente caótico y de confusión. Precisamente sobre ese caos primordial se tratará al inicio, pues sin su presencia no se podría haber llegado a una claridad tanto cosmogónica como política. En seguida, veremos el perfil de los siete sabios, por qué son precisamente siete y cómo la antigüedad los ha retratado. La concordia entre ellos y las anécdotas que han llegado hasta nuestros días nos mostrarán por qué no son solo meras palabras las que les dieron autoridad sino sobre todo su forma de ser. Finalmente nos detenemos en las sentencias, su mensaje de prudencia y el interés primario por la amistad (φίλος) y el rechazo a la maldad (κακός). Así pues, cerramos el círculo de los sabios griegos, sus sentencias y el orden frente al caos.

Palabras clave: sentencias, caos, Siete Sabios, griegos, prudencia

Sentences against chaos: the expression of the Seven Sages as a paradigm of good sense

Abstract: This text is about how the words of the Greek sages of the 6th century BC, known as the Seven Sages, brought sanity to a chaotic and confused environment. It is precisely this primordial chaos that will be discussed at the beginning, for without their presence, both cosmogonic and political clarity could not have been achieved. We will then look at the profile of the seven sages, why there are seven of them and how they have been portrayed in antiquity. The concord between them and the anecdotes that have survived to the present day will show us why it is not just mere words that gave them authority, but above all their way of being. Finally, we dwell on the sentences, their message of prudence and the primary concern for friendship (φίλος) and the rejection of evil (κακός). Thus, we come full circle to the Greek sages, their sentences and order in the face of chaos.

Keywords: sentences, chaos, Seven Sages, Greeks, prudence

Introducción

῾Επτὰ σοφῶν, Κλεόβουλε, σὲ μὲν τεκνώσατο Λίνδος·
φατὶ δὲ Σισυφία χθὼν Περίανδρον ἔχειν·
Πιττακὸν ἁ Μιτυλᾶνα· Βίαντα δὲ δῖα Πριήνη·
Μίλητος δὲ Θαλῆν, ἄκρον ἔρεισμα Δίκας·
ἁ Σπάρτα Χίλωνα· Σόλωνα δὲ Κεκροπὶς αἶα,
πάντας ἀριζάλου σωφροσύνας φύλακας.

"De lo siete sabios, Cleóbulo, Lindos te dio a luz.
Reclama, por su cuenta, la tierra de Sísifo a Periandro como suyo.
Mitilene, a Pítaco. Priene, a Bías.
Mileto, a Tales, excelso soporte de justicia.
Esparta, a Quilón. La tierra de los Cecropios, a Solón.
Todos ellos guardianes de brillante prudencia". (A.P. VII.81)

La cita que inicia esta nueva incursión por antiguos senderos del mundo resume los principales temas que estarán presentes en esta corta exposición. Pasaremos de hablar del caos y la confusión a las palabras y la sensatez. Para tal efecto nos detendremos en una Grecia en problemas, una Grecia que de no ser por sus guardianes de brillante prudencia hubiera caído en el mar y el abismo del sinsentido que siempre acecha a toda cultura.

Es precisamente por ello que la palabra de los Siete Sabios nos hablará íntimamente, pues tal *logos* dirigido a todo ciudadano está encaminado a recordarnos asuntos que ya sabemos de antemano, o que deberíamos saber. En medio del tumulto es fácil perderse entre el ajetreo del desorden masivo que impera en ciertas épocas. Si nos dejamos llevar irreflexivamente por tendencias destructivas que promociona la superficialidad del presente se nos escapará el discernimiento y pasaremos a ser mero rebaño sin rostro, a ser in-humanos. Las "Sentencias frente al caos" apuntan a esa toma de sentido, al detenerse y actuar, pues al estar inmersos en sociedades que se guían por reglas de juego que esperan ser aceptadas en su mayoría ¿no es acaso deber nuestro meditar sobre tal escenario y desempeñar el mejor papel posible?

Caos

῾Η τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽ ("En primer lugar existió el Caos"), dice Hesíodo en su *Teogonía* 116-125. Del Caos surgen Érebo, la oscuridad, y Nix, la noche; de la unión de ambos surgen Éter, la luz, y Hemera, el día.

La mitología griega, como otras tantas, ubican al caos, la oscuridad o la noche en el comienzo mismo de lo existente. La materia informe que en potencia es luz y orden se presenta en primer lugar como abismo, grieta, remolino oscuro que traga todas las cosas, negra boca abierta de par en par o fisura. Salvador Pániker menciona que "la palabra caos se relaciona con el verbo *jaino*, que significa abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca, bostezar"[1]. Luego comentando este pasaje de la *Teogonía* agrega: "Todos los seres provienen de un abismo inicial, 'abismo bostezante', y van cobrando forma específica a través de un proceso de división"[2]. Por su parte Andrea Marcolongo anota que el caos tiene una familiaridad con la confusión, revisando el latín rastrea el término *confundere,* esto es, "fundir conjuntamente", "mezclar", vocablo que nace de la unión del prefijo "con-" y del verbo *fundere*, "verter". Echar

1 Véase Pániker (2000: 28).

2 *Ibid*.

en un caldero ingredientes diversos totalmente "a voleo", hacerlos cocer durante horas y "ver qué efecto tiene", como improvisados alquimistas de la existencia[3].

El caos es pues un estado de fusión o confusión con potencia a ser ordenado. Las génesis de diversas partes del mundo así lo reconocen. Por poner un ejemplo, la mitología del antiguo testamento bíblico comienza precisamente con una alusión a esto, en el comienzo mismo del Manuscrito de Huarochirí también se cuenta algo parecido y tomando a los ya mencionados alquimistas de la cita anterior, ellos también reconocen que para lograr el *opus magnum* se tiene que pasar primero por la putrefacción.

En suma, para llegar a la luz hay que transitar la oscuridad, el caos es condición del orden y solo en el equilibrio de ambas fuerzas se producen las cosas.

Habiendo visto esta necesidad del caos a todo nivel observemos al colectivo humano. En él una sociedad que se mantenga constantemente en estado de confusión está destinada a colapsar. Pues, qué criterios de convivencia podría haber en tal situación. Igualmente, un grupo perpetuamente ordenado es un colectivo en represión enfermiza, la propia naturaleza de las cosas impide que algo así pueda sostenerse, sin embargo, eso no quita los intentos que al respecto se han hecho. La imaginación literaria, los totalitarismos sus distopías y utopías nos ha dado ejemplos de tal tipo.

En todo caso, una sociedad saludable necesita encontrar el equilibrio: una tensión adecuada entre el caos y orden para poder avanzar. Hablando en términos históricos, la Grecia del siglo VI a.C. vivió un particular estado de confusión. En su tránsito desde el siglo VII a.C. en adelante trajo cambios estructurales a las nacientes polis griegas. Académicos como Jean-Pierre Vernant, Carlos García Gual y Johannes Engels describen problemas de convivencia a todo nivel. Ya sea en las relaciones sociales fracturadas, en el interés desmedido por las riquezas y su ostentación, en los actos de injusticia e impiedad, entre muchas más la *hybris* se apoderaba del colectivo griego. De acuerdo con lo que se sabe, uno de los motivos para este remezón social fue la vuelta al contacto con Oriente, el incremento del comercio y la falta de escrúpulos de los aristócratas griegos frente a las novedades que desembarcaban en sus tierras.

Precisamente ante la evidente falta de control que ponía en peligro a las ciudades griegas surgen unos personajes que pasarán a la posteridad como los Siete Sabios. Si los principales problemas fueron éticos, políticos y religiosos las voces de los sabios irán destinadas a esclarecer qué tipo de conducta es la apropiada para estos casos, todo ello siguiendo los propios ideales de su *paideia*.

Sin embargo, se debe aclarar lo siguiente, más que dar un catecismo o nuevas tablas de valores estos personajes fueron gestores de cambios en la espiritualidad helena. Ya lo dijo Nietzsche: "el primer albor de la filosofía en suelo griego, la sentencia de los Siete Sabios, constituye un trazo claro e inolvidable aportado a la imagen de lo helénico"[4]. Es decir, estos sabios y sus sentencias dieron forma a un nuevo tipo de expresión, a un nuevo logos que desde ese entonces moldeará a las generaciones posteriores. Fruto de su labor es todo el planteamiento ético del término medio que Aristóteles estudiará, y por su puesto el fenómeno espiritual llamado filosofía que viene por línea del milesio Tales, el primero de los Siete.

Una vez más vemos como nuevamente del caos surge la luz, de la oscuridad el día y de la confusión la claridad. La mitología y la historia se entrelazan en este sentido, pues vemos como de la materia informe se da paso a un todo ordenado. La dinámica de estas transiciones será una constante que el mismo pensamiento griego de la antigüedad explorará, ya sea mediante filósofos o poetas.

---

3 Véase Marcolongo (2021: 30).

4 Véase Nietzsche (2003: 38).

Siete Sabios

Por el momento regresemos a los Siete Sabios. Su incorporación en los estudios en filosofía griega a inicios del siglo XX se dio principalmente a las primeras versiones de los "Fragmentos de los Presocráticos" de Diels-Kranz. A esto se sumó más adelante las reflexiones de los poetas más antiguos y narraciones de fuente mitológica que académicos actuales han explorado con mucho entusiasmo.

Sin embargo, se ha decir que en la misma antigüedad también se reconocía a los Sabios como una institución dentro de toda la Hélade. La primera mención que encontramos en la literatura griega está en Platón, *Protágoras* 342e-343b, quien muy a su estilo modifica a conveniencia la lista estándar que nos hizo llegar Demetrio Falero. Tal lista nos presenta a los siguientes personajes: 1) Tales de Mileto, 2) Solón de Atenas, 3) Bías de Priene, 4) Pítaco de Mitilene, 5) Quilón de Esparta, 6) Cleóbulo de Lindos y 7) Periandro de Corinto.

Las artes plásticas también se mostraron dispuestas a legar a la posteridad a este grupo diverso de ciudadanos griegos de alta estima. Se han encontrado mosaicos en diferentes partes del antiguo territorio griego que presentan a los sabios siempre en confraternidad. La literatura y la poesía también ubican a los siete en conjunto y en armonía. Esto de por sí llama la atención pues si hay algún lugar donde más rencillas se ventilan es en las escuelas de humanidades con sus interminables guerrillas sobre quien tiene la verdad o sobre quién está más cerca de ella. García Gual ya lo notó en su trabajo sobre los Siete Sabios.

Ante estas evidencias cabe preguntar bajo qué unidad son identificados los siete. ¿Qué los une siendo ellos de diversas *polis*? Como no podría faltar en un estudio sobre lo griego, es más que necesario apelar al logos. La expresión griega por excelencia muestra aquí su fuerza ética, política y social. La civilización de la palabra, como se le ha llamado, tiene como sello esta característica unificadora que es intrínseca a su tradición. Ya desde los primeros poetas se puede notar ese gusto por la palabra. En efecto, son los poetas quienes fueron en primer lugar los maestros de toda virtud. El hecho de que su *paideia* no haya sido lo suficiente para atenuar los efectos de oriente y las novedades en aquel tiempo no desmerece su labor educativa. Es más, si el mensaje de los sabios caló en la espiritualidad del colectivo heleno fue precisamente porque ya había una disposición a escucha a los superiores entre los ciudadanos.

En breve, el mensaje de los sabios iba dirigido a la recuperación de la prudencia, al actuar sensato, al equilibrio o en una palabra a la mesura. La situación de la que partían, la confusión, amenazaba con disolver el eje ético que los identificaba como griegos. Por ello, no solo su palabra sino su actuar fueron fundamentales para infundir orden entre las nacientes ciudades abiertas al mundo. Cada uno en sus respectivas polis actuó y habló de manera que sus conciudadanos supieron reconocer en ellos la virtud propia de los grandes espíritus. La anécdota sobre el trípode que narra Diógenes Laercio es una puesta en escena de tal koinonía que las otras artes también testifican.

La rápida exploración de los Siete que hemos hecho estaría incompleta si no se comprende por qué son precisamente tal número. Debemos tomar en cuenta que el mundo antiguo vivía ligado al sentido de las cosas. Era un mundo con sentido y que pretendía dar significado a sus más grandes expresiones. Bajo tal premisa indaguemos en breve por qué los sabios son necesariamente siete. Para ello se hace obligatorio incorporar al ámbito sagrado, la religión griega, y en especial a Apolo. Apolo el de los siete días, el de la fiesta al sétimo día, el de los siete rayos de luz, quien tiene una lira de siete cuerdas, quien recibe cultos de siete muchachas y siete jóvenes. Apolo, el sol, es quien da ese símbolo a los sabios, es quien recibe honras cuando los griegos honran a los siete. Apolo, en palabras de los propios sabios, es fuente última de sabiduría. Así es como termina la anécdota del trípode, con un Tales de Mileto llevando este

objeto sagrado al templo del dios. Bías de Priene por su parte dirá: ὅ τι ἂν ἀγαθὸν πράσσῃς, θεούς. μὴ σεαυτὸν αἰτιῶ (“Lo bueno que hagas atribúyeselo a los dioses, no a ti”).

En efecto, los primeros en tener en cuenta esta reflexión fueron los mismos Siete cuyas dos famosas sentencias, “nada en exceso” y “conócete a ti mismo”, fueron puestas en la entrada del templo del dios Apolo.

Sentencias

En todas partes del mundo han florecido sentencias, se las conoce a veces con distintos nombres: dichos, refranes, paremias, etc. Unos las consideran sabiduría popular y otros, meras frases sin mucho valor. El asunto está en que podemos reconocer una tendencia natural a expresarnos de esta manera, es decir, con brevedad, pero no cualquier tipo de brevedad sino una que rime. Así la frase se vuelve memorable y es posible trasmitirla con facilidad.

En la época de los sabios del siglo VI a.C., donde primaba la oralidad más que la escritura, la sabiduría por defecto tenía que ser también de tal naturaleza, y en efecto así lo fue. Sabemos que los Siete eran todos poetas, cultivaban esa disciplina y la ejercitaban constantemente, sabemos también que fueron activos en cuanto a política, que ocuparon puestos importantes y que realizaron modificaciones en el orden legal, por último, conocemos por fuentes visuales y escritas que fueron reconocidos por la virtud que cada uno reflejaba. Todos estos factores se muestran en sus sentencias que al igual que ellos son logos en acción, pero un logos breve, cadente y profundo -fondo y forma, ética y estética al unísono. La brevedad refleja el sentido práctico de sus palabras, la cadencia permite memorizar su mensaje y la profundidad es un espejo de su carácter. Con esto en mente pasemos a revisar los temas de las sentencias y terminemos con un rápido análisis de estas.

Respecto a los temas conozco dos autores contemporáneos que han dado su parecer. La primera es Ana Gispert-Sauch. Ella propone siete apartados en los que se pueden ubicar a las ciento veintiséis máximas que la tradición nos ha legado. Estos son el conocimiento, la palabra, la acción, la moderación, la justicia, la fortaleza y las relaciones con los semejantes[5]. Johannes Engels prefiere solo tres apartados: la convivencia entre los ciudadanos de las polis; las obligaciones religiosas para con dioses y difuntos; y las relaciones de pareja, padres e hijos, amigos y enemigos[6]. Mirando a la antigüedad hay también una clasificación que nos llega del mismo Platón para quien el autoconocimiento y el no excederse sería el resumen de todo el mensaje de los Sabios.

Como ya dijimos el templo de Apolo recogió precisamente las sentencias que hacen referencia este consejo. Si bien podemos estar de acuerdo en que ambos temas aparecen en las máximas de los Siete revisando a Plutarco (“Sobre la E de Delfos”) y a Ananda K. Coomaraswamy (“La “E” de Delfos”), quienes se detienen en investigar una enigmática E que estaba junto a ambas frases griegas todo parece indicar que el famosísimo “conócete a ti mismo” es más una forma de saludo del dios al mortal que una pauta de comportamiento. Por ello, y como está escrito en el título de esta presentación, el tema por antonomasia del logos de los sabios sería la sensatez, la mesura, el término medio, el “nada en exceso”. Ellos son un paradigma, un modelo, un ejemplo de *aurea mediocritas*, de la medio-cridad, del estar a mitad de la montaña -*medus*, *ocris*.

Finalmente, presentemos algunas palabras en griego que aparecen con más recurrencia entre las más de las cien sentencias que tenemos. Haciendo un examen exhaustivo de todas ellas

5 Véase Gispert-Sauch Colls (2016: 109-153).

6 Véase Engels (2012: 103).

he encontrado que los términos amistad (φίλος) y maldad (κακός) son los términos favoritos. Sobre lo último tenemos ocho sentencias en seis de los siete sabios. He aquí la selección[7]:

> Cleóbulo: ἀρετῆς οἰκεῖον, κακίας ἀλλότριον.
> Familiar a la virtud, extraño a la maldad.
>
> Solón: μὴ κακοῖς ὁμίλει.
> No trates con los malos
>
> Quilón: μὴ κακολόγει τοὺς πλησίον· εἰ δὲ μή, ἀκούσῃ ἐφ᾽ οἷς λυπηθήσῃ.
> No hables mal del prójimo, de lo contrario oirás lo que te aflige.
>
> Tales: μὴ πλούτει κακῶς.
> No te hagas rico de mala manera.
> κακὰ ἐν οἴκῳ κρύπτε.
> Oculta los males en casa.
>
> Pítaco: τὸν φίλον κακῶς μὴ λέγε, μηδ᾽ εὖ τὸν ἐχθρόν· ἀσυλλόγιστον γὰρ τὸ τοιοῦτον.
> No hables mal del amigo ni bien del enemigo, pues tal cosa es ilógica.
>
> Bías: οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί.
> La mayoría de los humanos son malos.
> μήτ᾽ εὐήθης ἴσθι, μήτε κακοήθης.
> No seas bobo ni maligno

Comentar cada una escapa a la extensión de este trabajo, pero lo que sí se puede notar es la gran preocupación por evitar este comportamiento que afea el carácter.

Ahora, viendo el tema de la amistad tenemos nuevamente palabras de seis de los siete:

> Solón: φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, οὓς δ᾽ ἂν κτήσῃ, μὴ ταχὺ ἀποδοκίμαζε.
> No hagas amigos deprisa, ni deprisa rechaces los que tienes.
> φίλους εὐσέβει.
> Respeta a tus amigos.
>
> Quilón: ἐπὶ τὰ δεῖπνα τῶν φίλων βραδέως πορεύου, ἐπὶ δὲ τὰς ἀτυχίας ταχέως.
> Asiste lento a los banquetes de tus amigos, rápido a sus infortunios.
>
> Tales: φίλων παρόντων καὶ ἀπόντων μέμνησο.
> Acuérdate de los amigos presentes y ausentes.
>
> Pítaco: τὸν φίλον κακῶς μὴ λέγε, μηδ᾽ εὖ τὸν ἐχθρόν· ἀσυλλόγιστον γὰρ τὸ τοιοῦτον.
> No hables mal del amigo ni bien del enemigo, pues tal cosa es ilógica.
>
> Bías: πλούτῳ φιλίαν
> Tendrás amistad por la riqueza
>
> Periandro: φίλοις εὐτυχοῦσι καὶ ἀτυχοῦσιν ὁ αὐτὸς ἴσθι.
> Sé el mismo para tus amigos en la prosperidad como en la desdicha.
>
> λοιδοροῦ ὡς ταχὺ φίλος ἐσόμενος.
> Censura a quien quiera ser rápidamente un amigo.

7 El texto en griego ha sido tomado de la versión de Laks & Most (2016: 136-147), la versión en español es traducción propia.

Si bien Cleóbulo no usa directamente la palabra amigo, una de sus sentencias toca el tema al decir: ἔχθρας διαλύειν ("resuelve las enemistades"). Es decir, todos y cada uno de los sabios consideró relevante tomar el tema de la amistad en sus reflexiones, esto se condice con aquella *koinonía* que ya mencionamos inicialmente.

Conclusiones

En resumen, tomando a las propias sentencias y el uso de instrumentos filológicos vemos que aquella fraternidad tan celebrada desde antiguo se ve expuesta también en el logos que se nos ha transmitido. Los Sabios son un solo sentir que apelan a la sensatez como medio para diluir el caos político. Por otro lado, el cultivo de la amistad surge también como un llamado implícito ante situaciones convulsivas.

El ejemplo griego y su manera de enfrentar al inevitable caos con la sabiduría de la mesura será siempre una forma de sobrellevar situaciones parecidas. Esto no implica sumisión o pasividad crónica ante emergencias sino el uso adecuado del *logos* a nivel político. Entendiendo por ello toda esfera donde uno se hace humano, en lo privado y en lo público.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Fernández-Galiano, M. (1978). *Antología Palatina (Epigramas Helenísticos)*. Madrid. Gredos

Laks, A., & Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy. Volume II. Beginnigs and early ionian thinkers Part 1*. Massachusetts: Harvard University Press.

Pérez Jiménez, A. (1990). *Hesiodo. Obras y Fragmentos*. Madrid. Gredos

Bibliografía citada

Conejo, M. E. (1987). "Los siete sabios de Grecia. Enfoque crítico". *Filología y Lingüística*, XIII (2); 95-101.

Engels, J. (2012). *Los siete sabios de grecia, vida, enseñanzas y leyendas*. Barcelona: Crítica.

García Gual, C. (1989). *Los siete sabios (y trés más)*. Madrid: Alianza Editorial.

Gispert-Sauch Colls, A. M. (2016). "La sabiduría gnomica de los primeros griegos comparada con la Hebrea y la actual sabiduría popular". *Escritura y Pensamiento*, XIX (38); 109-153.

Marcolongo, A. (2021). *Etimologías para sobrevivir al caos. Viaje al origen de 99 palabras*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial

Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.

Salvador, P. (2000). *Filosofía y Mística: una lectura de los griegos*. Barcelona: Kairós

Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.

La reciprocidad entre naturaleza y arte, según el *Protréptico* de Aristóteles. El caso de la naturaleza humana

Mariano Antonio Fagés
Universidad Nacional de San Luis
Universidad Nacional de Villa Mercedes

Resumen: En el *Protréptico*, Aristóteles recurre a la noción de *phýsis* para mostrar la necesidad inexcusable del cultivo de la filosofía. En vistas de ello, relaciona aquella noción con otro principio de movimiento: la *téchne*. Lo hace, en primer lugar, por medio de la analogía entre ambos conceptos. Pero además de esa relación semántica, existe una relación real y mutua: el arte imita a la naturaleza en su teleología, y la naturaleza necesita del arte para auxilio de sus deficiencias. Esta carencia por parte de la *phýsis* se manifiesta particularmente en el hombre, cuya naturaleza muestra especialmente su *ser incapaz* (*adynateîn*) y, por tanto, su necesidad de muchas artes. La mutua dependencia entre *téchne* y *phýsis* se acentúa en el hombre, pues en relación a él, adquieren el carácter de principios de movimiento con un fin común: la sabiduría. En este sentido, el mismo *Protréptico* evidencia una *téchne* exhortativa en su intento de auxiliar a los hombres, cuya naturaleza tendiente a saber no puede plenificarse sin la filosofía.

Palabras clave: Aristóteles, *Protréptico*, naturaleza, arte

The reciprocity between nature and art, according to Aristotle's *Protreptic*. The case of human nature

Abstract: In the *Protreptic*, Aristotle resorts to the notion of *phýsis* to show the inexcusable necessity of the cultivation of philosophy. In view of this, he relates that notion to another principle of movement: the *téchne*. He does so, first of all, by means of the analogy between the two concepts. But in addition to this semantic relationship, there is a real and mutual relationship: art imitates nature in its teleology, and nature needs art to help its deficiencies. This lack on the part of *phýsis* is particularly evident in man, whose nature shows especially his inability (*adynateîn*), and therefore his need for many arts. The mutual dependence between *téchne* and *phýsis* is accentuated in man, because in relation to him, they acquire the character of principles of movement with a common purpose: wisdom. In this sense, the *Protreptic* shows an exhortative art in its attempt to help men, whose nature tending to know cannot be fulfilled without philosophy.

Keywords: Aristotle, *Protreptic*, nature, art

1. *Phýsis* y *téchne* en el *Protréptico*

Aristóteles recurre a la noción de *phýsis* para mostrar la necesidad inexcusable por parte del hombre del cultivo de la filosofía para alcanzar la sabiduría (*phrónēsis*)[1]. En efecto, la sabiduría es *katá phýsin,* es decir, conforme al principio de movimiento interno del hombre, su alma, de cuyo estado depende su felicidad[2]. En ese sentido dice E. Berti, comentando el *Protréptico*, que "de carácter específicamente aristotélico es la concepción del finalismo de la naturaleza (...), usada para mostrar que la filosofía es el fin natural del hombre"[3]. La *phýsis*, entonces, exige la filosofía. Y en orden a ello el Estagirita la vinculará con la *téchne.*

La primera relación entre naturaleza y arte que el filósofo establece en el *Protréptico* tiene una intencionalidad pedagógica, y es una relación analógica: tal como lo artificial es generado en virtud de una finalidad (*télos*)[4], así también lo es aquello que es conforme a la naturaleza[5].

Al tener esta analogía un fin pedagógico, podría pensarse en la posibilidad de invertir la perspectiva, y enseñarse la finalidad del arte por medio de la observación de la teleología natural. Empero, esta inversión no fue propuesta por el filósofo, atendiendo –posiblemente– a aquella vía natural propuesta por él mismo[6], acorde con la cual se ha de comenzar el análisis científico por lo que es más cognoscible y claro para nosotros. En efecto, la finalidad del arte puede considerarse más cercana al hombre, el mismo que la proyecta y opera, y entonces le permite acercarse progresivamente a lo más cognoscible y claro por naturaleza, aplicable, en este caso, a los fines naturales.

Seguidamente, el filósofo observa una relación que no se presenta ya en el nivel semántico, sino en el orden de la generación y desarrollo de los entes.

En primer lugar, el arte imita a la naturaleza. El proceso artificial se constituye como tal en virtud del proceso de la naturaleza, y más precisamente, en virtud de su determinación a fines. A su vez, el arte, "existe para auxiliar a la naturaleza y suplir sus deficiencias"[7] (*Protréptico* 13). De aquí puede hablarse de una suerte de reciprocidad entre ambos principios.

Que esta relación es ya no solo según la razón, sino que se da en las cosas mismas, se muestra en que aquí los términos ya no son pasibles de conmutación, y el filósofo se encarga de acentuarlo: "pues la naturaleza no imita al arte, sino este a la naturaleza" (*Protréptico* 13). Sin embargo, esta imitación de la naturaleza por parte del arte no obsta a que, en un movimiento inverso, el arte auxilie y supla las deficiencias de la naturaleza en ciertos casos, es decir, complete los fines de aquella que es el modelo mismo de su *mímesis*. En efecto, el filósofo propone ambas funciones del arte –imitación y auxilio de la naturaleza– en una misma frase, sin manifestar dificultad ni contradicción en ello[8].

Sin perjuicio de ello, el mismo *Protréptico* advierte una notable referencia del arte a la naturaleza que no es ya imitación de su finalidad, sino más bien atención a ella en orden al descubrimiento de sus mejores instrumentos[9]. Esto vale para las artes productivas, como

---

1 Cfr. *Protréptico* 5.

2 Cfr. *Protréptico* 2.

3 Cfr. Berti (2000: XXX).

4 Cfr. *Protréptico* 11.

5 Cfr. *Protréptico* 13.

6 Cfr. *Física* 184a 15-20.

7 ἔστιν ἐπὶ τῷ βοεθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπλεροῦν.

8 Cfr. *Protréptico* 13: μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις ἀλλ' αὐτή τὴν φύσιν, καὶ ἔστι επὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τὴς φύσεως ἀναπληροῦν ("pues la naturaleza no imita al arte, sino este a la naturaleza, y existe para auxiliar a la naturaleza y suplir sus deficiencias").

9 Cfr. *Protréptico* 47.

la construcción, que descubren sus instrumentos de trabajo a partir de sustancias naturales como el agua o la luz, pero refiere también al arte de la política, la cual necesita de particulares instrumentos normativos que le brinda la naturaleza:

> Pues así como en las otras artes, las productivas, se descubren atendiendo a la naturaleza los mejores instrumentos (...), de igual modo, es preciso que el político tenga unas pautas procedentes de la naturaleza misma y de la realidad (ἀπὸ τῆς φύσεως αὖτης καὶ τῆς ἀληθείας), en función de las cuales juzgue algo como justo, como bello o como provechoso (*Protréptico* 47).

En virtud de lo dicho, *téchne* y *phýsis*, principios de movimiento, se necesitan recíprocamente para alcanzar su fin propio. Son carentes el uno del otro. Sin naturaleza, no habría finalidad en el arte, ni instrumentos para alcanzarlo. Sin arte, no podrían plenificarse algunos entes naturales.

2. *Téchne* y naturaleza humana

Entre los entes naturales, el hombre necesita del arte con particular acento. Podría decirse que el creador de las artes, paradójicamente, es el que más carece de ellas. Siendo el animal más perfecto, generado por naturaleza y conforme a ella (*phýsei kaì katà phýsin*)[10], necesita, sin embargo, de muchas artes; en primer lugar, para su supervivencia *(prós sōtērían)* y posteriormente, para su crianza (*trofē*)[11].

Así, en el hombre, quien constituye la máxima expresión del orden finalístico natural[12], la naturaleza muestra especialmente su ser incapaz (*adynateîn*), su impotencia de completar por sí misma algunos fines[13].

En este sentido, existen artes para el cuerpo, tales como la medicina y la gimnasia, y artes para el alma[14]. Sin embargo, los fines del cuerpo están en función de los del alma[15], y de ello se sigue que las artes que perfeccionan al cuerpo estarán subordinadas a las que perfeccionan al alma, si bien la perfección de aquel se realiza cronológicamente antes, pues el fin de lo mejor es siempre posterior en la generación[16]. Siguiendo el razonamiento aristotélico, la parte irracional del alma está en función de su parte racional, en que se halla el entendimiento (*noûs*). De este modo, las artes ordenadas a la parte inferior del alma deberán subordinarse a las que perfeccionan a su parte superior, y así todo el sistema de las *téchnai* estará en función del *noûs*[17].

En otras palabras, si –como dice Aristóteles– *una cierta sabiduría* es el fin del hombre conforme a la naturaleza, y por tanto aquel existe "para saber y aprender algo" (*héneka toû phronêsaí ti kaì mathêin*), es evidente que las artes que auxilien a la naturaleza humana deben orientarse por ese *télos,* y más aún aquellas por las cuales el hombre *sabe y aprende algo,* es decir, cumple con el "para qué" (*héneka*) de su existencia[18], ya que para Aristóteles "el último sentido de la vida, para los humanos, es participar de la actividad intelectual" (Johnson, 2018: 57).

---

10 Cfr. *Protréptico* 16.
11 Cfr. *Protréptico* 13.
12 Cfr. Berti (2000: XXXI).
13 Cfr. *Protréptico* 13.
14 Cfr. *Protréptico* 34.
15 Cfr. *Protréptico* 17.
16 Cfr. *Idem.*
17 Cfr. *Protréptico* 23.
18 Cfr. *Protréptico* 17.

De acuerdo a esto, la dependencia mutua entre *téchne* y *phýsis* adquiere en el hombre un carácter decisivo, en tanto principios de movimiento que se unifican en un fin común, lo último (*éschaton*) para lo cual hemos nacido: ser sabios[19].

En efecto, frente al desafío de la plenitud del hombre, el animal más perfecto[20], la imitación de la naturaleza por parte del arte ha de tomar la calidad de experticia. Según el *Protréptico*, tanto los artífices de la excelencia del cuerpo (médicos, maestros de gimnasia) como los del alma (legisladores), si desean ser buenos (*agathoí*) en su tarea, han de ser expertos (*empeiroí*) en la naturaleza. Es decir, la naturaleza (humana, en este caso) necesita de las artes para su auxilio, pero para ello estas artes deberán aprender de la misma naturaleza[21]. En el hombre, pues, se muestra nuevamente, y con carácter esencial, la interdependencia entre la naturaleza y las artes, o lo que podríamos llamar su *obra común*.

Entre los mencionados artesanos del desarrollo humano, los que más necesitan de la filosofía son los "artífices de las excelencias del alma"[22], los legisladores, que pretenden enseñar (*didáchein*) lo tocante a la felicidad e infelicidad de la ciudad *(Protréptico* 46). En efecto, según el mismo *Protréptico*, la ley es una forma de sabiduría, a la vez que la expresa; y, en consecuencia, aquellos que pretenden legislar necesitan practicar la filosofía, si quieren efectivamente contribuir a la excelencia psíquica de los ciudadanos[23]. Nótese que el arte legislativo, que surge en orden a auxiliar la naturaleza humana, a su vez la supone –en su desarrollo pleno– en el legislador, como condición para dictar las leyes más bellas, que son aquellas que más se fundamentan en la naturaleza[24].

Por su parte, el mismo *Protréptico* se muestra como una *téchne* exhortativa en su intento de auxiliar a aquellos cuya naturaleza no puede plenificarse sin la filosofía. Este es, en efecto, el problema propio que unifica los fragmentos de la obra: si se debe filosofar o no[25]. Podría afirmarse, siguiendo la lógica del *Protréptico*, que quien practique este arte de la exhortación a la sabiduría puede ser contado entre aquellos artífices de las excelencias del alma y, por ende, como a ellos, le competerá ser experto en naturaleza. En efecto, dicha exhortación se dirige a que el hombre actualice la tensión a saber que detenta naturalmente (*phýsei*)[26], hacia aquel fin *de lo que es mejor* en él, es decir, de su alma, y que es la sabiduría, fin conforme a su naturaleza (*Protréptico* 17)[27].

3. La *phýsis* humana, origen de la *téchne*

Hemos analizado la distinción que Aristóteles realiza entre naturaleza y arte, en tanto dos movimientos perfectamente distinguibles por sus productos: uno, intrínseco a las cosas generadas, el otro, extrínseco a las mismas. Consiguientemente, hemos considerado la

19 Cfr. *Protréptico* 17.

20 Cfr. *Protréptico* 16.

21 Cfr. *Protréptico* 46.

22 δεμιουργοί τὰς τῆς ψυχῆς ἀρετάς *(Protréptico* 46).

23 Cfr. *Protréptico* 38.

24 Cfr. *Protréptico* 47. νόμος κάλλιστος ὁ μάλλιστα κάτα φύσιν. Obsérvese la medida en que el arte de la legislación, considerado comúnmente en nuestros días como una especie de técnica jurídica-burocrática en orden a una mínima convivencia, se distingue del manifestado en estas pocas líneas del *Protréptico*, en las que adquiere la calidad de un arte pedagógico en su más alta expresión, en tanto su tarea es enseñar lo relativo al bien supremo de la naturaleza humana.

25 Cfr. Berti (2008: XXIX).

26 Cfr. *Metafísica* I.1.

27 τέλος κατὰ φύσιν.

reciprocidad y por ende la unidad entre sus fines, y cómo esto se muestra con especial intensidad en el hombre.

Toca ahora analizar cómo ambos principios se entrecruzan en el hombre, en cuanto en él, en virtud del desarrollo de su *phýsis*, se origina del movimiento de la *téchne*. Respecto de ello, considera E. Berti (2000: XXXI), que el arte demuestra la existencia de un finalismo en la naturaleza porque "imita o 'ayuda', es decir, integra, la naturaleza".

En efecto, el desarrollo de la naturaleza en cada uno de los entes naturales no tiene otro fin que la misma naturaleza en cuanto forma perfecta de los mismos[28]. De allí que el movimiento del arte no es sino la misma naturaleza desarrollándose en uno de sus entes, el único capaz de ser artífice. La *phýsis* humana, principio intrínseco de movimiento, en su desarrollo origina al arte, es decir, a aquel principio que es extrínseco a sus productos. Y lo hace, en última instancia, en aras de su propia actualización, es decir, para volver a sí misma, a su plena forma.

Esto se muestra de modo contundente cuando la naturaleza humana, consciente de sus propias limitaciones, se hace arte para resolverlas. En otras palabras, cuando el objeto del arte es la misma naturaleza humana carente. Este caso está patentizado en el *Protréptico* cuando su autor hace alusión a la necesidad de muchas artes para la supervivencia y crianza de los hombres[29].

Aquí el arte, principio extrínseco, al tener como objeto a la naturaleza humana, toma un carácter accidentalmente intrínseco, en tanto parte de su naturaleza para retornar a ella. Este *exitus-redditus* del arte está representado significativamente en el conocido caso aristotélico del médico que se cura a sí mismo, en el cual el hombre puede ser causa de movimiento para sí mismo accidentalmente[30], al tener el principio de movimiento en sí[31], aunque no por sí mismo[32].

Dicho ejemplo de la medicina da una clave para entender la relación naturaleza-arte. Al respecto, Heidegger analiza una cuestión latente en la mentada afirmación aristotélica de que "el médico no posee el arte de la medicina por curarse a sí mismo" (*Física* II.1 192b 25). Se trata de la distinción que se da entre el movimiento natural de recuperación de la salud (*hygíaisis*), y el movimiento artificial de la medicina (*iátreusis*). En el ejemplo aristotélico, ambos tienen como origen a la misma persona, y ambos tienen su sentido final en él, o más estrictamente, en el restablecimiento de su salud, y por ello el Estagirita advierte sobre una posible confusión entre los dos movimientos. El pensador alemán, intentando dar fuerza a esta distinción aristotélica, aclara que "la disposición de partida para la curación no es el hecho de ser médico, sino el hecho de ser hombre (...); la que constituye el auténtico punto de partida y la disposición para la curación es la 'naturaleza' sana y capaz de ofrecer resistencia. Sin esa ἀρχή toda medicina permanece inútil" (Heidegger, 2000: 213). Así, la distinción aristotélica entre el principio de cambio natural y el artificial en el ejemplo de la auto-medicina ilumina su unificación, en tanto muestra que ambos pueden disponer su movimiento hacia el mismo fin, que en este caso es la salud corporal. Y el análisis de Heidegger aclara que, en esa unificación por el fin, la naturaleza es la que comanda el proceso, mientras que el arte la imita y auxilia; en definitiva –y parafraseando a Berti– el arte médico "integra" el proceso natural de sanación.

---

28 Cfr. *Física* 193b 13: "la naturaleza entendida como generación (γένεσις) es un proceso hacia la naturaleza <como forma>".

29 Cfr. *Protréptico* 13.

30 κατὰ συμβηβεκός.

31 ἐν αὐτοῖς.

32 καθ' αὐτά. Cfr. *Física* II.1 192b 30.

Esta integración entre naturaleza y arte es aplicable también al caso habitual de la medicina, es decir, cuando se ejercita en otra persona, distinta del mismo médico. Aquí también el arte, principio extrínseco al enfermo, abre paso al movimiento natural intrínseco, que es el principio rector del movimiento. La medicina imita y auxilia a la naturaleza corporal humana, pero es esta última la que guía el proceso. De aquí se comprende la posibilidad, planteada en la *Metafísica,* de que la salud sobrevenga al cuerpo enfermo espontáneamente por efecto del calor, sin ingerencia del arte[33]. En efecto*,* comentando este pasaje, dice Ross: "una vez que el calor está presente, la salud puede ser producida sin la acción de un médico al igual que se produce por su acción. La fabricación *(making)* es la misma; solo el pensamiento se ha perdido" (Ross, 1924, vol. II: 184).

Pues bien, ¿sucede esta misma integración del arte en la naturaleza, respecto de las demás artes que tienen por objeto al hombre mismo?

Para responder a ello, se debe regresar una vez más al principio aristotélico ya citado del fragmento 13 del *Protréptico*, de que el arte existe para auxiliar a la naturaleza y suplir sus deficiencias. Según esta frase, el auxilio y compleción de los fines naturales es una razón de ser del arte. El autor inmediatamente aplica este principio al caso del hombre, quien es, como se ha dicho[34], el animal que más precisa de las artes. De aquí puede inferirse que todas las artes –y entre ellas, las que perfeccionan al hombre– sirven a los fines de la naturaleza cuando esta, por sí misma, no puede alcanzarlos.

A partir de esto puede hacerse alusión a otras artes que también tienen por objeto al hombre. Por un lado, junto a la medicina el mismo Aristóteles alude a la gimnasia, ambas artes ordenadas al cuerpo. Pero además existen artes para el alma[35], las cuales han de ser, tal como dijimos, rectoras de aquellas. Pues bien, si las artes dirigidas al hombre se "integran" a la naturaleza trabajando por sus fines, con mayor razón lo harán aquellas que perfeccionan a su alma, parte "mejor" del hombre[36]. Y si bien el Estagirita presenta el caso de la legislación y la política como paradigmas de estas últimas, debe considerarse que tanto una como la otra solo pueden ser efectivas si fundamentan su práctica en la contemplación filosófica. Por consiguiente, aquel que los exhorte a dicha actividad será un artífice de la excelencia humana en su más alta significación, un artesano de la excelencia de los artífices del alma, a quienes dirige hacia la sabiduría para que estos, a su vez, trabajen por la excelencia de la *pólis*. En consecuencia, el *Protréptico* mismo pasa a ser valorado como una obra de la *téchne* en su más alto sentido, por cuanto auxilia y completa a la naturaleza humana en orden a su fin supremo.

4. Breve consideración conclusiva. Sobre la docencia como exhortación a la filosofía en nuestros días

Aquellos que, en nuestros días, se dedican a la docencia en filosofía, suelen considerar con verdad que así como la virtud no es enseñable, tampoco lo es el contenido filosófico. Para aprender filosofía no queda otro camino que ejercitarse en ella. Por contrapunto, aquel que pretende enseñar filosofía debe caer en la cuenta de que ha de señalar un camino. En este sentido, al modo en que la medicina abre paso a la sanación natural, la docencia se presenta como un arte al servicio de aquel que, por fuerza de su propio ser, tiende por

33 Cfr. *Metafísica* Z.7 1032b 22.

34 Cfr. *supra,* apartado 2.

35 Cfr. *Protréptico* 34.

36 Cfr. *Protréptico* 23.

naturaleza a saber[37]; como una *téchne* que auxilia para la compleción de los fines de la *phýsis* humana.

Esta actividad incluye, pues, esencialmente, la exhortación a la filosofía. Más aún, muchas veces se presenta simplemente como tal, en tanto el fin propio del maestro no es filosofar, sino conducir al discípulo a hacerlo, enseñar a aprender, y más aún, enseñar a aprender a aprender[38]. Inclusive en el caso de que el mismo discípulo haya supuesto la imposibilidad de tal ejercicio filosófico, deberá filosofar para poder justificar tal posición, refutándola entonces en ese mismo acto, tal como muestra el llamado "argumento maravilloso" al que el *Protréptico* alude implícitamente en su fragmento 6[39]. Por todo ello, la valoración del *Protréptico* como una obra propia de un artífice del alma se presenta como fundamento, y por ello mismo, como desafío para la docencia actual.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Calvo Martínez, T. (trad.) (2011). *Aristóteles*. *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Düring, I. (ed.) (1961). *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction.* Acta Universitatis Gothoburgensis.

Echandía, G. (trad.) (2007) *Aristóteles*. *Física.* Madrid: Gredos.

García Yebra, V. (trad.) (1982). *Aristóteles*. *Metafísica.* Madrid: Gredos.

Megino Rodríguez, C. (trad.) (2011). *Aristóteles*. *Protréptico.* Madrid: Gredos.

Ross, W.D. (ed.) (1950). *Aristotelis physica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. New York: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Berti, E. (2008). *Aristotele Protreptico*. Novara: De Agostini Scuola.

Caturelli, A. (1977). *La filosofía.* Madrid: Gredos.

Heidegger, M. (2000). "Sobre la esencia y el concepto de la φύσις", en *Hitos*. Madrid: Alianza; 199-248.

Johnson, M. R. (2018). "Aristotle on the meaning of life", en S. Leach y J. Tartaglia (eds.), *The meaning of life and the great philosophers.* Londres: Routledge; 57-64.

Ross, W. D. (1924) *Aristotle's Metaphysics*. London: Oxford University Press.

37 Cfr. *Metafísica* I.1.

38 Cfr. Caturelli (1977: 288).

39 Cfr. Berti (2008: XVIII).

La democracia ateniense en los compendios del siglo XIX: reflexiones sobre la escritura de la historia escolar antigua

José Petrúcio de Farias Junior
Universidade Federal de Piauí

Gizeli da Conceição Lima
Universidade Federal de Piauí

Resumen: El presente estudio tiene como objetivo investigar los principales debates historiográficos sobre la democracia ateniense, presentes en los compendios del siglo XIX. Esto es necesario para que podamos comprender las diferentes interpretaciones de la democracia ateniense en los manuales brasileños de enseñanza de historia del siglo XIX y en qué medida están comprometidas con las circunstancias históricas y las condiciones político-culturales en las que fueron producidas. Para ello, discutiremos la escritura de la historia escolar antigua en los compendios de Historia Universal de Justiniano José da Rocha (1860), Victor Duruy (1865) y Pedro Parley (1869), situados entre la Reforma Educativa de Couto Ferraz (1854) y Leôncio de Carvalho (1878), caracterizados no solo por los esfuerzos institucionales para la estandarización de los programas de enseñanza de la escuela secundaria, sino también por los proyectos de poder, fomentados por el Imperio de Brasil, que buscaban mejorar las estrategias de centralización política a través de la educación de las élites.

Palabras clave: democracia ateniense, historiografía, narrativa histórica, Historia Universal

Athenian democracy in the 19th century compendia: reflections on the writing of ancient school history

Abstract: The present study aims to investigate the main historiographical debates on Athenian democracy, present in the compendia of the 19th century. This is necessary so that we can understand the different interpretations of Athenian democracy in the Brazilian history teaching manuals of the 19th century and to what extent they are compromised with the historical circumstances and political-cultural conditions in which they were produced. For this, we will discuss the writing of ancient school history in the Universal History compendiums of Justiniano José da Rocha (1860), Victor Duruy (1865) and Pedro Parley (1869), located between the Educational Reform of Couto Ferraz (1854) and Leôncio de Carvalho (1878), characterized not only by institutional efforts for the standardization of high school teaching programs, but also by power projects, fostered by the Empire of Brazil, which sought to improve strategies of political centralization through the education of the elites.

Keywords: Athenian democracy, historiography, historical narrative, Universal History

1. Introducción

Según Guarinello (2014), las sociedades antiguas y sus culturas fueron concebidas, hasta mediados del siglo XX, especialmente en los manuales de enseñanza de historia, como una narrativa comprometida con la explicación genealógica de los Estados Modernos europeos, lo que estimuló el estudio de las llamadas 'civilizaciones antiguas', integradas en un supuesto proceso de desarrollo civilizatorio, dentro del cual Grecia y Roma se convirtieron en una especie de paradigma para la constitución de la 'identidad cultural occidental'.

A raíz de tales reflexiones, este estudio tiene como objetivo analizar los compendios de Historia Universal de Justiniano José da Rocha (1860), Victor Duruy (1865) y Pedro Parley (1869), en los que indagaremos cómo se interpreta la democracia ateniense, que nos llevará a reflexionar sobre la escritura de la historia escolar propuesta para la educación secundaria en el período imperial brasileño y esto es necesario para comprender la percepción de estos pensadores sobre el escenario político del Imperio de Brasil, frente a los silenciamientos existentes en la narrativa escolar, relacionados, a nuestro juicio, con los condicionantes del entorno político-cultural de producción de tales narrativas.

Estudiar las percepciones del pasado helénico clásico por estos autores nos permite investigar la memoria histórica fabricada, en el siglo XIX, a partir de los manuales de enseñanza de Historia y sus relaciones con los proyectos de poder del Imperio de Brasil. Partimos del supuesto de que la atribución de los sentidos al pasado es una necesidad humana, que resulta de la falta de orientación temporal, como nos recuerda Jörn Rüsen (2007), ya que somos seres simbólicos y los sentidos que atribuimos al pasado impactan nuestras acciones en el presente. Dicho esto, en estos manuales, la autoridad del pasado clásico constituía un componente importante para justificar o refrendar posiciones políticas en el presente.

Douglas de Melo Altoé sustenta que los antiguos ganan destaque para la constitución de la historia como ciencia y para la comprensión de los problemas del presente a partir del siglo XIX, cuando se configuran las "ciencias de la Antigüedad" en Europa. Para el autor, las obras de estudiosos de historia de la Antigua Grecia, como George Grote (1794-1871), Victor Duruy (1811-1894), Johann Gustav Droysen (1808-1884) y Ewald Friedrich Hertzberg (1725-1795) fueron marcadas por discusiones relacionadas a la actualidad política de la literatura clásica, principalmente en el contexto del proceso de constitución de los Estados nacionales, así como la cuestión de la unidad político-cultural y de las relaciones entre los modos de dominación y sus consecuencias culturales (Altoé, 2016).

Comprender las 'lecturas' que los estudiosos del siglo XIX hicieron sobre la democracia ateniense nos ayuda a comprender cómo las influencias del entorno político-cultural en el que se insertaron contribuyeron para construir un pasado en diálogo con las exigencias de su tiempo. En nuestro caso, es una oportunidad para analizar las formas de 'domesticación' del pasado por parte de los manuales de enseñanza de Historia.

Al tratar del desarrollo de una historiografía del siglo XIX que dialogó con los autores de los compendios de la Historia Universal, notamos un enfoque interesado en justificar las configuraciones políticas presentes en el escenario brasileño, en especial las instituciones político-administrativas del Imperio de Brasil. Esto explica los esfuerzos del gobierno imperial para crear órganos de inspección y control sobre las producciones didácticas brasileñas (Farias Junior, 2020: 45).

En ese momento, la educación pública de secundaria, dirigida predominantemente para la formación de las élites, buscaba insertar a la reciente nación brasileña en el proceso civilizatorio idealizado por las naciones europeas, una vez que:

> (...) D. Pedro II e sua corte eram fundamentalmente europeus, logo a ideia de civilização pautava-se na cultura europeia que se identificava, por sua vez, com as experiências político-culturais da Grécia, particularmente da Roma Antiga. Também não podemos nos esquecer de que o Império do Brasil identifica-se com a Roma Imperial em muitos aspectos, entre os quais destacamos o caráter aristocrático da gestão pública, a presença da escravidão ou formas de patronato como base das relações interpessoais, a manutenção da unidade político-administrativa de um território imenso e plural, a emergência do cristianismo que se tornou religião oficial do Império bem como a legitimidade do poder autocrático do *dominus* que pode ter inspirado o poder moderador (Farias Junior, 2020: 40-41).

En cuanto a la interpretación de la 'democracia ateniense', el pensamiento de Aristóteles fue valorado por los autores de los compendios del siglo XIX, para constituirse como una especie de 'verdad histórica', ya que fue enunciada y sostenida por un autor de la Antigüedad, lo que daba la impresión de que el pasado era transmitido y enseñado, según conceptos y categorías consensuales del pensamiento de la Antigüedad Clásica. Es claro que la literatura clásica fue revisitada en el siglo XIX, de acuerdo con los objetivos e intencionalidades particulares de los sujetos involucrados, la mayoría de ellos, miembros del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado en 1838, que tenían una significativa familiaridad con las historiografías francesa y angloamericanas (Farias Junior y Lima, 2019).

2. La democracia ateniense en los compendios de Historia Universal

Justiniano José da Rocha, en su Compendio de Historia Universal (1860), dedica un capítulo al estudio de la democracia ateniense, a saber: *Athenas*, *Solón* e *Pisistratidas*, en el que trata de las formas de gobierno, legislación y organización de las asambleas griegas, pero se posiciona, así como muchos escritores griegos antiguos, como un crítico de esta forma de gobierno, de la siguiente manera:

> (...) O poder é entregue aos archontes. A princípio vitalícios, já decennaes em 754, os archontes em 684 vêm reduzida a annual a sua authoridade. É que nas discórdias intestinas, a influência aristocrática vae pouco a pouco cedendo espaço para a democracia, e esta, vaga em suas afeições, inconstante em sua confiança repelle antes de tudo a diuturnidade do poder. (...) Solon organisa o poder de modo a assegurar a preponderancia da democracia trazendo a tyrannia ou a omnipotência dos demagogos. (...) o grande poder, todavia conserva-se inteiro nas mãos do povo, e comprehende-se com que facilidade nessas numerosas assembléas a habilidade de um orador, a influencia de um rico ambicioso tudo podem determinar, tanto mais quanto se sabe qual é a inércia dos bons, nos dias de lutas facciosas, quão facilmente se abstem elles dos encargos publicos. Os Pisistratidas, e melhor do que eles Pericles fez dessa condição da democracia um meio de absolutismo. (Rocha, 1860: 59-61)

Se advierte, en este fragmento, que el autor no desarrolla un punto de vista simpatizante a la democracia ateniense, ya que sugiere que, desde el período en que se entregó el poder a los arcontes al establecimiento de la plena democracia, en el cual se percibe la decadencia de la influencia aristocrática, hay un proceso de degeneración política, en la medida en que la democracia repele sobre todo la permanencia del poder. En particular, Rocha destaca la vaguedad, la poca confiabilidad y la oscuridad de esta forma de gobierno, impulsada por la reforma legislativa de Solón. El autor sugiere que tal régimen político permitió el surgimiento de τύραννος y δημαγωγός, concebidos como sujetos manipuladores de la opinión pública, en vista de la vulnerabilidad de las masas, ya que los demagogos, con ambición de ocupar el protagonismo público, se esfuerzan por hacer su ascensión a través de la sumisión al deseo de las masas (Mossé, 1985: 44-45).

Aunque Rocha (1860) haya resaltado que, en una democracia, el gran poder "conservase inteiro nas mãos do povo, sugerese, em seguida, a incapacidade do δῆμος ou da plebe em efetivamente exercer o κράτος", es decir, asumir una postura propositiva y proactiva con las instancias de poder, perspectiva que contribuiría para deconstruir la tesis de que corresponde a las clases populares servir más de que hacer política (Magalhâes, 1998: 116). La vulnerabilidad y pasividad de las clases populares, empoderadas en instituciones democráticas, justifican la facilidad con que la habilidad de un orador y de un rico ambicioso todo lo pueden determinar. El δῆμος, o la multitud reunida en Asamblea, es, en Rocha (1860), por naturaleza y definición, sumisa, frágil, manipulable, de tal manera que el pueblo es más fácilmente seducido por los políticos astutos y perversos, que por los buenos, una vez que, en los días de luchas entre facciones, "quão facilmente se abstem eles (os bons) dos encargos publicos". No es difícil ver que tal enfoque surge de una posible interpretación de la *Política* de Aristóteles, para quien la democracia es una forma de gobierno desviador:

> Visto que o regime e o governo significam a mesma coisa, e o governo é algo soberano dentre as cidades, e necessário que o soberano seja um único, ou poucos, ou a maioria, quando um único, ou a minoria, ou a maioria governam para o interesse comum, e é necessário que esses sejam os regimes; mas quando eles são para o interesse particular, ou de um único, ou da minoria, ou do povo, são desvios (...) Mas os desvios de finalidade dos regimes (...) são a tirania da monarquia, a oligarquia da aristocracia, e a democracia da república. Pois a tirania é uma monarquia voltada para o interesse do monarca, e a oligarquia para o dos ricos, enquanto a democracia está voltada para o interesse dos pobres, mas nenhum deles está voltado para o proveito comum (Aristóteles, *Política* 1279b1).

Como se ha señalado, la democracia se concibe como una desviación de la *politeía* (que puede traducirse como 'ciudadanía', 'administración de la ciudad', 'constitución de una ciudad', 'forma de gobierno', 'régimen democrático' o 'república'). Esta palabra reúne elementos de todas las demás formas de gobierno, por lo que es un término genérico, pero enfatiza la responsabilidad de los ciudadanos por el bien común. En tanto que en la democracia existe un desequilibrio de poder, en la medida en que los más pobres (campesinos, artesanos y comerciantes), que son mayoría, imponen sus predilecciones o inclinaciones a los notables (γνωριμός) numéricamente inferiores, se defiende un sistema político más equilibrado respecto a las exigencias de las distintas categorías sociales, de modo que ni los pobres ni los ricos prevalezcan unos sobre los otros y que ninguno de ellos tenga más autoridad "(...) isso seria completo com a participação de todos no regime, da forma mais igualitária possível" (Aristóteles, *Política* 1291b30).

Sin embargo, el filósofo estagirita nos advierte que el pueblo no debe tornarse soberano ni en las elecciones de los cargos públicos ni en la rendición de cuentas (Aristóteles, *Política* 1282a1), de tal forma que los mejores (ἄριστοι), aquellos quienes se destacan por sus virtudes (ἀρετὴ), nobleza (εὐγένεια), riqueza (πλοῦτος) y educación (παιδεία[1]) sean los más aptos para administrar la ciudad en pro del bien común y, en razón de sus méritos, determinantes para el acceso y el ejercicio de la iniciativa política, se convierten en buenos conductores de δῆμος, ya que "um povo democrático é aquele em que nasce, por natureza, uma categoria política capaz de obedecer e de governar conforme a lei que, por mérito, distribui as magistraturas aos ricos" (Aristóteles, *Política* 1288a1). Es claro que los 'mejores' ciudadanos no son elegidos solo por sus virtudes, sino también por su estatus social (posesiones, riquezas), principios esenciales del gobierno ejercido por una élite.

1 Para Finley (1973: 42) παιδεία significa 'formación' (equivalente a Bildung, en alemán), el desarrollo de las virtudes morales, del sentido de responsabilidad cívica, una identificación madura con la comunidad, sus tradiciones y valores.

Desde este punto de vista, el δημοκρατία no aparece como una afirmación del poder soberano del δῆμος, en la condición de un régimen que consagra el ejercicio del poder político del pueblo, ya que, desde la perspectiva aristotélica, el poder no debe ser ejercido por todos, sino por aquellos que exhiben las virtudes necesarias para tal actividad (Aristóteles, *Política* 1278a1). Contrariamente a lo que muchos piensan, en la Antigüedad, δημοκρατία es un vocablo utilizado por muchos escritores con fuerte desaprobación, quizás por ello este término haya desaparecido del vocabulario popular hasta el siglo XVIII. Para Finley, Aristóteles temía a la democracia, tal como pasó a ser diseñada de Clístenes a Pericles, en virtud de su potencial de deteriorarse "em governo pelos interesses dos pobres" (Finley, 1973: 23).

Ante la construcción de argumentos que asocian el δῆμος[2] a la vulnerabilidad, a la inhabilidad, a la incapacidad y, muchas veces, a la ausencia de las virtudes exigidas a un ciudadano proactivo, la figura de δημαγωγός aparece, en tales narrativas, para designar a los grandes oradores, ciudadanos influyentes y generalmente pertenecientes a la aristocracia, que se dejan llevar por la voluntad del δῆμος, tornándose subordinados a sus inclinaciones o caprichos (Leite; Dezotti, 2019: 92) o imprimiendo sus propias ambiciones, engañando a los ciudadanos, situaciones que pueden llevar a los atenienses a adoptar iniciativas fatídicas y perjudiciales a la colectividad.

La proximidad del pensamiento de Aristóteles (siglo IV a.C.) y de Justiniano José Rocha (1860, p. 85) es notoria y se justifica por la alusión directa de este último en relación al filósofo. Así, al igual que Aristóteles, Rocha argumenta que la vulnerabilidad de las masas frente a la influencia de un rico ambicioso, como los Psistrátides y Péricles[3], hizo de esta condición de la democracia un medio de absolutismo, en una clara crítica a la conducta pasional. de las clases populares en la elección de sus líderes y en los asuntos públicos, especialmente en situaciones que exigen cautela, razón y estrategias.

En cuanto a la *História Universal Resumida para uso das escolas comuns dos Estados Unidos da América do Norte* de Pedro Parley (1869), traducida para uso de las escuelas del Imperio de Brasil por el desembargador Lourenço José Ribeiro y editada por Laemmert hacia 1857, hay que considerar que, al igual que el compendio de Justiniano José Rocha (1860), este manual forma parte de un contexto de defensa de la unidad político-administrativa del Imperio de Brasil, de neutralización de la anarquía política resultante del período de regencia y de legitimación de la monarquía brasileña por la implantación de escuelas, como el Imperial Colegio Pedro II, en 1838, así como los diversos liceos provinciales e instituciones como el Instituto Histórico y Geográfico Brasileño (IHGB), iniciativas orientadas a la intensificación de la centralización política brasileña en torno al emperador D. Pedro II.

Este entorno político sin duda marcó la escritura de la historia escolar antigua del siglo XIX, especialmente en el arco cronológico en cuestión, por lo que no conviene disociar las concepciones y enfoques sobre la democracia ateniense de las condiciones político-culturales de producción de dichas narrativas escolares. En Parley, fue posible identificar la mención de la democracia únicamente en el siguiente extracto:

---

2 Recordemos que δῆμος es una palabra polisémica, en la medida en que puede designar 'el pueblo como un todo' o el 'cuerpo de ciudadanos' o 'la gente común', especialmente las categorías más bajas.

3 Contrariamente a la posición de Jutiniano José da Rocha, para Mossé (1985: 38), la estabilidad de la democracia ateniense está relacionada con la expansión de la participación política en el *dêmos*, ya que las decisiones políticas de la polis se hicieron cada vez más en línea con las demandas de los ciudadanos, de tal manera que, según Mossé, no cabe duda de que, en la época de Pericles, la democracia ateniense se presentaba como una construcción armónica y equilibrada (Mossé, 1985: 40).

> Lysandro entrou na cidade, aboliu a democracia e estabeleceu o governo de trinta chefes sparthanos, que foram chamados de trinta tyranos de Athenas. Assim terminou a Guerra do Peloponneso e com ella a prosperidade da Grécia, annos depois de começar 86 annos depois da batalha de Marathona, 404 anos antes de Jesus Christo (Parley, 1869: 159).

En este fragmento, el autor narra la entrada de Lisandro[4] en la ciudad de Atenas, el fin de la democracia y el comienzo del gobierno de los treinta tiranos. Este gobierno oligárquico estaba compuesto por treinta magistrados y sucedió a la democracia ateniense al final de la Guerra del Peloponeso en el 404 a C. Podemos percibir que, una vez más, se descuida el estudio de las instituciones democráticas atenienses, sus dinámicas de funcionamiento y sus atribuciones, así como la relación entre participación popular, ciudadanía y libertad, especialmente a partir de Efialtes y Pericles y sus proyectos sociales dirigidos a la ampliación de la participación política de los ciudadanos atenienses, en la medida en que pretendían minimizar los criterios censales vigentes desde Solón. Parley, así como Rocha, produce una narrativa que destaca las fragilidades de esta forma de gobierno, por eso el énfasis sobre los episodios que evidencian la crisis política de las instituciones democráticas atenienses, lo que presupone la solidez de otras formas de gobierno, en este caso, la oligarquía espartana. Se trata, en el límite, de un pasaje centrado principalmente en el análisis y fijación del tema de la derrota y de la ruina de Atenas y de la democracia ateniense.

La narrativa también nos permite deducir la facilidad con la que Lisandro habría destituido la democracia, lo que denota, a juicio del autor, la debilidad de las instituciones democráticas de Atenas. Tal enfoque se vuelve más emblemático si consideramos que esta es la única referencia del autor a la democracia ateniense. En este sentido, es perceptible su uso estratégico, ya que el autor relata únicamente el proceso de desplome de las instituciones políticas atenienses en detrimento de la victoria de los "trinta chefes sparthanos", situación que culmina con la conquista de los macedonios, lo que implica un paulatino proceso de perdida de autonomía política de las póleis.

De manera tendenciosa, las narrativas históricas escolares descalifican a la democracia ateniense para demostrar la solidez de los regímenes políticos dirigidos por una aristocracia capaz de ejercer el poder, como defiende Aristóteles en Política e Constituição de Atenas, ya que, para el filósofo, el δῆμος está formado por una mayoría que no siempre sabe lo que es mejor para la ciudad. Este enfoque fue generalizado en el siglo XIX e influyó en pensadores como Gustave Glotz, quienes sintonizaban con la posición de Justiniano José da Rocha, Pedro Parley y también Victor Duruy sobre esta forma de gobierno.

Finalmente, en el Compendio de Historia Universal, de Victor Duruy (1865), traducido por el Padre Francisco Bernardino de Souza, el autor designa cinco capítulos para acercarse a la Grecia Antigua, en los que presenta inicialmente la geografía de Grecia, sus colonias, sus principales ciudades-Estado, sus reyes, sus héroes, sus principales guerras. En cuanto al tema de la democracia ateniense, Duruy, al igual que Aristóteles, atribuye lo esencial de la legislación democrática a Solón y no a Clístenes, como podemos ver en el siguiente fragmento:

---

4 Lisandro fue el general Espartano (fallecido en el 395 a. C.) que desafió a los atenienses durante la guerra del Peloponeso y tomó Atenas en el 405 a.C. Pocos meses después de la victoria de la flota espartana sobre los atenienses, instaló un régimen oligárquico en Atenas, redujo el cuerpo cívico a tan solo 3000 ciudadanos y suprimió los diferentes *misthoi* (una especie de gratificación que se otorgaba a los ciudadanos por ejercer funciones públicas en las instituciones atenienses; una medida importante, mismo de pasaje, que permitió a los pobres participar en la vida política de la ciudad, incluso ascender a algunas magistraturas), como nos informa Mossé (1985, p. 39-42). Los treinta constituyeron un gobierno que duraría ocho meses, desde finales del 404 a. C hasta mediados del 403 a. C. (Soares, 2009).

Em 594 confiarão-lhe o cuidado de reformar as leis e a constituição. Começou elle o pagamento das dívidas e pondo em liberdade os devedores, mas recusando a partilha das terras que exigião dos pobres, porque era seu fim abolir a aristocracia oppressora, sem contudo estabelecer uma democracia pura. Dividio o povo em quatro classes segundo as riquezas de cada um. (...) O povo confirmava as leis, nomeava para os cargos, deliberava sobre os negócios do Estado, e constituía os tribunaes nos julgamentos dos grandes processos. O areópago, composto de archontes que haviam terminado seu tempo, era o tribunal supremo para as causas capitaes, velava sobre os costumes, sobre os magistrados e até podia prejudicar as decisões do povo. Era pois, esta constituição uma mistura de aristocracia e democracia, em que aos mais esclarecidos d'entre os cidadãos era reservada a gestão dos negócios públicos (Duruy, 1865: 40-41).

Es evidente que Víctor Duruy demuestra la afinidad de su pensamiento con los tratados políticos de Aristóteles, tal como se describe, por ejemplo, en la *Constituição de Atenas*, en la que el surgimiento de la legislación democrática ateniense comienza con Solón, sea como sea el legislador, desde el punto de vista de Duruy, no habría abandonado los principios aristocráticos en la constitución de esta forma de gobierno, debido al mantenimiento del Areópago, integrado por arcontes que aún cumplían la misión de velar por las costumbres ancestrales, observar las prácticas religiosas y supervisar la actuación de los magistrados, además de intervenir en asuntos públicos clave.

Duruy, al afirmar que la reforma legislativa de Solón fue una especie de mezcla de aristocracia con democracia, destaca el carácter aristocrático de la democracia ateniense como ideal. Si bien, según Duruy, el δῆμος ostentaba amplios poderes con las instituciones -"O povo confirmava as leis, nomeava para os cargos, deliberava sobre os negócios do Estado, e constituía os tribunaes nos julgamentos dos grandes processos"-, subraya, luego, la presencia del Areópago, institución que se remonta a la historia política ateniense, entre los siglos IX y VI a.C., cuando Atenas era gobernada por un régimen aristocrático, más precisamente por nueve magistrados llamados arcontes, elegidos entre los *eupátridas* (nobles), 'los bien nacidos', 'los hijos de buenos padres'.

Los eupátridas se encargaban del cultivo de cereales, la ganadería y la producción de vino y aceite, las principales fuentes de riqueza de los atenienses. En suma, es una etapa política marcada por el monopolio de las familias adineradas en las esferas del poder, ya que solo los *eupátridas*,, más precisamente los *pentacosiomedimnos* y los caballeros, podían componer el *Areópago* (Cardoso, 1990: 42). Si bien consideramos que los siglos V y IV a.C. permitieron una expansión significativa de la participación política de los ciudadanos atenienses, Duruy señala que los *δῆμος*, a partir de Solón, pasó a ser categorizado por criterios censales, tal como nos informa Aristóteles:

> Considerava como pertencentes aos Pentacosiomedimnios, os que conseguiam de suas terras quinhentas medidas de azeite ou de grão. Os considerados como Hippeis (cavaleiros) eram os que conseguiam trezentas medidas, ou como dizem alguns, os que podiam manter um cavalo (...) Os que figuravam na hierarquia dos Zeugitai colhiam duzentas medidas de azeite ou trigo, sendo os demais, considerados Thetas, não podendo ser eleitos para nenhum cargo (Aristóteles, *Constituição de Atenas* VII).

Tal categorización social perduró hasta mediados del siglo V, cuando se atenuaron las diferencias de derechos entre los estratos. Por ejemplo, a partir del 457, los zeugitas ascendieron al arconte y los más ricos pasan a soportar el peso de las contribuciones fiscales y militares (Mossé, 1985: 35). ¿Cuáles son las implicaciones de concebir ciudadanos atenienses a partir de criterios censales? Para Vidal-Naquet (2002: 176), por primera vez se establecía una división fundamentada en la riqueza individual, resultante de la capacidad

de producción de los ciudadanos, y no más en el nacimiento. Solón permanece en el marco de una sociedad agraria, organizada por criterios censales, pero rompe con el principio de una sociedad noble, el enfoque que corresponde a los preceptos políticos que se pretendía propagar en el Imperio de Brasil, especialmente en lo que se refiere al rol social de las élites brasileñas en la economía imperial. No olvidemos que el traductor del compendio de Duruy enfatizó, a partir del original, contenidos que se ajustasen al ambiente político-cultural brasileño, lo que justifica no solo el énfasis en ciertas informaciones históricas, sino también la supresión de capítulos, párrafos e ideas en la versión. en portugués (Bittencourt, 2008: 123-124).

Finalmente, Duruy justifica que este régimen político que llamamos de 'democracia ateniense' es también aristocrático, dado que "aos mais esclarecidos d'entre os cidadãos era reservada a gestão dos negócios públicos", lo que justificaría el mantenimiento de una institución selectiva como el Areopago. entre otras instituciones políticas. En términos generales, se observa que, al igual que Aristóteles y la mayoría de los escritores de la Antigüedad, hay una desaprobación significativa de un gobierno estrictamente popular. Dos fueron los principales argumentos que legitimaban este posicionamiento: primero, la 'promoción de la incompetencia', como consecuencia de la selección por sorteo, que permitía a personas sin aptitud ocupar cargos públicos; y segundo, la mencionada conducción apasionada de las clases populares vulnerables a las estrategias persuasivas de tiranos y demagogos. Mossé (1985: 32), por el contrario, nos advierte que, desde el punto de vista de los atenienses, "a designação por sorteio era um sistema mais democrático do que a eleição, em que o fator pessoal e a influência social entrevam em jogo".

Sin embargo, tanto los antiguos como los modernos están de acuerdo que la democracia sea la más conocida y la mejor forma de gobierno que se pueda imaginar, aunque de forma extrema como fue implementada, especialmente desde Clístenes hasta Pericles, en la práctica no funcione satisfactoriamente. Frente a tales usos del pasado, el historiador Pedro Paulo A. Funari nos advierte que:

> Os livros didáticos, muitas vezes, adotam uma visão herdeira dos ideais aristocráticos das elites europeias e brasileiras, apresentando o 'milagre grego' como prova da superioridade de uns poucos e a inferioridade de muitos. Os modelos interpretativos correntes são normativos e holísticos, como se houvesse uma única cultura grega ou romana (aquela da elite), cujos preceitos seriam forjados pela aristocracia e aceitos pelas massas antigas (Funari, 2005: 228)

Funari muestra que el abordaje historiográfico que se difunde en la escritura de la historia escolar antigua, en general, anhela a partir de la literatura clásica, reiterar las desigualdades sociales en el presente al reforzar teorías elitistas en tiempos modernos, lo que resulta también en una lectura poco crítica de la historiografía antigua. En tales manuales de enseñanza de Historia desaparecen los conflictos sociales, los movimientos de resistencia y las contiendas a los proyectos de poder impuestos por la aristocracia, con el objetivo de silenciar el protagonismo de las clases populares. Con ello, se propaga un modelo interpretativo que pretende, a partir de la autoridad del pasado, fundamentar proyectos y acciones políticas en el presente. En resumen, "misturam-se contextos antigos e modernos, como se houvesse essências inefáveis que permitissem afirmar, por exemplo, que a democracia existiu na Antiguidade e no mundo contemporâneo" (Funari, 2005: 229).

Sin embargo, de forma diferente de Justiniano José da Rocha, Victor Duruy le da a Solón una postura combativa frente a la "aristocracia oppressora". Esta es, a nuestro juicio, una importante advertencia para los jóvenes estudiantes de secundaria, aspirantes a cargos públicos civiles y militares en el Segundo Reinado del Imperio de Brasil, ya que el estudio del pasado fue concebido como un reducto de lecciones para el presente:

> Para os leitores de tais manuais, há a percepção de que a história ensina (...) Este ensinamento induz o leitor a portar-se de acordo com tais princípios ou valores, abstratamente apreendidos, a fim de utilizá-los como fundamento para as ações. Em outros termos, essa percepção sobre o passado dava sentido a uma história que tinha a pretensão de ser universal, já que, por meio de casos particulares ou episódicos, o leitor apreenderia regras gerais de *validade atemporal* (RÜSEN, 2010, p. 52) úteis à vida prática atual (...) Tais narrativas escolares sugerem que, ao olhar para o passado, sob a ótica da *História Magistrae Vitae*, é possível apreender experiências exemplares ou úteis ao presente (Farias Junior, 2020: 78).

Desde esta perspectiva, interesaba a Duruy no caracterizar las instituciones democráticas atenienses con énfasis a ampliar la participación política de los ciudadanos, sino enfatizar la relevancia de la actuación de "grandes homens" (Duruy, 1865: 44), como se puede apreciar a continuación:

> N'essa luta (guerras médicas) fôra Athenas admiravelmente bem servida pelos grandes homens que sem interrupção succedêrão-se á testa de seus exercitos ou de sua administração: Milciades, o heróe de Marathona; Themistocles, que tantas vezes une a astucia á coragem; Aristides, mais justo, mais recto, e que presta serviços a Athenas tanto por sua virtudes como por seu valor (...) Cimon, filho de Milciades, e maior que seu pai, heróe que só teve um unico pensamento, o de unir fraternalmente as cidades gregas, e perseguir desapiedamente os Persas para n'elles vingar o incendio de Athenas e seus templos. A esses personagens illustres convem associar o povo, muita vez mobil, ingrato e violento, porém que expiou erros e crimes por seu enthusiasmo por tudo quanto era bello e grande, pelos primores de obra que inspirou, pelos artistas e poetas que produzio (Duruy, 1865: 45-46).

Reflexionemos inicialmente sobre quiénes son los grandes hombres para Duruy. Primero, los que están comprometidos con los ejércitos (generales, estrategas) y con la administración de la polis, es decir, hombres dispuestos a defender su comunidad política contra amenazas externas y promover el mantenimiento del orden social vigente. Para ello, necesitaban reunir virtudes, tales como: astucia y coraje, además de manifestar una conducta moral ejemplar: "justo, recto". En cuanto al pueblo, hay reservas: "muita vez mobil, ingrato e violento, ainda que sejam importantes para a vigilância e controle dos mais esclarecidos d'entre os cidadãos" (la aristocracia) en el poder y, inspirados por todo lo que era "bello e grande", generan artistas y poetas. No es difícil ver que Duruy aboga por la presencia de la aristocracia en cargos públicos de liderazgo de alta complejidad o estratégicos desde el punto de vista político-militar.

Otro personaje destacado, Pericles, corrobora nuestra interpretación: "Merece Pericles um lugar á parte n'essa lista de honra (...) Adquiro na cidade, pela dignidade de sua vida e serviços, uma influencia soberana, e d'ella servio-se para conter as paixões más do povo e desenvolver as boas". Como puede verse, si bien el pueblo no fue completamente desvalorizado e inhabilitado para participar en las instancias de poder, se entiende que las masas deben ser dirigidas por sujetos cuya *dignidade* e *serviços* demuestran su competencia para el ejercicio de las judicaturas. La caracterización de un mal gobernante está ejemplificada por el sucesor de Pericles, Cleonte:

> (...) uma peste cruel ceifou a população aglomerada em Athenas. O próprio Pericles foi victima do flagello, e δημαγωγόϛ, incapazes de assenhorearem a multidão, tomárão o lugar do único homem capaz de dirigil-a (429). Cleonte, o novo favorito da multidão, deixou livre curso ás paixões populares, e em 427, depois da revolta de Mitylene, vio-se um povo condemnar á morte um outro. (Duruy, 1865: 47)

Duruy sostiene que la democracia fue atacada por demagogos, como Cleonte, que para legitimarse en el poder se somete a las vicisitudes de la irracionalidad de las pasiones

populares. Un rasgo fundamental de la figura del demagogo, a la luz de Aristóteles y Tucídides, consiste en afirmar que sus proposiciones políticas derivan en general de la volubilidad del querer momentáneo de la multitud, es decir, las decisiones políticas de la polis están dirigidas por actos arbitrarios, muchos de los cuales afrentan la ley escrita (Aristóteles, *Política* 1292a5). Duruy demuestra cómo esta elección implicó en la fragilidad político-militar de Atenas, especialmente en relación a sus enfrentamientos con Esparta y sus aliados, situación que profundizó la crisis ateniense hasta su derrota por los espartanos en el 404:

> Essa derrota foi seguida em 404 da tomada de Athenas, cujas muralhas forão destruidas, reduzidas a marinha a doze galeras, e entregue o governo a uma oligarchia de trinta tyrannos, que entregárão-se a todos os excessos (...) Mas Thrasybulo, que fôra desterrado, pôz-se á testa de um punhado de descontentes , bateu o exercito dos tyrannos, restabeleceu a antiga constituição, proclamou uma aministia, que foi religiosamente observada (403). Quatro anos depois bebia Sócrates a cicuta: é uma das victimas mais illutres da superstição e da intolerancia (399). (Duruy, 1865: 49)

Es interesante notar que, tras la instalación de una "oligarchia" de treinta "tyrannos", Trasíbulo (480-388 a. C.) restableció la antigua constitución, es decir, la democracia a los atenienses, pero el resultado de un gobierno en que el pueblo es soberano, más una vez, resultó un fracaso, dada la condenación de Sócrates por parte de ciudadanos intolerantes y supersticiosos. Duruy no dice explícitamente, en este fragmento, sin embargo, hay una crítica a las decisiones políticas adoptadas por quienes no están en condiciones de asumir el gobierno de la ciudad, es decir, el 'pueblo', *lato sensu*. Además, Duruy se refiere a las prácticas religiosas helénicas como superstición y no como religión, en una clara desvalorización de la cultura religiosa helénica frente al cristianismo, distinción que se hará más clara en los capítulos sobre el Imperio Romano de este compendio (Farias Junior, 2020: 57-82).

Finalmente, hay una tentativa de mostrar cuán dañino puede ser un régimen político dirigido por *δῆμος* indistintamente y por un grupo que adopta prácticas religiosas desviadas o errantes en relación al cristianismo, enfoque que se torna inteligible cuando consideramos la cultura religiosa de la época en que se inserta el autor: tanto en Francia del siglo XIX, donde se produjo originalmente el texto, como en el Brasil del siglo XIX, donde la narrativa fue producida y difundida en los ambientes escolares. Desde nuestra perspectiva, tal enfoque se configura como una lección que debe ser aprendida del pasado por los jóvenes de las escuelas secundarias brasileñas, lectores de tales compendios.

3. Consideraciones finales

Reconocemos que la escritura de la narrativa escolar no es neutral. Es una interpretación del pasado elaborada en términos de intereses y objetivos, conectada con las exigencias del presente; además, está escrita para un determinado tipo de público, lo que también implica considerar las intenciones del autor en relación con los destinatarios de la narrativa. Así, estos compendios presentan un esquema narrativo que refuerza la visión de un equilibrio social como condición para el orden y el 'progreso' civilizatorio frente a la amenaza de la anarquía y el despotismo.

A partir de la trama de estas obras, es posible percibir la inclinación de los autores a legar lecciones a los jóvenes a partir de la ejemplaridad del pasado, tal como informada por los programas de enseñanza de la educación pública secundaria en el Segundo Reinado (Altoé, 2016). Así, a través de este análisis, dirigido a los enfoques de la democracia

ateniense, notamos la necesidad de estos autores justificar determinados valores políticos, culturales y religiosos del presente a partir de la autoridad del pasado, como nos enseñan Selva Guimarães y Farias Junior:

> (...) o fortalecimento do processo de escolarização e o fomento à produção de materiais didáticos a partir de 1850, em particular no âmbito do ensino de História voltado às escolas secundárias, cumprem o papel de disseminar um ideal de nação e de cidadão, na medida em que fomenta, por meio da escrita histórica escolar, um conjunto de formas de agir e pensar que estimula a cooperação dos indivíduos e a sensação de pertencimento a uma comunidade política específica, ainda que inspirada na ideia de nação europeia. Assim, a autoridade do passado, mais precisamente de conteúdos de História Antiga em manuais de História Universal oitocentistas, responsabilizava- se pela validação de experiências político-culturais úteis à fundamentação de uma ordem social e à integração do império do Brasil aos padrões de civilização cristã europeia (Farias Junior; Guimarães, 2020: 834).

Por tanto, debemos tener en cuenta las intenciones subyacentes en la estructuración de los currículos para la educación secundaria pública brasileña, en los que la Historia figuraba como una 'asignatura' escolar obligatoria a partir de la primera mitad del siglo XIX con la creación, en 1837, del Colegio Pedro II, en Río de Janeiro. El énfasis de los estudios clásicos en los programas de enseñanza acreditados por los ministros imperiales nos lleva a darnos cuenta de que la tradición clásica en el Brasil del siglo XIX no es una simple emulación del pasado, es una perspectiva que los hombres del presente pretendían adoptar y desarrollar para fundamentar su propio campo de experiencias político-culturales. En otras palabras, los hombres extraen del pasado lo que les parece útil para ser abordado, procedimiento que implica silenciamientos.

Esperamos que nuestros estudios, desarrollados en el ámbito del Laboratorio de Historia Antigua y Medieval (LABHAM/UFPI) y del Programa de Posgrado en Historia de Brasil (PPGHB/ UFPI), hayan contribuido a fomentar el debate sobre la escritura de la historia antigua escolar del siglo XIX, lo que nos permite ampliar la comprensión de los nexos entre política, educación y cultura en el Brasil Imperial.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Duruy, V. (1865). *História Universal.* Traduzida pelo cônego Francisco Bernardino de Souza, professor do Imperial Colégio de Pedro II. Rio de Janeiro: D. L. Garnier Editor.

Murari Pires, F. (trad.) (1995). *Aristoteles. Constituição de Atenas*. São Paulo: Editora Hucitec.

Oliveira Silva, M. A. (trad.) (2019). *Aristoteles. Política*. São Paulo: Edipro.

Bibliografía citada

Altoé, D. de M. (2016). A *escrita da história da Antiguidade no Brasil oitocentista: um estudo do Compêndio de História Universal (1860), de Justiniano José da Rocha.* Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Rio de janeiro.

Bittencourt, C. (2004). "Autores e editores de compêndios e livros de leitura (1810-1910)". *Educação e Pesquisa*, 30 (3); 475-491.

Bittencourt, C. (2008). *Livro didático saber escolar (1810-1910)*. Belo Horizonte: Autêntica.

Burckhardt, J. (1961). *Reflexões sobre a História.* Tradução Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.

Cardoso, C. F. (1990). *A cidade-Estado Antiga.* São Paulo: Ática.

Cerqueira, M. D. F., Lima, G. da C. (2020). "Hannah Arendt e a Antiguidade Clássica: reflexões sobre o uso da concepção de liberdade em Aristóteles". *Revista Antíteses,* 13; 425-446.

Cerqueira, M. D. F. (2020). *História Antiga: abordagens, trajetórias e metodologias de ensino*. Uberlândia: Navegando.

Cordeiro, A. S. D. (2012). *Cidadania, democracia e sociedade de comunicação.* Dissertação, Universidade da Beira Interior curso de Ciencias Sociais e Humanas. Covilhã.

Coulagens, F. de (2006). *A cidade Antiga*. São Paulo: Martin Claret.

Farias Júnior, J. P., Lima, G. da C. (2019). "O ensino de História Antiga no século XIX: reflexões sobre os compêndios didáticos de História oitocentistas como fonte de pesquisa Histórica", en M.D.F Cerqueira, J.P. Farias Júnior y G. da C. Lima (comp.), *História, educação e ensino no Brasil: entrelaçando saberes.* Teresina: EDUFPI; 89-111.

Farias Júnior J. P. (2020). "Manuais de ensino de História oitocentistas: reflexões sobre o cristianismo na história escolar no Império do Brasil": *Revista Cadernos de História da Educação,* 19 (3); 817-836.

Finley, M. I. (1988). *Democracia Antiga e Moderna.* Rio de Janeiro: Graal.

Funari, P. P. A. (2005). "A história antiga e os livros didáticos", en R. de O. Andrade Filho (coord.), *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média.* Estudos em homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro. I CIEAM-VII CEAM. São Paulo: Editora Solis.

Glots, G. (1980). *A cidade Grega.* Rio de Janeiro: DIFEL.

Guarinello, N. L. (2014). *Ensaios sobre História Antiga*. Tese apresentada para o concurso de livre docência na área de História Antiga, Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas.

Jones, P. V. (1997). *O Mundo de Atenas: Uma Introdução à cultura clássica Ateniense.* São Paulo: Martins Fontes.

Magalhães, L. O. (1998). "Cidadania e participação política popular na democracia ateniense", en I. de L. Martins, R. P. S. Motta, Z.G. Iokoi (eds.), *História e Cidadania.* São Paulo: Humanitas.

Mossé, C. (1985). *As Instituições Gregas.* Lisboa-Portugal: Edições 70.

Parley. P. (1869). *História Universal Resumida*. Traduzida pelo Desembargador Lourenço Jose Ribeiro e adaptada para o ensino das escolas públicas da corte e município do Rio de Janeiro e Muitas Instituições do Império. Rio de Janeiro.

Rocha, J. J. da (1860). *Compêndio de história Universal: História Antiga*. Vol. 01. Rio de Janeiro.

Santos, E. dos (2018). "Entre antigos e modernos: escrita da história e lições morais no Brasil do século XIX". *Anos 90,* v. 25, n. 47; 253-278.

Soares, F. A. M. (2009). *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e as políticas dos discursos de Lísias*. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo.

Vidal-Naquet, P. (2005). *Os gregos, os historiadores, a democracia, o grande desvio.* Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia das letras.

Devotas de Higeia: mulheres e rituais de cura

João Vinícius Gondim Feitosa
Universidade Federal de Pernambuco

Resumo: O contexto de guerras e epidemias transformaram profundamente a realidade da Atenas dos séculos V e IV a.C., tais acontecimentos provavelmente tiveram certa influência na relativa popularização tanto do culto do deus Asclépio como do discurso e da prática médica hipocrática. Como uma possível solução à opressão causada pela doença, a saúde passa a ser mais do que uma benesse pessoal, ela passa a ser um valor tecido no corpo social que unia o indivíduo ao coletivo. As mulheres, aparentemente, também ganham mais destaque na vida pública ateniense, nesse mesmo contexto, exercendo várias funções, inclusive a de médica. Pretendo analisar como a figura da deusa Higeia, a deusa da saúde, pode ter sido agenciada ou, ao menos, ter auxiliado a abertura de uma possibilidade que, a partir do século IV a.C., pôde admitir a representação do saber e da atuação das mulheres no contexto de cura, seja médica ou ritual.

Palavras chave: Asclépio, Higeia, mulheres, rituais de cura, saúde

Hygieia's worshippers: women and healing rituals

Abstract: The context of wars and epidemics profoundly transformed the reality of Athens in the 5th and 4th centuries BC, such events probably had a certain influence on the relative popularization of the cult of the god Asclepius and the Hippocratic medical discourse and practice. As a possible solution to the oppression caused by the disease, health becomes more than a personal benefit, it becomes a value woven into the social body that united the individual to the collective. Women, apparently, also gain more prominence in Athenian public life, in the same context, exercising various functions, including that of doctors. I intend to analyze how the figure of the goddess Hygieia, the goddess of health, may have been managed or, at least, helped to open a possibility that, from the 4th century BC onwards, could admit the representation of women's knowledge and performance in the context of healing, whether medical or ritual.

Keywords: Asclepius, Hygieia, women, healing rituals, health

O recente contexto que o mundo viveu com o surto pandêmico que ficou popularmente conhecido como COVID-19, fez com que refletíssemos profundamente como as doenças podem ser opressoras em diversos sentidos. Para além dos sintomas e possíveis internamentos para tratamento, a atual pandemia forçou muitos ao isolamento, o que até então foi provado ser a forma mais eficaz de prevenção a essa enfermidade. A mudança no comportamento social global, forçado pelo advento da COVID-19, demonstrou de forma mais clara que as doenças não afetam apenas os que as contraíram diretamente, mas a vida comunitária como um todo. A iminência de ter a saúde afetada, ficar doente e a forte possiblidade de óbito trazem mudanças significativas na maneira como as pessoas pensam e agem em diversos âmbitos de suas vidas.

O momento atual, portanto, guarda alguma relação com o episódio, relativamente bem documentado, ocorrido na Grécia Antiga que ficou conhecido na historiografia como "Grande Praga de Atenas". Sendo essa, uma provável epidemia de varíola ou febre tifoide que atingiu com ênfase especialmente desoladora a região da Ática, entre os anos de 430-425 a.C. (Wickkiser, 2009: 55). Entre os muitos sintomas da doença, podemos citar tosse, febre, vômitos e diarreia. O flagelo era tão agressivo que quando o enfermo não vinha a óbito, ficava com graves sequelas para o resto da vida (Silva, 2020: 2-3).

É muito provável que tais acontecimentos traumáticos tenham transformado, por exemplo, a maneira como os antigos atenienses lidavam com temas como a doença, a cura e a saúde. Robin Mitchell-Boyask (2008) defende, por meio da análise dos textos da dramaturgia, a ideia de que se tornou popular uma "terminologia da doença", ou seja, uma linguagem que ressaltava nomes de enfermidades, tipos de cura, tratamentos, dietas, entre outros, o que demonstraria como o imaginário ateniense teria sido afetado com tais eventos e a sua crescente preocupação com a preservação da saúde.

Nesse mesmo recorte tempo-espacial, o culto de cura do deus Asclépio será trazido de Epidauro[1] para Atenas (cerca de 420 a.C.). Provavelmente como mais uma tentativa de redução de danos causados pelo grande contingente de corpos e mentes afetados pelas constantes guerras e pelo recente advento da peste. A partir daí, relativamente em pouco tempo, o culto de Asclépio ganhará grande popularidade no mundo grego antigo. Na Ática, a grande atestação material –sobretudo inscrições e relevos votivos– dá mostra disso (Lawton, 2017: 5).

De forma muito recorrente na iconografia e nas inscrições, ao lado do deus Asclépio, também figurará a sua filha Higeia (Ὑγίεια/ *Hygieia*), a deusa da saúde. Ambos, portanto, pai e filha formam um par sintagmático ritualístico incomum na religião grega antiga (Wainwright, 2006: 90). Mais do que isso, a saúde/Higeia se tornará um tema cada vez mais presente no discurso de poetas, nas saudações cotidianas, nos hinos simposiais, o pão e o vinho consumidos nos rituais receberá seu nome, para além de ser um dos objetivos principais da prática da cura, seja no âmbito médico ou ritual.

A aparição de Higeia em vários contextos que vão além dos cultos de cura, fez com que Calloway Scott observasse que a saúde passou a ser um valor central desse grupo social, como um aspecto performativo necessário e esperado, na tentativa de fazer dela um bem comunal da ordem cotidiana (Scott, 2017: 53-54). Politicamente, o culto de Asclépio pode ter trazido para Atenas, entre outras coisas, a produção de um simbolismo cívico atrativo que fazia da saúde um elemento que tentava unir o indivíduo, a família e a cidade (Scott, 2017: 181). Portanto, além da perspectiva de uma benesse individual, a saúde passou a ser tecida também como um valor da *polis*.

1 Cidade no Peloponeso, famosa por abrigar um dos principais santuários de Asclépio.

Paralelo a isso, vemos ainda a criação ou sistematização do *corpus hippocraticum*, como mais uma possibilidade de enfrentamento dos eventos em questão. O médico (em grego: ἰατρός/*iatros*) passa a ter um destaque maior dentro dessa sociedade, embora, ainda longe do papel altamente institucionalizado que uma historiografia tradicional lhe quis atribuir (Nutton, 1999: 28-30). O médico hipocrático ainda disputa espaço com curandeiros, sacerdotes e charlatães. O próprio termo *iatros* é um campo semântico abrangente, sendo utilizado de diversas formas e em variados contextos nos séculos V e IV a.C. Ainda é preciso destacar que, nesse período, os médicos também poderiam receber o epíteto de asclepíades, ou seja, filhos de Asclépio. A maneira como os médicos atuavam, de forma itinerante, sempre à procura de clientela, vendendo seus serviços no mercado, tendo procedimentos reconhecidamente dolorosos, disputando espaço com outros curandeiros, talvez os tornem menos glamurosos do que estamos acostumados a imaginar, fazendo com que a medicina e o médico grego tivessem menos poder de legitimidade no corpo social do que a historiografia tradicionalmente lhe tem atribuído.

No contexto em análise, as mulheres também aparecerão de forma recorrente em funções de cura nas fontes. Termos tais como: parteira (μαῖα/*maia*), herbalista (ῥίζα/ *rhiza*), boticária (φαρμακίς/ *pharmakis*), curandeira (ἀκεστρίς/ *akestris*) e cortadora de cordão umbilical (ὀμφαλητόμος/ *omphaletomos*) de alguna forma dão mostra de suas atuações tanto para a manutenção da saúde como no processamento da cura de indivíduos. É na primeira metade do século IV a.C. que, pela primeira vez, uma estela funerária fará explicitamente referência a uma mulher como médica. A quantidade de menções a mulheres intituladas dessa forma, em inscrições epigráficas, aumentará no período helenístico e ainda mais no período romano. No entanto, parte da historiografia ainda se mostra relutante quanto a admitir que as mulheres pudessem assumir a função de médica na Atenas Clássica (Parker, 2012: 360).

Temos, então, um cenário minimente interessante. Por um lado, o culto de Asclépio se populariza, juntamente com uma "terminologia da doença", bem como a saúde passa a ser construída como um valor individual e cívico, enfatizo ainda que não pode ser ignorado o fato de que a saúde toma corpo sob a forma de uma divindade feminina – Higeia. Simultaneamente, temos uma maior aparição das mulheres em função de cura, sendo inclusive referenciadas como médicas. Com isso, formulo a seguinte questão: a imagem, cada vez mais recorrente, da deusa Higeia poderia ter, de alguma maneira, relação com a atuação/representação das mulheres em funções de cura, em especial na Atenas dos séculos V-IV a.C.?

Partindo-se do pressuposto que o saber curativo feminino tinha um caráter prático em relação à saúde das mulheres que não poderia ser simplesmente obliterado, acredito que a imagem da deusa Higeia, de forma paradigmática, poderia ter sintetizado essa demanda feminina, tal como Asclépio poderia condensar demandas prioritariamente, porém não exclusivamente, masculinas. Como uma cultura politeísta que necessita dar um rosto antropomórfico às suas ações para melhor compreendê-las (Stafford, 2003: 98), uma deusa da saúde, não apenas feita na forma de uma mulher, mas permanecendo a saúde seu domínio próprio, companheira inseparável de seu pai Asclépio, pode nos dar pistas de como as mulheres puderam agenciar essa iconografia e se fizeram de alguma forma presentes nos rituais de cura, além de termos simbológicos, em termos práticos, realizando, talvez, atividades médicas e efetivamente curando outras pessoas.

1. Um breve apanhado sobre os conceitos de saúde

Segundo Helen King (2005: 1-12), a sociedade ocidental contemporânea opera com duas definições básicas de saúde, possuindo ambas ressonâncias das antigas concepções gregas. Para a primeira definição, que a autora chama de biomédica, a saúde é a ausência de doença. Essa definição pode ser encontrada entre vários autores antigos, como Empédocles, Alcmeon, Diógenes, Plutarco e *corpus hippocraticum*, por exemplo (Ribeiro Jr., 2007: 2). Para essa concepção, a doença é mais facilmente perceptível, pois é algo que se adquire e que manifesta sintomas, é, então, algo que se "tem", estando mais à esfera da "posse" do que do "desejo". Nesses termos, a doença é menos abstrata do que a saúde, o que a torna melhor identificável, em modos de prevenção e tratamento. A saúde, por outro lado, estaria mais à esfera do "desejo", sendo mais abstrata e de difícil caracterização, sua definição se torna mais complicada de ser feita sem a presença de seu oposto. Dessa maneira, o discurso produzido sobre a saúde parece ser mais o discurso da doença, de como evitá-la e de como tratá-la, por isso, a saúde aparece como uma consequência da falta de doença.

A outra definição, chamada pela autora de social, coloca a saúde como algo mais positivo – uma adição e não falta, no caso, a falta de doença. Sua síntese pode ser encontrada na constituição da Organização Mundial de Saúde (OMS) de 1946, onde declara que a saúde: "é o estado completo de bem-estar físico, mental e social e não apenas a falta de doença ou enfermidades" (World Health Organization, 2020: 1). Essa definição também pode ser inferida em vários autores antigos, talvez mais especificamente, naqueles que Helen King considerou fazer parte do "povo comum" (2005: 2) e Wilson Ribeiro Jr. caracterizou como autores "leigos" em medicina (2007: 3), pois tivessem uma visão mais holística desse conceito, como, por exemplo, Arifron que, em seu hino a Higeia, chega a afirmar que estar com saúde é ser feliz (IG IV², 1, 132). Por meio dessa perspectiva, é possível afirmar que a saúde não depende unicamente de fatores clínicos captados ao olhar do especialista médico, mas também necessita do reconhecimento do próprio indivíduo em se considerar ou não saudável.

Assim, a saúde se torna um conceito socialmente complexo, que se desprende exclusivamente do domínio da medicina e que só faz sentido dentro de uma relação abrangente entre o indivíduo, o povo, as divindades, os espíritos, os rituais, os remédios, os tratamentos médicos, entre outros (King, 2005: 4), ou seja, está inserido em uma visão cosmogônica específica. É dentro dessa perspectiva que a saúde, entre os gregos antigos, se torna mais do que um estado desejável, sendo ela mesma uma deusa. Estar saudável é estar, portanto, com a própria deusa, uma forma de concessão divina (Ribeiro Jr., 2007: 4).

2. A deusa Higeia e alguns de seus atributos

A historiografia, desde o século XIX, se divide quanto à origem da deusa Higeia. Uma das correntes (Tambornino, 1914: 93-97) defende que a deusa Higeia seria uma criação ateniense recente, pós século V a.C., derivada de um epíteto da deusa Atena –"Atena Higeia" (Ἀθηνὰ Ὑγίεια)–, tal epíteto foi, aos poucos, se descolando da figura de Atena à medida que ia se personificando de tal maneira que chegou ao ponto de se constituir em uma deusa independente, ganhando mais força com a associação ao também recém instalado culto de Asclépio na cidade de Atenas. Esses autores, em sua defesa, argumentam que a falta de mitologia e a fraca iconografia de Higeia, ainda não consolidada ao longo do século IV a.C., seriam prova dessa criação recente.

A outra corrente (Silvestri, 2019: 32) defende que Higeia é uma divindade antiga, sendo originária de fora da Ática, provavelmente, ao redor de Sicion, no Peloponeso. Para

tal, se recorre a uma menção de Pausânias que descreve uma estátua de estilo arcaico, com um culto de características babilônicas fortemente vivo ainda em seu tempo (Pausânias, 2.11.6). Por meio disso, alguns interpretam que Higeia já estava associada a Asclépio em Epidauro, sendo trazida juntamente com ele de lá para Atenas. A pobreza na mitologia e na iconografia não seria exclusividade de Higeia, Asclépio sofre da mesma escassez – a serpente e o cajado, símbolos diretamente associados a Asclépio em períodos posteriores, também só se consolida como atributos do deus ao longo do século IV a.C.[2].

De qualquer maneira, é em Atenas que o culto e, principalmente, a imagem de Asclépio e Higeia ganharão uma projeção pan-helênica. Como deusa é a partir do século IV a.C. e em Atenas que Higeia consolidará sua representação na arte figurativa como uma jovem mulher em pleno vigor físico, às vezes com traços adolescentes – possivelmente, tanto para ressaltar sua juventude quanto o *status* de "filha de Asclépio". Geralmente, mantinha os cabelos amarrados em coque, trajava *peplos* e *himation*. Em uma das mãos, trazia a *phiale* que poderia conter água, vinho ou alguma poção curativa pelo qual uma serpente, que se entrelaçava em alguma parte de seu corpo, procurava.

Por vezes, nas esculturas, sua mão se recosta ao ombro de Asclépio no qual a deusa se apoia em pose relaxada, preguiçosa, reforçando seu *status* de filha e também de continuidade dos poderes curativos do pai (Leventi, 1992: 122). Em algumas de suas primeiras representações, a vestimenta da deusa possui uma transparência levemente sensual, muito semelhante à das ninfas, talvez materializando visualmente o caráter desejável de saúde que muitos almejam ter.

Outro atributo, de certa forma controverso, e que tem sido tomado com relativa naturalidade pela historiografia é a presença da serpente. Enquanto símbolo, as serpentes podem assumir um caráter extremamente polissêmico na Grécia Antiga, representando entre outros aspectos: poder, riqueza, regeneração, vida eterna, virgindade, conhecimento ctônico, cura e, por metonímia, saúde. A noção de que o antídoto para o veneno é extraído do próprio veneno, também traz a ideia de que a doença e também a cura são domínios desse animal e dos deuses associados a ele – aquele que fere é também aquele que cura. As serpentes, portanto, são animais associados ao culto de Asclépio por excelência, são consideradas a própria forma teriomórfica do deus, protagonizando muitas das curas ocorridas em seus santuários (IG IV², 1, 121-122). Segundo Daniel Ogden, à serpente também era atribuída a função de protetora de virgens, sendo esse um dos fenômenos menos divulgados da cultura greco-romana (Ogden, 2013: 201). Ou seja, a representação de uma jovem deusa empunhando ou alimentando a serpente com sua *phiale* pode representar, além de seus poderes curativos, seu estado virginal.

Por fim, resta-nos fazer uma breve análise acerca dos potes carregados por Higeia, sendo o mais comum a *phiale* ou a *patera*. Seu conteúdo exato não é conhecido. Em alguns relevos, a deusa traz uma enócoa/*oinochoe* – jarro feito para servir vinho. Os gregos atribuíam ao vinho propriedades medicinais (Stafford, 2005: 133) e bebê-lo moderadamente é associado a ter uma boa saúde, desde, pelo menos, o século VI a.C. (Ribeiro Jr., 2007: 4). No contexto ritual, um tipo específico de mistura de água e vinho e o bolo consumido eram chamados de "Higeia". Além disso, segundo Leventi, figuras do tipo maternal ou esposa, nunca portam o vinho, sendo essa uma atribuição que indica uma subordinação hierárquica de deusas juvenis como: Hebe, Nike, Perséfone, Íris, Ártemis e Higeia, sendo mais um possível indicativo do *status* de filha (Leventi, 1992: 88).

---

2 Emma Stafford (1998: 164) levanta a possibilidade que mesmo o epíteto "Higeia" atribuído a Atena seja já uma influência prévia do culto de Epidauro na Ática, pois a maneira como Atena Higeia cura, de forma onírica, é muito semelhante às curas rituais de Asclépio em Epidauro.

Alguns autores colocam que a *phiale* poderia conter água, devido a uma provável associação de Higeia com as ninfas e mais especificamente o caráter higiênico do culto de Asclépio, em que banhos, libações e fontes teriam lugar central nos rituais realizados em seus santuários (Compton, 2002: 315). Acesso à água é necessário tanto para o processo de cura quanto para a manutenção da boa saúde.

O pote poderia conter ainda poções curativas, sendo assim Higeia seria detentora de parte do conhecimento ctônico das ervas necessárias à formulação de remédios. As ervas, ou seja, a vegetação, sinônimo simbológico de germinação e fertilidade são atributos ctônicos comumente associados às divindades femininas e também estão associados ao processo de cura e manutenção da saúde. O conhecimento na produção de filtros e poções, tanto para produzir remédios como venenos, é especialmente, embora não exclusivamente, atribuído às mulheres (Candido, 2004: 91).

3. Saber médico das mulheres e o culto de Asclépio/ Higeia

Do ponto de vista da organização oficial do *oikos*, segundo Elaine Wainwright (2006: 72), o *kyrios* –o homem chefe da casa– era o responsável por tudo o que ocorria em seu interior. Assim, portanto, cuidar da saúde de todos os familiares, em uma primeira análise, também era sua atribuição. Porém, como a autora enfatiza, devido às atribuições públicas do *kyrios*, era necessário que alguma divisão de tarefas fosse feita entre homens e mulheres dentro do *oikos* –acrescento que tal divisão deveria ser ainda mais frequente em estamentos socioeconômicos mais baixos, devido à falta de recursos para o sustento de escravos e servos, por exemplo. Assim, a preparação de alimentos, a limpeza, a confecção de roupas, o cuidado com os filhos deveriam ser algumas das funções exercidas pelas mulheres na casa. A construção desses papeis de gênero, ao que muitas fontes indicam, deixava a cargo das mulheres os cuidados básicos e contínuos que se deveriam ter com a saúde do grupo familiar.

Provavelmente, entre os séculos V e IV a.C., as mulheres não deveriam ter recebido treinamento direto e formal para exercer tais cuidados médicos, seu aprendizado deveria ter sido feito de maneira empírica. Tal empirismo poderia advir da própria experiência pessoal, uma vez que, segundo Maria Regina Candido (2014: 157), o manejo culinário traria consigo o conhecimento das propriedades curativas de certos alimentos. Outra dimensão significativa desse conhecimento deveria vir do convívio com outras mulheres, talvez inicialmente da própria família como: mães, avós, tias, etc. Outra via de socialização poderia vir das parteiras, que deveriam acumular grande conhecimento em ginecologia e em relação à saúde dos bebês, mas também da mulher e da saúde em geral. Parte da aprendizagem deveria vir ainda da consulta de curandeiras e curandeiros, sacerdotisas e sacerdotes, além da observação de tratamentos realizados por médicos treinados (Wainwright, 2006: 72).

Provavelmente, devido à quantidade de tabus que recobria o corpo feminino e o papel social que as mulheres assumiam, elas não deveriam ser nem o foco nem o público majoritário da medicina hipocrática, e, a se julgar pelas inscrições nos santuários, também não eram o grupo majoritário nos rituais de cura. Deveriam formar, então, uma rede de ajuda mútua entre elas (Aniceto, 2021: 133-114), que, em muitos aspectos, passava longe do interesse masculino, uma vez que esse conhecimento aparece de forma muito fragmentária nas fontes que nos restaram (Andrade, 2020: 120-127). Por exemplo, o referido conhecimento médico das mulheres é certamente fonte de consulta do *corpus hippocraticum*, embora não devidamente creditado (King, 1995: 135).

Porém, é possível que, às vezes, a relevância da atuação de algumas dessas mulheres tivesse ultrapassado certas barreiras que lhes eram impostas e obtido o reconhecimento público, como é o caso da estela funerária de Fanostrata, da primeira metade do século IV a.C. A estela traz uma inscrição que tem sido recorrentemente colocada como um dos principais registros de que as mulheres poderiam exercer a função de médica já na Atenas Clássica (IG II², 6873):

> μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται
> οὐθενὶ λυπηρά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινή
>
> Parteira e médica, Fanostrata jaz aqui
> A ninguém causou dor, falecida, todos sentiram sua falta[3].

Fanostrata é a primeira mulher explicitamente referida como médica. A inscrição abre a possibilidade de interpretar que sua atuação não ficou restrita somente ao seu ciclo próximo de mulheres, pois ela, além de ser designada explicitamente como "médica" (*iatros*/ ἰατρός), recebe ainda uma estela funerária no espaço que supostamente seria masculino por excelência, o espaço público. Talvez devido ao caráter prático da cura, uma pequena janela de reconhecimento poderia se abrir para algumas mulheres que acumulassem tais conhecimentos.

Acredito ser significativo, e merecedor de análise, o fato de que a primeira menção explícita de uma médica mulher ocorrer justamente no mesmo momento em que o culto de Asclépio e a imagem de Higeia se tornam populares em Atenas. A representação da saúde, em diversos contextos e como uma deusa antropomorfizada em um corpo de mulher pode ter influenciado de alguma forma no aumento da representação das mulheres em funções de cura?

Autores como Michael Compton (2002: 322), endossado por Helen King (2005: 1), defendem que a criação de uma deusa, colocada lado a lado de Asclépio, pode ter servido como um catalisador das necessidades das mulheres, assim como pôde aumentar a audiência feminina no culto de cura. Mais do que isso, acredito que a imagem de Higeia já dê mostra do culto como um campo de disputa em que os problemas femininos não poderiam ser de todo ignorados. As mulheres podem ter buscado por espaços de representação em uma deusa supostamente mais sensível a seus problemas[4]. Vale ressaltar ainda que, uma vez que as curas rituais eram pagas, as mulheres poderiam se constituir também um público expressivo a não ser desprezado, podendo ter, assim, alguma força nesse jogo de poder[5].

Analisando o cenário de popularização da imagem de Higeia e do aumento da recorrência das mulheres citadas em funções de cura, Elaine Wainwright (2006: 90-92) afirma que a deusa pode ter auxiliado de forma sutil uma mudança de percepção das mulheres nessa função, uma vez que o modelo divino não apenas ilustra, mas autoriza e aprova o que ele modela no âmbito humano. Dessa forma, a autora argumenta que a imagem de uma deusa

---

3 Tradução do autor.

4 Aristófanes (*Assembleia de mulheres*: 158-159) dá a entender que as mulheres direcionam prioritariamente suas súplicas às deusas, enquanto os homens aos deuses, numa clara construção de papeis de gênero. O que não implica necessariamente em uma construção de polos diametralmente opostos e mutuamente excludentes, ou seja, ainda assim homens podiam requisitar divindades femininas e vice-versa.

5 Higeia já era uma deusa expressiva em Epidauro, cidade originária do culto de Asclépio. Os sacerdotes do culto em Epidauro foram exímios em como reformar e redimensionar o culto de forma a atrair mais devotos e angariar mais fundos. Nas inscrições do santuário, o pagamento dos votos e também das taxas era parte importantíssima do percurso ritual.

curando no campo divino, permitiu que mulheres também pudessem ser vistas curando na área pública. A mudança de percepção que admite que tanto deusa como mulheres fossem representadas assim, refletiria inúmeras transformações no contexto político e social que a pólis estaria passando nesse momento.

No entanto, a autora admite que essa hipótese seria mais robusta se fossem encontradas provas concretas que ligassem as mulheres que praticavam a medicina ao culto de Asclépio e Higeia, coisa que ela considerava improvável que ocorresse quando escreveu seu livro em 2006 (Wainwright, 2006: 90). Contudo, em 2017, Jaime Curbera, na nova edição das *Inscriptiones Graecae*, volumes II e III, corrige a inscrição da base de uma estátua depositada no santuário de Asclépio em Atenas (IG II/III³, 4, 700), o nome que até então era lido como "Fanostrato", na verdade deveria ser lido como "Fanostrata". Como o monumento também data da primeira metade do século IV a.C., é muito provável que se trate da mesma Fanostrata da estela funerária mencionada anteriormente (Cremo, 2021: 12).

A dedicatória feita para uma mulher que provavelmente teria sido bem sucedida na cura de uma outra pessoa e sendo tal cura percebida como realizada não apenas por mãos humanas, mas pelo toque salvador dos deuses, além de criar uma ligação excepcional entre a prática médica feminina e culto de Asclépio e Higeia, sugere também que essa mulher tinha o reconhecimento de sua comunidade no quesito da cura, bem como de que ela poderia ser merecedora de honrarias tão importantes como as que eram concedidas a médicos do sexo masculino (Cremo, 2021: 12-13). A estela funerária, feita na ocasião da morte de Fanostrata, torna-se mais um indício de que a atuação dessa mulher como médica tenha sido amplamente reconhecida na comunidade em que atuava. Além disso, é provável que o espaço religioso abrisse uma possibilidade de melhor aceitação da atuação médica das mulheres, uma vez que as mulheres eram percebidas como tendo uma conexão especial com o divino e, portanto, tendo certo destaque para as atividades rituais (Bandeira, 2022: 233). Assim, ser devota de Asclépio e Higeia poderia garantir certa legitimidade para as mulheres que atuassem como curandeiras em suas comunidades.

Acredito, portanto, que o contexto de guerras e epidemias, enfraqueceram um modelo clássico de *polis* exclusivamente masculina, gerando novos espaços de tensão e solução de problemas. O próprio modelo jurídico de Péricles, que restringia o direito de cidadania ateniense apenas para aqueles que eram filhos de mães atenienses, insere a mulher na vida pública e, de certa maneira, melhora também o seu *status*, uma vez que lhe deu mais visibilidade política (Andrade, 2020: 130). A saúde, corporificada em uma deusa, tornada visível nas estátuas, relevos, inscrições, hinos e também em vários outros contextos dá mostra que num momento em que a opressão de problemas dos mais variados e de difícil solução estão generalizados, o bem estar físico e mental tornam-se valores de primeira necessidade para o corpo social –como o próprio hino de Higeia afirma, só é feliz quem está na companhia da deusa[6].

O discurso médico ganha ênfase e, nesse bojo, a prática médica parece não ter sido exercida exclusivamente por homens. O fato dos corpos femininos também adoecerem e a própria recusa em inserir as mulheres nos mais variados aspectos da vida cotidiana, pode ter gerado o ambiente para a construção e troca de saberes médicos e de ajuda mútua entre elas. Hipócrates além de jurar por Apolo e Asclépio, jura também por Higeia e Panaceia, evocando talvez, além de uma dimensão divina, também uma dimensão feminina da cura. Os monumentos de Fanostrata talvez não nos deem a concretude do que as mulheres efe-

6 Ao longo dos séculos V e IV a.C., a saúde vai ser tecida como um estado primordial que estaria na base da fruição dos demais prazeres da vida. Portanto, antes dos prazeres do sexo, da riqueza e da juventude, por exemplo, era necessário se ter saúde.

tivamente eram, mas dão mostra de um imaginário em transformação que, pelo menos, a partir do século IV a.C., em Atenas, admite que elas poderiam ser representadas e reconhecidas publicamente como médicas.

Por fim, a afirmação de Elaine Wainwright de que a imagem de Higeia, curandeira divina, pode ter autorizado sutilmente uma mudança de percepção em relação às mulheres que curavam na arena pública é relevante. Contudo, acredito que a própria deusa Higeia já seja fruto de um contexto em mudança. Os séculos V e IV a.C. geraram as condições que fizeram com que as mulheres, além de ganharem mais visibilidade, fossem representadas de forma um pouco menos negativa em inúmeros contextos, sendo um deles o da cura. Isso permitiu até mesmo que um importante valor individual e coletivo, emergente nesse período –a saúde– fosse corporificada na forma de uma mulher.

Higeia é representada silenciosa, não conhecemos nenhum mito dessa deusa, ela raramente aparece longe das sombras de Asclépio, porém, está sempre presente. Enquanto Asclépio é requerido pontualmente, uma vez que é cura, Higeia é desejada como uma presença permanente, uma vez que é saúde. A recorrência de objetos em agradecimento às curas realizadas por Higeia e por médicas podem nos fazer refletir de que talvez o mundo clássico fosse menos masculino do que a historiografia nos fez acreditar.

Apesar de alguns desses raríssimos reconhecimentos de mulheres médicas, é provável que a grande maioria mantivesse cuidados de manutenção básicos com a saúde do *oikos*, como higiene, boa alimentação, etc. Fazendo com que a saúde, especialmente na produção de *pharmakon*, fosse uma dimensão mais associada, embora não exclusivamente, ao feminino (Candido, 2004: 91). Mesmo nos cultos de Asclépio, quem suplica pela cura dos familiares, que pela doença não podem comparecer ao santuário, é a mulher, como se ela representasse, de alguma maneira, a continuação da saúde da família (King, 1998: 109-110). Se, em última instância, o *kyrios*, como responsável pelo *oikos*, é quem responde pela saúde de sua casa, é inegável o papel que as mulheres exerciam nesse processo.

4. Considerações finais

Portanto, pelo exposto, podemos afirmar que as mulheres deveriam ter alguma relevância na administração de drogas e no cuidado com os doentes, ou seja, na manutenção de sua saúde. Deve-se notar que quando as curas ocorrem em âmbito religioso, é preciso considerar que as mulheres tinham certo protagonismo nesse contexto. O fato da imagem de Higeia ter permanecido ao lado da de Asclépio, portanto, pode ser um indicativo que a presença feminina nos rituais de cura deveria ser mais relevante do que se pensa. Além disso, se filiar ao culto como devota de Asclépio e Higeia poderia autorizar as mulheres a curarem na vida cotidiana assim como os deuses curam no campo divino, de tal forma que, em meados do século IV a.C., em Atenas, já existia um imaginário que possibilitava que, pelo menos, as mulheres fossem intituladas como médicas.

Além disso, as próprias mulheres certamente deveriam possuir demandas que iam além do cuidado com o outro, ou seja, o cuidado consigo mesmas. Uma boa quantidade das curas narradas nas inscrições votivas do santuário de Asclépio em Epidauro, por exemplo, era de mulheres. Além de todo o exposto, esse público deveria ser levado em consideração ainda pelo pagamento da taxa que era cobrada nos rituais de cura – com o crescente aumento do público frequentador, aumenta-se também a arrecadação dos santuários.

É possível perceber que a noção de saúde na Grécia Antiga estava associada com o caráter natural dos seres vivos e, portanto, estava ligada de certa maneira à liberdade e à felicidade. A doença, por outro lado, era entendida como um desordenamento dessa natureza,

causando limitações e sendo, consequentemente, opressiva. O processo de cura, representado por Asclépio, seria uma intervenção, fazendo a desordem (doença) desaparecer e ser restabelecida a ordem (saúde). Talvez, como estado natural dos seres vivos, a saúde tenha permanecido sob domínio do feminino, diferentemente, da cura que, como um processo de intervenção na natureza, estaria mais ligado à reflexão, ao estudo, à ciência, ao *logos* e, portanto, seria domínio do masculino.

Em um momento em que a doença oprime corpos e mentes, a saúde torna-se um desejo focal da comunidade ateniense do século IV a.C., uma vez que garante não apenas o bem-viver, mas também a diferença concreta entre a vida e a morte. A saúde seria, portanto, mais um campo de disputa, no qual podemos perceber a rica agência de homens e de mulheres na manutenção de suas existências. Assim, acredito que Higeia representaria sutilmente mais uma deusa que portaria, entre outras coisas, a necessidade real de mulheres que frequentavam esses cultos e realizavam práticas médicas. Um conhecimento necessário não apenas para tratar doenças que acometiam as mulheres, mas a busca dessas por espaços de legitimação e aplicação de seus conhecimentos. Talvez, a presença da deusa fosse um indicativo de um saber feminino que não estava meramente passivo à vontade masculina. Antropomorfizar a saúde com um rosto feminino poderia criar um laço de identificação com as mulheres, devotas e médicas, como que, por mérito próprio, elas também tivessem uma deusa tutelar. Afinal, todos os deuses poderiam ser homens, o fato de não o serem demonstra tensões nas relações de poder e de gênero, bem como a complementariedade dos papeis de homens e mulheres no ordenamento social.

Abreviaturas

IG II²:

Kirchner, J. (ed.) ([2]1913-1940). *Inscriptiones Graecae II et III:* Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriors. Berlim.

IG II/III³:

Curbera, J. (ed.) (2017). *Inscriptiones Graecae II et III:* Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. 3 ed. Pars IV. Dedicationes et tituli sacri. 2 Fasc. Dedicationes privatae. Berlim.

IG IV²:

Gaertringen, F. H. von (ed.) (1929). *Inscriptiones Graecae, IV:* Inscriptiones Argolidis. 2 ed. Fasc. 1. Berlim.

Bibliografia

Edições e traduções

Aparicio, L. M. M. (trad.) (2007). Aristófanes. *Comedias III: Lisístrata, Las Tesmoforias, Las Ranas, La Asamblea De Las Mujeres, Pluto*. Madrid: Gredos.

Silva M. de F. da (trad.) (2022). Pausanias. *Descrição da Grécia.* Livro 2. Coimbra: Imprensa Universitária de Coimbra.

Bibliografia citada

Andrade M. M. de (2020). "Palavra de Mulher: sobre a 'voz das mulheres' e a história grega antiga". *Revista Brasileira de História,* 40, n. 84; 119-140.

Aniceto, B. A. (2021). "O que Aristófanes e Hipócrates têm a nos dizer sobre a sabedoria feminina antiga". *Mythos*: *Revista de História Antiga e Medieval ,*5 (2); 97-121.

Bandeira, L. T. (2022). "Mulheres e magia: os rituais de consulta aos mortos na Grécia Antiga". *Mythos*: *Revista de História Antiga e Medieval* 6 (1); 231-244.

Candido, M. R. (2004). *A feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital.

Candido, M. R. (2014). "Mulheres estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C.", en P.P. Funari, L.C. Feitosa y G.J. da Silva (eds.), *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino.* São Paulo: FAP-UNIFESP; 153-170.

Compton, M. T. (2002). "The Association of Hygieia with Asklepios in Graeco-Roman Asklepieion Medicine". *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. Oxford, v. 57, n. 3; 312-329.

Cremo, H. (2021). "Phanostrate and the Legitimization of Professional Female Healers in Fourth Century Athens". *Senior Projects Fall.* Diponível em: [https://digitalcommons.bard.edu/senproj_f202]. Acesso 13 nov. 2022.

Kennedy, R. F. (2014). *Immigrant women in Athens: gender, ethnicity, and citizenship in the Classical city*. Nova Iorque, Londres: Routledge.

King, H. (1995). "Self-help, self-knowledge: in search of the patient in Hippocratic gynaecology", en HAwley, R.; Levick, B. *Women in Antiquity:* New assessments. Londres; Nora Iorque: Routledge; 135-148.

King, H. (1998). *Hippocrates' woman*: *Reading the female body in Ancient Greece*. London/ Nova Iorque: Routledge.

King, H. (2005). *Health in Antiquity*. Nova Iorque: Routledge.

Lawton, C. L. (2017). *The Athenian Agora: results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens.* Vol. 38. Votive reliefs. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Leventi, I. (1992). *Η εικονογραφία της Υγείας στα κλασικά χρόνια*. Departamento de Arqueologia e História da Arte, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Atenas.

Mitchell-Boyask, R. (2008). *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History, and the Cult of Asclepius.* Nova Iorque: Cambridge University Press.

Nutton, V. (1999). "Healers and the healing act in Classical Greece". *European Review,* 7 (1); 27-35.

Ogden, D. (2013). *Drakon: Dragon myth and serpent cult in the Greek and Roman worlds.* Oxford: Oxford University Press.

Parker, H. N. (2012). "Galen and the girls: sources for women medical writers revisited". *The Classical Quarterly,* 62 (1); 359-386.

Ribeiro Jr., W. A. (2007). "A ausência de doença e o conceito de saúde entre os gregos antigos", en Peixoto, M. C. D. & Cornelli, G. *Saúde do Homem e da cidade na Antiguidade Greco-Romana*. Belo Horizonte e Brasília: UFMG e UNB, texto 33.

Scott, C. (2017). *Asklepios on the move: Health, Healing, and Cult in Classical Greece*. New York: Department of Classics, New York University.

Silva, J. L. P. (2020). "A peste em Atenas: lições para os tempos de pandemia de Covid-19". *Voluntas*: *Revista Internacional de Filosofia,* 11, n.e. 40; 1-11.

Silvestri, F. (2019). "Una divinidad poco estudiada: Hygíeia. Testimonios epigráficos y culto en la Atenas clásica". *Antesteria,* 8; 27-38.

Stafford, E. J. (1998). *Greek cults of deified abstractions.* London: Departamento de Grego e Latim, University College London.

Stafford E. J. (2003). "Brother, Son, Friend and Healer: Sleep the God", em Th. Wiedemann e K. Dowden (eds.), *Sleep.* Bari: Levante editori; 71-106.

Stafford, E. J. (2005). "'*Without you no one is happy'*: the cult of health in ancient Greece", en H. King (ed.), *Health in Antiquity*. New York: Routledge; 120-135.

Tamborino, J. (1914). "Hygieia", en Pauly-wissowa. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Vol. 9, 1 (Colunas: 93-97). Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung.

Wainwright, E. M. (2006). *Woman Healing/Healing woman: the Genderization of healing in Early Christianity.* Londres, Oakville: Equinox.

Wickkiser, B. (2009). "Banishing Plague: Asklepios, Athens, and the Great Plague Reconsidered", en G. Hinge, J. Jensen, P. Schultz y B. Wickkiser (eds.), *Aspects of Ancient Greek Cult*: *Context, Ritual and Iconography.* Dinamarca: Aarhus University Press; 55-65.

World Health Organization (2020). *Basic documents*. Genebra.

La literatura clásica, herramienta para cuestionar nuestros presentes: el derecho al duelo en *Antígona* de Sófocles y *Antígona González* de Sara Uribe

Paula Daniela Ferraro

Universidad Nacional de San Luis

Resumen: *Antígona González* (2012) busca el cuerpo de su hermano Tadeo, desaparecido, para darle la sepultura que merece. Para encontrarlo, sale de su *oikos* y ocupa el espacio público. Allí grita lo que nadie en México se atreve: que le devuelvan al joven, que le den explicaciones. La demanda es, principalmente, al Estado, cómplice de las ausencias y las muertes. La falta de políticas públicas para enfrentar al narcotráfico, así como de medidas económicas para evitar las migraciones masivas a los Estados Unidos (teniendo en cuenta las diversas condiciones de vulnerabilidad en la que llegan las personas a la frontera) son algunos de los reclamos que la protagonista sostiene. Compuesto por numerosos tipos de textos (literarios, que retoman la obra de Sófocles, pero también críticos, testimonios, blogs, periódicos, etc.), el resultado es una obra colectiva en la cual se multiplican las Antígonas, así como las voces del coro e, incluso, la autoría de la misma. El grito se traduce, como indica Javiera Núñez (2020) en la "urgencia" de comunicar, de visibilizar el problema. De esta manera, solamente, los murmullos de la sociedad mexicana pueden adquirir la conciencia de ser parte de una comunidad. El duelo sirve como estrategia política cuando se transforma en rabia (Butler: 2006).

Palabras clave: desaparecidos, frontera, México, Antígona, género

Classical literature, a tool to question our present: the right to duel in *Antígona* by Sófocles and *Antígona González* by Sara Uribe

Abstract: Antígona González (2012) looks for the body of her brother Tadeo, disappeared, to give him the burial he deserves. To find him, she leaves her *oikos* and occupies public space. There she shouts what no one in Mexico dares: she demands to return the young man and give her explanations. The demand is, mainly, to the State, complicit in the absences and deaths. The lack of public policies to confront drug trafficking, as well as economic measures to avoid massive migrations to the United States (taking into account the diverse conditions of vulnerability in which people arrive at the border) are some of the claims that the protagonist holds. Composed of numerous types of texts (literature, which take up the work of Sophocles, but also critics, testimonials, blogs, newspapers, etc.), the result is a collective work in which the Antigones are multiplied, as well as the voices of the choir, and even the authorship of it. The shout translates, as Javiera Núñez (2020) indicates, into the "urgency" to communicate, to make the problem visible. In this way, only the whispers of

Mexican society can acquire the consciousness of being part of a community. Grief serves as a political strategy when it turns into rage (Butler: 2006).

Keywords: disappeared, border, Mexico, Antigona, gender

Este trabajo nace de la necesidad de acercar la literatura clásica, tan lejana en el tiempo y en nuestra geografía, a un universo conocido o comprensible para los y las estudiantes de la escuela media, de modo tal que puedan observar las continuidades en las sociedades contemporáneas de algunas de las problemáticas que los textos antiguos abordan. En este sentido, la literatura comparada posibilita empatizar con el pasado al mismo tiempo que reflexionar sobre el presente.

El derecho al duelo es, en este análisis, el eje común: ambos textos, *Antígona* (alrededor del 440 a.C.) de Sófocles y *Antígona González* (2012) de la mexicana Sara Uribe, tratan de la relación humana con el cuerpo ausente. Horacio González (2020[1]) lo señala a propósito del COVID 19 y las prohibiciones de los primeros tiempos de la pandemia de estar en contacto con los cuerpos "contaminados", para mencionar un ejemplo del presente. *Antígona* es quien instala este tema en la historia de la literatura: cumplir con las demandas de los dioses y enterrar a su hermano Polinices, aunque atente contra las leyes dictadas por Creonte. De este modo, apropiarse de su cuerpo y realizar el ritual adquieren connotaciones políticas: estas acciones se convierten en un desafío al poder autoritario. *Antígona González*, por otra parte, pretende recuperar el cuerpo de su hermano Tadeo, desaparecido. Esta ausencia se enmarca en un conjunto mayor de cuerpos perdidos, ligados a dos problemas principales de México: el narcotráfico y la inmigración ilegal hacia Estados Unidos. La búsqueda de Antígona González habilita el cuestionamiento a un Estado cómplice, ya que silencia la magnitud de estos acontecimientos y colabora, en muchos casos, con los responsables de los mismos[2].

Señala María Virginia Saint Bonnet (2018: 11) que "resulta imperativo materializar el encuentro de los cuerpos para dar cierre a un rito, el duelo, y a un período concreto de la vida familiar y de la convivencia social de un país". El texto de Sófocles trata, en relación a esto, de cumplir con los pasos necesarios para darle a Polinices un descanso de acuerdo a los mandatos divinos, aunque vaya en contra de las leyes de los hombres: honrar al cuerpo, que no sea corrompido, es lo que moviliza a la protagonista, aún poniendo en riesgo su propia vida. Prima, en este sentido, la búsqueda de mantener una justicia divina. El texto de Uribe, en contraste, intenta establecer una justicia humana: encontrar el cuerpo desaparecido de Tadeo brindaría, además de la paz a las personas que lo buscan, la información necesaria para castigar a los culpables, si hubiera crimen. Sin cuerpo no hay qué ni a quién reclamar, no existe la posibilidad de afirmar abiertamente lo que se sospecha (que gobierna un Estado que actúa en contra de sus ciudadanos/as) ya que un desaparecido/a es un límite en el lenguaje y en el mundo, en palabras de Javiera Núñez (2020): no hay lugar para ellos/as, están entre la vida y la muerte, su ausencia es lo único tangible.

1 https://www.pagina12.com.ar/261547-antigona

2 Piénsese en el caso de Guadalupe Lucero, la niña desaparecida en San Luis en el 2021, y las acciones llevadas a cabo por la Policía provincial para "encontrarla": demora en la activación de la Alerta Sofía, rastrillajes sin sentido, ningún control en los puestos fronterizos provinciales ni en el paso a Chile o controles superficiales, videntes consultados como testigos, etc.

1. Persistencias del pasado

Con el fin de reflexionar sobre la recepción de este mito (que, como se sabe, cuenta con muchísimas reescrituras), es preciso poner en común algunas definiciones de los relatos míticos en general. Mircea Eliade (1983: 41) plantea:

> El mito, tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en una vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo.

En relación a esta idea, Hugo Bauzá (2005) considera que los mitos son la respuesta a una búsqueda humana de comprender la existencia, ya que ayudan a interpretar enigmas o misterios de la vida. Joseph Cambpell (1991: 19), por otra parte, sostiene que explican la experiencia de estar vivos, de estar en el mundo: "la esencia de la vida está en que se vive matando y devorando; ése es el gran misterio sobre el que tratan los mitos". En este sentido, el mito funciona como un paradigma, un modelo que garantiza que lo que le pasará al hombre o la mujer ya le ha ocurrido a otros hombres y mujeres. Los mitos tratan, por lo tanto, problemas universales comunes a la humanidad. Carlos García Gual (1992: XXX) agrega que "el mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano". Esos personajes, los héroes, son arquetipos comunes a la humanidad: funcionan de modelo, de espejo, a los hombres y representan diversos valores (justicia, templanza, inteligencia, etc).

Saint Bonnet (2018: 5) afirma que diversos contextos históricos se prestan para ser interpretados míticamente; de este modo "hay aspectos, tanto en el mito como en los sucesos históricos seleccionados, que pueden ofrecer similitudes relevantes para la construcción de un puente conceptual que los vincule y los tensione". Agrega: "el principio mítico (...) considera la reminiscencia primaria para reconocer orígenes y comprender, ejemplarmente, el devenir de los hechos" (p. 12). Dicho de otro modo, la autora propone que a través de los relatos míticos podemos pensar nuestro propio contexto y reflexionar sobre las acciones futuras.

La obra de Uribe retoma de la de Sófocles algunos de los problemas universales que allí se plantean y los reactualiza al ubicarlos en un tiempo y lugar diferentes: la búsqueda de justicia (divina/ humana) a través de la búsqueda del cuerpo de los hermanos y del derecho al ritual del duelo; la problematización de los espacios tanto públicos como privados (otorgando a estos últimos un marco político) y el lugar de las mujeres dentro de cada sociedad (los comportamientos esperados o aceptables para este género dentro del patriarcado y cuáles serían sus transgresiones). Los temas mencionados ponen en evidencia las relaciones conflictivas de los hombres y las mujeres con los contextos políticos, autoritarios, en los que se insertan.

2. Algunas lecturas críticas sobre *Antígona*

Antígona de Sófocles es representada por primera vez alrededor del año 440 a.C. en la ciudad de Atenas. Este personaje decide salir de la seguridad del *oikos,* su espacio privado, para exigir la sepultura del hermano, de acuerdo a lo que dicta su religión. Desafía, de este modo, al ocupar el espacio público, a Creonte, representante de la ley cívica (y varón), quien prohíbe enterrar a Polinices. Es preciso conocer algunos datos del contexto para comprender cabalmente la importancia de estas acciones.

Susana Scabuzzo (2001: 209) menciona que durante el siglo V a.C. (en el esplendor de la democracia) las mujeres están "excluidas de la vida cívica: no participan en las actividades de gobierno, no deliberan en la asamblea, no integran los tribunales". El gineceo es el espacio en el que realizan las tareas domésticas establecidas para ellas, ligadas a sus funciones de esposa y de madre: coser, hilar, organizar el trabajo de las esclavas, criar a los/las hijos/as, dado que "una supuesta inferioridad biológica justificaba, en casi todos los casos, una serie de restricciones que colocaban a las mujeres en relación de dependencia" (León, 2001: 145). En contrapartida, ocupan un lugar central en las ceremonias religiosas, sobre todo en aquellas ligadas a los nacimientos y las muertes: de esta forma participan de la vida en comunidad (Scabuzzo, 2001: 209). Esta relación con las potencias vitales les confiere a las mujeres un poder secreto, vinculado a las fuerzas de la naturaleza, que escapa al saber masculino. En palabras de la autora:

> Esos elementos biológicos, particularmente el dar a luz a una nueva vida, ubican a las mujeres en íntimo comercio con las fuerzas secretas de la naturaleza. La facultad de gestar y parir evidencia oscuros poderes ajenos al mundo masculino, incontrolables para el varón, que ponen a la mujer en contacto con lo impuro. Esta peculiar condición del mundo femenino se pone de manifiesto también en la cercanía de las mujeres con la muerte; los primeros cuidados de un pariente fallecido corresponden a las más allegadas (...). Nacimiento y muerte, dos fuentes de impureza, son acontecimientos en los que las mujeres pueden actuar sin contaminarse porque su naturaleza diferente las convierte en una especie de intermediarias entre la impureza que brota del contacto con las oscuras potencias que regulan la vida y el mundo racional del varón. (Scabuzzo, 2001: 210).

En consecuencia, se llevan a cabo una serie de reformas legales, entre ellas la limitación de la participación femenina en los rituales fúnebres, que permiten entrever el deseo de control por parte de los hombres. De esta manera, el Estado se introduce en el ámbito privado, familiar. En este sentido, para Scabuzzo, la transgresión realizada por Antígona ("invadir" el espacio público) no tiene que ver con desafiar la autoridad masculina sino con mantener las relaciones de género tradicionales para sostener cierto prestigio social. La joven estaría exigiendo, por lo tanto, continuar cumpliendo con todo aquello asignado culturalmente como femenino: habría sido "forzada'' a salir de su hogar. La hipótesis se sostiene, principalmente, por dos lamentos que manifiesta: el hecho de no poder casarse con Hemón (no ser esposa, que la tumba sea su himeneo) y tener que servir de madre a su hermano (y no a sus hijos).

Esta lectura está en diálogo con algunas de las ideas planteadas por Hegel en *Lecciones sobre estética* (1834) y *Fundamentos sobre la filosofía del derecho* (1817-1830), así como con la revisión crítica de Butler en *El grito de Antígona* (2001). Para resumir brevemente, el filósofo considera que entre las transgresiones de Antígona se encuentran la lucha de géneros (la protagonista disputaría el lugar masculino, hecho que Scabuzzo plantea de otro modo[3]); el desafío a la *polis* a partir del abandono del *oikos* (un reclamo ante su silencio), la defensa de las leyes divinas, ligadas a las tradiciones familiares, como una oposición a las humanas, sostenidas por las arbitrariedades de los gobernantes. La pensadora norteamericana señala omisiones en el análisis de Hegel; en primer lugar, recuerda que hay distintos tipos de mujeres dentro de la obra, por lo cual el acto de Antígona no tiene que ver exclusivamente con la condición de su género. La joven contrasta fuertemente con Ismena: la primera es representada como ingobernable (quiere gritar, hacer público su acto, completar la acción del entierro con el lenguaje) mientras que la segunda

3 Aún más, Hegel propone una conciliación entre Antígona y Creonte a través de la delegación de las funciones femeninas en el Estado, lo que estaría en disputa para Scabuzzo.

es obediente (le pide silencio a su hermana). En segundo lugar, Antígona es nombrada por Creonte como varón debido a su comportamiento: "en verdad que el hombre no soy yo, el hombre es ella" (Sófocles traducido por Miralles Solá, 1969: 92), dejando en evidencia de este modo que esas categorías, femenino y masculino, son construcciones culturales, roles que se determinan en las diversas sociedades. En tercer lugar, Butler recuerda que la familia de la protagonista se origina en el incesto; en este sentido, no sería exactamente el modelo a ser defendendido. Antígona, por lo tanto, coloca en el espacio público el grito de su disconformidad, ante la quietud de la *polis* y el despotismo del Estado.

La protagonista muere debido a la violencia ejercida por el representante del poder, pero también por la falta de apoyo, tanto de su comunidad como de su familia, rota, quebrada, maldita.

3. Antígona en México

Antígona González (2012) nace del encuentro entre Sara Uribe y Sandra Muñoz en Tamaulipas, ciudad fronteriza con Estados Unidos. Muñoz, actriz y co-directora de la obra, le encarga a Uribe la escritura del texto a partir de un acontecimiento que funciona como disparador: el descubrimiento de una fosa en 2010 con setenta y dos cuerpos de migrantes, desaparecidos en esa ciudad. La obra fue representada por la compañía A-tar en 2012, en un pasillo del Espacio Cultural Metropolitano de Tamaulipas y tuvo mucha repercusión en México.

Se trata de un texto híbrido que combina el género dramático con el poético, dado que a pesar de ser pensado para el teatro no cuenta con guiones de diálogo o acotaciones escénicas, al mismo tiempo que la distribución de las palabras en la hoja juega con los blancos del papel. A través de la técnica del pastiche (la suma de diversos fragmentos ajenos más otros de su propia autoría), Uribe y Muñoz cuentan la búsqueda de Antígona González (una mujer que encarna, además de su propia realidad, la de muchas otras mujeres de México y de América Latina) del cuerpo de Tadeo, su hermano desaparecido (que también es construido como un cuerpo colectivo). Recuperar el cuerpo de Tadeo habilita a hacer públicos los nombres de los responsables de las violencias que acontecen en el país y restablecer, de ese modo, el sistema de justicia. *Antígona González* es, en este sentido, un texto de duelo, como señalan Cabrera García y Aliranges López (2019), que denuncia la "guerra no convencional" (en términos de Rita Segato) entramada en México, el papel del Estado dentro del conflicto así como el silencio de la sociedad "mediante complejas estructuras poéticas de apropiación, singularización y colectivización" (p. 38). Butler señala en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006) la potencia política, transformadora, del duelo: dado que el dolor por la pérdida de cualquier ser querido deja en evidencia la precariedad de la existencia humana, se construye así una nueva forma de subjetividad, colectiva. La rabia, nacida de esta base, ante una injusticia social puede transformarse en demandas y políticas concretas. Escribe, asimismo, en *Marcos de guerra* (2010: 65) que "el duelo abierto está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o a una pérdida insoportable, tiene un potencial político enorme". Antígona González reclama con su grito, de esta manera, la unión de la comunidad contra los abusos de los Estados, por un lado, y la necesidad de mantener una memoria colectiva.

Las dificultades actuales en México se inician alrededor de los ochentas, cuando Pablo Escobar se asocia con el Chapo Guzmán para transportar cocaína a Estados Unidos. Sus principales fuentes de financiamiento son los secuestros y la protitución forzada. El número de personas desaparecidas comienza a crecer. Durante los noventas se firma el

Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA); con este acuerdo aumentan los problemas económicos en el país. Hay numerosas migraciones internas (el sector agrícola queda muy afectado por las importaciones desde Estados Unidos) y externas: cruzar la frontera se convierte en la posibilidad de mejorar la calidad de vida. A fines del 2000, siendo Fox presidente (quien mantuvo fuertes relaciones con George Bush), se llevan a cabo supuestos acuerdos entre cárteles y gobiernos locales. Con el fin de controlar un poco la situación sociopolítica, en 2006 Calderón anuncia un gran operativo contra el crimen organizado: utiliza para ello las FFAA junto con la Policía Federal. Este cambio de estrategia por parte del Estado aumenta la violencia. En consecuencia, hay muchos muertos (periodistas, defensores/as de los DDHH, personas NN ("daños colaterales"), migrantes obligados/as a unirse a los cárteles, etc.). La comunidad, en mayor o menor medida, guarda silencio. En 2019, AMLO dice buscar la paz. Para limpiar la imagen de la política local, se detiene al Secretario de Seguridad Pública del gobierno de Calderón. De este modo se establece abiertamente la relación del Estado con el narcotráfico. En el presente, las investigaciones indican que hay más desaparecidos/as que muertos/as (no conviene que haya muertos, ya que sin cuerpo no hay delito, como reza la frase). Las desapariciones no tienen que ver necesariamente con situaciones de pobreza; por el contrario, abundan en los Estados con mayor flujo de riquezas (Tamaulipas, Coahuila, Sinaloa, Chihuahua, Querétaro). Las personas que se ausentan no están siempre ligadas al narcotráfico, sino que puede ser cualquiera: niños, militares, civiles, presidentes municipales, migrantes. Los mayores peligros están en las rutas y en los cruces ilegales hacia Estados Unidos: los "levantones"[4] se mencionan por lo bajo. El número de mujeres desaparecidas, por otra parte, también está en aumento. El Estado no consigue (o no quiere) ponerle un freno a estas situaciones, por lo cual se presenta ante la sociedad como incompetente (o cómplice). Sin embargo, a pesar de las adversidades, existe resistencia. Hay mujeres que excavan en fosas clandestinas (aún con el temor de desaparecer también) para encontrar a sus desaparecidos/as: Antígona González está en todas esas mujeres y Tadeo es todos esos cuerpos buscados.

Para Javiera Núñez (2020), en los contextos en los cuales la desintegración social y política es fuerte, como en el caso de México, se precisa urgentemente generar el sentido de comunidad, articular una voz colectiva para que los reclamos de esa sociedad sean escuchados. La urgencia (en oposición al horror, un sentimiento paralizante) genera acción, construye acontecimiento y vuelve "mirables'' los cuerpos negados, que recobran existencia al ser nombrados públicamente. Esta es la única manera, para la autora, de frenar la guerra. Antígona y el coro en conjunto deben gritar para exigir, de este modo, justicia.

La obra se elabora a partir de fragmentos de diversos testimonios posteados en blogs como *Menos días aquí* (donde hacen un conteo de los/las muertos/as por violencia), la *Bitácora de Antígona Gómez* (una colombiana cuyo padre está desaparecido), notas de diarios mexicanos (*La Jornada, Diario de Coahuila, El universal*), más otros textos tanto críticos como literarios. De este modo se construye una memoria colectiva, a través de esas voces que se unen para dar cuenta de lo que está aconteciendo en una suerte de coro que dialoga con el público y que a veces se mezcla con Antígona.

El texto comienza con las *Instrucciones para contar muertos*, en las que se enumeran las claves para recordar:

4 Los levantones son secuestros que pueden durar desde unas horas (express) hasta la eternidad (desaparecido). Son llevados a cabo por grupos de personas armadas. Uno de sus fines es reclutar gente para que trabaje con ellos.

Uno, las fechas, como los nombres, son lo más importante. El nombre por encima del calibre de las balas.
Dos, sentarse frente a un monitor. Buscar la nota roja de todos los periódicos en línea. Mantener la memoria de quienes han muerto.
Tres, contar inocentes y culpables, sicarios, niños,
militares, civiles, presidentes municipales, migrantes,
vendedores, secuestradores, policías.
Contarlos a todos.
Nombrarlos a todos para decir: este cuerpo podría
ser el mío.
El cuerpo de uno de los míos.
Para no olvidar que todos los cuerpos sin nombre son nuestros cuerpos perdidos
(*Antígona González*, p. 13).

La cursiva diferencia las palabras ajenas (es decir, las que provienen de otras fuentes) de las de Antígona/Uribe/Muñoz. Estas voces exponen un método, a partir de la puesta por escrito de las fechas y los nombres de los/as muertos/as, que pretende devolverlos/as al mundo real: con la publicidad de esos datos se los/las ubica en un tiempo presente y se les restauran las identidades negadas. De este modo, las voces narradoras funcionan como un aeda que memoriza los hechos para que pasen a la posteridad. La empatía es un recurso fundamental para la elaboración del cuerpo colectivo; desde el reconocimiento de que son "nuestros cuerpos perdidos" (p. 13), el *yo* se traslada a un *nosotros/as,* creando la idea de comunidad. La protagonista señala: "Me llamo Antígona González y busco entre los muertos el cadáver de mi hermano" (p. 13), pero en la página siguiente se lee: "Soy Sandra Muñoz, vivo en Tampico, Tamaulipas y quiero saber dónde están los cuerpos que faltan. Que pare ya el extravío" (p. 14), dando cuenta del desplazamiento mencionado incluso en el personaje principal. El texto se cierra con esta misma idea, que se amplía una vez más: "Soy Sandra Muñoz, pero también soy Sara Uribe y queremos nombrar las voces de las historias que ocurren aquí" (p. 97). Uribe, como una especie de curadora de arte, expone al final de la obra las diversas fuentes, que se resignifican con el contexto presentado, sugiriendo una respuesta a la pregunta de Cristina Rivera Garza, "¿De qué se apropia el que se apropia? (p. 11), cita que abre la obra.

Los textos literarios construyen otro tipo de comunidad, una artística e intelectual de toda América latina. A través del libro de Pianacci, *Antígona, una tragedia latinoamericana* (2015)*,* Uribe conoce algunas de las versiones de este continente: *Antígona Vélez*, de Leopoldo Marechal (1965), donde se destaca la idea de frontera como un espacio de muerte; *Antígona furiosa*, de Griselda Gambaro (1986), en la cual se menciona la búsqueda de los desaparecidos por la dictadura militar (Antígona es equiparada a las Madres de Plaza de Mayo ya que pide por los muertos y por mantener la memoria, en contraste con el deseo de la sociedad, que pretende olvidar); una Antígona cubana imposible de leer porque está "desaparecida", entre otras. De los textos críticos, por otra parte, se presentan líneas que mantienen el tono poético pero también otras más explicativas.

Dentro del texto, la noción de frontera funciona como un límite geográfico (la división entre México y Estados Unidos) y simbólico: es el espacio donde muchos/as mexicanos/as desaparecen o son asesinados/as cuando esperan vivir "el sueño americano". El coro de la obra la señala como un lugar de peligro: "Una mujer intenta narrar la historia de la desaparición de su hermano menor. Este caso no salió en las noticias. No acaparó la atención de ninguna audiencia. Se trata solo de otro hombre que salió de su casa rumbo a la frontera y no se le volvió a ver" (p. 20). Agrega otra voz: "El cuerpo de Polinices pudriéndose a las puertas de Tebas y los cadáveres de los migrantes" (p. 67), señalando el vínculo entre ambos personajes y ese espacio. La frontera se extiende, por otra parte, a los cuerpos que

se buscan: entre la vida y la muerte, los/las desaparecidos/as habitan ese lugar intermedio. Reflexiona otra de las voces:

> *: ¿Es posible entender ese extraño lugar entre la vida y la muerte, ese hablar precisamente desde el límite?*
> *: una habitante de la frontera*
> *: ese extraño lugar*
> *: ella está muerta pero habla* (*Antígona González*, p. 27)

Antígona González ocupa también esa frontera en su propio cuerpo. Confiesa estar quebrada como un vaso roto pero "el vaso roto ya no es un vaso" (p. 16), por lo cual queda en una especie de limbo, como Tadeo.

El texto destaca, asimismo, la ciclicidad del mito: "siempre querré enterrar a Tadeo" (p. 99) afirma la voz narradora. El coro se construye, al principio, como un murmullo que termina, al final, en una invasión: "somos muchos los que hemos perdido a alguien" (p. 16), justifica. La obra cierra con una interpelación a toda la sociedad: "¿Me ayudarás a levantar el cadáver?" (p. 101), se lee en la línea final. De este modo se propone al público que la acompañe y transforme, así, el final del texto de Sófocles: en lugar de una muerte, una historia de resistencia colectiva.

La reescritura de Uribe demuestra que los textos clásicos griegos pueden ayudar a poner en palabras problemáticas contemporáneas. Establece, además, una unidad regional al trabajar la categoría desaparecidos: el abuso de poder por parte del estado o su complicidad como eje común.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Miralles Sola, C. (1969). *Sófocles. Antígona*. Madrid: Salvat.

Uribe, S. (2012). *Antígona González.* México: Sur.

Bibliografía citada

Bauzá, H. (2005). *Qué es un mito*. Buenos Aires: FCE.

Butler, J. (2006). *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure editorial.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra*. *Las vidas lloradas.* Barcelona: Paidós.

Cabrera García, E. y Alisanges López, M. (2019). "Duelo y memoria de los cuerpos ausentes en *Antígona González*". *Impossibilia,*18; 36-65.

Cambpell, J. (1991). *El poder del mito.* Barcelona: Emecé.

Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Labor.

García Gual, C. (1992). *Introducción a la mitología griega.* Madrid: Alianza.

González, H. (2020). "La inhibición de acompañar a los familiares en velorios y entierros". *Página 12.* Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/261547-antigona

Hegel, G. W. (1987). *Fundamentos sobre la filosofía del derecho*. México: Siglo XX.

Hegel, G. W. (2002). *Lecciones sobre estética*. Madrid: Ánfora.

León, N. (2000). “Ser mujer en la Atenas del s. V”, en P. Caballero, E. Huber y B. Rabaza (comp.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina.* Rosario: Homo Sapiens Editores.

Núñez, J. (2020). “La Antígona latinoamericana como lenguaje de la urgencia”. *Revista Alpha,* 50; 263-288.

Scabuzzo, S. (2000). “Hombres hablando de mujeres”, en P. Caballero, E. Huber y B. Rabaza (comp.), *El discurso femenino en la literatura grecolatina.* Rosario: Homo Sapiens Editores.

Saint Bonnet, M. V. (2018). *El mito vivo en Latinoamérica posmoderna.* Mauritius: Editorial Académica Española.

El suicidio de Yocasta en *Fenicias* (410 a.C.) de Eurípides: hacia una sistematización de las interpretaciones vigentes

Camila Flores

Universidad Nacional de La Pampa

Resumen: El suicidio de Yocasta, como la construcción del personaje en sí, no es el mismo en todas sus manifestaciones literarias de la tragedia clásica. En *Fenicias* de Eurípides (410 a.C.), su muerte, como también su rol en la tragedia, permite marcar una distinción respecto al resto de las obras literarias en que este personaje femenino aparece involucrado. La espada en la garganta (vv. 1455-1460) –muerte masculina por excelencia– y su sangre que corre a la vista de todos los testigos de su muerte, luego del fratricidio de sus hijos Eteocles y Polinices, de la misma manera que su perseverancia como esposa y madre (vv. 443-637) luego de la revelación de su relación incestuosa con Edipo (vv. 55-85), son una muestra de su valentía y su presencia absoluta como mujer en los acontecimientos más importantes de la historia (la muerte de sus hijos y sus innumerables intentos anteriores por remediar el conflicto entre ellos). En esto radica la originalidad de la construcción de la heroína en la tragedia de Eurípides.

El objetivo del presente trabajo es sistematizar los argumentos razonados por los autores modernos acerca del suicidio de Yocasta en la tragedia *Fenicias* de Eurípides y, particularmente, caracterizar cómo es su muerte en esta tragedia a partir de los siguientes interrogantes: ¿qué instrumento utiliza para suicidarse?, ¿qué representa simbólicamente este modo de muerte deliberado?, ¿dónde, cuándo y por qué comete su suicidio? Para realizar esta sistematización de las interpretaciones sobre el suicidio de Yocasta en la obra trágica mencionada y la demostración de la originalidad de Eurípides, nos apoyaremos especialmente en los aportes de autoras como Graciela Noemí Hamamé (2000: 89-98) y Isabelle Géraud (2017: 101-113). Intentaremos concluir, entonces, que el suicidio de Yocasta y su accionar en *Fenicias* de Eurípides permiten particularizarla y, al mismo tiempo, distinguir su representación de otras obras trágicas, en particular de *Edipo Rey* (430 a.C.) de Sófocles.

Palabras clave: *Fenicias* de Eurípides, Yocasta, suicidio femenino, siglo V a.C., interpretaciones modernas

Yocasta's suicide in Eurípides's *Fenicias* (410 B.C.): towards a systematization of existing interpretations

Abstract: Yocasta's suicide, like the construction of the character itself, isn't the same in all its literary manifestations of classical tragedy. In Euripides' *Fenicias* (410 B..C), her death, as well as her role in the tragedy, makes it possible to make a distinction from the rest of the literary works in which this female character appears involved. The sword at

the throat (vv. 1455-1460) –male death par excellence– and his blood that runs in full view of all witnesses to his death, after the fratricide of his sons Eteocles and Polinices, in the same way as his perseverance as a wife and mother (vv. 443-637) after the revelation of her incestuous relationship with Edipo (vv. 55-85), are a sign of her courage and her absolute presence as a woman in the most important events in history (the death of their children and their countless previous attempts to remedy the conflict between them). In this lies the originality of the construction of the heroine in Euripides' tragedy.

The aim of this paper is to systematize the arguments reasoned by modern authors about Yocasta's suicide in Euripides' tragedy *Fenicias* and, particularly, to characterize what her death is like in this tragedy based on the following questions: what instrument does she use to commit suicide?, what does this deliberate way of death symbolically represent?, where, when and why does he commit suicide? To carry out this systematization of the interpretations of Yocasta's suicide in the aforementioned tragic work and the demonstration of the originality of Euripides, we will rely especially on the contributions of authors such as Graciela Noemí Hamamé (2000, pp. 89-98) and Isabelle Géraud (2017, pp. 101-113). We will try to conclude, then, that Yocasta's suicide and her actions in Euripides' *Fenicias* allow her to be particularized and, at the same time, to distinguish her representation from other tragic works, in particular from Sofocles' *Edipo rey (*430 B.C.).

Keywords: Euripides' *Fenicias*, Yocasta, female suicide, 5th century B.C., modern interpretations

Los mitos no son configurados de la misma manera por todos los poetas, sino que son susceptibles de variaciones que les posibilitan innovar en sus respectivas obras literarias y contrastarlas con las demás. Esto sucede con el suicidio de Yocasta en el mito de Edipo. Este evento es representado en *Fenicias* (410 a.C.) de Eurípides con innovaciones sustanciales. La esposa de Edipo se suicida luego del fratricidio de sus hijos, Eteocles y Polinices, a causa de la desesperación materna; es la espada con la que se enfrentaron los jóvenes el instrumento que escoge para herir su cuerpo, específicamente su garganta, y suicidarse a la vista de los demás. Estas características de su muerte la diferencian de los suicidios tradicionales de las mujeres griegas de la época clásica, que se producían en general en la forma del ahorcamiento mediante algún tipo de cuerda y en la intimidad del hogar[1]. En el caso de Yocasta, el único elemento en común entre todas las construcciones de su suicidio es el cuello como punto anatómico propicio para concretar la muerte.

No solo su suicidio es innovador en esta tragedia, sino también la configuración completa del personaje de Yocasta. Su perseverancia como esposa y madre después de revelar su relación incestuosa con Edipo es una demostración de su valentía y de su notable fuerza como mujer en el desarrollo posterior de la obra de Eurípides. Sus intentos sostenidos por remediar el conflicto entre sus hijos constituyen un notable ejemplo de esto.

En este sentido, en el presente trabajo intentaremos demostrar la hipótesis de que la originalidad de la reformulación del suicidio de Yocasta en *Fenicias* de Eurípides se funda en la configuración de este personaje y de su muerte, que permite distinguirla de su trata-

1 Los suicidios tradicionales más reconocibles son el de Yocasta en *Edipo Rey* de Sófocles (vv. 1235-1276), el de Antígona en la obra homónima *Antígona* (441 a.C.) del mismo trágico (vv. 1219-1227) y el de Fedra en *Hipólito* (428 a.C.) de Eurípides (vv. 777-790).

miento en otras tragedias de la época, como *Edipo rey* (430 a.C.) de Sófocles. Para ello, nos proponemos, por un lado, caracterizar su muerte en esta tragedia, teniendo en cuenta el instrumento que utiliza, cuál es el significado simbólico de este modo de muerte, y el lugar, momento y motivo de su suicidio; por otro, reunir las interpretaciones modernas sobre el suicidio de Yocasta y evidenciar, de esta manera, la función política identificada en su elección de quitarse la vida por medio del hundimiento de una espada en su garganta, en lugar de optar por el método tradicional femenino: la cuerda en el cuello.

El suicidio de Yocasta: entre la espada y la cuerda

El suicidio de Yocasta en *Fenicias* de Eurípides es representado en los versos vv. 1455-1460. El marco lo constituye el enfrentamiento mortal entre Eteocles y Polinices. Eteocles hiere a su hermano con la espada al atravesársela en las vértebras, lo que provoca la caída mortal de su víctima. Al considerarse victorioso de este enfrentamiento, deja caer su espada al suelo y, de manera subsiguiente, recibe la lesión mortal por parte de Polinices moribundo. Los dos hermanos terminan tendidos en el suelo. Inmediatamente, se presentan Yocasta y su hija Antígona, y al presenciar la muerte progresiva de Eteocles y Polinices, Yocasta toma la siguiente decisión: "al presenciar esta desdicha, abrumada por el sufrimiento, arrebató de entre los cadáveres una espada e hizo algo espantoso: se hundió la hoja en medio de la garganta y entre sus dos seres más queridos yace muerta rodeándolos a ambos con sus brazos" (vv. 1455-1460)[2]. Estos versos representan el punto cúlmine de *Fenicias*. Yocasta, ante la desesperación por la muerte de sus hijos, decide consecuentemente suicidarse y servirse de la espada 'ejecutora' de la tragedia familiar para herir su garganta; el escenario trágico resultante: una madre y esposa abatida en el suelo en medio de Eteocles y Polinices. Un aura signada por el dolor, la tensión y la sangre de los Labdácidas.

En relación con estos versos, Isabelle Géraud (2017) en su texto "Quelle mort pour Jocaste?", quien caracteriza el suicidio de Yocasta en *Fenicias* en comparación con *Edipo rey* (430 a.C.) de Sófocles, *La Tebaida* (90-91 d.C.) de Estacio y el *Romance de Tebas* (1150) de un autor anónimo, atribuye un significado simbólico particular al método de suicidio de este personaje femenino. Según sus palabras, el uso de la espada en la época clásica estaba restringido al género masculino, de modo que los hombres eran quienes únicamente estaban autorizados a valerse de este instrumento en el acto de matar, fuera a los demás o a ellos mismos. Por el contrario, a las mujeres les quedaba una única opción: ahorcarse preferentemente en el espacio acotado de la cámara nupcial. No solamente estaban condicionadas en su comportamiento a lo largo de su vida, sino también en el momento de sus muertes. Sin embargo, Yocasta elige quebrantar esta tradición. Géraud concluye que la elección de la espada tiende a heroizarla, a diferencia de la cuerda que convierte en deshonra a la esposa trágica y que, según nuestra interpretación, estrangula, aprieta, silencia y no deja huellas patentes, como sí lo hace la herida provocada por la hoja punzante. Prevalece, entonces, una función puramente política en su muerte, puesto que se evidencia una motivación implícita por corromper los estatutos sociales de la época que limitaban al género femenino a vivir y morir de la misma manera: como seres inferiores a los hombres. Esto va en contra de los preceptos literarios clásicos: Géraud afirma que tanto la épica como la tragedia convencionalmente no les posibilitan a los personajes femeninos una muerte heroica propia de los guerreros. No obstante, Eurípides en *Fenicias* elige alterar tal precepto.

2 La traducción de los versos citados en el presente trabajo corresponde a Carlos García Gual (1979: 78-166).

La innovación de la muerte de Yocasta en esta tragedia, por lo tanto, radica tanto en el instrumento y método que elige para suicidarse, como en el lugar. A diferencia de su muerte por ahorcamiento en *Edipo rey*, lo hace en un espacio abierto, no cercado por los muros de la habitación conyugal y en la soledad absoluta; según Géraud, ocurre "en el secreto de la parte trasera del palacio" (2017: 108). Por el contrario, las esposas trágicas tradicionalmente toman la decisión de suicidarse en su cámara nupcial, en soledad y aisladas del mundo exterior (como lo están durante toda su vida).

En esta tragedia, el corrimiento del suicidio de Yocasta del ámbito privado al ámbito público (porque no está limitado por las paredes de la cámara nupcial) también tiene una función política: es un intento por atravesar los 'muros' sociales que atraparon siempre a las mujeres; en definitiva, un intento más por participar de lo público.

Otras innovaciones: el accionar de Yocasta

Las interpretaciones de autores modernos han encontrado otras innovaciones del accionar de Yocasta. Anna A. Lamari (2017), en su estudio "Phoenician Women", sostiene que *Fenicias* representa una novedad en dos aspectos: por un lado, la valiente supervivencia de Yocasta luego de la revelación de la relación incestuosa con Edipo, y, por otra parte, la minimización de este hecho incestuoso al ser presentado "más como una tristeza espantosa que como una vergüenza horrible" (2017: 263). Recordemos que estos padecimientos de Yocasta y de Edipo son las consecuencias de haber faltado Layo (el padre de Edipo) a la profecía del dios Apolo, quien le predijo que, si tuviera uno, este lo mataría y su posterior descendencia tendría un destino maldito; esto fue efectivamente lo que ocurrió.

Los versos citados a continuación demuestran cómo Yocasta sigue con vida y cuál es su comportamiento luego de revelar su incesto a través de sus propias palabras:

> Doy a luz, de mi hijo, a dos varones: a Eteocles y al ilustre y valiente Polinices; y a dos niñas: a una su padre le dio el nombre de Ismene, y a la otra, la mayor, la llamé yo Antígona. Pero, al enterarse de que su enlace conmigo había sido una boda con su madre, Edipo, que había soportado todos los padecimientos, asesta a sus propios ojos un horrible aniquilamiento, ensangrentando con los dorados punzones de una fíbula sus pupilas. Y, apenas se sombreó de barba el mentón de nuestros hijos, ellos ocultaron bajo cerrojos a su padre, para que su infortunio quedara olvidado, lo que requiere muchos trucos. Aún vive en el interior del palacio (...) Yo, tratando de resolver la discordia [entre Eteocles y Polinices], he convencido a mi hijo de que acuda, bajo tregua, ante su hermano antes de apelar a la lanza. (vv. 55-82)

Yocasta, a diferencia de Edipo, que se limita a vivir oculto en los límites del palacio "para que su infortunio quedara olvidado" (v. 65), continúa su vida normal con una misión materna de gran trascendencia: mediar y tratar de resolver la contienda implicada entre sus hijos "antes de apelar a la lanza" (v. 82).

Por otra parte, la configuración del personaje femenino de Yocasta en *Fenicias* también ha sido interpretada a partir de los versos 453-465 y 528-549, enmarcados en la escena del encuentro entre ella y sus hijos:

> Yocasta. – ¡Contente! La precipitación no garantiza, desde luego, la justicia, y los discursos lentos concluyen con mayor acierto. ¡Deja tu mirada terrible y los resoplidos de furia! Pues no contemplas la cabeza degollada de la Gorgona; contemplas a tu hermano que aquí ha venido. Y tú, por tu parte, Polinices, vuelve tu rostro hacia tu hermano. Dirigiendo tus miradas hacia el mismo objeto hablarás mejor y recibirás las palabras de él (...) La palabra, pues, es, en primer lugar, tuya, Polinices, hijo. (vv. 453-465)

> Yocasta**.** – ¡Oh hijo, no son males todo lo que aporta consigo la ancianidad, Eteocles! Sino que la experiencia tiene algo que decir más sensato que los jóvenes. ¿Por qué te abandonas a la peor de las diosas, hijo mío, a la Ambición? ¡No, tú no! Es injusta esa divinidad (...) Es mejor lo otro, hijo mío, honrar la Equidad*,* que siempre a los amigos con los amigos, las ciudades con las ciudades y los aliados con los aliados une (...) Porque incluso las medidas y las unidades de peso entre los hombres las fijó la Equidad, y estableció la numeración. El ojo oscuro de la noche y la luz del sol ecuánimemente recorren el ciclo anual, y ninguno de ellos guarda, vencido, rencor al otro. Tanto el sol como la luna se someten en favor de los mortales**,** ¿y tú no vas a consentir en tener tu equitativa porción de la herencia y compartirla con éste? (vv. 528-549)

Sobre la base de estos versos, Graciela Noemí Hamamé (2000) sostiene que, en comparación con las apariciones minúsculas de Yocasta en otras obras literarias tales como en *Odisea* (730-750 a.C.) de Homero, en *Fenicias* Eurípides le otorga un papel preponderante desde el Prólogo, inaugurado por sus palabras. La autora considera que en esto radica la originalidad de la tragedia, pero sobre todo en el hecho de que este personaje dirija el *agón* de sus hijos en plena época de guerra, posibilitado por la supervivencia a "la instancia acuñada por Sófocles" (Hamamé, 2000: 97), es decir, al suicidio por ahorcamiento luego de la revelación incestuosa. Por este motivo, la reina evidencia una perseverancia no solamente como esposa, sino también como madre.

Según Hamamé, es el primer episodio (*Fenicias* 261-637) el que revela la mayor participación de Yocasta mediante su rol de mediadora en el enfrentamiento entre sus dos hijos, aunque también el cuarto episodio lo demuestra. El acuerdo de un encuentro entre ellos en la ciudad, y sus consentimientos, precedidos por la llegada de Polinices a la ciudad y por la de Eteocles, constituye el primer paso exitoso de su función de mediadora. En este acercamiento, "Yocasta juega aquí un rol único dentro del teatro de Eurípides. Preside el debate como un juez imparcial; pero ella no tiene poder de decisión" (Hamamé, 2000: 93). Hamamé sostiene que el discurso de la esposa y madre de Edipo es, en extensión, mayor a la totalidad de los de Eteocles y Polinices, y es un discurso que se caracteriza por estar destinado a sus hijos por separado con la intención de persuadirlos y destruir sus argumentos; en esta instancia, es innegable su función primordial en la tragedia. En este sentido, Hamamé agrega que en sus argumentos "combina la sabiduría tradicional con una teoría acerca del orden del universo" (p. 93), puesto que "su postura se apoya sobre el análisis de la noción de Igualdad (*isótes*), divinidad conciliadora, pues es ley natural entre los hombres y, por lo tanto, está por sobre ellos. A partir de la oposición pasa a contrastar las leyes humanas y naturales, extrayendo ejemplos del comportamiento de la naturaleza" (*ibíd*.). Por ende, la autora afirma que "a partir del análisis del itinerario de Yocasta en *Fenicias* es posible leer la tragedia desde la perspectiva del personaje como protagonista del drama" (*ibíd*., p. 96). Sobre todo, esto se debe a que en Yocasta convergen dos destinos que están en juego: por un lado, el de la ciudad de Tebas que debe purgar la maldición recaída sobre la raza de los *Spartoi* (de la que Yocasta desciende) y, por otra parte, el destino catastrófico de la estirpe de los Labdácidas (*ibíd*., p. 96). En consecuencia, Hamamé concluye que "Yocasta no ha estado presente solo en toda la obra, sino que abarca toda la acción, intenta dominar los dos espacios, el *adentro* y el *afuera*, sin atenerse a los límites que pudieran establecerse para los roles femeninos" (*ibíd*., p. 95).

Esto nos lleva a deducir que hay un giro en *Fenicias* que posibilita el protagonismo de Yocasta en la historia de Tebas y de los Labdácidas –motivado, como mencionamos, por su supervivencia al ahorcamiento sofocleo–, a diferencia de su aparición sumisa y escurridiza en obras tales como *Edipo rey*, otro gesto más que nos habilita a confirmar este corrimiento de Yocasta de su participación en el ámbito privado del hogar (el mero acto de engendrar) al ámbito público y político de la ciudad y de su estirpe.

Conclusión

A lo largo del presente trabajo dimos a conocer las diferentes interpretaciones modernas –propias de Géraud, Lamari y Hamamé– en relación con la configuración del suicidio de Yocasta y de su accionar en *Fenicias*. De la misma manera, caracterizamos cómo es su muerte a partir de los siguientes interrogantes: ¿qué instrumento utiliza para suicidarse?, ¿qué representa simbólicamente este modo de muerte deliberado? Y ¿dónde, cuándo y por qué comete su suicidio? Las respuestas a las que arribamos fueron las siguientes: Yocasta emplea la espada para hundírsela en la garganta (a diferencia del uso tradicional de la soga para ahorcarse), instrumento que implica simbólicamente su heroización –representación reservada antiguamente a los hombres–; asimismo, su suicidio se localiza en la parte trasera del palacio (y no en la cámara conyugal), en un espacio abierto, luego de presenciar la muerte de sus hijos como producto de su mortal enfrentamiento. En cada una de las respuestas a estos interrogantes se encuentra la originalidad del texto trágico euripideo que, al mismo tiempo, permite diferenciar su representación de las demás obras trágicas que incluyen el tratamiento de la muerte de Yocasta en el mito de Edipo, como *Edipo rey* de Sófocles.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

García Gual, C. (trad.) (1979). *Eurípides. Tragedias III*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Gèraud, I. (2017). "Quelle mort pour Jocaste?". *Travaux & documents, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines. Journées de l'Antiquité et des temps anciens 2016-2017* ; 101-113. Disponible en: https://hal.univ-reunion.fr/hal-02267907

Hamamé, G. N. (2000). "Yocasta: Un itinerario trágico en *Fenicias* de Eurípides". *Synthesis,* 7; 89-98. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2863/pr.2863.pdf

Lamari, A. A. (2017). "Phoenician Women", en L. K. McClure (ed.), *A Companion to Euripides*. Ciudad: Wiley-Blackwell; 258-69.

La problemática relación del libre albedrío con las ideas de tolerancia y coerción en Agustín de Hipona

Ricardo M. García

Universidad Nacional del Sur

Resumen: Se aborda la relación que establece Agustín entre el libre albedrío y sus actitudes con respecto a la tolerancia y la coerción en temas religiosos. Desarrolla este tema en dos etapas: en la primera la afirma contundentemente frente a la postura de los Maniqueos que la negaban. En la segunda y en polémica con los Pelagianos, matiza sus ideas anteriores y reduce el alcance del libre albedrío para dar lugar a la acción de la gracia divina que ayuda, y a veces, parece que lo remplaza. Esta problemática teológica tiene incidencia directa en el cambio de actitud que realiza con respecto a la tolerancia y la coerción y se evidencia en su controversia con el donatismo y otros contrincantes. La tolerancia es un concepto "moderno", siendo difícil determinar su práctica porque hubo momentos de convivencia armónica entre diferentes creencias y otros en los que no. Los Apologistas cristianos van a reclamarla para poder practicar sin impedimentos su nueva fe. Por su parte Agustín adhiriendo a esa la postura, termina aceptando la coerción y la delación como medios idóneos para convencer a los cristianos disidentes, al comprobar la ineficacia de la persuasión. Ahora acepta el apoyo imperial consistente en la aplicación de medidas punitivas por parte de oficiales romanos. Analizamos brevemente los principales argumentos que propone Agustín en ambas polémicas.

Palabras clave: Agustín, libertad, tolerancia, coerción, gracia

The problematic relationship of free will with the ideas of tolerance and coercion in Augustine of Hippo

Abstract: The relationship established by Augustine between free will and his attitudes regarding tolerance and coercion in religious matters is addressed. He develops this theme in two stages: in the first he affirms it forcefully against the position of the Manichaeans who denied it. In the second and in polemics with the Pelagians, he qualifies his previous ideas and reduces the scope of free will to give way to the action of divine grace that helps, and sometimes, seems to replace it. This theological problem has a direct impact on the change of attitude he makes with respect to tolerance and coercion and is evidenced in his controversy with Donatism and other opponents. Tolerance is a "modern" concept, being difficult to determine its practice because there were moments of harmonious coexistence between different beliefs and others in which it did not. Christian Apologists are going to claim it so that they can practice their new faith without hindrance. For his part, Augustine adhering to this position ends up accepting coercion and denunciation as suitable means to convince dissident Christians, when he realizes the ineffectiveness of persuasion. He now

accepts imperial support in the form of punitive measures by Roman officials. We briefly analyze the main arguments proposed by Augustine in both polemics.

Keywords: Augustine, freedom, tolerance, coercion, grace

Introducción

Este trabajo analiza la compleja relación entre el libre albedrío (1) en Agustín y sus actitudes con respecto a la tolerancia (2) y la coerción (3) en temas religiosos. Desarrolla el tema de la libertad en dos períodos: en el primero afirma contundentemente la libertad de la voluntad frente a la postura de los Maniqueos quienes según Agustín la negaban. En el segundo en polémica con los Pelagianos matiza su concepción anterior y limita el alcance del libre albedrío para dar lugar a la acción de la gracia divina que ayuda y a veces parece que suplanta a la libertad personal. Esta problemática es claramente teológica y tiene incidencia directa en el cambio de actitud que realiza con respecto a sus ideas sobre la tolerancia y la coerción en cuestiones religiosas. Este cambio se manifiesta en su lucha contra el donatismo en África y contra otros contrincantes. La tolerancia es un concepto "moderno" que no se entendía de la misma manera en la antigüedad. Es difícil determinar su práctica porque se dieron momentos históricos en que convivieron diferentes creencias religiosas de forma pacífica y otros en los que no. La coerción y la delación son aceptadas por Agustín para convencer a los cristianos disidentes después de comprobar la ineficacia de la estrategia persuasiva y de ese modo acepta el apoyo imperial consistente en la aplicación de medidas punitivas por parte de oficiales romanos. (4) Conclusión.

1. La cuestión del libre albedrío es central en el pensamiento de Agustín[1] desarrollada en sendas polémicas, con los Maniqueos (1.1) y con los Pelagianos (1.2); su idea del libre albedrío plasmada durante esta etapa será puesta en juego en su lucha contra la fracción donatista cristiana en África.

1.1. El maniqueísmo[2] considerado como perteneciente al gnosticismo surgió fuertemente influenciado por el judeo-cristianismo evangélico[3]; proponía una visión dualista del cosmos que implicaba un reino "de la luz" superior, espiritual, esencialmente bondadoso y otro terreno, material, básicamente malvado, "de las tinieblas"[4]. Estos reinos que estaban continuamente en lucha entre si habitaban en el interior del hombre conformando dos principios que pugnaban mutuamente por imponerse en las decisiones personales. Del resultado de esa lucha y del triunfo de una tendencia o de la otra, surgían las elecciones humanas. Agustín quien adhirió varios años al maniqueísmo, argumentará que de ese

1 Aquí expongo sintéticamente las ideas de A. sobre la libertad, tema que desarrolla en numerosas obras.

2 Para ampliar, cfr. Décret (1970: 185-332); Van Oort (1991: 209-234). Para la evolución de los estudios sobre la influencia maniquea en Agustín se recomienda, cfr. Van Oort (2013).

3 Cfr. Van Oort (1991: 229-234).

4 Los dos reinos: *C. epistulam quam vocant `fundamenti'*, 13, 16 y 15, 19. Hay más textos que aluden a esta idea; esta observación vale para todas las notas que citan obras de A. La cronología es de O´Donnell (1992: 23-26).

modo no existe libre albedrío sino solo el resultado de esa pelea interior que escapa a la decisión personal[5].

La libertad era un tema crucial para los cristianos para comprender racionalmente en lo posible sus verdades religiosas, sobretodo el problema del mal, el pecado y la redención por mediación de Jesucristo. En su polémica contra los maniqueos Agustín propone varios argumentos de los que solo consignamos dos. En primer lugar señalamos su relato de la lectura de los "libros platónicos" que lo llevó a concluir que el mal no tiene realidad ontológica sino que proviene de una carencia de ser (*defectus, defectivus esse*)[6]. Así superó la visión maniquea que el mal constituía una porción del ser, una "sustancia mala". En cambio, para Agustín el mal que realizan los hombres proviene de un acto voluntario conformando una tendencia hacia el no-ser o la nada: "Fallar (*deficere*) no es aún la nada sino tender a la nada (*ad nihilum tendere*)[7]". Este movimiento es voluntario y depende del poder[8] de las personas y no de una naturaleza mala, puesto que todo lo creado es bueno por provenir de un Dios bondadoso. La posibilidad ontológica de pecar reside en que toda la realidad incluidos los hombres ha sido creada de la nada, lo que implica una *flexibilitas* o *fragilitas*[9] natural como condición para la realización del mal. En cambio, las buenas acciones al tender al bien son un movimiento hacia el ser, hacia más ser (*magis esse*)[10], son un progreso (*profectus*)[11]. Esto es posible porque el hombre posee la capacidad y el poder para el bien: "Porque nada está en nuestro poder (*potestate*) como nuestra voluntad"[12]. Esta rotunda afirmación del libre albedrío será recordada después por Pelagio y sus seguidores cuando Agustín lo minimice en beneficio de la acción de la gracia.

Otro argumento proviene del análisis sicológico de su experiencia personal que consiste en que al reflexionar sobre los actos libres descubre que es plenamente conciente que él es el sujeto de esa acción y no el resultado de la lucha interior de dos principios que escapan al control de la voluntad[13]: "...era yo el que quería, yo el que no quería..."[14]. Esta autopercepción de la conciencia al conocer y obrar nos remite al *cogito* en Agustín[15]; experiencia que no es solo intelectual sino también sensible.

Agustín se convierte así en un acérrimo defensor de la libertad personal contra quienes la negaban o disminuían.

1.2. El monje apodado Pelagio[16] negaba la existencia de un pecado "original" que contagia definitivamente a toda la humanidad como afirmaba Agustín. Sostiene que solo

---

5 Las principales obras antimaniqueas son: *De libero arbitrio* (387/8-391/5), *Contra Adimantum* (393/4), *C. epistulam quam vocant `fundamenti'* (396), *C. Faustum manichaeum* (397/9), *Confessiones* (397-401), *Acta c. Felicem manich.* (404), *Acta c. Fortunatum manich.* (392), *C. Secundinum manich.* (398), *De Genesi c. manich.* (388/90), *De Gen. ad litteram* (401-15), *De Gen. ad litteram imperfectus liber* (393/4; 426/7).

6 *Conf.* VII, 11, 13 y 20, 26; VIII 2, 3.

7 *C. Sec.* 11; *De Lib. Arb*. II, 54.

8 *Idem*.

9 *C. Sec*. 19; *C. Felic*. 8; *Conf.* VII, 24, etc.

10 *C. Sec*. 11; *C. Ep. Fundam*. 40, 46; *Conf*. 12, 11, 11, etc.

11 *C. Sec*. 15, 17 y *De Lib. Arb*. 3, 64, 65.

12 *Idem* 3, 7.

13 *Conf*. 8, 10, 22.

14 *...ego eram qui voleban, ego eram qui nolebam...*, *idem*.

15 "Es suficiente para mi saber que vivo...saber que quiero vivir...nuestra voluntad es tan conocida como nuestra vida... *De Duabus animabus*, 10, 13. "Veo y de alguna manera toco y aprehendo como verdadero...porque no siento nada tan firme y tan íntimo como la convicción de que tengo voluntad...", *De Lib. arb*. 3, 1, 3.

16 Ca. a. 354-418. La polémica de A. con Pelagio y Celestio, y posteriormente con Julián de Eclana comienza a partir del a. 410. Dura hasta la muerte de A. (a. 430). Hay diferencias entre estos tres teólogos pero para abreviar simplifico la "postura pelagiana".

existen los pecados personales cometidos voluntariamente. Así se puede por el esfuerzo personal progresar en el bien y aceptar la influencia de Jesucristo que se constituye en un modelo y maestro de vida para ser imitado. Para esto se cuenta con la guía de las escrituras interpretadas por la recta conciencia que permite poner en práctica sus enseñanzas y es suficiente para lograr la felicidad terrena y al fin, la escatológica. Para Pelagio Dios rige al mundo de modo racional por medio de la ley natural y es más bien indiferente a él, de modo que no se involucra en la vida de cada persona[17]. Así el cristiano se asemeja al sabio estoico que por su autocontrol y ascetismo puede realizar el bien y de ese modo lograr la salvación[18]. Según Pelagio: "...tenemos el libre albedrío íntegro (*integrum*) para pecar o no pecar y en todas las obras buenas es sostenido por la ayuda de Dios...este libre albedrío se encuentra...en todos los hombres"[19].

En síntesis, para Pelagio el pecado no modifica radicalmente la naturaleza humana corrompiéndola, ya que conserva la bondad natural que recibió de su creador. Esta postura es opuesta a las nuevas ideas de Agustín[20].

Agustín se enfrentará a esta posición representada principalmente por Pelagio, Celestio y por Julián de Eclana[21], sosteniendo enfáticamente que por el pecado "original" de Adan toda la humanidad queda corrompida[22] y por lo tanto requiere de la gracia divina para su redención. En este contexto Agustín llega a negar la libertad como autónoma ya que depende de la providencia y de la predestinación para la salvación escatológica[23].

Agustín formula tres líneas de argumentación para justificar la necesidad de la gracia. La primera es la práctica de la oración, por ejemplo el rezo del Padre nuestro o los salmos que implica una solicitación de la ayuda divina, entendida como necesaria para triunfar en la lucha para vivir rectamente[24]. En segundo lugar, Agustín aporta una razón más perturbadora que se basa en la práctica del bautismo extendida entre los cristianos, especialmente de niños: se los bautiza porque padecen de un pecado heredado y si no lo tuvieran sería en vano bautizarlos[25]. Este argumento expresa la norma de la justicia: si se bautiza a los niños para su salvación es porque es necesario para evitar la condenación eterna. Este complejo tema involucra la cuestión del pecado original, su modo de transmisión, la concupiscencia en el matrimonio, la injusticia que implica considerar pecador a alguien que no pudo haber pecado personalmente, etc.

El tercer argumento expresa la idea de la motivación del sujeto para actuar: según Agustín no es posible amar a Dios y las buenas obras sin la gracia que actúa en el interior del espíritu. Sería la aplicación de un rasgo de la psicología platónica que alude al deleite que conllevan las obras[26]. Agustín afirma que actuamos mejor si sicológicamente sentimos placer en vez de obedecer un mandato exterior. Esto último se contrapone a ideas pe-

---

17 Para Pelagio y Julián, cfr. O´Donnell (2005: 276-285). La bibliografía sobre estos temas es muy amplia.

18 Pelagio elogia a los filósofos que fueron "...pacientes, castos, moderados, generosos... amigos de la justicia y la verdad... ¿De dónde les vino todo lo que había de bueno en ellos, sino de lo que hay bueno en la naturaleza?..." *Ep. ad Demetriadem*, 3 citado por Dyson (1995: 30 y 8-31).

19 Pelagio, *Ep. ad innocentium*, citado por A. en *De gratia Christi et de peccato originali* 1, 31, 33, (a. 418).

20 Antes de la polémica con Pelagio, A. ya planteaba la necesidad de la gracia por la debilidad del libre albedrío causada por el pecado, *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum* (a. 396).

21 En esta etapa A. escribe entre otras obras, *De nuptiis et concupiscentia* (418-420), *Contra duas epistulas Pelagianorum* (420), *Contra Iulianum* (421), *Opus imperfectum contra Iulianum* (429-430).

22 La llama *massa luti*, masa de podredumbre o de barro y *massa damnata*, masa condenada, *De div. quaest. ad Simplic.* 68, 3.

23 Ver el tercer argumento expuesto en la p. 8 y textos de A. en n. 54 y 55.

24 *Ep*. 177, 4; 175, 4 y 176, 2 del a. 416.

25 Cfr. *Sermo* 294,19 en donde retoma ideas del mártir Cipriano figura emblemática del cristianismo africano.

26 Cary (2008: 71-72).

lagianas que proponían a Jesús como modelo y a la biblia como ley a cumplir; ambos son exteriores al sujeto, en cambio, Agustín hablará de la "gracia interior". Además incorpora otro rasgo de la ética platónica que propone preferir las realidades inteligibles en vez que las corporales, unido al mandato evangélico de amar a Dios y a la convicción paulina de que tal amor es un don del Espíritu santo[27].

Paradójicamente el concepto de libre albedrío del pelagianismo es similar al Agustín antimaniqueo, tanto es así que Pelagio y sus seguidores se lo recuerdan citando sus obras para argumentar a su favor. Por su parte Agustín negará esta asociación[28].

2. La tolerancia en temas religiosos es un concepto "moderno"[29] que en la antigüedad no era entendido de la misma manera. Es difícil precisar su aplicación porque hubo momentos históricos donde convivieron armónicamente diferentes prácticas religiosas y otros en los que primó la intolerancia. Con la expansión del cristianismo se produjo un enfrentamiento entre los que afirmaban la existencia de un solo dios (judíos y cristianos) y los que aceptaban la pluralidad de dioses. Es conocida la estrecha relación entre religión y vida política que se practicaba en el imperio romano, de modo que un buen ciudadano era el que participaba del culto oficial a los dioses protectores para asegurar su bienestar[30]. Los cristianos al rechazar el politeísmo y afirmar la existencia de un solo dios se oponían al núcleo de la religión romana provocando críticas que se podrían sintetizar así: los cristianos al no participar del culto oficial incumplían su deber de lealtad al emperador al sabotear la benevolencia de los dioses. De ahí que se volvió un lugar común atribuir a los cristianos las desgracias que ocurrían, por ej. inundaciones, terremotos, pestes, granizo, etc., fenómenos que afectaban la producción agraria básicamente. Arnobio y Eusebio de Cesarea entre otros, testifican estas acusaciones[31].

Como respuesta a esas críticas y a las persecuciones los intelectuales cristianos plantearon la necesidad de la tolerancia para practicar libremente su religión. Los argumentos principales serían sintéticamente los siguientes[32]. En primer lugar la gente rinde culto a diferentes dioses en diversas provincias de acuerdo a sus tradiciones; nadie es detenido "ni por la ley ni por miedo al castigo"[33]. Los cristianos demandan igualdad de derechos para gozar de la misma libertad que los demás ciudadanos. Así para Tertuliano "la idea de *libertas religionis* está ligada estrechamente a la concepción política de la *libertas'*"[34]. El segundo presenta al cristianismo como la verdadera filosofía entendiendo que los filósofos tenían la libertad de criticar a los dioses y a los diversos cultos, llegando a enseñar el ateísmo sin que sean reprimidos. Los cristianos reclamaban la misma libertad[35]. El tercero pertenece al ámbito de la política: la tolerancia es justa y razonable mientras que la perse-

---

27 *idem*, p. 75.

28 A. responde a una crítica de Pelagio quien cita el *De Lib. Arb*., cfr. *De natura et gratia*, 67, 80.

29 Habría sido usado por primera vez por J. Locke en *Tolerantia* en 1689.

30 Cfr. Kahlos (2011: 259).

31 Los detractores dicen: "que desde que los cristianos están en el mundo la tierra se ha perdido, una multitud de males afectan al género humano, se han abandonado los cultos solemnes...que acostumbraban a velar por nuestras cosas...", Arnobio (255-327), *Adversus nationes* 1, 1: "...¿qué dicen cuando afirman que ha llegado la ruina de la tierra a partir de...la religión cristiana...?, sino pestes, langostas, ratones, granizo y otras desgracias...", *id*. 1, 3. Eusebio de Cesarea (1979: 245), (a. aprox. 260/5-339) cita las críticas de Porfirio (*Adversus Christianos* fr. 80 Harnack) que se queja de una plaga que azota a la ciudad: "...desde que Jesús comenzó a ser venerado ya nadie ha escuchado que los dioses hayan ayudado a la gente..."; Tertuliano, († desp. de 177) *Ad Nationes*, 1, 9. Cfr. Mertaniemi (2011:140-141).

32 Sigo a Marcos (2013) 14; 7-8.

33 Atenágoras, *Legatio2 pro Christianis.*

34 Tertuliano, *Ad nationes*, 1. 8. 11: '*Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natura, ut sint Romani Iudaei et Christiani'*, citado por Marcos (2013: 8).

35 Justino, († ca. 165) *Apología I*, 4, 8-9. Tertuliano, *Apol*. 46, 3.

cución es tiránica e irracional. Los emperadores deben buscar la paz y no la discordia, no persiguiendo a los practicantes de una religión que no produce ningún daño. Así la *Carta a Diogneto* lamenta que los cristianos que se comportan de igual manera que los demás sean perseguidos como si fueran extranjeros[36]; a su vez propone que los cristianos amen a sus perseguidores "porque Dios mandó a su Hijo para persuadir (*peíthon*) y no a forzar, porque la violencia no tiene lugar en Dios"[37]. En suma, los apologistas afirman su lealtad al estado romano afirmando que los cristianos rezan por la *salus* del emperador y por el bienestar del imperio[38].

Un cambio drástico se produjo cuando el cristianismo fue tolerado a partir de Constantino (a. 313) y convertido en religión oficial por Teodosio I (a. 380) y sus sucesores[39], logrando una creciente influencia y poder sobre todo por la intervención estatal a su favor para combatir a los cristianos disidentes y a los ciudadanos romanos que rendían culto a sus dioses. En esas circunstancias quienes pedían tolerancia eran los nuevos perseguidos: los disidentes cristianos, como donatistas, maniqueos y más tarde pelagianos entre otros, y los "*pagani*" (para los cristianos).

Cuando Agustín retorna a Africa (a. 388) después de su conversión y bautismo se une a la fracción cristiana minoritaria llamada cecilianista[40] por considerarla parte de la *catholica* es decir, unida a todos los cristianos del imperio. Este grupo estaba enfrentado a la fracción mayoritaria y de fuerte arraigo popular llamada donatista[41], que se consideraba la verdadera iglesia por no haber negado su fe y por lo tanto sufrido el martirio, durante la persecución de Diocleciano (a. 303-305). Ahora bien, la ley imperial (a. 405) declara "heréticos" a los donatistas y ordena la unidad obligatoria de las iglesias de África, lo que significaba su incorporación a la *catholica* que se autopercibía como la verdadera iglesia, básicamente por adherir al concilio de Nicea (a. 325)[42]. Agustín intentó convencer a los donatistas (entre 391 y 417 aprox.) de su "error" por medio de la persuasión y más tarde decepcionado por el fracaso de esa estrategia, aceptó la aplicación de la represión estatal; en esa instancia los llamó "cismáticos y herejes".

Por su parte los donatistas también exponen una teoría de la tolerancia[43] argumentando que el poder político no debe intervenir en cuestiones religiosas ya que es un asunto de la libertad personal. Estas ideas son similares a las que planteaban los apologistas que ya consignamos[44].

---

36 *Carta a Diogneto*, V, 17 (entre siglos 1 y 2).

37 *id.* p. 853.

38 Justino, *Apologia I*, 17. 1-3. Taciano, *Oratio adversus graecos*, 4, 2. Tertuliano (ca. 155-220) (1961: 69-71); también responde a la acusación que los cristianos son inútiles para los negocios, *Apol.* c. 42.

39 Constantino y Licinio otorgan legalidad al cristianismo (a. 313), Teodosio I y Graciano la reconocen como religión oficial (a. 380), Honorio (a. 405) suprime el culto de la religión romana y declara herejes y cismáticos a los donatistas. La legislación despojaba a los "herejes" y "apóstatas" de los derechos a ser testigos en un juicio, a redactar testamentos y a recibir herencias, *Codex Theodosianus*, 16. 74; 16. 5. 7; 16. 5. 18, etc.; cfr. Kahlos (2011: 271, n. 47 y 48). También Décret cita las leyes persecutorias que constan en el *Cod. Theod*., *op.cit*, (1970: 29, nota 1) refiere también a leyes de Valentiniano (a. 372) y Diocleciano (a. 297) que amenazan con la hoguera y la confiscación de los bienes a los maniqueos, *op. cit.* p. 331, n. 4. Cfr. Cameron (2008:538), tomo I.

40 Su líder fue Cecilio elegido obispo de Cartago en el año 312 quien fue rechazado por los donatistas con el argumento que él y sus seguidores habían prevaricado durante la persecución de Diocleciano para evitar el martirio; a su vez los donatistas nombraron otro obispo de su fracción. Estos acontecimientos dieron comienzo al cisma de los cristianos en el norte de Africa; véase n. siguiente.

41 De Donato "el grande" obispo de Cartago (313-347), notable orador y líder carismático, cfr. J. J. O´Donnell (2005: 211); véase nota siguiente.

42 Congar (1963: 9-148), esp. "Naissance e histoire d´un schisme"; Frend (1985: 1-22 y 227-243). Esta obra plantea la importancia de la raigambre popular y campesina (púnica) de la iglesia donatista.

43 cfr. Joly (1955 : 274).

44 Por ejemplo, *Contra Litteras Petiliani*, II, 18, 23, 42.

3.[45] Hacia el año 400[46] Agustín acepta el uso de medidas coercitivas[47] contra los donatistas al comprobar la ineficacia de la persuasión como solución a la "herejía" que afectaba tanto a la unidad de la iglesia y como a la cohesión socio-política.

En años anteriores otros emperadores ya habían perseguido a los cristianos[48].

Agustín propone cinco argumentos principales para justificar el uso de la fuerza[49]. El primero afirma que los donatistas también la solicitaron y además colaboraron con el imperio en época de Juliano el "apóstata" para combatir a los cecilianistas (la *catholica*)[50]. Agrega que también apoyaron la represión a los paganos[51]. La segunda razón es muy importante por su relevancia religiosa ya que se basa en el tema bíblico de la "persecución por la justicia" (según *Mateo* 5, 10) que los donatistas usaban a su favor afirmando que ellos son los verdaderos cristianos por ser perseguidos. Agustín plantea que la persecución solo tiene valor cuando la causa es justa, i. e., la verdadera fe trasmitida por la iglesia católica[52]. Agrega que el sufrimiento de los donatistas producido por la represión es un castigo medicinal y paternal[53].

El tercer argumento sostiene que la coerción es beneficiosa porque la presión corporal conduce al cambio del espíritu aun en contra de la libertad individual (*Foris inveniatur necessitas, nascetur intus voluntas*[54]). Aquí se apoya en su doctrina que enfatiza la acción de la gracia que produciría la conversión forzando la libertad. Agustín cuestiona el libre albedrío cuando practica el mal y explica que en ese caso es lícito "obligar" a la voluntad a que actúe bien[55]. Propone ejemplos bíblicos que aluden a hombres justos que castigan a malvados: Elías asesina a falsos profetas, Sara persigue a Hagar, Moisés castiga a los israelitas rebeldes, la conversión de Pablo fue producida por la fuerza de Cristo[56], etc. Formula este argumento en el contexto de su teología madura que involucra a los temas teológicos del pecado original, de la necesidad de la gracia y de la predestinación[57]. Para Agustín en última instancia todo depende de la elección divina, aún el libre albedrío. Así es posible que los convertidos por sufrir la coacción alcancen el número de los elegidos (*electi*). De esto modo se encuadra en una "perspectiva profética" que considera que la expansión del cristianismo responde al plan de salvación de Dios en la historia incluyendo la ayuda imperial[58].

---

45 Esta sección retoma en forma abreviada mi trabajo, García (2021: 308-316).

46 *C. Ep. Parmeniani,* 1, 8, 13 ss. (a. 400) ensaya la primera justificación de la represión.

47 Ante las conversiones a la *catholica* por la represión, A. afirma que "...mi opinión era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad...que había que obrar de palabra...para no convertir en católicos fingidos a los...herejes...Mas esta opinión ha sido derrotada no por las palabras...sino por estos ejemplos evidentes. Se me hizo ver... que mi propia ciudad...que pertenecía entera al partido de Donato se convirtió a la unidad católica...", *Ep*. 93, 17 (ca. a. 408).

48 Valeriano (a. 257-258), Diocleciano (303-305), Juliano el "Apóstata" (361-363).

49 Cfr. Gaumer y Dupont (2009: 345-371).

50 *Ep*. 93 y 185, cfr. Dyson (1995: 163) y Congar (1963: 23 nota 1).

51 *Ep*. 93, 10; Cfr. *C. Gaudentium*. 1, 51 (419).

52 "...los donatistas... se glorían de padecer persecución por la justicia...ignoran que a los verdaderos mártires no los hace el castigo, sino la causa...", *Ep. a Festo*, 89, 2; cfr. *Ep*. 93, 6; *C. Gaud.* 1, 20, 23.

53 Habla de "azotes y de vigilancia paternales", *Ep*. 93,1 y 3 y de "castigos misericordiosos", *Ep.* 89, 2 (a. 406), etc.

54 En un sermón alusivo a la parábola de la invitación realizada por un señor a un banquete (*Lucas* 14, 22-23) y ante las excusas de los invitados para no concurrir Agustín resalta la frase *cogite eos intrare* y concluye con la frase emblemática citada, *S.* 112, 8; cfr. *Ep*. 93, 3.

55 "...no pretendan que a los hombres les den el libre albedrío para una impunidad desenfrenada...", *C. Gaud*. 1, 21; *C. Cresconium* (a. 405-6), 3, 57.

56 *Ep*. a *Vincentius* 93, 5. Cfr. *Ep. 89 a Festo* (a. 406), etc.; castigos a israelistas y a Pablo, *Ep. 173 a Donato* presbítero donatista (a. 411- 413). Cfr. Lavere (1981: 1-9) y Brown (1984: 235) que afirma que A. escribió "la única justificación plena en la historia de la Iglesia antigua del derecho del estado a suprimir a los no católicos.

57 Brown (1962: 111 y 116) y nota anterior.

58 A. cuestionando los crímenes de los circunceliones alude a la represión: "Se aplicaron entonces...no prestando atención a los circunceliones...sino a los reyes sometidos al...Señor Dios según la verdad profética (*propheticam veritatem*), *C. Crescon*. 3, 47, 51 (a. 405-406).

Esta idea de libertad difiere mucho y para algunos contradice, el concepto inicial de libre albedrío que Agustín desarrolló durante su polémica con los maniqueos.

El cuarto argumento justifica la defensa de los católicos contra la violencia ejercida por los circunceliones[59] aliados de los donatistas que provocaban muchos desmanes. Citando frases de Pedro y Pablo afirma que las autoridades civiles cristianas en su condición de ministros-servidores de Dios deben usar el poder que viene de Él[60], y llega a considerarlos dirigentes sabios y guías piadosos[61]. La quinta razón es que las autoridades deben velar por el bien de los ciudadanos también en temas religiosos sobre todo cuando está en juego los más elevados bienes: la fe y la unidad de la fe[62].

Los argumentos tercero y cuarto tienen muchas implicancias en cuanto a la idea del libre albedrío de Agustín sobretodo la que desarrolla durante la polémica con los pelagianos. En esta última a minimiza la libertad en detrimento de la gracia. Se puede agregar que en la temática de la gracia según A. Solignac Agustín comete "excesos"[63] en los que Dios es presentado tanto como el dispensador de la salvación eterna a sus pocos elegidos (*electi*) como de la condena de la mayoría[64] al castigo eterno. James J. O´Donnell sostiene que Agustín aquí presenta a Dios como celoso y arbitrario que favorece a sus elegidos e ignora a otros y podría ser considerado como caprichoso[65]. Para Kurt Flasch se asemeja a un "emperador de la tardoantigüedad"[66] y agrega que esta doctrina despliega una "lógica del terror"[67] pues Dios actuaría de modo irracional para la comprensión humana. En cambio Goulven Madec rechaza duramente esas críticas[68], sin embargo acepta la opinión de Solignac que no difiere mucho de los otros dos autores citados, aunque use un lenguaje más moderado.

Agustín habla del terror que provoca la represión que consistía en multas, confiscaciones, tortura física, destierros, pérdida del derecho a la herencia y aún pena de muerte para delitos graves[69]. Pero en cuanto a su intensidad rechaza la tortura y la pena de muerte pidiendo clemencia para los autores de crímenes graves. Así le escribe a Marcelino tribuno cristiano responsable de la represión:

> ...has juzgado a aquellos circunceliones y clérigos...Sé que muchos se han confesado culpables del homicidio cometido contra Restituto, presbítero católico...temo que tu eminencia juzgue

---

59 Eran bandas armadas violentas. A. los llama revolucionarios, incendiarios, ladrones, etc. *Ep*. 185, 15 (a. 407-408).

60 Para Pablo: "*non est enim potestas nisi a Deo*". El rey es *Dei minister* (*diakonos*), *Rom* 13, 1-7. La *I Carta de Pedro* 2, 17-18, aconseja temer a Dios y respetar a los reyes, aún los malvados, cfr. *De civ. dei* 5, 21.

61 Les dice a los donatistas: "...consideren...las medidas que se han tomado contra ustedes...cuál es la causa por la que ustedes sufren...; en cambio, los que determinan que sean apartados...tan suavemente por un crimen tan grande con amonestaciones, exilios, confiscaciones o multas, a fin de que...eviten el conocido sacrilegio...digo, son considerados como dirigentes de gran sabiduría y guías de una profunda piedad...", *Ep. ad catholicos de secta donatistarum* (a. 405).

62 *Ep*. 185, 25.

63 Para Solignac (1998: 825 y 835) de Agustín surgen dos tradiciones: "una *luminosa* que recoge ideas lanzadas por un iniciador genial" y otra "*sombría* que lo convierte en el principal responsable de una concepción pesimista del hombre...expandida en Occidente". A esta segunda tradición que llama los "excesos de su comprensión de la fe (*intellectus fidei*)" contribuye la "radicalización de su doctrina,...la desigualdad de las posibilidades de salvación...", el carácter "restrictivo de la voluntad divina de salvar a todos los hombres", la comprensión de la "gracia como una fuerza irresistible", única capaz de vencer la debilidad humana y su afirmación que "la gracia no es dada a todos sino solo a los predestinados".

64 Ver n. 22.

65 O´Donnell (2005: 180).

66 Flasch (1983: 202).

67 Flasch (1990), citado por Madec (1998: 164-165) especialmente.

68 Madec (1998: 165).

69 Para la aplicación de la pena de muerte a los paganos, *Ep*. a *Vincentius* 93,10 (a. 407-408) ex donatista que le reprocha a A. la justificación del uso de la fuerza imperial; cfr. *Ep*. 153, 6, 16, (a. 413-414).

> que deben ser castigados...de modo que sufran lo mismo que hicieron sufrir...recurro a la fe que tienes en Cristo...para que ni lo hagas ni lo permitas...no impedimos que se reprima la actitud criminal de esos malhechores...que se conserven vivos y con todos sus miembros; que sea suficiente el dirigirlos por la presión de las leyes de su loca inquietud al reposo de la salud...[70].

Agustín justifica que la coerción en ocasiones fuera acompañada por la delación de compañeros por los arrepentidos ya que ayuda a corroborar la sinceridad de la conversión y a eliminar las habituales conversiones fingidas. Así consta en su combate contra los maniqueos y los pelagianos. Señalamos el caso de Félix quien al final del debate público con Agustín entrega los libros sagrados de los maniqueos afirmando que si había algo malo en ellos él también se quemaría; además cuenta que delató a todos sus compañeros, agregando que "si se descubre que conozco a otros me consideraré culpable"[71]. En un agregado al texto del *Contra Felicem* constan los nombres y la ubicación de los delatados[72].

Agustín también insta a la delación contra los Pelagianos ya que su doctrina es considerada una "gangrena" que requiere ser extirpada[73].

Brevemente analizamos los argumentos propuestos por Agustín. El primero es débil porque dice: nosotros pedimos la ayuda estatal porque ustedes lo hicieron primero, sin opinar sobre la moralidad en juego. Agustín en el cuarto argumento justificará aquella intervención del estado para ayudar a la verdadera iglesia. El segundo cuestiona que los donatistas justificaban su fe solo por el hecho de ser perseguidos y no en la causa de la persecución. El tercero y cuarto argumentos tienen su fundamento en la teología madura de Agustín que incluye la necesidad de la gracia y la predestinación, de modo que la salvación depende de la voluntad divina, así la libertad personal queda disminuida y casi negada.

4. Mostramos la evolución del concepto de libre albedrío en dos etapas del pensamiento de Agustín, quien primero fue un férreo defensor de la libertad y luego redujo su importancia en las decisiones humanas. Luego elabora una idea de la libertad atenuada en favor de la acción de la gracia de Dios. Esta concepción teológica fue funcional al uso de la represión contra cristianos disidentes, para forzar desde el exterior a la conversión interior al verdadero cristianismo, el de la *catholica*; ésta es concedida por el designio de Dios a unos pocos y negada a la mayoría. Aludimos a la dificultad de establecer la práctica de la tolerancia en la antigüedad tardía. La tolerancia y la libertad religiosa fueron reclamadas por los practicantes de distintas religiones sobre todo en los momentos históricos en que eran perseguidas. La paradoja es que en ocasiones los perseguidos se convirtieron en perseguidores cuando lograron tener poder suficiente para hacerlo.

Estas prácticas estaban bastantes generalizadas en la antigüedad y aún en nuestro siglo, sobre todo en las variantes "fundamentalistas" de las principales religiones. Parece que aún no hemos incorporado suficientemente la herencia judeocristiana y el humanismo de la modernidad[74].

---

70 *Ep*. 133, 1-2 a Marcelino (a. 411).

71 …*me reum ego ipse confiteor, C. Fel.* 1, 12.

72 Escribano Paño cita ese agregado afirmando que "sería parte del *verbale* de un procedimiento judicial" (2014: 114, n. 83). F. Décret cita el mismo manuscrito (1970: 333 nota 3).

73 *Sermo* Dolbeau 30,8, en donde cita a Pablo, *2 Tim*. 2, 17.

74 Es recomendable leer el concepto de "*crusade complex*" de Catherine Keller (2014: 239-253) que relaciona el llamamiento del papa Urbano II a la primera cruzada (a. 1095) con la guerra "contra el terror" liderada por el presidente Bush (a. 2003).

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Capánaga, V. *et al.* (1946 ss.) *Obras completas de San Agustín.* Madrid: BAC. Disponible en: Migne, J. P. (ed.) (1844). *S. Aurelii Augustini Opera Omnia. Patrologiae Latinae Elenchus o* Migne, J. P. (ed.) (1844). *Patrologiae cursus completus*. Tomos 32-45. Paris: Garnier.

Migne, J. P. (ed.) (1844). *Arnobio, Adversus nationes* 1, 1, en *Patrologia Latina*. Paris: Garnier.

Migne, J. P. (ed.) (1844). *Tertulianus. Ad Nationes*, 1, 9, V, en *Patrologia Latina*. Paris: Garnier.

Migne, J. P. (ed.) (1844). *Pelagio*, *Ep. ad Demetriadem*, 3, en *Patrologia Latina*. Paris: Garnier.

Ruiz Bueno D. (ed). (1950). *Carta a Diogneto*. V. 17, en *Padres Apostólicos.* Madrid: BAC.

Ruiz Bueno D. (ed). (1954). *Atenágoras, Legatio 2 pro Christianis* 1, en *Padres Apologistas griegos* (S. 2). Madrid: BAC.

Ruiz Bueno D. (ed). (1954). *Justino, Apología I*, 4, 8-9 y *I*, 17. 1-3, en *Padres Apologistas griegos* (S. 2). Madrid: BAC.

Teselle, E. (1974). *Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique*. Sources Chrétiennes 206. Paris: Éditions du Cerf.

Van Steenberghen F. et al.(1939 ss). *Oeuvres de S. Augustin*, Paris: Desclée de Brouwer.

Waltzing, MJ-P (1961). Tertullien. *Apologétique*. Paris: Belles Lettres.

Bibliografía citada

Brown, P. (1964). "St. Augustine´s Attitude to Religious Coercion". *The Journal of Roman Studies,* 54; 107-116.

Brown, P. (1984). *Augustine of Hippo. A Biography.* Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Cameron, A. (2008). "Constantine and the 'peace of the church'", en M. Margaret, M.M. Mitchell y F.M. Young (eds.), *Cambridge. History of Christianity. Origins to Constantine.* T. I. Cambridge: Cambridge University Press.

Cary, Ph. (2008). *Inner Grace*. *Augustine in the Traditions of Plato and Paul*. New York: Oxford University Press.

Congar, I-M-J. (1963). *Traités anti-donatiste.* Paris: Desclée de Brouwer.

Décret, F. (1970). *Aspects du Manichéisme dans l´Afrique romaine*. *Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin.* Paris: Etudes Augustiniennes.

Dyson, R. W. (1995). *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy.* London-New York: Continuum International Publishing Group.

Escribano Paño M. V. (2014: 97-134). "La intolerancia religiosa en el discurso legislativo de Teodosio I y sus efectos: terror, arrepentimiento y delación", en A. Marcone, U. Roberto y I. Tantillo (eds.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica*, Roma, 26-27 maggio 2013: Edizioni Università di Cassino.

Flasch, K. (1983). *Agostino d´Ippona. Introduzione all´opera filosofica*, Bologna: Il Mulino.

Flasch, K. (1990). *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum.* Vol. 800. Dieterich.

Frend, W. H. C. (1985). *The Donatist Church.* Oxford: Clarendon Press.

García, R. M. (2021). "Consideraciones sobre el uso de la coerción en Agustín de Hipona", en C.O. Ibarra y C. Lértora Mendoza (eds.), *Actas* del XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Buenos Aires: Ed. RLFM.

Gaumer, M. A. y Dupont, A. (2009). "Understanding Augustine´s changing justification for state-sponsored religious coercion and its context within Donatist north Africa". *Augustinus*, 54; 345-371.

Joly, R. (1955). "St. Augustin et l´intolérance religieuse". *Revue Belge de philologie et d´histoire*, 33; 263-294.

Kahlos, M. (2011). "Who is a good roman? Setting and resetting Boundaries for Romans, Christians, pagans and Barbarians in the Late Roman Empire", Kahlos, M. (ed.) *The Faces of the Other. Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World.* Brepols: Turnhout.

Keller C. (2014). "Crusade, capital and cosmopolis", *Cloud of the impossible. Negative theology and planetary entanglement*. New York: Columbia University Press.

Lavere, G. (1981). "The Influence of St. Augustine on Early Medieval Political Theory". *Augustinian Studies*, 12; 1-9.

Madec, G. (1998). *Le Dieu d´ Augustin.* Paris: du Cerf.

Mertaniemi, M. (2013). "From superstitio to *religio christiana*: Christians as Others from the third to the fifth Century", en Marcos, M. "The Debate on Religious Coercion in Ancient Christianity". *Chaos e Kosmos*, 14; 1-16 (www.chaosekosmos.it)

O´Donnell, J. J. (2005). *Augustine. A new biography.* London: Profile.

Solignac A. (1998). "Les excès de l´*intellectus fidei* dans la doctrine d´Augustin sur la grâce". *Nouvelle Revue Théologique*, 110; 825-835.

Van Oort, J. (1991). *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine´s City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities.* Leiden: Brill.

Van Oort, J. (ed) (2013). *Augustine and Manichaean Christianity.* Leiden-Boston: Brill.

Alma y ciudad en *República IV*. La relación individuo-sociedad de Platón a Bourdieu

Marcelo Javier Ghigliazza

Universidad de Buenos Aires

Resumen: En este trabajo, me propongo demostrar que la analogía entre *psyché* y *pólis* que se despliega en el libro IV de la *República* incluye el planteo de un 'isomorfismo estructural' y sostiene, asimismo, la mutua constitución entre ambas instancias. En la primera parte, examino la descripción de las tres clases que componen el Estado y de las tres partes del alma, con sus respectivas articulaciones que derivan en la constitución del Estado o el carácter sabio, valiente, moderado y justo. En la segunda parte, analizo el tipo de interacción que el libro IV concibe entre *psyché* y *pólis*. En la medida en que *República IV* pone el foco en la influencia que el carácter individual tiene en la estructuración social, el diálogo plantea la existencia de una 'circularidad' entre ambas esferas. En efecto, el Estado garantiza la educación de los futuros gobernantes y, de esta manera, forma en ellos una 'segunda naturaleza' o carácter que, a su vez, revierte en la estructuración del régimen político. Finalmente, en la tercera parte, indago algunos elementos teóricos de la obra de Pierre Bourdieu que parecen retomar y ampliar varios desarrollos de la *República*.

Palabras clave: alma, Estado, isomorfismo, circularidad, carácter

Soul and city in *Republic IV*. The individual-society relationship from Plato to Bourdieu

Abstract: Here, I pretend to show that the analogy between *psyché* and *pólis* presented in *Republic IV*, includes a 'structural isomorphism' and support the mutual constitution of those instances. In the first part, I analyze the description of the three classes of the State and the three parts of the soul, with their respective articulations that develop into a wise, brave, tempered and just State or character. In the second part, I review the kind of relationship that book IV conceives between *psyche* and *polis*. To the extent that *Republic IV* focuses on the influence that individual character has in the social structuration, the dialogue poses the existence of a 'circularity' between both spheres. Indeed, the State assures the education of the futures rulers and, in this way, shapes a 'second nature' or character on pupils that, at the same time, reverses on social and political structuration. Finally, in the third part, I inquire some theoretical elements of Pierre Bourdieu that use and enlarge several points of the *Republic*.

Keywords: soul, State, isomorphism, circularity, character

Este trabajo es una indagación sobre la 'analogía estructural' entre alma y ciudad que se presenta en *República IV*. En la primera parte, se examina el alcance de la similitud que se plantea entre *psyché* y *pólis*. En la segunda, cuál es el tipo de relación que se propone entre ellas. A diferencia de la interpretación de Annas (1981), que le resta importancia a la dimensión sociopolítica del texto platónico[1], y de la interpretación de Blössner (2007), que considera la comparación entre alma y ciudad como una insinuación de carácter retórico, nuestra posición –más cercana a la de Lear (1992)– es que en *República IV* se despliega, conforme al carácter ético-político de la obra, una perspectiva que reconoce el papel central de la interacción entre individuo y sociedad. Defendemos aquí la hipótesis de que el libro IV propone un 'isomorfismo estructural' entre *psyché* y *pólis* y asimismo la 'mutua constitución' de ambas esferas. Para ampliar esta perspectiva, en la tercera parte del trabajo, recurrimos a algunos elementos de la sociología contemporánea de Bourdieu.

1. Alcance de la semejanza entre el alma y la ciudad

Es sabido que la pregunta que atraviesa la *República* es la pregunta por la justicia, en el sentido de qué es lo que significa para un hombre ser justo y, derivado de ella, si observar la justicia es algo que resulta beneficioso aun cuando no esté presente la mirada de los otros. El libro IV, que aquí examinamos, comienza con el examen de lo que implica ser justo, pero para una *pólis,* es decir, desde un punto de vista social. Este cambio de enfoque se inicia en el libro II, cuando Sócrates propone estudiar la cuestión de la justicia en 'algo grande' –el Estado[2]– para luego aplicar las conclusiones a 'lo pequeño'–el individuo– (Platón, *República II*, 368d1-b5). En los libros II y III, de acuerdo a este método, se examina el estado de la educación temprana –artística y gimnástica– de los futuros guardianes de la *pólis*, al tiempo que se formula una nueva propuesta formativa para 'modelar' (*plásso*) el alma de quienes tendrán a su cargo vigilar la marcha del conjunto social.

Luego de ello, el libro IV prosigue con la cuestión de qué es un Estado justo. Ahora bien, la justicia es, en la explicación de Sócrates, una de las cuatro virtudes que puede y debe tener una buena *pólis*: el Estado correctamente fundado es sabio, valiente, moderado y justo (Platón, *República IV*, 427e9). Ahora bien, la presencia de cada una de estas cualidades depende del protagonismo o la participación de algunas de las clases que componen la *pólis*. Por ejemplo, un Estado sabio es el que actúa con prudencia y esto ocurre cuando algunos ciudadanos –los perfectos guardianes– adquieren un tipo de conocimiento referido al Estado en su totalidad, un 'saber-deliberar' referido a la relación del Estado consigo mismo y con los otros estados. En segundo lugar, un Estado es valiente cuando una parte de él –los guardianes auxiliares– "tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión acerca de las cosas temibles, que han de ser las mismas y tal cual el legislador ha dispuesto en su programa educativo" (Platón, *República IV*, 429b10-13). Esta valentía no es la que parece tener un animal o un esclavo, sino es una cualidad que se alcanza a través del proceso formativo[3]. En tercer lugar, el Estado moderado es aquel en el que la mejor parte del Estado gobierna la peor y, además, ambas partes concuerdan sobre cuál es la clase que

1 En oposición directa a estas interpretaciones de tipo ético, que ponen el acento en el individuo como objeto de estudio de la obra, se encuentra la de Cristopher Rowe (2007), quien pone en primer plano la dimensión política de la *República*.

2 Utilizamos en este escrito el término 'Estado' como sinónimo de *pólis*, sin entrar en la conceptualización del Estado que realizan las ciencias sociales contemporáneas. Otro término equivalente a *pólis* que usaremos en este escrito es 'ciudad'.

3 Este proceso formativo primario –gimnástico y artístico– es lo que Platón trabaja en los libros II y III de la obra.

debe gobernar. Aquí se requiere la participación y el acuerdo de las dos partes, gobernantes y gobernados. Por tanto, estaríamos en presencia de un Estado moderado cuando "sobre los apetitos y deseos que habitan la multitud de gente mediocre, prevalecen los deseos y la prudencia de aquellos que son los menores en número pero los más capaces" (Platón, *República* IV, 431c10-13). Finalmente, la *pólis* justa es aquella en la que cada una de las tres clases o géneros que componen el Estado –trabajadores[4], auxiliares y consejeros– hace lo que le corresponde. Por el contrario, "la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado" y en ello consiste, afirma Sócrates, la injusticia (Platón, *República* IV, 434c4-5).

Una vez realizado el análisis de la justicia en el ámbito del Estado, el diálogo procede a considerar –tal como había sido convenido– el mismo asunto en el individuo. En primer lugar, se afirma que, en la medida en que el individuo tiene un alma conformada por los mismos tres géneros que el Estado y dichas partes sufren sus mismas afecciones, el individuo se hace susceptible de recibir los mismos calificativos que se atribuyen al Estado (Platón, *República IV*, 435b8-c3). Pues bien, afirma Sócrates que en el alma de cada persona existen efectivamente partes que actúan de diferente manera, lo cual queda en evidencia cuando ellas entran en conflicto. Esto es lo que ocurre cuando alguien tiene sed, pero no quiere beber. Algo lo insta a beber y algo –distinto de lo primero– se opone[5]. Estas fuerzas pueden ser consideradas partes diferentes del alma y el análisis concluye en que son tres: la parte por la cual el alma razona –raciocinio–, la parte por la cual ama, tiene hambre, sed y es excitada por los demás apetitos –parte irracional y apetitiva–, y la parte por la cual se encoleriza y enardece –parte fogosa– (Platón, *República IV*, 439d4-14). De este modo, el argumento ha determinado que en el alma de cada individuo hay el mismo tipo y cantidad de partes que en el Estado. En efecto, la parte del alma que razona y ama aprender es similar a la clase de los perfectos guardianes que tiene conocimiento sobre el gobierno; la parte apetitiva del alma que procura los placeres del cuerpo es semejante a la clase de los productores que busca la riqueza; y la parte fogosa del alma que confronta con lo real es equivalente a la clase de los militares que está preparada para luchar aun al costo de encontrar la muerte. En definitiva, las tres partes son similares y cumplen la misma función. El 'isomorfismo' entre *psyché* y *pólis* es, pues, de carácter estructural, en el sentido de que ambas realidades –si bien difieren en tamaño– tienen la misma estructura tripartita.

Ahora bien, esta importante coincidencia tiene un complemento que la hace todavía más potente. Se trata de un rasgo que comienza develar la relación que entrelaza ambas dimensiones: la presencia (o no) de estas cualidades depende de una misma causa. Sostiene Sócrates:

> …es necesario que, por la misma causa que el Estado es sabio, sea sabio el ciudadano particular y de la misma manera.
> –Sin duda.
> –Y que por la misma causa que el ciudadano particular es valiente y de la misma manera, también el Estado sea valiente. Y así con todo lo demás que concierne a la excelencia: debe valer del mismo modo para ambos.
> –Es forzoso.

4 Claudia Mársico traduce "trabajadores, auxiliares y guardianes" (2007: 303), mientras que Conrado Eggers Lan, "negociantes, auxiliares y consejeros" (2011: 137).

5 Este caso del que tiene sed es una situación propuesta en *República* en la que el alma es concebida como formada por partes que entran en conflicto y en la que una tiende a dominar sobre otra. Otra situación de similar sentido es la que se propone en el libro X (Platón, *República X*, 603e3-604d12) en la cual la parte racional del alma debe reprimir el deseo de llorar frente a la desgracia y que la parte irracional quiere llevar adelante. Ambas situaciones ofrecen un modelo psíquico que choca con una visión del alma también presente en la obra en la cual se da la armonía entre las partes. Para profundizar sobre estos dos modelos del alma presentes en *República*, véase el capítulo de Ferrari (2007).

> –Y en lo tocante al hombre justo, Glaucón, creo que también diremos que lo es del mismo modo por el cual consideramos que un Estado era justo.
> –También esto es necesario. (Platón, *República IV*, 4421c9-d8)

Esta 'causa' que es señalada como la misma para alcanzar la cualidad, tanto en el individuo como en el Estado, consiste en la adecuada 'articulación' de las partes que componen la estructura. De esta manera, si el Estado es justo porque cada una de las tres clases que lo componen hace lo suyo, el individuo será justo por la misma causa: por el hecho de que cada una de las tres especies de su alma hace la tarea que le corresponde, es decir, el raciocinio se dedica a mandar y la fogosidad sirve como su aliada para gobernar sobre lo apetitivo (Platón, *República IV*, 442a6). Asimismo, el individuo es valiente si, de manera análoga a lo que ocurre en el Estado, "su fogosidad preserva, a través de placeres y penas, lo prescrito por la razón en cuanto a lo que hay que temer y lo que no" (Platón, *República IV*, 442b10-c3). A su vez, el sujeto es sabio por la misma causa que el Estado: por la pequeña parte que manda y tiene conocimiento sobre lo que es provechoso para cada clase y para la comunidad (Platón, *República IV*, 442c7-8). Finalmente, el individuo es moderado si –al igual que en el Estado– las partes de su *psyché* concuerdan en que es el raciocinio el que debe mandar (Platón, *República IV*, 442c10-d3).

De lo expuesto hasta aquí, podemos sostener que el análisis del texto platónico se acerca a la interpretación de Lear sobre la relación que *República* propone entre *psyché* y *pólis*. En primer lugar, como afirma este autor, se presenta un 'isomorfismo estructural' que implica que ambas esferas están conformadas por el mismo tipo y cantidad de partes. Las dos son estructuras tripartitas. En segundo lugar, son interdependientes, por el hecho de que sus cualidades –ser sabio, valiente, etc.– dependen de la misma causa: una similar articulación de sus partes. No se trata, entonces, la analogía, como quiere Blössner (2007: 358), de una insinuación de tipo retórico hecha por un gran escritor que, sin embargo, como filósofo estaría interesado solo en la cuestión ética y psicológica individual. Por el contrario, la dimensión psicosocial y ético-política luce en el centro de la obra.

Demostrado el lugar central del isomorfismo, queda pendiente, de todas formas, resolver una cuestión: cuando en *República* se compara la *psyché* y la *pólis*, si bien se pone en evidencia su similar estructura, ¿se están comparando dos realidades del mismo *status* ontológico? En otras palabras, ¿se trata de dos cosas de la misma naturaleza? ¿O existen los individuos y el Estado no es propiamente una sustancia, como sostiene Annas (1981:179-180)? Abordaremos el asunto en la tercera parte del trabajo, recurriendo a la obra del sociólogo Bourdieu. Antes, empero, debemos atender la segunda cuestión del análisis sobre el texto platónico: cómo se relaciona una esfera con la otra. Vamos a examinar, pues, si existe una determinación de la *psyché* hacia la *pólis*, si se da en sentido contrario, o si en realidad se está planteando en la obra una mutua determinación.

2. El rol del individuo en la estructuración de la *pólis*

Resulta interesante notar que, antes de lanzarse a demostrar que en el alma existen las mismas partes que en el Estado, Sócrates plantea que ello es algo 'necesario', como si tal demostración no hiciera falta. Ello es así –sostiene– porque la *pólis* está conformada por tres clases y tal estructura no puede provenir de otra fuente que de los individuos que la componen. En palabras de Sócrates:

> –¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues estos no llegan al Estado proce-

> dentes de ningún otro lado. Pues sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general, así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto, no se genera en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos. –Muy cierto. (Platón, *República* IV, 435e1-436a3)

Es decir, la índole de cada *pólis* está determinada por la clase que predomina en ella y este liderazgo responde, a su vez, al carácter de los individuos que la componen. La expresión clave es que las partes 'no llegan procedentes de ningún otro lado'. El verbo principal es *aphîktai,* tercera persona del singular del verbo *aphiknéomai* que quiere decir 'venir', 'llegar', 'alcanzar'. La estructura del Estado, entonces, 'llega' o 'viene' del carácter del individuo y de ninguna otra parte (*ou gár allothen*). Asimismo, esta propuesta de considerar la configuración de la *pólis* como un efecto del carácter de sus miembros es reafirmada más adelante, al comienzo del Libro VIII, donde se prosigue este mismo argumento y continúa examinándose la analogía estructural. Allí, al tratar los tipos de regímenes políticos que presentan grados crecientes de degeneración[6], Sócrates pregunta:

> ¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de las piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás? (Platón, *República* VIII, 544d6-c3)

Este pasaje reafirma y profundiza el citado anteriormente del libro IV. Por un lado, sostiene que existen idénticos tipos de caracteres humanos y de regímenes políticos. Se refuerza así la analogía entre *psyché* y *pólis.* Pero, por si quedaran dudas, Sócrates quiere poner en evidencia una dirección de la determinación: la configuración política surge del carácter de los individuos. La sentencia de Sócrates es contundente: sostener que ello no es así sería tan absurdo como creer que un régimen político surge de las plantas o las piedras.

Este planteo presente en *República IV* y *VIII* pone una objeción a la interpretación de Blössner (2007: 374) que niega la causalidad recíproca entre *psyché y pólis*. En efecto, argumenta que la analogía de *República* no contempla un condicionamiento desde el individuo hacia lo social, sino únicamente el que la sociedad ejerce sobre el ciudadano, a través de la educación, las costumbres, los valores y las normas que dominan en la cultura. En otras palabras, para Blössner no es cierto que en esta obra el alma individual tenga poder para configurar la estructura de la *pólis*. Esta es la causa del tipo de carácter, pero este no tiene una influencia significativa sobre la estructura social.

Creemos que los últimos dos pasajes citados erosionan esta posición y abonan la interpretación de Lear (1992), según la cual la analogía de *República* es un fenómeno de dos caras: un proceso de *interiorización* de la cultura por el individuo, que se da a través de la *mímesis* en la etapa formativa, y un proceso de *exteriorización* de las estructuras intrapsíquicas en el ámbito de la *pólis* que cristaliza en productos culturales (Lear, 1992: 189-192). Es decir, para este autor, *República* presenta una concepción de lo social que implica una dinámica psicológica: el mundo interior (alma) y el mundo exterior (*pólis*) se hallan conjuntamente constituidos por un proceso recíproco de internalización y exteriorización (Lear, 1992: 193). Creemos que el libro IV da una base para esta interpretación, cuando Sócrates afirma que:

---

6 En efecto, luego de tratar el 'gobierno de los mejores' o aristocracia, *República* prosigue a partir del libro VIII con el examen de la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Estos tipos de regímenes políticos –en ese orden– presentan un grado de degeneración creciente.

> …una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como en círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación, como sucede también con los animales (Platón, *República* IV, 424a3-b2).

Este pasaje afirma, en primer lugar, que la organización del Estado –plano social– garantiza la crianza y la educación que puede formar 'buenas naturalezas' en los futuros guardianes –plano individual–. Hasta aquí, vemos que la *pólis* configura la *psyché*, o que lo social determina lo individual. Sin embargo, en un segundo momento, se sugiere que el comportamiento de estos individuos, revierte positivamente sobre la organización del Estado, el cual avanza creciendo 'como en círculo' (*hósper kíklos*). Los nuevos guardianes, en efecto, mejor formados que sus antecesores, conducen la *pólis* en su conjunto hacia una mejor situación. Aquí, entonces, se da el movimiento inverso, la configuración psíquica de ciertos individuos determina la estructura sociopolítica.

Esta mutua constitución que se sugiere en *República* de las dos esferas, la individual y la social, la *psyché* y la *pólis*, parece otorgar un papel destacado a la educación como momento de interiorización de la cultura y de la estructura social por parte del individuo. Pero sabemos –lo acabamos de ver– que, junto a este movimiento de interiorización, se sugiere otro de exteriorización, por el cual el individuo interviene de un modo activo en la estructuración social. Como afirma Sócrates, si esta estructura no puede provenir de plantas o piedras, debe provenir, entonces, de la práctica humana. Ahora bien, ¿cómo se produce ello? ¿Cómo puede concebirse este proceso de exteriorización, esto es, la producción de estructuras sociales por parte del individuo? Para dar cuenta de este asunto, recurriremos, en el apartado que sigue, a la teoría sociológica contemporánea de Bourdieu, que parece retomar varios elementos que se encuentran anticipados en la *República*.

3. La analogía estructural bajo la lupa de Bourdieu

Hemos anticipado que, en la tercera parte del trabajo, haríamos una incursión por algunos aspectos de la obra de Bourdieu para abordar cuestiones abiertas por el análisis del texto platónico y las diversas interpretaciones que venimos trabajando. La primera es si la *pólis* es algo más que una suma de individuos; la segunda, profundizar cómo se da la mutua constitución entre individuo y sociedad.

Para atender la primera cuestión, debemos desarrollar el planteo de Annas (1981: 179). Esta autora sostiene que, en *República*, la *pólis* no es una entidad que, como tal, pueda interactuar con el individuo. Tampoco se trata de dos dimensiones –*psyché* y *pólis*– que tengan similar *status* ontológico. A su vez, el Estado no es algo que esté sobre o por encima de la población y, en este sentido, mucho menos podría ser un factor constituyente de los individuos que lo conforman. Sostiene asimismo que aunque el Estado sea en *República* el 'sujeto' de muchos enunciados, un tema de discurso, y a pesar de que reciba predicados que se pueden aplicar al individuo –con el cual es comparado–, ello no supone el compromiso de Platón con la idea de que el Estado sea una 'sustancia metafísica' distinta de los ciudadanos que lo conforman (1981, p. 180)[7]. Ahora bien, podemos preguntarnos ¿tiene

7 En este punto, la de Annas es una interpretación confluyente con la de Blössner (2007: 346) quien señala que la comparación de lo grande y lo pequeño, la ciudad y el alma, está 'pasando por alto' que se compara algo visible con algo invisible. Sin embargo, creemos que este planteo confunde las cosas, ya que pretende que Platón se está refiriendo a la 'ciudad' en un sentido sensible, físico, casi edilicio, en vez de referirse a la *pólis* como ámbito comunitario,

razón esta autora cuando afirma que no existe la *pólis* como una entidad o una sustancia? ¿Se trata entonces de una mera ficción tras la cual no hay nada más que individuos?

Proponemos aquí rechazar esta visión individualista e intentar resolver el problema a partir de lo que el sociólogo contemporáneo Pierre Bourdieu denomina una concepción 'relacional' y no 'sustancial' del mundo social. En efecto, este autor defiende el principio de que

> *...lo real es lo relacional*: lo que existe en el mundo social son las relaciones. No interacciones entre agentes o lazos intersubjetivos entre individuos, sino relaciones objetivas que existen 'independientemente de la conciencia o la voluntad individual', como afirmó Marx (Bourdieu, 2003: 150).

Desde esta perspectiva, el mundo social tiene una existencia objetiva, por lo cual no puede ser reducido a un conjunto de individuos. Pero, por otro lado, sostiene el sociólogo que lo social no es una entidad o sustancia, sino un conjunto de 'relaciones'. Este mundo social es elaborado por Bourdieu como un 'espacio social' conformado a su vez por una serie de 'campos'[8]. Estos últimos son caracterizados como

> una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies de poder (o capital) (Bourdieu, 2003: 150).

Es decir, el mundo social –cada campo– es comparable a una 'red' en la cual los individuos ocupan posiciones objetivas. Estas posiciones están determinadas, no por la voluntad del agente, sino por la cuota de poder social que posee. Así, esta perspectiva teórica tiene la virtud de atender el comportamiento del individuo, sin perder de vista que sus movimientos están condicionados por el espacio social, concebido este como instancia supraindividual y objetiva. Cabe destacar que esta concepción de lo social como una red de relaciones objetivas que condiciona al individuo, señala la pertinencia del método utilizado en la *República* de examinar primero la estructura de la *pólis* para dar cuenta de lo que sucede en el plano individual. En este sentido, la *República* sugiere una idea que Bourdieu podría suscribir: no se puede entender la acción humana sin tener en cuenta la estructura social que la enmarca y condiciona.

Por otro lado, existe otro elemento de la obra de Bourdieu que guarda una singular afinidad con la analogía de la *República* y que, además, se acerca a la segunda cuestión que queremos tratar, la interacción entre *psyché* y *pólis*. Se trata de su distinción de tres formas de capital, de cuya posesión depende la ubicación del agente en el espacio social. En efecto, la posición social que ocupa cada individuo está determinada por la posesión de un capital que está estructurado de manera *tripartita*. Para Bourdieu estas tres 'especies de capital' son el capital económico, el capital cultural y el capital social[9]. El capital económico remite a las posesiones que permiten producir bienes y servicios; el capital cultural refiere a las habilidades y las disposiciones necesarias para producir y apropiarse

---

en el sentido de espacio social. Además, la interpretación de Blössner –cercana a la de Annas– puede ser también calificada de individualista ya que considera que, en la analogía estructural, el tratamiento de la *pólis* está al servicio del examen del alma individual. Así, el plano sociopolítico tendría un papel subordinado en la obra frente al tema principal: el examen de las metas éticas del individuo

8 Para profundizar sobre la teoría de los campos de Bourdieu, véase Baranger (2004).

9 Desde Platón a Bourdieu, en la tradición occidental hay una continuidad en el planteo de una tripartición del criterio de validación que estructura la realidad social y subjetiva. Sobre el punto, véase Fanfani (2009: 148).

de bienes simbólicos; y el capital social, finalmente, son los vínculos o lazos que permiten contar con la cooperación de otros individuos o grupos (Fanfani, 2009: 148). Entonces, son *tres* los 'criterios de validación' que otorgan un lugar en la jerarquía social y, son *tres* –correlativamente– los tipos de capital que porta un individuo y que le permiten 'tomar' una posición objetiva dentro aquel 'campo'[10]. En otras palabras, la estructura tripartita está del lado del agente –su capital acumulado– y en la objetividad misma del espacio social –los criterios de validación del campo–. Lo relevante es que esta propuesta de Bourdieu remite directamente al isomorfismo estructural que plantea la *República*. Como vimos, en esta obra la estructura tripartita se encuentra tanto del lado de la *pólis* como de la *psyché*. Pero, además, las clases de capital que describe Bourdieu se asemejan de manera significativa a las partes del alma que propone Platón. En efecto, el afán de riquezas propio de la parte apetitiva es equivalente al capital económico, la búsqueda de estima social y honor de la parte fogosa guarda afinidad con el capital social, y finalmente el amor por el aprendizaje de la parte racional tiene un carácter semejante al capital cultural[11]. Otra vez, la propuesta sociológica de Bourdieu parece estar desplegando una serie de elementos anticipados en *República*.

Luego de considerar esta tripartición del alma y del capital, quedamos a un paso de la segunda cuestión, la relación entre la esfera individual y la social. Al respecto, sostenemos que el concepto de *habitus* del sociólogo francés puede hacer un aporte para dar cuenta del simultáneo proceso de internalización de la *pólis* y de externalización de la *psyché* que opera en la *República* y que correctamente, creemos, es destacado por Lear. Para Bourdieu, el *habitus* es un 'sistema de disposiciones duraderas' resultado de una acción organizadora que genera en el sujeto una estructura, una manera de ser, un estado habitual (sobre todo corporal), una tendencia o inclinación (Fanfani, 1994: 255-256). Lo relevante es que estas 'estructuras' –que tienen el rasgo de ser 'estructuradas'– están predispuestas para funcionar como 'estructurantes'. De este modo, las estructuras constituidas en el sujeto durante un momento determinado son un factor estructurante de experiencias posteriores. Así, por ejemplo, los *habitus* desarrollados en la familia "presiden la estructuración de las experiencias escolares posteriores". Y, "a su vez, los *habitus* resultantes del paso por la escuela funcionan como matriz para la estructuración de las experiencias profesionales" (Fanfani, 1994: 257). Es decir, los modos de ser, las inclinaciones y los estados corporales son interiorizados por el sujeto en la crianza y la educación y se convierten así en estructuras que permiten la exteriorización, ya que estas disposiciones adquiridas son 'estructuras estructurantes' de nuevas experiencias. En este sentido, la noción de *habitus* permite pensar "tanto la interiorización de la exterioridad (en la medida en que es producto de los condicionamientos objetivos), como la exteriorización de la interioridad (en la medida en que organiza prácticas y contribuye así a la re-producción de estructuras)" (Fanfani, 1994:

10 Así, de acuerdo a cómo sea la combinación del capital global –esto es, en qué proporción revista cada una de sus tres especies–, el agente ocupará un lugar específico en el espacio social. De esta manera, se puede ocupar una alta posición por tener una importante suma de capital, pero no será la misma si lo que predomina es el capital económico o el capital cultural. Por ejemplo, aunque ambos estén en la franja superior de la jerarquía social, no es lo mismo –en términos de posición o 'clase' social– ser un poderoso empresario que un intelectual reconocido. Un análisis de este tipo, véase en Bourdieu (1997: 16-18).

11 Para una caracterización de las partes del alma en *República IV*, y de la teoría psicológica que surge de *República*, véase Fierro (2008, 2003). Resulta relevante la interpretación de la autora sobre los libros VIII y IX de la obra, según la cual de allí se desprende que hay tres tipos de seres humanos: el amante de la verdad, el amante del honor y el amante de la riqueza (2008: 38). Esta terna parece perfectamente compatible y desarrollada en la teoría de Bourdieu, para quien la posición de los agentes en el espacio social está determinada por la configuración y eventualmente el predominio de alguno de los tres tipos de capital, de manera que en el amante de la verdad –el filósofo– predominaría el capital cultural, en el amante del honor –el hombre timocrático– prevalecería el capital social y en el amante de la riqueza –oligarca, demócrata y tirano– abundaría el capital económico.

256)[12]. De este modo, el concepto de *habitus* de Bourdieu parece recuperar, en el ámbito de la teoría social contemporánea, el planteo de *República* acerca de la 'circularidad' que se presenta entre la organización social y la 'naturaleza' (*physis*) individual. Según este planteo, como vimos, el carácter individual se forma en la crianza y la educación garantizada por la organización política, y a su turno esa naturaleza individual revierte sobre la estructuración de la *pólis*. En otros términos, el concepto de *habitus* de Bourdieu es un equivalente de la noción de carácter o 'segunda naturaleza' que se encuentra en la *República*, porque –en ambos casos– es el elemento que da cuenta tanto del resultado de la educación sobre el individuo como de la intervención del agente en la estructuración social[13]. En una palabra, es el elemento que capta la mediación entre sujeto y estructura.

4. Conclusiones

En la primera parte de este trabajo, hemos examinado el alcance del isomorfismo estructural entre *psyché* y *pólis*. Así, hemos mostrado que del texto platónico se desprende que ambas esferas tienen una estructura tripartita, con partes similares: mientras que en el alma estas son la racional, la fogosa y la apetitiva, en el Estado son la clase de los perfectos guardianes (reinas y reyes filósofos), los guardianes auxiliares (militares) y los trabajadores de distinto tipo. A su vez, hemos visto que la coincidencia de predicados que son atribuibles al Estado y al alma no es algo accidental ya que se origina en la idéntica articulación de sus partes o clases. Por ello Platón puede decir que ambos polos de la analogía tienen 'la misma causa'.

En la segunda parte hemos trabajado la relación entre ambas esferas. Si la influencia de la *pólis* sobre el individuo es ampliamente desarrollada en *República* y aceptada en las diversas interpretaciones, no ocurre lo mismo respecto al poder causal que puede tener el carácter del individuo sobre la configuración de la *pólis*. Hemos mostrado que el texto de *República*, sin embargo, concibe una intervención activa de la "naturaleza" individual en la estructuración del entramado social y el régimen político. Se trata de una relación de determinación mutua entre *psyché* y *pólis,* que es señalada por Platón con la imagen de un crecimiento 'como en círculo' (*hósper kíklos*) según el cual el Estado forma –mediante la educación– ciertas naturalezas individuales y estas, a su vez, conducen al Estado hacia una determinada situación. De esta manera, el texto fuente apoya nuestra hipótesis de la mutua constitución de ambas esferas.

Finalmente, hemos intentado ampliar este planteo de la relación bidireccional entre *psyché* y *pólis* que aparece en *República*, sobre la base de algunos elementos teóricos de la obra de Bourdieu. En primer lugar, su visión del mundo social entendido como una red de relaciones objetivas, permite, por un lado, superar la concepción individualista –que

12 De esta manera, el *habitus* es un concepto que da cuenta del ingrediente de necesidad y de libertad que tienen las prácticas humanas. Por un lado, señala la dimensión mecánica y regulada de la práctica que procede de las disposiciones interiorizadas; por otro, da cuenta de la dimensión estratégica de la práctica que procede de manera consciente y original. Para ampliar sobre este tema, véase Fanfani (1994).

13 En efecto, creemos que la noción de *habitus* retoma el concepto de carácter presente en la *República*. En esta obra, la educación temprana tiene por objeto crear un cierto tipo de carácter o 'segunda naturaleza' a través de los ejemplos que se imitan desde la infancia: "¿Acaso no has advertido que, cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento?" (Platón, *República III*, 395d1-3). Nótese la cercanía léxica del *habitus* de Bourdieu y esta segunda naturaleza que son los hábitos (*éthe*) que se instauran en el sujeto durante el proceso educativo. Sobre la cuestión de la formación del carácter –entendido como una configuración de las fuentes de motivación–, véase Fierro (2008).

afirma que existen solo individuos– sin necesidad de adherir a una visión del Estado y la sociedad como 'entidad metafísica' y, por otro lado, permite darle pleno sentido al método de examinar primero la estructura de la *pólis* para comprender el comportamiento individual. En segundo lugar, su elaboración de la estructura tripartita del capital que permite al agente conquistar una posición en el espacio social, pone de manifiesto una correspondencia entre el agente que posee ciertos recursos y los criterios de validación que legitiman su lugar en la jerarquía social. Finalmente, su concepto de *habitus* permite captar el elemento 'estructurado-estructurante' de la práctica humana ya que contempla tanto aquello que la sociedad imprime en el individuo, como lo que este puede producir o reproducir en aquella.

Creemos que estos elementos de la obra de Bourdieu tienen una notable pertinencia para profundizar la problemática planteada por la analogía estructural y pareciera ser una teoría que continúa –en el ámbito del conocimiento sociológico contemporáneo– el esfuerzo platónico por captar el punto de articulación entre lo individual y lo social. A su vez, dado que la relación entre subjetividad y objetividad, práctica y estructura, libertad y necesidad, es una tensión que atraviesa la teoría sociológica desde su origen[14], resulta relevante señalar que el planteo de *República* tiene la virtud de superar tanto una posición 'subjetivista' para la cual existe un agente puramente libre y creador, como una visión 'objetivista' que solo atiende el imperio del 'hecho social' sobre el individuo. En síntesis, la *República* opera en el centro de una problemática que continúa abierta en la disciplina sociológica y sugiere una perspectiva significativa para fundamentar el análisis de nuestra sociedad contemporánea.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Eggers Lan, C. (trad.) (2011). Platón. *República*. Madrid: Gredos.

Jowett, B. *et al.* (1925). *Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

Mársico, C. (trad.) (2007). Platón. *República*. Buenos Aires: Losada.

Bibliografía citada

Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato´s Republic*. Oxford: University Press.

Baranger, D (2004). "Lecturas de Pierre Bourdieu: acción y sistema en la teoría de la práctica", en E. De Ípola (coord.), *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.

Bössner, N. (2007). "The City-Soul Analogy", en *The cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: University Press; 345-385.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. y Wacquant, L (2003). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

De Ípola, E. (coord.) (2004). *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Biblos

14 Se puede encontrar una introducción a esta problemática en De Ípola (2004: 11-26).

Ferrari, G. (2007). “The Three Part-Soul”, en *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: University Press; 165-201.

Fierro, M. A. (2003). “Plato’s Theory of Desire in the *Symposium* and the *Republic*”, Durham Theses. Durham-University. Disponible en: http://etheses.dur.ac.uk/4110/

Fierro, M. A. (2008). “La teoría platónica del *éros* en la *República*”. *Diánoia,* 60; 21-52

Lear, J. (1992). “Inside and outside the Republic”. *Phronesis* 37(2); 184-215.

Rowe, Ch. (2007). “The Place of the Republic in Plato’s Political Thought”, en *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: University Press; 27-54.

Tenti Fanfani, E. (1994). “La educación como violencia simbólica: P. Bourdieu y J.C. Passeron”, en C. A. Torres y G. Rivera (coord.), *Sociología de la educación. Corrientes contemporáneas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Tenti Fanfani, E. (2009). *Sociología de la educación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Tristia y Ex Ponto, desarraigo y transformación en la producción de las Elegías del destierro del poeta Ovidio

Marina Giancaspro

Universidad de Buenos Aires

Resumen: Un edicto de Augusto en el año 8 d.C. condena al poeta Ovidio a la condición de *relegatio.* El pedido reiterado de suavizar la pena no es atendido, dejando en manos del poeta la estrategia de sobrevida que va permeando su escritura. El *liber* o *libellus* que conforma el primer libro de *Tristia* comienza con un regreso hacia el origen, parte de la mano física del poeta y es entregado para volver, metafóricamente, a modo de *propemptikon*. El metro de esta marcha de regreso es el dístico elegíaco y es a la vez el pie con el que el poeta se propone volver a *pisar* su casa. *Tristia* y *Ex Ponto* llevan la marca de una contienda interior, una lucha que es de la persona y de la cosa (*liber*) por su subsistencia, por su llegada y por su permanencia. Nos proponemos no enfatizar el contenido subjetivo de esta travesía sino acompasar el imaginario que pudo llevar a una producción tan comprometida como cautelosa, tan desgarradora como prolífica, teniendo en cuenta los límites que ensanchan la experiencia del género elegíaco entre el estilo y su forma.

Palabras clave: Ovidio, *Tristia*, destierro, confinamiento, dístico elegíaco

Tristia and *Ex Ponto*, uprooting and transformation in the production of the Elegies of exile of the poet Ovid

Abstract: An edict of Augustus in AD 8 condemns the poet Ovid to the condition of *relegatio.* The repeated request to soften the sentence is not met, leaving the survival strategy that permeates his writing in the hands of the poet. The *liber* or *libellus* that makes the first book of *Tristia* begins with a sending back to the origin: it leaves the physical hand of the poet and is delivered to return, metaphorically, as a *propemptikon*. The meter of this return march is the elegiac couplet and it is at the same time the foot by which the poet intends to return to his house. *Tristia* and *Ex Ponto* bear the mark of an internal struggle, a quarrel of the person and the thing (*liber*) for their subsistence, their arrival and for their permanence. This article intends not to emphasize the subjective content of a journey, but rather to pace the imaginary that could have led to a production that was as committed as it was cautious, as heartbreaking as it was prolific, taking into account the limits that widen the experience of the elegiac genre between style and its form.

Keywords: Ovid, *Tristia*, banishment, confinement, elegiac couplet

Este trabajo intenta visibilizar la cualidad autoconsciente que asume el ego poético desde el momento de iniciar la marcha hacia el destierro, aspirando a revertir los efectos de una sentencia de destino final para el poeta[1]. Si bien estos poemas narran el viaje hacia el exilio, no lo hacen a modo de diario de viaje y tampoco siguen una cronología lineal de tipo episódica. Las elegías asumen un valor de gran carga semántica manifestando la interioridad del ego poético en cada tramo del camino. El *liber* o *libellus* que conforma el primer libro de *Tristia*[2] está escrito durante el viaje hacia la tierra de Tomos, actual Constanza en Rumania, es enviado a Roma, desde algún puerto o paraje, estando el poeta aún en viaje. El poema comienza con un envío de regreso hacia el origen: parte de la mano física de Ovidio y es entregado para volver, metafóricamente, acompañando a modo de *propemptikon*[3] su manifestación estilística y estética. Si bien la producción ovidiana del destierro no es la que goza de mayor atención por parte de la crítica, respecto a su valor literario, son varios los autores que la han considerado invaluable por su aporte autobiográfico (Owen, 1885: v)[4] y la riqueza subjetiva que encarna. Nos interesa destacar que la obra elegíaca que culmina la producción ovidiana en el destierro confirma la amplitud de riqueza formal del dístico elegíaco y expande los tópicos de contenido del género[5].

1. Contexto de escritura del texto

Tristia fue escrito entre los años 8 y 12 de la era cristiana, el primer libro y parte del segundo entre el 8 y 9 y los otros cuatro en los años siguientes. Las *Epístolas del destierro* durante los años 12 a 16, justo antes de la muerte del poeta en el año 17 d.C. El período abarca entonces parte del principado de Augusto (27 a.C. - 14 d.C.) y la transición a manos de Tiberio (14-37 d.C.) con los cambios consecuentes que se dan a partir de la muerte del *princeps*. Tiberio había participado en varias campañas militares que ayudaron a consolidar los límites del Imperio. Ovidio fue desterrado, curiosamente, a los márgenes más alejados de Roma donde, a medida que transcurrían los años, las esperanzas de que Augusto revirtiera la pena se hicieron cada vez más lejanas hasta verse frustradas por su muerte. Los últimos años de *Ex Ponto* registran una tristeza inexorable, coincidente con

1 Una versión de este trabajo está disponible en: https://cuartaprosa.com/2022/02/02/elegias-del-destierro-del-poeta-ovidio-marina-giancaspro/.

2 Para la versión del texto en latín utilizamos Perseus Digital Library. Para la versión en español utilizamos editorial Gredos traducida por José González Vázquez (1992). Contrastamos en algunos pasajes con la versión bilingüe en traducción de Marta Elena Caballero (2007). Para la versión en español de *Ibis* hemos utilizado editorial Gredos traducida por Ana Pérez Vega (1994).

3 Cfr. *OCD* (2016) define *propemptikon* (προπεμπτικόν) como una composición para expresar deseos de un próspero viaje a un amigo que se va. Fue un tema poético común y también ensayado en prosa en la Antigüedad tardía griega y latina. Varios autores la utilizaron, entre ellos Menandro, Safo, Calímaco y, en Roma, Horacio y Propercio. Eran poemas eruditos, leídos en general en los círculos literarios y aludían a un conjunto de temas en relación a la deserción, el elogio o lamento por el lugar al que se va, los peligros del viaje, la oración por un regreso seguro.

4 En palabras de Owen (1885: v), "Esta obra de Ovidio es quizás, exceptuando el *Fasti*, la más adecuada para propósitos pedagógicos (…) Es precisa y vigorosa en estilo, y un modelo admirable de composición elegíaca. Y en mi opinión, no es poco interesante. Pero mi interés radica en su valor autobiográfico, y el hecho sistemático de que esta característica no haya recibido demasiada atención por parte de ningún editor, es explicación suficiente para que se la hiciera caer en el olvido". Mi traducción.

5 Remitimos a González Vázquez (1987: 269-282) donde se explora la fuerza ilocutiva del mensaje desde el destierro, redundancia, monotonía, hipérbole, coincidencia entre dístico y frase; id. (2000: 93-98) aborda la intencionalidad de la forma epistolar de las elegías ovidianas del destierro y su incidencia en el campo métrico: "Estas incidencias las podemos resumir en las siguientes: mayoritaria homodinia, numerosos casos de rima entre los finales de los hemistiquios del hexámetro y, sobre todo, del pentámetro y, por último, la generalizada coincidencia de métrica y sintaxis, es decir, de dístico y frase".

la resignación que debe haber acompañado los últimos días del poeta confinado, ahora sí, para siempre. De este período nos llegan sus epístolas en dístico elegíaco dirigidas a nombre de quienes fueron allegados al poeta, estas permiten reconocer, no solo los nombres de las personas sino también verdaderos compromisos fundados en los pactos de *amicitia*[6]. Podemos leer entonces estas elegías en clave de epístola, no solo como un modo de reafirmar el afecto sincero que probablemente haya existido entre el poeta y sus amigos, sino también como un compromiso en auxilio de su petición para volver a Roma y de hacerlo por medio de relaciones políticas y estratégicas.

> Spes quoque posse mora mitescere principis iram
> uiuere ne nolim deficiamque cauet
> Nec uos parua datis pauci solacia nobis,
> quorum spectata est per mala nostra fides.
> Coepta tene, quaeso, neque in aequore desere nauem
> *meque simul serua iudiciumque tuum* (*Pon.* 2.7.79-84)[7].

Este mensaje enviado a su amigo Ático, también allegado a Tiberio, persigue afianzar lazos de lealtad. Insiste, basado en la *fides*, que se mantenga unido y que eventualmente su criterioso juicio sirva en auxilio. En *Ibis*[8], 12 d.C., el autor retoma el juego que ha establecido anteriormente[9] entre el pie métrico, género y tópico correspondiente, esta vez aludiendo al pentámetro yámbico apropiado para la invectiva.

> *Prima quidem coepto committam proelia versu,*
> *Non soleant quamvis hoc pede bella geri* (*Ibis* 45-46)
> (…) *Postmodo plura leges et nomen habentia verum,*
> *Et pede quo debent acria bella geri* (*Ibis* 644-45)[10].

El poema deja asentado que la elegía pide prestado el tema a la invectiva y lo usa a su favor. Si bien *Ibis* parece no haber despertado mayor interés para la crítica en otro tiempo no puede dejar de reconocerse la astucia empleada en la construcción poética admitiendo cierta dilución en los bordes de las clasificaciones métrico-genéricas. Ovidio no descono-

---

6 Cfr. Fernández Corte (1995). En la República Romana existía la *amicitia* como práctica social y la *propositio amicitia*, como género discursivo (Bajtin, 1979: 271); esta *propositio* no siempre era un acto sincero, sino una conveniencia, un acuerdo o un pacto con fines políticos, territoriales, o estratégicos. Existían fórmulas para establecerla y también para deshacerla. Tanto en el ámbito del Estado como en el ámbito de la vida privada, estos pactos se estrechaban con la diestra y también en actos de habla, fórmulas tipificadas en contextos como los del Estado o las relaciones públicas, pero en el ámbito privado se utilizaban con caracterizaciones propias, el uso de metáforas, y entran en el terreno de la literatura.

7 "También la esperanza de poder ablandar lentamente la cólera del emperador / me hace vivir y no desfallecer / Y no pocos consuelitos me dais vosotros/ cuya fidelidad, por mis desgracias es admirada. / Continúa, te lo ruego, / y no abandones mi nave en el mar, y conserva a la vez mi persona y tu juicio".

8 La crítica tampoco dio demasiada atención al valor literario de esta pieza por considerarla una suerte de escritura de auto conmiseración y expresión de furia que sirve al poeta de escape de su propia pena meditativa. Sin embargo Williams (2006) comenta nuevos estudios sobre el texto de *Ibis* que apuntan a reevaluar su función dentro de la producción ovidiana como muestra única de explosión de rabia en oposición a la melancolía que impregna el resto de la obra desde el destierro.

9 Recordamos los versos iniciales de *Amores* 1.1 donde el poeta confiesa su intención de escribir en el verso apropiado para la guerra y las armas, hexámetros, pero el gracioso Cupido le quitó un pie al segundo verso y se convirtió en el dístico que ahora lo incita a escribir sobre el Amor. *Arma gravi numero violentaque bella parabam/ edere, materia conveniente modis./ par erat inferior versus risisse Cupido/ dicitur atque unum surripuisse pedem* (*Amores* 1.1.1). "Me disponía a escribir sobre las numerosas armas y guerras violentas, los materiales apropiados para mis metros, igual era el verso inferior, Cupido se rió y se dice sustrajo un pie".

10 "Ciertamente emprenderé los primeros combates con el verso con el que he empezado, / aunque no suelan sostenerse las guerras en este pie" (…) "Posteriormente leerás más cosas, y llevarán tu verdadero nombre / con cuyo pie deben librarse las agrias batallas".

ce los límites, se ha educado en Roma, atravesó los estudios retóricos y literarios que le permitieron ingresar en los círculos importantes de debate y producción intelectual de la época, ser publicado, leído, ocupar un lugar en las bibliotecas, circular. El plan estratégico de su defensa incluye la interacción genérica de su producción desde el exilio, basando su alegato en *materia conveniente modis*. Tratándose de invectiva, la materia elegíaca suavizará el *modus* del mensaje, teniendo en cuenta que su poesía sirve a la vez de *suasoria* para su regreso a Roma. Lo que hace es admitir precisamente que, aunque no sea lo adecuado, lo hará, usará en un futuro el pie que corresponde a la invectiva, mientras tanto, la elegía, la forma en que Cupido lo inició con aquel pie que le quitó a la épica, el género que lo llevó a la popularidad y el que probablemente le permite continuar el ritmo de su latido vital, el último con el que deja Roma, el que marca el paso de su marcha en la memoria con su ritmo pegadizo y pauta el equilibrio de la nave en la que viaja, a veces tormentosa, es el mismo pulso continuo que no abandona el conato del poeta. Un mutuo acuerdo entre impulso y escritura, es a la vez *conatus* de su producción. El impulso de su marcha en dos sentidos, vivir y escribir. El libro IV de *Tristia*, considerado un testimonio autobiográfico, expresa con profundo pesar la quita de una función vital a la cual la *relegatio* lo condena y es la de la actividad literaria y función de la literatura misma. Siguiendo a Philipe Lejeune (1991), "un autor no es una persona, es una persona que escribe y publica"[11], la captación de la masa textual la hace el lector que es quien hace funcionar al texto. No parte de la interioridad del autor sino de la posición del lector para quien han sido escritos los textos. Si bien debemos situarnos en la realidad histórica romana de los principios de la era cristiana, y las condiciones de publicación y distribución de los textos difiere ampliamente de las condiciones de la modernidad, la captación de esa masa textual estaba lo suficientemente desarrollada como para entrañar en el ego poético la enunciación de una falta desgarradora.

> sed neque cui recitem quisquam est mea carmina, nec qui
> *auribus accipiat verba Latina suis*
> *ipse mihi quid enim faciam? scriboque legoque,*
> *tutaque iudicio littera nostra meo est.*
> *saepe tamen dixi 'cui nunc haec cura laborat?*
> *an mea Sauromatae scripta Getaeque legent?* (*Tr*. 4.1.89-94)[12]

Si bien podemos imaginar la persona del poeta inmerso en un desencanto hipnótico, obligándose a ejercitar su escritura para no perderla, para llevar registro poético de su travesía, geográfica y subjetiva, la tensión interna entre ese "yo" autobiográfico y la producción literaria sugiere que los cambios que se perciben en la obra ovidiana del destierro no son lineales ni monótonos y que este movimiento está presente en el ingenioso tratamiento con que Ovidio se defiende de lo adverso, se 'trata' a sí mismo en la escritura, se auto-confronta con su "yo lector" dentro y fuera de él. *Nescit enim Caesar, quamuis deus omnia norit, / ultimus hic qua sit condicione locus* (*Pont.* 1.2.71-72), "César no sabe, en efecto, aunque un dios todo lo sabría / qué condiciones hay en este confín remoto"; *barbarus hic ego sum* , "yo soy el bárbaro aquí"; *per gestum res est significanda mihi,* "debo hacerme entender por gestos" (*Tr.* 5.10.36 y 37); *et carmen demens carmine laesus amo,*

11 Lejeune (1991) en "El pacto autobiográfico", define la autobiografía partiendo de la posición del lector en el mundo moderno de occidente. Es un "relato retrospectivo en prosa que una persona real (verificable) hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y en particular, en la historia de su personalidad".

12 "Pero ni hay nadie a quien recite mis poemas ni quien / entienda con sus oídos palabras latinas. / Yo mismo pues ¿qué haría? escribo y leo para mí, / y a salvo está nuestra escritura, en mi opinión. / A menudo, sin embargo, me dije: ¿Para quién trabaja ahora esta acción? ¿Es que los sármatas y los getas leerán mis escritos?"

"amo la poesía, demente, herido por la poesía" (*Tr.* 4.1.30); *et videor Geticis scribere posse modis* (*Tr*. 3.14.48) "y me parece que podría escribir en gético", pero se resiste, teme que las palabras bárbaras se cuelen entre las latinas.

2. *Carmen et Error*

Quizás el foco puesto sobre el término *error*, usado por Ovidio nueve veces en *Tristia* y tres en *Ex Ponto*, haya agotado la lupa de nuestros críticos y ya nada pueda emerger de allí[13]. Lo cierto es que las conclusiones variadas sobre el hecho, por lo general coinciden en que el significado del *error* ha sido tan vehementemente guardado en la conciencia privada del poeta que todo lo que de él trasciende en la escritura es que ha sido no intencionado, que hay algo que vio, que no debió haber visto, que su mente 'fue arrastrada hacia' pero no fue criminal, que además no fue un error sino dos, un poema y un error, *Carmen et error*, que reconoce merecer el castigo aunque sea el único que ha pagado con el destierro por ello, y que espera que se le conceda la suavidad de la pena, si no es el regreso, al menos un lugar menos hostil para su vida. *Immo ita, si scitis, si me meus abstulit error / Stultaque mens nobis, non scelerata fuit* (*Tr*.1.2.99-100)[14]. La segunda persona del plural en presente del indicativo *scitis* se dirige tanto a los dioses convocados en auxilio de la nave al comienzo de la elegía 2 como a la figura de Augusto divinizada: "Vosotros sabéis". El plural mayestático en *nobis* también utilizado como un modo de *variatio*, respecto del *me* singular anterior agrega una cualidad involucrando a otros del lado del condenado, no necesariamente personas físicas sino 'un otro' léxico, en la forma de presentarse el ego poético en defensa propia, escribe "*nobis*", como un estado de *mens stulta non scelerata* compartido, apelando a un sentimiento empático que puede entender tanto quien va en esa nave como el lector que navega entre estas apelaciones así escritas. A pesar de que la pena es más suave que el *exilium*, no implica que el desarraigo no tuviera consecuencias físicas y psicológicas en la persona del poeta y que podamos relevar rasgos de este efecto en los poemas. La entidad jurídica de la *relegatio* implicaba una pena que en *mens stutlta* del ego poético parece poder revertirse a partir de recapacitar, aceptar el cargo y callar el secreto: *Perdiderint cum me duo crimina, Carmen et error / Alterius facti culpa silenda mihi* (*Tr*. 2.1.207-208)[15]. El doble delito se enuncia en el largo poema *Tr*. 2, dedicado por entero a Augusto a modo de alegato. Se despliega ese doble artificio de 'decir' silenciando la falta cometida. Más aun, la falta es dicha: *culpa*, lo que calla es 'de lo otro', *alterius*, del hecho en sí, *facti*, y esto sobre lo segundo, el *error*. Los dos delitos, *duo crimina*, entonces, quedan a la vez desdoblados, *carmen* yace claramente en el primer término del sujeto y emerge a la superficie del poema evocando el imprudente *Ars amandi*, por todos conocido. *Error* se esconde detrás, está coordinado por *et*, no está incluido en el poema, no está diciendo *error in carmine* por lo cual, podría pensarse quizás que no habría peligro en nombrar la "falta" sino en develar su contenido. La variedad semántica que admite el término *error* incluye la idea de *vagatio*, carente de culpa, también "falta", "duda", o

13 La abundante bibliografía sobre las causas de la *relgatio* y los incontables artículos que las mencionan hacen difusa cualquier mención no suficientemente documentada sobre el tema. Por esta razón y por no tratarse del tópico principal de este trabajo nos referimos a algunas de estas basándonos en los textos aquí citados y apenas mencionamos la principal causa, el contenido del *Ars Amatoria*, por ser radicalmente opuesto a las leyes augusteas de restauración del orden tradicional y en especial de la ley pública del 18 a.C., promoviendo el matrimonio y refrenando el adulterio. Véase Williams (2006) y Newlands (2015).

14 "Por supuesto es así, si sabéis, si mi error me arrastró/ Y mi conciencia fue insensata, no criminal".

15 "Aunque me hayan perdido dos delitos, poema y error, / Debo callar la falta del segundo hecho".

"demencia" y "furor", vinculado al eros[16]. Esto explica que el término quede asociado a cierto matiz de enajenación de la conciencia y aparezca también con frecuencia en las elegías amorosas de Ovidio[17].

3. El libro 1

Podríamos comenzar leyendo este primer libro y aceptar llanamente todo cuanto allí se dice, establecer la confianza en el vacío detrás de su elaboración y descansar en el ritmo que pautan los dísticos siguiendo el sentido impregnado de gran sentimiento personal. Sin embargo, un análisis exhaustivo permite nuevas interpretaciones del sentido de los textos. Williams (2006) propone que el poeta "utiliza", literalmente, la exageración a modo de contraste entre polaridades marcadas, de las cuales, la relación entre el mundo interior del ego poético y la geografía asoladora de los confines del imperio expresa la estrategia paradigmática de la *utilitas*. La función de estas elegías tendrá el propósito de mantener el vínculo entre el desterrado y Roma, seguir produciendo y enviando las copias para su edición y eventualmente volver al espacio de las bibliotecas, ya sea de manera remota o bien en presencia. La tradición crítica apunta a señalar la especificidad de la composición desde el exilio en Ovidio como un género en sí mismo cuyo tópico reside en la profunda interioridad poética para desplegar el significado de dos separaciones posibles, la de sus congéneres, sus costumbres, sus espacios físicos, y otra forma de exilio que resultaría de la adaptación a las condiciones que les son adversas: adoptar una nueva lengua, generar nuevas relaciones entre quienes le eran extraños, supone una ruptura con su identidad romana. Adoptar una nueva identidad. La ruptura con quienes habían sido allegados aumenta la distancia entre la interioridad de la narración y el mundo, como si se tratara de opuestos sin sentido, ficciones *perfectamente* expresables en la poesía pero incompatibles con la realidad: *terra feret stellas, caelum findetur aratro / unda dabit flammas, et dabit ignis aquas* (*Tr.* 1.8.3-4)[18].

Siguiendo los opuestos de manifestación hiperbólica, curiosamente dos tempestades enmarcan la elegía *Tr.* 1.3 que refiere el momento de la partida desde la *domus* del poeta. Allí no hay urgencia de partir, la idea es estirar el tiempo, en el viaje no habrá urgencia por llegar, solo plegarias a los dioses y conjeturas acerca de lo que hubiese pasado si los vientos hubieran sido favorables hacia otras tierras: *A! quotiens aliquo dixi properante 'Quid urges'? / Vel quo festinas ire vel unde, vide! / (...) Ter limen tetigit, ter sum revocatus et ipse / Indulgens animo pes mihi tardus erat* (*Tr.*1.3.51-52 (…) 55-56)[19]. La repetición percusiva de *tetigit* resume, sonora, el golpeteo acuciante ***t**er limen **t**e**t**ig**it** **t**er* tres veces "t" enmarcadas por dos veces "tres". *Properante aliquo* del verso 51 se confronta con *tardus* e *indulgens* en el verso 56. La única urgencia parece ser la partida del *libellus*, el *parve liber* que personifica las angustias y esperanzas del poeta, pero que además porta el reclamo: que Ovidio pueda tener al menos un cambio de destino a un lugar menos hostil. Con este pedido nos ubicamos en el verdadero inicio del poema, su primer dístico atrapa con enorme fuerza expresiva: mandato, *ibis*; envío, *sine me*; deseo, *nec invideo*; súplica,

16 Cfr. Tola (2017). Basta reponer la advertencia de Virgilio en Bucólicas *malus error* (*Buc*. 8.41) y las ocurrencias en *Metamorfosis*, en el episodio de Narciso y en Dido y Eneas.

17 El término error está mencionado 29 veces en la obra de Ovidio, como dijimos con mayor ocurrencia en *Tristia* y *Ex Ponto* (13 veces), 1 en *Amores*, 7 en *Metamorfosis*, 5 en *Heroidas*, 1 en *Ars Amatoria* y 2 en *Fasti.* http://www.intratext.com/IXT/LAT0537/TW.HTM.

18 "La tierra hará estrellas, el cielo será hendido por el arado, / la ola dará llamaradas y el fuego dará aguas".

19 "¡Ay! Cuánto alguien me instó apurándome ¿Por qué me apuras? / Mira hacia dónde me apuras a ir, desde dónde? / (…) Tres veces toqué el límite y tres veces volví sobre mí mismo / Mi pie era lento con ánimo indulgente".

ei mihi y perdón, *non licet ire* (*Tr.* 1.1.1-2)[20]. El vocativo *parve* (*parvus, -i* = pequeño) junto a *liber* (*liber, -bri* = libro) permite reconocer esta atribución de personificación del libro al cual se dirige el ego poético. *Ibis*, 2da pers. Pl. fut. M ind. + *quo*: *in urbem* = irás a la ciudad constituye una afirmación al tiempo que el lamento *ei mihi*, muy reiterado a lo largo de toda la obra, implica la tensión entre el deseo de acompañar y el impedimento para hacerlo, sin embargo, el uso de *domino*, indica la posesión de una propiedad, el libro, y exhibe el ejercicio de los derechos de ciudadano que no le han sido quitados. *Vade, liber, verbisque meis loca grata saluta:/ contingam certe quo licet illa pede* (*Tr.* 1.1.15-16)[21]; *contingam licet pede* confronta con *non licet ire* del dístico anterior. El mencionado *propemptikon* inaugura a modo de proemio el expreso anhelo de seguir ligado a Roma y hace referencia a lo que sí le es permitido. El juego léxico que el autor abrió en *Amores* 1.1 con el pie 'métrico' que le quita Cupido para sortear la *culpa* del tópico amoroso, transfiere al mismo 'pie' el permiso de volver a pisar su tierra con los versos. Es una demanda literaria, así como antes sugirió que *Amores* se emplazara en el espacio de la biblioteca pública, el *libellus* extiende su reclamo a la posteridad toda:

> *hos quoque sex versus, in prima fronte libelli*
> *si praeponendos esse putabis, habe.'*
> *orba parente suo quicumque volumina tangis,*
> *his saltem vestra detur in urbe locus.*
> *quoque magis faveas, haec non sunt edita ab ipso,*
> *sed quasi de domini funere rapta sui.*
> *quicquid in his igitur vitii rude carmen habebit,*
> *emendaturus, si licuisset, eram* (*Tr.* 1.7.35-40)[22].

El arduo camino que debió atravesar el *liber* para llegar a diferentes postas a través del *cursus publicus* y otras modalidades del sistema de encomiendas hace pensar en una tarea minuciosa y cuidada por parte de Ovidio, no improvisada y repentina, sino metódica, persistente, frágil, quimérica[23]. La obra llegó a Roma, la voz simbólica del poeta se expandió de manera más silente tal vez que las que le dieron fama y popularidad.

4. Conclusiones

La vastedad del Imperio debe haber significado en la cosmogonía del poeta un crudo impacto de contacto con la realidad. Un contraste ya no simbólico entre los márgenes geográficos y el intelecto, sino la experiencia de un quiebre orgánico entre la inmensidad amenazante y la singularidad rechazada. Si bien la *relegatio* supuso en principio una pena

---

20 *Parve nec invideo sine me, liber, ibis in Vrbem, / ei mihi, quo domino non licet ire tuo!* "Librito, y no te veo con malos ojos, sin mí irás a la ciudad / ¡Ay de mí! Ya que tu dueño no tiene permitido ir".

21 "Ve, libro, y saluda con mis palabras los lugares queridos: los tocaré, ciertamente, con el pie que me está permitido".

22 "Tú, quienquiera que seas que tocas estos volúmenes huérfanos de padre, dales lugar en tu ciudad al menos. Y para que los acojas con más interés, estos no han sido editados por su dueño, sino que fueron casi arrebatados de su funeral. Cualquier falta, por lo tanto, que en ellos tenga el rudo poema, yo la hubiera enmendado, si hubiera estado permitido".

23 El *cursus publicus*, sistema de transporte y correos oficial se atribuye a Augusto, según Suetonio, constaba de una serie de postas vinculadas entre sí a lo largo de todo el imperio, operadas por distintos agentes a caballo, carro, a pie, servían como vehículo consular de documentos estatales y de recaudación fiscal. Anteriormente el correo funcionaba por tramos con personas contratadas *iuvenes* o emisarios, pero al crecer el imperio el servicio pedestre frecuentemente desvirtuaba el mensaje o lo vulneraba. Se perdía el control fidedigno de los acontecimientos locales que interesaban al Estado. La reforma augustea incluye en el *cursus publicus* el transporte de personas y objetos de pertenencia estatal y el control de encomiendas y mensajes personales. Cfr. Escutia-Romero (2017: 39-67).

menor que el *exilium*, los efectos del desarraigo produjeron una devastación física y psicológica en la salud del poeta. Hemos querido reflejar, tomando de fin a principio, algunos pasajes de estos testimonios, partiendo desde las últimas elegías, *Ex Ponto* e *Ibis*, y llegar a *Tristia* terminando en el libro 1 y en el primer dístico del *libellus* como símbolo del pacto establecido entre lectura y escritura. La continua producción enviada a Roma replicará en el medio, multiplicada, como si existiera en la concepción ovidiana, una capacidad de *transformación*, no de índole psicológica o identitaria, sino una verdadera transformación en el acto de la literatura misma: "tocaré los lugares con los pies de mis versos", ciertamente, los ha tocado.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Caballero, M. E. (trad.) (2007). *Tistes 1 y 2*. Córdoba: Universidad Católica.

Della Corte, F. (1972). *Tristes.* Genova.

Della Corte, F. (1973). *Ponticas.* Genova.

Dolc, M. (1971). *P. Ovidio Nason: Tristia. Libro I.* Barcelona.

González Vázquez, J. (trad) (1992). *Tristes y Pónticas*. Madrid: Gredos.

Owen, S. G. (1885). *Ovid*, *Tristia, Book I*. Oxford: Clarendon Press.

Pérez Vega, A. (trad.) (1994). *Ibis*, en *Cartas de las Heroínas e Ibis*. Madrid: Gredos.

PHI = Classical Latin Texts. A resource prepared by The Packard Humanities Institute (PHI), disponible en http://latin.packhum.org/index.

Wheeler, L. A. (trad.) (1939). *P. Ovidius Naso. Tristia*, *Ex Ponto, Ibis*, *Amores, Ars Amatoria*. Perseus Digital Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Winterbottom, M. (ed.) (1970). *M. Fabi Quintiliani. Institutionis Oratoriae: Libri Duodecim, Vol. 2: Libri XII*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Alvar Ezquerra, A. (1997). "Ovidio, Elegías del Exilio" en *Historia de la Literatura Latina*, Codoñer. Madrid: Cátedra.

Fernández Corte, J. C. (1995). "Parodia, *renuntiatio amicitiae* y *renuntiatio amoris* en Catulo XI". *Emerita*, 63(1); 81-101.

Escutia-Romero, R. (2017). "Contribución al estudio del servicio estatal de transportes en la administración romana" en *Revista digital de Derecho Administrativo*, 17.

González Vázquez, J. (1992). "Introducción" en *Tristes y Pónticas*. Madrid: Gredos.

González Vázquez, J. (1987). "Función de la redundancia en los poemas ovidianos del destierro". *Revista Española de Lingüística*, 17/2; 269-282.

González Vázquez, J. (2000). "Métrica y estilística en las elegías ovidianas del destierro", *Florentia Iliberritana*, 11; 93-98.

Harrison, S. (2006). "Ovid and genre: Evolution of an elegist", en P. Hardie (ed.), *Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lejeune, P. (1991). "El pacto autobiográfico". *Anthropos* 9. Newlands, C. E. (2015). *Ovid*. London-New York.

OLD = *Oxford Latin Dictionary* (l968-l982). Oxford: Clarendon Press.

Tola, E. (2017). "El exilio ovidiano o la identidad poética en los márgenes". *Praesentia* 18.

Tola, E. (2005). *Ovidio, Metamorfosis, una introducción crítica.* Buenos Aires: Santiago Arcos.

Williams, G. (2006). "Ovid's exile poetry: Tristia, Epistulae ex Ponto and Ibis", en P. Hardie (ed.), *Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press.

Voces para armar: la escena de Socles. Heródoto, *Historias*, V.91-93

Sandra Marcela Gómez

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Resumen: En sus *Historias*, Heródoto presenta las Guerras Médicas como una lucha en torno a identidades político-culturales y utiliza, como categorías explicativas de su investigación histórica, elementos del sistema ideológico vigente en su tiempo. En este sentido, el concepto de tiranía y las figuras tiránicas resultan imprescindibles para aproximarse al programa herodoteo. Si bien en época clásica la tiranía histórica había dejado de ser una realidad, su recuerdo se mantenía presente en el escenario político y en la vida cultural griega, desempeñando un papel fundamental en la construcción identitaria helénica.

Considerada durante mucho tiempo arcaica, ingenua, inorgánica, la obra herodotea constituye, por el contrario, un artefacto literario complejo del que emergen orientaciones para una reinterpretación cultural. En esta línea, nos proponemos analizar la particular configuración retórica de la asamblea convocada por Esparta (V.91-93), donde se destaca la intervención del corintio Socles y su relato sobre los tiranos Cípselo y Periandro. Mediante esta escena, el *hístor* desarrolla un discurso ambivalente sobre el poder, la opresión y la libertad. En efecto, pueden distinguirse diversos niveles de significación, que, por un lado, resultan identificables con la ideología política ateniense del siglo V a. C. y, por otro lado, implícitamente, la problematizan.

Palabras clave: tiranía, opresión, poder, libertad, identidad

Voices to build: Socles' scene. Herodotus, *Histories*, V.91-93

Abstract: In his *Histories*, Herodotus introduces the Persian Wars as a fight around political and cultural identities and he uses, as explanatory categories of his historical inquiry, elements from the ideological system standing at his time. In this sense, the concept of tyranny and the tyrannical figures turn out to be essential to get closer to the herodotean project. Notwithstanding historical tyranny had stopped being reality in the classical period, its memory remained present on the political scene and in Greek cultural life, playing a key role in the construction of Hellenic identity.

For a long time considered archaic, ingenuous, inorganic, the herodotean work constitutes, on the contrary, a complex literary artifact from which orientations for a cultural reinterpretation emerge. In this line, we propose to analyze the singular rhetorical arrangement of the assembly convened by Sparta (V.91-93), within which the Corinthian Socles' statement and his story about the tyrants Cypselus and Periander stands out. By means of this scene, the *hístor* develops an ambivalent discourse over power, oppression and freedom. Indeed, several significance levels may be distinguished, which, on one side, could be identified to the fifth century Athenian political ideology and, on the other side, implicitly, problematize it.

Keywords: tyranny, oppression, power, freedom, identity

1. Introducción

En sus *Historias*, Heródoto presenta las Guerras Médicas como una lucha en torno a identidades político-culturales, que se configura a partir de diversas voces, y utiliza, como categorías explicativas de su investigación histórica, una serie de elementos del sistema ideológico vigente en su tiempo. En este sentido, el concepto de tiranía y las figuras tiránicas resultan imprescindibles para aproximarse al programa herodoteo. Si bien en época clásica la tiranía histórica había dejado de ser una realidad, su recuerdo se mantenía presente en el escenario político y en la vida cultural de los griegos, desempeñando un papel fundamental en la construcción identitaria helénica[1].

Considerada durante mucho tiempo como una obra arcaica, ingenua, inorgánica, la obra herodotea constituye, por el contrario, un artefacto literario complejo[2] del que emergen orientaciones para una reinterpretación cultural. En esta línea, nos proponemos analizar la particular configuración retórica de la escena de la asamblea convocada por Esparta (V.91-93), en la que se destaca la intervención del corintio Socles y su relato acerca de los tiranos Cípselo y Periandro[3]. Mediante esta escena, el *híst*or desarrolla un discurso ambivalente sobre las instituciones políticas, el poder y la libertad. En efecto, se pueden distinguir diversos niveles de significación, cuyos extremos corresponden, por un lado, a un nivel general y explícito, identificable con la ideología política ateniense del siglo V a. C. y, por otro lado, a un nivel implícito, donde se problematizan algunos de los ejes de dicha ideología.

Nuestra lectura considera las voces en conflicto en dos niveles: el del debate dramatizado, donde se oyen las voces de los personajes y el del debate que impulsa la voz del *híst*or comprometiendo a sus receptores. En relación con este último punto, resulta pertinente destacar que la escena que analizamos se inscribe en un contexto eminentemente político y de fuertes resonancias contemporáneas, tanto por el marco general: el conflicto entre Esparta y Atenas, como por lo que representa la asamblea misma, esto es, un espacio privilegiado para el ejercicio de la palabra. De este modo, Heródoto coloca en el centro (de su obra y del debate) temas fundamentales para la vida política de su tiempo.

2. Un discurso *es to meson*[4]

El discurso de Socles (V.92) se erige como uno de los más importantes de las *Historias* por diversas razones. Entre ellas, se destacan su despliegue retórico, su notable extensión y su temática, además de su ubicación estratégica en el centro mismo de la obra. En efecto, el libro V se encuentra en el centro de la estructura formal de la obra y constituye un núcleo narrativo-conceptual particular, ya que no solo media entre los hechos que preceden y conducen al "comienzo de males" (narrados en los primeros cuatro libros) y la narrativa de las Guerras Médicas (tema anunciado en el proemio y desarrollado en los últimos tres

1 Cfr. Lanza (1997); Rosivach (1988); Raaflaub (2003).

2 Nuestro abordaje sigue, en este aspecto, las teorizaciones de Paul Ricoeur (1999).

3 Diferentes aspectos de la historia de Periandro se desarrollan en los libros I y III de las *Historias*.

4 Tomamos la expresión de la explicación que brinda Vernant (2008: 59, 65) acerca de las particularidades de la *pólis* clásica: "La *arkhé* no podía ser ya la propiedad exclusiva de un individuo cualquiera; el Estado (…) aparece ya entonces como asunto de todos. (…) ciertas deliberaciones, ciertas decisiones deben ser planteadas *es to koinón*; (…) la *arkhé* misma ha sido puesta *es to meson*, en el medio." "Cuando los individuos deciden hacer público su saber mediante la escritura (…) quieren, al depositar su mensaje *es to meson*, hacer de él un bien común de la ciudad."

libros), sino que también trata temas de vital importancia en las *Historias*, tales como el poder, las instituciones políticas y las relaciones entre estados.

Por otra parte, los hechos que conforman la narrativa dominante del libro V, esto es, la campaña a Tracia y la Revuelta Jonia, son presentados como el punto de partida de las Guerras Médicas, de modo que, en este sentido, se plantea una suerte de nuevo comienzo, donde, no casualmente, se presenta por primera vez en el escenario de las *Historias* la naciente democracia ateniense. La idea de comienzo se ve reforzada, además, por correspondencias estructurales entre los libros V y I. En ambos casos, se introducen digresiones[5] acerca de las historias de Esparta y Atenas con motivo de la búsqueda de aliados para enfrentar a los persas: en el libro I, el rey lidio Creso "investiga" cuál de las ciudades griegas puede ser la mejor aliada contra Ciro; en el libro V, Aristágoras, tirano de Mileto, visita Esparta y Atenas con el objetivo de convencerlos de atacar el reino de Darío. La utilización del mismo esquema narrativo le permite a Heródoto trazar continuidades entre *logoi* y activar resonancias contemporáneas, ya que se trata justamente de las historias de las dos ciudades que, más tarde, encabezarán las guerras en las que se enfrentarán griegos contra griegos.

Así pues, la posición del discurso de Socles sugiere su relevancia para la interpretación de la narrativa subsiguiente (Buxton, 2012: 562) y para la reflexión acerca de problemas vigentes en tiempos de Heródoto. Resulta pertinente, además, destacar su inscripción en un marco eminentemente político: una asamblea, uno de los lugares privilegiados de circulación de la palabra pública en la Grecia antigua. Este contexto y las circunstancias que lo rodean inciden, según veremos, en los alcances significativos del discurso.

De este modo, mediante la dramatización de la *praxis* de la palabra pública, Heródoto coloca *es to meson* temas fundamentales para la vida política griega con el propósito de que sean debatidos y se tomen las decisiones más acertadas[6].

3. El debate en la asamblea

En el libro V.91-93 en el marco de la digresión sobre Atenas (incluida tras el relato de la expulsión de los Pisistrátidas), se presenta una dramatización de la asamblea convocada por Esparta con el propósito de reinstalar la tiranía en Atenas. Se trata de un recurso cuyos antecedentes se encuentran en la narración épica y en la tragedia ática y que permite al historiador animar determinados hechos, a través de la inclusión de diálogos entre personajes históricos o cuasi-históricos con propósitos históricos (Waters, 1966: 157; 1990: 64). En las *Historias*, además, la dramatización sirve para explorar el carácter y las motivaciones de los personajes históricos, para enfatizar decisiones y proveer análisis políticos (Fox y Livingston, 2007: 547), es decir, se trata de un recurso sustancial del andamiaje retórico.

Por lo demás, resulta importante destacar que los discursos que se presentan en esta asamblea corresponden, en términos de la clasificación de Aristóteles (*Retórica* 1359a-1359b), al tipo deliberativo, esto es, están enfocados en decidir acciones futuras.

---

5 El estudio de las unidades narrativas concebidas como digresiones muestra la presencia de tramas recurrentes que permiten relacionarlas con el contexto inmediato, con otras unidades narrativas y con el contexto más amplio de la "historia principal", de modo que no resulta posible interpretarlas como meros agregados, más o menos enlazados con el resto de la narración, más o menos "desviados del camino del tema principal". Cfr. Desbordes (1982); Gray (2002); De Jong (2002).

6 Según Marincola (2007[1]:8): "The writing of history is always dependent on contemporary concerns, and the many historians of antiquity who created their accounts of the past were responding in some measure to the needs of their own times".

4. Las voces en conflicto

El contexto de debate en el que se inscribe el discurso de Socles exige un análisis que incluya no solo la voz del corintio, sino también las otras voces que intervienen. De acuerdo con esta exigencia, nuestra lectura considera dos niveles de comunicación. En primer lugar, el del debate dramatizado, donde se oyen las voces de los personajes, en relación con el contexto (inmediato y otros sectores del texto); en segundo lugar, el del debate que, en relación con el contexto de producción de la obra, propone la voz del *híston* comprometiendo a sus lectores. De esta manera, el debate se va ampliando e incluyendo voces y auditorios.

a. Los espartanos: ¿la voz de la justicia? (V.91)

Luego de la expulsión de los tiranos de Atenas, la posterior victoria ateniense sobre Esparta en el 504 a.C. y tras el segundo intento fallido de los espartanos para desplazar a los Alcmeónidas y reinstalar al tirano Hipias, aquellos convocan a sus aliados a una asamblea en la que se discutirá el futuro de las ciudades griegas. La primera intervención corresponde al orador de los convocantes, presentado mediante el gentilicio: Espartiatas (Σπαρτιῆται) (V.91.2). El narrador destaca, mediante este recurso, no solo la disposición con la que el representante lacedemonio interviene en el debate y su carácter de enunciador colectivo, sino que además parece configurar la voz espartana –aun antes de presentar su discurso– como la expresión de un bloque unitario, como si no hubiera entre ellos disenso alguno, aunque en la narrativa anterior (V.74-75) afirmó que el fracaso ante los atenienses había tenido lugar a causa del abandono de uno de los reyes y de algunos aliados, entre ellos los corintios.

Se trata de un discurso breve, despojado de ornamentos. Estos rasgos formales aportan información valiosa sobre el *ethos* del orador, que correspondería, según el gentilicio con que ha sido presentado, a los espartanos en su conjunto. Así, la caracterización que propone Heródoto se identifica con la representación clásica, que Vernant (2008: 78) sintetiza con toda claridad: "Es para la práctica de los combates, más que para las controversias del *ágora*, para lo que se ejercitan los *homoioi*. [Los espartanos] se jactarán de no gustar en los discursos más que de la brevedad y de preferir a las sutilezas de los debates contradictorios las fórmulas sentenciosas y definitivas".

De todos modos, pese a no tener un gran despliegue, el discurso espartano evidencia, según creemos, un preciso manejo retórico, manifiesto especialmente en una *dispositio* sumamente cuidada y en la construcción del "escenario" propicio para plantear su propuesta.

Con este objetivo, el orador espartano desarrolla un *exordium*[7] extremadamente conciso, destinado en apariencia solo a obtener la *captatio benevolentiae* de los aliados. Sin embargo, logra, según interpretamos, algo más complejo: configurar implícitamente una pequeña escena judicial donde se examina la justicia o injusticia de ciertos hechos. Al expresar: "en nuestro fuero interno reconocemos no haber obrado correctamente"[8] (συγγινώσκομεν αὐτοῖσι ἡμῖν οὐ ποιήσασι ὀρθῶς) (V.91.2), el enunciador provee dos elementos fundamentales: la idea de una acción incorrecta que se somete a juicio y la del

7 En lo relativo a las partes del discurso, seguimos la clasificación que plantea Aristóteles en su *Retórica* (1414.b-1420.a.): *prooimion, diēgēsis, pisteis, epílogos*. Para una discusión sobre este tema, cfr. De Brauw, M. (2007), quien revisa la división canónica de los discursos en cuatro partes, en particular en la obra de Aristóteles, y la compara con la de los oradores áticos.

8 Todas las citas en español corresponden a la traducción de Schrader, C. (2000).

doble rol de acusado y defensor, ya que el reconocimiento expresado mediante el verbo en primera persona (συγγινώσκομεν) señala un momento anterior en el que se actuó indebidamente (acusado) y un segundo momento en el que, recuperada la claridad, se advierte la injusticia cometida, de tal modo que la comprensión permite asumir el papel de defensor que explica y justifica dicho accionar. Por lo demás, los destinatarios, identificados con la apelación de "aliados" (ἄνδρες σύμμαχοι), aparecen como correlato de los jueces. Así, pese a que se trata de un discurso deliberativo, esto es, orientado a decidir acciones futuras, pueden advertirse elementos propios del discurso judicial[9] que, lejos de resultar accesorios, constituyen las bases de la argumentación espartana.

Esta línea argumentativa se prolonga en la *narratio*, que permite al orador, como en un discurso judicial, refutar objeciones y justificar los hechos: si al expulsar de Atenas a los tiranos actuaron incorrectamente, –explica– fue por haber sido engañados "…pues incitados por falsos oráculos, expulsamos de su patria a unas personas que estaban ligadas a nosotros por lazos de hospitalidad sumamente cordiales…" (ἐπαερθέντες γὰρ κιβδήλοισι μαντηίοισι ἄνδρας ξείνους ἐόντας ἡμῖν τὰ μάλιστα) (V.91.2). Además, el relato refuerza la idea implícita de que su propuesta es justa porque viene a reparar el daño y, al mismo tiempo, facilita la representación de los atenienses como antítesis de los espartanos: son aquellos quienes actúan con injusticia, puesto que fueron ingratos y los trataron ignominiosamente (V.91.2).

Todo lo argumentado queda demostrado en la *confirmatio* mediante el recurso de presentar un caso particular como prueba general del accionar ateniense. En efecto, la experiencia de pueblos vecinos, beocios y calcideos, sobre los cuales los atenienses ya han hecho sentir su poderío, fundamenta la advertencia y se constituye, de este modo, como estrategia esencial para persuadir a los aliados de que acepten su propuesta. Además, en la referencia al aumento del poder ateniense (αὐξάνεται) (V.91.2), se evidencia la apelación al temor de los aliados, ya que se sugiere que, comprobado por algunos pueblos, podría afectar a los restantes.

Finalmente, en el *epilogo* el orador espartano retoma, en una suerte de estructura anular, lo que afirmó en el exordio: "En suma, puesto que, al actuar como lo hicimos, cometimos un error" (ἐπείτε δὲ ἐκεῖνα ποιήσαντες ἡμάρτομεν) y propone un plan de acción: "vamos a tratar ahora de repararlo con vuestro concurso" (νῦν πειρησόμεθα σφέας ἅμα ὑμῖν ἀπικόμενοι τίσασθαι) (V.91.3). Esta propuesta ha sido justificada implícitamente a lo largo del discurso, ya que haber demostrado que la expulsión de los Pisistrátidas fue un error, esto es, un acto de injusticia, permite a los espartanos implicar que repararlo, esto es, reinstaurar la tiranía en Atenas, será un acto de justicia. Consecuentemente, no se esperaría otra respuesta más que la de prestar apoyo en la reparación del daño; sin embargo, esta expectativa se ve defraudada por la intervención del representante corintio.

b. El corintio Socles: la voz de la experiencia (V.92)

La segunda voz que se oye en la asamblea es la del corintio Socles. Frente a la brevedad y parquedad espartana, sus palabras constituyen un extenso discurso deliberativo de sofisticado despliegue retórico, cuya línea argumentativa y propósitos se muestran absolutamente contrarios a los lacedemonios.

El *exordium* está construido en base a la figura del *adynaton*, que le permite al orador, en un primer momento, expresar los efectos del discurso espartano en su subjetividad,

9 En su *Retórica*, Aristóteles distingue tres tipos de discursos: deliberativo, demostrativo y judicial, de acuerdo con los oyentes, los asuntos, los tiempos y la finalidad de cada uno (*Retórica* 1358b).

con el objetivo de conmover al auditorio: la sorpresa ante la propuesta expresa el carácter "irreal" que le asigna el corintio y su interés en desestimarla.

> ἦ δὴ ὅ τε οὐρανὸς ἔνερθε ἔσται τῆς γῆς καὶ ἡ γῆ μετέωρος ὑπὲρ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἄνθρωποι νομὸν ἐν θαλάσσηι ἕξουσι καὶ ἰχθύες τὸν πρότερον ἄνθρωποι, ὅτε γε ὑμεῖς ὦ Λακεδαιμόνιοι ἰσοκρατίας καταλύοντες τυραννίδας ἐς τὰς πόλις κατάγειν παρασκευάζεσθε.
>
> A buen seguro que el cielo va a quedar bajo la tierra, y la tierra por el aire, sobre el cielo; y, por su parte, los hombres instalarán su residencia en el mar y los peces donde antaño moraban los hombres, puesto que sois precisamente vosotros, lacedemonios, quienes estáis dispuestos a abolir regímenes políticos igualitarios y a restablecer en las ciudades tiranías (92.α.1).

Aunque en el nivel explícito se dirige a los espartanos (alocutario), los otros aliados son el objeto de esta apelación (destinatarios). Por otra parte, el uso de esta figura prepara los lineamientos de la argumentación, ya que la descripción de imposibles naturales que configuran un "mundo al revés" opera como reflejo irónico de la propuesta espartana, que plantea también, desde el punto de vista de Socles, un mundo invertido donde la tiranía aparece como algo justo. Al mismo tiempo, se establece una contradicción: los espartanos, destacados defensores, hasta ese momento, de los regímenes igualitarios (ἰσοκρατίας) proponen reestablecer un tipo de gobierno tan injusto como la tiranía (92.α.1). Esta contradicción parece ser la razón de la sorpresa del corintio: quienes defendían lo justo ahora exigen lo injusto. Sin embargo, dicho razonamiento no aparece explicitado, sino que está insinuado y permanece en suspenso ante la posibilidad de que la propuesta se base en la incomprensión del fenómeno, ya que los espartanos, según el corintio, desconocen qué es la tiranía, ya que no la han experimentado ellos mismos: "Pero lo cierto es que vosotros, que desconocéis lo que es un tirano..." (νῦν δὲ αὐτοὶ τυράννων ἄπειροι ἐόντες) (92.α.2). Esta falta de comprensión es lo que reclama que la sentencia: "la tiranía [es] la cosa más injusta y sanguinaria que existe entre el género humano" (τυραννίδας (…), τοῦ οὔτε ἀδικώτερον ἐστὶ οὐδὲν κατ᾽ ἀνθρώπους οὔτε μιαιφονώτερον) (V.92.2) deba ser explicada. Según Aristóteles (*Retórica* 1394a-1394b), una sentencia (*gnomología*) supone que aquello que se asevera es algo evidente o compartido por todos. Sin embargo, esto no es así en el "mundo al revés" planteado por los espartanos, de modo que resulta necesario explicar y demostrar qué significa la tiranía y para ello Socles relata las historias de Cípselo y Periandro, tiranos de Corinto.

Estas historias han sido estudiadas por numerosos críticos desde perspectivas diversas, que pueden reunirse en dos grandes grupos: por un lado, quienes, interesados en ellas como fuentes históricas, destacan su organización moldeada por la consciencia mítica y las tradiciones y, consecuentemente consideran que su valor histórico es relativo; por otro lado, quienes, teniendo en cuenta el género de la obra en la que están insertas y su especificidad, estudian su organización y su valor persuasivo en relación con el contexto deliberativo en el que se encuentran[10]. En cuanto a este último aspecto, se discute en qué medida la narración está al servicio de la persuasión: algunos, inclinados a apreciar en Heródoto al excelente narrador, la consideran una especie de desvío que, en favor de la inserción de una buena historia, descuida el carácter argumentativo del discurso de Socles; otros, en cambio, consideran que narración y persuasión forman parte de un mismo engranaje complejo.

10 Representan estas dos líneas: Sourvinou-Inwood (1991) y Gray (1996).

Siguiendo esta última línea de estudio, planteamos que las historias que conforman la *narratio* del discurso del representante corintio constituyen una compleja narrativa de alto valor persuasivo, en la que intervienen diversos niveles de significación.

El uso de la narración como recurso retórico puede observarse ya en los poemas homéricos[11]; un claro ejemplo es la intervención de Fénix durante la embajada a Aquiles en el canto IX de la *Ilíada* (527-99)[12]. Con el propósito de convencer al héroe para que regrese al combate, el anciano pronuncia un extenso parlamento en el que integra la historia del antiguo héroe Meleagro, además de su propia biografía. Por una parte, cabe destacar el énfasis en la experiencia propia, que aparece como una estrategia fundamental tanto en la argumentación de Fénix como en la de Socles, ya que les permite sostener y reforzar su autoridad en relación con el contenido de sus enunciados[13]. Por lo demás, en este caso, la posible contrapartida de debilitar la posición del interlocutor resulta de vital importancia, ya que los espartanos han convocado a la asamblea en su calidad de líderes de la liga[14] y mantienen, por lo tanto, una sólida preeminencia. Por otra parte, una estrategia retórica esencial de estos discursos es la presentación de un relato paradigmático, cuya eficacia depende de la sofisticación discursiva del enunciador y de la competencia interpretativa del receptor, en particular, para el trazado de analogías. Estas pueden aparecer explicitadas o solo estar sugeridas, en cuyo caso, el receptor desempeña un rol indispensable, ya que debe realizar un esfuerzo interpretativo mayor para establecer la relación de semejanza entre elementos del discurso y/o entre esos elementos y otros extra-discursivos. Este tipo de analogía es la que se da en el discurso de Fénix entre las situaciones de la historia relatada (de Meleagro) y las de la historia que protagoniza su destinatario, Aquiles. El discurso de Socles opera del mismo modo, sin embargo, este no se dirige, según argumentamos, a un único destinatario, sino a varios (internos y externos) y, consecuentemente, el objetivo de la persuasión se diversifica.

La explicación contenida en la *narratio* está dirigida a los espartanos, según lo indica explícitamente el propio Socles en el epílogo: "En esto –enteraos bien– consiste la tiranía, lacedemonios, y a tales extremos llega" (τοιοῦτο μὲν ὑμῖν ἐστὶ ἡ τυραννίς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, καὶ τοιούτων ἔργων) (V.92.η.5). Parece evidente que los aliados no requerían esta explicación, puesto que, como lo sugiere el comentario del narrador principal, ellos sabían qué significaba un gobierno tiránico: "…la mayoría de los aliados no acogió favorablemente sus palabras [de los lacedemonios]" (τῶν δὲ συμμάχων τὸ πλῆθος οὐκ ἐνεδέκετο τοὺς λόγους.) (V.92.1). La reacción adversa a la propuesta espartana por parte de los aliados parece implicar su conocimiento previo de los alcances de la tiranía. Mediante un relato paradigmático, entonces, el orador corintio intenta persuadir a los espartanos para que desistan de sus propósitos mostrando los excesos de la tiranía, una especie de catálogo de males que constituye una verdadera denuncia calculada.

Así, respecto del gobierno de Cípselo, primer tirano de Corinto, Socles señala:

---

11 Para la influencia de los poemas homéricos en las *Historias*, cfr.: Boedeker (2002), Marincola (2007[2]), De Jong (2015).

12 Pueden destacarse en la *Ilíada*, asimismo, las diversas intervenciones del anciano Néstor (por ejemplo: I.254-284, XI.655-803), de Agamenón (por ejemplo: XIX.78-144) o del propio Aquiles (XXIV.518-551, 599-620), entre muchos otros ejemplos.

13 En este sentido, se puede establecer un paralelismo con el modo como el propio narrador principal construye su voz de autoridad, proceso en el cual la experiencia propia, lo visto por uno mismo y lo oído de protagonistas y testigos resultan aportes cruciales. Para la construcción de la autoridad narrativa, cfr. Dewald (1987), Marincola (1997), Momigliano (1990).

14 La Liga peloponesia se conformó, según Bravo (2000: 250), a fines del siglo VI a. C.

> τὸ μὲν δὴ χρηστήριον τοῦτο ἦν, τυραννεύσας δὲ ὁ Κύψελος τοιοῦτος δή τις ἀνὴρ ἐγένετο· πολλοὺς μὲν Κορινθίων ἐδίωξε, πολλοὺς δὲ χρημάτων ἀπεστέρησε, πολλῶι δέ τι πλείστους τῆς ψυχῆς.
>
> Y, una vez erigido en tirano, he aquí la clase de hombre que fue Cípselo: desterró a muchos corintios, a otros muchos los privó de sus bienes, y a un número sensiblemente superior de la vida (V.92.ε.2).

En cuanto a Periandro, se remite a enfatizar su crueldad:

> πολλῶι ἔτι ἐγένετο Κυψέλου μιαιφονώτερος. (…) ἐνθαῦτα δὴ πᾶσαν κακότητα ἐξέφαινε ἐς τοὺς πολιήτας. ὅσα γὰρ Κύψελος ἀπέλιπε κτείνων τε καὶ διώκων, Περίανδρος σφέα ἀπετέλεσε.
>
> (…) se volvió mucho más sanguinario, si cabe, que Cípselo (…) a partir de entonces, hizo gala, contra los corintios, de la crueldad más absoluta, pues todo aquello que el despotismo asesino y persecutorio de Cípselo había dejado intacto, lo remató Periandro (V.92.ζ.2, 92.η).

Otros hechos completan la representación del tirano: aberraciones sexuales (necrofilia: 92.η.3), impiedad (ultrajar a mujeres corintias en el templo de Hera: 92.η.1-3), ambición (de poder: 92.ζ.1-2, 92.η.1; de riquezas: 92.η.2, 4) y derroche de bienes de la comunidad en interés propio (92.η.3). Resulta claro que se trata de un retrato contundentemente negativo de la tiranía, que describe los crímenes más graves que atentan no solo contra los individuos, sino también contra la comunidad en su conjunto, puesto que alteran sus normas, debilitan su base socioeconómica, destruyen las relaciones de pertenencia y anulan las libertades, en fin, afectan su unidad en beneficio del tirano[15]. En este sentido, se distingue una identificación plena con la ideología ateniense anti-tiranía del siglo V a. C.[16]

Ahora bien, hay dos factores que resultan sumamente significativos. Por una parte, se presenta la ambigüedad respecto del destinatario de esta explicación, ya que, aunque Socles indica explícitamente que los espartanos requerían de ella: "vosotros, que desconocéis lo que es un tirano" (νῦν δὲ αὐτοὶ τυράννων ἄπειροι ἐόντες), también sugiere lo contrario al subrayar que "estáis celosamente en guardia para evitar que dicho régimen llegue a darse en Esparta" (φυλάσσοντες τοῦτο δεινότατα ἐν τῆι Σπάρτηι μὴ γενέσθαι) (V.92.2), actitud que implica una valoración y, por tanto, un conocimiento previo de lo que significa la tiranía. Por otra parte, la hipótesis subyacente en la historia de Cípselo parece contradecir los objetivos de Socles, pues, aunque configura un cuadro rotundamente negativo de la tiranía para desalentar su restitución en Atenas, también inserta datos aparentemente irrelevantes que sostienen una postura opuesta. Así, la extensa historia del nacimiento de Cípselo y su ascenso al poder parece socavar el propósito persuasivo del corintio, ya que muestra las consecuencias negativas de haber dejado desarrollar el poder incipiente del futuro tirano: el pequeño Cípselo, cuyo asesinato no se concreta porque este domina, inocentemente, al grupo de hombres encargados de su muerte, se convierte más tarde en un tirano sanguinario. De este modo, una primera lectura permite concebir a los tiranos de Corinto como ejemplo de la tiranía en general (inducción), es decir como prueba de la injusticia de esa forma de gobierno; sin embargo, también es posible, en una

15 Este relato acerca de los tiranos de Corinto puede interpretarse como un correlato narrativo del llamado Debate Constitucional (*Historias* III.80), dramatización donde se encuentra, según Coin-Longeray (2011: 85), la primera sistematización sobre la tiranía y se configura una especie modelo convencional del tirano. En efecto, como lo señala De Oliveira Gomes (2007: 14): "C'est dans son oeuvre que se dresse, pour la première fois, le visage topique du tyran".

16 Para un estudio detallado de la ideología ateniense en relación con la tiranía, cfr. Raaflaub (2003).

segunda lectura, trazar una analogía entre esta representación de Cípselo y la imagen de Atenas presentada por los espartanos:

> ὃς ἐπείτε δι᾽ ἡμέας ἐλευθερωθεὶς ἀνέκυψε, ἡμέας μὲν καὶ τὸν βασιλέα ἡμέων περιυβρίσας ἐξέβαλε, δόξαν δὲ φύσας αὐξάνεται.
>
> (…) que, en cuanto, gracias a nuestra intervención, se vio libre y pudo levantar cabeza, nos despachó de la manera más ignominiosa a nosotros y a nuestro rey; un pueblo cuyo poderío, alimentando ansias de gloria, va en aumento (V.91.2).

En el discurso espartano, la Atenas democrática, librada de los tiranos y cada vez más poderosa, se muestra como una amenaza creciente. En este sentido, la historia de Cípselo parece ajustarse mejor a la argumentación espartana, que plantea la necesidad de sofocar el creciente poderío ateniense antes de que logre imponerse sobre los demás griegos. En síntesis, el discurso del corintio presenta una contradicción tal que parece subvertir sus propios objetivos y exige, consecuentemente un abordaje atento a otros factores, que, operando de un modo menos evidente, sostienen contenidos implícitos y "flexibles" a partir de los cuales emergen nuevas interpretaciones.

Entre esos factores, cabe destacar la intervención del narrador entre el discurso espartano y el de Socles. Esta puede parecer un comentario marginal, utilizado solo a los fines de la dramatización para recordar quiénes la integran y para conectar los discursos; sin embargo, constituye un dato clave. El narrador destaca allí que, pese a que "la mayoría de los aliados no acogió favorablemente sus palabras [la propuesta espartana], [todos] permanecían en silencio" (τῶν δὲ συμμάχων τὸ πλῆθος οὐκ ἐνεδέκετο τοὺς λόγους. οἱ μέν νυν ἄλλοι ἡσυχίην ἦγον) excepto el representante corintio, el único que manifestó su opinión (V.92). La referencia al silencio cobra mayor relevancia al considerar el marco en el que se inscribe: la asamblea, ámbito privilegiado para la circulación de la palabra. En este comentario del narrador habría, según creemos, una suerte de traspolación, ya que, como queda evidenciado luego del discurso de Socles (V.93.2), hay una valoración altamente positiva del ejercicio libre de la palabra, que resulta acorde con la ideología democrática dominante durante el período clásico. El silencio, en consecuencia, aparece como una actitud negativa, objeto de desprecio. Según Montiglio (1994: 39-40), el silencio en Grecia Clásica, donde la palabra tiene una importancia capital, se erige como signo de los límites de la libertad de expresión, puesto que representa un contenido que, por diversas razones, no es posible o no conviene explicitar. Consecuentemente, se configura como un contra-valor para las instituciones democráticas, debido a que impide que se oigan todas las voces, en especial las que disienten. Este parece ser el caso del silencio de los aliados, según aclara el narrador: "la mayoría de los aliados no acogió favorablemente sus palabras" (τῶν δὲ συμμάχων τὸ πλῆθος οὐκ ἐνεδέκετο τοὺς λόγους) (V.92). Sin embargo, no hay ninguna referencia explícita a las razones por las cuales los aliados no expresan su opinión y solo Socles lo hace.

Por otra parte, esta única voz que se eleva contra los propósitos lacedemonios, lo hace mediante un discurso opaco, que en algunos aspectos contradice sus propios objetivos. En este punto, resulta iluminador incluir en nuestro análisis el concepto de "discurso figurado" *logos eskhēmatismenos*, que Whitmarsh (2009: 83)[17] explica como un recurso retórico que permite al hablante condensar dos mensajes en uno (*to epamphoteron*), preservando, de este modo, la ambigüedad y facilitando un discurso velado. Se trataba de un recurso

17 Además de Whitmarsh (2009), entre los diversos autores dedicados al estudio de discursos en la Antigüedad que apelan a este concepto, se destaca Ahl (1984).

usado particularmente ante poderosos con el objetivo de realizar una crítica implícita, segura, que no generara daños para el hablante ni afectara la efectividad del discurso (una crítica demasiado frontal podría bloquear toda comunicación). Algunos críticos, basándose en fuentes antiguas, han argumentado que los textos relacionados con el poder deben ser interpretados como diseñados para apelar, al menos, a dos comunidades interpretativas diferentes: por un lado, el poderoso y sus adherentes, que esperarían ser elogiados, y, por otro lado, aquellos que, más escépticos, esperarían mensajes diferentes al hegemónico (Whitmarsh, 2009: 83). El discurso de Socles está construido, según creemos, como un discurso figurado, de modo que habría en él al menos dos mensajes con destinatarios diversos: uno para los aliados; otro para los espartanos.

Respecto del mensaje dirigido a los aliados, tres aspectos resultan relevantes. En primer lugar, las imágenes que aparecen en los oráculos de la historia de Cípselo (que operan como un discurso cifrado en el marco de un discurso figurado): el peñasco y el león (V.92.β) pueden interpretarse como símbolos del poder[18] (tiránico) tan potentes que generan temor en los Baquíadas (gobernantes de Corinto), quienes interpretan el nacimiento del niño como una amenaza a su propio poder. En este sentido, Socles parece sugerir a los aliados una relación de analogía entre la historia narrada y la situación que se plantea en la asamblea: los espartanos, como los Baquíadas respecto del pequeño Cípselo, actúan por temor al creciente poderío ateniense; esta relación se ve reforzada por el paralelismo en el accionar coercitivo (pasado-potencial) de un grupo (Baquíadas-espartanos y aliados: expedición de conjunto) sobre un individuo (Cípselo-Atenas). De este modo, evidencia que la motivación de la propuesta espartana no es la justicia, como ellos argumentaron, sino mantener su espacio privilegiado de poder. En segundo lugar, resulta significativa la digresión analéptica que explica por qué el gobierno de Periandro se convirtió en un "despotismo asesino y persecutorio" (V.92.ζ.2). En este pequeño relato dentro del relato se incluye una comunicación de carácter metafórico. El mensaje enviado a través de un emisario por Trasibulo, tirano de Mileto, al tirano de Corinto está codificado de tal modo que solo puede interpretarlo su destinatario. En efecto, el enviado de Periandro ni siquiera advierte que al relatar los detalles del viaje está transmitiendo un contenido cifrado, puesto que la respuesta a la pregunta del tirano no estaba inscripta en las palabras, como el mensajero creía, sino en los componentes paratextuales del mensaje, más precisamente en el comportamiento de Trasibulo en el momento de la enunciación:

> καὶ ἐκόλουε αἰεὶ ὅκως τινὰ ἴδοι τῶν ἀσταχύων ὑπερέχοντα, κολούων δὲ ἔρριπτε, ἐς ὃ τοῦ ληίου τὸ κάλλιστόν τε καὶ βαθύτατον διέφθειρε τρόπωι τοιούτωι.
>
> (…) cada vez que veía que una espiga sobresalía, la tronchaba –hecho lo cual, la arrojaba al suelo–, hasta que, con semejante proceder, acabó por destruir lo más espléndido y granado del trigal (V.92.ζ.3).

Periandro, a diferencia de su enviado, supo decodificar el mensaje: "…le aconsejaba asesinar a los ciudadanos más destacados; de manera que, a partir de entonces, hizo gala, contra los corintios de la crueldad más absoluta…" (τοὺς ὑπειρόχους τῶν ἀστῶν φονεύειν, ἐνθαῦτα δὴ πᾶσαν κακότητα ἐξέφαινε ἐς τοὺς πολιήτας) (V.92.η). En una suerte de *mise en abîme*, esta secuencia de la historia muestra la duplicidad de los mensajes y la necesidad de atender a las acciones de la expresión lingüística, ya sea que la acompañen, como en el caso de Trasibulo, o que constituyan un auténtico acto de habla, como en el caso del discurso de Socles. Así, los aliados, del mismo modo como lo hizo Periandro,

18 Para un estudio de la simbología del león en la Antigüedad, cfr. Markoe (1989).

deben saber interpretar un consejo que está expresado indirectamente: Socles, al "expresarse con entera libertad" (εἴπαντος ἐλευθέρως) (V.93.2), transmite la necesidad de vencer el silencio y hablar libremente[19]. En tercer lugar, la generalización en la expresión "no establezcáis tiranías en las ciudades" (μὴ κατιστάναι τυραννίδας ἐς τὰς πόλις) (V.92.η.5) aporta una nueva posibilidad de lectura. Mediante el uso de plurales, Socles extiende a todas las ciudades lo que Esparta propone para una, de tal modo que sugiere a los aliados un peligro potencial: la intención espartana de imponerse sobre Atenas resulta potencialmente válida para el resto de las ciudades griegas. Dicho de otra manera, Socles advierte, mediante las generalizaciones, que Esparta constituye una fuerza coercitiva que amenaza la libertad de otras ciudades en favor de sus intereses individuales (conservar su poder). Pueden detectarse los puntos de partida para este razonamiento en el discurso espartano: su comprensión de que el poderío ateniense se debe a su liberación: "[los Pisistrátidas] nos garantizaban la sumisión de Atenas (…) pueblo ingrato, que, en cuanto, gracias a nuestra intervención, se vio libre y pudo levantar la cabeza" (ἀναδεκομένους ὑποχειρίας παρέξειν τὰς Ἀθήνας; (…) δήμωι ἀχαρίστωι ὃς ἐπείτε δι᾽ ἡμέας ἐλευθερωθεὶς ἀνέκυψε); su interés por imponer nuevamente en Atenas un gobierno tiránico para mantener la superioridad sobre ella: "cometimos un error, vamos a tratar ahora de repararlo" (ποιήσαντες ἡμάρτομεν, νῦν πειρησόμεθα σφέας ἅμα ὑμῖν ἀπικόμενοι τίσασθαι); la apelación al miedo: "como podrá comprobar [su poderío] igualmente cualquier otro que se descuide" (τάχα δέ τις καὶ ἄλλος ἐκμαθήσεται ἁμαρτών) (V.91.2). Así pues, Socles muestra que el propósito de Esparta no se diferencia de lo que ella misma teme de Atenas, esto es, que su poderío sea tan grande que logre dominar al resto de los griegos.

La coerción espartana sobre los destinatarios, sin embargo, no logra persuadirlos sino alertarlos; por esa razón el representante corintio habla "con entera libertad" (ἐλευθέρως) (V.93.2), aunque con un discurso complejo y opaco que debe leerse entre líneas.

En cuanto a los espartanos, también ellos son destinatarios de la advertencia implícita. Socles deja traslucir en sus palabras que ha comprendido la motivación de su propuesta de reinstaurar la tiranía en Atenas: no se trata de un acto de justicia sino de interés individual. Esta conclusión se encuentra sustentada por el razonamiento sugerido en el *exordio* y retomado en el *epílogo* cuando incluye la posible contra-argumentación espartana: "¿Que no desistiréis, sino que, contra toda justicia, haréis lo posible por propiciar el regreso de Hipias?" (οὔκων παύσεσθε ἀλλὰ πειρήσεσθε παρὰ τὸ δίκαιον κατάγοντες Ἱππίην) (V.92.η.5).

c. Hipias, la voz tiránica

La tercera intervención es la del tirano Hipias, a quien, removido del gobierno por los Espartanos, estos pretenden ahora restituir el poder. La presencia del Pisistrátida da cuenta del firme compromiso espartano para la restauración de la tiranía en Atenas. Sin embargo, pese a la importancia de esta figura[20], su parlamento, presentado de modo indirecto y extremadamente conciso, evidencia la debilidad de su posición frente a las palabras del corintio. La voz tiránica no se deja oír en el relato de Heródoto, ni para enunciar una defensa o alguna vía alternativa, ni para argumentar contra el discurso de Socles, que

19 Para la relación entre las nociones de libertad de expresión y coraje, cfr. Balot (2004).

20 La conducta de Hipias tras la muerte de su hermano Hiparco, tirano de Atenas, y su posterior alianza con los persas le aseguraron una pésima reputación en Atenas. Heródoto lo presenta como un joven deseoso de poder en la digresión sobre la tiranía de Pisístrato, cuando da apoyo a su padre para recuperar el gobierno de la ciudad (I.61.3). Luego, ya en el marco de la campaña del rey Darío contra los griegos, encontramos a Hipias, en el desembarco en Maratón, soñando aún con recuperar su tiranía (VI.107-8).

parece, por tanto, haber resultado exitoso. El narrador se limita a mencionar el enunciado de un "vaticinio" donde se muestran las consecuencias negativas –especialmente para los corintios– de no sofocar el creciente poderío ateniense:

> Ἱππίης δὲ αὐτὸν ἀμείβετο τοὺς αὐτοὺς ἐπικαλέσας θεοὺς ἐκείνωι, ἦ μὲν Κορινθίους μάλιστα πάντων ἐπιποθήσειν Πεισιστρατίδας, ὅταν σφι ἥκωσι ἡμέραι αἱ κύριαι ἀνιᾶσθαι ὑπ᾽ Ἀθηναίων.
>
> Entonces Hipias, poniendo por testigos a los mismos dioses que invocara Socles, le respondió que, indefectiblemente, iban a ser los corintios quienes, más que nadie, echarían en falta a los Pisistrátidas, cuando les llegasen los días que el destino había fijado para que se viesen en dificultades por causa de los atenienses (V.93.1).

d. Los aliados, la voz libre

Por último, el narrador relata brevemente cómo intervienen los aliados:

> ἅπας τις αὐτῶν φωνὴν ῥήξας αἱρέετο τοῦ Κορινθίου τὴν γνώμην, Λακεδαιμονίοισί τε πεμαρτυρέοντο μὴ ποιέειν μηδὲν νεώτερον περὶ πόλιν Ἑλλάδα.
>
> Prorrumpieron en exclamaciones y se adhirieron a la opinión del corintio, pidiendo encarecidamente a los lacedemonios que no llevasen a cabo ningún atentado contra el régimen de una ciudad griega (V.93).

El comentario, aunque aparentemente irrelevante porque el debate ya ha concluido, aporta un dato fundamental no solo en cuanto a los efectos de los discursos, sino también en cuanto a uno de los temas que el narrador coloca en el centro del debate: la libertad (*eleuthería*). Concepto de fuerte contenido político, resulta esencial en las discusiones sobre la tiranía, ya que en época clásica implica su opuesto polar. Por lo demás, la libertad se expresa aquí bajo otros dos aspectos fundamentales: *isegoría*, esto es, igualdad en el uso de la palabra pública, y *parrhêsía*, entendida como libertad de expresión crítica, abierta y franca[21]. El ejercicio de la palabra libre por parte de Socles encarna la condición de libertad política, de no sometimiento a un gobierno tiránico y libera la voz de los aliados, que mediante un uso igualitario de la palabra defienden la naciente democracia ateniense (isonomía) y la libertad de todas las ciudades griegas ante al avance tiránico de Esparta.

5. Consideraciones finales: el debate a partir del debate

Finalmente, interesa considerar la gravitación, en este discurso y en las *Historias* en general, de una idea fuertemente arraigada en la mentalidad griega antigua: la del sentido de continuidad entre el pasado y el presente/futuro (Aristóteles, *Retórica* 1394a). Numerosos aspectos de las *Historias* han sido interpretados de acuerdo con esta idea, según la cual ciertos elementos permiten establecer relaciones significativas con el presente[22]. Así, por ejemplo, la imagen del león que aparece en el discurso de Socles, en relación con el tirano de Corinto, funcionaría prolépticamente al ser vinculada con la visión que experimentó, según Heródoto, la madre de Pericles pocos días antes de darlo a luz (VI.131), es decir, el "leonino" Pericles ejercería el poder del mismo modo que el tirano griego y Atenas, por

21 Para un análisis de estos conceptos, cfr. Raaflaub (2004).

22 Para este tipo de interpretación, cfr. Raaflaub (2002).

tanto, sería una ciudad tiránica, de tal modo que el pasado se vería reflejado en ciertos aspectos del presente.

En relación con el tema de las formas constitucionales, las interpretaciones de este tipo sostienen dos posturas diferenciadas: o bien, la admiración de Heródoto hacia Atenas y la consiguiente exaltación del poder ateniense; o bien, por el contrario, la crítica (implícita) al poder imperial de la Atenas de fines del siglo V a.C. En concordancia con esta última perspectiva, creemos que Heródoto no solo plantea agudas críticas a una "Atenas tiránica", sino también a una "Esparta tiránica", que pretende imponerse sobre las otras ciudades en 504 a.C. y que mantiene esa pretensión en el momento de publicación de la obra, cuando el enfrentamiento que llevará a las Guerras del Peloponeso resulta más que evidente.

En síntesis, Heródoto debate con sus contemporáneos acerca de temas fundamentales para la vida política griega, problematiza los alcances del poder y el control sobre este, exige la reflexión sobre las relaciones entre las ciudades, exhorta a ejercer la libertad. Del mismo modo que Socles, el historiador produce un discurso complejo que debe leerse con extremo cuidado, valorando cada detalle en relación con su contexto e interpretando el ejercicio mismo de la libertad de palabra.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Crespo, E. (trad.) (2006 [1982]). *Homero. Ilíada.* Barcelona: Gredos.

Godley, A. D. (1946). *Herodotus, with an English translation*. Cambridge: Harvard University Press.

Schrader, C. (trad.) (2000). *Heródoto*. *Historias (III). Libro V*. Barcelona: Gredos.

Tovar, A. (trad.) (1971). *Aristóteles: Retórica*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Bibliografía citada

Ahl, F. (1984). "The Art of Safe Criticism in Greece and Rome". *The American Journal of Philology*, 105/2; 174-208.

Balot, R. (2004). "Free speech, courage, and democratic deliberation", en I. Sluiter y R. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*. Mnemosyne Supplementa. Leiden: Brill.

Boedeker, D. (2002). "Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus", en E. Bakker, I. De Jong y H. Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden: Brill; 97-116.

Bravo, G. (2000 [1994]). *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*. Madrid: Alianza.

Buxton, R. (2012). "Instructive Irony in Herodotus: The Socles Scene". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 52, 559-586.

Coin-Longeray, S. (2011). "La controverse sur le meilleur gouvernement", en P. Guisard y C. Laizé (coord.), *Le pouvoir: diriger, commander, gouverner*. Paris: Éditions Ellipses; 85-99.

De Brauw, M. (2007). "The Parts of the Speech", en I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Hoboken: Wiley-Blackwell; 187-202.

De Jong, I. (2015). "Leonidas 'the best of the Achaeans': how Herodotus anchors prose via poetry". *Proceedings of Anchoring Innovation in Antiquity*; 17-20.

De Jong, I. (2002). “Narrative unit y and Units”, en E. Bakker, I. De Jong y H. Van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden: Brill; 245-266.

De Oliveira Gomes, C. (2007). *La cité tyrannique. Histoire politique de la Grèce archaïque*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Desbordes, F. (1982). “De la littérature comme digression. Notes sur les Métamorphoses d’Apulée”. *Études de littérature ancienne, tome 2. Questions de sens*. Paris: Rue d’Ulm; 31-51.

Dewald, C. (1987). “Narrative Surface and Authorial Voice in Herodotus’ Histories”. *Arethusa, Herodotus and the Invention of History*, 20(1-2); 147-170.

Forsdyke, S. (2007). “Herodotus, Political History and Political Thought”, en C. Dewald y J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press; 224-241.

Fox, M. y Livingstone, N. (2007). “Rhetoric and Historiography”, en I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Hoboken: Wiley-Blackwell; 542-562.

Gray, V. (1996). “Herodotus and Images of Tyranny. The Tyrants of Corinth”. *American Journal of Philology*, 117/3; 361-389.

Gray, V. (2002). “Short Stories in Herodotus’ *Histories*”, en E. Bakker, I. De Jong y H. Van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden: Brill; 291-317.

Lanza, D. (1997 [1977]). *Le tyran et son public*. Paris: Éditions Belin.

Marincola, J. (1997). *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marincola, J. (2007)[1]. “Introduction”, en J. Marincola (ed.), *A companion to Greek and Roman Historiography*. Hoboken: Wiley-Blackwell; 1-9.

Marincola, J. (2007)[2]. “Herodotus and the poetry of the past”, en C. Dewald y J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press; 13-28.

Markoe, G. E. (1989). “The Lion Attack in Archaic Greek Art: Heroic Triumph”. *Classical Antiquity*, 8/1; 86-115.

Momigliano, A. (1990). “Herodotean and Thucydidean Tradition”, en A. Momigliano (ed.), *The Foundations of Modern Historiography*. Berkeley: University of California Press; 29-53.

Montiglio, S. (1994). “Prises de paroles, prises de silence dans l’espace athénien”. *Politix*, 7/26; 23-41.

Raaflaub, K. (2002). “Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time”, en E. Bakker, I. De Jong y H. Van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden: Brill; 149-186.

Raaflaub, K. (2003). “Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy”, en K. Morgan (ed.), *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas; 59-94.

Raaflaub, K. (2004). “Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World”, en I. Sluiter y R. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden: Brill; 41-61.

Ricoeur, P. (1999). “Relato histórico y relato de ficción”, en *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós; 157-182.

Rosivach, V. (1988). “The Tyrant in Athenian Democracy”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 30/3; 43-57.

Vernant, J. P. (2008 [1962]). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós.

Waters, K. H. (1966). "The Purpose of Dramatisation in Herodotos". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte,* 15/2; 157-171.

Waters, K. H. (1990 [1985]). *Heródoto, el historiador. Sus problemas, métodos y originalidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Whitmarsh, T. (2009). "Ancient History Through Ancient Literature", en A. Erskine (ed.), *A Companion to Ancient History.* Hoboken: Wiley-Blackwell; 77-86.

Soberanía y gobierno de sí mismo. La libertad en el III libro de las *Leyes*

Giuseppe Greco

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Córdoba

Resumen: El tema del presente trabajo es la libertad (*eleuthería*) en la descripción de la decadencia histórica del imperio persa y de la democracia ateniense del III libro de las *Leyes*. Como trataré de mostrar, para entender el desarrollo del argumento de Platón es preciso tener en cuenta la polivalencia de esta noción. En el planteo del III libro es posible reconocer la insistencia de dos concepciones de libertad, una "negativa", entendida como la ausencia de todo límite al desarrollo de la acción, y una "positiva", que se substancia en la capacidad de autogobierno, fundada en el reconocimiento autónomo de las normas que deben guiar mi conducta. La libertad, así, puede adquirir para Platón también un valor positivo, siempre y cuando sea considerada no como una condición natural y espontanea de todo individuo, sino como el objetivo de un proceso educativo que apunta a la adquisición de la virtud.

Palabras clave: libertad, autogobierno, *Leyes*, educación, democracia

Sovereignty and Self-government. Freedom in the Third Book of *Laws*

Abstract: The subject of the present paper is freedom (*eleutheria*) in the description of the historical decline of the Persian empire and of the Athenian democracy in the Third Book of the *Laws*. As I will try to show, it is necessary to take into account the polyvalence of this notion to understand the development of Plato's argument. In the approach of the Third Book, it is possible to recognize the insistence of two conceptions of freedom, a "negative" one, understood as the absence of any limit to the development of action, and a "positive" one, which is substantiated in the capacity for self-government, based on the autonomous recognition of the norms that should guide my conduct. Freedom, thus, can acquire for Plato a positive value too, provided it is considered not as a natural and spontaneous condition of every individual, but as the goal of an educational process aimed at the acquisition of virtue.

Keywords: Freedom, Self-mastery, Laws, Education, Democracy

1. Introducción

En este trabajo me propongo considerar la reflexión platónica acerca de la constitución persa y de la constitución ateniense, para observar la definición y la valoración propuesta por Platón de la noción de *eleuthería*. Como trataré de mostrar, el planteo del III libro parece definir la *eleuthería* en un doble sentido, es decir como ausencia de límites al ejercicio de la voluntad o como capacidad de ejercer un gobierno de sí mismo. Cabe aclarar que en ningún lugar del corpus Platón plantea una distinción teórica neta entre dos tipos de libertad, ni mucho menos elabora una distinción terminológica que visibilice y respalde a un nivel léxico dicha distinción. A pesar de esta carencia lingüística, como veremos, la forma en la que en el libro III de las *Leyes* Platón describe la acción de los personajes históricos desde un nivel tanto ético como político presupone un trabajo filosófico sobre el concepto que, sin proponer la introducción de una nueva concepción de libertad distinta y opuesta a las concepciones tradicionales, constituye una labor conceptual que extiende y complejiza el horizonte conceptual de la *eleuthería*.

De esta manera Platón hace coexistir dos valores o aspectos en parte antitéticos: 1) la libertad negativa, considerada como una tensión expansiva y pleonéctica de conquista y dominación del otro, que poseen naturalmente todos los individuos y que sin embargo solo algunos pueden materialmente realizarla; 2) la libertad positiva, entendida como el objetivo último de un proceso de control de sí mismo que desemboca finalmente en el autogobierno.

Al definir este campo de tensión, el problema de Platón consiste no solo en la definición de los límites de la primera libertad, sino sobre todo en la determinación de cómo el agente puede *llegar a ser* libre forjándose a sí mismo como responsable del gobierno de sí. La respuesta a los dos problemas es la *paideia*, que no solo impone desde afuera un límite a una conducta excesivamente libre, sino que permite la asunción voluntaria del gobierno de la razón. Y en esta clave educativa las leyes de la ciudad ocupan un rol central y determinante.

2. Los persas y la libertad entre gobierno de sí y participación política

En el III libro de las *Leyes* el lector encuentra un relato histórico que abarca la formación de las comunidades políticas a partir de los supervivientes de un antiguo cataclismo (III 676a-680e) hasta el establecimiento de asentamientos más grandes y complejos cerca del mar (680e-682e); el desarrollo del poder del Peloponeso y su decadencia (682e-693d); y finalmente el establecimiento en Persia de una constitución despótica o autoritaria (693d-698a)[1] y en Atenas de una libertaria (698a-702e).

El Extranjero de Atenas reconoce que en el origen de la variedad de constituciones vigentes existen dos πολιτείαι madres, la monarquía y la democracia (693d), de las que las constituciones persa y ateniense son las principales representantes, en la medida en que cada una se encuentra en un extremo (ἄκρον: 693d5) de una escala progresiva que va de la hegemonía del elemento monárquico (τὸ μοναρχικόν) –y es el caso de los persas– a la del elemento libertario (τὸ ἐλεύθερον: 693e5) –como en el caso de Atenas. Una ciudad bien gobernada deberá tomar parte (o no estar exenta, como indica el griego ἄμοιρος:

1 Esta sección se introduce explícitamente más adelante en el debate como ἡ Περσῶν πέρι διάσκεψις τῆς πολιτεῖας: 697c6.

693e2) de sendas formas constitucionales[2]. Una mezcla equilibrada y por ende virtuosa entre estas dos constituciones había sido alcanzada tanto por la Persia de Ciro como por la Atenas de las guerras persas.

Sin embargo, en la actualidad ninguna de las dos constituciones posee la justa medida (τὰ μέτρια κέκτηται: 693e6-7), mientras que en sus orígenes ambas guardaban un cierto equilibrio entre estas dos instancias y, por lo tanto, eran depositarias de una cierta virtud. El Extranjero entonces da inicio a la búsqueda de las causas de este cambio histórico.

Según el Extranjero de Atenas, la constitución persa de los tiempos de Ciro estaba fundada en un cierto equilibrio mesurado entre libertad (ἐλευθερία) y servidumbre (δουλεῖα). Esto permitió a los persas volverse libres y entonces independientes de la dominación extranjera (ἐλεύθεοι ἐγένοντο: 694a3-5) y someter a los otros pueblos[3]. Gracias a un equilibrio entre libertad y servidumbre los persas lograron volverse libres. Leída así la formulación del Extranjero parece un tanto oscura: ¿de qué forma la adquisición de libertad puede ser el resultado de una moderación de la libertad misma? Para entender esta afirmación es preciso reconocer la polisemia de la noción de ἐλεύθερος y cognatos en Platón y más en general en la lengua griega de edad clásica.

La libertad (ἐλευθερία) tiende a definirse por contraste con la condición de privación de libertad (ἀνελευθερία), y entonces varía de acuerdo a lo que se pierde en esta última[4]. Es posible en primer lugar detectar un sentido más propiamente jurídico-legal del término, que indicaría el estatus del individuo libre en cuanto miembro de derecho de una cierta comunidad política. En este sentido, ser ἐλεύθερος significa no ser esclavo (δοῦλος), no ser dominado, no ser obligado a actividades manuales[5]. En segundo lugar, el término puede asumir un sentido más propiamente político, indicando la independencia de una ciudad de la autoridad o el control de otra o de los individuos en el seno de la comunidad[6].

Lo que une esta esfera semántica relacionada al término ἐλευθερία es su carácter "negativo": la libertad se define en virtud de la ausencia de límites impuestos al desarrollo en la acción de la voluntad del agente[7].

Este valor derivaría de –o, de todas maneras, estaría fuertemente vinculado con– el valor de ἐλεύθερος como "miembro legítimo de la comunidad política" (DELG *s.v.* ἐ.) y que por esto goza de una cierta libertad de acción.

Por extensión, la *eleuthería* define todo lo que es digno de quien se sustrae a la condición de esclavitud. Se trata de una definición amplia, en buena medida "vacía", a la que se atribuye significados y valores distintos según el contexto y las reivindicaciones políticas coyunturales, y que va construyendo y reconstruyendo a lo largo del pensamiento y de la

---

2 Cada *politeia*, ya sea democrática, monárquica u oligárquica, se basa en un cierto equilibrio entre *despozein* (o *douleia*, noción complementaria a esta mencionada en 694a4) y *eleuthería* entendidas como dos ingredientes necesarios para componer cualquier régimen constitucional, e incluyendo al propuesto por Platón en la *Leyes*: sobre esta cuestión, cfr. Schöpsdau (1994: 451 y ss.); Laks (2007: 138-140).

3 Aquí Platón se refiere a la época en la que siguiendo el mando de Ciro los persas lograron conquistar la hegemonía de la región fundando el primer núcleo de su imperio: cfr. Her. I.95-122.

4 Se trata de una característica que define la noción de "libertad" todavía hoy: véase sobre este punto las reflexiones de Finley (2000: 103) "el concepto de «libertad (*freedom*)» solo se puede formular apropiadamente como antítesis de «no-libertad» (*unfreedom*)".

5 Es el caso ya desde las primeras apariciones del término en Homero, en *Il*. VI cuando Héctor imagina la futura condición de esclava de Andrómaca (δούλιον ἦμαρ: 463) como el resultado de la privación por mano del enemigo de la condición de libertad (ἐλεύθερον: 455).

6 Para la distinción entre el valor jurídico-legal y el valor político, cfr. Laks (2007: 131).

7 Para la definición de libertad negativa, considerada como el espacio de acción dejado al ejercicio de la acción irrestricta de un determinado sujeto (individual o colectivo), cfr. Berlin (2002: 169 ss.). Para el debate acerca de esta definición, cfr. McCallum (1991: 100-122), Skinner (1991: 183-205), Nelson (2005: 58-78).

práctica política griega una geometría variable y articulada de inclusiones y exclusiones respecto de la posibilidad de revindicar derechos y/o privilegios frente a los demás[8].

De todos modos, desde una perspectiva formal estamos todavía en el seno de una concepción "negativa" de la libertad. A esta se opone otra concepción, que podemos llamar "positiva", y que consiste en la capacidad por parte del agente de actuar según una dirección indicada por sí mismo y, en particular, por el núcleo más propio de su sí. En este caso, el punto de distinción entre libertad y ausencia de libertad se define por el proceso de deliberación que lleva a la acción y por el estado psíquico y moral y la disposición en el que el agente se encuentra. Por tanto, la acción libre se opone no tanto a la imposición de reglas externas o al mando de otro, sino más bien al extravío del elemento irracional y/o pasional interno al alma.

Se ha tratado de detectar en Platón la presencia de una concepción positiva de la libertad y se ha inclusive reconocido en él el iniciador de esta concepción[9]. Ahora bien, es cierto que Platón nunca propone una distinción teórica clara y explícita entre libertad positiva y negativa[10], ni asigna al término ἐλευθερία un valor más bien que el otro. Sin embargo, esto no implica que no se puedan detectar rasgos de un trabajo conceptual, inclusive de una tensión interna en el mismo uso de la noción de libertad.

En particular, en el marco de las *Leyes*, es posible reconocer una noción de libertad fundada no en la ausencia de obstáculos externos sino en una cierta disposición o actitud moral interna de independencia de las instancias psíquicas inferiores y de sumisión al gobierno de la razón. Como afirma Megilo en el libro III de las *Leyes*,

> AT.- Veamos pues, ¿hay un único deseo común (κοινὸν ἐπιθύμημα) a todos los hombres que ahora el argumento ha revelado, tal como el mismo argumento sostiene? (…) Que lo que sucede suceda según lo que dispone el alma de uno mismo (κατὰ τὴν τῆς αὑτοῦ ψυχῆς ἐπίταξιν), preferentemente todo, pero si no, al menos las cosas humanas. (…) ME.-Entiendo a qué te refieres. En efecto, me parece que quieres decir que no hay que rogar ni afanarse por que todo se acomode (ἔπεσθαι) a la voluntad propia (τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει), si la voluntad (τὴν βούλησιν) no se adecua tanto más a la propia inteligencia (τῇ ἑαυτοῦ φρονήσει) ya que tanto la ciudad como cada uno de nosotros no solo debe suplicar esto último a los dioses, sino que también tiene que esforzarse por llegar a estar en posesión de la razón (687c5-e9)[11].

En síntesis, si bien cada ser humano tiende a desear que la realidad se organice de manera conforme a sus aspiraciones, el Ateniense advierte que esta asimilación de la realidad al alma es correcta solo en la medida en que la dimensión volitiva del alma se conforma a su vez al orden de la inteligencia (φρόνησις). Ahora bien, la libertad del ser humano encuentra su realización plena cuando la razón se instala al mando del alma. Y en esta perspectiva las leyes cumplen con un rol fundamental. En el libro I, hablando de las leyes Espartanas y Cretenses, el Ateniense afirma:

> Solo a vosotros entre los griegos y los bárbaros de los que tenemos noticia, el legislador os ordenó apartaros de los placeres y juegos más grandes y no gozarlos; pero, como acabamos de explicar de los dolores y temores, pensó que si, desde joven, alguien llegaba a evitar a estos

8 Más allá de la complejidad que este valor va asumiendo históricamente, es evidente que la libertad no se define por la simple ausencia de una señoría externa y ajena al sujeto y que limita e impide su acción, sino por el contenido específico de prerrogativas y derechos que se oponen a una determinada autoridad para pedir o pretender la extensión de este espacio de acción libre. Finley (2000:103 ss.).

9 Berlin (2022: 166-217) en varias oportunidades menciona a Platón como ejemplo de esta concepción. Cfr. Stalley (1998: 145-58).

10 Cfr. Laks (2007, pp. 130-152); Burnyeat (2007, pp. 130-152).

11 Traducción de F. Lisi.

> últimos en todas las ocasiones, cuando se enfrentara con los esfuerzos, temores y dolores reales, iba a huir de los hombres que se habían ejercitado en ellos y se convertiría en su esclavo. Esto mismo, creo, debería haber pensado el legislador de los placeres y decirse a sí mismo que, si vuestros ciudadanos llegaban a ser inexpertos en los placeres más grandes desde jóvenes, por carecer también totalmente de práctica en el dominio de los placeres y en no dejarse obligar a hacer nada vergonzoso les pasaría lo mismo que a los que eran más débiles que los temores, a causa de la disposición a la indulgencia para con los placeres. Serán esclavos, de otra manera todavía más vergonzosa, de los que pueden dominar los placeres y de los que poseen el arte de los placeres, hombres en ocasiones absolutamente malos, y tendrán un alma en parte esclava y en parte libre y no serán dignos de llamarse valientes y libres (ἐλευθέριοι) a secas (635b4-d8).

Si las leyes de la ciudad no prevén lugares y contextos en donde los ciudadanos y ciudadanas deban exponerse a los placeres y ejercitarse en contenerlos, ellos no podrán ser definidos propiamente libres, ya que sus almas, siguiendo la metáfora de la marioneta psíquica planteada en el libro II (644d-645c), estará siempre a merced de las cuerdas menos nobles. Esta condición se identifica con un estado de señoría o de gobierno de sí, es decir con la tendencia adquirida a través de una precisa técnica formativa de reconocer por sí mismo determinadas normas de conducta y de auto-imponérselas[12].

En la descripción de los orígenes del imperio persa propuesta por Platón, este segundo valor, "positivo", de *eleuthería* parece anterior y en cierto sentido constituye la premisa del primero, "negativo": es decir, la señoría sobre sí mismo del agente constituye la precondición para la realización de una acción independiente de las constricciones de una dominación externa. Solo después de haber adquirido una cierta *eleuthería* interna, consistente en un dominio de sí mismo, los persas han podido liberarse de la señoría extranjera y, finalmente, lograr ser señores (δεσπόται) sobre aquellos pueblos externos a los que antes estaban sumisos.

Ahora bien, siguiendo la narración del Ateniense es posible notar que en el ejercicio de esta nueva señoría adquirida, los persas se caracterizan por su tendencia a no acentuar la polaridad entre libre y no-libre o, si queremos, entre señor y súbditos o esclavos[13]. Los gobernantes más bien hicieron que los gobernados participaran de su misma condición de libertad (ἐλευθερίας γὰρ ἄρχοντες μεταδιδόντες ἀρχομένοις: 694a6) permitiéndoles así gozar de una condición de igualdad (τὸ ἴσον: 694a7). En efecto, el rey Ciro, al no sentir envidia hacia sus súbditos (οὐ φθονεροῦ τοῦ βασιλέως ὄντος: 694b2-3), concedía libertad de palabra (παρρησία) y honores a aquel que se mostrara prudente (φρόνιμος) y capaz de aconsejarlo bien (βουλεύειν δυνατός: 694a7-b4). Este régimen de inclusión y expansión gradual de libertad difundió un sentimiento de concordia y de participación activa al bien común, consolidó el vínculo entre gobernantes y subordinados, y favoreció el establecimiento de un progreso generalizado (πάντα τότε ἐπέδωκεν: 694a5-b6).

Un nuevo ciclo positivo para el imperio persa, según el Extranjero, se da con Darío, que impuso nuevas leyes al reino, estableció una forma de igualdad compartida (ἰσότητα

12 Retomando un artículo en aquel entonces inédito de M. Burnyeat, hoy Burnyeat (2022: 329-355), Laks (2007: 150 ss.) considera que en este pasaje del I libro de las *Leyes* Platón efectivamente esboza una concepción positiva de la libertad, entendida como dominio de sí mismo y de los placeres (*self-mastery*). Sin embargo, esta concepción quedaría aislada y no encontraría un desarrollo en la prosecución del diálogo. Finalmente, si bien Platón tiene todos los instrumentos teóricos para forjar una noción positiva de libertad, no lo haría. *Contra* Lane (2018: 710 n. 1), que niega la necesidad de introducir la noción de libertad positiva tanto en la *República* como en las *Leyes*. Sin embargo, creemos que, aunque Platón no se proponga una distinción conceptual neta y explícita entre una libertad positiva y una libertad negativa, en el desarrollo de la discusión del III libro sea posible vislumbrar la presencia de estas concepciones y que para entender algunas interpretaciones de la historia en el libro III es preciso tener en cuenta el juego entre estas dos variantes de la noción de libertad.

13 En el libro III de las *Leyes* la referencia a la esclavitud puede ser entendida como un caso extremo, y por ende paradigmático, de la sumisión al gobierno de otro: cfr. Lane (2018: 710).

κοινήν τινα) y favoreció la amistad y un sentido de pertenencia a la comunidad entre todos los persas (φιλίαν πορίζων καὶ κοινωνίαν). Esto propició en el pueblo un sentimiento de benevolencia y de compromiso en la ampliación y consolidación del imperio (695c6-d6).

Tratemos de resumir el proceso hasta ahora descripto. Una condición de libertad interior, que llamamos positiva, se constituye como premisa que habilita a la libertad negativa del gobierno del otro y culmina en la instauración de una señoría del agente sobre el mundo. Este nuevo régimen, a su vez, no se limita a una reivindicación de la libertad del nuevo dominador *por sobre* y *contra* sus nuevos súbditos, según el modelo de la relación entre amo y esclavo. Al contrario, produce un movimiento de expansión de la libertad y de inclusión del otro en un estado de igualdad, generando una amistad adentro de la comunidad, tanto entre sus miembros como de estos con su guía política, afianzando la solidez del conjunto político-social.

Dicho movimiento, sin embargo, es selectivo, es decir, la inclusión del otro en el estatus de "libre" se realiza en la medida en que el otro demuestra ser portador de una cierta prudencia o *phrónesis*, que es reconocida y valorizada por los responsables del gobierno y puesta así al servicio del bien común.

Ahora bien, nos podríamos preguntar, ¿qué ocurre a los que en principio quedan excluidos de este proceso de inclusión en la libertad? ¿Habría que pensar que los súbditos que no logran merecer esta inclusión deben conformarse con ser dominados? Es decir que, incapaces del ejercicio de una libertad positiva, ¿deberían estar condenados a una limitación estricta de la libertad negativa sin más?

Si bien el texto de Platón no es explícito sobre este aspecto, es posible reconocer una pista importante para responder a esta pregunta en la descripción positiva de las condiciones del estado en los tiempos de Ciro y de Darío, considerada como una época de progreso generalizado (πάντα δὴ τότε ἐπέδωκεν: 694b6; πάλιν ἐπὶ Δαρείου σχεδὸν ἐσώθη: c1-2). En efecto, como nos advierte el *íncipit* del III libro, el progreso de las comunidades políticas (τὴν τῶν πόλεων ἐπίδοσιν) en cada circunstancia (ἑκάστοτε) se mide en función de sus avances hacia la virtud o el vicio (εἰς ἀρετὴν μεταβαίνουσαν ἅμα καὶ κακίαν: 676a5-6). Si entonces en la época de Ciro y de Darío es posible hablar de progreso, habría que suponer que esta expansión selectiva de la *eleuthería* está orientada a un progreso no solo material de los súbditos, sino también psíquico y moral. Esto implica que para Platón el gobierno de Ciro y de Darío era bueno en la medida en que tendía al objetivo propio de un buen gobierno: volver más virtuosos sus ciudadanos. Y este progreso moral es la precondición para el ejercicio de la libertad positiva. Es decir, el buen gobierno, fundado en la inclusión selectiva de la libertad, pone las premisas de la expansión de esta misma libertad hasta alcanzar, virtualmente, la totalidad del cuerpo cívico.

3. Del buen rey o Educar a la libertad

En la experiencia histórica persa este movimiento expansivo encuentra muy rápidamente su ocaso. Esta decadencia se debió al error del mismo Ciro, el principal impulsor de este avance inicial, y de Darío, el restaurador de la grandeza del imperio después de un período de crisis. A pesar de sus indiscutibles capacidades administrativas y militares y de la posesión de una actitud virtuosa, los dos grandes reyes de Persia descuidaron la educación de sus propios hijos y herederos. De esta manera la virtud de los padres que, gracias a sus buenos gobiernos, se había extendido entre los súbditos, se perdió en ambos casos en el transcurso de una generación, con consecuencias devastadoras para todo el reino (695a-b; 695e).

La causa de la decadencia y de la corrupción de los regímenes políticos está en una falta intelectual de los gobernantes[14], que terminan por descuidar un aspecto central de la formación de las nuevas generaciones. Y en efecto la razón profunda de la inestabilidad de la maquinaria de expansión de la libertad promovida por Ciro y después por Darío fue la falta de una verdadera educación que sostuviera y diera una estructura intelectiva a la actitud virtuosa de estos dos reyes.

Como asegura el Extranjero, la virtud de los primeros persas se funda principalmente en la dureza de las condiciones naturales del territorio y en la disciplina de un estilo de vida militar y pastoral (695a), todas características que forjan caracteres duros y resistentes, moralmente temperantes. Esta buena estructura educativa sobria y austera otorgó a los jóvenes Ciro (695a2-3) y Darío (παιδείᾳ οὐ διατρυφώσῃ τεθραμμένος: 695c6-8) un carácter recto, temperante y capaz de controlarse a sí mismo. Y, en efecto, como el Extranjero subraya más adelante, la templanza (σωφροσύνη) es una condición necesaria para el correcto ejercicio de las virtudes como el coraje (696b8-10) o la justicia (c5-6) o la misma sabiduría (c8-10), tan así que es definida como un "suplemento" de la virtud.

Esta *sophrosyne* adquirida por un mero hábito y por la influencia de las costumbres tradicionales, si bien favorece la moderación, no constituye de por sí una condición suficiente para el desarrollo de individuos racionales. Es decir, la estructura educativa tradicional persa prepara para la templanza pero no para el desarrollo de la facultad cognitiva y cognoscitiva. Esta falencia intelectiva, en última instancia, impide al sujeto agente gobernar al otro, ya que no le permite reconocer el entramado causal que determina el desarrollo del acontecer histórico-político. Y es este reconocimiento de las causas (τὸ δ' αἴτιον 695e5; 697c7) que permite al buen político y al buen legislador aprender del pasado y proyectar los posibles peligros que nos esperan en el futuro.

Esta laguna cognitiva impidió a Ciro reconocer que, a pesar de su virtud (ἀγαθόν) y su compromiso con la patria (φιλόπολιν: 694c6), él estaba ignorando (ἠγνόει: 695a1) un aspecto aparentemente insignificante y sin embargo fatal en vista de la salvaguardia del estado, esto es la administración de su propia casa (οἰκονομίᾳ: 694c7) y de la crianza (τρέφειν: d2) de sus hijos, Cambises y Smerdis. Por otro lado, a pesar de su buen gobierno Darío no aprendió plenamente del error de Ciro (ὃς τὸ Κύρου κακὸν οὐκ ἔμαθες: 695e1) ya que propuso al hijo Jerjes la misma educación licenciosa (τρυφώσῃ πάλιν παιδευθεὶς παιδείᾳ Ξέρξης: 695d7) con un resultado del todo semejante. Y con este segundo error se cierra, según el Ateniense, la relativamente breve historia de los reyes persas que realmente merecieron el título honorífico de "Gran Rey" (695e4-5).

Platón nos ofrece una descripción de la dinámica psicológica y moral suscitada por este error educativo. La crianza que fue impartida a los jóvenes príncipes herederos se fundó en un error de valoración capital, esto es, considerar a los educandos como "inmediatamente felices y beatos" (εὐδαίμονας αὐτοὺς ἐκ τῶν παίδων εὐθὺς καὶ μακαρίους: 694d2-3) y, por lo tanto, como ya perfectamente formados y exentos de toda falencia, laguna o imperfección. En consecuencia, no solo se alababa cada acción y palabra de los jóvenes herederos, sino que no estaba permitido oponer ningún reproche u obstáculo al desarrollo espontáneo de esta supuesta innata perfección. En otros términos, la de los hijos de Ciro no fue propiamente hablando una educación (*paideia*), ya que esta presupondría la necesidad de acompañar y guiar al educando en un proceso de transformación, sino una crianza irrestricta y licenciosa (τροφῇ ἀνεπιπλήκτῳ), sin reproches ni límites, una verdadera falta de educación (ἀπαιδευσία: 695b6) que, subraya el Extranjero, era más afín al modelo de

14 Este es un elemento central de la reflexión de Platón acerca de la decadencia de los regímenes políticos: cfr. *Resp*. V 465b y VIII 545d; *Leg*. 690d-691a.

crianza medio que al persa que condujo a la libertad el pueblo persa. En vez de guiarlos en el desarrollo de una cualidad digna de un hombre libre, a los herederos al trono de Persia fue garantizada una libertad "negativa" prácticamente infinita, eliminando todos límites al desarrollo irrestricto de su acción. Esta produjo en los dos hermanos un carácter viciado y desenfrenado (τρυφῆς μεστοὶ καὶ ἀνεπιπληξίας: 695b3-4), intemperante e incapaz de gobernarse, y que finalmente no tolera sentirse par al otro (ἴσῳ ἀγανακτῶν: 695b5).

Las consecuencias ético-políticas de esta opción son catastróficas. La pretensión al poder de Cambises no determina la participación de los demás en los procesos deliberativos, una colaboración que, como vimos, fue parte del proceso de difusión de la virtud y de la libertad en el gobierno de Ciro. Al contrario, el imperio de Cambises implica una cierta exclusividad ya que en la concepción negativa de libertad no es posible ser plenamente libre *junto al* otro, sino que es preciso ser libre *por arriba de*, *a costa del* otro. El ejercicio irrestricto de una libertad implica inevitablemente una interferencia con la aspiración de los demás y, en ausencia de una ley externa que limite las libertades individuales y las fuerce a entrar en armonía, este encuentro tiende a degenerar en el conflicto[15].

A pesar de su falta de autogobierno, Cambises pretende dominar al hermano obligándolo a una relación de servidumbre y esta rivalidad desemboca en el asesinato de Smerdis, la locura de Cambises y la recaída de los persas bajo la dominación de los Medos, cerrando así el ciclo empezado una generación antes por el padre fundador del imperio (695b). Destino igualmente trágico espera a Jerjes que, arrastrado por sus incesantes impulsos bélicos (οὐδαμῶς ἀφίστασθαι τῆς ὁρμῆς: 698e8-699a1) ve en la frontera con Grecia un inaceptable límite al ejercicio de su acción y da inicio así a la segunda desastrosa expedición persa en tierra helénica.

En definitiva, la falencia educativa produce una falta cognitivo-moral que determina la incapacidad por parte del sujeto de gobernarse a sí mismo, para actuar bien y seguir perfeccionando el propio carácter. Esta falencia lleva a perder de vista la aspiración a una libertad positiva, entendida como el correcto ejercicio de la acción según la norma dictada por la razón, y favorecer la pretensión a un estado que podríamos definir de la libertad negativa, entendida como eliminación de todo obstáculo al ejercicio de la voluntad del individuo. Por otro lado, la libertad inclusiva de los tiempos de Ciro es substituida por una cierta libertad exclusiva: es decir, la libertad de uno entra en directa competencia con la libertad del otro, de tal manera que el máximo de libertad de uno implica el mínimo de libertad del otro[16].

Este deslizamiento progresivo pero inexorable desde una noción de libertad a la otra hace que el agente se encuentre impulsado por sus mismos deseos hacia la eliminación de todas las fronteras que limiten y contengan el ejercicio irrestricto de libertad, y esto lleva a la instauración de una actitud tiránica e imperialista en la que el otro, lejos de ser el destinatario del esfuerzo de gobierno y el potencial participante de la construcción de una virtud común, se vuelve el obstáculo al ejercicio de un poder autocrático y el enemigo que hay que eliminar a toda costa. Una actitud que destruye los vínculos de solidaridad e instituye un régimen de odio y desconfianza (697c-698a) que recuerda muy de cerca la condición del tirano de la *República*.

---

15 Sobre este punto, cfr. Berlin (2002: 169 ss.).

16 Cabe aclarar que desde una perspectiva lexical en la sección sobre el imperio persa Platón usa el término *eleuthería* solo para indicar la libertad positiva y define la degeneración persa como un alejamiento de la libertad popular (τὸ ἐλεύθερον λίαν ἀφελόμενοι τοῦ δήμου), el acercamiento a un régimen de opresión (τὸ δεσποτικὸν δ' ἐπαγαγόντες: 697c8-9) y un exceso de servidumbre y despotismo (τὴν σφόδρα δουλείαν τε καὶ δεσποτείαν: 698a6; ἐπὶ πᾶσαν δουλείαν ἄγουσιν τὸν δῆμον 699e2). Sin embargo, una lectura de conjunto del libro que incluya la sección sobre Atenas autoriza, como veremos, a introducir esta variante "negativa" y "exclusiva" de la *eleuthería*.

4. Atenas y la ley como camino hacia la libertad

En la siguiente sección del III libro el discurso pasa a considerar la democracia de Atenas, hacia la cual Platón no se ha mostrado nunca muy clemente[17]. En las *Leyes*, en cambio, reconoce que incluso este ordenamiento lograba originariamente suscitar en sus ciudadanos una cierta virtud, que se manifestaba en la modestia, el respeto de las leyes (700a3-d2) y la solidaridad recíproca entre los ciudadanos. Como aclara el Extranjero, no se trata del gobierno democrático propio de la Atenas del siglo V, sino de la antigua constitución (παλαιῶν νόμων) definida por Solón[18] en la que el *demos* todavía no era señor (κύριος) sino que se subyugaba a las normas vigentes (700a3-5).

Gracias a este ordenamiento constitucional en cada Ateniense se encontraba un sentimiento de vergüenza (αἰδώς) que como una señora (δεσπότις) gobernaba el alma y suscitaba la voluntad (ἠθέλομεν) de vivir sirviendo las leyes de aquel entonces (δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν: 698b6). Este sentimiento de pudor y respeto de las leyes, unido a un razonable temor por la amenaza persa, llevó a los Atenienses a resistir al enemigo y a desempeñarse de manera heroica en defensa de su ciudad y de toda Grecia (698b2-d2). Solo el sentimiento del pudor mantuvo unidos a los ciudadanos frente a las amenazas, evitando la progresiva (κατὰ σμικρὰ) fragmentación (σκεδασθεὶς) de la comunidad y la dispersión (ἄλλος ἄλλοσε διεσπάρη) de cada individuo (ἕκαστος: 699d1-2).

Sin embargo, esta virtud más tarde se degradó, sucumbiendo a una forma de vida que otorgó a las masas de los ciudadanos una excesiva libertad, desvinculada de toda autoridad (ἡ παντελὴς καὶ ἀπὸ πασῶν ἀρχῶν ἐλευθερία: 698a10-b1; ἐπὶ πᾶσαν ἐλευθερίαν προτρέπουσι τὰ πλήθη: 699e4-5; τὴν τοῦ ἐλευθέρου λίαν ἐπίδοσιν βίου: 700a8). Esta libertad excesiva eliminó todo freno y medida, estableciendo un régimen generalizado de ignorancia e ilegalidad.

En efecto, a partir de la reforma de la tradición musical, se empezó a negar y a infringir las leyes que distinguían entre sí los varios géneros, y en los concursos musicales se substituyó el juicio dictado por una aristocracia de expertos con la teatrocracia, es decir la determinación del valor de una obra por aclamación del público. Se rompió así el mecanismo educativo de la representación musical: ya no era el experto que enseñaba al público qué obra merecía ser escuchada y elogiada. Se define entonces el régimen democrático radical que caracteriza la Atenas del siglo V y en el que cada ciudadano posee ya, de manera espontánea y natural, esta capacidad de juicio, sin necesidad de acudir a un proceso de formación[19].

Según el Extranjero, el estado de ilegalidad (παρανομία: 700d2; e5) se extendió luego del campo musical al campo político en su conjunto (701b6) produciendo una ausencia de pudor (ἀναιστυχία: 701b2) consistente en no temer la opinión de quien es efectivamente mejor (τὸ γὰρ τὴν τοῦ βελτίονος δόξαν μὴ φοβεῖσθαι διὰ θράσος: 701a4-b1)[20].

---

17 Sobre la crítica a la democracia en Platón, cfr. Lévy (2003: 33-46) y, más en general, Pradeau (2005: 85-113) y, desde otra perspectiva, Schofield (2006: 100-135).

18 Platón no menciona expresamente a Solón pero se refiere a la división en cuatro clases según el censo: 698b4-5. Cfr. también Plut. *Sol*. 18.

19 El pueblo en el teatro actúa "como si" tuviera el oído para distinguir en las artes lo que es bello de lo que no lo es (701a1-2). La idea según la cual en un régimen democrático el pueblo ya posee el criterio apto a deliberar en la vida política ciudadana se encuentra claramente expresado por Sócrates en *Prot.* 319b3-320d7 como una creencia implícita en la vida democrática: cfr. *Alc. Ma.* 106c-107d.

20 Plat., *Leg*. 659b-c. Para una crítica del ejercicio del arte musical en vista de la apreciación positiva del público y de la victoria, cfr. Ar. *Pol*. VIII.1341b, donde se evidencia este mismo punto: esta actividad no es destinada a la propagación de la virtud sino al placer del auditorio y, lejos de mejorar el gusto de este, degrada la cualidad de la música producida para que se ajuste al criterio del oyente.

El planteo del Ateniense no puede ser leído como una invectiva en contra del ejercicio de la libertad *tout court*. Al contrario, en continuidad con la sección dedicada a los persas, la *eleuthería* guarda todavía un significado potencialmente positivo. En primer lugar, la discusión de la degeneración de la democracia ateniense se puede leer nuevamente como una tensión entre libertad negativa y positiva entendida como la condición de quien puede guiar el rumbo de su propia deliberación y acción de manera consciente y racional.

Ahora bien, además de la polaridad entre libertad positiva y negativa parce jugar un rol importante la oposición entre una concepción "naturalista" o "espontánea" de la libertad y otra de naturaleza más "artificialista". Objeto de la crítica de Platón, en efecto, es la pretensión de ejercer la libertad como una capacidad natural, espontánea, como si la misma ejecución de una acción irrestricta pudiera definirse propiamente "libre". Al contrario, la verdadera libertad se alcanza en virtud de un conocimiento que permite al agente detectar lo que es correcto, bueno, justo y lo que no lo es. Lejos de constituir una premisa ya naturalmente concedida a cada uno de antemano, la libertad es un objetivo que cada uno debe intentar alcanzar a través de un proceso de formación, la adquisición de un conocimiento y la prosecución de una acción virtuosa.

Para aprender a ser libre, entonces, es preciso aprender a gobernarse a sí mismo, un proceso de aprendizaje que puede realizarse en un primer momento solo estableciendo una guía externa. Esta guía puede ser representada, por ejemplo, por los jurados de expertos en campo musical, o por la misma norma legal, que en la perspectiva de las *Leyes* posee una función eminentemente educativa.

Pero, más aún, la ley no se impone en la modalidad de una mera orden, como si tuviera que tratar con esclavos, sino de un trabajo de explicación y educación de seres humanos libres[21]. En este sentido, las leyes junto a sus *proimia* deben operar una persuasión que en última instancia se configura como una verdadera *paideia* cívica. Al imponer las normas por él definidas, en efecto, el legislador tiene como objetivo principal no solo (y no tanto) la limitación *desde afuera* de la conducta exterior de los ciudadanos y ciudadanas de la ciudad, sino la educación de la ciudad de cada ciudadano y ciudadana.

El respeto de la ley obliga a un entrenamiento, al ejercicio de una disciplina y de un control de nosotros mismos que habilita a la adquisición de la *sophrosyne*, precondición del desarrollo de las capacidades intelectivas y por ende del ejercicio de la virtud.

Así creo hay que entender la valoración positiva de la "esclavitud de la ley" a la que estaban sometidos los Atenienses. No se trata de la negación del valor de libertad *tout court*, ni la promoción de una ciega obediencia, potencialmente privada de todo fundamento crítico y que se resuelve en la mera reproducción sin fin de las normas atávicas. En este sentido, la esclavitud de las leyes es el primer paso para que en cada individuo se desarrolle la virtud, premisa necesaria para alcanzar esa libertad positiva que coincide con el gobierno de sí mismo.

5. Conclusiones

En este trabajo propuse leer el libro III de las *Leyes* a partir de la distinción entre libertad negativa, entendida como la ausencia de límites al desarrollo de la acción, y libertad positiva, es decir como la capacidad por parte del agente de reconocer por sí mismo las normas correspondientes y de realizarlas en su acción.

21 Se considere a tal respecto el paralelo entre la ley y el médico de los hombres libres en *Leg*. IV 719e-720d que Laks (2007: 146) muy oportunamente lee en continuidad con IX 857c-d.

Si bien esta distinción no se refleja en la elaboración de una terminología técnica ni es propuesta explícitamente por Platón en ningún momento, la reflexión ética realizada en los libros anteriores permite pensar que Platón considerara la libertad no solo en los términos de una ausencia de control externo sino en la capacidad por parte del agente de conducirse a sí mismo por medio de un correcto uso de la razón, sin dejarse desviar u oprimir por la presión del componente irracional del alma.

Si leemos el planteo del progreso y de la decadencia ético-moral de la antigua Persia y de la Atenas del comienzo del siglo V bajo la clave de esta distinción, es posible apreciar la compleja valoración de la libertad por parte de Platón. Estas secciones pueden ser leídas como una reflexión acerca de la necesidad de toda constitución virtuosa de guardarse de la libertad negativa y, al contrario, de fomentar y fortalecer la adquisición, a través de una educación adecuada, de la libertad positiva.

En efecto, la primera coincide con un ejercicio irrestricto y autocrático del poder por parte del agente y produce un antagonismo necesario entre libertades rivales, que impone una actitud bélica, tiránica e imperialista. La posesión de la libertad positiva, en cambio, permite reconocer en el otro un potencial cooperador en el ejercicio virtuoso del poder. Esto implica la promoción en el otro de la adquisición de un régimen de autogobierno, de tal manera que la libertad positiva no solo no pretende la exclusividad, sino que busca por su naturaleza la progresiva inclusión del otro en una dimensión de virtud, de libertad y de igualdad. A diferencia de la libertad negativa, que puede ser considerada como atributo naturalmente reconocido a cada uno de los miembros de la comunidad como una dotación natural y espontánea, la libertad positiva constituye el objetivo de un proceso de educación que cada ciudadano y ciudadana es llamado a realizar para ser parte de la comunidad. Esto implica la asunción por parte del legislador y de la comunidad política en su conjunto de un compromiso educativo. La entera vida en común se resume entonces en un proceso constante de educación y de auto-educación para la libertad positiva.

A pesar de la distancia histórica y conceptual, el planteo de Platón sigue en buena medida vigente, aún más en nuestros tiempos convulsionados. Si bien la concepción "positiva" de la libertad no está exenta de posibles riesgos[22], algunos de los cuales evocan espectros de nuestra historia reciente, la crítica a una concepción meramente negativa de la libertad sigue constituyendo una advertencia importante, fundada en el compromiso de una educación permanente que fortalezca nuestra capacidad de intervención proactiva y crítica en la vida comunitaria. La libertad no puede darse solo en la mera negatividad de la ausencia de obstáculos a la acción irrestricta del individuo, sino en la positividad de una acción política responsable, concertada y solidaria. Contra las sirenas de una libertad fácil, fundada en la prioridad de una individualidad tiránica e imperialista y en la negación de todo compromiso colectivo, Platón nos invita a rescatar la libertad que se funda en el compromiso ético y político, en la asunción de la responsabilidad individual y colectiva en vista del bien común.

22 Sobre estos riesgos, cfr. Berlin (2002: 191-200).

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Schöpsdau, K. (Ed.). (1994). *Nomoi, Buch I-III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bibliografía citada

Berlin, I. (2002). "Two Concepts of Liberty", en H. Harfdy (ed.), *Isaiah Berlin. Liberty*. Oxford-New York: Oxford University Press; 166-217.

Burnyeat, M. F. (2022). "Ancient Freedoms", en C. Atack, M. Schofield, D. Sedley (eds.). *Explorations in Ancient and Modern Philosophy. Volume III.* Cambridge - New York: Cambridge University Press; 329-55.

Finley, M. I. (2000). *La Grecia antigua*. Barcelona: Crítica.

Laks, A. (2007). "Freedom, Liberality and Liberty in Plato's Laws". *Social Philosophy & Policy Foundation*, 24; 130-52.

Lévy, E. (2003). "Platon et la liberté". *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 28 ; 33-46.

MacCallum, G. C. (1967). "Negative and Positive Freedom". *The Philosophical Review*, 76/3; 312-34.

Nelson, E. (2005). "Liberty: One Concept Too Many?". *Political Theory*, 33/1; 58-78.

Skinner, Q. (2001), "A Third Concept of Liberty". *Proceedings of the British Academy*, 117; 237-68.

Stalley, R. F. (1998), "Plato's Doctrine of Freedom". *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 98; 145-58.

El gobierno de la paz. El origen de la estirpe latina y su relación con la edad de oro en *Eneida* (7.45-49, 199-204, 11.252-254) de Virgilio

Chiara Grimozzi

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: A partir del libro 7 de *Eneida*, aparece el rey Latino como gobernante en el Lacio y como promotor de su propia edad de oro a través de la paz en el presente del relato. El objetivo de este trabajo es analizar los pasajes virgilianos (*Aeneis* 7.45-49, 199-204, 11.252-254) en los que se identifica a Latino y a su estirpe como seguidores de los preceptos de Saturno y promotores de los tiempos áureos en el presente de la trama. Se buscará indagar también acerca de cuál es la relación intratextual entre estas descripciones y el relato de Evandro en el libro 8.314-336. Además, ahondaremos en la función de la edad de oro latina dentro de la trama. Por último, se procurará demostrar cuán compleja es la estirpe de Latino, ya que aúna en ella diversas ramas que se encuentran en conflicto.

Palabras clave: Edad de oro, Latino, Saturno, *Eneida*, Virgilio

The peace government. The origin of the Latin race and its relation with the golden age in Vergil's *Aeneid* (7.45-49, 199-204, 11.252-254)

Abstract: In Book 7 of *Aeneid,* King Latinus appears as the ruler of Latium and as a promoter of his own Golden Age through peace in the present time of this account. This paper aims to analyze Virgilian passages (*Aeneis* 7.45-49, 199-204, 11.252-254) where Latinus and his lineage are identified as followers of Saturn's precepts and as promoters of the golden times in the present of the plot. Furthermore, it will look into the intratextual relation between these descriptions and Evandrus' tale in Book 8.314-336. Moreover, we will delve into the Latin Golden Age function within the plot. Finally, we will try to demonstrate the complexity of the Latinus lineage since it combines different conflicting branches.

Keywords: Golden Age, Latinus, Saturn, *Aeneid*, Vergil

1. Introducción

Uno de los tópicos más famosos en la Antigüedad es el de la edad de oro, integrante del llamado mito de las edades o de los metales (oro, plata, bronce y hierro) que relata la caída del hombre de un estado paradisíaco a uno más parecido a la realidad, plagado de matanza y engaño. Virgilio aborda este tópico en cada una de sus obras. En *Aeneis* 8.314-336 se dice que Saturno, destronado por Júpiter, llega al Lacio y se esconde en esa región. Allí, si bien existía una estirpe, él la instruye en el arte de la agricultura. Su gobierno se caracteriza por ser pacífico y evitar la guerra. Esa conjunción entre cultivo del campo y paz es lo que genera una edad de oro durante su dominio. Latino y su pueblo dicen descender de Saturno, pero con algunas diferencias. El objetivo del presente trabajo consiste en analizar los pasajes virgilianos (*Aeneis* 7.45-49, 199-204, 11.252-254) en que Latino o su estirpe son señalados como descendientes de Saturno. A modo de hipótesis proponemos que Latino es constituido por medio de la interpretación de la palabra mítica como el nuevo promotor de la edad de oro en el presente de la trama[1].

2. El gobierno de la paz

Además de Saturno, a partir del libro 7 de *Eneida* se dice que otro rey gobierna en tiempo presente en el Lacio y lleva adelante su propia edad de oro. Después de que Eneas sale del Inframundo por la puerta de marfil en el libro 6 y entierra ya en el libro 7 a su nodriza Cayeta, parte de los integrantes del pasado que debe dejar para crecer y gobernar adecuadamente, llega al Lacio, a donde ingresa a través de las corrientes del río Tíber. Luego hallamos el segundo proemio con la invocación a la Musa (*Aeneis* 7.37-44) para poder cantar lo que seguirá. Así, en boca del narrador/Virgilio recibimos la información de quién es el rey del lugar y hasta dónde se remonta su genealogía, razón que le dará mayores derechos para reinar en tal territorio. Este nuevo gobernante es Latino, de quien se afirma que vive con su estirpe según las normas de los ancestros:

> *rex arua Latinus et urbes*
> *iam senior longa placidas in pace regebat.*
> *hunc Fauno et nympha genitum Laurente Marica*
> *accipimus; Fauno Picus pater, isque parentem*
> *te, Saturne, refert, tu sanguinis ultimus auctor* (*Aeneis* 7.45-49)[2].
>
> El rey Latino regía ya muy anciano en una duradera paz los campos y las ciudades sosegadas. Recibimos a este nacido de Fauno y la ninfa Laurente Marica; Fauno [tiene] a Pico como padre, y ese dice que tú, oh Saturno, eres su padre, tú [eres] el último antepasado de sangre.

En primer lugar, debemos aclarar que Latino aquí, en la línea de figuras pastorales, personifica él mismo una relación armoniosa entre el hombre y la naturaleza, un paraíso de ninfas y faunos, bajo Saturno (Perkell, 2002: 31). En segundo lugar, es necesario decir que hay una relación intratextual directa entre este pasaje, en palabras del narrador/Virgilio, y el de 8.314-336, en palabras de Evandro, ya que se referencia una repetición de vocabulario. Así como en *Aeneis* 7.45 se emplea la palabra *rex* (“rey”), hallamos en *Aeneis* 8.324

1 El presente trabajo es una versión de un capítulo de la tesina de Licenciatura en Letras aprobada en fecha 24/5/2022, cuyo texto completo se encuentra disponible en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte2232.

2 Seguimos en *Eneida* la edición de Conte (2019). Las traducciones de latín-español nos pertenecen.

la expresión *illo sub rege* ("bajo aquel rey"). Por otra parte, la descripción del reinado de Latino, que en *Aeneis* 7.45-46 es *arua … et urbes / … longa placidas in pace regebat* ("regía en una duradera paz los campos y las ciudades sosegadas"), coincide con la del reinado de Saturno, que en *Aeneis* 8.325 es *placida populos in pace regebat* ("gobernaba a los pueblos en plácida paz"). Al hablar de los faunos y las ninfas que habitaron el Lacio, se evidencian también vocablos repetidos: en *Aeneis* 7.47-49 se dice *hunc Fauno et nympha genitum Laurente Marica / accipimus; Fauno Picus pater, isque parentem / te, Saturne, refert, tu sanguinis ultimus auctor*[3] y en el libro 8 se presentan nuevamente estas tres palabras: *haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant* (*Aeneis* 8.314)[4] y *matrisque egere tremenda / Carmentis nymphae monita et deus auctor Apollo* (*Aeneis* 8.335-336)[5].

Según Giardina (1997: 34), en la división virgiliana los latinos y los etruscos son los más civilizados y se distinguen por su fuerza controlada[6]. No obstante, en el segundo ítem de comparación empiezan las diferencias. El gobierno de paz de Saturno abarca a los *populos* ("pueblos") y, en cambio, el de Latino abarca campos y ciudades. Probablemente, esto se deba a que cuando Saturno llega expulsado del Olimpo, en Italia no existían las ciudades ni los campos; los hombres se encontraban dispersos y el dios procura reunirlos bajo las leyes de la agricultura. En cambio, para la época de Latino ya existía una división entre el campo y la ciudad[7]. Además, hay que considerar que, en el caso del dios, su gobierno se ejerce sobre las personas y, por el contrario, con Latino se ejerce sobre el lugar que ocupan los hombres física y socialmente. Acerca del tercer ítem, debemos indicar que en ambos libros contamos con la presencia de dos grupos de divinidades inferiores y una divinidad superior. Por un lado, en el caso del libro 7 el ciclo de antepasados de Latino es Fauno-Ninfa Laurente Marica-Pico-Saturno. Por otro lado, en el caso del libro 8 contamos con el ciclo de antepasados del lugar y de Evandro: los autóctonos del Lacio son los Faunos y las Ninfas y la ascendencia de Evandro es la Ninfa Carmenta, su madre, pero también fue ayudado por un dios, Apolo. Por lo tanto, ambos reyes tienen su origen en divinidades inferiores (ninfas y faunos), pero no sucede lo mismo en el caso de los dioses. Saturno por línea directa sería parte del árbol genealógico de Latino[8], mientras que, por el contrario, Evandro tiene a Apolo no como uno de sus antepasados[9], sino como patrón

---

3 "Recibimos a este nacido de Fauno y la ninfa Laurente Marica; Fauno [tiene] a Pico como padre, y ese dice que tú, oh Saturno, eres su padre, tú [eres] el último antepasado de sangre".

4 "Ocupaban estos bosques los faunos y las ninfas autóctonos".

5 "Y [me] condujeron las temibles profecías de mi madre, la ninfa Carmenta y el dios patrón Apolo".

6 Giardina (1997: 34) entiende esta civilidad en relación con lo agrícola: "la vita ideale dei tempi di Saturno era rappresentata da Virgilio secondo i parametri della civiltà propriamente agricola, nello scenario di spazi coltivati e ordinati: caratteristiche che sembravano evidentemente addirsi più ai paesaggi dei Latini, degli Etruschi, dei Sabini, che a quelli dei Marsi, dei Sabelli, dei Liguri, dei Volsci".

7 Como se recordará, en el segundo libro de *Geórgicas* se pondera en esa separación el campo por sobre la ciudad.

8 Thomas (2004: 131) aclara que la genealogía de Latino parece ser una invención virgiliana.

9 Por un lado, según Williams (1992 [[1]1972]: 249-250), Evandro se asemeja a Eneas porque ambos comparten el mismo destino como extranjeros y el mismo dios protector, Apolo, quien auspicia de guía en el tercer libro de *Eneida*. Al respecto, véase Thomas (2004: 139). Además, Thomas (2004: 133-135) demuestra que cuando Eneas refiere la genealogía de Evandro en *Aeneis* 8.131-142 omite a Júpiter dentro de ella y procura establecer una relación a partir de la figura de Dárdano. Eneas momentáneamente suprime incluso su conexión con Júpiter para presentarse como víctima del exilio en manos de los latinos (Thomas, 2004: 138). Obviamente, la conexión se remonta además hasta Saturno y su llegada al Lacio como foráneo. Añádase también que Apolo tuvo su aparición en *Eclogae.* 4.10 como parte de los diferentes reyes de la edad de oro. Asimismo, este dios fue el que Augusto estableció como protector para sí mismo y es el que guía a Eneas con sus profecías y lo protege en el escudo. Por otro lado, Eneas se asemeja a los habitantes de Italia porque ambos tienen ancestros griegos y, por consiguiente, forman parte

y guía de su viaje. Marinčič (2002: 147) indica que la genealogía de Latino establece la edad de Saturno como una época histórica. De este modo, Latino y su estirpe funcionarían como una bisagra entre los dos tiempos, pasado y futuro, y entre las dos formas de entender el mundo, mito e historia; incorporarán lo mítico en lo histórico y permitirán desde el presente el posterior retorno de una nueva edad de oro durante el principado (*Aeneis* 1.291-296, 6.791-795).

3. El uso del mito

Después de mencionarse el estado del Lacio ante la llegada de Eneas, aparece una segunda referencia a la estirpe de Latino como seguidora de la forma de vida de Saturno. El propio rey indica lo que sigue a los embajadores que fueron enviados al palacio en son de paz:

> *siue errore uiae seu tempestatibus acti,*
> *qualia multa mari nautae patiuntur in alto,*
> *fluminis intrastis ripas portuque sedetis,*
> *ne fugite hospitium, ne ignorate Latinos*
> *Saturni gentem haud uinclo nec legibus aequam,*
> *sponte sua ueterisque dei se more tenentem.* (*Aeneis* 7. 199-204)
>
> Ya sea que [fueron guiados] por un error de camino, ya sea que fueron guiados por [tales] tempestades que en cantidad los marineros padecieron en lo profundo del mar, entrasteis a través de las costas del río y estáis detenidos en el puerto. No evitéis la hospitalidad ni ignoréis a los latinos, estirpe de Saturno no justa por una atadura o por leyes, sino que se mantiene por propia voluntad y por la costumbre de su antiguo dios.

Varios elementos se deben destacar a propósito de este pasaje. Latino describe a su estirpe y, por ende, su reino como hospitalarios. Asimismo, al igual que en los casos anteriores de referencias cruzadas entre los latinos y la estirpe de Saturno, ocurre de nuevo la repetición de determinados vocablos: *haud uinclo nec legibus aequam* (*Aeneis* 7.203, "no justa por una atadura o por leyes") y *composuit legesque dedit* (*Aeneis* 8.322, "la reunió y le dio leyes"), *sponte sua ueterisque dei se more tenentem* (*Aeneis* 7.204, "sino que se mantiene por propia voluntad y por la costumbre de su antiguo dios") y *quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros* (*Aeneis* 8.314, "quienes no tenían costumbre ni tenían cultura, ni [sabían] uncir los toros"). Por su parte, la perífrasis modal *sponte sua* aparece en *Eclogae* 4.45 para referirse al cambio del color de la lana de los corderos que pasan en el retorno de la edad de oro y en *Georgica* 2.501[10] para referirse a la nobleza del campo y, por lo tanto, de los agricultores como lugar predilecto de *the agricultural golden age*, en oposición a la corrupción de la ciudad. Pareciera que tanto Latino, como su estirpe, conocen el mito de la edad de oro en los términos en que será pronunciado por Evandro en el libro siguiente. No obstante, el rey del Lacio busca diferenciarse. De este modo, creemos que la relación entre las palabras de Evandro y las de Latino y su estirpe no es azarosa. Precisamente, hay que tener en cuenta que "in the *Aeneid*, moreover, early Italy has more

---

del mundo de la Grecia mítica: "they have a shared origin, and neither one is precisely what it seems on first appearance" (Zetzel, 1997: 190).

10 Q*uos rami fructus, quos ipsa volentia rura / sponte tulere sua, carpsit, nec ferrea iura / insanumque forum aut populi tabularia vidit* (*Georgica* 2.500-502, "arrancó estos frutos de la rama, que los mismos campos queriéndolo espontáneamente llevaron y no vio las leyes férreas ni el insano foro ni los archivos del pueblo"). La edición que utilizamos para *Geórgicas* pertenece a Mynors (1990).

than one history, more than one truth" (Zetzel, 1997: 190). En este sentido, debido a las referencias directas desde la progenie latina a partir del vocabulario del libro 8 podemos llegar a la siguiente conclusión: Evandro y Latino con su estirpe están remitiendo cada uno a su modo al "mito vivo", a una misma fuente del mito que circula en el presente de la trama en Italia. Recuérdese que, como dice Hardie (1986: 3) citando a Pöschl, el mito es un mediador natural entre el cosmos y la historia. Aunque el relato tiene modificaciones, según quién lo refiera, no cambia en su esencia, como dice Casali (2020: 157) "the collocation of the Golden Age varies according to the interests of the person who is speaking"[11]. En los términos de Latino, si bien es cierto que Saturno impuso las leyes de la agricultura, sin embargo, ya no son necesarias en el presente, porque se hizo efectiva la costumbre de la que carecía la estirpe previa a la edad de oro y, siguiéndola de manera espontánea, se obtiene el mismo resultado que en el tiempo áureo[12]. Ya no hace falta establecer e imponer el cultivo del campo sobre los hombres como al principio, porque este se ha vuelto tradición. Por consiguiente, forman parte de la estirpe de Saturno a través del árbol genealógico que se había mencionado antes en boca del narrador/Virgilio (*Aeneis* 7.45-49) y a través de la herencia de costumbre (*Aeneis* 7.202-204).

4. La sangre latina

La tercera y última vez que se presenta a los latinos como descendientes de Saturno ocurre hacia el final de la obra. El libro 11 comienza con el momento de tregua en la guerra entre latinos y teucros para poder dar sepultura a los muertos. Luego el foco se desliza desde Eneas hacia Latino, quien recibe una mala noticia por parte de sus embajadores: Diomedes no accede a ayudarlos en la batalla. Los emisarios empiezan el relato de lo acontecido y refieren el discurso directo de Diomedes quien les dice entre otras cosas lo siguiente:

> *O fortunatae gentes, Saturnia regna,*
> *antiqui Ausonii, quae uos fortuna quietos*
> *sollicitat suadetque ignota lacessere bella?*[13] (*Aeneis* 11.252-254)
>
> Oh dichosas estirpes, reinos saturnios, antiguos Ausonios, ¿qué fortuna os inquieta y os instiga a provocar desconocidas guerras?

El comienzo es similar a dos pasajes de *Geórgicas* en los que se procura alabar la vida del campo:

---

11 Casali (2020) estudia en profundidad las contradicciones que se presentan en el discurso de Evandro respecto del de Latino.

12 Por un lado, Perkell (2002: 30) cree que el pasaje de Latino (7.203-4) no es consistente con el de Evandro (8.315-27) a causa de sus contradicciones. Por otro lado, Zetzel (1997: 191) opina que esta versión con la ausencia de las leyes sigue la tradicional mitología de la edad de oro.

13 Diomedes de algún modo replica las palabras de Júpiter en el segundo concilio de los dioses, cuando son amonestados por este debido a sus inclinaciones hacia tempranas guerras: *abnueram bello Italiam concurrere Teucris. / quae contra uetitum discordia? quis metus aut hos /aut hos arma sequi ferrumque lacessere suasit?* (*A.* 10.8-10, "había rehusado que Italia entrara en guerra con los teucros. ¿Qué discordia [existe] contra lo prohibido? ¿Qué miedo instigó o a perseguirlos o a seguirlos en cuanto a las armas y a provocar el hierro?"). La conexión intratextual entre este momento y el de Diomedes ocurre a partir del vocabulario: *bello* (*Aeneis* 10.8, "guerra") e *ignota bella* (*Aeneis* 11.254, "desconocidas guerras"), *lacessere suasit* (*A.* 10.10, "instigó a provocar") y *suadet lacessere* (*Aeneis* 11.254, "instiga a provocar"). A partir de esto, se puede afirmar que hay una completa inmersión del mundo divino en el humano y del humano en el divino. En cuanto a la asamblea de los dioses, véase Thomas, 2004: 144-146.

O fortunatos nimium, sua si bona norint,
agricolas! quibus ipsa procul discordibus armis
fundit humo facilem victum iustissima tellus. (*Georgica* 2.458-460)

¡Oh demasiado afortunados agricultores, si pudieran reconocer sus propios bienes! Para estos la misma justísima tierra lejos de las discordes armas produce desde el suelo un fácil sustento.

Fortunatus et ille deos qui novit agrestis,
Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores[14] (*Georgica* 2.493-494).

Afortunado también [es] aquel que conoció a los dioses agrestes, a Pan y al anciano Silvano y a las hermanas Ninfas.

Se puede deducir de estas citas y de la relación entre *Eneida* y *Geórgicas* que los latinos son afortunados precisamente porque son una estirpe de agricultores y, como tales, deberían mantenerse lejos de las discordes armas (*Georgica* 2.459, *procul discordibus armis*) e inclinarse al conocimiento y la relación con los dioses (*Georgica* 2.493-494), propios de la edad de oro[15]. Sin embargo, no lo han logrado, ya que la misma fortuna que los hace dichosos es la que los inclina a la guerra (*Aeneis* 11.252-254). Diomedes aparenta no comprender cómo siendo agricultores procuran guerrear. En cuanto a la referencia a la estirpe ausonia se debe decir que también estaba presente en el relato de Evandro del libro 8 junto con una mención a Saturno: *tum manus Ausonia et gentes uenere Sicanae, / saepius et nomen posuit Saturnia tellus* (*Aeneis* 8.328-329)[16]. Este pasaje no está ubicado en la edad de oro, sino en una peor que contiene el deseo de luchar (*Aeneis* 8.325-327). Precisamente, de acuerdo a su posición en el ciclo de las edades, la estirpe ausonia no parece ser pacífica. Incluso, forma parte de los que desplazaron la paz de la edad de oro a través de la guerra. Entonces, en *Aeneis* 11.252-254 se evidencia que dos ramas conflictivas convergen en la sangre de los latinos: la ausonia con su ánimo de pelea y la saturnia con su ánimo de paz. Asimismo, Thomas (2004: 122) concibe la idea de que se evidencia aquí la metáfora cultural dominante a lo largo del corpus poético de Virgilio que coloca el cambio humano en un movimiento desde la edad de Saturno a la de Júpiter, desde una edad de oro a una de hierro[17]. En este sentido, creemos que Diomedes es más consciente de lo que parece respecto del conflicto interno mítico-histórico que acarrean los latinos. No obstante, se los desliga de responsabilidad, ya que ellos son llevados por la fortuna. Nótese que, como en los pasajes de *Geórgicas* (2.458-460 y 493-494), se observan dos palabras que tiene la misma raíz, *fors*: *fortunatae* (*Aeneis* 11.252) y *fortuna* (*Aeneis* 11.254). En primer lugar, creemos que el adjetivo *fortunatus, a, um*, tanto en los versos de *Geórgicas* como en los de *Eneida*, posee la acepción 3a del *OLD* "enjoying perpetual

14 Según Mynors (1990: 169), si las deidades fueran tomadas para representar un género literario, este sería el bucólico, más que el didáctico. Y se comienza desde la idílica vida en el campo, más que desde la vigorosa actividad agrícola (Mynors, 1990: 169). Obsérvese también que, en ambos pasajes (*Georgica* 2.458-460 y *Georgica* 2.493-494) se usa el verbo *nosco* en *Perfectum*.

15 Según Johnston (1980: 64), en este pasaje *Saturnia regna* significa que son los descendientes de la edad de oro.

16 "Entonces llegaron la fuerza ausonia y los pueblos sicanos y la tierra de Saturno muy a menudo cambió su nombre".

17 Además, en la segunda parte de *Eneida* "we can observe traces of the process whereby the Saturnian age of primitive Italy is replaced by that of Jupiter, represented by that god's grandson, Aeneas" (Thomas, 2004: 124). Por supuesto, esta idea sigue la corriente pesimista que define a Eneas como invasor de Italia y portador de la guerra, cuando sabemos por las profecías a lo largo de la obra que quienes habitaban el Lacio eran guerreros y que el pueblo de Latino estaba en batalla con otras estirpes de la región.

bliss, happy, blessed" (1968: 728). En segundo lugar, consideramos que el sustantivo *fortuna* en estos versos de *Eneida* posee las siguientes acepciones: 5 "the way in which events fall out, the workings of fortune, chance(s), hazard(s)" y 11 "condition (temporary or permanent), position, circumstances, plight, etc." (1968: 727). Desde un punto de vista más negativo, posee también la acepción 10 "unfortunate circumstances, misfortune, ill success, bad luck" (1968: 727). Por este motivo, se presenta de nuevo la contradicción de la sangre latina a través del léxico: son afortunados por ser agricultores, pero desafortunados por inclinarse a la guerra.

5. Conclusión

Hemos analizado los tres pasajes (*Aeneis* 7.45-49, 199-204, 11.252-254) en los que se habla de Latino y su estirpe como descendientes de Saturno y promotores de una edad de oro en el presente. A pesar de la complejidad de la sangre latina, una mezcla entre saturnia y ausonia, ellos continúan con la costumbre de la agricultura y del gobierno pacífico por herencia y funcionan como una bisagra entre el pasado y el futuro, entre Saturno y Augusto, entre el mito y la historia. La relación semántica entre el relato de Evandro y el de los latinos no es azarosa. El concepto acuñado de "mito vivo" trata de dar cuenta del uso que hacen del tópico de la edad de oro. Cada uno elige qué contar y qué no, porque relatar un mito implica también hacerse parte de este, encarnarse en él y transformarlo en propio. Precisamente, la apropiación y el entendimiento de la población según sus intereses permite que siga teniendo una trayectoria, que circule y, por lo tanto, viva en la sociedad.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Conte, G. B. (ed.) (2019). *Virgil, Aeneis*. Berlin-New York: De Gruyter.

Mynors, R. A. B. (ed.) (1990). *Georgics.* Oxford: Oxford University Press.

Williams, R. D. (ed.) (1992 [[1]1972]). *The Aeneid of Virgil. Books 7-12*. New York: St. Martin's Press.

Bibliografía citada

Casali, S. (2020). "Evander and the Invention of the Prehistory of Latium in Vergil's Aeneid", en Amberson, M. *et al*. (eds.), *Nos sumus Romani qui fuimus ante… Memory of Ancient Italy*. Berne: Peter Lang; 145-168.

Giardina, A. (1997). "L'Identità Incompiuta dell'Italia Romana", en *L'Italia Romana. Storie di un'Identità Incompiuta*. Roma: Laterza; 31-34.

Hardie, P. (1986). *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium.* Oxford: Oxford University Press.

Johnston, P. A. (1980). *Vergil's Agricultural Golden Age. A Study of the Georgics*. Leiden: Brill.

Marinčič, M. (2002). "Roman Archaeology in Vergil's Arcadia (Vergil *Eclogue* 4; *Aeneid* 8; Livy I.17)", en Levene, D. S. y Nelis, D. P. (eds.), *Clio & the Poets. Augustan Poetry & the Traditions of Ancient Historiography*. Leiden: Brill; 143-162.

Perkell, C. (2002). “The Golden Age and Its Contradictions in the Poetry of Vergil”. *Vergilius*, 48; 3-39.

Thomas, R. (2004). “Torn between Jupiter and Saturn: Ideology, Rhetoric and Culture Wars in the *Aeneid*”. *The Classical Journal*, 100 (2); 121-147.

Zetzel, J. G. (1997). “Rome and its Traditions”, en Martindale, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press; 188-203.

Los elementos eróticos en la lírica trenética de Safo: estado de la cuestión

Tomás Joaquín Heredia

Universidad Nacional de La Pampa

Resumen: El objetivo de nuestro trabajo es analizar los elementos eróticos en la lírica trenética de Safo a partir de los aportes que las investigaciones de las últimas décadas han formulado sobre esta cuestión. En efecto, los autores modernos han observado que los poetas monódicos arcaicos se interesan por reflejar una relación triangular entre elementos vinculares, donde lo erótico se constituye como un motivo trenético en las producciones líricas; los líricos lo utilizan para expresar el dolor erótico del *yo* poético. Un caso particular es la lírica de Safo de Lesbos, que refiere a esta experiencia como γλυκύπικρος ("dulce y amargo", *Fragmenta* 130.2). En esta concepción de la experiencia erótica, los investigadores han examinado la relación triangular antes mencionada y encontrado al menos tres elementos: 1) ἔρως, el "amor" o "deseo", 2) ἐραστής ("amante"), el sujeto deseante que expresa sus penas por la falta de algo o alguien, y 3) ἐρώμενος ("amado"), el objeto deseado por el ἐραστής. Sobre esta base, nos proponemos, en primer lugar, revisar las interpretaciones modernas sobre los elementos ἔρως, ἐραστής y ἐρώμενος de la relación triangular manifestada por la lírica trenética de Safo y, en segundo lugar, examinar la función que estos autores le otorgan a γλυκύπικρος en esa relación.

Palabras claves: *eros*, elementos eróticos, relación triangular, Safo, *glykypikros*

The erotic elements in Sappho's trenetic lyric: state of the art

Abstract: The objective of our work is to analyze the erotic elements in Sappho's trenetic lyric based on the contributions that the investigations of the last decades have formulated on this issue. Indeed, modern authors have observed that archaic monodic poets are interested in reflecting a triangular relationship between linking elements, where the erotic is constituted as a trenetic motif in lyrical productions; the lyrical poets use it to express the erotic pain of the poetic self. A particular case is the lyric of Sappho of Lesbos, who refers to this experience as γλυκύπικρος ("sweet and bitter", *Fragmenta* 130.2). In this conception of the erotic experience, researchers have examined the aforementioned triangular relationship and found at least three elements: 1) ἔρως, "love" or "desire", 2) ἐραστής ("lover"), the desiring subject that expresses his sorrows for the lack of something or someone, and 3) ἐρώμενος ("beloved"), the object desired by the ἐραστής. On this basis, we propose, firstly, to review the modern interpretations of the elements ἔρως, ἐραστής and ἐρώμενος of the triangular relationship manifested by Sappho's trenetic lyric and, secondly, to examine the function that these authors give to γλυκύπικρος in that relationship.

Keywords: *eros*, erotic elements, triangular relationship, Sappho, *glykypikros*

1. Introducción

Los autores clásicos conciben en sus obras diferentes significados y atributos del sentimiento erótico. En la lírica griega del período antiguo, el erotismo se conforma como un estado en el que participan tres elementos enteramente involucrados: el sujeto amoroso (*erastes*), el objeto erótico (*eromenos*) y el deseo/anhelo, sentimiento vincular (aunque no recíproco) entre ambos agentes de la relación. En esta situación, la divinidad se representa como un actor que produce el estado de deseo en el sujeto amoroso. De esta manera, Eros o Afrodita son los causantes de los padecimientos sentimentales y del estado de incompletitud del *erastes.* En los fragmentos de la lírica arcaica, las divinidades eróticas atacan tiránicamente por capricho o por venganza e infunden en sus cautivos la locura y el deseo con el que persiguen constantemente a sus víctimas. En este sentido, el hablante lírico, a través de la primera persona, se figura a sí mismo como un cautivo, lugar enunciativo desde el que manifiesta los tormentos de estar enamorado, como se puede observar en la lírica de Safo.

Safo, la poetisa lírica del siglo VII a.C. nacida en la isla de Lesbos, escribe sobre sus sentimientos y desnuda su alma para expresar sus estados individuales y relaciones con los dioses. La poetisa transita en ambientes colmados de belleza, amor, nostalgia y celos, elementos que aparecerán implicados en su poesía. Sin embargo, la poesía de Safo explora un espacio relacionado con lo religioso, distante de su dimensión individual y mundana. De esta manera, Safo clama por la inspiración de las Musas y padece las penurias que Eros impone. La doble tendencia de la poesía de Safo dificulta la interpretación, ya que supone una combinación constante entre lo colectivo y lo privado, lo religioso y lo íntimo, lo espiritual y lo concreto, lo humano y lo natural (Rodríguez Adrados, 1980: 347).

El objetivo de nuestro trabajo es analizar los elementos eróticos en la lírica trenética de Safo a partir de los aportes de las investigaciones de las últimas décadas sobre esta cuestión. En efecto, los autores modernos han observado que los poetas monódicos arcaicos se interesan por reflejar una relación triangular entre elementos vinculares, donde lo erótico se constituye como un motivo trenético en las producciones líricas; los líricos lo utilizan para expresar el dolor erótico del *yo* poético. Un caso particular es la lírica de Safo de Lesbos, que refiere a esta experiencia como γλυκύπικρος (“dulce y amargo”, *Fragmenta* 130). En esta concepción de la experiencia erótica, los investigadores han examinado la relación triangular antes mencionada y encontrado al menos tres elementos: 1) ἔρως, el “amor” o “deseo”, 2) ἐραστής (“amante”), el sujeto deseante que expresa sus penas por la falta de algo o alguien, y 3) ἐρώμενος (“amado”), el objeto deseado por el ἐραστής. Sobre esta base, nos proponemos, en primer lugar, revisar las interpretaciones modernas sobre los elementos ἔρως, ἐραστής y ἐρώμενος de la relación triangular manifestada por la lírica trenética de Safo y, en segundo lugar, examinar la función que estos autores le otorgan a γλυκύπικρος en esa relación.

2. La relación triangular en la lírica trenética de Safo: ἔρως, ἐραστής y ἐρώμενος

Desde la Antigüedad se transmitieron las ideas sobre el amor y los elementos que forman parte de este tipo de relaciones, acorde al concepto de amor desarrollado por Francisco Rodríguez Adrados y que presentamos a continuación:

> Todo amor –el de hombre y mujer, el de hombre y hombre, el de mujer y mujer– es concebido por los griegos y sus poetas de igual manera: como una atracción casi automática, de base di-

> vina y cósmica, que experimenta el individuo hacia otro. Una atracción a la que este segundo individuo puede asentir o no, por la que puede dejarse arrastrar o no, trayendo con ello primero felicidad o bien dolor (1995: 10-11).

De esta manera, el amor se define por el tipo de vinculación establecida entre los elementos que participan en la relación. En esta concepción griega, el proceso amoroso se caracteriza como una persecución en la que un enamorado (*erastes*), poseído por el deseo, anhela atrapar al amado (*eromenos*), quien acepta o rechaza la iniciativa. Lo relatos en primera persona sobre la exposición del *erastes* son testimonios que plantean diferentes resultados de su propuesta frente al *eromenos*. Si bien el enlace que plantea el sujeto amoroso puede no ser carnal y concreto, así como tampoco recíproco, sus lamentos proponen la constante búsqueda de unión al objeto por medio de su deseo. Entonces, este acto de anhelar es un componente fundamental en las relaciones y funciona como elemento vincular, puesto que el propio arrebato proporcionado por la divinidad es el que permite relacionarlos dentro del poema. Esta relación se da porque Eros o Afrodita provocan un estado de enamoramiento: el amante desea desaforadamente por acción divina y luego, al ser rechazado por el amante, sufre. Así mismo, el sujeto erótico reconoce al *eros* provocado por la divinidad como responsable de los dolores que le aquejan.

En el fragmento 130/131[1], Safo de Lesbos expresa este tipo relación amorosa:

> Fragmento 130:
> Ἔρος δηὖτέ μ’ ὁ λυσιμέλης δόνει,
> γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον
>
> Eros una vez más afloja mis miembros me lanza a un remolino
> dulce-amargo, imposible de resistir, criatura sigilosa[2].
>
> Fragmento 131:
> Ἄτθι, σοὶ δ’ ἔμεθεν μὲν ἀπήχθετο
> φροντίσδην, ἐπὶ δ’ Ἀνδρομέδαν πόται
>
> Atis, has cobrado aborrecimiento a acordarte de mí,
> y vuelas hacia Andrómeda[3].

Acorde al análisis gramatical de Anne Carson (1998: 14), el comienzo del fragmento 130 figura la repetición de la situación erótica (δηὖτέ) y fija la acción erótica en el presente del indicativo (δόνει). Desde esta presencialidad, Safo transmite el instante del deseo. Este momento se propone como una oscilación bajo la presión de Eros que provoca la simultaneidad del placer y el dolor (γλυκύπικρον). El sentido amargo del erotismo se vuelve prominente al determinar la acción de Eros, quien ataca sigilosamente a las víctimas desde algún lugar fuera del sujeto amoroso (ὄρπετον). Además, esta intervención tiránica se muestra inevitable, tal como lo sugiere el término ἀμάχανον. El deseo, entonces, no es propio de la voluntad del deseante. De esta manera, en el fragmento 130 se demuestra la condición del yo lírico con respecto a *eros* (sentimientos eróticos), retratado como una vacilación entre sentidos positivos y negativos. Además, este erotismo es inevitable debido a la acción divina (Eros) que se esfuerza en atacar a sus víctimas sigilosamente. Por otro lado, en el fragmento 131 se explicita el objeto de deseo, causante del sufrimiento erótico

1 Ed. Lobel y Page (1955).

2 Trad. de Carson (1998: 14).

3 Trad. de Rodríguez Adrados (1980: 377).

al mostrarse distante. A partir de determinadas fuentes (*Hefestión* VII.7), surge la adscripción que permite recuperar la información sobre Atis, destinataria del fragmento, acusada por preferir el amor de Andrómeda (rival de Safo)[4]. De esta manera, este fragmento, que en general no es tenido en cuenta en las interpretaciones del anterior (130), se propone como fundamental debido a que sirve para completar su sentido, ya que en él se manifiesta la causa de los sentimientos del yo lírico.

Tras considerar la condición dolorosa del amante, los investigadores modernos desarrollan dos formas[5] en que se presenta lo erótico en la lírica arcaica: en primer lugar, cuando el hablante lírico es atacado de forma inmediata e inevitablemente por el dios. En este caso, la intervención de la divinidad es descrita por el lírico a partir de connotaciones tiránicas, pues en estas expresiones monódicas, el hablante se encuentra aquejado por el repentino ataque de Eros o de Afrodita, quienes le obligan a actuar y salirse de control. Tras la imposibilidad de aliviar sus penas, el yo lírico manifiesta una serie de síntomas físicos y de constante confusión, efectos de la locura erótica al no verse cumplimentado su deseo. En el caso de la segunda vertiente, se caracteriza por la alusión directa al objeto de deseo por parte del *erastes*. Se manifiesta un enfrentamiento en el que el sujeto amoroso inquiere al otro su amor y le exige correspondencia.

Ambos elementos están presentes en los fragmentos de Safo: referencias al *eromenos* y también el deseo provocado por una divinidad tirana; todo ello enmarcado en el dolor por la imposibilidad de estar con el objeto de anhelo. Otros relatos y autores líricos proponen el motivo trenético como elemento principal en el desarrollo lírico y el deseo por el *eromenos*. Los discursos trenéticos[6] se caracterizan por expresar lamentos a partir de la primera persona gramatical, para exponer el dolor por la muerte, la soledad, el sufrimiento de una ciudad, de una viuda, por un héroe fallecido, entre otros. Este sentido del lamentar, se expande a la lírica erótica y ocupa el centro de la producción poética, para expresar el dolor por la falta de *eromenos.*

Sin embargo, el hablante lírico planteado en los fragmentos de Safo no solo refiere al ataque de Eros o de Afrodita, sino que presenta su anhelo y el aprecio por el amado a través del sufrimiento. De esta manera, en la poesía de Safo se marcan dos elementos: el dolor por la ausencia del amado o la imposibilidad de concretar la unión, así como también la admiración de su belleza. Ambos elementos antagónicos en apariencia, en la poética de Safo se unen para dar a conocer el poder del *eros*, presentado en una tensión vincular entre sentimientos dulces y amargos (γλυκύπικρος).

3. La función del γλυκύπικρος en la lírica de Safo

El término griego γλυκύπικρος que encontramos en el fragmento 130 está compuesto por dos raíces semánticas: γλῠκῠ́ς- (dulce) y -πικρός (amargo). En el contexto del fragmento lírico, retrata la oscilación de los sentimientos eróticos impuestos por Eros. Resulta un concepto innovador para representar el estado mental del erotismo. Las emociones transmitidas se relacionan con el placer (*glukús*) y el dolor (*pikrós*). Anne Carson (1998) propone que las raíces significativas de γλυκύπικρος sugieren una descripción del orden secuencial en el que se dan las emociones: *eros* supone dulzura y después amargura (p. 14).

4 Nota al pie de Rodríguez Adrados (1980: 377).

5 Rodríguez Adrados (1986: 236-239).

6 Cfr. C. Calame (2002: 18-23); M. Williamson (1996: 251-253); F. Rodríguez Adrados (1995: 44-45); K. Dover (2008: 47-55).

La innovación de la poetisa de Lesbos consiste en la utilización terminológica del concepto que le permite representar la vacilación sentimental en el erotismo lírico. Sin embargo, su originalidad también se presenta en la figuración de los sentimientos propiamente: en los líricos monódicos arcaicos, el sufrimiento y dolor son los elementos destacados[7], pero Safo agrega una significación positiva que es anterior al sentimiento "amargo". La dulzura erótica de Safo se relaciona con la apreciación de la belleza del objeto de deseo. Sin embargo, acorde a la propia denotación de *eros/*deseo, este sentimiento positivo se desvanece en la medida en que el yo lírico atiende a la falta del *eromenos*.

4. Conclusión

En la vida cotidiana, es común la típica expresión "amor y odio". Estos términos denotan una oscilación de sentimientos opuestos y antagónicos que refieren a aspectos positivos y negativos. La vacilación sentimental fue un procedimiento para Safo, quien utiliza el término γλυκύπικρος para referir a la mezcla de sensaciones eróticas: dulzura ante el aprecio de ver y saber sobre el objeto amoroso, así como amargura ante la imposibilidad de tenerlo y la lejanía de su estima. La idea transmitida por γλυκύπικρος prefigura así las relaciones entre los elementos eróticos en la lírica de Safo: en primer lugar, la oscilación sentimental producida por el deseo del *erastes*, en segundo lugar, la figuración del *eromenos* como objeto de deseo y, en tercer lugar, las penas del sujeto amoroso por el rechazo y la falta de quien anhela. De esta manera, el concepto representa un estado mental de sensaciones ordenadas cronológicamente que la lírica de Safo expresa de manera excepcional.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Lobel, E. y D. Page (eds.) (1955). *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.

Rodríguez Adrados, F. (ed.) (1980). *Lírica griega arcaica.* España: Gredos.

Bibliografía citada

Snell, B. (1953). "The Rise of the Individual in the Early Greek Lyric", en *The discovery of mind.* Oxford: Blackwell.

Calame, C. (2002). *Eros en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal.

Carson, A. (1998). *Eros el dulce-amargo*. Buenos Aires: Fiordo.

Di Muro, M. (2017). *La noción del eros en la poesía de Safo de Lesbos.* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación.

Dover, K. (2008). *La Homosexualidad en la Grecia Antigua*. Madrid: El Cobre.

Rodríguez Adrados, F. (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza; 123-142.

Rodríguez Adrados, F. (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid.

7 Cfr. C. Calame (2002: 21-35); F. Rodríguez Adrados (1981: 123-142); B. Snell (1953: 47 ss.); F. Lasserre (1989: 51 ss.).

Williamson, M. (1996). "Sappho and the Other woman", en Greene, E. (ed.), *Reading Sappho: Contemporary approaches.* California: University of California Press; 248-264.

El uso de la dialéctica en las investigaciones de *Política* I.6 y I.13

Matías Ezequiel Kogel

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Litoral

Resumen: El presente trabajo aborda la cuestión de la metodología empleada por Aristóteles en *Política* I.6 y 13. Tradicionalmente se ha sostenido que la metodología de la filosofía práctica es prioritariamente dialéctica, es decir, que argumenta sobre la base de opiniones reconocidas (ἔνδοξα), que avanza resolviendo aporías y que alcanza su validez por medio de la coherencia. Sin embargo, en la primera década de este siglo, en lo que respecta a la metodología utilizada por Aristóteles en el ámbito de la filosofía práctica, se puede observar el surgimiento de una renovada línea interpretativa que, por un lado, defiende la tesis de la limitación del 'método de los ἔνδοξα' en *EE*, *EN* y *Pol*., y por otro lado, sostiene que la metodología de la filosofía práctica respeta importantes rasgos de la metodología de los *Segundos Analíticos*. En este trabajo nos ocuparemos de la tesis de la limitación del "método de los ἔνδοξα" en *Pol*. I.6 y 13. Nuestra investigación pretende mostrar que en *Pol*. I.6 y I.13 Aristóteles no sigue los tres pasos del 'método de los ἔνδοξα'. Sin embargo, esto no implica que Aristóteles no utilice algunos aspectos de la dialéctica presentados en *Tópicos*.

Palabras clave: Aristóteles, *Tópicos*, Dialéctica, ἔνδοξα, *Política*

The use of dialectics in the investigations of *Politics* I.6 and I.13

Abstract: This paper addresses the question of the methodology used by Aristotle in *Politics* I.6 and 13. Traditionally it has been argued that the methodology of practical philosophy is primarily dialectical. However, in the first decade of this century, with regard to the methodology used by Aristotle in practical philosophy, one can observe the emergence of a renewed interpretative line that, on the one hand, defends the thesis of the limitation of the 'method of ἔνδοξα' in *EE*, *EN* and *Pol*., and on the other hand, maintains that the methodology of practical philosophy respects important features of the methodology of the *Posterior Analytics*. In this paper we will deal with the thesis of the limitation of the 'method of the ἔνδοξα' in *Pol*. I.6 and 13. Our research aims to show that in *Pol*. I.6 and I.13 Aristotle does not follow the three steps of the 'method of the ἔνδοξα'. However, this does not imply that Aristotle does not use some aspects of the dialectic presented in *Topics*.

Keywords: Aristotle, *Topics*, Dialectics, ἔνδοξα, *Politics*

1. Introducción

El presente trabajo aborda la cuestión de la metodología empleada por Aristóteles en *Política* (*Pol*.) I.6 y 13. Tradicionalmente se ha sostenido que la metodología de la filosofía práctica es prioritariamente dialéctica, es decir, que argumenta sobre la base de opiniones reconocidas (ἔνδοξα), que avanza resolviendo aporías y que alcanza su validez por medio de la coherencia[1]. En efecto, a partir del influyente artículo de Owen comienza a relacionarse la dialéctica con la metodología estrictamente utilizada en la investigación ética y, por añadidura, en la investigación política. La novedad de Owen es su asociación del pasaje metodológico de *EN* VII.1 1145b 2-7 con la dialéctica de *Tópicos*.

Esta asociación del pasaje metodológico de *EN* VII.1 1145b 2-7 con la dialéctica de *Tópicos* termina por consolidarse con la aparición del artículo de Barnes (1980). Esta equiparación es, naturalmente, una derivación de la tesis de Owen (1961), esto es, que en los lugares de la ética donde aparece el término φαινόμενα, Aristóteles se refiere a los ἔνδοξα, de modo que el método utilizado allí sería el dialéctico. Barnes lo llama el 'método de los ἔνδοξα' que, si bien se encuentra dentro de la discusión de Aristóteles sobre la incontinencia, Barnes afirma que el método que el estagirita bosqueja aquí tiene la intención de una aplicación más amplia (Barnes, 1980: 494).

Sin embargo, en la primera década de este siglo, en lo que respecta a la metodología utilizada por Aristóteles en el ámbito de la filosofía práctica, se puede observar el surgimiento de una renovada línea interpretativa que, por un lado, defiende la tesis de la limitación del 'método de los ἔνδοξα' en *EE*, *EN* y *Pol*., y por otro lado, sostiene que la metodología de la filosofía práctica respeta importantes rasgos de la metodología de los *Segundos Analíticos*[2].

En este trabajo nos ocuparemos de la tesis de la limitación del 'método de los ἔνδοξα' en *Pol*. I.6 y 13. Nuestra investigación pretende mostrar que en *Pol*. I.6 y I.13 Aristóteles no sigue los tres pasos del 'método de los ἔνδοξα'. Sin embargo, esto no implica que Aristóteles no utilice algunos aspectos de la dialéctica presentados en *Tópicos*. En este sentido, y en consonancia con la tesis de Salmieri (2009), creemos que aun cuando haya argumentos que limiten el uso del 'método de los ἔνδοξα' en este tratado de política, se puede seguir hablando de un uso de la dialéctica[3] de *Tópicos* en *Política* I.

Para llevar a cabo nuestra investigación, dividiremos el trabajo en tres partes. En primer lugar, abordaremos la consideración de Aristóteles de las opiniones que se oponen a su tesis de la esclavitud natural en *Pol*. I.6. En segundo lugar, nos ocuparemos del modo en que el estagirita plantea la cuestión de si el esclavo tiene o no otra virtud, además de las instrumentales y serviles en *Pol*. I.13. Por último, extraemos nuestras consideraciones finales.

2. La metodología de *Pol*. I.6

Una vez establecida la existencia de esclavos naturales en *Pol*. I.5, Aristóteles se propone considerar en *Pol*. I.6 dos opiniones que se oponen a su tesis de la esclavitud natural pero que tienen en cierto modo razón. Para ello, en primer lugar, se mencionan las dos maneras

1 Cfr. Burnet, 1900; Le Blond, 1939; Owen, 1961; Cooper, 1975; Barnes, 1980; Nussbaum, 1986; Irwin, 1988, 2009.

2 Cfr. Salmieri, 2009; Natali, 2010; 2015; Henry y Nielsen, 2015; Devereux, 2015; Livov, 2016; Angioni, 2017; Karbowski, 2013; 2019; Falcon, 2019; Berrón, 2020; Natali, 2020; Rapp, 2020.

3 Sostenemos que el método dialéctico comprende la función examinativa, la función refutativa, la elección de las proposiciones (*Top.* I.14), la distinción de los diversos sentidos (*Top.* I.15), el análisis de las diferencias (*Top.* I.16) y la captación de las semejanzas (*Top.* I.17).

en que se dicen (διχῶς γὰρ λέγεται) los términos 'esclavitud' y 'esclavo'. En efecto, el estagirita afirma:

> [i] Pues existe también un tipo de esclavo y esclavitud por ley, porque la ley es un acuerdo según el cual lo que se conquista en la guerra pertenece a los conquistadores. [ii] Pero muchos entendidos en leyes han rechazado la justicia de esto [...] porque consideran terrible que alguien sea esclavo de quien puede ejercer violencia y tiene un poder superior, y que quien ha sido objeto de violencia sea sometido. [iii] Y algunos son de este parecer, otros del otro, aun entre los sabios (καὶ τοῖς μὲν οὕτως δοκεῖ τοῖς δ' ἐκείνως, καὶ τῶν σοφῶν) (*Pol*. I.6 1255a 5-12, trad. de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo).

En este pasaje observamos que Aristóteles hace referencia a dos pareceres (δοκεῖ) u opiniones que se contradicen entre sí. En efecto, de acuerdo con la primera opinión existe una esclavitud por ley cuya validez y justicia surge de la conquista en la guerra. De acuerdo con la segunda, en cambio, la existencia de la esclavitud basada en quien puede ejercer violencia y tiene un poder superior es una ley injusta. Cabe destacar que al mencionarse explícitamente en el pasaje citado arriba que algunos están de acuerdo con la primera opinión y otros con la segunda, incluso entre los sabios, nos indica, según *Tópicos* I.11, que estamos en presencia de un 'problema dialéctico'. En efecto, el conflicto entre opiniones causa un problema dialéctico. Esto implica que "o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o lo sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno"[4].

Una vez establecidas estas opiniones, Aristóteles solo parece analizar la opinión de que la esclavitud resultante de la guerra es justa[5]. De acuerdo con su análisis, quienes sostienen esta opinión afirman y niegan a la vez lo que dicen (ἅμα 1255a 23) dado que "puede ocurrir que el origen de las guerras no sea justo y jamás podrá decirse que sea esclavo quien no merece la esclavitud" (*Pol.* I.6 1255a 23-26). De este modo, si no se puede llamar esclavo a quien no lo merece, indica Aristóteles que están suponiendo la noción de esclavo por naturaleza de la que él habló en capítulos anteriores[6]. Por lo tanto, "es necesario que admitan que algunos son esclavos en todas partes, y otros en ninguna" (*Pol*. I.6 1255a 31).

Como observamos, el estagirita solo se ocupa de la primera opinión. Sin embargo, al mostrarse que a veces el origen de las guerras es injusto y por esta razón los más nobles terminan siendo esclavos, se le da crédito a la segunda opinión que afirma que la existencia de la esclavitud basada en quien puede ejercer violencia y tiene un poder superior es injusta. Ahora bien, en ambos casos se pone en evidencia la distinción entre esclavos y libres por naturaleza que es lo que el propio Aristóteles quiere mostrar y forma parte de su propia visión del tema establecida en *Pol*. I.4-5[7].

Queda claro hasta aquí que Aristóteles ha analizado estas opiniones porque se oponían a su tesis de la esclavitud natural. Ahora bien, dado que el estagirita ha acudido a opiniones para defender y aclarar su posición, ¿puede decirse que en *Pol*. I.6 Aristóteles sigue

---

4 *Top*. I.11 104b 3-5; cfr. Berti, 2004: 319.

5 Cfr. *Pol*. I.6 1255a 21-23. En relación con el término 'justo' Aristóteles también distingue dos sentidos (cfr. *Pol.* I.6 1255a 17-18).

6 Cfr. *Pol*. I.6 1255a 29-30.

7 En este sentido, como aclara Karbowski, el propósito de *Pol*. I.6 es mostrar que "quienes niegan la justicia de la esclavitud (porque se basa en una ley injusta) tienen razón en cuanto reconocen que no todos los individuos que están convencionalmente esclavizados merecen necesariamente ese estatus, pero equivocadamente pasan por alto el hecho de que ciertos seres humanos, no obstante, son aptos por naturaleza para la esclavitud" (Karbowski, 2013: 349).

el 'método de los ἔνδοξα' de *EN* VII.1 1145b 2-7, tal como lo ha afirmado Saunders[8]? Si Aristóteles efectivamente sigue las prescripciones metodológicas de *EN* VII.1 1145b 2-7 en *Pol*. I.6, deberíamos encontrar que Aristóteles sigue los tres pasos de este método ((i) establecer los ἔνδοξα, (ii) hacer un repaso de las aporías que la investigación plantea, y (iii) resolver estas aporías[9].

En *Pol*. I.6 Aristóteles no sigue las prescripciones metodológicas de *EN* VII.1.1145b.2-7. En efecto, si acordamos con Berti en que los ἔνδοξα no pueden entrar conflictos entre sí, sino que el conflicto se da solo entre opiniones o δόξαι[10], Aristóteles no estaría cumpliendo con el primer paso del método de los ἔνδοξα, que consiste en establecer, en primer lugar, los ἔνδοξα relacionados con el tema en cuestión. Luego tampoco plantea ninguna aporía ni tampoco las resuelve. Lo que hace el estagirita es analizar una de las dos opiniones establecidas al principio de *Pol*. I.6. Además, esta discusión con las opiniones citadas por Aristóteles se da solo después de haber establecido su propia visión del tema en *Pol*. I.4-5. Esto último implica que, como sostiene D. Frede (2012), Aristóteles no elabora su teoría a través de una lista de opiniones reconocidas (ἔνδοξα) y los problemas que conllevan sino que, cuando considera los λεγόμενα (también los ἔνδοξα y los δοκοῦντα) lo hace como una confirmación de sus propios puntos de vista en lugar de como un método para desarrollarlos[11]. De acuerdo con esto, entonces, Aristóteles no emplearía el método de los ἔνδοξα en *Pol.* I.6[12].

Ahora, si bien es cierto que Aristóteles no utiliza el 'método de los ἔνδοξα', eso no quiere decir que no se puedan encontrar elementos de la dialéctica de *Tópicos*. En efecto, en *Pol.* I.6 Aristóteles utiliza principalmente la herramienta dialéctica de distinción de los diversos sentidos[13] en tres oportunidades: (i) cuando distingue los dos sentidos de los términos 'esclavitud' y 'esclavo'[14], (ii) cuando aclara los dos sentidos del término 'justo'[15] y (iii) cuando diferencia un modo de ser noble y libre en sentido absoluto y otro en sentido no absoluto[16].

3. El tercer uso de la dialéctica de *Tópicos* I.2 en *Pol*. I.13

En *Pol.* I.13 Aristóteles se plantea la cuestión de si el esclavo tiene o no otra virtud, además de las instrumentales y serviles[17]:

> Ante todo, entonces, a propósito de los esclavos, podría preguntarse (ἀπορήσειεν) si tienen alguna otra virtud además de sus virtudes como instrumento y como sirviente, alguna más valiosa que estas, como, por ejemplo, la prudencia (σωφροσύνη), el valor, la justicia y toda otra disposición (ἕξεων) de este tipo, o si no tienen ninguna otra más allá del prestar servicio con su cuerpo (ambas alternativas, en efecto, presentan dificultad (ἀπορίαν): porque si las tuvieran, ¿en qué se diferenciarían de los hombres libres?; y que no las tuvieran, siendo seres humanos y participando por tanto de la razón, resultaría absurdo (ἄτοπον)) (*Pol.* I.13 1259b 21-29, trad. de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo).

8 Cfr. Saunders, 1995: 81.

9 Cfr. Barnes, 1980: 491-493.

10 Cfr. Berti, 2004: 319.

11 Cfr. Frede, 2012: 212.

12 Karbowski sostiene también que Aristóteles no emplea el método de los ἔνδοξα en *Pol.* I.6 (cfr. Karbowski, 2013: 347-349).

13 Cfr. *Top.* I.15.

14 Cfr. *Pol*. I.6 1255a 5.

15 Cfr. *Pol*. I.6 1255a 17-18.

16 Cfr. *Pol*. I.6 1255a 35-36.

17 Cfr. *Pol.* I.4 1253b 33-1254a 8; 1254a 14-17.

Desde un punto de vista metodológico, en esta sección de *Pol*. I.13 nos encontramos con un aspecto de la dialéctica que consiste en el análisis de las aporías. En efecto, se puede observar que Aristóteles formula un problema de tipo interrogativo entre dos proposiciones contradictorias entre sí: ¿tiene otra virtud el esclavo, además de las instrumentales y serviles, o no?[18]. Para poder continuar en la argumentación, dicha pregunta debe ser respondida. Según el problema planteado por Aristóteles sobre la virtud del esclavo, si afirmamos que 'sí', debe explicarse en qué se diferencia el esclavo de los libres y si afirmamos que 'no', se llega a un absurdo, pues los esclavos son hombres y participan de la razón también. Evidentemente si la segunda respuesta nos lleva a un absurdo, Aristóteles adoptará la primera respuesta aun cuando esta opción necesite explicación.

Si esta reconstrucción del problema es correcta, Aristóteles estaría siguiendo hasta aquí dos de los tres pasos del método diaporemático, esto es, el estagirita ha planteado una dificultad y la ha desarrollado en ambos sentidos: uno de ellos parece ser el verdadero aunque necesite explicación, mientras que el otro parece ser el falso porque nos conduce a un absurdo[19]. En este sentido, podría decirse que en esta sección de *Pol*. I.13 habría un uso de la tercera utilidad de la dialéctica según *Tóp.* I.2[20]. De esta manera, puede esperarse que en lo que continúa de *Pol.* I.13 Aristóteles se ocupará de proponer una solución a la primera opción, esto es, que los esclavos tienen otras virtudes además de las instrumentales y serviles, estableciendo la diferencia de la virtud del esclavo con la del libre.

A continuación, una vez planteado el problema de la virtud del esclavo, Aristóteles extiende el mismo problema a la virtud de la mujer y el niño[21]. Como comenta Saunders, si bien Aristóteles amplía el problema para incluir a las mujeres y a los niños, estos "obviamente no son herramientas, [aunque sí] tienen menos facultades racionales que las del hombre adulto libre" (Saunders, 1995: 98)[22].

De acuerdo con lo que viene a partir de *Pol*. I.13 1259b 32, este problema de la virtud del esclavo, de la mujer y del niño se subordina a un problema más general que consiste en examinar si el que obedece y el que manda por naturaleza tienen la misma virtud u otra diferente[23]. En este sentido, creemos que a partir de este momento Aristóteles comienza la solución a la aporía planteada en *Pol*. I.13 1259b 21-29. Sin entrar en los detalles que a continuación vienen, Aristóteles va a afirmar que tanto el que manda como el que es mandado deben participar de diferentes maneras de la virtud. En efecto,

> [...] quien manda debe poseer la virtud moral (τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς) en su forma más plena (porque su función propiamente dicha es la de un arquitecto, y la razón es arquitecto), mientras que todos los demás la poseerán en la medida en que les corresponda. Es evidente, entonces, que la virtud moral es propia de todos los que hemos mencionado, pero que la prudencia de la mujer no es la misma que la del varón, ni tampoco su valor ni su justicia, como creía Sócrates, sino que uno es el valor para mandar y otro el valor para servir, y otro tanto ocurre en los demás casos (*Pol*. I.13 1260a 17-24, trad. de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo).

Resulta interesante destacar de este pasaje la distancia que toma Aristóteles de la opinión de Sócrates, lo que significa que, desde un punto de vista metodológico, está recurriendo a la opinión de un filósofo solo para criticarlo y no como punto de partida de su investigación. Luego de esto, Aristóteles vuelve brevemente a la cuestión de la virtud del

18 Cfr. *Top.* I.4 101b 32-34.

19 Cfr. *Metaph.* III.1 995a 24-27.

20 Cfr. *Top.* I.2 101a 34-36.

21 Cfr. *Pol.* I.13 1259b 29-32.

22 Los textos citados cuyo original son en lengua extranjera son traducidos al castellano bajo mi responsabilidad.

23 Cfr. *Pol*. I.13 1259b 32-38.

esclavo afirmando que la virtud de este está en relación con el amo. Sin embargo, a pesar de ello el esclavo necesita algo de virtud, la "suficiente para asegurar que no descuide su tarea por indisciplina o por pusilanimidad" (*Pol*. I.13 1260a 36-37). Por esta razón, Aristóteles critica a aquellos que "no dan razones a los esclavos y sostienen que solo hay que darles órdenes" (*Pol*. I.13 1260a 5-6).

Por último, llegando al final de *Pol.* I.13, Aristóteles se pregunta "si acaso también los artesanos deberán poseer virtud: pues a menudo, por indisciplina, descuidan sus tareas. ¿O es este un caso bien diferente?" (*Pol*. I.13 1260a 37-39). Es evidente que aquí se está elaborando una nueva aporía, pero que no surge de una opinión reconocida aceptada previamente por Aristóteles, sino que la misma surge de la propia investigación que Aristóteles está exponiendo en *Pol*. I.13. Esto significa, desde un punto de vista metodológico, que si bien Aristóteles elabora una aporía, esto no quiere decir que esté siguiendo los pasos del 'método de los ἔνδοξα'.

4. Consideraciones finales

En el presente trabajo hemos abordado la cuestión de la metodología empleada por Aristóteles en *Pol*. I.6 y 13. Si bien la perspectiva tradicional sobre la metodología de la filosofía práctica es prioritariamente dialéctica, en esta ponencia nos ubicamos dentro de la renovada línea interpretativa que, por un lado, defiende la tesis de la limitación del 'método de los ἔνδοξα' en *EE*, *EN* y *Pol*. Y, por otro lado, sostiene que la metodología de la filosofía práctica respeta importantes rasgos de la metodología de los *Segundos Analíticos*.

En este trabajo nos ocupamos solo de la tesis de la limitación del 'método de los ἔνδοξα' en *Pol*. I.6 y 13. Nuestra investigación pretendió mostrar que en *Pol*. I.6 y I.13 Aristóteles no sigue los tres pasos del 'método de los ἔνδοξα'. Aclarando, sin embargo, que esto no implica que Aristóteles no utilice algunos aspectos de la dialéctica presentados en *Tópicos*. En efecto, creemos que al separarse el 'método de los ἔνδοξα' del método dialéctico, se puede seguir hablando de un uso de la dialéctica en *Política* I aun cuando haya argumentos que limiten el uso del 'método de los ἔνδοξα' en este tratado de política.

De acuerdo con esta interpretación, hemos mostrado, por un lado, que en *Pol.* I.6 Aristóteles utiliza principalmente la herramienta dialéctica de distinción de los diversos sentidos[24] en tres oportunidades[25]. Por otro lado, en *Pol*. I.13 nos encontraríamos con la aplicación del tercer uso de la dialéctica que tiene que ver con el desarrollo de una aporía en ambos sentidos[26] y la búsqueda de su solución a lo largo del capítulo 13 de *Pol*. I.

Por último, podemos decir también que las veces que Aristóteles se ha referido a opiniones, lo ha hecho o bien para confirmar sus propios puntos de vista o bien para criticarlos y rechazarlos.

De acuerdo con estas observaciones, entonces, podemos afirmar que en *Pol*. I.6 y 13 observamos la presencia de aspectos de la dialéctica presentados en *Tópicos*. Por lo tanto, si bien acordamos con los que afirman que Aristóteles utiliza una metodología científica en *Política* I, no por ello negamos la presencia del método dialéctico en este tratado.

24 Cfr. *Top.* I.15.

25 Cfr. *Pol*. I.6 1255a 5; *Pol*. I.6 1255a 17-18; *Pol*. I.6 1255a 35-36.

26 Cfr. *Top.* I.2 101a 34-36,

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bonet, J. P. y Martínez, T. C. (trads.) (1982). *Aristóteles*. *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

Martínez, T. C. (trad.) (1998). *Aristóteles. Metafísica*. Madrid: Gredos.

Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (trads.) (2016). *Aristóteles. Política*. Buenos Aires: Losada.

Saunders, T. J. (trad. y com.) (1995). *Aristotle*. *Politics. Books I and II*. Oxford: Clanderon Press.

San Martín, M. C. (trad.) (1994). *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid: Gredos.

San Martín, M. C. (trad.) (1995). *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon) II*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Barnes, J. (1980). "Aristotle and the Methods of Ethics". *Reveue Internationale de Philosophie* 133-134; 490-511.

Berti, E. (2004). *Nuovi studi aristotelici. Vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*. Brescia: Morceliana.

Frede, D. (2012). "The endoxon mystique: what *endoxa* are and what they are not". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43; 185-216.

Karbowski, J. (2013). "Aristotle's Inquire into Natural Slavery". *Journal of the History of Philosophy*, 51, 3; 331-353.

Owen G. E. L. (1980). "Tithénai tà phainómena", en S. Mansión (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Paris: Éditions de l'Institut Superieure de Philosophie; 83-103.

Salmieri, G. (2009). "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics". *Ancient Philosophy* 29; 311–35.

Augusta: el ascenso de la *noverca* desde las sombras del Principado[1]

Martín Ricardo López Angelini

Universidad del Salvador

Resumen: La figura de Livia, cónyuge del primer emperador de Roma, constituye uno de los personajes más enigmáticos y polémicos de la historia y la literatura basándonos en los documentos y obras que han llegado hasta nuestros días. En el presente trabajo, nuestro interés se centrará en analizar la caracterización que Tácito efectuó de aquella entre el primer y segundo siglo de nuestra era a lo largo de sus *Anales*. Nuestro interés no radicará, por ello, en la figura histórica, sino en el personaje del historiador entendido como una construcción ficcional al servicio de su mensaje. Es persiguiendo este objetivo que analizaremos a la cónyuge imperial en tanto *noverca* y *femina*, categorías sumamente significativas en las cuales nos centraremos, por creer que en ellas se encuentra la clave definitoria del personaje, que justifican su actuar y, al mismo tiempo, evidencian el origen de una crisis política y social dentro del estado romano, contra la cual Tácito quiere advertir a sus lectores.

Palabras clave: Livia, *noverca*, *femina*

Augusta: the rise of the *noverca* from the shadows of the Principate

Abstract: The figure of Livia, wife of the first emperor of Rome, is one of the most enigmatic and controversial characters in history and literature based on the documents and works that have survived to this day. In this paper, our interest will focus on analyzing the characterization which Tacitus made of her between the 1st and 2nd centuries of our era throughout his *Annals*. Our interest will not reside, therefore, in the historical figure, but in the historian's persona understood as a fictional construction at the service of his message. It's pursuing this objective that we will analyze the imperial wife as a *noverca* and a *femina*, extremely significant categories on which we will focus, believing that they are the defining key of this character; that justify her actions and, at the same time, show the origin of a political and social crisis within the roman state, against which Tacitus wants to warn his readers.

Keywords: Livia, *noverca*, *femina*

1 El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación "La construcción de la imagen de Augusto antes y después de su muerte: biografía y necrografía", dirigido por Juan M. Melone, Universidad del Salvador, Instituto de Investigación de Filosofía y Letras (IIFyL), Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales.

1. El personaje histórico y su ascenso social y político

Livia Drusila, posteriormente conocida como Julia Augusta, fue un personaje de suma relevancia en la conformación de Roma como imperio. Su actividad vital se enmarcó durante el fin del periodo republicano y, sobre todo, durante un lapso de tiempo que incluye al primer y al segundo emperador de la dinastía Julio-Claudia. La notoriedad de esta figura salta a la luz si se tiene en cuenta que fue cónyuge del emperador Augusto y madre de su sucesor Tiberio. No son pocos los testimonios que nos han llegado de su vida y obra desde la Antigüedad y que hablan acerca de su fama (o infamia, como veremos) y los privilegios de los que gozó ya en su misma época. De tal modo, como indica Brännstedt (2016: 38-43) recibió tempranamente en su matrimonio con Octaviano la *sacrosanctitas*, honor anteriormente reservado únicamente a las vírgenes vestales y a los tribunos de la plebe; además, fue liberada de la *tutela mulierum*, hecho que le permitió efectuar transacciones comerciales sin necesidad de la aprobación de un tutor legal (esto es, Octaviano desde que había contraído matrimonio con él), algo que no constituía un privilegio común para la mujer romana de dicha época, la cual, recordemos, estaba en vida subordinada siempre a la autoridad de una figura masculina que regulaba no solo su economía, sino también sus relaciones y vida en general. Este rol solía ocuparlo el padre (o algún otro familiar masculino, en caso de que la figura paterna estuviera ausente) hasta el casamiento, en el que la custodia de la mujer era trasladada y puesta en manos del cónyuge (Pomeroy, 1987: 174). Puede vislumbrarse, entonces, de qué manera la liberación de la *tutela mulierum* constituye en el caso de Livia un acontecimiento de gran significación en el ámbito político, social y familiar. Finalmente, se erigieron estatuas públicas en su honor, cuyas fechas más tempranas podemos datar desde el 35 a.C. (Pomeroy, 1987: 206).

Todos los honores antedichos, cabe destacar, los compartió con su cuñada Octavia[2], con quien tuvo una marcada rivalidad en el plano político y familiar (Bauman, 1994: 100-105). Sin embargo, los honores y privilegios de la consorte imperial solo aumentaron con el tiempo, al punto en que desplazó por completo a cualquier otra figura dentro de la casa imperial y de Roma como imperio[3]. Efectivamente, Livia devino luego en la cabeza de la *domus Augusta* y esto "(…) le ofreció el suficiente espacio para expandir su rol a nuevas arenas políticas"[4] (Brännstedt, 2016: 61), lo cual se evidencia, por ejemplo, en el papel activo de la consorte durante las celebraciones triunfales. Este proceso de elevación de la propia figura acabaría por llegar a su punto cúlmine con la muerte de Augusto y el testamento dejado por este, en donde su mujer era introducida por adopción en la *gens Iulia* y adquiría, además, el nombre de Julia Augusta, por lo que dejaba atrás el *nomen* de Livia Drusila.

Teniendo como marco lo expuesto, nos proponemos abordar la caracterización que Tácito efectúa en sus *Anales* sobre tan relevante personaje para así elucidar la influencia decisiva que tuvo en la construcción del entramado político del Principado desde la perspectiva del historiador. Para lograr dicho propósito, nos centraremos en una selección de

2 En lo referente a las esculturas públicas femeninas, solo Livia, Octavia y Julia gozaron de un importante número de bustos durante el reinado de Augusto (Bartman, 1998: 213), hecho que da cuenta materialmente de las figuras relevantes dentro de la *domus* imperial a lo largo de este periodo.

3 El conflicto con Octavia acaba en el año 11 a.C. con su muerte. La única figura que podría haber llenado semejante vacío, más allá de la consorte imperial, era Julia, la hija de Augusto. Sin embargo, esta sirvió a las ambiciones de Livia por medio de su casamiento con Tiberio, ya que por semejante unión lo consolidaba como heredero al trono indiscutible. A partir de dicho momento, entonces, Livia desplaza a su cuñada como la "primera dama" imperial al mismo tiempo que subordina a su hijastra para afianzar sus propias ambiciones (Barret, 2002: 40).

4 La traducción de todos los textos citados de artículos en lengua inglesa es propia. Ofrecemos siempre a pie de página la cita en lengua original: "(...) offered her space to expand her role into new political arenas".

pasajes clave del libro primero que, a nuestro juicio, dan cuenta de rasgos fundamentales en la construcción textual que se efectúa de la futura Augusta[5]. Finalmente, este proceder será útil en la medida en que, bajo nuestra perspectiva, el retrato siniestro que se hace de Livia sirve para plantear, en primera instancia, una inversión: la muerte de Augusto conlleva el ascenso de Livia, en tanto que, a su muerte, es introducida por adopción en la *gens Iulia* y, a su vez, reemplaza a su marido como una suerte de contraparte femenina, lo cual aparece simbolizado en la adopción del nombre de "Augusta" (hecho sumamente negativo si se tiene en cuenta cómo se la ha caracterizado hasta dicho momento). En segundo lugar, encadena el destino de Roma en tanto que es por su accionar desde las sombras que asegura a su hijo Tiberio como el sucesor de Augusto. Bajo esta perspectiva, entonces, la muerte del *princeps* marca un punto de inflexión en tanto que determina la efectivización de un mal que se estaba gestando desde hacía tiempo en las sombras del Principado y que determinaría el destino de Roma como imperio.

2. La primera impresión es la que cuenta

En principio, creemos necesario enfatizar la presentación del personaje femenino en el inicio de los *Anales*, puesto que, por medio de una breve descripción, Tácito introduce a su Livia y la retrata por medio de palabras que no son azarosas ni inocentes, sino que delinean a la perfección la potencialidad que este personaje desplegará sobre todo en el principio de la obra. Además, como se verá, semejante presentación tiene la clara intención de predisponer al lector de una determinada manera en relación al personaje. Es por esto que debemos notar tres detalles.

La primera mención que se hace de Livia en el texto es en el contexto de dos muertes paralelas de las cuales el autor sugiere que ella podría haber sido la principal responsable. En efecto, al describir la descendencia de Augusto y el temprano fin de esta, Tácito, al referirse a las muertes de Lucio y Gayo, afirma:

> Una vez que Agripa perdió la vida, (y) que Lucio César estaba en camino hacia los ejércitos hispanos, y que Gayo estaba retornando de Armenia débil a causa de una herida, los arrebató una rápida muerte decretada por el hado o por una artimaña (*dolus*) de su madrastra Livia (...)[6] (Tácito, *Anales* 1.3)

El conector disyuntivo empleado en el texto (*vel* en el original) aparenta poner al mismo nivel ambas posibilidades, esto es: o que ambos herederos murieron naturalmente de forma prematura o que Livia ideó un plan de asesinato y lo puso en marcha. Ahora bien,

---

5 No será la intención de este trabajo hacer foco en la caracterización que se efectúa de Livia para intentar dilucidar el grado de veracidad de la susodicha (como si un estudio semejante fuera posible) ni de qué manera se corresponden las acciones narradas por el autor con la realidad histórica. Ya ha habido un gran número de críticos que han abordado esta problemática. De esta forma es como a partir, por ejemplo, del episodio de la muerte de Augusto en Nola, se ha intentado averiguar si Livia efectuó un silenciamiento o no con respecto a la muerte de su marido. Este habría tenido la finalidad de que Tiberio pudiera tomar el manto imperial de forma exitosa y evitar así una posible usurpación del poder. En base al testimonio de Tácito en contraste con otras fuentes, entonces, hay quienes se manifiestan en contra de tales sugerencias como, por ejemplo, Charlesworth, (1927: 55) y quienes la ven como algo más factible; este sería el caso, entre otros, de Bauman (1994: 184-186), quien dedica un apartado de su artículo exclusivamente a la refutación de la tesis de Charlesworth. Sin embargo, el eje de este trabajo se apoyará sobre el entramado discursivo de Tácito en cuanto a la construcción del personaje de Livia. No tenemos la intención de iluminar una posible correspondencia de la Livia del historiador con la consorte imperial histórica.

6 [*U*]*t Agrippa vita concessit, Lucium Caesarem euntem ad Hispaniensis exercitus, Gaium remeantem Armenia et vulnere invalidum mors fato propera vel novercae Liviae dolus abstulit* (...).

la susodicha disyunción es aparente si tenemos en cuenta los otros elementos presentes en el fragmento citado.

En segundo lugar, el sintagma *novercae Liviae* ("de su madrastra Livia" en la traducción) nos presenta a la consorte del príncipe bajo un tinte netamente negativo[7]. Si atendemos a la connotación que el término *noverca* posee desde su etimología misma, notamos que este era:

> (...) posiblemente de origen osco y con una obvia conexión con el latín *novus* "nuevo". La madrastra era entonces denominada como alguien nuevo en la familia, y su nombre sugiere la connotación de "recién llegada", o de "intrusa". Su nombre, de hecho, enfatiza su aspecto intrusivo (...)[8] (Gray-Fow, 1988: 741)

Además, debemos tener en cuenta que el término tenía una clara connotación en el ideario cultural romano y que incluía "(...) particularmente la asociación entre madrastras y veneno, y de madrastras como asesinas de sus hijastros, a veces ambos combinados[9]" (Barret, 2001: 172). Estas connotaciones fueron rastreadas por Gray-Fow y Barret, quienes citan ejemplos de *novercae* presentes en autores como Plauto, Cicerón, Propercio, Horacio, Virgilio, Ovidio, Plinio el Viejo, Juvenal, Quintiliano, etc. Además, en su libro *Ancient Stepmothers: Myth, Misogyny and Reality*, Watson (1995) analiza esta figura en el mundo clásico y arguye que la popularidad de la connotación negativa y literaria que esta figura (descrita como *saeva noverca*) adquirió, tiene su origen en "(...) la declamación, en particular, la *controversia*, en donde madrastras malvadas, así como otros personajes comunes del género, aparecen regularmente como representantes anónimos de un arquetipo"[10] (1995: 92). Lo importante de esta cuestión en el contexto de este pasaje (y más allá de sus orígenes) es que el término *noverca* en sí tenía una larga tradición literaria y que, para cualquier lector contemporáneo de Tácito, conllevaba una carga semántica específicamente negativa, la cual sin duda orientaba la lectura del personaje de Livia en un sentido claramente definido y que no dejaba lugar a otras interpretaciones. En efecto, si bien el historiador en ninguna de sus descripciones sobre Livia utiliza el sintagma *saeva noverca*, no era necesario que estuviera presente el adjetivo debido a la larga tradición de la figura en el ideario cultural romano.

Finalmente, el término *dolus* (que traducimos como "artimaña" en nuestra versión), observemos, implica algo de carácter fraudulento o pérfido; connota que algo fue cometido por medio del engaño, con mala intención, de forma oculta y no abiertamente (Glare, 1968: 570); marca, ante todo una separación entre un acto que es fingido o simulado, y otro ejecutado, que no se corresponde con el primero. De este modo es definido por Ernout y Meillet, quienes en su *Dictionnaire Etymologique De La Langue Latine* (1932: 82), además de marcar la connotación negativa del término, citan (entre otras) la definición que Cicerón pone en boca de Aquilio, jurisconsulto que había compartido la pretura con él

---

7 Tácito utiliza dicha palabra en seis ocasiones a lo largo de sus *Anales*; el término no aparece en ningún otro de sus trabajos y siempre aparece cargado con un tinte negativo. Tal y como indican Gerber y Greef en su *Lexicon Taciteum* (1903: 972), se lo utiliza, entonces, dos veces referido a Livia (1.3 y 10.5), tres veces en relación a Agripina la Menor (26.6, 41.3, 65.2), y en una ocasión es mencionado para caracterizar a la madrastra de Radamisto XII (44.5).

8 "(...) possibly Oscan in origin and having a fairly obvious connection with the Latin novus "new". A stepmother was therefore denominated as someone new in the family, and her name suggests the connotation "newcomer", or "interloper". Her name in fact emphaziced her intrusive aspect (...)". Esta caracterización negativa del término se encuentra, asimismo, explicitada en la entrada correspondiente del *Oxford Latin Dictionary* (Glare, 1968: 1195).

9 "(...) particularly in the association of stepmothers and poison, and stepmothers as the murderers of their stepchildren, sometimes combined together".

10 "(...) the declamation, in particular, the controversia, where wicked stepmothers, like other stock characters of the genre, occur regularly as nameless representatives of a type".

(*De officiis*, 3.14-60): *cum esset aliud simulatum, aliud actum*[11], esto es: "cuando una cosa había sido fingida, otra ejecutada". Bajo esta óptica, entonces, *dolus* denota una escisión entre el plano de la interioridad, el de los pensamientos y el de la exterioridad, el de la acción, puesto que el acto fingido o simulado no se corresponde con el acto posteriormente ejecutado; estamos ante el motivo literario del ser-parecer. De este modo, la palabra no solo sirve para caracterizar una maniobra pérfida acometida por Livia y deshacerse así de los herederos al trono, sino que también el vocablo la caracteriza por medio de dicha acción como un ser dual, cuyo pensamiento y actuar están intencionalmente disociados. Siguiendo esta lectura, podríamos afirmar que el *dolus* de Livia consiste aquí en aparentar ser una buena madrastra para sus hijastros mientras que, por detrás de escena, planea y manda a ejecutar sus asesinatos.

Queda claro, de este modo y en base a lo dicho, que la presentación de Livia no es azarosa ni inocente y que aquella disyunción al plantear la causa de la muerte de Lucio y Gayo es aparente; esconde veladamente una acusación hacia Livia, a quien se hace responsable del asesinato de sus hijastros dentro de esta lógica familiar (recordemos que Livia no era la madrastra de ambos herederos en el sentido tradicional del término, esto es: no había reemplazado a la madre de ambos por medio del matrimonio con el padre de estos; sino que era su "madrastra" en tanto consorte del abuelo de ambos, que los había adoptado para asegurar herederos al trono). Sin embargo, lo dicho hasta el momento da cuenta de que en su presentación del personaje, Tácito ya la instaura como una madrastra en acto en tanto que efectuó en la construcción discursiva que de ella hizo, aquello que cualquier lector romano hubiera considerado dentro del horizonte de acción de una *noverca*, a saber: el planeamiento y el asesinato de sus hijastros.

A continuación, se detalla el por qué de tales maniobras ocultas:

> (...) y, muerto Druso tiempo atrás, Nerón era el único restante de entre sus hijastros; todas las cosas se concentraron en él: se lo hizo hijo, colega del imperio, consorte de la potestad tribunicia y se lo exhibió por todos los ejércitos; no, como antes, mediante las oscuras artes de su madre, sino con abierta recomendación[12] (Tácito, *Anales* 1.3).

En definitiva, el objetivo de Livia consistía en instaurar a su propio hijo, el futuro emperador Tiberio, como único heredero al trono. Para lograrlo, se valió de "oscuras artes" (*obscuris* (...) *artibus*), sintagma que termina de delinear la connotación siniestra presente en la *noverca* imperial (nótese el adjetivo *obscurus* que vuelve a remarcar, como en el caso de *dolus*, el ámbito sombrío en donde opera Livia y que puede ser leído en un sentido interior, esto es: que ella actúa con intenciones oscuras u ocultas; o exterior, o sea: que ella actúa por entre las sombras o fracturas del Principado). Dentro de estas "artes" podríamos incluir el asesinato de cualquier potencial heredero que atente contra la posibilidad de ascenso al trono de Tiberio. Es interesante notar, a partir de esta presentación, que mientras Augusto opera en el ámbito de lo abierto, lo público, lo luminoso, Livia, contraparte femenina, lo hace en el ámbito de lo cerrado, lo privado, lo obscuro y lo hace persiguiendo sus propios intereses, que en el discurso de Tácito muchas veces se oponen a los del *princeps*.

Las maquinaciones de Livia acaban, en la trama de Tácito, por subyugar al mismo Augusto como se deja bien en claro al referirse al exilio de Póstumo Agripa: "(...) pues

---

11 Esta misma definición es dada en el diccionario Lewis y Short (1891: 607) y en el Gaffiot (1937: 554).

12 (...) *Drusoque pridem extincto Nero solus e privignis erat, illuc cuncta vergere: filius, collega imperii, consors tribuniciae potestatis adsumitur omnisque per exercitus ostentatur, non obscuris, ut antea, matris artibus, sed palam hortatu.*

[Livia] había sometido (*devinxerat*) hasta tal punto al anciano (*senem*) Augusto, que este había expulsado a su único nieto, Agripa Póstumo, a la isla de Planasia (...)[13]" (Tácito, *Anales* 1.3). Notemos el uso del verbo *devincere*, que Rutland resalta específicamente en tanto que las mujeres retratadas por Tácito utilizan:

> (...) toda estrategia que tienen disponible (*incelebrae*, *blandimenta*, *artes*) para ganar el control de la situación y del hombre que ostensiblemente controla la situación. Su frecuente éxito es evidente en la recurrencia de oraciones cuyo elemento activo es una mujer y cuyo verbo es alguna forma de devincere –"atar, enredar en lazos"[14] (Rutland, 1978: 17).

Este sin duda es el caso de la presente oración, que la autora cita en primer lugar junto a otros ejemplos de diferentes partes de los *Anales* en donde se evidencia dicho patrón. Notemos, además, que si bien la autora indica que el significado del verbo en cuestión es "atar" o "enredar", este por extensión acaba por expresar "vencer completamente", "someter" (Gaffiot, 1937: 515). Destaquemos, a su vez, la caracterización de Augusto mediante el adjetivo *senex*" que tiene el sentido de "anciano" y que además "a menudo incluye un matiz de respeto" (Ernout y Meillet, 1932: 613), específicamente, "aplicado a figuras famosas del pasado, con referencia tanto a su venerabilidad como a su antigüedad"[15] (Glare, 1968: 1734). Aquí se utiliza para enfatizar el estado de sometimiento del emperador en relación a su mujer y, podríamos agregar, contrasta a las dos figuras. En efecto, mientras que Livia juega un papel activo y vital, pero negativo en tanto figura dominante; su esposo, caracterizado positivamente por medio del adjetivo "*senex*", por el contrario, cumple un rol pasivo cuya descripción delata su cercana muerte. En cuanto a Póstumo Agripa, a pesar de que este heredero no disponía de las capacidades para detentar el poder del Principado, debemos remarcar que lo que importa aquí es que, ya en la vejez del emperador, quien toma las riendas de Roma es su mujer, dejando a Augusto en el papel de promulgador de las resoluciones de aquella. El anciano emperador, acaba por devenir en el portavoz público de las maquinaciones que su esposa gesta ocultamente. En este sentido es que se evidencia también la elevación de Livia como figura de poder en el imperio, que acaba por eclipsar, al menos en la trama de Tácito, al mismo emperador en funciones para convertirlo en su títere. Esto mismo es remarcado por Strunk, quien señala que "(...), podríamos leer 1.3 como un relato de Tácito que considera a Livia como el agente para el cambio político"[16] (2014: 140). De esta forma, el crítico prosigue con su lectura, que lo lleva a afirmar que:

> (...) el capítulo trata más acerca del fracaso de Augusto para encontrar un heredero y del intento exitoso de Livia de imponerse incluso al *princeps* para colocar a su hijo en el trono, eliminando a los rivales más favorecidos. Tácito retrata a la *domus Caesarum* como si esta fuera tomada por Livia y su *muliebris impotentia*, que es el medio preferido de Tácito para referirse a la ambición violenta de Livia. En I.3 y siguientes, Tácito deja al descubierto cómo el poder político funcionaba en secreto bajo el Principado y cómo una mujer, Livia, era su principal detentadora, y no alguna de las instituciones tradicionales de Roma[17] (Strunk, 2014: 141).

---

13 (...) *nam senem Augustum devinxerat adeo, uti nepotem unicum, Agrippam Postumum, in insulam Planasiam proiecerit* (…).

14 "(...) every stratagem available to them (incelebrae, blandimenta, artes) in order to gain control of the situation and of the man who ostensibly controls the situation. Their frequent success is evident in the recurrence of sentences whose active element is a woman and whose active verb is some form of devincere–"to tie, entangle in bonds"".

15 "applied to famous figures of the past, with allusion both to their venerability and their antiquity".

16 "(...) we could also read I, 3 as Tacitus' account of Livia as the agent for political change".

17 "(...) the chapter is more about Augustus' failure to find an heir and Livia's own successful attempt to bypass even the princeps in order to place her son on the throne by removing more favored rivals. Tacitus portrays the domus Caesarum as being stealthily taken over by Livia and her muliebris impotentia, which is Tacitus' preferred means

Semejante interpretación, a la cual adscribimos, evidencia las fracturas en materia política que Tácito lee en los comienzos del Principado, esto es: de qué manera las antiguas instituciones republicanas son dejadas de lado y cómo una *femina*[18] de la casa imperial no solo accede a ámbitos de poder reservados a los varones, sino que acaba por hacerse con el completo control de ellos (lo cual, por supuesto, acaba por desplazar o poner a las figuras masculinas reinantes en una posición de subordinación con relación a dicho personaje femenino; esto sin duda, para la concepción romana, era escandaloso[19]). Es así como el término *femina* y el sintagma "*muliebris impotentia*" aparecen ligados entre sí para hacer patente la apropiación que la consorte imperial efectúa con respecto a la *domus Caesarum*, ya que Livia constituye el primer ejemplo en los *Anales* en donde se manifiesta "(...) el estereotipo de la *femina* que actúa como un *dux* o que intenta ejercer el *imperium* [y que] destaca la representación de Tácito respecto de las mujeres de la dinastía Julio-Claudia como usurpadoras del poder masculino" (L'Hoir, 1994: 6)[20]. Este intento y efectiva apropiación de la facultad de ejercer el poder por parte de algún personaje femenino de la casa imperial pone en evidencia una de las principales razones que Tácito remarca como signo de la decadencia del estado romano, en donde algunas mujeres han desplazado a las figuras viriles reinantes en lo que concierne a la toma de decisiones y a la puesta en práctica de la autoridad política. He aquí, entonces, el foco de la denuncia del autor cuando construye discursivamente a su Livia.

3. La apropiación femenina del *imperium:* el nacimiento de Augusta

Al narrar el final de la vida del primer monarca, no debemos olvidar las sospechas que el autor pone en boca del pueblo romano (y que sin lugar a duda constituyen un dispositivo discursivo en donde el narrador da su opinión de forma subrepticia, por medio del personaje colectivo denominado "pueblo romano"): "Mientras ocurrían estas y otras cosas, se agravó la salud de Augusto y algunos sospechaban un crimen (*scelus*) de su esposa[21]" (Tácito, *Anales* 1.5). Los rumores en torno a la figura de Livia, dispuesta a cometer un *scelus*,

---

of referring to Livia'' violent ambition. In I.3 and following, Tacitus lays bare how political power worked in secret under the Principate and how a woman, Livia, was its primary wielder, not any of Rome's traditional institutions".

18 Siguiendo a L'Hoir (1994: 6), debemos tener en cuenta que este vocablo denota una distinción social además de moral; y que, si bien puede evocar simpatía, también puede connotar oprobio como en las quince ocasiones en las que Tácito lo une a palabras que refieren a una autoridad legítima masculina.

19 En este sentido nos parece muy acertado el presente pasaje, que describe la concepción romana sobre la mujer y a la luz del cual se entenderá mejor la construcción discursiva que Tácito efectúa de Livia además del porqué la caracteriza de una forma tan negativa: "(...) la debilidad del sexo femenino deviene de su "blandura", es decir, de su debilidad física y psicológica (*imbecillitas*), de su debilidad moral (*impotentia*) por no ser capaz de moderar sus propias pasiones e impulsos, y su debilidad jurídica (*infirmitas*) y, por lo tanto, dependencia legal de un varón. Estas actitudes, junto con otras como la imposibilidad de soportar (*impatientia*) y la frivolidad (*levitas*), excluyen a la mujer históricamente del espacio público. De este modo, la segregación de género impone una segregación del espacio civil; he aquí que el espacio de la *domus* es el espacio tradicional competente de la mujer, mientras que el *forum* representa el territorio de exclusiva injerencia masculina (Robledo & Russo, 2021: 250)" Notemos también que ya hemos citado al inicio de este trabajo el claro ejemplo de la *tutela mulierum* a modo de la típica dependencia legal de la mujer con respecto al varón (y de la cual Livia queda excluida ya tempranamente). De este modo, la *muliebris impotentia* con la que Tácito reviste a su Livia no solo la lleva a ambicionar el *imperium*, sino que, a su vez y por extensión, esto implica una vulneración doble: de su rol como mujer en tanto conlleva su salida de la *domus*, el ámbito que le es propio dentro del imaginario social; y, en tanto mujer que habita el espacio público en donde generalmente dominaba el *vir romanus*, también vulnera dicha categoría culturalmente varonil.

20 "(...) the stereotype of the femina who acts as dux or who attempts to exercise imperium highlights Tacitus' depiction of the Julio-Claudian women as usurpers of masculine power".

21 *Haec atque talia agitantibus gravescere valetudo Augusti, et quidam scelus uxoris suspectabant.*

esto es: un crimen que conlleva una gran falta de orden moral[22] y cuyo origen es sin duda religioso (Glare, 1968: 1701; Ernout & Meillet, 1932: 600 y 601) se hacen plenamente creíbles a la luz de lo que anteriormente se ha descrito en torno a esta figura nefasta. En efecto, teniendo en cuenta la caracterización que de Livia se hizo en las primeras páginas del texto, el lector no puede más que considerar como plausible el asesinato del emperador que, sin embargo, en ningún momento es explicitado. En efecto, el escritor dice que:

> (...) apenas ingresado en Ilírico, Tiberio fue llamado por unas presurosas cartas de su madre; y no se tuvo un claro conocimiento de si encontró a Augusto vivo o muerto en la ciudad de Nola. Pues Livia había cercado la casa y los caminos con estrictos custodios, mientras se divulgaban comunicados optimistas; hasta que, previstas las cosas que la ocasión requería, simultáneamente se anunció en un mismo comunicado que Augusto había muerto y que Nerón se había hecho cargo del poder[23] (Tácito, *Anales* 1.5).

A partir de esta descripción de la muerte del príncipe, queda claro que aunque esta quizás no fue causada por Livia (Tácito sugiere, pero no explicita), sí fue planificada la toma del poder por parte de su hijo, que se presenta como completamente sistematizada; de forma tal que Livia ejerció un fuerte control sobre la información que circulaba acerca del estado de salud de Augusto mientras Tiberio era llamado de Ilírico y retornaba a Nola. Este procedimiento, en definitiva, no fue sino una efectivización de los planes que la consorte imperial había concebido ya muchos años atrás. En este proceso se vislumbra, entonces, cómo la *noverca* sale a la luz con el *princeps* ya enfermo o muerto, pero de todas maneras inutilizado para cualquier labor gubernamental, y dispone el control de la información y la guardia para asegurar a su hijo como sucesor indisputable, sin dar ocasión a que se formen focos disidentes. En efecto, a diferencia del relato del asesinato de Gayo y Lucio, aquí el autor no deja lugar a dudas sobre el rol activo de Livia en estos eventos. Ya afianzada definitivamente en el poder, entierra a un emperador y le abre el paso a otro, maquinando la sucesión y, en este proceso, el destino de Roma como imperio. Esto mismo postula Rutland al formular que:

> En el imperio romano de Tácito (...), una maliciosa pero sonriente mujer le abre paso a su indigno favorito, lo ubica bien, usa todas sus artimañas para protegerlo. Las directrices humanas de la obra taciteana son las mujeres imperiales[24] (Rutland, 1978: 16).

De la misma forma en que la toma del poder fue asegurada, así también se aseguró de sofocar cualquier posible disidencia o conflicto interno, razón por la cual el reinado de Tiberio comienza con el asesinato de Póstumo Agripa, atribuido a Augusto con la justificación de proteger la estabilidad del imperio, justificación de la que Tácito reniega:

> Sin duda Augusto se quejó muchas veces y con ferocidad de las costumbres del joven, de modo que hizo que el senado ratificara expresamente su exilio; pero jamás devino insensible a la muerte de uno de los suyos, y no era creíble que hubiera provocado la muerte de su nieto en favor de la seguridad de su hijastro. Más verosímil era que Tiberio y Livia, aquel por temor,

---

22 El diccionario Lewis & Short lo define incluso como "the strongest general term for a morally bad act or quality (...)", esto es, el término general más fuerte para un acto moralmente malo o una cualidad (1891: 1640).

23 *vixdum ingressus Illyricum Tiberius properis matris litteris accitur; neque satis conpertum est spirantem adhuc Augustum apud urbem Nolam an exanimem reppererit. acribus namque custodiis domum et vias saepserat Livia, laetique interdum nuntii vulgabantur, donec provisis quae tempus monebat simul excessisse Augustum et rerum potiri Neronem fama eadem tulit.*

24 "In Tacitus' Roman empire, (...), a malicious but smiling female advances her unworthy favorite, places him well, uses all of her wiles to protect him. The human directresses of the Tacitean play are the imperial ladies".

esta por odios de madrastra, hubieran acelerado el asesinato del joven sospechoso y odiado[25]. (Tácito, *Anales* 1.6)

Es interesante remarcar cómo Tácito subraya el papel de Livia como madrastra hasta el punto de señalar que en el asesinato de Póstumo Agripa, en caso de haber sido planeado por ella, este habría sido motivado por sus "odios de madrastra" (*novercalibus odiis* en el original) y no por el hecho de evitar el surgimiento de otro heredero al trono que pudiera atentar contra la legitimidad del gobierno de Tiberio. En este sentido, su papel como *noverca* determina gran parte de su actuar en el entramado trazado por el autor de los *Anales*. Vemos así que su rol como *noverca* romana y sus ambiciones de poder (que, recordemos, Tácito expresa mediante el sintagma *impotentia muliebris*) se complementan mutuamente a tal punto que podríamos afirmar que los límites entre ambas se difuminan.

Con la muerte de Augusto y el ascenso al trono de Tiberio consumados, Livia se eleva gracias al testamento del difunto emperador, en donde: "[se] señalaba a Tiberio y Livia como herederos, Livia era adoptada por la familia Julia y tomaba el nombre Augusta[26]" (Tácito, *Anales* 1.8). Este hecho no es casual, sino que marca el final de un proceso que la Livia del historiador estaba gestando desde su presentación, a saber: hacerse con el imperio asumiendo el *nomen* de su difunto marido y dejando a cargo del estado, como nuevo portavoz, a su hijo, que tantas desgracias traería al pueblo de Roma. En este sentido, la muerte de Augusto es sumamente significativa, pues permite el alzamiento definitivo de la *noverca* imperial, que saldrá de las sombras del principado, desde donde había maquinado y se insertará definitivamente en el ámbito público y político de una forma determinante bajo el nombre de Augusta. En efecto, "[a] través de este título, Augusto convierte a Livia en un modelo moral, digno de honor como un imitador de su propio carácter augusto[27]" (Gillespie, 2019: 636). Sin embargo, ya hemos visto que, en la perspectiva de nuestro autor, difícilmente Livia pueda encarnar dicho modelo cuando se la inculpa de varios asesinatos por dentro de la *domus* imperial. Cuanto menos, el nuevo nombre resulta problemático a la luz de la narración de Tácito en tanto que, si al asumir dicho nombre Livia deviene en ejemplo moral para los romanos, entonces el ideal propuesto no puede más que llevar a la ruina del imperio. Esto no refiere solo a su comportamiento por dentro de la *domus Augusta*, sino que, a su vez, resalta que el establecimiento de esta figura como modelo también implicaría una ruptura de la típica subordinación de la *femina* al *vir romanus*, lo cual, como ya hemos visto, tendría fines netamente desastrosos a la luz del carácter femenino en general dentro de la concepción romana. En este sentido, el autor plantea con una marcada ironía las implicancias y consecuencias que resultan de esta nueva denominación.

He aquí la sintetización de este problema, que el historiador explicita al hablar de Augusto y su matrimonio con Livia. Allí se la caracteriza como "grave madre para la república, grave madrastra para la casa de los Césares[28]" (Tácito, *Anales* 1.10). En primer lugar, el rol de *gravis mater* se instaura por las maniobras ejecutadas por ella y que acaban por establecer a Tiberio como nuevo príncipe; en este sentido, de la misma forma en que ella es la madre biológica del *princeps*, también deviene en un sentido simbólico la madre

25 *multa sine dubio saevaque Augustus de moribus adulescentis questus, ut exilium eius senatus consulto sanciretur perfecerat: ceterum in nullius umquam suorum necem duravit, neque mortem nepoti pro securitate privigni inlatam credibile erat. propius vero Tiberium ac Liviam, illum metu, hanc novercalibus odiis, suspecti et invisi iuvenis caedem festinavisse.*

26 *Tiberium et Liviam heredes habuit. Livia in familiam Iuliam nomenque Augustum adsumebatur.*

27 "[T]hrough this title, Augustus commemorates Livia as a moral model, worthy of honor as an imitator of his own augustus character".

28 *Livia gravis in rem publicam mater, gravis domui Caesarum noverca.*

del imperio en tanto que acompañó a Augusto por un lado y, por el otro, al momento del ascenso de su hijo, el estado había sido moldeado por ella tras largos años de estratagemas llevadas a cabo de forma oculta; en definitiva, la *res publica* en su sentido político ya no existía ni volvería a existir. En otro sentido, si interpretamos a la *res publica* con la significación de esfera pública o bien común, el accionar de este personaje parece atentar directamente contra este bien tan valorado por los romanos por medio de su intromisión como *femina* en un espacio que era entendido como viril; por lo cual su accionar en el campo político se caracteriza como plenamente nocivo para el pueblo y el estado romano. Continuando con esta lectura, su nuevo rol moral como Augusta, hecho que la convierte en un parangón a seguir por el pueblo y cuyo fin no puede ser sino negativo, acentúa la muerte de la república por causa de su papel como *gravis mater*; esto quedará evidenciado *a posteriori* cuando diferentes figuras imiten su modelo. El caso más notable de esta *imitatio*, como suele remarcar la crítica[29], es el de Agripina la Menor, que asegura el ascenso al trono de su hijo Nerón por medio del asesinato de su esposo, el emperador Claudio. El esquema, como se ve, es el mismo que en el caso de Livia.

En segundo lugar, su rol como *gravis noverca* para la casa de los Césares es más que evidente si atendemos a lo anteriormente dicho: el accionar de Livia como madrastra no acaba hasta cerciorarse de que ningún heredero quede vivo por fuera de su hijo. Y hay que tener en cuenta que "[a]l momento de su casamiento, los hijos de la hija de Augusto, Julia, ya habían sido declarados como potenciales herederos"[30] (Gillespie, 2019: 635). El proceder de Livia como *noverca* romana ejemplar consistirá, de tal modo en la narrativa de Tácito, en aniquilar a la casa de los Césares para cumplir con su rol de madrastra y poder asegurar sus propias ambiciones. Lo notorio y a la vez problemático de esto, como nota Barret, es que "(...) la distinción entre *domus* y *res publica* se diluye, y una mujer considerada como *mater patriae* traicionó a una familia íntimamente identificada con la patria"[31] (2001: 173). No podemos más que volver a señalar lo cuestionable que resulta esto en la narrativa del autor, puesto que, de este modo, se podría efectivamente leer *Livia gravis Caesarum domui mater, gravis in rem publicam noverca* o "Livia grave madre para la casa de los Césares, grave madrastra para la república". Lectura del todo plausible si consideramos, por un lado, que en tanto aniquiladora de la casa de los Césares que impone a su propio hijo a modo de nuevo emperador da a luz a una nueva casa imperial, que no lleva la sangre de Augusto (más allá de que se hubiera dado el proceso legal de adopción correspondiente). Por otro lado, si anteriormente hablamos de la consorte imperial como destructora de la república o de la esfera pública, esto queda evidenciado plenamente por medio del rol de la *noverca* en relación a la *res publica*; debido a que el aniquilamiento de esta da como resultado la imposición de un nuevo régimen político cuyas consecuencias Tácito bien conoce desde su presente histórico.

4. Conclusiones derivadas de la investigación

A modo de cierre, podemos afirmar que la construcción discursiva que Tácito efectúa de la consorte imperial como *noverca* sirve para problematizar el fin de la república y el inicio del Principado romano. De este modo, se establece una continuidad entre Livia y los

29 Como por ejemplo Rutland (1978: 28), L'Hoir (1994: 17-18) y Charlesworth (1927: 55).

30 *At the time of Livia's marriage, the sons of Augustus' daughter Julia were already established as his potential heirs.*

31 (...) *the distinction between domus and res publica becomes blurred, and a woman regarded as a* mater patriae *betrayed a family so closely identified with the patria.*

sucesores del imperio, algunos de los cuales, como hemos mencionado, buscarán imitar su modelo perjudicando al estado romano en el proceso. Es así, entonces, que el establecimiento de la consorte imperial como parangón a seguir solo profundiza la crisis moral, social y política que esta inauguró en el imperio por medio de su *impotentia*. Además, en este desarrollo temporal, la muerte de Augusto ocupa un lugar central en tanto que presenta el punto específico en donde las ambiciones de la futura Augusta se materializan por medio del ascenso de su hijo como nuevo *princeps* y por medio de la adopción del *nomen* del esposo que, simbólica y efectivamente, es destronado. La muerte de Augusto conlleva necesariamente el ascenso de Augusta, proceso que pone a esta figura femenina de carácter negativo frente a las riendas del imperio. Si se atiende a la caracterización que de ella se hizo en la narración, entonces, el destino de Roma queda determinado por el accionar de una figura terrible como lo es la *saeva noverca*. Si una figura tal fue la que definió el futuro de Roma, ello solo fue posible en tanto cumplió con su rol como madrastra; asegurando, mediante su ejemplo, la decadencia del estado romano. En este sentido, como señala L'Hoir:

> Tácito podría estar indicando que la usurpación del poder masculino por parte de las mujeres es sintomática de una enfermedad más grave: la apropiación del *imperium* masculino, tanto militar como cívico, que, a menos que sea arrestado, enervará y finalmente consumirá al Estado[32] (1994: 5).

De este modo, toda la descripción que Tácito le dedica a la *noverca* imperial en el primer libro de sus *Anales* busca evidenciar el origen de una crisis que el escritor aún percibe en sus días y, de esta manera, advertir contra ella. Pues, en caso de que dicho modelo se afiance de forma definitiva en el poder, las consecuencias solo podrían ser terribles: la aniquilación interna del estado romano por medio de la subversión de todo ordenamiento político, social y cultural.

Bibliografía

Ediciones

Fisher, C. D. (ed.) (1906) *Tacitus, C. Annales ab excessu divi Augusti.* Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

Barret, A. A. (2001). "Tacitus, Livia and the Evil Stepmother". *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 144(2); 171-175.

Barret, A. A. (2002). *Livia. First Lady of Imperial Rome*. New Haven & London: Yale.

Bartman, E. (1998). *Portraits of Livia. Imagining the Imperial Woman in Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge.

Bauman, R. A. (1994). "Tanaquil-Livia and the Death of Augustus". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 43(2); 177-188.

32 "Tacitus may be indicating that women's usurpation of male power is symptomatic of a more serious malady: the appropriation of male *imperium*, both military and civic, that will, unless arrested, enervate and finally consume the state".

Bauman, R. A. (1994). *Women and Politics in Ancient Rome*. London: Routledge.

Brännstedt, L. (2016). *Femina princeps: Livia's position in the Roman state.* Lund: Media-Tryck.

Charlesworth (1927). "Livia and Tanaquil". *The Classical Review,* 41(2); 55-57.

Ernout y Meillet (1932). *Dictionnaire Etymologique De La Langue Latine.* Paris: Klincksieck.

Gaffiot (1937). *Dictionnaire illustré latin-français.* Paris: Hachette.

Gerber, A. y Greef, A. (1903). *Lexicon Taciteum.* Leipzig: Teubner.

Gillespie, C. C. (2019). "*Livia and Concordia in Tacitus' Annals*". *Latomus: revue d'études latines,* 78(3); 621-652.

Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon.

Gray-Fow, M. J. G. (1988). "The Wicked Stepmother in Roman Literature and History: an Evaluation". *Latomus,* 47(4); 741-757.

Lewis, C .T. & Short, C. (1891). *A New Latin Dictionary.* New York: Harper & Brothers.

L'Hoir, F. S. (1994). "Tacitus and Women's Usurpation of Power". *The Classical World,* 88(1); 5-25.

Pomeroy, S. (1987). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal.

Robledo, A. E. y Russo, N. (2021). "De los ojos de Roma a las voces de lxs jóvenxs: una vía para presentar las Letras Clásicas a través de la Extensión Universitaria". Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios, 16; 240-256.

Rutland, L. W. (1978). "Women as Makers of Kings in Tacitus' Annals". *The Classical World,* 72(1); 15–29.

Strunk, T. E. (2014). "Rape and Revolution: Livia and Augustus in Tacitus' *Annales*". *Latomus,* 73(1); 126-148.

Watson, P. A. (1995). *Ancient Stepmothers: Myth, Misogyny and Reality.* Leiden: Mnemosyne.

La justicia en *La República* de Platón: ¿complemento o contradicción en la definición de Domicio Ulpiano?

María del Carmen Lozano Véliz

Universidad Panamericana, Ciudad de México

Resumen: La justicia es una virtud de intrínseco valor, que constituye un fin en sí misma y puede ser considerada dentro del correcto ejercicio de la libertad; a lo largo de la historia, todas las sociedades han aspirado a ella creando incluso la ciencia del Derecho que tiene como meta su realización. Su trascendencia hace que su comprensión sea complicada, habiendo algunos criterios que la consideran inexistente, inalcanzable o totalmente subjetiva. En la Antigüedad hay dos principales conceptos de Justicia; uno proviene de *La República* del filósofo griego Platón, el otro del *Digesto* de Justiniano y se atribuye al jurista romano Domicio Ulpiano; el análisis comparativo de ambas es inexorable para determinar si desde su primaria conceptualización estuvo inmersa en la contradicción y el subjetivismo, o es en realidad un bien al que se aspira por sí mismo sin lugar a refutaciones formales.

Palabras clave: justicia, libertad, Platón, *La República*, Domicio Ulpiano, *Digesto*, helenismo, *ius*

Justice in Plato's *Republic*: Complement or contradiction in the definition of Domitius Ulpiano?

Abstract: Justice is a virtue of intrinsic value, which constitutes an end in itself and can be considered within the correct exercise of freedom; throughout history, all societies have aspired to it, even creating the science of Law which has as goal its realization. Its transcendence makes its understanding difficult, and there are some criteria that consider it non-existent, unattainable or totally subjective. In ancient times there are two main concepts of Justice; one comes from *The Republic* of the Greek philosopher Plato, the other from the *Digest* of Justinian and is attributed to the Roman jurist Domitius Ulpianus; the comparative analysis of both is inexorable to determine if from its primary conceptualization it was immersed in contradiction and subjectivism, or it is in reality a good that is aspired to by itself without room for formal refutations.

Keywords: Justice, Liberty, Plato, *The Republic*, Domitius Ulpianus, *Digest*, Hellenism, *ius*

1. Introducción

En el marco del tercer año desde de la primera pandemia que asoló a la humanidad en el siglo XXI, los conceptos de libertad, opresión y confinamiento nos remiten, entre otras cosas, a que la libertad en cualquiera de sus acepciones, es uno de los bienes con más valor para el ser humano, tal vez en segundo lugar después de la vida.

La libertad como bien supremo se puede ver alterada o amenazada por diversos factores como el confinamiento que aun cuando no es una pena derivada de un hecho ilícito, sí implica un aislamiento que sin duda la restringe, pudiendo provocar sentimientos de opresión por percibir un sometimiento agobiante que nos genera desasosiego, llevándonos a pensar que el menoscabo de nuestra libertad es injusto.

Lo anterior deriva en la necesidad de revisar el concepto de justicia, debido a que, a lo largo de la historia de la humanidad, y junto con el concepto de libertad, han sido tal vez, de los más utilizados, estudiados y debatidos, pero también e infortunadamente de los menos comprendidos y por tanto, deficientemente practicados.

Inicio anclándome en la idea de que la pérdida de la libertad por el confinamiento nos generó entre otras cosas, un sentimiento de injusticia, que nos invita a estudiar y reflexionar en torno a:

2. ¿Qué es la justicia?

Para encontrar una primera respuesta es conveniente acudir a los clásicos grecorromanos, quienes fueron los padres de dicho concepto, para ello, me centraré en dos figuras trascendentales: Platón[1] y el análisis que hace de la Justicia en su diálogo de la República, también llamado de lo Justo; y Domicio Ulpiano[2] jurista clásico romano, de los más citados en el *Digesto* de Justiniano, Ulpiano fue un jurisprudente que entre otras cosas es célebre por aportar la definición de justicia, que aun en nuestros días sigue siendo referencia en muchas de las facultades de derecho en Occidente, y a la que más adelante me referiré.

Esta investigación, tiene como fin analizar y determinar si la justicia es una y va acorde a la naturaleza ontológica del ser humano, o bien, ya desde los griegos y los romanos era un criterio sujeto más a lo circunstancial, que a los primeros principios, y por lo tanto, de imposible realización o de aplicación esencialmente subjetiva.

3. *La República*

Empiezo con la obra platónica, cuyo hilo conductor es la justicia dentro del marco de la vida buena,[3] siendo necesario saber ¿qué es la justicia? para entonces vivir la mejor vida posible conforme a nuestra naturaleza humana, es decir, atendiendo a lo que nos hace ser lo que somos, a lo esencial.

---

1 Arístocles de Atenas, apodado Platón (Πλάτων = "el de anchas espaldas"), nace probablemente, en 428-427 a.C., en Atenas, o quizás en Aegina y muere posiblemente en Atenas en 348-347 a.C. Disponible en: https://www.filosofia.org/bio/platon.htm

2 Quinto Mucio Escévola (140-82 a.C.) fue un jurista romano conocido como "el pontífice" o "el sistematizador", que también ocupó el cargo de pontífice máximo y fue el primero en sistematizar el derecho civil en una obra de 18 libros, según lo previsto por el *Digesto* (1.2.2-41), en el extracto conservardo del Enchiridion del jurista Pomponio.

3 "El alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien; el injusto, en cambio, mal". (Platón, *República* I.353e). "Quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal, por lo tanto, el justo es feliz y el injusto desdichado". (*Ibidem,* 354a).

Al concluir el libro I, Platón establece:

> En efecto, tal como los glotones engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado, así me parece que yo, antes de hallar lo que debíamos examinar primeramente, o sea, qué es lo justo, lo he dejado de lado y me he abocado al examen de si lo justo es ignorancia o sabiduría y excelencia[4].

Con lo anterior, Platón reconoce la complejidad que trae aparejada la justicia, y como siempre, utilizando la dialéctica y la aporía[5] pone a pensar seriamente en su concepto a quien tiene la fortuna de leerle, adelantando que lo primero a tener en cuentas es que estamos en presencia de una excelencia, de algo bueno.

Al inicio del diálogo, surge una primera definición de justicia que deriva de la pregunta que Sócrates[6] formula a Céfalo: ¿la justicia en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? o bien, éstas son cosas que algunas veces se hacen justamente y otras injustamente[7].

En respuesta a dicho cuestionamiento, Polemarco manifiesta que sí se puede definir así a la justicia, si es que le hacemos caso a Simónides[8], quien afirmó que "es justo devolver a cada uno lo que se le debe"[9].

Más adelante Sócrates señala que le parece que Simónides habló poéticamente, con enigmas, acerca de lo que es justo. Pues entendía, según le parece, que lo justo es devolver a cada uno lo que le corresponde, y a esto denominó 'lo que se debe'[10].

Los argumentos vertidos a favor de la definición del de Ceos, quedan destruidos con el análisis en torno a la máxima de 'hacer bien al amigo y mal al enemigo'[11], que es concretada después de diversos argumentos vertidos a través de la mayéutica socrática y la dialéctica platónica, señalándose que:

> en tal caso, si se dice que es justo dar a cada uno lo que se debe, y con ello se quiere significar que el hombre justo debe perjudicar a los enemigos y beneficiar a los amigos, diremos que no es sabio hablar así, pues equivale a no decir la verdad, ya que se nos ha mostrado que en ningún caso es justo perjudicar a alguien[12].

Tal es la crítica, que posteriormente y reafirmando el conocido desprecio que Platón tenía por los poetas, Sócrates señala que el justo según Simónides, se revela como una suerte de ladrón; dándole la impresión de que eso se ha aprendido de Homero quien estima a Autólico, abuelo materno de Ulises, y dice que Autólico se ha destacado entre todos

---

4 *Ibidem*, 354b.

5 *V.gr.:* "(…) no he podido abstenerme de pasar del asunto anterior a éste; de modo que el resultado del diálogo es que ahora no sé nada. En efecto, puesto que no sé qué es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz". (*Ibidem*, 354b).

6 Es de recordar y tenerse en consideración, que Platón no aparece en sus diálogos, sino que el personaje principal es su maestro, el filósofo Sócrates (470-399 a.C.) De hecho el nombre de Platón solo aparece en la Apología de Sócrates y en el Fedón.

7 Platón, *República.* I.331c.

8 Simónides de Ceos (556-464 a.C.) es considerado uno de los nueve poetas líricos, así como padre de la mnemotecnia. Platón se refiere a su obra también en el Protágoras (339-347a), debido a su contenido ético.
Simónides fue uno de los poetas griegos más originales y que cultivó mayor variedad de géneros (poesía lírica, elegía, epigrama), y también uno de los que alcanzó mayor fama entre sus contemporáneos. Véase Aguirre (2018).

9 Platón, *República* I.331e.

10 *Ibidem*, 332b, c.

11 Cfr. *ibidem*, 332a, d. Al respecto es necesario considerar que hacer bien al amigo y mal al enemigo, es una de las máximas que rigen el comportamiento tradicional del hombre griego y contra el que reacciona la ética socrática, defendiendo que no se debe hacer mal a nadie.

12 *Ibidem*, 335e.

los hombres por el latrocinio y el juramento. Sócrates le dice a Polemarco: "parece que, para ti, como para Homero y para Simónides, la justicia es un modo de robar, bien que para provecho de los amigos y perjuicio de los enemigos"[13].

Un segundo dicho en torno a la justicia surgirá a partir de la intervención del sofista Trasímaco de Calcedonia quien había estado escuchando el diálogo e interviene en forma abrupta[14] para afirmar que "lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte"[15], a partir de dicha afirmación Trasímaco sostiene que en todos los Estados "es justo lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte".[16]

A todas luces la definición propuesta por Trasímaco es incorrecta y será derribada por Sócrates; sirviendo de trampolín para llevar a cabo el análisis que culmina en la siguiente afirmación: "hubimos convenido en que la justicia es excelencia (virtud) y sabiduría y la injusticia, malogro (vicio) e ignorancia".[17]

En este orden de ideas, y considerando que vivir es función del alma, la justicia se nos presenta como virtud o excelencia de ésta, mientras que la injusticia es deficiencia; por lo que el alma justa y por ende, el hombre justo, vivirá bien; el injusto, en cambio, mal[18].

Es decir, el justo vive bien, es feliz y bienaventurado y el injusto vive mal y es desdichado[19].

A lo largo del desarrollo del diálogo, Sócrates ha dejado ver que la justicia es una virtud humana y que, por lo tanto, el justo es bueno[20].

Con ello se llega al punto que merece destacarse en la República y es que la justicia en Platón es virtud del alma y un bien al que se aspira por sí mismo y por lo que genera[21].

4. La virtud de la Justicia en Platón

En este contexto y ya en el libro IV, se desarrolla un nuevo intento por conceptualizar a la justicia, estableciendo que "habría que convenir que la misma consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo"[22].

Llegando así al punto en el que se sostiene que en el ser humano la justicia es una especie de meta virtud, misma que se alcanza una vez que las otras tres virtudes, que nosotros llámanos cardinales (prudencia, fortaleza o valentía y templanza)[23] entran en consonancia, haciendo lo que a cada una le toca, debiendo por tanto recordar que, "cada persona será justa en tanto cada una de las especies que hay en ella haga lo suyo, y en cuanto ella misma haga lo suyo"[24]; así pues, el hombre justo será también valiente y moderado y se le llamará sabio.

Decir que el hombre justo es también valiente significa que su fogosidad preserva, a través de placeres y penas, lo prescrito por la razón en cuanto a lo que hay que temer y lo

13 *Ibidem,* 334a, b.
14 Cfr. *ibidem,* 336b y c.
15 *Ibidem,* 338c.
16 *Ibidem,* 339a.
17 *Ibidem,* 339a.
18 Cfr. *ibidem,* 353d.
19 Cfr. *ibidem,* 354a.
20 Cfr. *ibidem,* 335e y 335d.
21 Cfr. *ibidem,* 358a.
22 *República* IV.434a.
23 Cfr. *ibidem*, 441a.
24 *Ibidem*, 441e.

que no; se le llama sabio por aquella pequeña parte que manda en su interior prescribiendo tales cosas, poseyendo en sí misma, a su vez el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres; y será moderado por obra de la amistad y concordia de estas mismas partes, cuando lo que manda y lo que es mandado están de acuerdo en que es el raciocinio lo que debe mandar y no se querellan contra él[25].

Ergo, la armonía de esas tres partes da como resultado la justicia; siendo que, el desorden y el funcionamiento errático de estas partes es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los males del alma[26].

A través del recorrido que Sócrates hace en la República, el navegante que le va leyendo logra, al parecer llegar a un buen puerto para observar de cerca la idea de la justicia, cito:

> La justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella -y así se denominará- la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamara ignorante a la opinión que la haya presidido[27].

Merece resaltarse nuevamente que en la *opus magnum* platónica la justicia es una virtud de alma, que le ayuda a cumplir con su función de alcanzar la vida buena, y con ello se logra que el justo sea feliz; por lo que la justicia es un bien al que se aspira por sí mismo y por lo que genera[28].

Grosso modo es posible afirmar que en la República para Platón la justicia es una virtud o excelencia, y una excelencia es algo como la salud, la belleza y la buena disposición del ánimo; mientras que el malogro o vicio es como una enfermedad, fealdad y flaqueza[29].

5. Roma

Trasladémonos ahora algunos siglos más tarde a Roma con los *patres* del Derecho.

Procedo señalando que es de explorado conocimiento que el *Ius* (vocablo con el que los romanos se referían al Derecho) fue una ciencia práctica[30], misma que nació a partir del trabajo de un grupo de hombres especializados en su estudio, llamados *iuris prudentes*[31].

---

25 Cfr. *ibidem*, 442b-d.

26 *Ibidem*, 444b.

27 *Ibidem,* 443d-e.

28 Cfr. *ibidem*, 358a.

29 *Ibidem*, 444d.

30 Ciencia práctica entendida como *ars* en latín o *techné* en griego, al respecto es importante considerar la diferenciación que entre clases de ciencias hace Platón en el *Político*: "existen ciencias como la aritmética que está desprovista de aplicaciones prácticas y que solo producen conocimiento y las técnicas (*-techné* equivale a *ars-*) que poseen ciencia como si fuera connatural a su aplicación práctica, por lo tanto, el conjunto de las ciencias puede ser dividido, llamando a una práctica y a la otra solamente cognitiva". (258d, e)

31 El jurista Ulpiano define a los juristas, jurisconsultos, jurisprudentes o jurisperitos de la siguiente manera: "en razón de lo cual se nos puede llamar sacerdotes; en efecto, rendimos culto a la justicia y profesamos el saber de lo bueno

La época de oro del *Ius* es conocida como clásica y se sitúa entre los años 130 a.C., y 230 d.C., durante la misma tuvo su apogeo un fenómeno cultural conocido como helenismo[32], mismo que inició con la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a.C., y significó la diseminación de lo griego por todo el mundo antiguo, permeándole y cautivándole.

El helenismo impactó en todos los órdenes del quehacer y del pensar humano, y sus aportaciones de uno u otro modo enriquecieron al derecho romano para que se enalteciera al grado de perfección perenne.

Los juristas romanos fueron polímatas[33] que estudiaron no solo el derecho, sino diversas disciplinas entre las que se encontraba la filosofía, y en especial la dialéctica y la retórica, y seguramente leyeron los diálogos platónicos, de ello queda constancia en la obra ciceroniana; pues sabemos por ejemplo que las obras de Cicerón intituladas la República y las Leyes son un reconocimiento a Platón, a quien abierta y expresamente admiraba[34].

Dentro de la idiosincrasia de los romanos destacaba su inclinación al orden y a lo útil[35] u oportuno, es quizá por ello que gustaron de estudiar en círculos que generaban espacios para la cultura y el conocimiento, en los que se reunían especialistas en diversas disciplinas; un ejemplo destacado fue el círculo escipiónico al que pertenecieron el propio Cicerón, el historiador Polibio, los juristas Quinto Mucio Escévola el pontífice y Servio Sulpicio Rulfo, Escipión Emiliano nieto del Africano y el filósofo Panecio de Rodas.

Los juristas a su vez, constituyeron grupos de estudio, en los que trasladaban, ampliaban y perfeccionaban el *Ius*; al respecto, romanistas de la talla de Schulz, Mommsen, Kunkel, Margadant y D'Ors entre otros, reconocer que para ello hubo una importante influencia de las disciplinas creadas por los griegos (específicamente la dialéctica y la retórica), que permearon el mundo romano a través de la indiscutible influencia cultural del helenismo y la consecuente diseminación de la filosofía griega.

Cuando Roma se encontró con el mundo helénico, sucedió una simbiosis cultural, que posteriormente daría lugar a los denominados clásicos; encuentro aquel que Horacio describe con pulcritud al señalar que: "la Grecia vencida había vencido a su bárbaro vencedor"; refiriéndose a la conquista espiritual, si es que en el campo del espíritu hay victorias y derrotas[36].

6. La Justicia y el *Digesto*

Ese encuentro cultural entre Roma y Grecia, nos invita a atender en detalle diversos conceptos que quedaron citados en el *Digesto* de Justiniano, máxima obra de compilación del

---

y de lo justo, separando lo justo de lo injusto, discerniendo lo lícito de lo ilícito, anhelando hacer buenos a los hombres, no solo por el temor de los castigos, sino también por el estímulo de los premios, dedicados, si no yerro, a una verdadera y no simulada filosofía". (*Digesto* 1.1.1)

32 El helenismo es la civilización griega, pero adoptada y asimilada por poblaciones y reinos extraños al mundo griego; en este sentido, es importante comprender que para este momento histórico el concepto griego o Grecia, no es territorial, sino cultural y, por tanto, estaba diseminado en todos los territorios del mundo antiguo en donde hubiera personas de origen griego, lo mismo en la península de los Balcanes, que en la Magna Grecia, o en territorios de Asia, y evidentemente también en el resto de lo que hoy conocemos como península itálica. Cfr. Grimal (1972: 14).

33 El maestro Wolfang Kunkel (1989: 107) los denomina deportistas intelectuales aristocráticos.

34 El propio Cicerón deja constancia de ello cuando Ático se dirige a él diciéndole: "Veo que eso es lo que hizo también tu querido Platón, a quien admiras y pones por delante de todos los demás; no hay duda de que es el autor que más estimas" (*Las Leyes* I.5.15).

35 "Así como los griegos hallaban instintivamente lo bello, los romanos encontraban mecánicamente lo oportuno" (Ihering, 2005: 44).

36 Grimal (1972: 19).

Ius o del derecho generado por los juristas clásicos, que data del año 530 d.C., y a los que a continuación me refiero.

En primer término está la definición del jurista Celso estableciendo que el *Ius* es el arte de lo bueno y lo equitativo, indicando que el mismo proviene de *Iustitia* (*Digesto* I.I.1)

Posteriormente Domicio Ulpiano define justicia como "la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo" (*Digesto* I.I.10), definición que hasta el día de hoy es utilizada en las facultades de derecho.

De botepronto parece que la aportación de Ulpiano es muy similar a aquella de Simónides que Platón despreció; y que rezaba que "lo justo era devolver a cada uno lo que le corresponde", y a esto denominó 'lo que se debe', que sería sinónimo de 'lo suyo' en Ulpiano.

El elemento novedoso introducido por Ulpiano es la voluntad, entendida como la facultad racional de decidir y ordenar la propia conducta, es decir, utilizando la prudencia.

Es importante mencionar que el concepto voluntad surgió con el estoicismo romano y fue Séneca quien habló de ella como una facultad distinta del conocimiento[37].

Destaco que el estoicismo, escuela de mayor influencia en la época clásica romana, también dividió la filosofía en lógica, ética y física, proponiendo una definición de deber muy *ad hoc* con la idiosincrasia romana[38]: el deber es la acción conveniente que adquiere plena justificación moral por haber sido efectuada conforme a la naturaleza -es decir, de un modo racionalmente correcto-[39].

Dicho lo anterior, es posible afirmar que la justicia entre los romanos se nos presenta como la voluntad que requiere de un obrar o actuar, llevando ínsito un criterio práctico en beneficio del otro; y que por lo tanto, requiere de un permanente ejercicio.

Ahora bien, entre los romanos y hasta este punto no se identifica mayor referencia a la justicia como virtud, sin embargo, hay una coincidencia con los griegos, y es que ya sea como voluntad en Roma o como virtud en Grecia, la justicia deriva en un hábito, una especie de acostumbramiento que requiere de un constante actuar.

Posterior a la definición de *Iustitia*, es el mismo Ulpiano quien deja sentados los tres preceptos del *Ius*: "vivir honestamente, no hacer daño a otro y dar a cada uno lo suyo". (*Digesto*1.1.10.1)

Detengámonos en dichos preceptos; queda claro que el tercero hace referencia a la definición de justicia ulpianica que sin duda es muy parecida a la de Simónides; el primero y el segundo establecen el vivir honestamente y el no hacer daño al otro, de cuya simple lectura se desprende evidencia de que quien los practica, es un hombre bueno, y por tanto justo.

En este orden de ideas y al igual que Platón, los juristas romanos concebían a la justicia como el camino idóneo para llegar al bien, cuya práctica era precisamente, a través del arte de lo bueno y de lo equitativo que denominaron *Ius*, ciencia práctica que proviene de *iustitia;* dicho de otro modo, el *Ius* es en los romanos la ciencia sabia que supervisa y preserva la acción y producción de la justicia como excelencia humana.

Es posible afirmar que con los tres preceptos que cita Ulpiano, la jurisprudencia romana reconoce que la voluntad de dar a cada uno lo suyo, exige ser previamente bueno y justo,

---

37 El estoicismo insistía sobre el hecho de que la disposición del ánimo determina la moralidad de la acción. Sin embargo, esta disposición del ánimo, en conformidad con la tendencia básicamente intelectualista de toda la ética griega, desemboca en el conocimiento que es propio del sabio y se confunde con dicho conocimiento. Séneca va más allá, y por primera vez habla de voluntad, como una facultad distinta del conocimiento. Cfr. Reale y Antiseri (1988: 272-73).

38 Cfr. Lozano Véliz (2017: 21-24).

39 Cfr. Reale y Antiseri (2010: 293).

tal como lo manifiesta Platón al señalar que la justicia consiste en hacer lo que es propio de uno (vivir honestamente), sin dispersarse en muchas tareas (no hacer daño a otros)[40].

7. A manera de conclusiones

Si el *Ius* de los romanos proviene de *Iustitia* y es el arte de lo bueno y lo equitativo, y la justicia en Platón es un bien que quien aspira a ser dichoso debe amar por sí mismo y por sus efectos; resulta que el ejercicio de la justicia a través de la voluntad constante y perpetua exige ser previamente virtuoso si es que se aspira a conseguir lo bueno.

Dicho de otro modo, es muy factible que los romanos hombres prácticos de su época dieran por sentado los criterios axiológicos platónicos, comprendiendo y practicando lo que Platón previó al establecer que el ser virtuoso y bueno es asegurar la salud de los demás y la propia[41], máxima que además de los preceptos del *Ius*, queda secundada por Ulpiano al establecer que el jurista profesaba el saber de lo bueno y lo justo anhelando hacer buenos a los hombres, dedicándose así, a una verdadera y no simulada filosofía[42].

Podemos afirmar que la virtud es procurase el bien[43]; es la disposición con la que más fácil conocemos o actuamos, una especie de hábito en el obrar, un acostumbramiento que, tratándose de la justicia, consiste en que en cada situación se tenga la disposición personal para darle al otro lo suyo.

Considero posible afirmar que el criterio práctico de justicia establecido por Ulpiano como una voluntad que requiere de ejercicio; exigió que los juristas romanos con antelación cultivaran la virtud de la justicia platónica, que a su vez se adquiere ejerciéndola, generando así, un verdadero círculo virtuoso.

De tal suerte que, de no considerar la justicia platónica en armonía con la ulpianica, estaría presente el riesgo latente de la irresoluble situación a la que conduce el no tener elementos suficientes para poder determinar ¿qué es lo suyo de cada quién?, lo que generaría posibles contradicciones, al grado de atribuir a la justicia caracteres de subjetivismo, relativismo y/o circunstancialidad que *per natura*, no le pertenecen.

Afirmo lo anterior, porque no se puede hacer justicia verdadera si primeramente no se es justo; por lo que es viable señalar que en el mundo antiguo grecorromano, Ulpiano y Platón no son otra cosa sino el Jano[44] de la justicia; es decir, las dos caras de una misma moneda, de esa meta virtud cuyo ejercicio ayuda a los seres humanos a alcanzar el bien y es llamada *Iustitia,* siendo que la una no puede existir o realizarse cabalmente sin la otra.

Finalizo honrando a Platón:

> Sirvámonos de la luz que arroja esta discusión, como de un guía que nos hace ver que la mejor decisión que podemos tomar es vivir y morir en la práctica de la justicia y de las demás virtudes. Marchemos por el camino que nos traza, y comprometamos a los demás a que nos imiten[45].

---

40 Cfr. *República* IV.433a.

41 Platón, *Gorgias* 512d.

42 Cfr. *Digesto* 1.1.1.

43 Platón, *Menón* 78b.

44 Jano es una divinidad, un dios de transición, que con una cara mira al pasado o inicio y con otra mira al futuro o al final, representadas respectivamente con los rostros de un joven y de un anciano. Es, fundamentalmente, la deidad que está "en medio" de todas las cosas. Dos de sus epítetos son "el que abre las puertas" y "el que cierra las puestas". En este tipo de lugares que marcan el límite entre lo que está "dentro" y lo que está "fuera", se colocaban estatuas del dios para que abriera y cerrara el paso; no físicamente sino en el aspecto sagrado.

45 Platón, *Gorgias* 527d.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Calonge, J., Acosta, E., Olivieri, F. J., Calvo, J. L. (trad.) (2008). *Platón. Gorgias*. *Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos.

Casadesús Bordoy, F. (trad.) (2008). *Platón. El Político*. Madrid: Alianza.

D'Ors, A. *et al*. (trad.) (1968-1975). *El Digesto de Justiniano*. Pamplona: Aranzadi.

Eggers Lan, C. (trad.) (2008). *Platón. La República*. Madrid: Gredos.

Fernández-Galiano, M. y Pabón, J. M. (trad.) (2009). *Platón. La República*. Madrid: Akal.

Martínez García, O. (trad.) (2007). *Platón. Menón*. Madrid: Edaf.

Núñez González, J. M. (trad.) (1989). *Cicerón. La República. Las Leyes*. Madrid: Akal.

Bibliografía citada

Aguirre, S. (2018). "Simónides de Ceos: ecos de su "yo" en sus fragmentos", *Memoria Académica UNLP-FaHCE2*", 8º Coloquio Internacional. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11187/ev.11187.pdf

Fernández Cepedal, J. M. (1999). "Platón". Disponible en: https://www.filosofia.org/bio/platon.htm

GM, A. (2022). "La Divinidad que dio nombre a enero, Jano, el dios romano de los inicios y los umbrales", *Historia, National Geographic*. Disponible en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/jano-dios-romano-inicios-y-umbrales_17579

Grimal, P. (1972). *Historia Universal Siglo XXI. El helenismo y el auge de Roma*. México: Siglo XXI.

Ihering, R. von (ed.) (2005 [[1]1947]). *El Espíritu del derecho Romano*. Madrid: Marcial Pons.

Kunkel, W. (trad.) (1989 [[1]1966]). *Historia del Derecho Romano*. Barcelona: Ariel.

Lozano Véliz, M. (1917). *El Derecho Romano y la Filosofía Griega,* tesis de Maestría no publicada, Universidad Panamericana. Disponible en: http://biblio.upmx.mx/tesis/193904.pdf https://www.academia.edu/51785647/Derecho_Romano_y_Filosof%C3%ADa_Griega

Reale, G. y Antiseri, D. (trad.) (1988). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico I. Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.

Reale, G. y Antiseri, D. (trad.) (2019). *Historia de la Filosofía I. De la Antigüedad a la Edad Media*. Barcelona: Herder.

El mito de la Osa Mayor y el carácter instructivo de Higino en la obra *De Astronomica*

Robson Lucena Carneiro

Universidade Federal da Paraíba

Resumen: Como varios otros autores latinos, Higinio se dedicó a la astronomía y compuso un tratado mítico-científico. El segundo libro de la obra *De Astronomica* trata de los mitos originarios de las constelaciones enumeradas. En algunos momentos, Higinio señala su intención de dejar más claros los puntos obscuros de los autores griegos. Así, se hace evidente que la obra se remonta a la tradición astronómica de los autores antiguos. Entre los exponentes que sirvieron de base para la elaboración de esta producción, podemos mencionar a Pseudo-Eratóstenes y Arato, quienes presentan los mitos y los fenómenos astronómicos que tienen lugar en el cielo. En cada parte del segundo libro, Higinio se esfuerza por mostrar y explicar las diversas posibilidades de los orígenes de las constelaciones, citando muchas fuentes. Esto revela la forma de recepción y transmisión de las narraciones recibidas, que el autor latino tiene cuidado de hacer. Así, el propósito de este trabajo es hacer consideraciones sobre el carácter instructivo de Higinio en su obra, poniendo como ejemplo el mito de la Osa Mayor, la primera constelación presentada. Como textos base, utilizaremos la tesis de Poliquin (2015), el texto de Lippincott (2011), el manual de uranografía de Mourão (1989), entre otros.

Palabras clave: Higinio, *De Astronomica*, Osa Mayor, instrucción

The myth of Big Dipper and the instructive character of Hygin in the work *De Astronomica*

Abstract: Like several other Latin authors, Hyginius devoted himself to astronomy and composed a mythical-scientific treatise. The second book of the work *De Astronomica* deals with the myths originating from the constellations listed. At some points Higinius indicates his intention to make clearer the obscure points of the Greek authors. Thus, it becomes clear that the work goes back to the astronomical tradition of the ancient authors. Among the exponents who served as a basis for the elaboration of this production, we can mention Pseudo-Eratosthenes and Aratus, who present the myths and astronomical phenomena that take place in the sky. In each part of the second book, Hyginius endeavors to show and explain the various possibilities of the origins of the constellations, citing many sources. This reveals the manner of reception and transmission of the received narratives, which the Latin author is careful to do. Thus, the purpose of this paper is to make considerations on the instructive character of Hyginius in his work, using as an example the myth of the Big Dipper, the first constellation presented. As base texts, we will use the thesis of Poliquin (2015), the text of Lippincott (2011), the manual of uranography by Mourão (1989), among others.

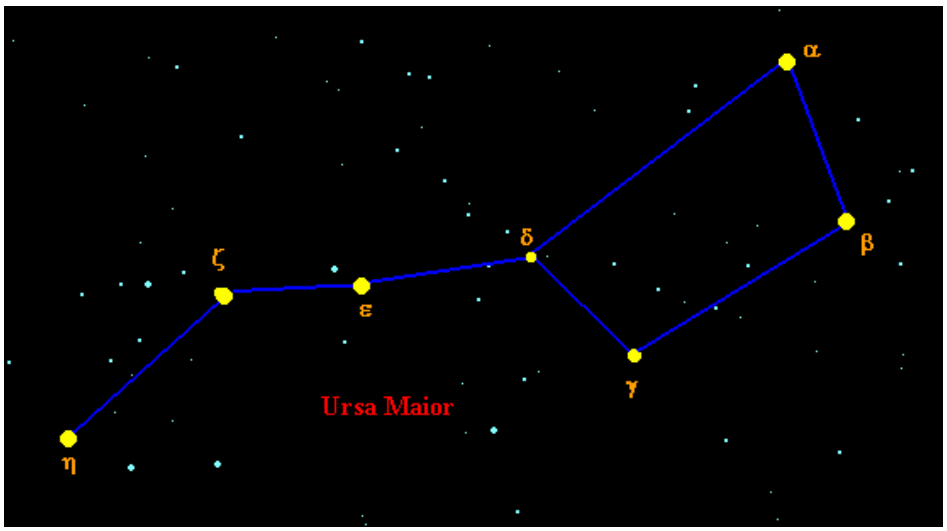
Keywords: Hyginius, *De Astronomica*, Big Dipper, instruction

Higino se dedicou à astronomia, da mesma forma que vários outros autores latinos, e escreveu um tratado que une a mitologia e o aporte científico para falar sobre esta temática. A obra *De Astronomica* está dividida em quatro livros, dos quais o primeiro aponta um resumo cosmográfico; o segundo trata sobre a mitologia estelar; o terceiro faz uma descrição do firmamento e da posição das estrelas; o quarto, por sua vez, apresenta um estudo dos movimentos do céu.

Tendo como ponto de partida o mito da Ursa Maior, que é a primeira constelação apresentada, neste breve trabalho pretendemos fazer considerações sobre o caráter instrutivo de Higino. Com um caráter didático e muito singular, no excerto mitológico do texto o autor faz questão de mostrar e explicar as várias possibilidades das origens das constelações, através de um compilado de variantes narrativas, citando muitas fontes. A partir disto, podemos inferir que os mitos trazidos em questão eram temas bastante vivos e conhecidos pelos povos da época, transitando inclusive entre as culturas.

No decorrer do escrito, Higino aponta um de seus intuitos: apresentar com mais clareza os pontos que em outro momento haviam sido tratados com mais obscuridade por autores gregos. Torna-se evidente, portanto, que a obra *De Astronomica* remonta à tradição astronômica dos autores antigos. Dentre os escritores utilizados como base para a elaboração desta produção, podemos citar Pseudo-Eratóstenes, com sua obra Καταστερίσμοι (*Catasterismos)*, e Arato, com os Φαινόμενα (*Fenômenos*). Tais obras também narram mitos e fenômenos astronômicos que transcorrem no céu, por meio de uma longa descrição enriquecida de recursos poéticos. Neste ponto percebemos outra nuance deste caráter instrutivo do autor.

Conforme dito acima, o livro segundo do *De Astronomica* trata especificamente da mitologia estelar, e logo de início nos deparamos com o mito da Ursa Maior. Em se tratando da parte científica, podemos citar alguns exemplos de signos celestes pelos quais a constelação está rodeada: Leão, ao sul; Dragão, ao norte; Lince, a oeste; Bootes, a leste.



Disponível em: http://www3.uma.pt/Investigacao/Astro/Astronomia/Observ_mes/Abr2002/uma1.gif

Na seção sobre a Ursa Menor, o autor latino afirma: "muitos disseram que a Ursa maior era semelhante a um carro, e os gregos a chamaram de ἅμαξα[1], cujo mito foi transmitido à posteridade[2]" (Higino, *De Astronomica*, 2.2). Mourão acrescenta a informação de que "os

1 *Hámaxa*, que em grego significa *carro*.

2 Assim está o texto em latim: *maiorem Arctum complures plaustri similem dixerunt, et* ἅμαξαν *Graeci appellauerunt; cuius haec memoriae prodita est causa.*

romanos representavam as sete estrelas [da constelação] como os sete bois que conduziam a carroça ao redor do pólo celeste" (Mourão, 1989: 302). Em ordem decrescente de magnitude, as sete estrelas são: *Dubhe* (α – Alpha da Ursa Maior), *Merak* (β – Beta), *Phekda* (γ – Gama), *Megrez* (δ – Delta), *Alioth* (ε – Épsilon), *Mizar* (ζ – Zeta) e *Alkaid* (η – Eta).

Após isto, com traduções próprias, apresentaremos os trechos propriamente ditos que fazem parte do compilado mitológico de Higino, para entender melhor a narrativa que deu origem à constelação da Ursa Maior. Em primeiro lugar, aparece esta menção:

> Hesíodo diz que esta é de nome Calisto, filha de Licáon, ele que reinou na Arcádia; introduzida ao gosto da caça, dedicou-se a Diana, de quem não moderadamente era dileta, por causa da natureza semelhante de ambas. Depois disso, foi comprimida por Júpiter e receou dizer seu acontecimento a Diana. Não pôde ocultá-lo por muito tempo, pois, já crescendo o útero, perto do dia do parto, como estivesse reconfortando no rio o corpo fatigado pelo exercício, foi reconhecido por Diana que ela não conservou a virgindade. Por causa da grandeza da suspeita, a deusa não lhe retribuiu uma pena menor. Foi arrebatada de sua face virginal e convertida na forma de ursa, que em grego chama-se ἄρκτος[3]. Na figura deste corpo procriou Árcade[4] (Higino, *De Astronomica* 2.2).

O trecho diz respeito ao Fragmento 138 de Hesíodo, que afirma ser Calisto, transformada em ursa por Diana, após ter sido forçada a ter relações com Júpiter e ficado grávida. Logo em seguida, aponta:

> Mas, conforme diz Ânfis, escritor de comédias: Júpiter, tendo simulado a imagem de Diana, visto que seguisse como um ajudante a virgem que caçava, comprimiu-a, subtraída da percepção das coisas. Interrogada por Diana sobre o que lhe tinha ocorrido, por que fosse vista com o útero tão grande, disse-lhe que isto tinha acontecido por culpa dela. Por causa de sua resposta, Diana a converteu na figura que dissemos acima. Visto que vagasse na floresta como fera, foi capturada por alguns dos etólios, e foi levada com o filho como presente a Licáon na Arcádia; diz-se que aí, insciente da lei, entrou no templo de Júpiter Liceu, à qual o filho logo seguiu. Como os árcades, que os perseguiram, tentassem matá-los, Júpiter, lembrado de sua falta, colocou entre os astros Calisto, arrebatada com o filho; a ela deu o nome de Arctos, e a ele, o de Arctofílax, sobre quem falaremos depois[5] (Higino, *De Astronomica* 2.2).

Aqui é apresentada a versão de Ânfis, um antigo comediógrafo grego, escritor de uma obra perdida, intitulada Καλλιστώ (*Calisto*). São acrescentadas outras informações, tais como a de Júpiter metamorfoseado em Diana, antes de tomar a ninfa, como também a de que foi ele mesmo quem a colocou entre os astros, juntamente com Árcade, como retratação do ato realizado. Em contrapartida, desta vez sem nomear autores, Higino afirma:

---

3 *Árktos*.

4 Assim está o texto em latim: *hanc autem Hesiodus ait esse Callisto nomine, Lycaonis filiam, eius qui in Arcadia regnauit; eamque studio uenationis inductam, ad Dianam se applicuisse, a qua non mediocriter esse dilectam propter utriusque consimilem naturam. postea autem ab Ioue compressam ueritam Dianae suum dicere euentum. quod diutius celare non potuit; nam iam utero ingrauescente, prope diem partus in flumine corpus exercitatione defessum cum recrearet, a Diana cognita est non conseruasse uirginitatem. cui dea pro magnitudine suspitionis non minorem retribuit poenam. erepta enim facie uirginali, in ursae speciem est conuersa, quae Graece* ἄρκτος *appellatur. in ea figura corporis Arcada procreauit.*

5 Assim está o texto em latim: *sed ut ait Amphis comoediarum scriptor, Juppiter simulatus effigiem Dianae, cum uirginem uenantem ut adiuuans persequeretur, amotam a conspectu ceterarum compressit. quae rogata a Diana quid ei accidisset, quod tam grandi utero uideretur, illius peccato id euenisse dixit. itaque propter eius responsum, in quam figuram supra diximus, eam Diana conuertit. quae cum in silua ut fera uagaretur, a quibusdam Aetolorum capta, ad Lycaonem pro munere in Arcadiam cum filio est deducta ibique dicitur inscia legis in Iouis Lycaei templum se coniecisse; quam confestim filius est secutus. itaque cum eos Arcades insecuti interficere conarentur, Juppiter memor peccati ereptam Callisto cum filio inter sidera collocauit, eamque Arctum, filium autem Arctophylaca nominauit, de quo posterius dicemus.*

> Alguns também disseram que, como Calisto havia sido comprimida por Júpiter, Juno indignada a converteu em ursa; vindo ao encontro de Diana, que caçava, foi morta por ela, e, depois de reconhecida, foi colocada entre os astros[6] (Higino, *De Astronomica* 2.2).

Logo depois, o autor apresenta mais uma alternativa para o mito, também sem nomear autores específicos que tenham versado sobre isto:

> Mas outros dizem que, como Júpiter tivesse perseguido Calisto na floresta, Juno, suspeitando do que aconteceu, esforçou-se para que dissesse claramente tê-lo apanhado em flagrante. Júpiter, porém, para que encobrisse mais facilmente sua falta, deixou-a convertida na forma de ursa. E naquele lugar Juno encontrou a ursa, em vez de uma virgem; esta mostrou-se a Diana, que caçava, para que ela a matasse. Como se percebesse que Júpiter realizou com pesar este feito, constituiu figurada nas estrelas a imagem da ursa[7] (Higino, *De Astronomica* 2.2).

Neste momento, o autor encerra as partes explicativas do mito e cita uma espécie de curiosidade em relação à constelação da Ursa Maior: afirma-se que ela não se põe no oceano, diferentemente das demais. Há uma mescla entre a noção científica e a noção mitológica.

> Esta constelação, como muitos afirmaram, não se põe. E os que desejam que haja um ensinamento sobre essa causa, negam que Téthis[8], esposa de Oceano, recebe esta constelação quando os demais astros cheguem ao ocaso, porque Téthis é a nutriz de Juno, a quem Calisto se submeteu como concubina[9] (Higino, *De Astronomica*, 2.2).

Por fim, encerrando os pontos que foram levantados acerca da Ursa Maior, o autor apresenta as variantes específicas que se podem encontrar em Araeto de Tégea, autor grego:

> Araeto de Tégea, escritor de histórias, diz que não era chamada Calisto, mas Megisto; e filha não de Licáon, mas de Ceteu, [e, assim,] neta de Licáon; além disso, diz que o próprio Ceteu era nomeado Engonasin. Os pontos restantes, porém, concordam com os superiores. Esta situação mostra-se realizada em Nonácris, monte da Arcádia[10] (Higino, *De Astronomica*, 2.2).

Portanto, após analisarmos todos os trechos que integram o mito da Ursa Maior, na obra *De Astronomica*, percebemos claramente o caráter instrutivo de Higino diante do leitor, apresentando as minúcias desta narrativa que foram passadas ao longo do tempo. Assim, o livro segundo pode ser caracterizado como um manual latino sobre os mitos que deram origem às constelações, não apenas nesta, mas também nas quarenta e uma seções restantes ao longo do livro.

---

6 Assim está o texto em latim: *no nnulli etiam dixerunt, cum Callisto ab Ioue esset compressa, Iunonem indignatam in ursam eam conuertisse; quam Dianae uenanti obuiam factam, ab ea interfectam, et postea cognitam inter sidera collocatam.*

7 Assim está o texto em latim: *sed alii dicunt, cum Callisto Iuppiter esset in silua persecutus, Iunonem suspicatam id quod euenit, contendisse, ut eum manifesto diceret deprehendisse. Jouem autem, quo facilius suum peccatum tegeretur, in ursae speciem conuersam reliquisse. Junonem autem in eo loco pro uirgine ursam inuenisse; quam Dianae uenanti, ut eam interficeret, demonstrasse. quod factum ut perspiceretur, Jouem aegre tulisse; effigiem ursae stellis figuratam constituisse.*

8 Τηθύς, filha de Urano e da Terra.

9 Assim está o texto em latim: *Hoc signum, ut complures dixere, non occidit. et qui uolunt aliqua de causa esse institutum, negant Tethyn Oceani uxorem id recipere, cum reliqua sidera eo perueniant in occasum, quod Tethys Iunonis sit nutrix, cui Callisto succubuerit ut paelex.*

10 Assim está o texto em latim: *Araethus autem Tegeates historiarum scriptor non Callisto, sed Megisto dicit appellatam, et non Lycaonis, sed Cetei filiam, Lycaonis neptem; praeterea Cetea ipsum Engonasin nominari. reliqua autem superioribus conueniunt. quae res in Nonacri monte Arcadiae gesta demonstratur.*

Bibliografía

Ediciones y tradiciones

Bunte, B. (ed.) (1875). *Hyginus. Astronomica - ex codicibus a se primum collatis.* Lipsiae: Bernhardt Bunte.

Expósito, G. M. (trad.) (2008). *Cayo Julio Higinio. Fábulas. Astronomía.* Madrid: Ediciones Akal.

Bibliografía citada

Hard, R. (2015). *Eratosthenes and Hyginus. Constellation Myths With Aratus's Phaenomena*. Oxford: Oxford World's Classics.

Jabouille, V. ([4]2000). *Dicionário da mitologia grega e romana.* Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.

Mourão, R. R. de F. (1989). *Uranografia: descrição do céu.* Com mapas e desenhos do autor. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Persecución contra pitagóricos: censura política y religiosa a un movimiento filosófico

Félix Manco Ramos

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen: En este trabajo estudiamos las distintas persecuciones y censuras que se habrían realizado en contra de Pitágoras y los pitagóricos a finales del siglo VI a.C. en Samos y la Magna Grecia. En primer lugar, indagaremos la posibilidad de persecución o censura contra Pitágoras en Samos a manos de Polícrates. Esto habría sucedido previo a su viaje a Egipto, alrededor del 538 a.C. Luego de su llegada a Crotona, en el 518 a.C. aproximadamente, empezarán las persecuciones contra pitagóricos. Unos asesinatos a estudiantes de Pitágoras en la ciudad de Síbaris con motivaciones políticas y religiosas. Las decisiones que tomarán Pitágoras y su comunidad como consejeros políticos de Crotona llevarán indirectamente a la guerra con Síbaris en el 510 a.C. La última persecución que tendrá la secta pitagórica inicial terminará por destruirla definitivamente. La sublevación en contra de los pitagóricos en Crotona encabezada por Cilón se habría dado cercano al 508 a.C. y tuvo la estructura de una *stasis* griega.

Palabras clave: pitagorismo, persecución, filosofía, política, religión

Persecution against Pythagoreans: political and religious censorship of a philosophical movement

Abstract: In this work we study the different persecutions and censorship that would have been carried out against Pythagoras and the Pythagoreans at the end of the 6th century BC in Samos and Magna Graecia. In the first place, we will investigate the possibility of persecution or censorship against Pythagoras in Samos at the hands of Polycrates. This would have happened prior to his trip to Egypt, around 538 BC. After his arrival in Crotona, in 518 BC approximately, the persecutions against Pythagoreans will begin. Some murders of Pythagoras' students in the city of Síbaris with political and religious motivations. The decisions that Pythagoras and his community will make as Crotona's political advisers will indirectly lead to the war with Sybaris in 510 BC. The last persecution that the initial Pythagorean sect will end up destroying it definitively. The uprising against the Pythagoreans in Crotona led by Cilon would have occurred around 508 BC and had the structure of a Greek *stasis*.

Keywords: Pythagoreanism, persecution, philosophy, politics, religion

1. Introducción

La temática de este evento acerca de la libertad, opresión y confinamiento en la antigua Grecia me hizo pensar sobre aquellos filósofos helenos que habrían sido censurados por sus conciudadanos. Recordé a Sócrates condenado a muerte por los atenienses, a Aristóteles escapando de Atenas luego de la muerte de Alejandro Magno, a Heráclito desilusionado luego de que su *polis* ignorara sus doctrinas y a los pitagóricos siendo perseguidos y asesinados. Si bien la actividad filosófica era una labor interior y personal estaba ligada a la política y religiosidad griega[1]. Esta aventura de censura a los filósofos es individual, pero solo en el pitagorismo se dan censuras y persecuciones a una comunidad filosófica entera. Esta peculiaridad ha llamado nuestra atención y por eso profundizaremos en aquella comunidad. En este trabajo reúno algunos apuntes y reflexiones acerca de las distintas persecuciones que se habrían realizado en contra de Pitágoras y la secta pitagórica a finales del siglo VI a.C. en Samos y la Magna Grecia.

Para indagar sobre las persecuciones que habrían tenido los pitagóricos es necesario hacer una visión temporal rastreando los hechos históricos que comprueben movimientos anti pitagóricos[2]. No descartamos la posibilidad de que algunas fuentes antiguas acerca de estas persecuciones hubieran tergiversado y exagerado según la calidad de la información que poseían y las intenciones filosóficas, políticas y religiosas de los informantes. Es evidente que estas persecuciones solo hubieran ocurrido luego de que Pitágoras consiguiera un grupo de aprendices con la intención de divulgar sus ideas y modo de vivir en comunidad, posiblemente luego de la creación de su escuela, el Semicírculo, en Samos. Antes de estas persecuciones contra pitagóricos tal vez habrían existido intenciones de censurar a Pitágoras por parte de algún político, grupo político o pensadores opuestos a sus enseñanzas. Existen voces en contra de la figura de Pitágoras, como la de Heráclito, criticándolo por su falsa y variada erudición. Sin embargo, estas acusaciones habrían sido después de que Pitágoras consiguiera un grupo de seguidores y fundara su escuela. Sería interesante explorar si previo a la comunidad pitagórica existió alguna persecución contra otros grupos filosóficos o religiosos con ideas y prácticas similares a las que tendrían los pitagóricos años después. Además, las biografías de Pitágoras presentan información poco verídica y corroborada con otras fuentes históricas del momento, especialmente desde su nacimiento hasta su llegada a Crotona. Más bien son reinvenciones de la poca información que se tenía de Pitágoras realizadas por autores clásicos o helenísticos que interpretaban la vida y doctrina pitagórica. Entre los autores helenísticas tenemos a Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla[3]. Sin embargo, podemos trazar una visión general de la vida que llevó Pitágoras en Samos, la fundación del su escuela y la divulgación de sus ideas, especialmente políticas y religiosas.

1 Cfr. Laks (2010) y Bernabé (2008).

2 No debemos olvidar la multiplicidad problemas que posee el estudio del pitagorismo debido a la improbabilidad histórica de sus fuentes. Para una selección de textos corroborados históricamente véase la sección dedicada a Pitágoras y el pitagorismo en los trabajos de Eggers y Julia (1981), Guthrie (1984) y Kirk, Raven y Schofield (1987).

3 Para una renovada traducción y edición de estas biografías se puede revisar *Vidas de Pitágoras* de David Hernández de La Fuente publicada en 2011 por Editorial Atalanta. Además, sus reflexiones vertidas en la primera parte del libro son muy sugerentes para comprender la figura de Pitágoras y el pitagorismo, y son bases para gran parte de este trabajo.

2. ¿Persecución en Samos?: Pitágoras y Polícrates

A finales del siglo VII a. C. la isla de Samos era parte del conjunto de ciudades prósperas de Asia Menor o Jonia junto a Mileto, Lidia, Éfeso, entre otras. Años previos a la época del nacimiento de Pitágoras; aproximadamente en el año 570 a. C. las islas jónicas como Samos y Lesbos pasaban un periodo de florecimiento social, cultural y científico, con libertades y lujos entre los ciudadanos. Samos destacaba por ser centro religioso ya que albergaba el gran templo de Hera, medre de los dioses olímpicos. Las familias dirigentes de Samos formaban parte de la aristocracia hereditaria terrateniente que organizaba grandes flotas comerciales y formaba la talasocracia propia de una ciudad isleña[4]. Esta situación crecerá con el gobierno de Eaces y, especialmente, con el de su hijo Polícrates; hasta su muerte a manos del imperio persa que se quedará con el gobierno de Samos desde el 522 a.C. Las fuentes indican que la familia de Pitágoras habría gozado de este fomento económico y cultural ya que se dedicaban al comercio y tallado de piedras preciosas, su padre Mnesarco viajaba por las islas y costa de Asia Menor[5].

Ahora bien, el florecimiento cultural y comercial no necesariamente es logrado desde un ambiente pacífico. Los ciudadanos que se enriquecían eran mayor número y su participación en la cosa pública era competitiva. Esta reconfiguración socioeconómica recreará un ambiente político conflictivo y lleno de dinamismo. La vida política de Samos aún no gozaba de la democracia típica de Atenas. Era más bien una isla gobernada por aristócratas terratenientes que combatían por el liderazgo. La toma del poder podía conducir a gobiernos tiránicos u oligárquicos ligados a la aristocracia o a movimientos populares[6]. La tiranía era parte de la vida política griega, así como las revueltas sociales internas para derrocar a gobernantes, la *stasis*[7]. Los conflictos políticos y sociales se dieron en todo el siglo VI a.C., marcado por el enfrentamiento entre tiranías, sectores terratenientes, aristócratas y oligarcas. Luego del auge económico en el siglo VII, Samos se vio envuelta en enfrentamientos internos con tiranos como Febias y Demoteles que serán enfrentados por los *geomoroi*, la clase terrateniente aristócrata y campesina[8]. Ya en el 590 a.C., luego que los *geomoroi* derribaran a Demoteles, un grupo de generales junto a prisioneros megareos tomaron el poder para restituir una tiranía encabezada por Silosón. Si Pitágoras habría nacido en el 570 a.C. aproximadamente hubiera crecido en un ambiente que florecía desde el pasado inmediato y a la vez estaba envuelto en conflictos políticos. En el 560 Eaces, padre del futuro Polícrates y sacerdote de Hera, ya era tirano en Samos y también tendrá enfrentamientos contra los *geomoroi*. Los hechos de niñez y juventud de Pitágoras no poseen fuentes históricas seguras. Sin embargo, podemos suponer el contexto de Samos hacia el 540 aproximadamente, cuando Pitágoras bordeaba los 30 años de edad.

En el 547 a.C. el rey Lidio Creso es derrocado por el Imperio Persa encabezado por Darío II y empezó a tomar el control de Lidia y las ciudades griegas continentales jónicas. Samos era una de las excepciones al tratarse de una isla, aunque los cambios en su contexto repercutirán en su ciudadanía. Es así que los tres hijos de Eaces, Polícrates, Silosonte y

4 Cfr. Gorman (1988: 20-23). Además, las fuentes indican que el padre de Pitágoras, Mnesarco, habría sido un mercader exitoso en el mar Egeo.

5 Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres* VIII (DK 14, 8); Guthrie (1984: 172).

6 Para profundizar en la ideología y praxis aristocrática y tiránica de los siglos VII y VI a.C. en la antigua Grecia véase Barceló y Hernández de la Fuente (2014: 119-129). La tiranía es vista de modo honroso y es considerada como una variante de la aristocracia.

7 Para la *stasis* como guerra civil o revueltas de ciudadanos griegos en contra del gobierno de turno cfr. Agamben (2015); Buxton González (2021: 73 y ss.); Johnson (2020: 1-31).

8 Para los detalles de los conflictos en Samos y en toda Grecia véase Domínguez Monedero (2001: 235 y ss.).

Pantagnoto, dan un golpe de estado para reinstaurar un gobierno fuerte y tiránico en manos de su linaje[9]. Sobre la toma del poder de Polícrates no hay fecha exacta. Las fuentes varían desde el 544 al 533 a.C., es por ello que se considera el 538 como fecha promedio del inicio de su tiranía que culmina el 522. Polícrates se convirtió en un tirano ejemplar, con rasgos malévolos y maravillosos ya que llevó a Samos al esplendor sometiendo algunas ciudades aledañas. Esto fue posible gracias al apoyo del rey egipcio Amasis con el que conformó acuerdos políticos, militares y económicos en los primeros años de su tiranía[10]. Años después esta alianza se rompió y Polícrates traiciona a Amasis a favor de los persas. En el año 525 a.C. el rey persa Cambises II aprovecha sus relaciones con Polícrates y luego de un plan de emboscada toma el poder de Egipto. Desde ese momento Polícrates gobernará apoyado por persas. Tres años después el sátrapa de Lidia Orestes manda a asesinar a Polícrates quedándose en el poder su hermano Silosonte controlado por el imperio aqueménida.

En este contexto, nos interesa conocer la relación entre Pitágoras y la tiranía de Polícrates, además ambos serían contemporáneos ya que no habría una diferencia de edad tan notoria. La actitud de Pitágoras frente al régimen de Polícrates puede ayudarnos a comprender si el tirano tendrá represalias o relaciones pacíficas con el filósofo. ¿Se puede afirmar que Polícrates fue el primer persecutor de Pitágoras? Las fuentes no nos permiten dar una respuesta definitiva, sin embargo, mencionan que Pitágoras habría dejado Samos y viajado a Egipto[11] a causa del gobierno tiránico de Polícrates pues no se acomodaba a su forma de vida. Esto supone que Polícrates habría tenido cierto cuidado con las ideas de Pitágoras y más aún si este ya poseía una buena cantidad de seguidores en Samos. Pero el filósofo samio aún no poseía el reconocimiento suficiente para tener un sector de la población a su alrededor. Antes de su viaje a Egipto, Pitágoras estaba en proceso de aprendizaje con sus maestros como Tales, Anaximandro, Ferécides y los sacerdotes de algunos misterios, aún no construía un sistema de ideas y vida tal como se reconocerá desde su llegada a Crotona. Siendo así, Pitágoras no habría presentado algún peligro en el régimen de Polícrates y solo habría llegado a una disidencia personal de la tiranía. Polícrates no habría sentido la necesidad de censurar a un filósofo aprendiz, sin embargo, estuvo atento a su vida ya que las fuentes indican que lo recomendó con una carta al faraón Amasis para que sea aceptado en su corte y templos. La veracidad de este hecho y sus razones no están completamente claras. Diógenes Laercio y Porfirio mencionan en sus biografías de Pitágoras esta carta de recomendación que realiza Polícrates hacia Amasis[12]. Diógenes solo indica el hecho sin mostrar la causa, Porfirio añade que Pitágoras le habría solicitado a Polícrates que intercediera por él gracias a la amistad que tenía con Amasis para que lo recomendara y aceptaran los sacerdotes egipcios. Esto supone que las relaciones entre Pitágoras y Polícrates no eran conflictivas, más bien muestran buena disposición entre ambos. Al parecer Pitágoras habría aprovechado el enlace de Polícrates con Amasis para lograr su viaje a Egipto y, al mismo tiempo, se alejaba del gobierno tiránico que empezaba a crecer y podía limitar sus aprendizajes. Desde otra perspectiva, Jámblico no da cuenta de esta carta en su biografía de Pitágoras, donde lo intenta configurar como un sabio divino y milagroso. Esto indicaría que no quería dejar rastro de que el filósofo habría tenido buenas relaciones con el tirano samio. Si aceptamos la descripción de Laercio y Porfirio, el viaje de Pitágoras hacia Egipto se encontraría después de la imposición tiránica de Polí-

9 Cfr. Domínguez (2001: 235); Nota 205 de Heródoto, *Historia* III, en Schrader (1979: 91).

10 Polícrates aprovechó las flotas recibidas desde Egipto ofrecidos por Amasis. Cfr. Heródoto III.39.1-4.

11 Un resumen de la fecha en la que Pitágoras viajó a Egipto lo encontramos en Gorman (1988: 57).

12 Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres* VIII.3; Porfirio, *Vida de Pitágoras* 20.7.

crates y su alianza con Amasis, hacia el año 538 a.C. aproximadamente. La motivación de Polícrates para dar la carta de recomendación es desconocida. No hay suficientes pruebas para conjeturar que se trata de una persecución contra Pitágoras y que terminaría en su exilio hacia Egipto promovido por Polícrates. Tampoco podemos afirmar que Polícrates reconocía y admiraba las facultades filosóficas y espirituales de Pitágoras, para luego recomendarlo a Egipto. Podríamos formular una interpretación intermedia en la que Polícrates manda a Pitágoras hacia Egipto con el fin de librarse de un futuro disidente político y tomarlo como una prueba de la grandeza de Samos y muestra de confianza, como rehén o garantía, al rey egipcio Amasis. Pero las fuentes no son suficientes para ello. Con todo, no podemos afirmar que las primeras persecuciones o censura contra las ideas de Pitágoras hayan estado en Samos antes de su viaje a Egipto. No conformaba una amenaza social al régimen tiránico que iniciaba Polícrates.

Algunas fuentes nos relatan que luego de su larga estancia en Egipto y Babilonia, Pitágoras volvería a Samos y fundaría una escuela filosófica, junto a la estancia de rocas cercana a una cueva llamada el Semicírculo. Nuevamente, la fecha de retorno y los hechos son confusos. Según Porfirio, Pitágoras habría vuelto a Samos a sus 40 años y fundaría el Semicírculo en el 529 a.C.[13] Siguiendo a Aristoxeno, Porfirio comenta que Pitágoras no soportaba el gobierno tiránico de Polícrates, posiblemente porque iba en contra de los ideales de su recién formada escuela de filosofía como forma de vida. De una opinión similar es Diógenes Laercio, pues afirma que cuando Pitágoras regresó a Samos desde Egipto, no estuvo de acuerdo con la tiranía de Polícrates y disgustado marchó a Crotona[14]. Otra fecha del retorno a Samos es la que propone Jámblico, cuando Pitágoras tendría 56 años, durante el 513 a.C.[15] Jámblico muestra otras razones para que Pitágoras no se sienta a gusto en su retorno a Samos. Indica que los samios no tomaron con entusiasmo la sabiduría simbólica que Pitágoras había aprendido en Egipto, es por ello que cuenta cómo empezó a viajar a otros lugares sagrados para iniciarse con los oráculos griegos, así como su estudio de leyes en Creta y Esparta. Esto supone que Pitágoras habría llegado a Crotona el 508 a.C. aproximadamente, sin participar en el conflicto entre esta ciudad y Síbaris dos años antes, en el 510 a.C., cuestión que es poco probable, ya que Pitágoras sí tomó parte en este conflicto. Por tanto, la fecha y los hechos más próximos acerca de su retorno se acercarían a la propuesta de Porfirio. En este punto, tampoco se puede afirmar que Polícrates haya reaccionado negativamente contra la escuela formada por Pitágoras, solo cabe pensar que la actitud del filósofo frente al tirano fue de rechazo y motivó su retirada de Samos hacia Crotona.

3. Persecución en Crotona: pitagóricos y cilónidas

Si bien no podemos afirmar que las ideas de Pitágoras hayan sido condenadas y perseguidas en Samos con Polícrates a la cabeza, cuestión distinta será desde su establecimiento en Crotona. No hay pruebas ciertas sobre el intento de Pitágoras por fundar una escuela antes de la llegada a Crotona, tal vez en sus viajes a Delos, Creta, Esparta o Fliunte. Sin embargo, las fuentes confirman su llegada a Crotona, con un recibimiento social importante. La fecha de la llegada a Crotona no está clara, pero existen dos vertientes interpre-

13 Porfirio, *VP* 21.9 y ss.

14 D. Laercio, *VP* VIII.3.

15 Jámblico, *VP* 5.19-20.

tativas desde la Antigüedad[16]. Según Porfirio, para Aristoxeno habría sido entre el 532 y 529 a.C. cuando Pitágoras tendría 40 años aproximadamente. Esto indica que no habría tenido el tiempo suficiente para visitar los lugares sagrados que otras fuentes presentan. Por otro lado, la versión de Timeo sitúa la llegada de Pitágoras a Crotona en el 512 a.C. según la versión dejada por Jámblico. Evidentemente, este retraso en el tiempo obedece a las visitas que habría tenido Pitágoras a distintos oráculos iniciáticos que Jámblico se esmera en resaltar. Una visión intermedia cabría suponer que este suceso se habría dado alrededor del 518 a.C., lo cual parece más probable ya que esta fecha daría tiempo para que Pitágoras establezca su escuela y tuviera determinada influencia en las decisiones políticas de Crotona.

Las razones por las que Pitágoras eligió la región itálica, y especialmente Crotona, poseen diversas interpretaciones. En la primera mitad del siglo VI a.C. esta ciudad era conocida por los triunfos olímpicos de sus atletas y la maestría de sus médicos. Además, para la época en que Pitágoras habría llegado a Crotona, esta no gozaba de un esplendor notorio. Al parecer fue gracias al impulso de la comunidad pitagórica que Crotona empezó a sobresalir. Pitágoras habría sido parte de esa masa social que emigraba desde jonia y el Peloponeso hacia regiones periféricas de la Grecia arcaica. La expansión de las colonias griegas hacia regiones más occidentales los llevó a trasladarse a regiones como las costas itálicas, pobladas por comunidades aqueas. Eran ciudades griegas de alta densidad poblacional, que aseguraban el equilibrio económico y demográfico. Pero esta prosperidad será continuada por una serie de conflictos sociales que marcarán gran parte del siglo VI a.C. Las *polies* italiotas, entre ellas Crotona, Síbaris, Metaponto, Siris y Locris, entrarán en conflicto por causas económicas, políticas, diplomáticas y territoriales[17]. Siris fue una ciudad de origen jónico instalada en la Península itálica entre Síbaris y Metaponto, dos ciudades de raíces aqueas, y fue próspera por su agricultura y modelo de éxito económico. Entre 576 y 560 a.C., Síbaris y Metaponto atacan Siris para desterrar a los griegos que se habían instalado en allí, en suelo itálico y aqueo. Siris habría funcionado como una ciudad que recibía abiertamente a los griegos exiliados y emigrados desde el este. Además de la consigna territorial de Síbaris y Metaponto se encontraban intereses económicos al intentar apoderarse de grandes extensiones de tierras fértiles en Siris, llamado la Sirítide[18]. La ciudad más beneficiada con estos terrenos será Síbaris. A su vez, Crotona también participó en los enfrentamientos apoyando a Metaponto y Síbaris, enfrentándose directamente a Locris, que entabló alianza con Siris. Pero en este caso, las fechas son más inciertas. Algunas fuentes remontan la batalla entre Crotona y Locris a la década de 570 a.C., otros afirman que fue entre 560 y 535 a.C. aproximadamente. Los locrios pedirán apoyo a Esparta y estos enviarán a los Dióscuros. La batalla decisiva se habría dado en el río Sagra, que servía como división natural entre las dos ciudades. Crotona pierden la batalla asegurando el auge de Locris e iniciando conflictos internos entre los crotoniatas, a pesar de no haber perdido tierras importantes. Es probable que Pitágoras llegara a una Crotona en situación de relativa estabilidad. Esto podría haber sido tierra fértil para su proyecto de instalar una escuela filosófica y espiritual.

Pitágoras será recibido como un maestro de sabiduría de vida y como consejero político en Crotona. Las fuentes reúnen una serie de discursos que Pitágoras habría dado a los ciudadanos de Crotona[19], quienes habrían simpatizado con sus ideas y muchos optaron por

16 Gorman (1988: 104-106).

17 Domínguez (2001: 243-248).

18 Cfr. Heródoto, VI.127.1.

19 Jámblico, *VP* 37, 45, 51, 54-56.

volverse discípulos del líder carismático, mediador entre lo político y divino[20]. Debemos considerar la naturaleza secreta o esotérica de la sabiduría de vida de la comunidad pitagórica. Ellos conformaban una de las *hetairías* o sociedades secretas que existían en Grecia. El proceso de aprendizaje en la secta era endógeno y con restricciones de divulgar los conocimientos. Es por ello que poseía una organización jerárquica específica[21]. Los más cercanos al maestro y conocedores de las enseñanzas más complejas serían los *matemáticos*, *los que enseñan* o *pythagoreioi*, pitagóricos. Los novatos en la secta eran llamados *acusmáticos*, *los que oyen* o *pythagoristai*, pitagoristas, que se mantienen en silencio y poseen una preparación básica. Asimismo, Focio de Constantinopla[22] comenta que dentro de la comunidad pitagórica existían los *sebastikoi* o venerables encargados de la contemplación más profunda. Los *mathematekoi*, conocedores de matemáticas, geometría y astronomía. Dentro de estos, habría tres niveles: los que habían sido discípulos de Pitágoras eran *pythagorikoi*, los aprendices de estos eran llamados *pythagoreioi* y los seguidores externos eran conocidos como *pythagoristai*. Además, habría un nivel dentro de la secta encargado de las relaciones públicas y la administración del patrimonio, los *politikoi*. La cuestión es descubrir el nivel de participación política que tuvieron los pitagóricos en suelo crotoniata. Jámblico parece exagerar cuando señala que los ciudadanos de Crotona y otras ciudades italianas confiaron a los pitagóricos la administración de las leyes y el gobierno[23]. Sin embargo, parece poco probable que Pitágoras o los pitagóricos hayan tenido algún cargo público. Ellos participaron en la ciudad como consejeros o árbitros políticos en varias ocasiones[24]. Esta función mediadora o de asesores políticos que poseían en el ámbito de la sociedad ayudó a tomar decisiones centrales en el devenir de la ciudad. Pero esto también conllevará consecuencias de represalias y persecuciones futuras de corte político-religioso, tanto desde el exterior como desde el interior de la ciudad.

Es así que entre los años 511 y 510 a.C. Crotona se iba a enfrentar a Síbaris, en donde los consejos y accionar de los pitagóricos ayudarían a la ciudad. Años previos a estos, Síbaris se encontraba en conflicto interno por el control de tierras y el gobierno por parte de facciones aristocráticas. El gobernante de turno era el tirano Telis, que tenía la ambición de apoderarse de tierras del bando aristocrático opuesto. Es probable que este otro bando estaría ligado a algunos pitagóricos que visitaron Síbaris con fines diplomáticos y/o misioneros. Antes de la batalla entre Crotona y Síbaris parece haberse producido la primera persecución contra algunos pocos pitagóricos en suelo sibarita alrededor del 518 y 511 a.C. Según Jámblico, algunos de los estudiantes de la escuela pitagórica habrían sido asesinados por orden de unos embajadores sibaritas[25]. Las fuentes no explican la causa de los asesinatos, pero cabe suponer que la participación política y religiosa de los pitagóricos en Síbaris tendría reacciones polares. Al parecer, la facción de Telis y sus embajadores optaron por eliminar a los pitagóricos a causa de una diferencia política. También cabe suponer que, al igual que el rechazo a Siris como ciudad que aceptaba a extranjeros, esta facción sibarita rechazaba la influencia de prácticas e ideas ajenas, cargadas de una orientación espiritual y ascética desligada de los placeres. Precisamente Síbaris era conocida

20 Para Pitágoras como hombre divino, chamán y líder carismático-político cfr. Hernández de la Fuente (2011: 19-45; 117-129). Pitágoras como simbiosis entre el *basileus* y el *mantis* o adivino véase Hernández (2013: 19-24). Para la relación entre espiritualidad y filosofía en el neopitagismo, cfr. Kingsley (2008). Para la religiosidad griega en general, véase Burkert (2007).

21 Para las clasificaciones jerárquicas de la secta véase Gorman (1988: 132-134). Jámblico, *VP* 45.

22 Hernández de la Fuente (2011: 125).

23 Jámblico, *VP* 124-129.

24 Hernández (2011: 126-127).

25 Jámblico, *VP* 133, 177-178.

por su apego a los placeres y más aún los sectores aristocráticos. En lo más profundo de la espiritualidad pitagórica se encuentra la doctrina fundamental de la inmortalidad y transmigración de las almas, cuestión ajena a la vida sibarita. No cabe suponer una reacción en defensiva de los sibaritas frente a pitagóricos que quisieran atacarlos. Todo lo contrario, los pitagóricos eran esencialmente pacíficos y contemplativos, aunque atentos al cuidado del cuerpo y la vida práctica. En todo caso, la motivación del asesinato sería político y religioso, aunque no conocemos los términos de dicho suceso, solo a los autores intelectuales. Y no cabe descartar la posibilidad menos probable de que sea un invento de Jámblico ya que le habría servido para demostrar la aptitud sabia de Pitágoras frente a los embajadores que habrían mandado asesinar a sus estudiantes. Pese a todo, es la primera evidencia de una persecución y represalias a pitagóricos en la Magna Grecia[26].

Luego de estos hechos vendría el conflicto entre Crotona y Síbaris motivado por Telis. Debido a su régimen tiránico contra cierta facción aristocrática relacionada al pitagorismo o a regiones de Grecia central, algunos de estos aristócratas huyeron a Crotona. Al llegar fueron recibidos y, con las recomendaciones de los pitagóricos, refugiados en los templos de la ciudad. Telis habría solicitado a devolución de aquellos aristócratas hacia Síbaris. Envío a dos de los embajadores que habrían asesinado a sus discípulos. Uno de ellos era asesino directo y el otro hijo de otro de los asesinos, que murió por enfermedad. Ambos se dirigen a hablar con Pitágoras para que les devuelva a los aristócratas refugiados. Jámblico da a entender que Pitágoras tuvo la posibilidad de tomar venganza y asesinar a los embajadores sibaritas pues se encontraban en tierras crotoniatas. Sin embargo, "tal como no aprobaba llevar a los bueyes al altar para el sacrificio, ahora le pasaba lo mismo con ellos, que querían llevarse a los suplicantes al altar sacrificial"[27]. Estamos ante una situación de vida o muerte, ya que Pitágoras no quería matar a los embajadores en son de venganza, pero tampoco podía entregar a los refugiados pues serían asesinados en Síbaris. Jámblico cuenta que Pitágoras no quiso dialogar con los embajadores asesinos e influenció a Crotona en negarse a entregar a los refugiados. Es entonces cuando Telis declara la guerra a Crotona. Crotona triunfa cerca al río Traente en la frontera de las dos ciudades, aproximadamente en el 510 a.C. La victoria de Crotona tendrá como desenlace la destrucción de Síbaris. En 443 a.C., Lampón, Hipódamo de Mileto y Heródoto fundarán sobre las ruinas de Síbaris la ciudad de Turios[28]. El atleta Milón habría participado en el triunfo de Crotona, supuestamente era un olímpico aristócrata pitagórico.

Este triunfo trae consigo la asignación de tierras sibaritas, la cual será la causa para los próximos conflictos internos en Crotona, uno de ellos será la segunda persecución contra pitagóricos, la sublevación de Quilón hacia el 508 a.C. aproximadamente. Gorman (1988: 189) comenta la existencia de una confusión en los informantes como Aristoxeno, Nicómaco y Apolonio respecto a dos persecuciones pitagóricas que se dieron en épocas distintas. Una cabría fecharla en el 508 y otra en el 460 a.C., esta última habría ocurrido posterior a la destrucción de la secta pitagórica primigenia y la muerte de Pitágoras. Enfoquémonos en la primera de ellas, que fue la que destruiría la comunidad pitagórica asentada en Crotona. Esta presenta, nuevamente, el problema de la fecha inexacta. Según Apolonio de Tiana habría sido en el 508 a.C. y tiene como motivación el problema de la repartición de tierras. La otra versión planteada por Kurt von Fritz[29] remonta esta suble-

26 Gorman (1988: 189) dice que "El incidente de los embajadores sibaritas también indica la actividad misionera por parte de sus seguidores [de Pitágoras] quienes, al parecer, fueron asesinados en Síbaris porque en cierto sentido ofendieron a los sibaritas. Este es el primer signo de persecución de los pitagóricos en Italia".

27 Jámblico, *VP* 177.

28 Domínguez (2001: 244).

29 Von Fritz (1940: 72). Cfr. Gorman (1988: 190-191).

vación anti pitagórica a alrededor del 500 a.C. y toma como criterio la edad avanzada de Pitágoras. La mayoría de fuentes toman la primera versión como la más probable.

¿Cuál habría sido la motivación de Cilón y sus seguidores para ir en contra de los pitagóricos? Hay varias interpretaciones al respecto (económica, vengativa). Para Apolonio de Tiana se debe al conflicto por repartir las tierras ganadas a Síbaris. Los pitagóricos no habrían estado de acuerdo en obedecer a la mayoría y repartir las tierras por igual. Tal vez habrían optado por devolver parte de la tierra a los sibaritas aristócratas refugiados en Crotona. Asimismo, resalta la envidia que despertaba el modo de vida pitagórico frente a ciudadanos como Cilón frente a la sociedad aristocrática pitagórica. Otra versión la da Jámblico, cuando narra que Cilón deseaba ser parte de la escuela pitagórica, pero al no ser aceptado reaccionaría vengativamente contra la secta. Además, comparte otra posibilidad referente al reparto de tierras siguiendo la versión de Apolonio. Para Aristoxeno, la motivación es exclusivamente personal desde Cilón por motivos de venganza. La naturaleza aristocrática de la escuela pitagórica, en sentido de virtud y no de riqueza, habría incitado la envidia de algunos ciudadanos en Crotona, liderados por Cilón y Ninón. Esto se puede enmarcar en la *stasis* que ocurría en esos años. La *stasis* antiaristocrática es una revuelta social de corte populista con un líder visible de tendencia tiránica que se arma en contra de un grupo gobernante o de dirección política. Esto fue lo sucedido con la escuela pitagórica. La facción de Cilón se reunió para atacar a los pitagóricos de la ciudad. Este final violento de la escuela pitagórica marcará una serie de persecuciones con algunos pitagóricos posteriores que habrían escapado a otras regiones. Posiblemente Pitágoras no haya estado en Crotona en el momento de la sublevación contra pitagórica, habría viajado a Metaponto o Delos. Sin embargo, las fuentes narran que los violentistas incendiaron la casa de Milón, atleta pitagórico, en donde se reunían los discípulos de Pitágoras, de donde lograron escapar algunos, entre ellos Lisis y Arquipo. La muerte de Pitágoras también posee distintas versiones, pero las fuentes no indican que habría sido producto de una persecución final. De este modo se consolidaría la última persecución contra la secta pitagórica inicial que terminaría con su disolución en la última década del siglo VI a.C.

Posterior a estos hechos, los pitagóricos se asentarán en otras ciudades y tendrán una influencia importante, especialmente a nivel político. No pudo darse en la década del 490 a.C. ya que en Crotona gobernaba el tirano Cleinias. Es posible que los pitagóricos sobrevivientes vuelvan a tener importancia política en las ciudades griegas luego de la muerte del maestro, en 475 a.C. aproximadamente. Es así que las persecuciones contra los pitagóricos posteriores a Pitágoras se darán desde el 460 a.C. en distintas ciudades como parte de los enfrentamientos políticos de la época. Antes del 508 a.C. los pitagóricos se concentraban principalmente en Crotona, pero desde el 460 a.C. son varias las regiones a las que han llegado los pitagóricos. Es por ello que ya no serán una secta al son de la primera escuela, sino que compartirán ideales y prácticas similares que se manifestarán en determinados gobernantes y personajes pitagóricos importantes del siglo V a.C. Pero el estudio detallado de cada uno de estos casos y su efectiva persecución debe ser parte de un estudio mayor. Nosotros nos hemos limitado a trazar una visión general de las persecuciones que habría tenido la primera secta liderada por Pitágoras.

4. Conclusión

En esta presentación hemos dado una visión panorámica a los pormenores relacionados con las persecuciones que se habrían dado a la secta fundada por Pitágoras. Advertimos que es poco probable una persecución a Pitágoras por parte de Polícrates en Samos. Indi-

camos que la primera evidencia de persecución y censura del pitagorismo la encontramos en suelo itálico entre los años 518 y 510 a.C. producto del asesinato de estudiantes pitagóricos en Síbaris por parte de embajadores. Las razones habrían sido político-religiosas. Posiblemente por la influencia política y misionera de estos pitagóricos en algunos integrantes de cierto sector aristocrático. Luego se desataría la guerra entre Crotona y Síbaris, con victoria crotoniata. Posterior a este triunfo vendría la persecución final contra la secta pitagórica por parte de Cilón y sus seguidores alrededor del 508 a.C. La situación forma parte de una *stasis* o revuelta interna para derrocar a los dirigentes aristócratas, en este caso el sector pitagórico de la ciudad. Finalmente, el tercer tipo de persecuciones contra pitagóricos se dará desde el 460 a.C., posterior a la muerte de Pitágoras. Estas serán persecuciones en distintas ciudades de Grecia, ya que los pitagóricos sobrevivientes se habrían distribuido y exiliado en diversas regiones, tales como Tebas, Tarento, Metaponto, etc. Cabría indagar si las comunidades que se reconocían pitagóricas en la época clásica y helenística habrían sido perseguidas con el fin de censurarlas. Por lo demás, sabemos que la secta inicial experimentó estas persecuciones y que la llevarían a su final.

La experiencia de la comunidad pitagórica revela que la participación política y religiosa por parte de grupos o sectas filosóficas en la Antigüedad estaba rodeada del dinamismo propio de la época. Los griegos no hacían diferencias en consideraciones políticas. Además, la visión filosófica y política de estas comunidades o escuelas colisionaría con la realidad inmediata. En el caso pitagórico, poseían un ideal de vida que al intentar aplicarlo y divulgarlo tuvieron respuestas en algunos casos positivas y en otras negativas. Esto llama la atención especialmente en comunidades filosóficas que dicen poseen un tipo de verdad que les permite organizar el mundo de la mejor manera. Herencia de esta pretensión la heredarán Platón, en mayor medida, y Aristóteles, en menor medida, al desear construir un ideal de salvación para la *polis* que Alejandro Magno se encargará de sobrepasar. El anhelo de una realidad organizada por ideas verdaderas será la vertiente fuerte del platonismo y el cristianismo posterior, ambos pilares de la civilización europea. La construcción de una ciudad ideal también fue parte de las utopías del renacimiento. Y en el siglo XVIII se configuran modos de vida ideales basados en el avance de la ciencia y la razón ilustrada. En el siglo XIX la vertiente socialista y comunista retomará la praxis de realizar en la tierra una sociedad ideal sin clases. Podemos trazar esta genealogía del impulso utópico-político de algunos grupos filosóficos desde Pitágoras. Sin embargo, no debemos confundir la naturaleza filosófica del pitagorismo con las construidas en la modernidad o en mundo contemporáneo. Aquella poseía una vertiente esotérica y espiritual relacionada al estudio de las ciencias. Además, su organización era jerárquica y aristocrática. Cuestión completamente distinta de las utopías socialistas o liberales. El pitagorismo es un hito irrepetible de la Antigüedad y su experiencia político-religiosa puede enseñarnos a tener presentes los límites con los que chocan las posturas filosóficas y su desenvolvimiento real en la sociedad, no solo en el mundo de las ideas.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Hernández de la Fuente, D. (trad.) (2011). *Vidas de Pitágoras*. España: Atalanta.

Periago, M. (trad.) (1987). *Porfirio. Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos.* Madrid: Gredos.

Periago, M. (trad.) (2003). *Jámblico. Vida Pitagórica. Protéptico.* Madrid: Gredos.

Schrader, C. (trad.) (1979). *Heródoto. Historia*. Madrid: Gredos.

García, C. (trad.) (2007). *Diógenes Laercio. Vida de Pitágoras*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Agamben, G. (2015), *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Stanford: Stanford University Press.

Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. España: Trotta.

Bernabé, A. (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

Burkert, W. (2007). *Religión griega. Aracaica y clásica*. España: Abada.

Buxton González, F. (2021), "Confundiendo Guerra Civil con Guerra en la *Stasis* Griega", en Casamayor Mancisidor, S.; Portero Hernández, R.; Álvarez Fernández, E. (eds.), *La Violencia en la Historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca; 73-90.

Domínguez, A. (2001). *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VII*. Madrid: Síntesis.

Donoso Johnson, P. (2020), "La 'stásis' en la poesía griega de la Época Arcaica (s. VII-VI A.C.)". *Talia Dixit. Revista Interdisciplinar De Retórica E Historiografía*, 15; 1-31. Recuperado de https://publicaciones.unex.es/index.php/TD/article/view/454

Eggers, C., y Juliá, V. (1981). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos.

Gorman, P. (1988). *Pitágoras. Una Vida*. Barcelona: Crítica.

Guthrie, W. (1984). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos.

Hernández de la Fuente, D. (2013). "Pitágoras como adivino: religión y política en la Magna Grecia". *Potestas*, 6; 5-25.

Kingsley, P. (2008). *Filosofía antigua, misterios y magia*. España: Atalanta.

Kirk, G., Raven, J., y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.

Laks, A. (2010). *Introducción a la filosofía "presocrática"*. Madrid: Gredos.

Von Fritz, K. (1940), *Pythagorean politics in southern Italy*. New York: Columbia University Press.

La filosofía liberadora del estoicismo: la *Epístola* 37 de Séneca

María Bernarda Malpere

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: El presente trabajo tiene como propósito investigar la concepción de libertad propuesta por el estoicismo en su vertiente romana, en particular dentro de una de las obras filosóficas de Séneca, las *Epístolas morales a Lucilio*. En este epistolario, Séneca recorre diversos temas, conceptos y tópicos importantes para esta escuela filosófica. El tema de la libertad no es el más frecuente en las *Epístolas*; sin embargo, creemos que es relevante indagar en él a partir de la propuesta del estoicismo, pues, cuando aparece la idea de libertad, se produce en relación con otros temas y conceptos fundamentales para esta escuela, tales como la muerte, el destino, la pobreza y la razón.

Hemos seleccionado la *Epístola* 37 para analizar el tema de la libertad, ya que en ella se hallan dos reflexiones esenciales en torno a esta idea: la libertad se obtiene a partir de la filosofía; y la sabiduría, que es la única libertad, aleja las pasiones. En síntesis, analizaremos la idea de libertad para el estoicismo a partir de la *Epístola* 37, junto con las exposiciones de otras epístolas que nos sirvan para completar este concepto.

Palabras clave: libertad, sabiduría, filosofía, estoicismo, Séneca

The Liberating Philosophy of Stoicism: Seneca's *Epistle* 37

Abstract: The purpose of this paper is to investigate the conception of freedom proposed by the Roman branch of Stoicism, particularly in one of Seneca's philosophical works, the *Epistles to Lucilius*. In this collection of letters, Seneca goes through various important themes, concepts and topics to this philosophical school. The theme of freedom is not the most frequent in the *Epistles*; however, we believe that it is relevant to investigate it from the standpoint of Stoicism, since, when the idea of freedom appears, it occurs in relation to other fundamental themes and concepts to this school, such as death, destiny, poverty and reason.

We have selected *Epistle* 37 to analyze the theme of freedom, since it contains two essential reflections on this idea: freedom is obtained from philosophy; and wisdom, which is the only freedom, drives away the passions. In summary, we will analyze the Stoic idea of freedom starting from *Epistle* 37, together with the expositions of other epistles that serve to complete this concept.

Keywords: freedom, wisdom, philosophy, Stoicism, Seneca

1. Introducción

La presente ponencia tiene como objetivo reflexionar acerca de la concepción de libertad propuesta por el estoicismo en su vertiente romana. En particular, nos referiremos a una de las obras filosóficas de Séneca, las *Epístolas morales a Lucilio*. Este epistolario recorre diversos temas, conceptos y tópicos importantes para el estoicismo. Es habitual que, al tratarse de un corpus de numerosas cartas, los temas sean iniciados por Séneca y luego retomados en epístolas posteriores. Esto nos lleva a pensar en dos cuestiones: en primer lugar, en la necesidad de la vinculación entre cartas; en segundo lugar, en la consideración de las epístolas como género. Creemos que el uso del género epistolar por parte de Séneca le permite tratar un tema sin necesidad de agotarlo en ese mismo escrito. Principalmente por este motivo, consideramos, a la manera de Marcus Wilson, que las epístolas no son ensayos[1].

Así como Séneca no agota un tema en cada epístola, nuestra intención no es desarrollar aquí completamente la concepción de libertad estoica, sino comenzar a pensar en este asunto. Hemos seleccionado la *Epístola* 37, pues en ella encontramos dos reflexiones esenciales en torno a la idea de libertad: la libertad se obtiene a partir de la filosofía; la sabiduría, que es la única libertad, aleja las pasiones. Por lo dicho anteriormente, será necesaria la referencia a otras epístolas del corpus, aunque estas referencias no serán extensas ni numerosas debido al espacio disponible en este trabajo.

2. La libertad en el estoicismo

Comenzar a pensar la consideración estoica de la libertad presenta algunos problemas. El primero que surge, naturalmente, es cómo ingresa el concepto de libertad en una filosofía determinista como lo es la escuela estoica. En palabras del filósofo Jean Brun: "El problema de cómo sería posible hacer sitio a la libertad humana en una filosofía del determinismo total constituye una de las mayores dificultades del determinismo, que valió a los estoicos las críticas y burlas de sus adversarios" (Brun, 1962: 40). Creemos que efectivamente el estoicismo es una filosofía determinista; sin embargo creemos también que este determinismo muchas veces no es entendido correctamente. Con el objetivo de entender este problema, nos será fundamental el aporte del investigador Ricardo Salles en su libro *Los estoicos y el problema de la libertad*.

El libro de Salles comienza planteando una problemática que atravesará todo el texto: "¿Es la responsabilidad compatible con el determinismo?". Salles entiende la responsabilidad como el elogio o la censura que merece una persona por las acciones que ha realizado, en tanto que considera el determinismo como el pensamiento según el cual todo suceso y estado de cosas es consecuencia necesaria de causas previas (Salles, 2006: 13). Nos interesa su siguiente explicación, en la que expone la existencia de tres tipos de determinismo distinguibles del determinismo estoico, a saber: el determinismo general, el fatalismo trascendente y el determinismo externo. El determinismo general anula la posibilidad del cambio, al considerar que "todo suceso o estado de cosas fáctico está sujeto a una necesidad general y que todo suceso o estado de cosas contrafáctico, en cambio, está sujeto a una imposibilidad general" (Salles, 2006: 14-15), por lo que en este punto

1 "Seneca's epistles are not essays, are nothing like essays. The individual epistle has none of the self-sufficiency of the essay, for subjects are introduced, then, more often than not, put aside to be resumed later in the collection" (Wilson, 2008: 71).

se diferencia del determinismo estoico. Por su parte, el fatalismo trascendente cree que el cambio es posible y real; sin embargo, cree que "los sucesos y estados de cosas que ocurren en un momento dado no ocurren porque ocurrieron los sucesos y estados de cosas que se dieron antes" (Salles, 2006: 16); en este punto se diferencia del determinismo estoico, según el cual el futuro ya está fijado, el destino es una secuencia causal invencible y los sucesos y estados dependen de que se den sucesos y estados anteriores (Salles, 2006: 17). Por último, el determinismo externo propone que "todo lo que hacemos y lo que somos se determina completamente por factores que son en última instancia enteramente externos", por lo que no parece ser compatible con la responsabilidad (Salles, 2006: 19); con respecto a esta posición, los estoicos negaron la disyunción entre la postura de que "o bien tenemos libertad de la voluntad, en cuyo caso los sucesos y estados de cosas que causamos no dependen de ninguna causa previa, o bien dichos sucesos y estados en realidad dependen completamente de factores puramente externos" (Salles, 2006: 20).

No es nuestra intención reseñar enteramente el trabajo de Salles; sin embargo, nos ha sido útil pensar en los tres tipos de determinismo que el autor indica, para poder arribar a la posición determinista del estoicismo. Nos interesa recuperar, entonces, la postura estoica: en primer lugar nos parece fundamental resaltar la noción estoica de destino como fuerza inexorable; en segundo lugar, pero relacionada íntimamente con ésta, se encuentra la puntualización del destino como una secuencia causal. Según Salles, la base del determinismo estoico es la combinación de dos tesis específicas: "(a) todo tiene una causa y (b) toda causa es suficiente para su efecto, donde por 'causa' se entiende el conjunto completo de los factores involucrados en la producción del efecto" (Salles, 2006: 21).

Teniendo como base estas consideraciones previas, podemos avanzar en el análisis específico de la *Epístola* 37.

3. Análisis de la *Epístola* 37 de Séneca

La *Epístola* 37 de Séneca es una epístola breve cuyo tema principal es la libertad en relación con la filosofía y la sabiduría. Es imprescindible pensar en distintas consideraciones del estoicismo a la hora de analizar esta epístola. No se trata de una metodología necesaria solo en este corpus o en la obra de Séneca en general, sino que creemos que al interior del pensamiento filosófico estoico es complejo realizar una división tajante entre algunos de sus conceptos. Si pensamos en la concepción de divinidad estoica, por ejemplo, se nos presenta inmediatamente la tarea de considerar también el concepto de destino y de providencia, de razón y naturaleza, por mencionar algunas relaciones. De modo que al analizar la *Epístola* 37, en nuestro caso, no será posible centrarnos únicamente en las concepciones de libertad, sabiduría y filosofía, sino que habrá que hacer necesaria referencia a otros puntos centrales de la doctrina estoica: *virtus*, reflexión, el par razón y pasión, destino.

La *Epístola* 37 comienza con una apelación directa a la decisión del *proficiens* Lucilio, destinatario de las *Epístolas*, de ser un *bonus vir*, de haber emprendido el camino hacia la buena mente. Este camino hacia la *virtus* del sabio estoico es visto, como hemos señalado en trabajos anteriores[2], como un proceso, un avance constante para llegar a la meta ideal. Ya a partir de esta primera parte se instalan en la epístola comparaciones y expresiones del campo semántico militar. La decisión de Lucilio, que es considerada como una promesa

2 Malpere, M. B. (2021). "Naturaleza y destino en la *Epístola 107* de Séneca". Trabajo presentado en el marco de las X Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales (Ensenada, modalidad virtual, 23 al 25 de noviembre de 2021) (http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/137172).

a partir del verbo *promitto*, está atravesada por un juramento. La expresión "*sacramento rogare*" proviene del ámbito militar[3]: se trata de la expresión utilizada para tomar o pedir juramento de lealtad a los soldados. En resumen, es posible pensar en Lucilio como aquel soldado que ha prestado juramento, pero, en su caso particular, se trata de un juramento filosófico de emprender el camino hacia la sabiduría. A continuación, Séneca se encarga de dejar claro que esa milicia no es suave ni fácil (*mollis et facilis*): tanto la milicia en su ámbito original, el militar, como en el filosófico son una tarea ardua.

En el parágrafo 2, la comparación se traslada a otro ámbito, aunque cercano en cierto punto: los gladiadores. Antes de analizarlo, es conveniente ver qué nos dice Séneca en este parágrafo:

> *Ab illis qui manus harenae locant et edunt ac bibunt quae per sanguinem reddant cavetur ut ista vel inviti patiantur: a te, ut volens libensque patiaris. Illis licet arma summittere, misericordiam populi temptare: tu neque summittes nec vitam rogabis; recto tibi invictoque moriendum est. Quid porro prodest paucos dies aut annos lucrificare? sine missione nascimur*[4]. (Séneca, *Epístola* 37.2)

> De aquellos que ceden sus manos a la arena y comen y beben las cosas que devuelven a través de su sangre se procura que padezcan estas cosas incluso contra su voluntad; de ti se procura que las padezcas de buena voluntad y por gusto. A aquellos se les permite bajar las armas, probar la misericordia del pueblo: tú no la bajarás ni rogarás por tu vida; debes morir de pie e invicto. Por otro lado, ¿de qué sirve ganar unos pocos días o años? Nacemos sin liberación.

La comparación entre los gladiadores y Lucilio es evidente. Tanto el gladiador como Lucilio entregan o dedican su vida a un destino. Sin embargo, creemos sumamente relevante destacar una diferencia sustancial entre ambos: mientras que los gladiadores padecen incluso contra su voluntad, *inviti*, Lucilio tiene la posibilidad de hacerlo de buena voluntad y por gusto, *volens libensque*. La diferencia fundamental radica, entonces, en la elección que posee Lucilio, frente a la no alternativa que poseen los gladiadores. En conclusión, la comparación se resume en la oposición libertad-esclavitud que ostentan Lucilio y los gladiadores, respectivamente.

Podría resultar paradójico que los gladiadores puedan liberarse en la arena, al pedir el perdón del pueblo, mientras que a Lucilio no le está permitido desviarse del camino que ha emprendido, el referido al comienzo de la epístola, ni rogar por su vida. Creemos que esta idea tiene que ver con la concepción del destino en términos estoicos al que hicimos referencia al principio de este trabajo: Lucilio sí es consciente, a diferencia de los gladiadores, de esta organización cósmica en la que el destino es inexorable, en la que no se debe rogar por más tiempo de vida, ya que nuestro tiempo está fijado por el *fatum*. La expresión del final del parágrafo refuerza esta idea, al indicar que nacemos sin una liberación. Esta palabra, *missio*[5], es la palabra que en latín se utilizaba para referirse a la liberación de un gladiador en la arena, por lo que la comparación con los gladiadores sigue presente aun cuando el texto parece hablar de algo más general. En resumen, aquí radicaría la supuesta paradoja: Lucilio es libre al elegir por su propia voluntad, pero al mismo tiempo ha nacido, como todos los hombres, sin posibilidad de liberación. Enunciamos esta paradoja como supuesta, ya que, aunque volveremos sobre esta cuestión más adelante, creemos que

3 La definición del verbo *rogo* vinculada a *sacramentum* que consideramos proviene del *Oxford Latin Dictionary*: "7e. to ask (soldiers) to take an oath of allegiance, swear in" (1968: 1660).

4 Seguimos la edición de Reynolds (1965). Todas las traducciones del latín al español nos pertenecen.

5 La definición de *missio* a la que hacemos referencia proviene del *Oxford Latin Dictionary*: "2. Discharge (usu. of soldiers) from duty or service. b. release (of a wounded gladiator) from a contest; (transf.) respite, reprieve. c. dismissal (of an assembly)" (1968: 1118).

la libertad del sabio estoico reside en la aceptación voluntaria de la ley del destino; según esta postura, la libertad y la existencia del destino no serían incompatibles. Al respecto, el historiador de la filosofía Adolfo Levi explica:

> En efecto, el sabio sabe que solo está en su poder la actitud interior de la voluntad, advierte que el universo está gobernado por la suprema ley racional del hado o destino, reconoce que éste coincide con la Providencia y comprende que cuanto sucede es necesario para el bien del todo. Por esta razón obedece de buen grado al querer divino y es así libre; y como piensa que nada es un mal, que nada le perjudica, está exento de pasiones y sufrimientos y vive feliz (Levi, 1969: 177).

Como se puede ver hasta aquí, el tema de la libertad en la *Epístola* 37 ya ha sido instalado, aunque será expandido en los párrafos subsiguientes.

El parágrafo 3 termina de desarrollar la noción de destino propia del estoicismo a la que hacíamos referencia anteriormente. Ante la pregunta sobre cómo podría librarse Lucilio, la respuesta de Séneca es clara: "No puedes huir de las cosas inevitables, puedes sobrepasarlas" (*Effugere non potes necessitates, potes vincere*. Séneca, *Epístola* 37. § 3). Vemos en la palabra *necessitas*[6] una referencia clara al destino implacable de los estoicos, es por eso que la tradujimos por "cosas inevitables". A continuación se enuncia el camino que debe seguirse para lograr sobrepasar lo inevitable: la filosofía. La filosofía se presenta en la *Epístola* 37 como el camino que tiene como meta la libertad:

> *Ad hanc te confer si vis salvus esse, si securus, si beatus, denique si vis esse, quod est maximum, liber; hoc contingere aliter non potest*. (Séneca, *Epístola* 37.3)
>
> Dedícate a ella si quieres estar seguro, tranquilo, feliz, finalmente, si quieres ser, lo que es más importante, libre; esto no puede alcanzarse de otro modo.

Asistimos entonces a una de las consideraciones más importantes en esta epístola: solo mediante la filosofía se logra la libertad. Avancemos hacia la segunda consideración relevante, presente ya en el parágrafo 4, que es la inclusión de la sabiduría:

> *Humilis res est stultitia, abiecta, sordida, servilis, multis adfectibus et saevissimis subiecta. Hos tam graves dominos, interdum alternis imperantes, interdum pariter, dimittit a te sapientia, quae sola libertas est. Una ad hanc fert via, et quidem recta; non aberrabis; vade certo gradu. Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges, si ratio te rexerit. Ab illa disces quid et quemadmodum adgredi debeas; non incides rebus.* (Séneca, *Epístola* 37.4)
>
> Es una cosa baja la necedad, despreciable, sórdida, servil, sometida a muchas y muy crueles pasiones. A estos tan grandes amos, imperantes a veces alternadamente, a veces a la par, separa de ti la sabiduría, que es la única libertad. Hacia ella nos lleva un solo camino, y es ciertamente el recto; no te desviarás; camina con paso decidido. Si quieres someter todas las cosas a ti, sométete a la razón; a muchos gobernarás, si la razón te habrá gobernado a ti. De ella aprenderás qué debes abordar y de qué manera: no te precipitarás hacia las cosas.

Este parágrafo expone varias cuestiones a considerar. En primer lugar, como lo adelantamos, se presenta a la sabiduría como la única libertad, responsable de alejar las pasiones propias de la necedad; esta necedad, *stultitia*, es considerada además, entre otras características, como servil, *servilis*, por lo que la oposición con la libertad de la sabiduría es aún más clara. En segundo lugar, destaca la importancia de la razón dentro de la doctrina

6 *Oxford Latin Dictionary:* "2. Necessity or constraint as inherent in the nature of things, or as predetermining the course of events, inevitability" (1968: 1165).

estoica. La razón se muestra en la epístola como una suerte de guía: a partir de la razón no nos precipitaremos hacia las circunstancias. En este punto resulta relevante la referencia a la *Epístola* 107, en la que podemos encontrar también la idea de que la reflexión permite que las circunstancias no nos encuentren de manera imprevista:

> *Et quia omnia novitate graviora sunt, hoc cogitatio adsidua praestabit, ut nulli sis malo tiro.* (Séneca, *Epístola* 107.4)
>
> Y ya que todas las cosas son más graves a causa de la novedad, la frecuente reflexión garantizará esto, que no seas aprendiz frente a ninguna desgracia.

El último parágrafo de la *Epístola* 37, el 5, logra dar un cierre a todas las observaciones con respecto al destino estoico. Nos interesa centrarnos en la última reflexión de este párrafo, que es también el final de la epístola:

> *Turpe est non ire sed ferri, et subito in medio turbine rerum stupentem quaerere, "huc ego quemadmodum veni?".* (Séneca, *Epístola* 37.5)
>
> Es vergonzoso no ir, sino ser llevado, y súbitamente pasmado en medio del torbellino de las cosas preguntar "¿cómo he llegado yo hasta aquí?".

Creemos que aquí radica la diferencia fundamental entre el necio y el sabio, entre la comparación de los gladiadores y Lucilio del parágrafo 2: la conciencia y la voluntad. El sabio estoico es absolutamente consciente de la divinidad reguladora y ordenadora del cosmos y del *fatum*. Por lo tanto, el rol propio del sabio tiene que ver con la aceptación voluntaria de estas reglas establecidas por la divinidad. Procuremos aclararlo una vez más: según la concepción estoica del destino, *a priori* podría pensarse que no existe la libertad en el hombre, ya que está determinado por las leyes que ordenan el universo; sin embargo, esta afirmación no es correcta. En palabras del historiador Paul Veyne: "El fatalismo estoico es o cree ser más reflexivo que resignado (...). Los estoicos no consideran que se someten al destino porque es inevitable: suscriben el destino porque es racional y fue pensado para bien de la especie humana" (Veyne, 1996: 148). La aceptación voluntaria reside, entonces, en el entendimiento de que este destino es racional y conveniente. Podemos citar nuevamente un pasaje de la *Epístola* 107, en el que Séneca hace referencia al *Himno a Zeus* de Cleantes: "Los hados conducen al que quiere, arrastran al que no quiere" (*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Séneca, *Epístola* 107. § 11). Esta idea se relaciona con lo expresado en la *Epístola* 37, en la que el ir, *ire*, se equipara con el verbo *duco*, mientras que el ser llevado, *ferri*, con el verbo *traho* de la *Epístola* 107. Por último, aquel a quienes los hados han arrastrado terminará haciéndose la pregunta de nuestra epístola: concluirá preguntándose cómo ha llegado hasta ese punto.

4. Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos intentado demostrar por qué la concepción determinista del estoicismo es compatible con una idea de libertad. Para ello, nos hemos servido de los aportes fundamentales de Ricardo Salles sobre este debate. Como lo indicamos, *a priori* podría pensarse que no existe lugar para la libertad en una filosofía en la que el destino posee un carácter determinista. Sin embargo, creemos que en este punto ha quedado claro que esta relación entre libertad y determinismo puede convivir. Permítasenos una última reflexión de Salles que arroja luz sobre esta relación:

> Nuestras acciones son necesarias. Pero no están determinadas únicamente por factores externos. La cadena causal que conduce a ellas es estructuralmente distinta de los estados y sucesos que meramente padecemos por estar completamente determinados por factores externos. El determinismo estoico es capaz de ofrecer una explicación profunda y sustantiva de por qué algunas de las actividades que realizamos no dependen únicamente de factores externos (Salles, 2006: 85).

Añadimos además que la concepción de libertad en el estoicismo está estrechamente vinculada con la aceptación del *fatum*: la libertad del sabio estoico radica en la aceptación voluntaria del destino, enunciado en el cual resulta tan importante la idea de destino, cuanto la expresión de voluntad. Creemos que este es uno de los puntos principales analizados en la *Epístola* 37 de Séneca, junto con las otras dos consideraciones que han guiado nuestra lectura de esta epístola: por un lado, la filosofía es aquel único camino que hace posible la libertad; por el otro, la sabiduría, que es la única libertad, aleja las pasiones. De esta manera, queda configurada la libertad en el camino que implica convertirse en un sabio estoico.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Reynolds, L. D. (1965). *L. Annaei Senecae. Ad Lucilium Epistulae Morales. Tomus I*. Oxford: Oxford University Press.

Roca Meliá, I. (1986). *Séneca. Epístolas morales a Lucilio I.* Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Brun, J. (1962). *El estoicismo*. Buenos Aires: Eudeba.

Levi, A. (1969). *Historia de la filosofía romana*. Buenos Aires: Eudeba.

Salles, R. (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Veyne, P. (1996). *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wilson, M. (2008). "Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation", en J. G. Fitch (ed.), *Seneca*. Oxford: Oxford University Press; 59-83.

Entre *virtus* y *voluptas*: el *adulescens* como territorio de disputa en *Bacchides* de Plauto

María Eugenia Martí y Stella Maris Moro

Universidad Nacional de Rosario

Resumen: En este trabajo, nos proponemos analizar los múltiples desplazamientos que se producen sobre la relación amo/esclavo en *Bacchides*, de Plauto. En esta obra, el *adulescens* se transforma en territorio en disputa para *meretrices* y *paedagogus*. Por una parte, *Lydus*, aunque esclavo, demanda consideración como garante de la formación del joven y pretende impulsarlo hacia las 'buenas costumbres' y el cuidado del patrimonio familiar. Para ello, intenta ejercer su retórica en tono didáctico y deóntico. Por otra, las prostitutas, devenidas dueñas de sus propios cuerpos como mercancía de intercambio, atraen al joven por su elocuencia meretricia de seducción. En la tensión que se genera, estos personajes subalternos ostentan agentividad sobre el *adulescens* que, en el proceso de formación de su propia condición de *vir* ciudadano, se debate entre someterse a las enseñanzas morales de su mentor o a la tenacidad de la *voluptas* encarnada por las hermanas *Bacchides*. Más allá de la ridiculización final de los ancianos, que ceden ante la tentación de las *blanditiae* de las *meretrices*, consideramos posible relevar en los *dicta* de las *personae* tópicos de los discursos sociales que atraviesan la obra y leerlos en clave de romanización como guiños (también de seducción) para un *théatron* disperso.

Palabras clave: seducción, retórica, discursos sociales, *Bacchides*, Plauto

Between *virtus* and *voluptas*: the *adulescens* as disputed territory in Plautu's *Bacchides*

Abstract: In this paper, we analyze the displacements that occur in the master/slave relationship in *Bacchides*, a play by Plautus in which the *adulescens* becomes disputed territory for the *meretrices* and the *paedagogus*. On one hand, *Lydus*, although a slave, demands consideration as the guarantor of the young man's education and seeks to encourage him towards 'good customs' and care for the family heritage, by exercising his rhetoric in a didactic and deontic tone. On the other hand, the prostitutes, owners of their bodies as exchange merchandise, attract the young man using their eloquence of seduction. Because of this tension, these subaltern characters display agentivity over the *adulescens*, a mask torn between submitting to the moral teachings of his mentor or to the tenacity of the *voluptas* embodied by the sisters, in the process of forming himself as a *vir*/citizen. Beyond the final ridicule of the elderly characters, who give in to the temptation of the prostitute's *blanditiae*, and the consequent moralizing return to order, in these character's *dicta* it's possible to highlight the social discourses topics that intersect in this play, which can be read in terms of romanization as winks (also of seduction) for a dispersed *théatron*.

Keywords: seduction, rhetoric, social discourses, *Bacchides*, Plauto

1. Dos retóricas, un mismo objetivo

En este trabajo, nos centraremos en la obra *Bacchides* y, más precisamente, en la disputa que se genera entre las voluntades y saberes de ciertos personajes que no son libres, pero ejercen agencia y poder sobre otros que sí lo son. Por un lado, el esclavo *Lydus*, un *paedagogus* que, en función de sus conocimientos, posee una posición destacada como garante de la formación del *adulescens* y pretende impulsarlo hacia el camino de la *virtus.* Por otro, las hermanas *Bacchides*, quienes, gracias a su saber meretricio, atraen a los jóvenes (y, finalmente, también a los *senes*) hacia el camino de la *voluptas*.

Los *adulescentes* se encuentran, por lo tanto, tensionados en el enfrentamiento de dos saberes y dos estrategias retóricas: el atrayente discurso de seducción de las *meretrices* y los argumentos pedagógicos y deónticos del maestro. Ambos discursos, si bien en direcciones opuestas, tienen el mismo objetivo: 'convencer' a los jóvenes, conseguir que elijan entre el placer o el deber.

La batalla quedará zanjada en favor de las artes persuasivas del deseo cuando el *paedagogus* sea silenciado, luego del colapso de su propia retórica, y las *meretrices* terminen por cautivar (en sentido de seducir y capturar) a los jóvenes y sus padres en una desestabilización de las jerarquías esperables tanto entre amos y esclavos, como entre personajes femeninos y masculinos.

Asimismo, el hecho de que puedan operar agentivamente sobre el proceso de formación de la condición de *vir* de los jóvenes permitiría relevar tópicos que pueden leerse en clave de *romanización* como guiños (también de seducción) para el *théatron* disperso de la *palliata*.

2. Amos, esclavos y la relación poder/saber en clave de comedia

Es posible considerar que la *palliata* plautina muchas veces desestabiliza o al menos altera ficcionalmente –durante el tiempo transitorio en que la representación teatral suspende la realidad y a los fines de provocar comicidad– algunas concepciones antiguas sobre las diferencias jerárquicas presuntamente 'naturales' (Aristóteles, en *Política* I.1254b) que distinguirían a las personas libres de las esclavas.

En este sentido, Aristóteles entiende que dentro de la especie humana habría gradaciones que permitirían a ciertos sujetos, por su superioridad, mandar sobre otros que están destinados a ser propiedad (ajenos a sí mismos) y que, por lo tanto, se convierten en instrumentos necesarios, ya que la propiedad es imprescindible para la existencia. De hecho, sostiene que los individuos que, según él, existirían de modo subalterno al hombre (entendido como único amo) o están privados de facultad deliberativa (esclavos) o la tienen sometida, es decir, carente de autoridad (mujeres) o imperfecta (niños) (Aristóteles, *Política* I.1260a). Esta facultad, entendida como aquello que permite distinguir lo útil de lo nocivo, no solo alcanza el ámbito privado o personal, sino también a la comunidad pública (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1181b) y, en esa instancia, se vuelve política. Incluso, por este mismo motivo, se convierte en un modo de distinguir las posibilidades de agencia individual de los seres humanos (Vecchio, 2022: 77).

Sin embargo, en algunas obras de Plauto los caracteres representados pueden desviarse de las expectativas establecidas sobre los alcances naturales de sus aptitudes.

En primer lugar, algunos esclavos no pueden ser considerados como carentes de facultad deliberativa, sino que, por el contrario, la encarnan ostensivamente en la búsqueda del beneficio de sus amos. De hecho, los rasgos que designan al *servus callidus* adquieren: "(…)

homogeneidad desde la caracterización de un sujeto mandante, exhortante, conductor, *dux*" (Rabaza *et al.,* 1993: 81). Esta distinción, ciertamente, no alcanza a todas las máscaras serviles, pero sí podría pensarse en relación con aquellos esclavos que operan como autores intelectuales y materiales de las tramas y se erigen como sujetos plenos de agentividad (como podría ser el caso de *Chrysalus*, en *Bacchides* o de *Palaestrio, en Miles Gloriosus*).

Ahora, podría ser objetable para la mentalidad romana la orientación dada al uso de la facultad de deliberación por parte de aquellos *servi* que roban o engañan para satisfacer los deseos amorosos de sus jóvenes amos, en perjuicio del patrimonio familiar, ya que se elige una vía de acción nociva en términos del sostenimiento de las normativas de comportamiento social. Sin embargo, existen otros esclavos, como el *paedagogus*, que obran por el beneficio de sus amos de un modo que se puede entender como conforme con los mandatos de los *mores maiorum*, es decir, que realmente conducen sus acciones por el camino de lo útil y de la edificación de sus estudiantes.

En segundo lugar, también es posible hallar en la *palliata* personajes femeninos que escapan irremediablemente del sometimiento en cuanto a su ejercicio de la deliberación. Nuevamente, puede que este no sea un principio ubicuo, ya que algunas máscaras jamás abandonan tal sujeción y hasta la defienden orgullosamente en sus *dicta*. Tal sería el caso de *Alcumena,* en *Amphitruo*, una matrona con un claro referente romanizado que replica los discursos sociopolíticos propios de la expansión imperial romana y se convierte en modelo del "deber ser", es decir, del acatamiento incuestionado de los mandatos sociales públicos y de la defensa de la *virtus* ciudadana, aun a costa de su propio sufrimiento (Cfr. Rabazza *et al*., 1990; Pricco, 2021).

No obstante, otras *personae* femeninas, parecen ejercer una facultad deliberativa que se emancipa del sometimiento: sea gracias al ingenio y la experiencia en las artes meretricias (como *Phronesium*, en *Truculentus,* o las hermanas *Bacchides* en la obra que nos ocupa), sea por tratarse de *matronae* con dote que ejercen cierta autoridad sobre sus maridos (puede pensarse en *Artemona,* de *Asinaria*, por ejemplo) o que adquieren dotes de astucia suficientes para llevar adelante el castigo y la censura de los comportamientos indebidos de los *senes amatores*, (tal es el caso de *Cleostrata* y *Myrrhina*, en *Casina*), sea porque son *ancillae* tan *callidae* como sus pares masculinos (*Scapha*, en *Mostellaria*).

Finalmente, en el caso del *adulescens*, es posible pensar que, tal como se asume en los postulados aristotélicos, su facultad deliberativa está signada por la imperfección, en el sentido de la incompletud, dado que se trata de seres en formación cuya propia condición jurídica implica sujeción a la *auctoritas* paterna y falta de independencia económica y social suficiente para hacerlos, además, beneficiarios de ciertas concesiones atribuibles a la inexperiencia de la juventud,[1] que los eximen, en muchos casos, de las responsabilidades viriles que adquirirán con la adultez. A partir de esta condición, se les tolera el dominio de la *voluntas* individual por sobre los *officia* que a futuro su condición de *vir* le impondrá, es decir, un estado que no les compele aún a elegir en contra de lo nocivo y a favor de lo útil. Por este motivo, el hecho de que las capacidades deliberantes de los jóvenes permanezcan sometidas a la voluntad irreflexiva es lo que resulta en que sus deseos originen todas las peripecias de las tramas (valen como ejemplos los amores de *Pleusicles*,

1 Tales concesiones persisten en el imaginario y en los discursos sociales romanos sobre la juventud incluso algunos siglos después, ya que es posible encontrarlos, por ejemplo, en la defensa de Celio llevada a cabo por Cicerón (*Pro Caelio*, 12, 28): *Datur enim concessu omnium huic aliqui ludus aetati, et ipsa natura profundit adulescentiae cupiditates. quae si ita erumpunt ut nullius vitam labefactent, nullius domum evertant, faciles et tolerabiles haberi solent* ("Pues, con el consenso de todos, se concede a esta edad algún entretenimiento y la misma naturaleza prodiga a la juventud sus deseos, los cuales, mientras que irrumpan de modo tal de que no dañen la vida de nadie ni destruyan el hogar ajeno, suelen ser entendidos como accesibles y tolerables").

en *Miles Gloriosus*, o de *Argyrippus* en *Asinaria*, entre otros). Ahora, tal imperfección de la facultad deliberativa es temporaria e influenciable. Es por este motivo, justamente, que pueden convertirse en objetos propicios para la contienda, en sujetos susceptibles de ser orientados por las facultades deliberativas de otros personajes.

Por lo tanto, algunas máscaras plautinas llegan a producir desplazamientos y trastocamientos en la relación amo/esclavo en el espacio de la representación, en función de la ostensión de facultades deliberativas singulares, pero, sobre todo, del despliegue de saberes específicos. Ya Foucault (1996 [1978]: 30), al realizar su lectura de la tragedia de Edipo, advirtió que es la relación entre poder y saber la que instaura el verdadero complejo de nuestra civilización. Y es, precisamente, un juego de poderes y saberes el que logra trastocar las relaciones lógicas entre amos y esclavos en algunas comedias de Plauto. Estos saberes no serán emancipadores ni reveladores de ninguna verdad, pero permitirán a personajes, supuestamente subalternos, ejercer sus voluntades y desplegar una agencia informada por la deliberación.

En función de estos pequeños desplazamientos posibles en las lógicas de intercambio esperables entre amos y esclavos, en los apartados que siguen, nos centraremos, primero, en el estudio de la figura del *paedagogus* y su deliberado empleo de estrategias persuasivas destinadas a atraer a los adolescentes hacia la *virtus*, para luego revisar las prácticas meretricias que saldrán victoriosas en la disputa, gracias al poder de la *voluptas*.

3. *Lydus,* el *paedagogus,* o de la retórica frustrada

Más allá de alguna mención ocasional en *Pseudolus* (445-8), *Mercator* (91) y el *Phormio* terenciano (144-5), la máscara *paedagogus* se desarrolla de forma excepcional en *Bacchides*. Sin embargo, si bien se trata de un personaje que no tiene paralelos en otros textos de la *palliata*, el papel que cumple en la obra que nos ocupa resulta clave para la trama, dado que por su participación es responsable de la confusión inicial, la devolución del oro por parte de *Mnesilochus* y, por tanto, del 'reinicio' de la comedia con un nuevo engaño a manos del esclavo.

Se trata, en efecto, de una obra en la que la educación de los jóvenes adquiere relevancia en el intercambio dialógico de los personajes y que ofrece una clave de lectura en relación con la mirada romana contemporánea de Plauto sobre esta cuestión.

Sabemos que, a partir de las guerras púnicas, los esclavos fueron asumiendo el rol de educadores y de guías de los niños. El dramaturgo griego Livio Andrónico, que se cuenta entre los antecedentes literarios de Plauto, fue uno, tal vez el más notorio, de los muchos esclavos que ejercieron funciones de maestros en las casas de sus amos. Bonner (2012) remarca la discusión que genera la injerencia de estos esclavos en la formación de los jóvenes romanos. Para este autor, las campañas militares contra los cartagineses propiciaron el contacto de los romanos con la cultura y costumbres helénicas difundidas en el sur de la península itálica e islas aledañas, razón por la cual considera que la familiaridad con este oficio precede a los textos plautinos. A su modo de ver,

> (…) sería imprudente aceptar el punto de vista de que los romanos conocieron por primera vez al *paedagogus* cuando apareció como personaje en las adaptaciones romanas de la Comedia Nueva. Al menos algunas de las principales familias deben haber adquirido tales asistentes en la época de Plauto (Bonner, 2012: 40)[2].

2 Las traducciones son nuestras.

Según esta perspectiva, la mención de esta máscara no resultaría del todo ajena a la mentalidad del espectador de la *palliata*:

> Si, como parece más probable, esta práctica pronto se volvió normal, entonces ciertos pasajes de Plauto, aun cuando deriven de originales griegos, suman a su favor el hecho de que eran apropiados para la Roma contemporánea (Bonner, 2012: 35).

La trascendencia de los discursos acerca de lo pedagógico explicaría el uso de un vocabulario estrictamente 'escolar' para definir las relaciones amorosas, tal como destaca Bonner:

> Las relaciones amorosas son esenciales a la comedia plautina y encontramos que a veces se describen en términos que están concebidos claramente para referirse a la vida escolar. El arte del amor es un 'alfabeto' o una 'lección' que hay que aprender, el lugar donde uno aprende es una 'escuela', la amante es una 'maestra' y, si es una profesional, hay que pagarle una 'cuota' por su 'alumno' (Bonner, 2012: 35)[3].

En tal sentido, los paralelismos que se tejen en torno a la relación 'maestra/discípulo' se asemejan a las metáforas militares y de cacería utilizadas por Plauto para contrastar, posiblemente con fines humorísticos, la posición de sumisión desde la cual el joven enamorado vivencia la relación con su amada.

Mediatizados por la percepción de Plutarco, nos llegan los ecos del debate generado en la antigüedad romana en torno a esta temática. Así, en sus *Vidas paralelas*, leemos, respecto de Catón:

> (…) no le parecía bien que su hijo, como él mismo afirma, fuese reprendido o tirado de la oreja por un esclavo, caso de que resultase torpe en aprender, ni que hubiera de agradecer a un esclavo una enseñanza tan importante, sino que él personalmente era el maestro, el profesor de leyes, el instructor de gimnasia, (…) (Plutarco, *Catón* 20.6).

Más adelante, aclara que indisponía "a su hijo hacia la cultura griega (…) profetizando que los romanos perderían sus gobiernos cuando estuvieran contaminados por los libros griegos" (Plutarco, *Catón*, 23.2). En este contexto, las menciones de las costumbres griegas como desvío y debilidad que emergen de los textos plautinos y que confluyen en el uso del verbo *pergraecari*, pueden leerse, entonces, en clave de crítica social.

En la comedia que nos ocupa, la máscara del *paedagogus Lydus*, por tanto, se instaura en una encrucijada en la medida en que se construye como el único (y finalmente insuficiente) soporte de los *mores maiorum*, al mismo tiempo que, como esclavo, su rol de orientador es puesto en duda.

Desde el punto de vista actancial, podríamos decir que llena el vacío provocado por la máscara del *senex*, ya que *Lydus* es el personaje que asume el discurso moral, del 'deber ser', que los dos ancianos, *Nicobulus* y *Philoxenus*, han dejado de representar. En tal sentido, el *paedagogus* intenta sostener el equilibrio en una de por sí desnivelada situación, en que la permisividad de los padres da lugar a la revelación final de su propia debilidad y su consecuente seducción por parte de las mujeres meretricias.

Como observa López López (1991), su nombre plantea un doble sentido:

> Plauto ha conservado el nombre *Λύδος* ("oriundo de la Lidia") del *Δὶς ἐξαπατῶν* de Menandro, pero lo ha reinventado *adaptando* el étnico a un nuevo significado mediante juego de pa-

3 El autor cita, al respecto, Plauto, *Mercator,* 292 ss.; 30 ss.; *Truulentus, 144 ss.;Asinaria,* 226 *ss*. (Bonner, 2012: 35).

> labras con *ludus* ("escuela elemental", "parvulario" ─en clara alusión al oficio del personaje─) (López López, 1991: 120).

A estos semas se agrega un tercero en función de su proximidad con el término *ludus* entendido como 'juego', 'divertimento'. En su rol, por tanto, resulta constitutiva la contradicción que implica la presencia de un esclavo que sostiene el discurso moralizante en la formación del ciudadano (griego en la comedia, romano en el *convivio*) y, por ello mismo, se convierte en objeto risible de todos los personajes que lo rodean, empezando por su joven amo y, posiblemente, también, por quienes asisten a la representación.

En su primera intervención, el *paedagogus* es el que reconoce la transformación inicial que ha tenido lugar en escena: cuando sale al encuentro del joven *Pistoclerus*, censura sus actos y advierte su desvío [*adversa via* (Plautus, *Bacchides*, 113)], respecto de las enseñanzas que le ha dado, y para ello cita el *exemplum* del austero Licurgo, quien, a sus ojos, "*videtur posse hic ad nequitiam adducier*" [parece que aquí puede ser conducido hacia aniquilación] (112).

Como plantea Dupont (2007), el *paedagogus* descubre el desvío de su *discipulus*, y lo hace a partir de un rasgo escénico, cuando lo ve llegar "*hoc ornatu*" (110):

> El término utilizado por el pedagogo, *ornatus*, designa técnicamente el vestuario teatral, tanto como la vestimenta "ornamentada" que sale de lo común o, incluso, el disfraz. Pistoclero tiene al fin un rol, y gracias a ese rol, va a poder llevar a cabo en escena su función de actante, auxiliar de su amigo Mnesíloco (Dupont, 2007: 217).

Es decir, el joven se ha convertido ya en *adulescens amator* y esto es visible incluso en su vestimenta.

Los diálogos subsiguientes entre el *Lydus* y su discípulo, así como aquellos que se producen entre aquel y los ancianos, ponen en escena una *disputatio* entre dos formas de conducta. El debate se centra, entonces, en el cuerpo del *adulescens* como territorio en disputa entre sus dos posibles destinos: la disipación meretricia o la *continentia* moral del maestro.

El discurso del maestro se construye sobre argumentos negativos, fundados en el tópico de lo perdido: "*ad nequitiam*" (112), "*perdidisti*" (132), "*nequiquam*" (133), "*hic perdidi vereri*" (158), "*inpudentiam*" (160). El joven responde con la mención de sus nuevos dioses: "*Amor, Voluptas, Venus, Venustas, Gaudium, Iocus, Ludus, Sermo, Suavisaviatio*" (115-116).

Aquel se sorprende porque su discípulo se atreve a argumentar vivazmente: "*etiam me advorsus exordire argutias?*" [¿todavía tejés argucias en mi contra?] (127), mientras que este lo vence en la fuerza física ["*cave malo*" (147)] y lo despoja de poder y palabra:

> *Pistoclerus. Istactenus tibi, Lyde, libertas datast*
> *orationis. satis est. sequere hac me ac tace* (168-169).
>
> *Pistoclerus.* Hasta ahora tuviste libertad para hablar, *Lydus.*
> Es suficiente. Seguime por acá y callate.

En los versos 368-384, *Lydus* se adueña de la escena en un monólogo que recuerda las carreras del *parasitus* hambriento y del *servus currens*: "*Pandite atque aperite"* (Plautus, *Bacchides*, 368)*,* grita cuando sale corriendo espantado de la casa de las gemelas, a las que llama bacantes *acerrumae* (371).Sin embargo, se encuentra con un *Philoxenus* que en gran medida reproduce los argumentos del *adulescens*: "*Alii, Lyde, nunc sunt mores.*"

[Las costumbres cambiaron, *Lydus*] (437), dice el *senex* antes de hacer propias las palabras de *Pistoclerus*: "*Cave malo et compesce in illum dicere iniuste.*" [Cuidate de una desgracia y evitá hablar de aquel injustamente] (463).

En un nuevo intento por recuperar terreno, en su última intervención presenta un relato hiperbólico de lo ocurrido en casa de las prostitutas y aporta nuevos indicios de las contradicciones constitutivas de esta máscara: anciano ya, este *servus* recrea en escena a través de sus *dicta* los actos obscenos que ha presenciado en la casa de las hermanas:

> *Lydus. Itane oportet rem mandatam gerere amici sedulo,*
> *ut ipsus in gremio osculantem mulierem teneat sedens?*
> *nullon pacto res mandata potest agi, nisi identidem*
> *manus ferat <ei> ad papillas, labra ab labris nusquam auferat?*
> *nam alia memorare quae illum facere vidi dispudet*
> *cum manum sub vestimenta ad corpus tetulit Bacchidi*
> *me praesente (...)* (477-483)
>
> *Lydus.* ¿Acaso es necesario cumplir el encargo del amigo tan diligentemente que él mismo, sentado, tenga en su regazo a la mujer que lo besa? ¿Es que no hay modo de que pueda cumplir el pedido, si no le pone continuamente las manos en los pezones, si no separa los labios de sus labios? Pues me da mucha vergüenza recordar otras cosas que le vi hacer, cuando le metió la mano debajo de la ropa a *Bachis* delante de mí…

Tocando el límite de lo mesurado en su relato, los reproches de *Lydus* frente al padre contemplativo pierden fuerza. El dispositivo moral que ha construido tan cuidadosamente comienza a crujir y, por consiguiente, es llamado (una vez más) a callarse: "*adfatim est*" (497). La orden de *Philoxenus*, "*Lyde, sequere hac me*" (499), cierra el tiempo de hablar que le estuvo permitido desde su entrada a escena: "*Iam dudum, Pistoclere, tacitus te sequor"* [Hace rato te sigo en silencio, *Pistoclerus*] (109). Ahora, fracasada su retórica, pierde la *auctoritas* que le había sido concedida. "*Sequor*" (499), es la última palabra del maestro, que desaparece definitivamente, vencido.

4. Contra las artes meretricias no hay *virtus* que se mantenga viril

Los *dicta* de algunos personajes plautinos (como la *matrona*, por ejemplo, pero también el *paedagogus*) suelen entrar en consonancia ideológica con los discursos sociales republicanos, que ingresan a las obras a través del patrocinio oficial, es decir, del financiamiento estatal de las puestas en escena. Tal desplazamiento de la ambientación griega propia de la p*alliata* produce una *romanización* o 'adecuación idiosincrática' (cfr. Pricco, 2021: 257-258), capaz de revincular al público con nociones culturales que les pueden resultar familiares y que, a su vez, permiten generar identificaciones entre ciertos comportamientos escénicos y el contexto de producción. Por el contrario, la *meretrix* es una máscara que "se nos revela involucrada en las *fabulae* como ajena a la condición de portavoz o ejemplo del *mos maiorum*" (Rabaza *et al*., 1998: 203). Por esta característica, tanto sus comportamientos escénicos como sus discursos se contraponen indefectiblemente con los propósitos moralizantes del *paedagogus*.

En *Bacchides*, el *adulescens Pistoclerus* deja atrás las enseñanzas de su *paedagogus* para caer presa de la persuasión hábilmente desplegada por la *meretrix*, que busca su ayuda para librar a su hermana del compromiso con el *miles*. A pesar de tener plena consciencia de las consecuencias de dejarse convencer por *Bacchis,* ya que entiende que estas acciones "(...) *aculeata sunt,/animum fodicant, bona distimulant, facta et famam*

sauciant." [Son aguijones, te destrozan el alma, te dejan sin una moneda, destruyen tu conducta y tu reputación (Plautus, *Bacchides*, 63-64)], de todos modos, se somete al poder de la *voluptas*. Y no es gratuito, sino sumamente significativo este sometimiento, ya que se trata de un personaje masculino que cede ante las artes femeninas, pero también porque es un personaje libre que confesamente accede a ser dirigido por una máscara que no goza enteramente de tal condición: "*Pistoclerus. Nihil est, nugae. mulier, tibi me emancupo:/ tuos sum, tibi dedo operam.*" [*Pistoclerus*. No pasa nada, pavadas. Mujer, me entrego a vos, soy tuyo, hago lo que quieras. (92-93)]. Tal entrega no es casual, es producto de una acción deliberada, voluntaria y planeada de las hermanas, cuya arma infalible es la capacidad persuasiva de sus encantos:

> *Bacchis. Quid si hoc potis est ut tu taceas, ego loquar?*
> *Soror. Lepide, licet.*
> *Bacch. Vbi me fugiet memoria, ibi tu facito ut subvenias, soror.*
> *Sor. Pol magis metuo, ne defuerit mi in monendo oratio.*
> *Bacch. Pol ego metuo, lusciniolae ne defuerit cantio.*
> *sequere hac* (Plautus, *Bacchides*, 35-39).

> *Bacchis*. ¿No te parece mejor si yo hablo y vos te quedás en el molde?
> *Soror*. Perfecto, dale.
> *Bacch*. Si se me escapa algo, ahí entonces vos te metés a salvarme las papas, hermanita.
> *Sor*. Diosito, lo que me da miedo es que el verso para ayudarte se me vaya de la cabeza.
> *Bacch*. ¡Pero no! A mí me daría más miedo que se quedaran sin canto los pajaritos. Seguime.

Cuando *Bacchis* logra su objetivo, el modo en que expresa su victoria puede ser entendido como un trastocamiento sumamente relevante de los roles y modos de relación esperables no solo entre personajes femeninos y masculinos según las normativas sociales romanas, sino también entre amos y esclavos: *Meus ille quidemst* ("Ciertamente, él es mío/En serio, lo tengo agarrado", 103). La *meretrix* además de persuadir al joven, ha conseguido apropiarse de su voluntad. De este modo, convierte al 'amo' en formación, es decir, al *adulescens* en vías de convertirse en *vir*, en propiedad, en un ser que no se posee a sí mismo, sino que, por el contrario, es posesión de otra persona, según la definición aristotélica de esclavo. Es más, el hecho de que un personaje femenino, que, según el código cultural, debería ser el objeto poseído, logre mediante el diestro uso de su cuerpo (de cuya condición de mercancía se apropia) convertir a un personaje masculino en posesión tiene consecuencias más amplias. Como afirma Schniebs (2006: 121 y ss.), cualquier forma de sumisión, de desposesión de sí y de deposición del *imperium* se convierte en algo incompatible con la condición plena de hombre libre, por ello, al ser capturado por la seducción de la *meretrix*, el *adulescens* pierde su *libertas* y con ella, su virilidad.

Del mismo modo, cuando los *senes* deciden confrontar furiosamente a las hermanas para defender la *virtus* perdida de sus hijos enamorados y el patrimonio familiar en riesgo, son engañados, seducidos y, finalmente, también sometidos. Nuevamente, se trata de una estrategia astutamente preelaborada que apela al poder de la *voluptas*: *Bacch. Senem illum tibi dedo ulteriorem, lepide ut lenitum reddas;/ego ad hunc iratum adgrediar, si possumus nos hos intro inlicere huc* ("*Bacch*. Vos ocupate del viejo aquel que está más allá, engatusalo para que se amanse, yo me voy a ocupar de este que está tan enojado, (a ver) si podemos seducirlos y hacerlos entrar", 1150-1151).

Obviamente, para que el final de la comedia tenga efecto aleccionador sobre el público, para que el eco del discurso social republicano conservador se oiga en los versos que cierran la obra casi con tono de moraleja (ya que la trama revela todo aquello que no se debe hacer según los discursos sociales de la época), primero el plan de las *meretrices* debe

cumplirse a la perfección. Así sucede, ya que el poder de la *voluptas* triunfa o, como expresa *Bacchis*: *Lepide ipsi hi sunt capti, suis qui filiis fecere insidias* ("Qué lindo, quienes venían a atrapar a sus hijos, han quedado ellos mismos como rehenes", 1206).

El término *capti*, empleado para referirse a los *viri*, reitera el desplazamiento de jerarquías y lógicas de sujeción y dominio que ya vimos en relación con el *adulescens*: no solo las hermanas *Bacchides* demuestran su habilidad para obtener sus cometidos poniendo en escena sus capacidades infalibles de seducción (la capacidad para atraer hacia donde quieren a sus presas deseosas), sino que, en cuanto personajes femeninos, supuestamente carentes de autoridad, doblegan la autoridad de los *senes*.

5. Conclusiones

Como hemos expuesto, la máscara *adulescens* se convierte en territorio de batalla entre dos fuerzas: *virtus* y *voluptas*.

Por una parte, en su afán moralizante, *Lydus* se convierte en víctima inesperada del juego de seducción que despliegan las meretrices; su conciencia del 'deber ser' lo conduce a un relato hiperbólico que hace ceder todo el andamiaje argumentativo que había sostenido hasta el momento, por lo que es conducido a su silenciamiento en escena.

Por otra, las *meretrices,* mediante el premeditado empleo de sus encantos, logran desestabilizar o trastocar las jerarquías esperables entre amos y esclavos, al convertirse en captoras y dueñas de las voluntades viriles de jóvenes y ancianos.

Por lo tanto, estos personajes que, en un principio, remiten a posiciones sociales subalternas y deberían carecer de facultad deliberativa, despliegan una agencia intencionada y reflexiva, así como saberes específicos que les permiten disputar la orientación de los *adulescentes* en formación.

Las *blanditiae* y *suavisaviationes* prevalecen sobre los argumentos morales y los deseos de los cuerpos obtienen la victoria, aunque la obra se reserve unos versos finales para amonestar este triunfo en un despliegue aceptable desde la óptica de los discursos sociales propios de la romanidad.

Ediciones y traducciones

García Valdés, M. (trad.) (1988). *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos.

Leo, F. (1985). *Plauti Comoediae*. Berlin: Weidmann.

Clark, A. C. (1908). *M. Tulli Ciceronis Orationes*. Oxford: Oxford University Press.

Guzmán Hermida, J. y Martínez García, Ó. (trads.) (2007). *Plutarco. Vidas paralelas*. IV. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Bonner, S. (2012 [1977]). *Education in ancient Rome. From the elder Cato to the younger Pliny*. London and New York: Routledge.

Dupont, F. (2007). *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*. Paris: Flammarion.

Foucault, Michel (1996 [1978]). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

López López, M. (1991). *Los personajes de la comedia plautina: nombre y función.* Lleida: Pagès Editors.

Pricco, A. (2021). "El discurso 'teatral' femenino en las 'actuaciones' internas de la comedia de Plauto. El poder transitorio del género", en A. Pricco y D. Maiorana (comps.), S.M. Moro y M.E. Martí (eds.), *Mujeres en la literatura grecolatina. Imágenes y discursos. Homenaje al Dr. Andrés Pociña*. Colección *Studia et Nugae*, Vol. I. Rosario: CEL; 255-277.

Maiorana, D., Pérez, L., Pricco, A., Rabaza, B. (1990). "Un espacio de ruptura del verosímil dramático en Plauto: la matrona". *Revista de Letras* 2, Facultad de Humanidades y Artes, UNR; 68-73.

Rabaza, B., Pérez, L., Pricco, A., y Maiorana, D. (1993). "El *servus callidus* como imperator. Entre el hacer y el decir de la institución". *Revista de Letras* 3, Facultad de Humanidades y Artes, UNR; 81-84.

Rabaza, B., Pricco, A. y Maiorana, D. (1998). "El personaje *meretrix* y la regulación del comportamiento ajeno", en A. Pociña y B. Rabaza (eds.), *Estudios sobre Plauto*. Madrid: Ediciones Clásicas; 201-230.

Schniebs, A. (2006). *De Tibulo al Ars amatoria*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Vecchio, A. (2022). "Apuntes sobre el fenómeno de la deliberación en Aristóteles: *prâxis* individual y política". *Tábano,* 20; 55-82.

La construcción de la diáspora en el judaísmo antiguo

Isaac Martínez Monterrosas

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: Este artículo pretende mostrar, desde la historia conceptual (*Bregriffsgeschichte*), que la diáspora fue un neologismo acuñado por los escritores judíos encargados de la traducción del Tanaj del hebreo al griego en el siglo III a.C., para explicar con la palabra griega adecuada (διασπορά) las realidades y experiencias teológicas del judaísmo antiguo contenidas en el idioma hebreo, que por entonces solo era utilizado para la lectura de los libros sagrados. En otras palabras, el neologismo fue utilizado en la Septuaginta para explicar teológicamente que la dispersión de Palestina sería el posible castigo que Dios impondría a los judíos si desobedecían sus mandamientos; solo el arrepentimiento, la modificación de sus caminos y el poderío divino permitirían la reversión de esa latente situación temporal. La información analizada también permite cuestionar la rigidez del *Sattelzeit* (1750-1850), período de la modernidad europea en que según el historiador alemán Reinhart Koselleck fueron acuñados todos los conceptos socio-políticos. En nuestro caso, consideramos que la acuñación del neologismo 'diáspora' en el medio oriente antiguo evidencia que no todos los conceptos proceden de la Europa de los siglos XVIII y XIX.

Palabras clave: historia conceptual, concepto, acuñación, Septuaginta, diáspora

The construction of the diaspora in Ancient Judaism

Abstract: This article aims to show, from conceptual history (*Bregriffsgeschichte*), that diaspora was a neologism coined by the Jewish writers in charge of the translation of the Tanakh from Hebrew into Greek in the third century BC, to explain with the appropriate Greek word (διασπορά) the theological realities and experiences of ancient Judaism contained in the Hebrew language, which was then only used for the reading of the holy books. In other words, the neologism was used in the Septuagint to explain theologically that the dispersion of Palestine would be the possible punishment that God would impose on the Jews if they disobeyed his commandments; only repentance, the modification of their ways and divine power would allow the reversal of that latent temporary situation. The information analyzed also allows us to question the rigidity of the *Sattelzeit* (1750-1850), the period of European modernity in which, according to the German historian Reinhart Koselleck, all socio-political concepts were coined. In our case, we consider that the coining of the neologism 'diaspora' in the Ancient Middle East is evidence that not all concepts come from the Europe of the 18th and 19th centuries.

Keywords: conceptual history, concept, coinage, Septuagint, diaspora

1. Introducción

La diáspora es un concepto de larga duración que, desde su acuñación por los escritores judíos en el período antiguo, ha experimentado la constante modificación de su campo semántico al incluir o excluir connotaciones y denotaciones compatibles con las procedencias, profesiones, aspiraciones, intereses y necesidades de sus constructores, quienes lo han utilizado para orientar el pensamiento de los lectores que han tenido a su alcance los textos en los que sido utilizado el concepto.

El objetivo de este trabajo es indagar la acuñación y los primeros significados del concepto diáspora en las catorce menciones que se encuentran en la *Septuaginta*, en las que fue utilizado para explicar de forma teológica que la dispersión de Palestina a manos de los ejércitos enemigos sería el posible castigo que Yahvé les impondría a los judíos en caso de desobedecer sus mandamientos. La situación diaspórica solo podría ser revertida por el poder y la misericordia divina si el pueblo elegido se alejaba de sus malos caminos.

Es de notar, como se explicará más adelante, que en ninguno de los pasajes citados el concepto diáspora fue utilizado para referir las supuestas deportaciones históricas de la población judía de Palestina en épocas babilonia y romana, ya que los eruditos judíos encargados de la traducción recurrieron a otras palabras griegas para explicar esas míticas realidades asociadas a su concepción teológica de los aconteceres en el mundo.

Para la consecución de nuestros objetivos hemos recurrido a la metodología propuesta por la historia conceptual alemana, es por ello que antes de adentrarnos en el análisis de los pasajes bíblicos hemos de presentar una breve explicación sobre los principales postulados de la misma, así como de su utilidad para el análisis del concepto diáspora en el período antiguo.

2. Elementos teóricos de la historia conceptual

La historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) es una herramienta metodológica y heurística auxiliar de la historia social que se especializa en el análisis de los documentos político-sociales (medios lingüísticos fijos) en los que se encuentran los conceptos sociopolíticos relevantes que condensan las experiencias históricas de los procesos políticos, sociales, económicos y culturales del *Sattelzeit*[1] (1750-1850), período bisagra de la modernidad en el que fueron acuñados debido al conjunto de transformaciones en el léxico político-social europeo y a la aceleración de la historia que supuso la ruptura entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas (Koselleck, 1993).

Para Koselleck (1993: 333-357), el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas son dos categorías que hacen posible el estudio de la historia, ya que permiten situar a los conceptos en el tiempo histórico en función de su contenido al analizar sus experiencias sobre el pasado-presente o sus expectativas del futuro-presente. La ruptura entre ambas categorías se dio durante el *Sattelzeit* cuando debido a la aceleración de la historia los conceptos dejaron de referirse a realidades experimentadas y pasaron a designar futuros posibles.

1 Sustantivo acuñado por Koselleck, que puede ser traducido como "período bisagra" o "período de montura"; "la metáfora indica el momento en que la modernidad no solamente se hace consciente de sí misma, sino también el momento en el cual crecen y se hacen fuertes las bases sobre las cuales deberá montarse en el futuro. Es decir, es el momento de formación y consolidación de estructuras jurídicas, políticas y económicas especialmente, cuyos correlatos semánticos forman una fuerte unidad con las operaciones concretas que las estructuras sociales realizan" (Aldo Mascareño, 2020: 101).

Los historiadores conceptuales más puristas arremeterán contra nuestra intención de analizar los primeros significados del concepto diáspora en la Septuaginta puesto que no fue acuñado durante el *Sattelzeit* y por lo tanto no podría ser considerado como tal. Al respecto ya fue señalada la principal desventaja de la rigidez temporal del período bisagra: "sugerir que la única gran ruptura conceptual ocurrida en Occidente es la que se produjo hacia fines del siglo XVIII con la Ilustración" (Palti, 2004: 68). Esto implica la atribución de nociones en momentos que no fueron concebidos como el pensamiento de que el tiempo irreversible y lineal fue común durante toda la época moderna, la simplificación del complejo proceso de ruptura conceptual experimentado entre la ilustración y el romanticismo del siglo XIX, la idea de quiebras tajantes entre las filosofías modernas y la concepción pedagógica de la historia (Palti, 2004: 69-70).

Es por ello que los historiadores conceptuales deben reconocer, por un lado, que la historia conceptual no debe ser restringida al período de la modernidad europea propuesto por Koselleck, y por otro, la viabilidad, necesidad y utilidad de estudiar los conceptos en otras épocas y lugares de la historia, en este caso de la acuñación del concepto diáspora en el proceso de elaboración de la Septuaginta en el medio oriente antiguo.

Los conceptos políticos y sociales se pueden ordenar en tres grupos, los de tradición han tenido mínimas modificaciones en su campo semántico a lo largo del tiempo por lo que su sentido en gran medida ha persistido; los de cambio han sufrido transformaciones decisivas en el significado del significante por lo que para comprenderlos es imperioso situarlos en un plan histórico; por último los neologismos, los cuales fueron acuñados en respuesta a las situaciones políticas o sociales y a las necesidades e intereses de la sociedad que busca contener en un concepto las aspiraciones del futuro-presente (Koselleck, 1993: 115).

En términos de la historia conceptual, podemos decir que la diáspora es un neologismo porque los traductores judíos encargados de su acuñación pretendieron aludir a una posible situación futura, la dispersión de Palestina como el castigo de Dios a los judíos en caso del incumplimiento de sus mandamientos. Al mismo tiempo es un concepto de cambio, porque desde la antigüedad ha sido utilizado en numerosas ocasiones con distintos fines sin por ello modificar de forma decisiva sus primeras connotaciones y denotaciones.

Los conceptos pueden ser analizados desde la semántica y la onomástica de forma independiente o simultánea en un período determinado de tiempo (sincronía) o en diferentes épocas de la historia (diacronía) (Koselleck, 2012: 112-122). El análisis semántico tiene como objetivo rastrear la polisemia de un concepto, la adición o eliminación de connotaciones en función de intereses, necesidades o aspiraciones, y el onomástico identificar los distintos nombres (palabras) que han sido utilizados para referirse a un acontecimiento o proceso y de esa manera comprender los vínculos entre los significados de las palabras (Blanco Rivero, 2012: 9). Es por ello que nuestro objetivo en este trabajo es realizar un análisis sincrónico semántico del concepto diáspora en la Septuaginta, en otras palabras, nos interesa analizar la acuñación y los primeros significados que tuvo el neologismo durante el proceso de traducción de los textos bíblicos.

3. La construcción de la diáspora en el judaísmo antiguo

El concepto διασπορά fue acuñado por los eruditos judíos encargados de la traducción del Tanaj del hebreo al griego en el siglo III a.C. con el propósito de utilizar una palabra adecuada para los verbos y sustantivos hebreos *za'avah* (objeto de terror), *nadach* (desterrar), *natsar* (ocultar o preservar), *zara'* (sembrar) y *naphats* (dispersar), para así

poder explicar de forma teológica el posible castigo que Yahvé le impondría a su pueblo, y que solo él podría revertir, en caso de alejarse de sus mandamientos, la dispersión de Palestina (Dufoix, 2012: 17-22).

De acuerdo con Stéphane Dufoix (2012: 18-20), en la *Septuaginta* la διασπορά es mencionada catorce veces (Dt 28, 25 y 30, 4; Esd 11, 9[2]; Jdt 5, 19; 2 M 1, 27; Sal 138[3]; Sal 146, 2[4]; Ps Sal 8, 28 y 9, 2; Is 49, 6; Jr 13, 14; Jr 15, 7 y 41, 17[5]; y Dn 12, 2), once son traducciones directas del hebreo (Dt 28, 25 y 30, 4; Neh 1, 9; Jdt 5, 19; 2 M 1, 27; Sal 147, 2; Ps Sal 8, 28 y 9, 2; Is 49, 6; Jr 15, 7 y 34, 17) y tres no se encuentran en los textos del idioma original (Sal 139; Jr 13, 14 y Dn 12, 2). De las catorce menciones, cuatro se refieren a la diáspora como el castigo por la desobediencia (Dt 28, 25; Jr 13, 14; Jr 15, 7 y Jr 41, 17), cinco a la promesa divina de revertir la dispersión (Dt 30, 4; 2 Esd 11, 9; Ju 5, 19; 2 M 1 27 e Is 49, 6), tres a la alabanza proferida al poderío de Dios que reúne a su pueblo (Sal 146, 2; Ps Sal 8, 28 y Ps Sal 9, 2), una al lugar y situación diaspórica desde donde escribe Zacarías (Sal 139) y una a la resurrección de los justos e injustos en el fin de los tiempos (Dn 12, 2).

A continuación, se presentan los pasajes bíblicos de la *Septuaginta* en donde fue utilizado el concepto diáspora con la finalidad de analizar los primeros significados y las primeras realidades a las que hizo alusión. Es fundamental señalar que para un mejor entendimiento de los mismos se expondrá de forma breve el lugar que ocupa el versículo dentro del capítulo en el que es mencionado, después se citará el pasaje en griego con su respectiva traducción al español tomada de la edición de la Biblia de Jerusalén en 2014, y por último, la interpretación del autor sobre el contenido y el significado de los textos considerados.

Las primeras dos menciones del concepto diáspora en la *Septuaginta* se encuentran en los capítulos 28 y 30 del libro de Deuteronomio (segunda ley), en donde los escritores judíos expusieron las consecuencias de la desobediencia de los mandatos divinos sobre el pueblo elegido (Dt 28, 1-68), la diáspora como la principal de ellas (Dt 28, 25, 36, 64) y las acciones obligatorias para que por voluntad divina fuera modificada su situación diaspórica, el arrepentimiento, la conversión y la obediencia (Dt 30, 1 - 20).

Es así que los escritores judíos utilizaron por primera vez el concepto diáspora para exponer una contundente sentencia contra la desobediencia:

> δῴη σε κύριος ἐπικοπὴν ἐναντίον τῶν ἐχθρῶν σου· ἐν ὁδῷ μιᾷ ἐξελεύσῃ πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐν ἑπτὰ ὁδοῖς φεύξῃ ἀπὸ προσώπου αὐτῶν· καὶ ἔσῃ ἐν διασπορᾷ ἐν πάσαις ταῖς βασιλείαις τῆς γῆς (Dt 28, 25).
>
> Yahvé hará que sucumbas ante tus enemigos: por un lado saldrás hacia ellos, y por siete caminos huirás delante de ellos. Te convertirás en el espanto de todos los reinos de la tierra[6].

La segunda vez que fue utilizado el concepto fue para magnificar la misericordia y el poderío divino en la restauración de la población dispersada en su tierra de origen, sin importar la distancia o el lugar en el que se encontraran:

> ἐὰν ᾖ ἡ διασπορά σου ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, ἐκεῖθεν συνάξει σε κύριος ὁ θεός σου, καὶ ἐκεῖθεν λήμψεταί σε κύριος ὁ θεός σου· (Dt 30, 4).

---

2 En el Tanaj se encuentra en Neh 1, 9.

3 Título del salmo 138, que en el Tanaj se encuentra en Sal 139.

4 En el Tanaj se encuentra en Sal 147, 2.

5 En el Tanaj se encuentra en Jr 34, 17.

6 Todas las traducciones fueron extraídas de Ubieta López, J. A. (dir.) (2014). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

> Aunque tus desterrados estén en el extremo de los cielos, de allí mismo te recogerá Yahvé tu Dios y vendrá a buscarte.

De forma similar, en 2 Esd 11 (Neh 1) los escritores judíos describieron la negativa situación del remanente en la ruinosa ciudad de Jerusalén que llevó a Nehemías, descrito como copero del mítico rey persa Artajerjes, a realizar una plegaria hacia Dios para pedir misericordia por los habitantes de la provincia y recordarle la palabra dada a Moisés (2 Esd 11, 8), en la que el arrepentimiento y la obediencia hacen que el poder divino revierta la diáspora:

> καὶ ἐὰν ἐπιστρέψητε πρός με καὶ φυλάξητε τὰς ἐντολάς μου καὶ ποιήσητε αὐτάς, ἐὰν ᾖ ἡ διασπορὰ ὑμῶν ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, ἐκεῖθεν συνάξω αὐτοὺς καὶ εἰσάξω αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον, ὃν ἐξελεξάμην κατασκηνῶσαι τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ (2 Esd 11, 9).

> pero si, volviéndoos a mí, guardáis mis mandamientos y los ponéis en práctica, aunque vuestros desterrados estuvieren en los confines de los cielos, yo los reuniré de allí y los conduciré de nuevo al Lugar que he elegido para morada de mi Nombre.

La cuarta mención del concepto (Ju 5, 19) se encuentra inmersa en la explicación del general amonita Ajior al enfadado rey asirio Holofernes sobre la verdad del por qué del comportamiento de los israelitas al haberse negado a recibirlo (Jud 5, 5-21). En dicha explicación Ajior presentó un discurso sintetizado sobre la historia de los israelitas, quienes según él descienden de los caldeos (6), han habitado Mesopotamia (7), adoran al Dios del cielo (8), emprendieron el viaje a Canaán por ordenanza divina (9), viajaron a Egipto por el hambre, fueron esclavizados por haberse multiplicado, pero salieron triunfantes para establecerse en la tierra de los cananeos (10-17). Después del establecimiento y la prosperidad en Canaán y por haberse apartado del camino divino fueron dispersados y sus ciudades destruidas (18), solo fue posible la restauración gracias a la conversión (19):

> καὶ νῦν ἐπιστρέψαντες ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν ἀνέβησαν ἐκ τῆς διασπορᾶς, οὗ διεσπάρησαν ἐκεῖ, καὶ κατέσχον τὴν Ιερουσαλεμ, οὗ τὸ ἁγίασμα αὐτῶν, καὶ κατῳκίσθησαν ἐντῇ ὀρεινῇ, ὅτι ἦν ἔρημος (Ju 5, 19).

> Pero ahora, convertidos ya a su Dios, han vuelto de los diversos lugares por los que habían sido dispersados, han tomado posesión de Jerusalén, donde se encuentra su santuario, y se han establecido en la montaña que había quedado desierta.

En el contexto de la celebración de la fiesta judía de la purificación del templo de Jerusalén el 25 de Kislev (Janucá o fiesta de las luces) los escritores judíos rememoraron la fiesta de las tiendas y del fuego en la época de Nehemías, en la que los sacerdotes oraron a Dios mientras se consumía el sacrificio para reconocer su poderío en el proceso de restauración y de nueva cuenta hacer memoria de la palabra dada a Moisés (Dt 30, 3 - 5) y recordada por el propio Nehemías en el libro de Esdras (2 Esd 11, 7 - 10/Neh 1, 7- 10):

> ἐπισυνάγαγε τὴν διασποράν ἡμῶν, ἐλευθέρωσον τοὺς δουλεύοντας ἐν τοῖς ἔθνεσιν, τοὺς ἐξουθενημένους καὶ βδελυκτοὺς ἔπιδε, καὶ γνώτωσαν τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν (2 Mc 1, 27).

> Reúne a los nuestros dispersos, da libertad a los que están esclavizados entre las naciones, vuelve tus ojos a los despreciados y abominados, y conozcan los paganos que tú eres nuestro Dios.

Los autores de los 150 salmos canónicos y los salmos de Salomón, solamente incluidos en la Septuaginta, utilizaron el concepto diáspora en algunos de sus numerosos versículos

con la finalidad de alabar el poderío de Dios, así como reconocer su justicia, fidelidad, bondad y misericordia que habían dispersado y reunido al pueblo elegido:

> οἰκοδομῶν Ιερουσαλημ ὁ κύριος καὶ τὰς διασπορὰς τοῦ Ισραηλ ἐπισυνάξει (…) (Sal 146, 2)
>
> Yahvé reconstruye Jerusalén, congrega a los deportados de Israel (…)
>
> συνάγαγε τὴν διασπορὰν Ισραηλ μετὰ ἐλέους καὶ χρηστότητος, ὅτι ἡ πίστις σου μεθ' ἡμῶν. (Ps Sal 8, 28)
>
> Reúne la dispersión de Israel con misericordia y bondad, porque nos eres fiel.
>
> ἐν παντὶ ἔθνει ἡ διασπορὰ τοῦ Ισραηλ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ἵνα δικαιωθῇς, ὁ θεός, ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ἐν ταῖς ἀνομίαις // ἡμῶν, ὅτι σὺ κριτὴς δίκαιος ἐπὶ πάντας τοὺς λαοὺς τῆς γῆς (…) (Ps Sal 9, 2).
>
> La dispersión de Israel entre todas las naciones, según la palabra de Dios, para que seas justificado, oh Dios, en tu justicia, a causa de nuestras iniquidades (…)

Los libros proféticos de Isaías y Jeremías fueron clave en la utilización del concepto diáspora puesto que en ellos los elegidos profetas homónimos de Dios en los últimos años del reino judaíta (ambientación de los pasajes relatados), anticipan el castigo divino de la dispersión a consecuencia de su desobediencia (Jr 15, 7 y 41, 17) y de su restauración a través de un siervo escogido que manifestaría su gloria (Is 49, 6):

> καὶ διασπερῶ αὐτοὺς ἐν διασπορᾷ· ἐν πύλαις λαοῦ μου ἠτεκνώθησαν, ἀπώλεσαν τὸν λαόν μου διὰ τὰς κακίας αὐτῶν (Jr 15, 7).
>
> y voy a beldarlos con el bieldo en las puertas del país. Le he dejado sin hijos, he malhadado a mi pueblo, pues no abandonaban sus caminos.
>
> διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν κύριος Ὑμεῖς οὐκ ἠκούσατέ μου τοῦ καλέσαι ἄφεσιν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· ἰδοὺ ἐγὼ καλῶ ἄφεσιν ὑμῖν εἰς μάχαιραν καὶ εἰς τὸν θάνατον καὶ εἰς τὸν λιμὸν καὶ δώσω ὑμᾶς εἰς διασπορὰν πάσαις ταῖς βασιλείαις τῆς γῆς (Jr 41, 17).
>
> Por tanto, esto dice Yahvé: Vosotros no me habéis hecho caso al proclamar manumisión general. Pues yo voy a proclamar contra vosotros manumisión de la espada, de la peste y del hambre –oráculo de Yahvé–, y os voy a convertir en espantajo de todos los reinos de la tierra.
>
> καὶ εἶπέν μοι Μέγα σοί ἐστιν τοῦ κληθῆναί σε παῖδά μου τοῦ στῆσαι τὰς φυλὰς Ιακωβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ισραηλ ἐπιστρέψαι· ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (Is 49, 6).
>
> Poco es que seas mi siervo, para restaurar las tribus de Jacob y hacer volver lo que quede de Israel. Te voy a hacer luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra.

Es de destacar el pasaje de Jr 41, 17 porque es el único versículo, de los hasta ahora citados, en el que se especifica la acción desobediente de la población judaíta que motivó el deseo divino de castigarlos con la dispersión. El capítulo 41 está ambientado en la campaña militar emprendida por el ejército de Nabucodonosor II contra Jerusalén, Laquis y Azecá, las principales ciudades del reino de Judá. En ese contexto Dios ordena a Jeremías que profetice primero sobre la inminente caída de Jerusalén en manos de los babilonios (1-7) y después sobre la guerra, la peste, el hambre y el destierro como castigo a los judaítas que habían manumitido a sus coterráneos y después habían cambiado su decisión

(8-22). Esto último pareciera indicar que la drástica situación derivada de la guerra hizo que existiera una servidumbre y esclavitud generalizada entre los habitantes del reino.

Las tres menciones del concepto diáspora que solo aparecen en algunos manuscritos griegos aluden al lugar y situación diaspórica de Zacarías a quien se atribuye la redacción del salmo en el que se glorifica la omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia de Dios (Sal 139), a la metáfora del cántaro derramado que representa la ira y el castigo de Dios hacia su pueblo desobediente, quien al tomar de ese vino se emborracha y experimenta la situación desastrosa (Jr 13, 14) y a la resurrección de los justos e injustos en el fin de los tiempos para ser recompensados o castigados por sus acciones (Dn 12, 2).

> Τῷ Δαυιδ ψαλμὸς Ζαχαρίου ἐν τῇ διασπορᾷ. (Sal 139).
>
> Para David, el salmo de Zacarías en la dispersión.
>
> καὶ διασκορπιῶ αὐτοὺς ἄνδρα καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς πατέρας αὐτῶν καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν τῷ αὐτῷ· οὐκ ἐπιποθήσω, λέγει κύριος, καὶ οὐ φείσομαι καὶ οὐκ οἰκτιρήσω ἀπὸ διαφθορᾶς αὐτῶν (Jr 13, 14).
>
> y los estrellaré, a cada cual contra su hermano, padres e hijos a una – oráculo de Yahvé –, sin que piedad, compasión y lástima me impidan destruirlos.
>
> καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς ὀνειδισμόν, οἱ δὲ εἰς διασποràν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον (Dn 12, 2).
>
> Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos.

Es relevante mencionar que, de acuerdo con Dufoix (2012: 21), en ninguna de las 14 menciones se hizo alusión a las históricas deportaciones de israelitas y judaítas de época monárquica mencionadas en el texto bíblico, esto porque la diáspora fue utilizada con objetivos teológicos. Las palabras griegas utilizadas para traducir *galah* (revelar o exponer), *galouth* y *golah* (exilio) fueron: *apokalípto* (ἀποκαλύπτω) (revelar o dar a conocer), *apoikídzo* (ἀποικίζω) (trasladar a una nueva habitación, trasplantar o emigrar), *aijmalosia* (αἰχμαλωσία) (cautividad o conjunto de prisioneros de guerra), *metoikesía* (μετοικεσία) (destierro o cautividad), *paroikía* (παροικία) (residencia en el extranjero) y *apoikía* (ἀποικία) (emigración o vida en el extranjero).

Por ejemplo, el sustantivo *apókisen* (ἀπῴκισεν) (deportado) es utilizado para referirse a los israelitas deportados por Tiglat-Pileser III (entre 734 y 732 a.C.) (2 R 15, 29) y Salmasanar V (en 721 a.C.) (2 R 17,6 y 18, 11). También es usado para aludir a los judaítas deportados en época de Nabucodonosor II (2 R 24 14-15[7]; 2 Cr 36, 20; Esd 5, 12), así como a los que regresaron a Judá liderados por Zorobabel (Esd 2 y Neh 7, 6).

Los pasajes bíblicos considerados permiten afirmar que el concepto diáspora fue acuñado con el objetivo teológico de explicar el porqué de los acontecimientos históricos que propiciaron la caída del reino de Judá, la destrucción del templo de Jerusalén y la deportación de la élite judaíta. Al mismo tiempo, justificar su creencia en el Dios al que en ciertos capítulos se le había atribuido la imbatibilidad perpetua de la ciudad santa. De esa forma el concepto significó el castigo temporal de Dios sobre su desobediente pueblo elegido. La duración de la situación diaspórica solo dependería del arrepentimiento y conversión

7 En 2 R 24, 14 también es utilizado el sustantivo *aijmalosía* (αἰχμαλωσία) para referirse a la deportación de los judaítas.

de la población castigada, a lo cual atenderían las promesas divinas dadas a través de sus profetas.[8]

El concepto también fue utilizado para recordarle al lector que nada de lo que había sucedido o sucedería a su pueblo y a las naciones vecinas estaba fuera del dominio divino. Es por ello que el latente castigo de la dispersión, denominado por Dufoix (2012: 22) como diáspora potencial, debía ser visto como una evidencia irrefutable del poder, bondad, justicia, fidelidad y misericordia de Dios hacia los que en él confían.

4. Conclusiones

El concepto diáspora fue acuñado por los eruditos judíos encargados de la traducción del Tanaj del hebreo al griego en el siglo III a.C. (*Septuaginta*) para explicar con la palabra griega adecuada (διασπορά) las realidades y experiencias teológicas del judaísmo antiguo contenidas en el idioma hebreo, que en ese entonces solo era utilizado para las lecturas de los libros sagrados. La carga futura del neologismo, referir el posible castigo de Dios a su pueblo elegido, muestra la necesidad de flexibilizar la consideración de que la única ruptura conceptual se dio durante el *Sattelzeit* europeo, ya que, en este caso podemos hablar de la acuñación de un concepto en el medio oriente antiguo.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Ubieta López, J. A. (dir.) (2014). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer

Bibliografía citada

Barclay, J. M. G. (1998). *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark.

Barclay, J. M. G. (2011). *The Dispersion. A history of the Word Diaspora*. Leiden: Brill.

Dufoix, S. (2008). *Diasporas*. Berkeley: University of California Press.

Dufoix, S. (2012). "Des usages antiques de diaspora aux enjeux conceptuels contemporains". *Pallas*, 89; 7-22.

Dufoix, S. (2019). "1 Diaspora before it became a concept", en Robin Cohen (eds.). *Routledge Handbook of Diaspora Studies*. Londres: Routledge.

Evans, C. D. (2009). "The Concept of Diaspora in Biblical Literature", en M. Avrum Ehrlich (ed.), *Encylopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*. Santa Bárbara: ABC Clio; 1-4.

Feierstein, L. R. (2019). "Diaspora". *Lo Sguardo revista di Filosofia*, 2(29); 513-524.

Gruen, E. S. (2004). *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press.

8 "Dieu est celui qui disperse les Juifs car ils ne respectent pas ses commandements, mais il est aussi celui qui promet de les rassembler à lafin des temps, car ils sont le peuple élu. La dimension de la malédiction est indissociable de la dimension de l'élection et de la promesse du rassemblement" (Dufoix, 2012: 21).

Gruen, E. S. (2017). “Was the jewish Diaspora in antiquity a migration or an exile”. *AJS Perspectives. The magazine of the association for jewish studies*; 12-13.

Koselleck, R. (1993 [[1]1979]). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Laham Cohen, R. (2019). “La destrucción del templo en el 70 d.C. la ‘diáspora’ y el relato cristiano”. *Huellas de la Historia*, 37; 29-33.

Laham Cohen, R. (2019). “La historia lacrimógena, la diáspora antes de la diáspora y los peligros de estudiar exclusivamente a los judíos”. *Sociedad y Religión*, 29(52); 127-147.

Mascareño, A. (2020). “Sattelzeit y transición. Fundamentos estructurales y semánticos de la modernidad en América Latina”, en E. Torres (ed.), *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO; 101-127.

Palti, E. J. (2004). “Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad”. *Ayer*, 53; 63-74.

Rivero, J. J. B. (2012). “La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, Sattelzeit, temporalidad e histórica”. *Politeia*, 49(35); 1-33.

Diante do Templo de Ísis em Atenas: ritos, poder e magia na pólis do V século a.C.

Amanda Martins Hutflesz

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: O tema sobre religiosidade mantém-se atual[1] e detém amplo espaço nos congressos[2], simpósios[3] e publicações[4]. Na atualidade, a sociedade do espetáculo[5] nos traz através das mídias as notícias de conflitos de base religiosa. O tema remete a teoria da secularização no qual Peter Berger[6] na obra *O Dossel Sagrado* (1970: 10) ao argumentar que a chegada da modernidade entraria em processo de gradual desaparecimento do interesse pelas crenças mágico-religiosas e o contato com o divino (Berger, 2001: 10). Os defensores como Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim defendiam que o mundo estava diante da emergência do racionalismo ocidental generalizado e heterogêneo.

Palavras-chave: religião, magia, *katadesmoi*, Egito, Ísis.

Before the temple of Isis in Athens: rituals, power and magic in the polis of the V century BC

Abstract: The theme of religiosity remains current and holds ample space in congresses, symposia and publications. Nowadays, the society of the spectacle brings us through the media the news of conflicts of religious base. The theme refers to the theory of secularization in which Peter Berger in the work *The Sacred Canopy* (1970: 10) when arguing that the arrival of modernity would enter into a process of gradual disappearance of interest in magical-religious beliefs and contact with the divine (Berger, 2001: 10). Defenders like Karl Marx, Max Weber and Émile Durkheim argued that the world was facing the emergence of generalized and heterogeneous Western rationalism.

Keywords: religion, magic, *katadesmoi*, Egypt, Isis.

1 De 19 a 23/06/2017, divulgado o curso *La Magia em el Egypto Gregoromano y Tardoantiguo,* ministrado pelas professoras Raquel Martin Hernández (Universidad Complutense) e Sofia Torallas Tovar (Universidad de Chicago). Local: Centro de Estudios Del Proximo Oriente, Museo Arqueológico Nacional, Madrid.

2 *I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo: IX Fórum de debates em História Antiga da UERJ*, 2010, NEA-UERJ; *XVII Congresso Nacional de Estudos Clássicos*, 2009, UFRN; *V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*, 2005.

3 *XI Simpósio nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, 2009, UFG; *I Simpósio do GT Rio de Janeiro de História das Religiões e das Religiosidades*, 2012; *XXVIII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, 2015; *XV Jornada de Estudos do Oriente Antigo*, 2011.

4 *Magia na Atenas Clássica: Um conceito e uma prática por meio dos* katádesmói de Yasmin da Silva Pacheco, UFRN, 2015; *Uma perspectiva comparada entre os espaços sagrados de depósito dos defixiones de Uley e Sagunto, nos séculos I e II d.C.* de Prof. Carlos Eduardo da Costa Campos, NEA-UERJ, 2006; *As práticas da magia dos* katádesmoi *na Atenas Clássica e Helenística* de Dra. Maria Regina Cândido, NEA-UERJ, 2006; *As Práticas da Magia na Atenas Clássica e ao longo do Mar Mediterrâneo*, pesquisa financiada pelo Programa Pró ciência da UERJ/ FAPERJ: 2004-2008-2011.

5 Debord (2003).

6 Peter Ludwig Berger foi Sociólogo e Teólogo Luterano responsável pela teoria da secularização.

1. Introdução

O especialista em religião grega Dr. Richard Lindsay Gordon (2002: 266) aponta para um período histórico no qual vem à tona um fator o qual o professor chama em seu artigo de "o marco onde ocorreram as ideias de liberdade". E ele diz que esse 'marco' terá sempre um lugar em seus escritos. Para Gordon (2002: 266), a época era de ansiedade e insegurança, rodeada por guerras e rumores de guerra. Com seus homens e mulheres comuns, tendo perdido sua fé nos antigos deuses e sem uma raiz individual, cuidando para que tivessem garantias e salvação. Com isso, Gordon (2002: 266) nos traz a alternativa detalhada nos Cultos usuais de Mistérios, onde era cultuada na Grécia (séculos V - IV a.C.) a deusa Egípcia Ísis, grande-mãe dos faraós, senhora da magia, protetora dos infermos, juntamente com os deuses gregos Dionísio, Cibele e Elêusis.

Por meio de inúmeras escavações no campo da arqueologia, foram achados vestígios da prática da magia dos *katadesmoi* (*katadesmos*) localizados na região da Península Ibérica, Bretanha, Uley e também na região de Sagunto. As finas lâminas de chumbo usadas pelos atenienses com finalidade mágica pertencem ao final do V século a. C.

Esta nova população crescente de Atenas era composta de gregos e não gregos, homens, mulheres, escravos e pessoas livres, mercenários, comerciantes de metal, provenientes de locais situados para além do leste do Mediterrâneo. Essas pessoas se estabeleceram em pequenos grupos, e cada grupo atuava em determinada atividade comercial ou social, tanto quanto em sua religião de origem. Contudo, o atual estado do conhecimento arqueológico sobre o Pireu, não nos permite determinar e afirmar de forma conclusiva qual era a localização precisa desses santuários de culto dos deuses estrangeiros como a deusa egípcia Ísis, esposa e irmã de Osíris, deus dos mortos e do mundo Inferior dos egípcios, o Amduat[7], ratifica Robert Garland em sua obra (1987: 101).

Um dos aspectos inerentes ao uso das placas de chumbo de maldição amorosa na Antiguidade trazendo referências aos nomes das divindades egípcias como Ísis, a senhora do céu, escritos nas lâminas de chumbo de maldição, era separar casais, atormentar a vítima que não correspondia ao desejo do contratante, e atrair o amor/desejo do alvo, afirma Christopher Faraone (1999: 70). O tema que traz ao debate a prática da magia amorosa, a qual é mais conhecida pelo nome de filtro (Gager, 1992: 80), *filtron* (ervas, raízes, plantas e poções mágicas), ou ainda como *filtrokatadesmoi*, qualificação atribuída por parte dos helenistas que pesquisam sobre o assunto, e pelos historiadores contemporâneos, tais como Faraone (1999), Gordon (2002), Deadrick (2011) e Candido (2021). A prática de magia oriunda dos filtros amorosos eram utilizada tanto por homens, quanto por mulheres na Antiguidade, e Foucart (1873: 132), Gordon (1999: 196), Faraone (1999: 70) e Deadrick (2011: 106) destacam a ocorrência da ação prática dos feitiços de amarração para o amor, os quais eram díspares e que estavam à disposição daqueles que visavam obter sucesso nas questões do coração por meio da ação dos *filtrokatadesmoi* e da evocação aos nomes dos deuses egípcios dentro dos cemitérios, ou em templos, sediados na região do Porto do Pireu, em Atenas. Em um dos exemplos dos textos escritos sobre a superfície das lâminas de chumbo dos *katadesmoi*, observamos o nome da divindade Ísis, a senhora dos mil nomes, pois a deusa é citada pelo mago durante o ato da evocação realizada dentro do cemitério do Kerameikos, ao longo do ritual, paralelamente aos nomes dos deuses ctônicos gregos, tais como Perséfone, Hékate, Cérbero, Plutão entre outros. Por meio do uso dos filtros ou das lâminas de chumbo de maldição, o alvo pretendido precisava sofrer, adoecer e morrer; após ingerir venenum; e em outro exemplo, já se fazia imperativo ter

7 Duat ou Amduat: O mundo inferior, o mundo dos mortos, de acordo com a crença dos antigos egípcios.

e usar o poder mágico de raízes e ervas, da *pharmakha*, no preparo da poção de amor, as quais utilizadas para atrair, amarrar e submeter a pessoa desejada (Faraone, 1999: 70).

2. Os nomes deuses evocados nas lâminas de chumbo dos *katadesmoi*

Para Robert Garland (1987: 101), que nos permite dialogar com a pesquisa de Maria Regina Cândido (2004: 21) tal como os demais *katadesmoi* contém inscrições em sua superfície, incluindo o nome da divindade egípcia Ísis, a qual costumava ser cultuada pelos atenienses em busca de cura para males e doenças. Os *filtrokatadesmoi* amorosos analisados pelos especialistas[8], trazem um conjunto de palavras incompreensíveis identificadas como borfoba a qual se mantêm relação com um cântico de evocação a deusas como Hekate/Selene segundo Elderkin (1937: 387). Há ainda, o nome de outro deusa evocada na lâmina, a mãe de Hórus, Ísis. Sobre a deusa Ísis e o uso da magia egípcia e dos objetos considerados mágicos pelos sacerdotes e sacerdotisas no Antigo Egito, destaca-se um amuleto de proteção chamado Tyet, comumente conhecido como "Nó de Ísis", o qual está relacionado à deusa Ísis e seus poderes. Esse item teria formato similar ao Ankh, amuleto que, para os antigos egípcios, representava a vida. No entanto, o Tyet teria as extremidades laterais curvadas para baixo. Segundo a crença dos antigos egípcios, esse amuleto garantiria a proteção mágica para aqueles que o utilizassem (Toledano, 2004: 62).

Evocações à deusa Ísis foram encontradas pelos epigrafistas e arqueólogos em diversos textos mágicos escritos, tanto sobre a superfície das lâminas de chumbo dos *katadesmoi*, como sobre os papiros mágicos greco-egípcios. Nos Mistérios de Ísis, mulheres gregas e romanas, assimilaram a figura feminina heróica da boa mãe, da esposa digna e fiel, da castidade atribuída à deusa. Normandi Ellis (2003: 92) aponta para a possibilidade destas mulheres levarem uma vida tão regrada, condicionada e limitada que elas buscavam consolo para os momentos de desespero na presença da divindade, e que a prática dos rituais em honra a Ísis serviria também para o fortalecimento do espírito humano feminino (2003: 93). Para fazer referência aos poderes mágicos da deusa, citamos a seguir, o mito de Ísis e Rá, o qual se tornou muito popular entre pesquisadores e interessados na área de Egiptologia. O mito consiste em apresentar uma História de que a deusa Ísis, um belo dia, teve o intuito de descobrir o nome verdadeiro do deus sol, antes desconhecido de todos visando obter domínio sobre seu poder divino. Para isso, diz o mito, teria feito com que uma serpente envenenasse o deus solar Rá, levando-o à beira da morte Ísis não deixa o deus sol morrer e em troca de sua cura, Rá teria que lhe dizer seu verdadeiro nome. Posteriormente ao fato, com o poder adquirido por Ísis a partir desse conhecimento, essa divindade restabeleceu as forças do deus.

Lendas egípcias afirmam que Rá inventou a mágica. Os deuses estavam tão ocupados fazendo tudo, que Rá conferiu forma humana para o poder mágico, criando assim a heka como explica Reed (2002: 15).

3. A narrativa de Heródoto

De acordo com Heródoto (*História*, II.181.220) em sua obra *História* (II.484-485) o autor faz uma narrativa do que ele observa ao viajar pelo Egito e também por outros países. Em sua narrativa, ele descreve como é o modo de vida desta sociedade, bem como seus

8 GAI: German Archaeological Institute.

costumes, hábitos, crenças, práticas religiosas. Ele ainda descreve o modo o sistema de governo dos faraós da época no Egito, suas características e como tratavam questões sociais, econômicas e religiosas. Heródoto (*História* II.181.50) afirma que a Helade/Grécia assimilou do Egito quase todos os nomes das divindades, bem como as práticas mágicas. Heródoto ao traçar o itinerário da magia grega a partir da religião egípcia, deixa transparecer que a magia que visa fazer mal aos inimigos/ os *katádesmoi* formava um conjunto específico de saber cuja prática situava-se fora da paideia grega.

Heródoto (*História* II.181.50) acreditava que os egípcios, como uma civilização mais antiga e muito mais avançada em diversos aspectos, obtiveram grande influência sobre os costumes e crenças religiosas dos gregos. Pois, para o historiador, antes dos gregos, os egípcios já faziam uso de certas práticas religiosas, bem como o culto a determinados deuses, oferendas a esses deuses em seus templos, práticas de embalsamamento, uso da magia, visão cosmogônica de mundo, e tinham já a crença na vida após a morte. Heródoto (*ibid.*) acreditava que os gregos antigos, assimilaram certos costumes, crenças e ideias a partir do contato que alguns cidadãos que viviam na Grécia obtiveram com o imaginário da antiga civilização egípcia quando tiveram oportunidade de ir viver algum tempo neste local. Portanto, algumas práticas consideradas mágicas pelos egípcios, acabaram por ser incorporadas ao imaginário de algumas pessoas que vivam na Grécia Antiga, bem como mais especificamente em Atenas.

4. A interação cultural entre gregos e egípcios

André Bernand (1991: 132), segundo cita Maria Regina Cândido (2004: 21), a prática mágica dos gregos que tinha por objetivo prejudicar o inimigo havia sido resultado da interação cultural entre Gregos e os Egípcios (Ritner, 2008: 263). Robert Parker (1996: 152) em seu trabalho ratifica que, foi no V século que ocorreu o fenômeno que ele descreve como fenômeno da inovação religiosa em Atenas como a entrada de novos deuses e novas práticas religiosas e de culto aos deuses estrangeiros. Robert Parker (1996: 152) afirma que antigos ritos convivem agora com novos deuses, e no espaço da pólis ateniense, os novos ritos passam a representar a mistura social e cultural da região do Pireu. A inclusão de deuses estrangeiros provenientes de regiões banhadas pelas águas do Mar Mediterrâneo tais como Cária, Chipre, Frígia e Egito, nesse contexto e local, contribuirá com esta pesquisa, para indicar como uma possível para explicação para o novo tipo de comportamento emergente demonstrado por um grupo de emergentes, os fracos[9], indivíduos, os quais conviviam na região do Porto do Pireu, que eram os metecos, os mercadores de escravos e seus escravos, as mulheres, os comerciantes de metal, grãos e tecido e os magos estrangeiros, andarilhos itinerante. É provável que a causa aparente da possível perda da fé nos deuses tradicionais do Estado, tenha relação de conectividade com a chegada do V século em Atenas, as transformações realizadas nas áreas comerciais, culturais e políticas, a guerra e a peste de Atenas, pois a sociedade foi diretamente afetada pelas conseguências destes eventos, e segundo Robert Parker (1996: 152), rapidamente surgiu uma categoria altamente popular de ritos adicionais nesse período e nessa região, que seriam os cultos realizados em novos templos erguidos para os deuses estrangeiros como a deusa Ísis do Egito, na região do Porto do Pireu.

9 Certeau (1998). Aplicamos o conceito de *artes de sobrevivência* daqueles considerados mais fracos nas estruturas sociais, em relação ao ofício do mago estrangeiro, já que este chegava nas portas das casas dos moradores de Atenas, ofertando seus serviços mágicos, por um alto valor, para aqueles que quisessem se associar à prática de fazer mal ao inimigo por meio das lâminas de chumbo dos *katadesmoi*.

Robert Garland (1987: 101) relata que a partir de 430 a.C., houve um amplo crescimento populacional em Atenas, e o ritmo dos assentamentos de pessoas vindas de outras partes do mundo aumento consideravelmente. O autor menciona em sua obra que, a partir desse período, a origem dessa crescente população se encontrava cada vez mais misturada. E essa mesma população, trouxe consigo suas crenças religiosas, pois os relatos que encontramos na obra de Garland (1987: 101) apontam para uma sociedade a qual estava por aderir ao culto de novos deuses na Grécia. Segundo Garland (1987: 101) a origem desses estrangeiros que chegaram ao Porto do Pireu era diversa, inclusive dos magos, que utilizavam de táticas[10] e estratégias[11] para realizar suas operações culturais singulares[12], entendidas aqui, como a prática da magia dos *katadesmoi* visando retirar do caminho o adversário/inimigo. Eles eram provenientes de locais como Egito, Fenícia e Trácia. Robert Garland (1987: 101) ainda menciona que alguns deuses egípcios nesse período e local, acabaram por tornarem-se incrivelmente populares, tais como a deusa Isis e o deus Serápis. Esta nova população específicas no Pireu utilizadas pela sociedade da época, tanto com o propósito naval e comercial, tanto como para fins religiosos. Para o autor, a mais abundante fonte de evidência é fornecida por um conjunto de testemunhos epigráficos reunidos em sua obra, no apêndice III. São cerca de 150 inscrições registrando dedicatórias, decretos honoríficos, leis sacras, e ocasionalmente, uma lista de membros de associações religiosas ou clubes que ainda sobrevivem. Essas inscrições normalmente estavam dispostas em cerca de três palavras: O nome da divindade no caso dativo, seguida ou precedida por uma dedicatória no nominativo, com o verbo "ele/ela dedicou" (*anethêke*) como sendo algo de teor extraexcepcional.

Maria Regina Cândido (2004: 21) cita G.W. Eldekin (1937: 387) e afirma que tal como os demais *katádesmoi* do final do III e início do II a.C., após passar por análise dos especialistas[13], algumas lâminas de chumbo que foram produzidas através das maneiras de fazer[14] e encontradas no Cemitério do Kerameikos em Atenas, pelos *magoi* em sua maneira de usar[15] tais feitiços para derrubar o alvo/oponente, contém inscrições em sua superfície que trazem um conjunto de palavras incompreensíveis identificadas como borfoba a qual se mantêm relação com um cântico de evocação a deusas como Hekate/Selene.

5. A prática da magia no Egito

No Egito Antigo, havia várias formas de se praticar a heka corrobora Toledano (2004: 35), ou magia, ratifica Pinch (1994: 08) e o uso mais comum desta se faziam através do uso da palavra escrita e falada e por vezes, a performance exigia à cena a incorporação de ima-

10 Aplicamos o conceito de táticas (a prática da magia sendo realizada às escondidas e usando os deuses gregos e egípcios) de acordo com Certeau (1998).

11 Aplicamos o conceito de *estratégia* de acordo com Certeau (1998). Para Michel de Certeau, esta estratégia manifestava-se por meio da utilização de uma inventividade artesanal do mago para produzir as lâminas dos katadesmoi e de sua discursividade, para produzir os textos, falar em voz alta durante o ritual, e escrever estes mesmos textos na superfície do objeto de imprecação contra o inimigo.

12 Aplicamos o conceito de *operações culturais singulares* de acordo com Certeau (1998).

13 Cfr. Jordan (1985); Faraone (1999); Jimeno (2001).

14 Certeau (1998). Aplicamos o conceito de *maneiras de fazer* que seria o fato do mago evocar os deuses gregos e egípcios relacionados ao mundo subterrâneo/deuses ctônicos no momento do ritual de imprecação contra o inimigo.

15 Certeau (1998). Aplicamos o conceito de *maneiras de usar* que seria a singularidade encontrada no ato do mago no momento que este faz uso da escrita e da lâmina de chumbo, utilizando o espaço do cemitério do *Kerameikos* para depositar os objetos de maldição contra o oponente, à noite, de forma discreta, já que tal prática era proibida pelas leis de Atenas.

gem (desenho, ilustração, iconografia, sígno, símbolo, hieróglifo) ou estátua dos faraós, sacerdotes e dos deuses utilizando o espaço privado dos templos egípcios para dar início ao ato ritualístico como pontua Rosalie David (2011: 46). Como exemplo do uso frequente da magia pelos egípcios, podemos mencionar a magia empregada pelos embalsamadores (Heródoto, *História* II.171) no ritual de mumificação do rei (David, 2011: 51-52).

Para Ciro Flamarion (Cardoso, 1982: 89), a religião funerária do Egito Antigo estava intimamente relacionada ao uso da magia (Pinch, 1994: 10). E com isso, todos os grandes faraós que governaram no Egito ao longo da História, tanto acreditavam na vida após a morte, como acreditavam que, fazendo uso adequado da magia, e contanto com o auxílio do poder dos sacerdotes, poderiam alcançar o Amenti em e transpor as portas do Duat sem imprevistos, dor ou sofrimento. O uso da magia nos Rituais Fúnebres era uma espécie de garantia para os vivos, de que os mortos conseguiriam viver em paz, alegria e prosperidade quando chegassem ao outro mundo (Cardoso, 1982: 89).

Muitos relatos descrevem que práticas funerárias de caráter mágico, no Egito começaram a ocorrer desde o IV milênio a.C, e os sacerdotes costumavam usar a magia entoando preces sussurradas para os mortos, já que este ato performático era considerado essencial dentro do espaço mágico das salas de mumificação (Heródoto, *História* II.171).

A egiptóloga Geraldine Pinch (1994: 08) diz que a palavra egípcia frequentemente traduzida como mágica é *heka***,** e que durante um longo período de tempo, o Egito foi considerado não somente a Terra do mistério e da magia, mas também, uma fonte de conhecimento oculto, onde a magia era usada pela divindade criativa com a finalidade de criar o mundo. Robert Ritner (2008: 01) ratifica que dez medidas de mágica vieram para o mundo, e o Egito recebeu nove delas; porém, o resto do mundo recebeu apenas uma medida. Ann Rosalie David (2011: 46) afirma que, os egípcios acreditavam no poder mágico da palavra escrita e de imagens, pois no Egito Antigo a Escrita Hieroglífica era considerada Sagrada. Para Rosalie David (2011: 46), os primeiros exemplos da escrita (Hieróglifos) foram encontrados em contextos religiosos. Pois, além de fornecerem uma versão escrita da Língua Egípcia, acreditava-se que os Hieróglifos pudessem ser utilizados para tornar reais conceitos ou eventos, por meio da magia. Rosalie David (2011: 46) afirma que os textos compreendidos como "Textos Mágicos" eram frequentemente inscritos em locais dentro das tumbas e em objetos funerários nos quais não seriam visíveis, uma vez selado o sepulcro. Margareth Bakos (2017: 12) pontua que aqueles sabiam fazer uso da escrita, eram tidos como portadores de atributos divinos. Richard Lindsay Gordon (2002: 266) apontam para um período histórico no qual vem à tona um fator o qual o professor chama em seu artigo de "o marco onde ocorreram as ideias de liberdade". E ele diz que esse 'marco' terá sempre um lugar em seus escritos. Segundo Gordon (2002: 266) a época era de ansiedade e insegurança, rodeada por guerras e rumores de guerra. Com seus homens e mulheres comuns, tendo perdido sua fé nos antigos deuses e sem uma raiz individual, cuidando para que tivessem garantias e salvação. Gordon (2002: 266) produz uma lista, a qual ele descreve como uma lista detalhada dos Cultos usuais de Mistérios, onde era cultuada na Grécia (séculos V-IV a.C.) a deusa Egípcia Isis, juntamente com os deuses Gregos Dionísio, Cibele e Elêusis.

No Egito, a deusa Ísis, esposa e irmã de Osíris, era considerada a "Grande da Magia" e a maior de todas as divindades (Heródoto, *História* II.152). De acordo com Margaret Bakos (2017) em sua pesquisa, foi graças ao seu ato de empenho, amor, dedicação e conhecimentos mágicos, após a morte e dilaceração do corpo de seu marido e irmão Osíris por seu irmão Set, ela conseguiu unir os pedaços espalhados do corpo e ressuscitar Osíris, que com isso, se torna o deus dos mortos, da ressurreição, da regeneração, obtendo um papel de grande destaque no imaginário egípcio e sendo cada vez mais, o casal Ísis

e Osíris, cultuados por grande parte da população e ganhando templos para que fossem realizados os cultos divinizando-os cada vez mais pelos egípcios (Bakos, 2022: 13).

Domingo Plácido Suárez afirma "conhecer com segurança três templos de Ísis desde o ano 166 e o que coincide com o renascimento da prosperidade econômica de Atenas que está relacionada com a prosperidade do Porto do Pireu" (1981: 01). O culto de Ísis em Atenas, era frequentado pelo grupo formado por emergentes estrangeiros, os quais estavam sediados na região do Porto do Pireu, e ocorreu em fins do século IV e início do século V a.C. Em relação aos cultos aos novos deuses, Marina de Almeida (2016: 163) ratifica que, "o culto a Ísis tornou-se objeto de pesquisa –com mais veemência dentro do campo das construções historiográficas desde o início do século XX". Para que os cultos aos deuses estrangeiros fossem autorizados pelo Estado, bem como a doação de terras (*enktêsis*) para construção de templos em honra a tais divindades, era necessário que o assunto fosse levado à votação por uma assembléia, Licurgo "exerceu extraordinária influência sobre os assuntos internos de Atenas em 338-326 a.C." (Garland, 1987: 62). E eram os cidadãos que participavam da *Ekklésia*, aqueles os responsáveis em emitir uma autorização para que tais atos fossem consolidados a pedido dos requerentes. Naquele período e local foi Licurgo, o tesoureiro da administração financeira o cidadão que levou o assunto para debate na Assembleia, e afirma Almeida.

Ratifica Ellen Reed (2002: 129) que "A deusa fala através das sacerdotisas". As sacerdotisas e os sacerdotes, realizavam os ritos através de grandes espetáculos e cerimônias, ofertando para Ísis incenso de mirra, óleos, flores da acácia, ganhos da macieira, açafrão, lótus, papiros, rosa além de algumas ervas, tais como a camomila, alho, a hena, cebola, arruda e artemísia. Estas ervas e flores, além de suas propriedades medicinais para cura de doenças e alívio de dores, também eram utilizadas pelos antigos magos egípcios com a finalidade de atrair o afeto do ser amado, através do uso da magia. Inclusive, poções de amor eram feitas a partir da acácia, das folhas da macieira, do abacateiro e da arruda (Ellis, 2003: 65-68). Os Mistérios de Ísis eram realizados nos templos de Hathor, em Dendera, no templo de Osíris, em Abidos, no templo de Hórus, em Edfu e no templo de Ísis, em Filae e no templo de Ísis-Hathor, em Mênfis. Estas cerimônias ocorriam com ou sem a presença real do faraó, e tinham como objetivo, apresentar a deusa Ísis expressando tanto o luto pela perda do ser amado, seu marido-irmão Osíris, quanto de celebrar seu renascimento, já que Osíris retornou do mundo dos mortos, Duat, devido ao uso dos poderes mágicos e do sentimento de afeto de sua esposa por ele, afirma a autora (Ellis, 2003: 95).

6. Considerações finais

É importante trazer ao debate a questão mágico-religiosa entre gregos e egípcios presente nos *katadesmoi* (*katadesmos*) em Atenas do século V-IV a.C. O tipo de documentação utilizada para esta pesquisa se encontra baseado na materialidade encontrada a partir das lâminas de chumbo dos *katadesmoi* encontradas em Atenas, no cemitério do Kerameikos, situado na Ágora ateniense entre os séculos V-IV a.C. Trabalhamos com o recorte dos dados do documento o qual foi feito a partir de metodologia de pesquisa. Descobrimos através das fontes utilizadas como a magia chega a Atenas, séculos V-IV a.C., como os tabletes de imprecação passam a ser usados para fazer a magia dos *katasdesmoi* amorosos, como e porque a deusa egípcia Ísis, além dos deuses gregos ctônicos eram invocados nessa prática mágica.

A través deste trabalho, pretendemos ter esclarecido ao leitor alguns dos aspectos referentes a *práxis* da religião egípcia e grega, relacionada ao uso da magia dos *katadesmoi*

tanto no Egito, quanto em Atenas, identificando com isso a presença da religião egípcia em Atenas no início do século V a.C., a entrada de novos deuses egípcios como a deusa Ísis e seu culto em templos localizados na região do Porto do Pireu.

Se era necessário compreender o imaginário dos gregos e a forma pela qual eles percebiam a religião egípcia, para tanto, recorrimos às fontes, os escritos que nos deixou o historiador Heródoto, entre outros.

Bibliografia

Edições e traduções

Elderkin, G.W. (1936). "Figura I"; "Tablete I". *Hesperia. Journal of The American School of Classical Studies at Athens*, V; 44.

Elderkin, G.W. (1937). "Figura II"; "Tablete II". *Hesperia. Journal of The American School of Classical Studies at Athens*, V: 382-389.

Oliveira Silva, M. A. de (trad.) (2022). *Plutarco. De Ísis e Osíris.* Edição Bilíngue. São Paulo.

Bibliografia citada

Almeida, M. R. (2013). "Mitos, Rituais Funerários e Valores Sociais no Egito Antigo: 1550-1070 a.C.". *Revista Mundo Antigo*, II.2(1); 167-191.

Almeida, M. R. de (2016). *Por um comparativismo construtivo* do *culto* à *Ísis entre atenienses e egípcios no final do V século a.C*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

Bakos, M. M. y Oliveira Silva, M. A. de (eds.) (2017). *Deuses, Mitos e Ritos do Egito Antigo. Novas Perspectivas.* Alemania: Verlag.

Berger, P. (1985). *O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião.* Org. Luiz Roberto Benedetti; Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed: Paulinas.

Bernand, A. (1991). *Les Sorciers Grecs.* Paris: Fayard.

Campos, C. E. C. (2006). *Uma perspectiva comparada entre os espaços sagrados de depósito dos defixiones de Uley e Sagunto, nos séculos I e II dC.* Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade, NEA, Universidade do Estado do Rio de janeiro, UERJ.

Candido, M.R. (2004). *A Feitiçaria na Atenas Clássica.* Rio de janeiro: Editora Letra Capital.

Candido, M. R. (2021). "Filtrokatadesmos: a simbiose entre os deuses gregos e egípcios nos períodos clássico e helenístico". *Romanitas. Revista de Estudos Grecolatinos*, 17; 107-123.

Cardoso, C. S. F. (1993). *A Cidade Estado-Antiga.* São Paulo: Editora Ática.

Certeau, M. de (1998). *A Invenção do Cotidiano, Artes de fazer.* Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Nova Edição estabelecida e apresentada por Luce Giard (3ª Edição). Petrópolis: Editora Vozes.

David, R. (2011) *Religião e Magia no Antigo Egito*. Ângela Machado (Trad.). São Paulo: Difel.

Deadrick, A. (2011). *For All Time: An Examination of Romantic Love Through Curse Tablets*. San Jose State University.

Debord, G. (2003). *A Sociedade do Espetáculo*. eBookLibris.

Ellis, N. (2003). *Deusas e Deuses Egípcios: Festivais de Luzes, celebrações para as estações da vida baseadas nos mistérios das deusas egípcias*. Trad. Marcos M. Leal. São Paulo: Madras.

Faraone, C. A. (1999). *Ancient Greek Love Magic.* Harvard: University Press.

Flint, V., Gordon, R., Luck, G. y Ogden, D. (1999). *Witchcraft And Magic in Europe. Ancient Greece and Rome.* Londres: The Athlone Press.

Florenzano, Maria Beatriz Borba. *Nascer, Viver e Morrer na Grécia Antiga.* Editora Atual: 1996.

Foucart, P. F. (1873). *Des associations réligieuses chez les Grecs: thiases, éranes, orgéons*. Paris: Klincksieck.

Gager, J. G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press.

Garland, R. (1987). *The Piraeus.* Londres: Gerald Duck Worth & Co.

Gordon, R. L. (2002). "Religion. Greek Religion". *Greece & Rome*, 49/2; 262-265.

Jimeno, A. L. (2001). *Textos Griegos de Maleficio.* Madrid: Akal.

Jordan, D. R. (1985). *Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*. Greek, Roman and Byzantine Studies. Ciudad: Duke University.

Jordan, D. R. (2001). "An Erotic Spell". *Greek, Roman and Bizantine Studies*, 40; 159-170.

Kitner, R. K. (1993). *A Mecânica Prática Mágica do Egito Antigo*. Chicago: Oriental Institute.

Parker, R. (1996). *Athenian Religion.* Oxford, New York: Clarendon Press.

Pinch, G. H. (1994). *Egyptian Magic.* London: British Museum Press.

Reed, E. C. (2002). *Circle of Ísis: Ancient Egyptian Magick for Modern Witches.* Boston: Red Wheel/Weiser.

Ritner, R. K. (2008). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice.* Chicago: Oriental Institute Press.

Toledano, J. (2004). *Egyptian Magic: The Forbidden Secrets of Ancient Egypt*. Israel: Astrolog Publishing House Ltd.

Defuncto Augusto: Tiberio en los *Anales* de Tácito

Juan Manuel Melone
Universidad del Salvador
Universidad de Buenos Aires

Resumen: El trabajo consiste en un análisis de la descripción de Tiberio en el comienzo del libro I de los *Anales* de Tácito. Se analiza especialmente la oposición Tiberio/Augusto y, mediante un abordaje intertextual, se indagan las implicancias del procedimiento de la *recusatio imperii* que lleva a cabo Tiberio.

Palabras clave: Tácito, Tiberio, *recusatio*, *sýnkrisis*

Defuncto Augusto: Tiberius in Tacitus' *Annals*

Abstract: The paper carries out an analysis of the description of Tiberius at the beginning of Book I of Tacitus' *Annals*. I analyze in particular the opposition between Tiberius and Augustus, and, through an intertextual approach, the implications of the *recusatio imperii* procedure carried out by Tiberius.

Keywords: Tacitus, Tiberius, *recusatio*, *sýnkrisis*

La frase *defuncto Augusto* que da título a este trabajo pertenece a un pasaje del libro I de los *Annales* de Tácito en el que, como sucede en otros tantos lugares del comienzo de la obra, el historiador establece una *sýnkrisis* o *comparatio* entre Tiberio y Augusto, estrategia discursiva que ha suscitado interpretaciones diversas por parte de la crítica[1]. En efecto, en los capítulos en los que se refieren los momentos iniciales del gobierno de Tiberio hallamos permanentes alusiones a decisiones previas de Augusto (3.1; 14.4), a sus opiniones y actitudes (6.2), a hechos ocurridos durante su gobierno (7.4; 19.2) y a opiniones anónimas que sobre él circulaban en la época (*Multus hinc ipso de Augusto sermo*: 9.1; *at apud prudentis vita eius varie extollebatur arguebaturve*: 9.3). Tácito llega incluso a esbozar, en el marco de este dispositivo comparativo general, una reflexión del propio Tiberio, quien reconoce su inferioridad frente a su predecesor (*ille varie disserebat de magnitudine imperii sua modestia. solam divi Augusti mentem tantae molis capacem*: 11.1). El procedimiento de la comparación, del gusto de los autores de la época pero deudora a su vez de la tradición clásica, que podemos remontar a Atenas[2], cuadra muy bien con el estilo de Tácito, en tanto que le permite delinear la figura de Tiberio sin arriesgar del todo una opinión (negativa), en tanto que será a través de lo no dicho acerca de Tiberio que este será descripto, pues la omnipresente figura de Augusto es el modelo con el que los lectores lo contrastarán y a partir del cual podrán detectar las carencias, errores y defectos del nuevo emperador[3]. Teniendo en cuenta lo antedicho, en esta oportunidad profundizaremos en la descripción de Tiberio que ofrece Tácito, atendiendo particularmente a la forma en que el historiador construye la actitud del personaje en relación con la figura de Augusto. Esto se observa sobre todo en los pasajes en los que se trata la herencia del primer emperador, dado que en ellos se evidencia la forma en que Augusto pasa a ser no solo un modelo, sino además una carga para Tiberio. Tácito nos presenta, pues, a un Tiberio moderado y dubitativo, reticente al momento de tomar decisiones, y al borde de la inacción. Es la *recusatio* la estrategia con la que mayormente se da cuenta de esta característica, recurso que, en el marco de la *comparatio* que atraviesa, como dijimos, todo el libro I de los *Annales*, servirá también para establecer una diferenciación con la imagen de Augusto, asociada a la desmesura y al exceso. Rastrearemos esta caracterización de Tiberio en distintos pasajes del comienzo de los *Annales* y nos valdremos a su vez de la biografía de Suetonio, dado que en ella parece corroborarse una semblanza similar del emperador.

La imagen de Tiberio en los momentos inmediatamente posteriores a la muerte de Augusto dista mucho de ser la de un gran líder. A la sombra del emperador fallecido, Tiberio no hace más que rechazar su participación política y mostrarse callado y dubitativo. Una clara muestra de ello la apreciamos en *Ann.* 1.77, donde se discute en el senado un posible castigo a los actores a través de azotes:

> *actum de ea seditione apud patres dicebanturque sententiae, ut praetoribus ius virgarum in histriones esset. intercessit Haterius Agrippa tribunus plebei increpitusque est Asinii Galli oratione, silente Tiberio, qui ea simulacra libertatis senatui praebebat. valuit tamen intercessio, quia divus Augustus immunis verberum histriones quondam responderat, neque fas Tiberio infringere dicta eius* (*Ann.* 1.77).

---

1 Cfr. Charlesworth (1923), O'Gorman (1995), Shotter (1966), Cowan (2009 a y b).

2 Se trata de uno de los ejercicios retóricos en el marco de los *progymnásmata*, de amplio desarrollo en la literatura imperial (cfr. Kennedy, 2003: 56-57; Berardi, 2018: 263-265). Sobre su uso en la historiografía antigua, Cfr. Focke, F. (1923), Pelling, C. (1986), Batstone, W. W. (1988), Harrison, G. W. (1995), Tatum, W. J. & Humble, N. (2010). Para el caso puntual de la *sýnkrisis* en Tácito, cfr. McGing, B. C. (1982).

3 El estilo reticente y ambiguo de las descripciones de Tácito ha sido ampliamente estudiado. Cfr. por ejemplo Daitz (1960), Sullivan (1976) Betensky (1978), O'Gorman (1995 y 2000), entre otros.

El tema que se está discutiendo imprime a todo el pasaje un ambiente de violencia[4], lo que se advierte también en las reacciones de los que intervienen, generando un contraste con el comportamiento de Tiberio. El tribuno de la plebe Haterio Agripa se siente increpado (*increpitus*) por el discurso de Asinio Galo (quien pide el castigo) mientras que Tiberio se queda callado (*silente Tiberio*)[5]. Nótese la contraposición que se establece entre el sonido aludido por el verbo *increpo* y el silencio del emperador[6]. La *intercessio* se termina resolviendo gracias a una acción previa de Augusto (que liberaba del castigo a los actores), mencionado aquí, no de manera inocente, como *divus Augustus*, y cuya palabra no era lícito infringir, según Tiberio, momento en el que vuelve a aparecer un término del orden de lo religioso (*neque fas Tiberio*)[7].

En 1.11 nos encontramos con una descripción similar del nuevo emperador:

> Versae inde ad Tiberium preces. et ille varie disserebat de magnitudine imperii sua modestia. solam divi Augusti mentem tantae molis capacem (*Ann.* 1.11)[8].

Se habla allí de *sua modestia*, en oposición a la imagen de tamaño y grandeza que aparece aludida en términos como *magnitudine imperio* y *tantae molis* que refieren a la figura de Augusto, quien era el único capaz de manejar la vasta extensión del imperio, lo que está de acuerdo con la imagen de exceso y desmesura que se le suele adjudicar[9]. Hallamos además una mención al elemento religioso que se ve asociado con la figura del emperador muerto (*divi Augusti*), lo que enfatiza el peso que Augusto significaba para Tiberio[10].

La parquedad de palabras y la mesura se ven acompañadas de la falta de acción y la duda:

> *nam Tiberius cuncta per consules incipiebat tamquam vetere re publica et ambiguus imperandi: ne edictum quidem, quo patres in curiam vocabat, nisi tribuniciae potestatis praescriptione posuit sub Augusto acceptae. verba edicti fuere pauca et sensu permodesto: de honoribus parentis consulturum, neque abscedere a corpore idque unum ex publicis muneribus usurpare. sed defuncto Augusto signum praetoriis cohortibus ut imperator dederat; excubiae, arma, cetera aulae; miles in forum, miles in curiam comitabatur. litteras ad exercitus tamquam adepto principatu misit, nusquam cunctabundus nisi cum in senatu loqueretur. causa praecipua ex formidine ne Germanicus…* (*Ann.* 1.7)

En efecto, aquí se dice explícitamente que Tiberio dejaba la toma de decisiones a los cónsules y se mostraba indeciso (*ambiguus*, *cunctabundus*) de ejercer el poder, actitud

---

4 Obsérvese sobre todo el comienzo del relato, en donde hallamos una concentración de términos connotados en esta dirección, como *licentia*, *erumpo*, *occidere*, *vulnerare*, *probrum*, *disensio*, *seditio*: *At theatri licentia, proximo priore anno coepta, gravius tum erupit, occisis non modo e plebe set militibus et centurione, vulnerato tribuno praetoriae cohortis, dum probra in magistratus et dissensionem vulgi prohibent. actum de ea seditione…* (*Ann.* 1.77).

5 La importancia de este silencio cobra mayor peso si tenemos en cuenta el interés particular de Tácito por las palabras de Tiberio. Cfr. por ejemplo Miller (1968), Syme (1974: 494), y Wharton (1997), pero sin entrar en la polémica respecto de la veracidad histórica de los discursos.

6 Si bien el sentido que traducimos para *increpo* en este pasaje es el de "to utter noisy or violent reproaches at", "remark indignantly or scornfully", su significación originaria alude al ruido ("to make a sharp loud noise, clash"). Cfr. OLD (*s. v. increpo*).

7 Señala Cowan (2009a: 181): "Tiberius chose to emphasize his relationship with Augustus, making it known that he was taking Augustus as the model of his administration and decrees because this helped him to explain and negotiate his position as a successor".

8 Cfr. *Hist.* 1.49: *capax imperii nisi imperasset*.

9 Sobre la imagen de Augusto asociada al exceso en la obra de Tácito, cfr. O'Gorman (1995).

10 En relación con la imagen de la magnitud del imperio, cfr. el famoso pasaje de *Hist.* 2.38 ("*Vetus ac iam pridem insita mortalibus potentiae cupido cum imperii magnitudine adolevit erupitque; nam rebus modicis aequalitas facile habebatur*"). Por su parte, en *Ann.* 1.11 ("*Augustus addiderat consilium coercendi intra terminos imperii, incertum metu an per invidiam*").

que, unas líneas más abajo, adopta la forma más extrema de la *recusatio*, cuando Tiberio se confiesa incapaz de gobernar la totalidad del imperio (*nequaquam decorum pudori suo legere aliquid aut evitare ex eo cui in universum excusari mallet*: *Ann* 1.12). Advirtamos que el pasaje de *Ann.* 1.7 habla también de la escasez de palabras (*verba pauca*) y la mesura (*permodesto*) del emperador, lo que se pone en paralelo con la figura de Augusto (*sub Augusto*, *defuncto Augusto*) y, además, con la de Germánico, a la que Tiberio temía (*causa praecipua ex formidine*). A nuestro entender, Tácito desea enfatizar la debilidad del personaje, mostrándonos a un Tiberio que no solo se enfrenta *in absentia* a la figura de Augusto, sino también a la de Germánico: su rol de emperador aparece así socavado permanentemente por otras grandes personalidades[11]. Por otro lado, es importante señalar que la actitud dubitativa y moderada de Tiberio parece darse sobre todo ante el senado, mientras que en otro tipo de gestos (la conformación de su corte, las escoltas, las cartas que había enviado) daba claras muestras de su figura de emperador. Esto último nos permite pensar que su *recusatio* no es del todo sincera, de lo que hablaremos más adelante.

El carácter taciturno de Tiberio es mencionado también en la biografía de Suetonio, cuando, en el marco de la descripción física del personaje, señala que era silencioso (*plerum tacitus*), hablaba poco o lo hacía con lentitud y con gesticulaciones (denotando con esto último su falta de pericia para el discurso)[12]:

> *incedebat ceruice rigida et obstipa, adducto fere uultu, plerumque tacitus, nullo aut rarissimo etiam cum proximis sermone eoque tardissimo, nec sine molli quadam digitorum gesticulatione. quae omnia ingrata atque arrogantiae plena et animaduertit Augustus in eo et excusare temptauit saepe apud senatum ac populum professus naturae uitia esse, non animi* (Suet., *Tib.* 68.3).

La riqueza del pasaje citado se da no solamente por su coherencia con la descripción de Tácito, sino además por la mención de la arrogancia de Tiberio (*arrogantiae plena*), que, a primera vista, pareciera opuesta al carácter moderado que analizamos hasta ahora. Dicha característica es también referida por Tácito, en el famoso pasaje en el que se discute el funeral de Augusto:

> *conclamant patres corpus ad rogum umeris senatorum ferendum. remisit Caesar adroganti moderatione, populumque edicto monuit ne, ut quondam nimiis studiis funus divi Iulii turbassent, ita Augustum in foro potius quam in campo Martis, sede destinata, cremari vellent* (*Ann.* 1.8).

Encontramos una vez más a Tiberio en una actitud de no compromiso y de renuncia (*remisit*) ante la toma de decisiones frente al senado (la ya mencionada postura de *recusatio*), lo que está en línea también con la moderación (*moderatione*) que lo caracteriza, aunque la connotación negativa que añade aquí el *adroganti* nos invita a reflexionar con mayor profundidad acerca de la imagen de mesura hasta ahora analizada. Para ello, es preciso que nos detengamos en una consideración más amplia respecto de los textos de Tácito y Suetonio, que nos permitirá evaluar mejor la descripción del emperador.

Tácito y Suetonio son, sin duda, las dos fuentes más importantes para reconstruir los hechos históricos en torno al gobierno de Tiberio, fundamentalmente por su cercanía temporal

---

11 Cfr. también Suet., *Tib*. 25 (*Cunctandi causa erat metus undique imminentium discriminum*…). La oposición entre Germánico y Tiberio era natural, debido a que el propio Augusto lo había considerado también como su sucesor (Suet., *Cal*. 4). Nos interesa destacar aquí simplemente el dispositivo literario en virtud del cual Tácito enfatiza la oposición, lo que a nuestro entender está en relación también con la oposición Tiberio/Augusto que venimos analizando. Cfr. Stuart (1940), Shotter (1968), Pelling (1993), Williams (2009, con bibliografía).

12 Sobre la caracterización de la figura imperial en Suetonio, cfr. Gladhill (2012) y Schulz (2019)

con los hechos narrados. Curiosamente, ambos autores nos ofrecen una semblanza que contiene muchos puntos en común, de lo que nos interesa rescatar ahora la postulación de dos momentos definidos del mandato de Tiberio[13]. En efecto, tanto el biógrafo como el historiador dan cuenta de que, en un primer momento, Tiberio se muestra tímido y moderado, rehuyendo una intervención directa en las decisiones del senado (lo que corresponde, precisamente, al objeto del presente trabajo). A esta primera parte sucede un período en el que el gobernante comienza a dar muestras de crueldad e inmoderación (amenazas, matanzas y persecuciones eran una práctica habitual), actitud que recrudece con el paso del tiempo[14]. Hacia el final de su vida, de hecho, cuando se retira a la isla de Capri, las fuentes nos hablarán no solamente de hechos de crueldad política, sino también de actos de perversión de todo tipo, pero principalmente de orden sexual[15]. Teniendo esto presente, es conveniente hacer una segunda consideración en relación con la forma en que Suetonio y Tácito (y los escritores antiguos en general) conciben las personalidades de las figuras que retratan, pues las dos facetas antes mencionadas deben ser entendidas en el marco general de dicha concepción.

Es más que sabido que la historiografía y, más específicamente, la biografía antigua, tienen un interés especial por indagar en la personalidad de los protagonistas de los grandes hechos de la historia, tanto pasada como reciente. La indagación de la personalidad implica, pues, que se advierta un marcado predominio de pasajes o escenas que contienen descripciones concretas del carácter y de la forma de ser de los personajes, así como anécdotas que pretenden ser ilustrativas de aquello que se ha expresado de manera teórica. Asimismo, encontramos numerosas alusiones que apuntan a profundizar algunos aspectos interiores, es decir, los sentimientos y pensamientos de los retratados. Todas estas características pueden comprobarse en autores romanos de los últimos siglos de época republicana y de los primeros siglos del imperio (Salustio, Livio y, para nuestro interés particular, Suetonio y Tácito), pero también la literatura griega da muestras de ello (en el caso de Plutarco de Queronea, por ejemplo)[16]. Debemos tener presente, no obstante, que la concepción del carácter y de la forma de ser que hallamos en estos autores dista mucho de la nuestra, pues se advierte en los textos una idea estática de la personalidad. En efecto, tanto Tácito como Suetonio nos presentan formas de ser inmutables, invariables y que no experimentan transformaciones[17]. Por lo tanto, si se observan cambios en el comportamiento, estos no son interpretados como una evolución de la personalidad (tal como lo podemos entender nosotros) o una modificación en la esencia del individuo, sino que dichos cambios son entendidos como la manifestación de un rasgo que ya se encontraba en la persona internamente pero que hasta ese momento permanecía latente. En palabras de Syme, en su obra sobre Tácito (1958, vol. 1, 421): "The way of thought of the ancients

13 Cfr. Woodman (1989).

14 Cfr. por ejemplo *Ann*. 3.65: *Exequi sententias haud institui nisi insignis per honestum aut notabili dedecore, quod praecipuum munus annalium reor ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit. ceterum tempora illa adeo infecta et adulatione sordida fuere ut non modo primores civitatis, quibus claritudo sua obsequiis protegenda erat, sed omnes consulares, magna pars eorum qui praetura functi multique etiam pedarii senatores certatim exsurgerent foedaque et nimia censerent. memoriae proditur Tiberium, quoties curia egrederetur, Graecis verbis in hunc modum eloqui solitum 'o homines ad servitutem paratos!' scilicet etiam illum qui libertatem publicam nollet tam proiectae servientium patientiae taedebat*.

15 Sobre la crueldad de Tiberio, cfr. Flint (1912), Harrer (1920), Grady (1974), Rutledge (2001: 85-110), Shotter (2004: 64-71), Nagel (2013), Chrystal (2018). Sobre los últimos años de Tiberio, cfr. Bird (1969), Mellor (2010: 101-106), Edwards (2011).

16 Para un panorama general de la reflexión acerca de la forma en que los antiguos historiadores y biógrafos describen la personalidad de los personajes retratados, cfr. especialmente Gill (1983). Cfr. además Rolfe (1913), Daitz (1960), Cochran (1980), Pelling (1988 y 1990), Tatum (1996) y Stadter (2009).

17 Cfr. Ogilvie (1970: 16): "Their psychology (of the Romans) was based on the assumption that a man's character is something to him at birth. Nothing could ever alter that character or the actions which flowed from it".

was prone to conceive a man's inner nature as something definable and immutable. A change in observed behavior was therefore not a change in essence, but only a manifestation of what was there all the time". De acuerdo con esto, es posible interpretar que las alusiones a la modestia y a la moderación de Tiberio que analizamos más arriba son, en realidad, producto de un fingimiento, dado que su verdadero carácter, el del tirano cruel y desenfrenado, es su verdadera personalidad, que simplemente había permanecido oculta. Acerca de este fingimiento, las fuentes son oscilantes en lo que respecta a su realización concreta, pero en general apuntan a corroborarla. Así, por ejemplo, en *Ann.* 1.74, en el medio de la acusación contra Granio Marcelo (pretor de Bitinia, de quien se dice que había decapitado una estatua de Augusto para ponerle la cabeza de Tiberio, entre otros crímenes), Tiberio se enardece y responde:

> *ad quod exarsit adeo, ut rupta taciturnitate proclamaret se quoque in ea causa laturum sententiam palam et iuratum, quo ceteris eadem necessitas fieret. manebant etiam tum vestigia morientis libertatis* (*Ann*. 1.74).

Prestemos atención a la situación de violencia repentina que Tácito transmite a través de términos como *exarsit* y *rupta*, sugiriendo así que Tiberio refrenaba este tipo de conducta[18]. Asimismo, palabras como *proclamaret* (que podríamos traducir como "dar gritos", "vociferar") y *palam* representan un contraste respecto del *silentium* que suele caracterizar a Tiberio en esta primera parte de su gobierno, de modo que también deben ser interpretados como un indicio de que dicha reacción es signo, en realidad, de un carácter oculto que irrumpe sin querer. De hecho, unas líneas más abajo Tácito refiere que Tiberio queda turbado por la situación (*permotus his*) y reconoce su falta de control (*quantoque incautius efferverat*), por lo que, arrepentido de su reacción (*paenitentia patiens*), decide absolver al acusado.

Mayor testimonio de su actitud mendaz es el pasaje ya analizado de *Annales* 1.11, en el que Tiberio rechaza el mando del imperio completo. Tácito señala que su actitud era poco sincera (*plus in oratione tali dignitatis quam fidei erat*) y que sus palabras se tornaban vagas y ambiguas (*suspensa semper et obscura verba*) porque ocultaban sus verdaderos pensamientos (*tunc vero nitenti ut sensus suos penitus abderet, in incertum et ambiguum magis implicabantur*), carácter enigmático que vuelve a ser sugerido por Tácito en *Annales* 1.24, cuando lo describe como *occultantem Tiberium*.

La biografía de Suetonio también refiere que la estrategia de la *recusatio imperii* no era más que un fingimiento, pero (Suetonio no es Tácito) con un estilo abiertamente crítico hacia la figura de Tiberio:

> *Principatum, quamuis neque occupare confestim neque agere dubitasset, et statione militum, hoc est ui et specie dominationis assumpta, diu tamen recusauit, impudentissimo mimo nunc adhortantis amicos increpans ut ignaros, quanta belua esset imperium, nunc precantem senatum et procumbentem sibi ad genua ambiguis responsis et callida cunctatione suspendens* (Suet., *Tib.* 24.1).

Señalamos, por un lado, la deliberada estrategia que pone en evidencia Suetonio a partir de la expresión *callida cunctatione* y, por otro, la alusión teatral de *impudentissimo mimo*. Esta última es, a nuestro juicio, la más elocuente acerca de la postura que el biógrafo le atribuye a Tiberio, en tanto que la referencia al mimo aparece también en la biografía de Augusto, con una connotación que también puede interpretarse de manera negativa. En

18 Recordemos el pasaje previamente analizado de *Ann.* 1.77, en el que también advertíamos un ambiente de violencia.

el famoso capítulo 99 de la *Vita Divi Augusti*, en el que se narra la muerte del emperador, Augusto pregunta a los presentes si había representado bien "el mimo de la vida" (*ecquid iis uideretur mimum uitae commode transegisse*), a lo que añade la recitación de un verso cómico, característico de los cierres teatrales: ἐπεὶ δὲ πάνυ κα<λ>ῶς πέπαισται, δότε κρότον / καὶ πάντες ἡμᾶς μετὰ χαρᾶς προπέμψατε. Más allá de la complejidad del pasaje en su conjunto, advertimos por parte de Suetonio la intención de dotar a los últimos momentos de la vida de Augusto de un ambiente teatral, lo que tiene a su vez connotaciones políticas[19]. Como señala Sumi (2008: 20): "Augustus' comparison of his life and career to the performance of a mime… was an explicit acknowledgement that his actions as *princeps* were a performance, a notion that arose perhaps because so much of his career took place in the gaze of the Roman people". Dice también "he acknowledged that his actions were highly performative – that is, self-conscious, represented actions that took place in the gaze of the Roman people"[20]. En relación con ello, debemos tener presente que este fingimiento teatral que se le atribuye a la figura de Augusto tiene como principal manifestación la actitud de *recusatio*, testimoniada ampliamente en las fuentes históricas[21] y, sobre todo, en las *Res gestae*:

> *Dictaturam et apsenti et praesenti a populo et senatu Romano mihi oblatam M. Marcello et L. Arruntio consulibus non accepi. Non recusavi in summa frumenti penuria curationem annonae, quam ita administravi, ut intra paucos dies metu et periclo praesenti populum universum meis impensis liberarem. Consulatum tum datum annuum et perpetuum non accepi (Res Gestae 5).*

La *recusatio* es el lugar privilegiado para la actuación teatral en el marco del imperio[22] y Augusto es, desde luego, su modelo. La forma en la que rechaza los cargos y poderes que se le ofrecen es una premeditada exhibición de humildad y de espíritu republicano –de acuerdo con el programa del Principado como algo distinto de una monarquía– que busca esconder la pretensión de poder absoluto. Cuando observamos en Tiberio esta misma actitud de rechazo al poder, de moderación y de humildad, confirmamos que, en definitiva, su figura no es otra que la de un continuador de Augusto, en tanto que reproduce las mismas prácticas ficcionales para afianzarse en el poder.

Hemos observado que el dispositivo discursivo de Tácito en el comienzo del libro I de los *Annales* ofrece un marcado paralelismo entre Tiberio y Augusto. La figura de Tiberio aparece disminuida en relación con la de su antecesor, no solamente por los atributos que le confiere Tácito (escasez de palabras, falta de acción, dudas), sino principalmente

---

19 A lo largo del pasaje aparecen menciones al tumulto (el público) que se había congregado afuera de la casa del emperador (*an iam de se tumultus foris esset*), el uso del espejo con el que Augusto arregla su aspecto (*petito speculo capillum sibi comi ac malas labantes córrĭgi praecepit*) y, luego de la alusión al mimo, el empleo de versos cómicos en lengua griega (*adiecit et clausulam*), que piden el aplauso del auditorio (δότε κρότον) y lo hacen partícipe de la salida en un tono festivo (Καὶ πάντες ἡμᾶς μετὰ χαρᾶς προπέμψατε). Estos gestos finales del emperador nos recuerdan, pues, a una representación, y se muestra él mismo como el encargado de preparar la escena. En efecto, Augusto calcula todos los detalles de ese último acto. Como señala Goldsworthy (2014: 466): "The tone of the story makes it clear that Augustus expected approval and applause."

20 Cfr. además Fornaro (1988), Kessissoglu (1988), Davis (1999), Wardle (2007), Power (2013), Brandão (2014).

21 Es famoso el pasaje de Suet., *Aug.* 52, en el que Augusto rechaza teatralmente el cargo de dictador: *Dictaturam magna ui offerente populo genu nixus deiecta ab umeris toga nudo pectore deprecatus est*. Cfr. también Dion LIV.1.4 y Vell. II.89.5. Cfr. Ovidio, *Ex Ponto* 4.13.27-28, quien compara las figuras de Augusto y Tiberio aludiendo a la *recusatio* (*esse parem virtute patri qui frena rogatus saepe recusati ceperit imperii*).

22 Sobre la *recusatio imperii* cfr. Béranger (1953), Jakobson-Cotton (1985), Timonen (1993), Freudenburg (2014), Rowe, G. (2021). Sobre el caso puntual de la *recusatio* de Tiberio, cfr. Pettinger (2012).

porque estas características se oponen a las de Augusto, cuya capacidad de mando y resolución son aludidas permanentemente. Así, nos encontramos con la imagen de un Tiberio medido y cauteloso, que ejerce sistemáticamente la *recusatio*. Hemos señalado también que la actitud de Tiberio sufre un cambio en el transcurso de su gobierno (hacia la crueldad y la desmesura), cambio que no debe ser interpretado como una modificación de la personalidad, de acuerdo con la concepción de los antiguos acerca de la inmutabilidad del carácter, sino como una manifestación de aquellos rasgos que siempre estuvieron latentes en el individuo. En virtud de ello, es posible interpretar que la moderación de Tiberio en los comienzos de su mandato obedece a una ficción, tal como sugieren Tácito y Suetonio. Significativamente, este proceder asociado a la impostura, a la teatralidad, es una de las mayores características atribuidas a Augusto. De modo que, si bien la *sýnkrisis* Tiberio/Augusto que analizamos en los primeros capítulos del libro I de *Annales* tiende a que leamos una marcada contraposición entre ambos personajes, es preciso atender también a esta mirada igualadora de Tácito, para quien la figura misma del emperador se forja a partir de la actuación y la impostura.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Fisher, C. D. (ed.) (1906). *Cornelii Taciti Annalium ab excessu Divi Augusti libri*. Oxford: Oxford University Press.

Ihm, M. (ed.) (1908). *C. Suetoni Tranquilli Opera,* vol. I: *De vita Caesarum libri VIII*. Leipzig: Teubner.

Fisher, C. D. (ed.) (1962). *Cornelii Taciti. Historiarum Libri*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Batstone, W. W. (1988). "The Antithesis of Virtue: Sallust's 'Synkrisis' and the Crisis of the Late Republic". *Classical Antiquity*, 7(1) ; 1–29.

Béranger, J. (1953). *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*. Basel: Friedrich Reinhardt.

Berardi, F. (2018). *La retorica degli esercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnásmata*. Zurich, New York: Georg Olms.

Bird, H. W. (1969). "L. Aelius Seianus and his Political Significance". *Latomus*, 28(1); 61–98.

Brandão, J. L. (2014), "Suetonius instants: the death of Augustus or the 'Mime of life'". *Boletim de Estudos Clássicos,* 59; 61-73.

Bruno, N. (2022). "Unspoken Messages: Tiberius and the Power of Silence in Tacitus' Annals", en Bruno, N. *et al.* (eds.), *The Limits of Exactitude in Greek, Roman, and Byzantine Literature and Textual Transmission*. Berlin: De Gruyter; 37-58.

Charlesworth, M. (1923), "Tiberius and the Death of Augustus". *AJPh*, 44(2); 145-157.

Chrystal, P. (2018). *Emperors of Rome: The Monsters: From Tiberius to Theodora, AD 14–548*. Barnsley: Pen and Sword.

Cochran, L. R. (1980). “Suetonius’ Conception of Imperial Character”. *Biography*, 3(3); 189-201.

Cowan, E. (2009a). “Tacitus, Tiberius and Augustus”. *Classical Antiquity*, 28(2); 179–210.

Cowan, E. (2009b). “Tiberius and Augustus in Tiberian Sources”. *Historia. Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 58(4); 468-485.

Daitz, S. G. (1960). “Tacitus’ Technique of Character Portrayal”. *The American Journal of Philology*, 81(1); 30-52.

Davis, P.J. (1999). “‘Since my part has been well played’: Conflicting Evaluations of Augustus”. *Ramus*, 28; 1-15.

Edwards, R. (2011). “Tacitus, Tiberius and Capri”. *Latomus*, 70(4); 1047-1057.

Flint, W. W. (1912). “The Delatores in the Reign of Tiberius, as Described by Tacitus”. *The Classical Journal*, 8(1); 37–42.

Focke, F. (1923). “Synkrisis”. *Hermes*, 58(3); 327-368.

Fornaro, P. (1988), “Una vita senza maschera, Suet. *Aug*. xcix, l”. *CCC*, 9; 155-167.

Freudenburg, K. (2014). “‘Recusatio’ as Political Theatre: Horace’s Letter to Augustus”. *The Journal of Roman Studies*, 104; 105-132.

Gill, C. (1983). “The Question of Character-Development: Plutarch and Tacitus”. *The Classical Quarterly*, 33(2); 469-487.

Gingras, M. T. (1992). “Annalistic Format, Tacitean Themes and the Obituaries of ‘Annals’ 3”. *The Classical Journal*, 87(3); 241-256.

Gladhill, B. (2012). “The Emperor’s No Clothes: Suetonius and the Dynamics of Corporeal Ecphrasis”. *Classical Antiquity*, 31(2); 315-348.

Goldsworthy, A. (2014). *Augustus: First Emperor of Rome*. Yale: University Press.

Grady, I. E. (1974). “The Tacitean Tyrant”. *Ancient Society*, 4/2; 91.

Harrer, G. A. (1920). “Tacitus and Tiberius”. *The American Journal of Philology*, 41(1); 57-68.

Harrison, G. W. (1995). “The Semiotics of Plutarch’s Συγκρίσεις: The Hellenistic Lives of Demetrius-Antony and Agesilaus-Pompey”. *Revue belge de philologie et d’histoire*, 73(1); 91-104.

Jakobson, A. ; Cotton, H. M. (1985). “Caligula’s Recusatio Imperii”. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 34(4); 497-503.

Kennedy, G. (2003). Progymnasmata. *Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetori*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Kessissoglu, A. I. (1988). “Mimus vitae”. *Mnemosyne*, 41(3-4); 385-388.

McGing, B. C. (1982). “*Synkrisis* in Tacitus’ Agricola”. *Hermathena*, 132; 15-25.

Mellor, R. (2010). *Tacitus’ Annals*. Oxford: University Press.

Miller, N. P. (1968). “Tiberius Speaks.” *AJP*, 89; 1-19.

Nagel, B. N. (2013). “Legal Fiction and Sexual Violence under Tiberius”. *Law and Literature, 25(2);* 286-310.

O’Gorman, E. (1995). “On Not Writing about Augustus: Tacitus’ “Annals” Book I”. *Materiali e Discussioni per l’analisi Dei Testi Classici*, 35; 91-114.

O’Gorman, E. (2000). *Irony and Misreading in the Annals of Tacitus*. Cambridge: University Press.

Ogilvie, R. (1970). *The Romans And Their Gods*. London: W. W. Norton & Company.

OLD = Glare, P. (ed.) (1996). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Pelling, C. (1986). "*Synkrisis* in Plutarch's Lives". *Giornale filologico ferrarese*; 83-96.

Pelling, C. (1988). "Aspects of Plutarch's Characterisation". *Illinois Classical Studies*, 13(2); 257-274.

Pelling, C. (1990). *Characterization and individuality in Greek literature*. Oxford: Clarendon Press.

Pelling, C. (1993). "Tacitus and Germanicus", en Luce, T.; Woodman, J. (eds.), *Tacitus and the Tacitean Tradition*. Princteon: University Press; 59-85.

Pettinger, A. (2012). "The Hesitation of Tiberius", en *The Republic in Danger: Drusus Libo and the Succession of Tiberius*. Oxford: University Press; 157-168.

Power, T. (2013). "Augustus' Mime of Life (Suetonius, 'Aug'. 99.1)". *The Classical World*, 107, 1; 99-103.

Rolfe, J. C. (1913). "Suetonius and His Biographies". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 52(209); 206-225.

Rowe, G. (2021). "*Luctatio civitatis*: Augustus' *Res Gestae*, Tiberius' accession, and the struggle over Augustus' legacy", en Le Doze, P. (ed.), *Costume du prince: vivre et se conduire en souverain dans la Rome antique d'Auguste à Constatin*. Rome: École française de Rome; 139-163.

Rutledge, S. (2001). *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*. London, New York: Routledge.

Schulz, V. (2019). *Deconstructing Imperial Representation: Tacitus, Cassius Dio, and Suetonius on Nero and Domitian*. Leiden: Brill.

Shotter, D. (1966), "Tiberius and the Spirit of Augustus". *Greece and Rome*, 13/2; 207-212.

Shotter, D. (2004). *Tiberius Caesar*. London, New York: Routledge.

Shotter, D. C. A. (1968). "Tacitus, Tiberius and Germanicus*". Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 17(2); 194-214.

Stadter, P. (2009). "Character in Politics", en Balot, R. K. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. London: Blackwell; 456-470.

Stuart, M. (1940). "Tacitus and the Portraits of Germanicus and Drusus". *Classical Philology*, 35(1); 64-67.

Sullivan, D. (1976). "Innuendo and the "Weighted Alternative" in Tacitus". *The Classical Journal*, 71(4); 312-326.

Sumi, G. (2005). *Ceremony and Power. Performing Politics in Rome between Republic and Empire.* Michigan: University of Michigan Press.

Syme, R. (1958). *Tacitus*. Vols. 1 y 2. Oxford: Clarendon Press.

Syme, R. (1974). "History or Biography. The Case of Tiberius Caesar". *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 23(4); 481-496.

Tatum, J. (1996). "The Regal Image in Plutarch's Lives". *The Journal of Hellenic Studies*, 116; 135-151.

Tatum, W. J. (2010). "Why parallel lives?", en N. Humble (ed.), P*lutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea; 1-22.

Timonen, A. (1993). "Emperor's" ars recusandi" in Biographical Narrative". *Arctos–Acta Philologica Fennica*, 27; 133-148.

Vervaet, F. J. (2010). “Arrogating despotic power through deceit: the Pompeian model for Augustan dissimulation”, en *Private and Public Lies.* Leiden: Brill; 131-166.

Wallace-Hadrill, A. (1982). “Civilis Princeps: Between Citizen and King”. *The Journal of Roman Studies*, 72; 32-48.

Wardle. (2007). “A Perfect Send-off. Suetonius and the Dying Art of Augustus (Suetonius, *Aug*. 99)”. *Mnemosyne*, 60/3; 443-463

Wharton, D. B. (1997). “Tacitus’ Tiberius: The State of the Evidence for the Emperor’s Ipsissima Verba in the Annals”. *The American Journal of Philology*, 118(1); 119-125.

Williams, K. F. (2009). “Tacitus’ Germanicus and the Principate”. *Latomus*, 68(1); 117-130.

Woodman, A. J. (1989). “Tacitus’ Obituary of Tiberius”. *The Classical Quarterly*, 39(1); 197-205.

El genio ático de Solón en la óptica de Rubén Calderón Bouchet

Lisandro Mendoza

Universidad Nacional de Cuyo

Resumen: Rubén Calderón Bouchet, intelectual del Siglo XX, filósofo e historiador de las ideas, nos ofrece una interpretación de la obra de Solón como representante de la aristocracia ateniense. En este artículo estudiamos la concepción calderoniana del genio ático a partir del presupuesto de la sabiduría griega y la labor política de Solón, en tiempos de crisis, como representante egregio de este genio. Para ello tendremos en cuenta la época y formación de Calderón y su visión de la cultura e historia griega.

Palabras clave: Rubén Calderón Bouchet, Solón, Genio ático, *sophos*, aristocracia

The attic genius of Solon in the optics of Rubén Calderón Bouchet

Abstract: Rubén Calderón Bouchet, 20th century intellectual, philosopher and historian of ideas, offers us an interpretation of Solon's work as a representative of the Athenian aristocracy. In this article we study Calderon's conception of the Attic genius based on the assumption of Greek wisdom and the political work of Solon, in times of crisis, as an egregious representative of this genius. For this we will take into account the time and formation of Calderón and his vision of Greek culture and history.

Keywords: Rubén Calderón Bouchet, Solon, Attic genius, *sophos*, aristocracy

1. Introducción

En tiempos de encuentros y desencuentros entre diversas corrientes culturales en Grecia, a partir del siglo VIII a.C., se observa una situación de cambios profundos. Allí cobrará paulatinamente relevancia la región del Ática debido a su posición geográfica y a sus condiciones portuarias. La monarquía de tiempos homéricos entra en crisis y se erige el gobierno de los aristócratas. Mientras, la influencia oriental fenicia, con su manifiesta actividad mercantil y su espíritu de lujo y lucro que suele acompañarla, provocará notables cambios en la aristocracia ática. En este contexto se pone de manifiesto el genio ático como aquel que puede lograr un equilibrio que permita conservar la tradición genuina de lo griego junto a la innovación que proviene del Oriente, sin sucumbir al poder disolvente de esta última influencia.

Calderón Bouchet, que interpreta la cultura griega desde una óptica precisada por su formación académica e influida por su época, menciona representantes egregios de ese genio ático que atraviesan todo el período clásico de Atenas; entre ellos se cuenta Solón. Teniendo en cuenta el enfoque de Calderón con respecto a la Ciudad griega, nos referiremos a su interpretación de la figura y labor del legislador-poeta ateniense. En él encontraremos a uno de los primeros representantes del equilibrio y la creatividad que caracteriza al espíritu griego clásico.

2. Calderón Bouchet, época y presupuestos de análisis de la ciudad griega

Rubén Calderón Bouchet (1918-2012) pertenece a la generación de 1940 en su rama católica que realizó su labor cultural y educativa en la Argentina. Junto con otros intelectuales como Guido Soaje Ramos, Alberto Falcionelli, Francisco Ruiz Sánchez, Abelardo Pithod y Enrique Díaz Araujo, entre otros, compartió el catolicismo, el antiliberalismo, el hispanismo, el nacionalismo y el revisionismo histórico, que eran tendencias que conformaban el ambiente de aquellos intelectuales. Estos hombres del 40 contaban con el aporte cultural de la llamada 'restauración católica' del periodo de entre guerras caracterizada por la aparición de pensadores europeos como Chesterton, Belloc, Maritain, Garrigou-Lagrange, Bernanos y Claudel.

A grandes rasgos, y a riesgo de ser demasiado esquemáticos, la situación político-ideológica era la siguiente. Por un lado, las relaciones de dependencia de la Argentina con Gran Bretaña favorecidas por la oligarquía liberal gobernante, que solo había defendido sus propios intereses en menoscabo de los nacionales y, por otro lado, el avance del marxismo en América, especialmente en los años posteriores a la guerra civil española, pusieron en guardia a pensadores como Calderón formados en la tradición católica. Estos pensadores entendían que liberalismo y marxismo eran ideologías que atentaban contra las raíces de la civilización occidental. Fueron años convulsos, de duros enfrentamientos no solamente intelectuales, sino también de violencia física y armas en la calle[1], de golpes de Estado y gobiernos de facto[2].

La formación intelectual de Calderón se inscribe en la filosofía tradicional, la de Platón y Aristóteles, y en la doctrina católica clásica, fundamentalmente dependiente de dos autores: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Desde la filosofía realizó una fecunda labor

1 En 1974 fueron asesinados dos pensadores católicos nacionalistas, Carlos Sacheri y Jordán B. Genta, por grupos guerrilleros de raigambre marxista.

2 Cfr. Boch de Boldrini (2011: 55-83).

como historiador de las ideas y filósofo de la historia. En tiempos de revolución y contrarrevolución, nuestro autor tomará una postura de carácter apologético de la Iglesia y del pensamiento católico atendiendo a su relación profunda con las fuentes culturales grecolatinas. En este sentido Calderón entiende que la revolución, liberal o marxista, busca destruir la civilización latina, conocida también como cristiandad o ciudad cristiana, que ya se encuentra en crisis desde el siglo XV[3].

> En la historia de Occidente –afirma– hay un par de movimientos decisivos para una explicación coherente de su trayectoria. La formación de la sociedad cristiana y su posterior descomposición revolucionaria. Uno y otro fenómeno son obras del espíritu humano. Digo del espíritu porque en ninguno de ellos es posible dudar de una clara prelación valorativa y de una franca decisión de la inteligencia y la voluntad para ordenar la conducta hacia la conquista de un reino trascendente, allende la historia, o dirigida al dominio técnico-económico del mundo (1983: 12).

Para Calderón toda explicación histórica se hace desde una perspectiva determinada por un punto de vista que implica una filosofía. "No creo posible –indica (1998: 229)– una explicación sin presupuestos teóricos, sería una simple enumeración de hechos brutos sin gran inteligibilidad". Esos presupuestos teóricos son la base sobre la que se realiza la interpretación de los hechos. Y están condicionados por las circunstancias históricas que deben tenerse en cuenta para comprender al pensador y su época de la cual no puede desentenderse. Existe, por eso, un condicionamiento recíproco entre los hechos pasados que perviven en el presente y lo condicionan y el presente que actúa sobre lo pretérito puesto que el historiador recibe la incidencia de su propio tiempo histórico. La época que le tocó vivir a Calderón es, como indicamos, de crisis marcada por el enfrentamiento de revolución y contrarrevolución. Y nuestro autor pertenece a una generación de intelectuales que analizan la realidad política e histórica a la luz de principios filosóficos y teológicos tradicionales que constituyen los presupuestos teóricos de Calderón.

Este marco temporal y formativo debe ser tenido en cuenta a la hora de indagar la concepción de Calderón de la *polis* griega, especialmente en cuanto a su crisis y decadencia. Esta es vista como el resultado de un proceso revolucionario que produce una ruptura entre la razón y la religión destruyendo el orden tradicional. Y como la religión es la base sobre la que se edifica el orden sociopolítico de la *polis*, si se niega este fundamento religioso, debido al cálculo racional o al interés económico, la ciudad entra en crisis. Algo similar sucedía con la civilización occidental y la Argentina durante el siglo XX.

Existen dos obras escritas de Calderón en las que aborda el tema de la Atenas de Solón, en el marco de sus investigaciones del mundo griego antiguo, escritas en la década de 1960. La primera es de 1961 y se titula *La decadencia de la ciudad antigua*, allí analiza el problema de la cultura y el desarrollo de tres ciudades paradigmáticas del mundo antiguo: Esparta, Atenas y Roma. La segunda se titula *Ensayo sobre la formación y decadencia de la ciudad griega* de 1966, que posteriormente será reeditada con el título de *La ciudad griega* en 1998. Esta segunda obra, más exhaustiva que la primera, es un tratado de interpretación de toda la historia griega, desde Homero hasta Alejandro Magno.

Para Calderón, Atenas encierra un valor especial dentro del desarrollo histórico del mundo griego:

> Atenas tuvo un genio expresivo peculiar que la llevó a dejar en sus monumentos literarios una imagen viviente de su vida social. La tragedia, la comedia y posteriormente la prosa dialogada,

3 Sobre este tópico Calderón ha elaborado uno de sus trabajos de más largo alcance y profundidad: *La ciudad cristiana* de 1486 páginas.

> son fiel reflejo de una sociedad cuya vida parecía realizarse en medio del Ágora, y en una confrontación permanente de los hombres que encarnaban los más opuestos ideales (1961: 89).

Esta riqueza es la que posibilitó, en gran medida, la formación de un tipo de hombre creativo, innovador y tradicional al mismo tiempo, un hombre que lograba equilibrios de elementos culturales dispares y hasta opuestos, al cual Calderón lo caracteriza con la expresión 'genio ático'.

3. La época de Solón y la democracia

Es evidente que el avance de la oligarquía liberal en la Argentina de la época de Calderón y la consiguiente crisis socio-política que generó, influye en la óptica de nuestro autor a la hora de analizar el periodo de Solón. Por ello, describe la época de Solón como un período de crisis que posibilitará la realización de cambios profundos en Atenas. Son tiempos en los que el advenimiento del espíritu oligárquico debilitará los ideales heroicos de la aristocracia y dará como resultado la instauración del hectemorado. Afirma (1961: 90) que "la cruda realidad de la Atenas de Solón es la de la supremacía absoluta del dinero". Si bien hay autores que afirman que la sociedad campesina desconocía el dinero en la Atenas de esos tiempos solonianos (Domínguez Monedero, 2001: 19), también encontramos tesis opuestas que sostienen el uso de la plata como medio de pago[4]. Con más o menos circulación monetaria, entendemos que el problema de las riquezas materiales y el comercio, tanto su valor como su seducción, su capacidad de movilización social pero también de corrupción, frente a los valores tradicionales de una aristocracia terrateniente son una realidad histórica innegable para Calderón. Por ello creemos que su análisis no pierde actualidad aun siendo poco el uso de la moneda en la época estudiada.

La plutocratización de parte de la aristocracia será uno de los principales factores de la crisis social de la época. Vernant (1992: 83) describe el periodo como "una puesta en cuestión de todo su sistema de valores". El principio de la decadencia estaría determinado, según Calderón por el "individualismo del aristócrata" (1998: 230) puesto que esto va en detrimento de los valores comunitarios y dirigenciales de los clanes fundadores de la ciudad. Aquellos aristócratas que deben estar al servicio de la comunidad comienzan, por influencia de una concepción comercial de la realidad, a buscar su propio enriquecimiento en detrimento del bien común. Esta crisis posibilitará la formación de un orden legal para solucionar los problemas socio económicos, generados por un Estado que protegía a los acreedores contra los deudores.

Ante la profunda crisis había que buscar una salida forjando un orden social nuevo que tomara lo más importante del antiguo e incorporara cambios para asimilar la nueva situación. Esta pugna por un nuevo orden social es la que describe Solón en sus poemas. Es una verdadera revolución social, como afirma Jaeger, que colocará a Solón en una suerte de 'defensor del pueblo'. Esa "revolución social" como la llama Jaeger (2018: 49) fue vista por Solón desde la óptica de una suerte de 'defensor del pueblo'. Y es que tanto la clase dominante desposeída como el pueblo coincidían en la necesidad de establecer un orden legal inconmovible, en nombre del derecho y la justicia, que pudiera salvar a la *polis* del derrumbe. Por ello se lo consideró a Solón como aquel que "abolió la oligarquía por ser

4 Véase Stanley (1999), quien indica un origen oriental del hectemorado. Aunque también su abolición (la 'sacudida de las cargas') sería una política de Solón inspirada a partir de sus viajes en Cercano Oriente, concretamente la región de Asiria. Al respecto véase Blok y Krul (2017).

demasiado absoluta, terminó con la esclavitud del pueblo y estableció la democracia tradicional" (Aristóteles, *Política* 1273b 2). Incluso se consideró que con él "tuvo comienzo la democracia" (Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 41.2).

¿Es Solón el padre de la democracia? Posiblemente lo sea a juzgar por los testimonios citados de Aristóteles o del mismo Isócrates[5]. Sin embargo, Heródoto en el libro VI señala a Clístenes como el fundador. Pero no nos interesa ahora dilucidar esta ardua cuestión, aunque la mencionamos porque el problema de la democracia captó la atención de Calderón. Cuando aborda el tema de Solón en *La Ciudad griega*[6], su análisis parte del cotejo de la democracia ateniense o antigua, sin importar en este caso sus variantes[7], y la democracia moderna. Para nuestro autor no hay dudas de que son dos regímenes políticos muy diferentes que coinciden extrínsecamente en la misma denominación. ¿A qué se debe esta coincidencia? Calderón sostiene que el utilizar nombres griegos para denotar situaciones políticas modernas se debe probablemente a razones más bien fonéticas que políticas. Por eso asegura (1998: 147-148) que

> la democracia ateniense no nació como una manifestación de la plebe más abyecta (…) La democracia ateniense no es una categoría sociológica que pueda ser manejada con prescindencia del lugar y de la época en que nació. (…) tiene características concretas irreiterables y dependientes de un fenómeno social único, que convertirla en el resultado ineluctable de un desarrollo social progresivo es un abuso histórico insostenible (…) solo hay coincidencia por denominación extrínseca.

No interesa tanto a Calderón saber si Solón fue el 'padre fundador' de la democracia, pero sí le importa distinguir la democracia antigua de la moderna y, por otra parte, valorar la obra política, legislativa y religiosa de Solón como sabio reformador que busca la justicia[8].

4. El genio ático como sabiduría poética y política

A juicio de Calderón este genio o espíritu ático marca el desarrollo del esplendor de la *polis* ateniense y estaría representado por la sabiduría de ciertas figuras que son las que mejor lo expresan. Traza un arco, que estaría determinando el desarrollo de la *polis* clásica, que va desde Solón a Demóstenes, pasando por Esquilo, Sófocles, Pericles, Sócrates y Platón. El primer ateniense en el cual se manifiesta este genio ático es, en la óptica de Calderón, Solón. Los primeros poetas y sabios eran verdaderos guías de la sociedad, dice Rodríguez Adrados (1981: 30),

> exhortándola a la acción necesaria, previendo los peligros futuros, explicando los errores pasados, hombres como Calino en Efeso, Tirteo en Esparta, Arquiloco en Paros, Solón en Atenas, Teognis en Mégara. Crearon toda una filosofía de la acción humana en un contexto de fuerzas divinas, filosofía que los trágicos no hicieron más que coronar.

---

5 *Areopagítico* VII.16.

6 1998: 147 y ss.

7 Aristóteles en el libro IV de la *Política* distingue la democracia "en la que todos participan de las magistraturas, con solo ser ciudadano, pero la ley es la que manda" de aquella en la que "es soberano el pueblo y no la ley; esto se da cuando los decretos son soberanos y no la ley. Y esto ocurre por causa de los demagogos" (1292 a 25).

8 Coincidimos con Domínguez Monedero (2001: 18) cuando afirma que la política de Solón está "repleta de buenos propósitos hacia el *demos* pero, a pesar de lo que afirmen los tratadistas áticos del siglo IV, no es una política democrática. Para él, el ideal no es el gobierno del *demos*. ¡Nada más lejos de sus presupuestos! Su ideal es que cada uno tenga lo que le corresponde".

¿Qué es lo que caracteriza a este espíritu ático? Según Calderón son dos elementos culturales que se contrapesan y logran un equilibrio fructífero para la sociedad ateniense de los siglos VI y V a.C. Esos elementos o cualidades son: la capacidad de invención e innovación por un lado y la "conservadora mesura" por el otro (1998: 156). Estas cualidades del genio ático son fruto de un desarrollo histórico peculiar en el que influyen factores histórico-geográficos. La aridez del Ática mantuvo alejada la región de las influencias de los conquistadores dóricos y, a su vez, la extensión de sus costas le daba un gran acceso a la influencia de los pueblos jónicos y otros pueblos provenientes de Asia Menor como los fenicios. De aquí se van a perfilar dos elementos contrastantes que se observan en el desarrollo diacrónico de Atenas (1998: 149): "un cierto alejamiento que la mantuvo, más que ninguna otra ciudad, adscripta a sus tradiciones religiosas; y una abertura hacia los centros culturales greco-asiáticos que la convirtió en el punto de convergencia de todas las actividades culturales".

Calderón no pierde de vista el carácter paradigmático de la figura de Solón en este desarrollo. La experiencia ganada en sus viajes de comercio, su genio político que buscó siempre el equilibrio y la justicia, así como su obra poética inspirada en la noción de orden religioso (de *Zeus-Diké*), su valor guerrero y patriótico demostrado en la reconquista de Salamina y su labor legislativa que logró cierto equilibrio e impidió la disolución de la *polis*, lo convierten en un *sophos*. Por todo esto no es casual que Solón esté siempre en la lista de los "Siete sabios" de la Antigüedad[9].

¿Qué entendemos por sabio? Tratemos de aproximarnos a esta noción que es medular en la concepción de la Antigüedad clásica. Un sabio no es un mero pensador. Es alguien que posee una comprensión profunda de la realidad (debido a la teoría o contemplación) y que por eso mismo "sabe" lo que conviene hacer (*praxis*). Profundizaremos esto a partir de su raíz etimológica, aunque muy someramente[10].

Encontramos un uso de la palabra σοφός ya a partir de Homero que luego decantará en el ámbito pitagórico con la concepción del *philo-sophos*. Es importante tener en cuenta que *sophos* se forma a partir de la raíz griega σαφ que indica lo luminoso, la claridad; y de la raíz *sapiens*, del latín, que indica el gustar de algo[11] (*sapere*), el tener experiencia vital de la realidad. De este modo el *sophos* es aquel que posee una claridad interior y una experiencia profunda del mundo que le permite hacer bien algo. Este "hacer" es muy amplio: va desde el saber construir una embarcación al saber dirigir una ciudad o pronunciar las palabras adecuadas en un momento propicio. La idea de claridad hace referencia a la luz que implica la intervención del mundo divino (Zeus, Apolo, Dike o las Musas) en los asuntos humanos. Es lo que hoy llamamos "inspiración", pero que el antiguo no lo entendió como un mero acto cerrado de la psiquis humana, de sus pulsiones o subconsciente, sino que verdaderamente hay un orden, un *kosmos,* que está regido por los dioses y que el *logos* humano lo puede percibir en un acto de encuentro doble. Por un lado el hombre quiere saber (Aristóteles)[12] y por el otro las cosas "quieren" (o se dejan) ser aprehendidas por el *logos* humano. Pero esas "cosas" pueden ser aprehendidas por el logos humano porque poseen *logos*, es decir son dependientes de un orden inteligible dispuesto por los dioses (cosmos). Y estos dioses son los que pueden descubrirle al hombre el sentido profundo de lo existente.

9 Cfr. García Gual (2018).

10 Cfr. Disandro (2004: 230-235).

11 Cfr. Magnavacca (2005: 617-618).

12 Véase *Metafísica* I.

En este sentido, la labor de las Musas, como lo expresan Homero y Hesíodo, es mostrarle al hombre "la verdad" o rememorar aquello que no debe olvidarse ni ocultarse (*a-létheia*)[13]. Hesíodo manifiesta con profundidad este vínculo con las hijas de Zeus y Mnemosine. El poeta, como hombre inspirado, como vidente, puede llegar a ser sabio por la guía de las Musas y por eso "en la época arcaica, toda la tradición descansa sobre la poesía"[14]. En su *Teogonía* nos muestra que las nueve Musas no solo inspiran al artista, al cantor, sino también al político puesto que Calíope, la más importante del coro, "asiste a los venerables reyes"[15]. En este sentido, podemos decir que el político es un artista (*poietes*) que sabe gobernar e impartir justicia a su comunidad a partir de la palabra. Las Musas son las encargadas de mantener viva la tradición o la verdad que los poetas deben transmitir para que no se olvide y se mantenga el orden en la comunidad humana. Y los políticos deben velar por ese orden.

El acto del poeta, lo mismo que el del político, es creador, porque se basa en una tradición recibida y actúa sobre una realidad concreta irreiterable, tratando de hacer lo debido, lo justo. Solón es parte de esta tradición ya cantada por Hesíodo, y no es casual que su labor sea poética y política a la vez. Esto nos ayuda a comprender por qué fue considerado, desde antiguo, como un *sophos*. Se trata de un hombre religioso o inspirado por las Musas, que ve con claridad lo que debe hacerse y lo hace, y expresa sus enseñanzas por medio de poemas para educar o guiar al pueblo. Es un "creador" que se basa en principios tradicionales como el "conócete a ti mismo" y el "nada en demasía" y los aplica en la Atenas de la crisis de los siglos VII-VI a.C. de forma exitosa, evitando que la injusticia acabe destruyendo la *polis*.

¿Cuál es, entonces, el sentido de la justicia en Solón? ¿Es una mera cuestión de equilibrio de facciones enfrentadas? ¿Es una cuestión de repartición de riquezas o hay algo más? Calderón entiende que esos aspectos conforman la justicia soloniana pero hay un fundamento más profundo: "Su sentido de justicia obedece a un concepto religioso de la "Themis", y no a un sentido del derecho nacido de las transacciones comerciales" (1998: 169). El derecho como ordenamiento meramente comercial es el que nace de una concepción abstracta, de la razón calculadora, que no tiene en cuenta el fundamento tradicional y religioso de la justicia. Esto es propio de la mentalidad ideológica o revolucionaria que Calderón observó en su propia época y que entiende que en los tiempos de crisis de Solón sucedió algo semejante. A esta concepción de la justicia basada en la tradición de la *Themis* Solón añadirá la innovación de ordenar Atenas en base a la ley de la *diké*, "proyectando sobre ella toda la fuerza religiosa que en épocas anteriores podía tener la persona sagrada del monarca" (1998: 170).

Todas las medidas políticas solonianas de división social de acuerdo a la fortuna inmobiliaria fueron, según Calderón, para poner freno al "crecimiento del poder de los aventureros sin raíces y devolver el prestigio a las familias terratenientes" (1998: 166). Cualquiera que hiciera fortuna con el comercio, por rico que fuere, no pasaba de la clase de los *tetes*. El arraigo a la tierra era muy importante. Sin embargo, esto no impidió el desarrollo comercial de una ciudad portuaria, con escasez de tierras de labranza, como Atenas. Lo que sucede es que los viajes y la actividad comercial le enseñaron que son necesarias las raíces firmes para poder asimilar innovaciones e influencias extrañas a las tradiciones. Por ello su modo de hacer política no nace de grandes elucubraciones sino, más bien, de una profunda

13 *Teogonía* 28. La verdad para el griego es un acto de rememoración, de no dejar caer en el olvido (*lethe*). La referencia ya está en el canto IX de la *Odisea* en el episodio de los Lotófagos, cuya flor hace perder la memoria de aquello que define el ser del hombre: la tierra patria.

14 Snell (2007: 84).

15 *Teogonía* 80.

experiencia de lo humano propia del sabio. “Sus instintos y su inteligencia políticos actuaban sobre la realidad concreta y no sobre abstracciones” (1998: 162).

5. Conclusiones

En la óptica de Calderón, Solón fue tan importante que marcó una época. Anticipó, de alguna manera, la época clásica del gran desarrollo del ‘siglo de oro de Pericles’. Su política de equilibrio, el influjo de su sabiduría, evitando la desmesura y la disolución social lo colocan como un verdadero clásico de la política. Y como afirma Jaeger (1995: 149) “por su unión del estado y el espíritu, la comunidad y el individuo, es Solón el primer ateniense. Mediante ello acuñó el tipo perenne del hombre ático que prevaleció en la totalidad de su desarrollo ulterior”.

Al no tener a la democracia como ideal absoluto de un progreso ineluctable, Calderón puede elaborar un juicio sobre Solón libre de presiones progresistas. El punto de vista de este autor es el de la justicia y sabiduría en la ciudad antigua cuya dependencia de la tradición religiosa es vital. Esto constituye el fundamento de una vida social o cultural desarrollada, mientras que la participación política de las mayorías no es un criterio determinante de la buena vida de una ciudad. Puede darse un orden social más o menos justo bajo un gobierno democrático como bajo uno aristocrático y oligárquico, así como monárquico. Lo determinante es el cumplimiento de la justicia por medio de las leyes, la vida de los valores tradicionales y de las virtudes tanto de los ciudadanos como de los dirigentes de la ciudad. A esto hay que añadir una clara inteligencia que se proyecta al futuro, asimilando los problemas que presenta la realidad política y las influencias culturales extranjeras. Por lo dicho, Calderón afirma (1998: 167-168) que

> las preocupaciones morales de Solón y su amor a los ritos religiosos, son una sola cosa y de ninguna manera la inclinación nostálgica de un amante del pasado. La fe en los dioses, la adhesión a los ritos de la religión tradicional, son el fundamento de la vida moral de su pueblo, y de allí hay que partir para asimilar lo nuevo.

En resumidas cuentas, en esto consiste la sabiduría del genio ático de Solón.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

García Valdés, M. (trad.) (1986). *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos.

Pérez Jiménez A. y Martínez Díaz, A. (trads.) (1982). *Hesíodo. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Madrid: Gredos.

Tovar, A. (trad.) (1948). *Aristóteles. La constitución de Atenas*. Madrid: Instituto de estudios políticos.

Bibliografía citada

Blok, J. y Krul, J. (2017). “Debt and Its Aftermath: The Near Eastern Background to Solon’s Seisachtheia”. *Hesperia*, 86; 607-643.

Boch de Boldrini, V. (2011). “Una aproximación al tema de la educación superior privada en tiempos de crisis. El caso de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación U.C.A. (Sede Mendoza)”, en Álvarez, Y. (ed.), *Mendoza 1966-1976: sociedad y política en una época de crisis.* Mendoza: SS&CC Ediciones; 55-83.

Calderón Bouchet, R. (1961). “La decadencia de la ciudad antigua”. *Boletín de Estudios Políticos*, *Universidad Nacional de Cuyo*, 11; 64-179.

Calderón Bouchet, R. (1983). *Nacionalismo y revolución (en Francia, Italia y España)*. Buenos Aires: Huemul.

Calderón Bouchet, R. (1998). *La ciudad griega*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Disandro, C. (2004). *Humanismo*. *Fuentes y desarrollo histórico*. La Plata: Fundación Decus.

Domínguez Monedero, A. (2001). *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica.

Fränkel, H. (1993). *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: Visor.

García Gual, C. (2018). *Los siete sabios de la antigüedad (y tres más).* España: Alianza.

Glotz, G. (1957). *La ciudad griega*. México: UTEHA.

Jaeger, W. (1995). *Paideia*. México: Fondo de cultura económica.

Jaeger, W. (2018). *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos.* Chile: Olejnik.

Magnavacca, S. (2005) *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Paiaro, D. (2011) “Las reformas de Solón y los límites de la coacción extraeconómica en la Atenas arcaica”. *Sociedades Precapitalistas* 1(1). Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4981/pr.4981.pdf

Rodríguez Adrados, F. (1981). *El mundo de la Lírica griega antigua*. Madrid: Alianza editorial.

Rodríguez Guerra, R. (2009). “Solón, democracia ancestral y equilibrio timocrático I. Instituciones previas, poesía política y primeras medidas legislativas (en torno a los orígenes de la democracia)”. *Revista Laguna*, 25; 93-108.

Ruipérez, M. y Tovar, A. (1978). *Historia de Grecia*. Barcelona: Montaner y Simón.

Segovia, J. y Calderón de Cuervo, E. (2007) (coordinadores). *A la luz de un ágape cordial*. Mendoza, SS&CC ediciones; 59-100.

Snell, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos.* Barcelona: Acantilado.

Stanley (1999). *The economic reforms of Solon*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae Verlag.

Vernant, J-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.

Manto, hija de Tiresias, como mito fundacional hispano: *La leyenda de Madrid* de Manuel Fernández y González (1881)

Javier Muñoz de Morales Galiana

Universidad de Cádiz

Resumen: Manuel Fernández y González (1821-1888) fue el novelista español más exitoso y vendido en la España del siglo XIX. Sus obras, en su mayoría de temática histórica, tuvieron un peso fundamental en la construcción de la identidad nacional. Sin embargo, su afán por visibilizar el cristianismo peninsular lo llevó a excluir casi siempre todo posible asunto grecorromano como materia literaria. Solo encontramos una excepción: *La leyenda de Madrid* (1881), en la que se remonta al mito de Manto, hija de Tiresias, para explicar un origen legendario de España. En ese sentido, sigue a algunos autores auriseculares al plantear que esa adivina es madre de Ocno Bianor, patriarca hispano imaginado en el siglo XVI a imitación de Eneas. En su propio texto, Fernández y González esboza a Manto profetizándole a su hijo la gloria de sus descendientes españoles. De tal manera señala como destino desde un inicio inevitable todo triunfo atribuido a su propia nación. En este proceso, la mitología clásica queda insertada e integrada en un discurso españolista y supremacista.

Palabras clave: supremacismo, Ocno Bianor, nacionalismo, destino, profecía

Manto, daughter of Tiresias, as a Hispanic foundational myth: *La leyenda de Madrid*, by Manuel Fernández y González (1881)

Abstract: Manuel Fernández y González (1821-1888) was the most successful and best-selling Spanish novelist in 19th-century Spain. His works, mostly historical themes, had a fundamental weight in the construction of national identity. However, his desire to make peninsular Christianity visible led him to almost always exclude any possible Greco-Roman subject as literary matter. We only find one exception: *La leyenda de Madrid* (1881), in which it goes back to the myth of Manto, daughter of Tiresias, to explain a legendary origin of Spain. He follows some aurisecular authors in stating that this fortune teller is the mother of Ocno Bianor, a Hispanic patriarch imagined in the 16th century in imitation of Aeneas. In his own text, Fernández y González outlines Manto prophesying to her son the glory of her Spanish descendants. In such a way he marks as destiny from an inevitable beginning any triumph attributed to her own nation. In this process, classical mythology is integrated into a Spanish and supremacist discourse.

Keywords: supremacism, Ocno Bianor, nationalism, destiny, prophecy

Manuel Fernández y González (1821-1888) no es un escritor canónico, ni tampoco resulta demasiado conocido fuera del hispanismo, aunque en esa área se han defendido recientemente tres tesis doctorales sobre él (Avilés Diz, 2009; Préstamo Landín, 2019; Muñoz de Morales Galiana, 2022). Según revela la clasificación temática de sus novelas establecida por Préstamo Landín (2019: 116-121), su preferencia siempre estuvo en la creación de textos sobre el pasado peninsular, desde la Edad Media hasta el propio XIX. Cultivó con éxito la novela histórica en esas coordenadas y condicionado siempre por una visión nacionalista que veía el origen de España en los tiempos del Cid, a partir de que el cristianismo se consolidase en la península durante la Edad Media (Muñoz de Morales Galiana, 2022: 33-34).

No es habitual, por ello, encontrar novelas suyas ambientadas en una antigüedad precristiana. Inspirado por la mentalidad del nacionalismo romántico, su literatura buscaba siempre establecer una identidad española, y para ello era necesario ignorar las etapas anteriores al catolicismo (Muñoz de Morales Galiana, 2022: 34). Podemos encontrar, en todo caso, algunas excepciones, como las novelas que publicó en Granada, que solían tratar sobre esa misma ciudad durante la dominación musulmana. Con ellas apelaba sobre todo a un público local, pero cuando se trasladó a vivir a la capital optó siempre por temáticas propiamente nacionales (Muñoz de Morales Galiana, 2022: 34-40).

Respecto de su vinculación con el mundo clásico, es una cuestión que hasta el momento no se ha terminado de esclarecer. En contraste con la tendencia habitual, en el Romanticismo hispano podemos encontrar algunos casos muy interesantes de novelas inspiradas en la antigüedad, como *La sacerdotisa druida* y *Las ruinas de Persépolis*, las dos de Ramón López Soler, el gran pionero de ese tipo de narrativa en España (Hualde Pascual, 2014). Fernández y González es una figura de igual o mayor relevancia, porque fue sin duda el novelista más prolífico y vendido de ese siglo (Muñoz de Morales Galiana, 2022: 90-91), aunque hoy en día esté más bien olvidado. Los textos que escribía eran muy consumidos y leídos por clases populares, por un público recientemente alfabetizado que gracias a ese tipo de literatura empezaba a familiarizarse con cuestiones reservadas tradicionalmente solo a los más letrados (Muñoz de Morales Galiana, 2022: 80). Pudo generar, de ese modo, mucho interés por la historia en el público general, y también por escritores canónicos de las letras hispanas, como Quevedo o Cervantes, que protagonizan respectivas novelas suyas: *Don Francisco de Quevedo* (1865) (Arellano, 2002) y *El manco de Lepanto* (1874) (Mata Induráin, 2013).

Algo equivalente respecto al mundo grecorromano hubiese conseguido, por ende, un efecto similar entre la población aficionada a esta clase de lecturas. Sin embargo, el catálogo de Ferreras, que recopilaba los títulos de todas sus novelas, no listaba ninguna que en apariencia desarrollase nada parecido (1979: 150-154). Pero en la tesis de Préstamo Landín se puede encontrar una orientación para seguir investigando en esa línea. En ella aparecen clasificadas todas las narraciones de Fernández y González en función de la época histórica que recreaban (Préstamo Landín, 2019: 112-116). Advertimos ahí que hay al menos una ambientada antes de la Edad Media: *La leyenda de Madrid* (1881). Tras leerla entera, sabemos que no se trata de una novela al uso, sino más bien de una colección de cuentos sobre Madrid, que en ocasiones presentan alguna conexión argumental (Fernández y González, 1881)[1]. Para lo que aquí nos ocupa, lo más interesante son los dos primeros, en los que habla de los orígenes de esa ciudad remitiéndose a épocas precristianas.

Es en el segundo, en concreto, donde retoma el mito de Ocno Bianor, un personaje legendario que supuestamente fundó Madrid, a imitación de Eneas con Roma, y que apa-

1 Todas las citas de *La leyenda de Madrid* presentes en este trabajo provienen de esa misma edición.

reció por primera vez en la obra de Francisco Tarafa, *De origine, ac rebus gestis Regum Hispaniae*: "Mantuam civitatem postea Viseriam, vulgo Madrid dictam, his temporibus Ocnus Tyberini Latinorum Regis filius a nomine matris Mantus, filiae Tiresiae condidit, aliamque in Italia" (Taraphae Barcinonen, 1553: 38). Como podemos ver en lo citado, la leyenda desarrollaba entonces que ese héroe era hijo de la adivina Manto, la hija de Tiresias, y a cuyo nombre se debe el de la ciudad de Mantua.

Fernández y González también retoma esta genealogía, y precisamente por eso dedica a Manto el primero de los cuentos de su colección. A diferencia de Ocno Bianor, este personaje contaba ya con una tradición previa al Siglo de Oro, por lo que su presencia en esa obra nos permitiría apreciar la principal conexión del autor con las literaturas grecorromanas, en concreto, con los escritores que habían recreado el mito de Manto, como Eurípides en su *Alcmeón*, citado por Apolodoro (*Biblioteca* 3.7-7). Sin embargo, no localizamos citas ni referencias a ninguno de estos, ni tampoco a los autores auriseculares que la vinculan con el mito de la fundación de Madrid. Por el contrario, solo vemos una mención a la *Divina comedia* de Dante, que resulta imprescindible para abordar las fuentes en las que se ha inspirado. En concreto, es al aludir al lugar en el que se fundó Mantua: "viviendo en medio del Pantano, como dice Dante, '*tierra inculta y desierta, por huir de todo consorcio humano, ahí se estableció* [Manto] *con sus servidores y con sus artes, y allí vivió y dejó su cuerpo vano*'" (v. 1, 15).

Este fragmento se corresponde con los versos comprendidos entre el 83 y el 87 del canto XX del *Infierno*, relativo a los adivinos en el octavo círculo, que en la traducción de Ángel Crespo quedan como sigue: "una tierra vio en medio del pantano / de cultivos y rústicos desnuda. / Allí, para evitar el trato humano, / con sus siervos quedose y con sus artes, / y allí moró y dejó su cuerpo vano" (*Infierno*, 20.83-87). Esto da lugar a una comparación más detallada con Dante, de quien podría haber tomado más motivos para desarrollar ese mito.

La *Divina comedia* nos ofrece, de entrada, una descripción física de la adivina: "Ve cómo, con las trenzas destrenzadas, / sus tetas cubre aquella pecadora, / que ambas de espeso vello están pobladas" (*Infierno*, 20.52-54). La sitúa también en Manto, ciudad que también lo fue de Virgilio, al referirse este último a ella en estos términos: "Manto fue, y muchas tierras corrió otrora / hasta quedarse en la que yo he nacido" (*Infierno*, 20.55-56). Sitúa también su vagabundeo en la caída de Tiresias en Tebas: "Tras el padre caer y haber sufrido / de Baco la ciudad el yugo aciago, / vagabunda en el mundo la hija ha sido" (*Infierno*, 20.58-60). Dante prosigue narrando, por boca también de Virgilio, cómo se estableció en Mantua, en los versos que precisamente cita Fernández y González. A continuación, refiere la fundación de esa ciudad de la siguiente manera: "Sobre el despojo que dejó su muerte / fundaron la ciudad y la llamaron / Mantua, por ella, sin augurio o suerte" (*Infierno*, 20.91-93). Pero no se nos proporcionan muchos detalles relativos a sus descendientes ni a la fortuna que tuvieron. *La leyenda de Madrid*, por el contrario, profundiza más en todo ello. El cuento sobre Manto se abre con el siguiente pasaje, en el que también apreciamos, aparte de una descripción física, lo que parece ser una alusión, aunque no muy clara, a algún historiador aurisecular:

> Dicen algunos historiadores, de los que de Madrid se han ocupado, que allá por los años dos mil y tantos de la creación del mundo (no están conformes en el número preciso), y algunos que por los mismos tiempos de la destrucción de Troya, y según otros cuatro mil cuarenta y nueve años antes del en que escribimos, había en Tebas un terrible sacerdote llamado Tiresias, que por su ciencia adivinatoria era venerado con el más profundo respeto, y hasta el terror temido.
>
> Tenía este una hija de tan extraordinaria y aún pudiera decirse divina hermosura, que no solo a las gentes encantaba, sino que, como si hubiera llevado consigo una bendición celeste, donde quiera que ponía la planta, si la tierra era árida, pedregosa y estéril trocábase en fértil y abun-

> dante, y los aires malsanos se hacían salutíferos, y de las piedras brotaban flores y encharcados y fétidos pantanos tornaban sus aguas corruptas en cristalinas y azules, copiando en sus orillas los más peregrinos árboles, y reflejando en su límpida superficie nubecillas de oro, rosa y azul.
>
> Ella era la vida, y transmitía la vida y la felicidad a todo lo que tocaba, a todo lo que veía. Conocía todas las ciencias, hasta las más ocultas; veía en las estrellas, en la dirección de los vientos, en los rugidos de las fieras, en el canto de las aves, en el balido de las ovejas, en el zumbar de los insectos, en todo, en fin, lo que se movía y sonaba, y aún en lo que estaba inmóvil, vaticinios seguros del destino de todos los seres, pudiendo decirse que para ella todo estaba presente (v. 1, 7-8).

Lo primero que llama la atención de este fragmento es la acumulación de connotaciones positivas, que crea un claro contraste con respecto a lo que plantea Dante. Si este se refería a ella como "pecadora", Fernández y González parece reparar sobre su carácter bondadoso y agradable a todos los demás, que se materializa incluso en su contacto con los seres inertes. Hay un esfuerzo, además, por embellecerla en lo físico. Mientras que en la *Divina comedia* quedaba descrita como una persona de aspecto salvaje, aquí se incide sobre su hermosura, adjetivada como "divina".

Esta visión más positiva puede explicarse en función del cambio de contexto que vemos en la obra con respecto a la anterior. Mientras que Dante pretende juzgar el paganismo desde una óptica cristiana, que condena las artes adivinatorias hasta crear una bolsa en el octavo círculo para los que las practicaban, Fernández y González tiene que ofrecer una perspectiva necesariamente distinta si lo que quiere desarrollar es un discurso ya no solo nacionalista, sino también localista. Ya en el prólogo advertimos que su intención es apelar al público de la ciudad en la que se había impreso el libro, también Madrid: "Nos hemos propuesto poner al alcance de la inteligencia y de la fortuna de todos el legendario de la villa y corte de Madrid, pero a grandes rasgos, aunque con el encanto romancesco del relato, dando a cada época su fisonomía característica" (v. 1, 5).

Esta clase de obras solían tener el propósito de dar una autoimagen determinada de la nación, la región o la ciudad (Muñoz de Morales Galiana, 2022: 34-48); por ello, y atendiendo también al carácter claramente comercial de este tipo de literatura, no era conveniente perpetuar la visión tan negativa de Manto que sobre ella ofrece Dante, sobre todo teniendo en cuenta que la va a situar como matriarca y germen de la ciudad de Madrid. Embellecerla a ella contribuye, por consiguiente, a ennoblecer los orígenes de esa ciudad.

Pero ¿hasta qué punto es esta perspectiva creación original del propio Fernández y González? Ya hemos dicho, precisamente, que la consideración de Ocno Bianor como hijo de Manto –y nieto de Tiresias– se debe a Tarafa, aunque Fernández y González no lo cita. En el prólogo, precisamente, el autor presume de que va a desarrollar sus leyendas "sin el fárrago de una erudición inútil y citas y documentos que hacen pesada y aún insoportable la lectura para todos aquellos que no estando versados, se sienten como agobiados por una balumba de sapiencia que los sofoca" (v. 1, 5). No parece lícito, por tanto, citar autores eruditos, y con Dante solo parece hacer una excepción como concesión estética a la belleza de sus versos. Pero en los párrafos que anteriormente reproducimos localizamos lo que parece ser una alusión, aunque algo velada, a alguna persona concreta: "dicen algunos historiadores, de los que de Madrid se han ocupado…" (v. 1, 7).

Este solo comentario, aunque en apariencia no muy revelador, nos permite excluir a Tarafa, primero de los escritores en cuya obra encontramos referencias a Ocno Bianor. El libro en cuestión, como vimos, se titulaba *De origine ac rebus gestis regum Hispaniae*. Como en la propia denominación se indica, se trata de un texto que no se ocupa en sí de

Madrid en particular, sino de toda España. Caso distinto es el de otro autor que también aludió a Ocno, Jerónimo de Quintana, cuya obra se tituló *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza* (1629), y cuyo objeto de análisis, según se anuncia, parece corresponderse más con el texto al que Fernández y González alude.

La visión que Quintana ofrece sobre Manto se corresponde mucho más con la que se desarrolla en *La leyenda de Madrid*. La alusión que a ella se hace es muy breve, pero bastante más positiva que la que vemos en Dante: "Sino es que digamos, que [Ocno Bianor] no heredó ninguna cosa de su padre, herédase algo de la ciencia, en que tanto floreció su madre Manto, mediante la cual tuviese tan de lejos pronósticos de la grandeza a que había de llegar en estos tiempos la pequeña población que en él se hiciese" (Quintana, 1629: 5).

Tanto Quintana como Fernández y González convienen en mostrar a Manto como una mujer sabia e inclinada a las ciencias, sin que de ello se desprenda ninguna connotación negativa. En Dante esto no podía tener lugar, ya que la "ciencia" a la que se dedica es la adivinatoria, considerada como pecado y merecedora de una bolsa en el octavo círculo. Pero los autores españoles, por el contrario, no plantean que haya nada de inmoral en algo así. De hecho, Quintana ve en ella un augurio muy positivo, un pronóstico de las glorias a las que estaría destinada Madrid. Aunque su obra la compuso en una época en la que todavía no existía el nacionalismo en sí, sí que podía existir cierta suerte de localismo, avivado precisamente por el contexto de disputas sobre dónde debía estar la corte imperial, lo cual motivó el surgimiento de obras como esa (Jiménez Rayado, 2020: 284-286). Y la valoración positiva no es lo único que Fernández y González parece haber tomado de Quintana. Lo de que profetice el futuro de la ciudad, que no figuraba en modo alguno en la *Divina comedia*, también aparece en *La leyenda de Madrid*. El fragmento, en concreto, es el siguiente, donde se desarrolla el augurio con mucho más detalle:

> Alta y majestuosa, con lo augusto de la gran belleza de las formas amplias, fuertes y al par de una modelación de suavísimos contornos, representaba la fuerza de la matrona, con el encanto virginal y poético de la adolescente, en que el amor misterioso germina ya en el alma y se exhala del ser como un perfume.
> –En esta tendrás tu progenie –dijo a Ocno su madre–: ella uniendo su ser con tu ser lo transmitirá a tus hijos: ellos serán la raza ibérica que tendrá todas las grandezas que el sagrado Jove ha querido levanten hasta él y hagan su semejante mortal al hombre: raza fiera que podrá ser vencida, pero no domada, y que acabará siempre por vencer a sus vencedores absorbiéndolos; esta será inmortal como las otras sus hermanas que habitan con sus tribus en estas tierras donde empezarás con ella tu nueva patria, y tendrás la inmortalidad, no en ti mismo, sino en tus hijos, de generación en generación, que transmitirán a los que de ellos vinieren tu sangre altiva, generosa, indomable. Esta es tu reina y una de las cabezas de la soberbia nación que, no pasando muchas centurias, llenará el mundo entero con la fama de su nombre, y no verá ponerse el sol en sus dominios.
> Manto era entonces la inspirada, la profetisa, y a medida que hacía sentir su discurso a Ocno iba perdiendo la determinación de sus formas, su aparente densidad, su ser fantástico, hasta que al fin, y apenas terminando su discurso, desapareció completamente como si se hubiera evaporado (v. 1, 23-24).

Fernández y González se distancia aquí por completo de Dante y, aunque parece inspirarse mayormente en Quintana, refleja una ideología distinta a la de este último, que se encontraba dentro de un localismo en este caso madrileño y en oposición al localismo vallisoletano que amparaba emplazar la corte en ese lugar (Delage, 2005). *La leyenda de Madrid*, en cambio, es un texto condicionado por ideas consolidadas ya en el XIX, como el propio nacionalismo o el concepto de "raza" (Fernández Díaz, 2019). No hay ya una oposición de una ciudad a otra, sino de una "nación" a las demás. La importancia de Ma-

drid, en este caso, es tal solo en tanto que metonimia de España. En la profecía, además, se recrea una nostalgia imperialista, pero pasada por el filtro de los ideales imperantes entonces. No incide ya sobre que un emperador de la casa Austria pueda anexionarse más o menos territorios, sino que plantea tal hecho como un proyecto colectivo del que formarían parte todos los españoles.

El Romanticismo hispano trajo un sentido de la identidad que priorizaba los temas "españoles" por encima de los demás (Pérez Garzón, 2001). Los asuntos tocantes a la antigüedad clásica, que eran los más habituales en la literatura del XVIII, quedaron durante el XIX reducidos a algo más bien marginal. Como hemos podido ver, en la única obra de Fernández y González en la que se trata esto vuelve a aparecer España como tema central al que, en ese caso, la mitología clásica se subordina. Si Tiresias pudo profetizar la tragedia de Tebas, su hija, por el contrario, augurará glorias para una "nación" de la que parece sentirse parte, pero que no empezó a ser concebida como tal, legalmente hablando, hasta las cortes de Cádiz en 1812 (Pérez Vejo, 2015: 11-12).

El español, como todos los nacionalismos, estaba llamado a caer en un supremacismo más o menos explícito, que redundaría en el desprecio a todas las demás naciones o culturas, incluyendo la grecorromana. Autores como Fernández y González se convirtieron en uno de los máximos exponentes de esto al denostar, sobre todo, la herencia musulmana por no considerarla española (Muñoz de Morales Galiana, 2022: 524). Con la antigüedad clásica ocurrirá algo parecido. Ya que el cristianismo peninsular se había convertido, según Andreu Miralles, en elemento definitorio de lo que España era (2016: 149-150), el paganismo precristiano no tenía lugar en esa clase de discursos. Es lógico, por ello, que se ignore y no se trate como tema, o que, cuando aparezca, quede disuelto en una cosmovisión nacionalista que atendía al concepto de "destino", muy del gusto de los románticos, y para lo cual una adivina como Manto cobraba entonces una nueva significación.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Crespo, A. (trad.) (1982). *Dante Alighieri. Divina Comedia I*. Barcelona, Orbis.

Rodríguez de Sepúlveda, M. (trad.) (1985). *Apolodoro. Biblioteca*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Andreu Miralles, X. (2016). *El descubrimiento de España: mito romántico e identidad nacional*. Barcelona: Taurus.

Arellano, I. (2002). "Amores y estocadas, de Manuel Fernández y González, o la novela histórica grotesca", en M. Fernández y González (ed.), *Amores y estocadas. Vida turbulenta de don Francisco de Quevedo*. Navarra: El folletín de la Perinola; 5-11.

Avilés Diz, J. (2009). *La producción dramática de Manuel Fernández y González (1840-1850): estudio y edición*. Universidad de Salamanca, Tesis doctoral inédita.

Delage, A. (2005). "Histoires de ville, histoires de vies. Identité urbaine de Madrid et récits biographiques au XVIIe siècle chez Gil González Dávila et Jerónimo de Quintana". *Cahier d'etudes romanes*, 12; 41-60.

Ferreras, J. I. (1979). *Catálogo de novelas y novelistas españoles del siglo XIX*. Madrid: Cátedra.

Fernández Díaz, D. F. (2019). “Fisonomías de lo invisible: raza y nación en la literatura decimonónica española (1808-1843)”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 25; 11-25.

Fernández y González, M. (1881). *La leyenda de Madrid, orígenes, historia, tradiciones y costumbres de esta villa y corte* (2 vv.). Madrid: León P. Villaverde.

Hualde Pascual, P. (2014). “Las ruinas de Persépolis, de Ramón López Soler: entre el centón y la filosofía hermética”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 20; 225-249.

Jiménez Rayado, E. (2020). “La construcción de la identidad a través del territorio en la Edad Media. El origen bereber del nombre de Madrid”. *Medievalismo*, 30; 269-300.

Mata Induráin, C. (2013). “Cervantes a lo folletinesco. ‘El manco de Lepanto’ (1874), de Manuel Fernández y González”, en C. Mata Induráin (ed.), *Recreaciones quijotescas y cervantinas en la narrativa*. Pamplona: Eunsa; 167-184.

Muñoz de Morales Galiana, J. (2022). *Reescritura y reelaboración de los mitos e imaginarios españoles a través de las novelas de Manuel Fernández y González*. Universidad de Cádiz: Tesis doctoral inédita.

Pérez Garzón, J. S. (2001). “Los *mitos fundacionales* y el tiempo de la unidad imaginada del nacionalismo español”. *Historia social*, 40; 7-28.

Pérez Vejo, T. (2015). *España imaginada: historia de la invención de una nación*. Barcelona: Galaxia.

Préstamo Landín, M. T. (2019). *El condestable don Álvaro de Luna y su corte en el contexto de las novelas populares de Manuel Fernández y González*. Universidad de Vigo: Tesis doctoral inédita.

Quintana, J. (1629). *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*. Madrid: Imprenta del reino.

Taraphae Barcinonen, F. (1553). *De origine, ac rebus gestis Regum Hispaniae liber, multarum rerum cognitione refertus*. Antverpiae: Aedibus Ioannis Steelsii.

La crítica platónica a la retórica epidíctica en el *Gorgias* de Platón. Filosofía y retórica como "modos de vida" en el *Gorgias* de Platón

Agustín Muratore

Universidad del Salvador

Resumen: En esta ponencia partiremos de la concepción de filosofía como "modo de vida" tal como es formulada por Pierre Hadot, en *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995), i.e. que entre los antiguos la opción por un modo de vida no se localiza al final de la actividad filosófica sino por el contrario en el origen de ella, implicando una cierta manera de vivir, de ver el mundo y al hombre. Desde esta posición hermenéutica y con la convicción de que el *Gorgias* platónico es un diálogo eminentemente ético-político en el que se cuestiona abiertamente una cierta retórica meramente exhibicionista de habilidad discursiva y desentendida de la verdad del contenido de su discurso, indagaremos en primer término el porqué de la insistente preocupación platónica por determinar el objeto de la retórica (*Grg.* 449a-461a). En base a ello y atendiendo a que Sócrates considera 'política' a la τέχνη que se ocupa del cuidado del alma, buscaremos mostrar que la retórica que se critica en el diálogo no solo resulta desaconsejable por sus implicancias en el ámbito de la *polis* sino que en su ejercicio conllevaría para quien la asume un cierto "modo de vida retórico" que podría comportar junto con ello un grave perjuicio para el alma.

Palabras clave: Platón, Retórica, Hadot, Modo de Vida, *Gorgias*

Plato's critique of epidictic rhetoric in *Gorgias*.
Philosophy and rhetoric as "ways of life" in Plato's *Gorgias*

Abstract: In this work we will depart from the idea of philosophy as a "way of life", as it is formulated by Pierre Hadot in *What is Ancient Philosophy?* (1995), i. e. that among the ancients the option for a way of life was not located at the end of the philosophical activity but on the contrary in its beginning, implying a way of life, a certain way of seeing the world and the human being. From this hermeneutic position, and with the conviction that Plato's *Gorgias* is an eminently ethical and political dialogue in which it is criticized a certain rhetoric merely exhibitionist of discursive ability and ignorant of the truth of the content of the speech, we will in first stance inquire *why* Plato insists so much on the determination of the object of rhetoric (*Grg.* 449a-461a). From this point, and keeping in mind that Socrates considers "politics" the τέχνη that deals with the care of our souls, we will try to show that the rhetoric criticized in the dialogue becomes not only inadvisable inside the scope of the *polis* but it also implies a certain "rhetoric way of life" which could imply a serious harm to our souls.

Keywords: Plato, Rhetorics, Hadot, Way of Life, *Gorgias*

CALICLES: Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos? (Platón, *Gorgias 481C*).

1. Introducción

En esta ponencia partiremos de la concepción de filosofía como "modo de vida" tal como es formulada por Pierre Hadot, en *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995), i.e. que entre los antiguos la opción por un modo de vida no se localiza al final de la actividad filosófica sino por el contrario en el origen de ella, implicando una cierta manera de vivir, de ver el mundo y al hombre.

Desde esta posición hermenéutica y con la convicción de que el *Gorgias* platónico es un diálogo eminentemente ético-político en el que se cuestiona abiertamente una cierta retórica meramente exhibicionista de habilidad discursiva y desentendida de la verdad del contenido de su discurso, indagaremos en primer término el porqué de la insistente preocupación platónica por determinar el objeto de la retórica (*Grg.* 449a-461a).

En base a ello y atendiendo a que Sócrates considera 'política' a la τέχνη que se ocupa del cuidado del alma, buscaremos mostrar que la retórica que se critica en el diálogo no solo resulta desaconsejable por sus implicancias en el ámbito de la *polis* sino que en su ejercicio conllevaría para quien la asume un cierto "modo de vida retórico" que podría comportar junto con ello un grave perjuicio para el alma.

2. La filosofía como "modo de vida"

A fin de aclarar los términos de los que haremos uso en nuestra exposición, debemos en primer lugar explicitar a qué nos referimos cuando aludimos a la filosofía como un "modo de vida". El Profesor Pierre Hadot nos recuerda en su obra *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995) que la filosofía en la antigüedad no fue solo disciplina escolar, sino también –y principalmente– un arte de vivir.

La intención de la obra de Hadot, en la que no podremos profundizar en atención a las características de esta ponencia, es mostrar la profunda diferencia que existe entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la que habitualmente nos hacemos en nuestros días, por lo menos la imagen que de ella se da a los estudiantes por las necesidades de la enseñanza universitaria (Hadot, 1998: 12). Remarca el pensador francés que una representación de este estilo de la filosofía de la Antigüedad sería errónea, pues:

> Ante todo, por lo menos desde Sócrates la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. Esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad (Hadot, 1998: 13).

En este sentido, adherir a una "escuela filosófica" era para los antiguos la elección de una cierta manera de vivir, una opción existencial por un cierto tipo de vida, una conver-

sión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. La tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo. La filosofía era para los antiguos, ante todo, una manera de vivir.

Para finalizar, valga aquí como aclaración que Hadot no propone oponer y separar por una parte la "filosofía como modo de vida" y por la otra un "discurso filosófico" que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida, reconociendo que la elección de vida del filósofo determina su discurso.

3. Platón político

Aclarados en lo fundamental nuestros términos y asentada la posición hermenéutica desde la que abordaremos el *Gorgias* de Platón, debemos ahora argumentar por qué, para nosotros, es este un diálogo de contenido eminentemente ético-político, en el que la preocupación de Platón por atacar un cierto tipo de retórica meramente exhibicionista, que se desentiende del contenido del discurso no solo conlleva un evidente perjuicio para la comunidad en su conjunto (aspecto político de la crítica) sino que también, y a nuestro juicio de un modo preponderante, implica graves peligros para el alma de quien se vea envuelto en tal actividad (aspecto ético de la crítica).

Si bien a fin expositivo escindimos el aspecto político del ético, y a fin de evitar posibles malentendidos en lo que sigue, conviene destacar que la idea platónica de una τέχνη política (este punto será explicitado con posterioridad) es al mismo tiempo construcción de estado y cuidado del alma. Para el pensar moderno occidental aparecerían aquí dos facetas distintas, la política "común" y la ética "individual", pues tendemos a separar tajantemente estos ámbitos. Por tal motivo nos resulta difícil insertarnos en la concepción de mundo desde la que está pensando Platón, según la cual la ley de la *polis* es simultáneamente la fuente de todas las normas éticas, pues la virtud del hombre se identifica con la virtud del ciudadano.

Formulada esta aclaración preliminar, debemos en primer término comprender el por qué de la insistente preocupación platónica por determinar el objeto de la retórica. En las primeras líneas del diálogo (*Grg.* 447c) Sócrates plantea su inquietud con una claridad meridiana: quiere saber *qué es* Gorgias. Tan solo unas líneas más avanzado el diálogo el joven Polo da el puntapié inicial que habilita a Sócrates a intervenir a sus anchas, pues aquel ha indicado que Gorgias cultiva la más bella de las *technai* (*Grg.* 448c). Semejante señalamiento alerta a Sócrates al punto que se dedica una considerable porción del diálogo (*Grg.* 449a-461a) a investigar este punto. Toda la disertación entre Sócrates y Gorgias, primera parte del diálogo si excluimos la breve conversación inicial que hace las veces de introducción, está dedicada a desentrañar el objeto de la retórica.

Ya imaginaremos que la discusión excede a lo exclusivamente terminológico o a la mera erudición. Como confirmación de ello, más adentrado en el diálogo, Sócrates advertirá a sus interlocutores que los tópicos sobre los que están disputando no son cuestiones menores sino "aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello" (*Grg.* 472c). Después de una intensa acometida dialéctica cuyos pormenores nos vemos obligados aquí a pasar por alto, Sócrates arriba a la conclusión esperada: la retórica no constituye una verdadera τέχνη. En efecto, Gorgias no ha logrado identificar su objeto, pues toda τέχνη lo es de algo. Pero también, y de igual importancia, es que la retórica, tal como ha sido presentada por Gorgias, no tiende a lo mejor del objeto sobre el que recae, pues toda

τέχνη debe tender a lo mejor en su campo. Sócrates argumenta que ni el propio orador ni su público poseen motivo alguno para valorar positivamente la retórica tal como ha sido presentada por Gorgias, pues no es esta una genuina τέχνη dado que carece de una comprensión racional de su objeto de estudio, toda vez que no puede ofrecer una explicación (*lógos*) ni una causa (*aitía*) de por qué hace lo que hace. Algo que carece de estas mínimas exigencias no puede constituir una τέχνη y debe ser, necesariamente, una simple habilidad empírica.

Resulta importante detenernos aquí y clarificar el siguiente punto: *Sócrates no rechaza la retórica en cuanto tal*. Pues como pareciera indicar Gorgias, la técnica en sí es éticamente neutral, puede hacerse de ella un buen o un mal uso. Hacia donde apunta Sócrates no es a la retórica como género sino a aquella especie que se preocupa únicamente de la belleza y de la capacidad de persuasión, desentendiéndose por completo del contenido del discurso. Es decir, no resulta condenable decir cosas justas de modo bello (retóricamente); ejemplo de ello es el uso retórico del mito que realiza Sócrates para cerrar este diálogo. El problema radica en que la retórica aquí cuestionada puede producir persuasión tanto acerca de lo justo y de lo injusto (*Grg.* 455a), despreocupándose del contenido y deleitándose en la mera forma. El método socrático basado en el *elenchos* merece una confianza racional que la retórica no amerita, pues la búsqueda dialéctica de la verdad se opone al propósito erístico de obtener la victoria en una discusión a cualquier costo.

En este sentido, es interesante hacer notar que en las discusiones que Sócrates mantiene con sus sucesivos interlocutores a lo largo del diálogo, su intención nunca es poner a prueba exclusivamente sus habilidades argumentativas, lógicas y de construcción del discurso. Pues vemos que Sócrates siempre le exige a su interlocutor que exprese lo que realmente opina respecto del asunto en discusión. Es esta exigencia de sinceridad la que permite distinguir la argumentación socrática de la forma erística, es decir, meramente contenciosa, de la retórica. Pues esta no permite al orador en ninguna oportunidad manifestar sus verdaderas opiniones, excepción hecha del caso en que revelarla pudiera resultar útil para vencer en la disputa. De este modo, la forma en que Sócrates dirige su argumentación es mucho más que un formalismo que pone a prueba la solidez de las opiniones y argumentaciones de su interlocutor, pues se trata de llevar a aquel a, eventualmente, modificar sus opiniones después de una prudente reflexión.

Lo anteriormente indicado quizás nos permita avanzar la idea de que la apelación de parte de Sócrates, en sucesivos momentos del diálogo, a la vergüenza y el pudor de sus interlocutores no sea algo casual, ni tampoco un mero recurso retórico (aún cuando así es percibido por quienes intervienen sucesivamente en la discusión). Pues justamente porque el interés socrático no está en la mera forma sino en el contenido ético del discurso, y considerando que sentimientos como la vergüenza y el pudor suelen ser los que mejor reflejan nuestro posicionamiento personal respecto de lo afirmado, apelar a ellos podría ser una estrategia socrática para acercarse al tipo de respuestas que está buscando, para llevar a su interlocutor del plano formal al del contenido.

Afinando un poco más esta hipótesis, podemos avanzar la idea de que más que el contenido del discurso, lo que realmente preocupa y ocupa a Sócrates es la propia persona del interlocutor. En el diálogo socrático lo que verdaderamente está en juego no es tanto el contenido de lo que se habla sino la persona que habla. Ello porque Sócrates lleva a sus interlocutores a examinarse y a tomar conciencia de sí mismos. En última instancia eso es lo verdaderamente importante, y por eso Sócrates como un tábano (*Apología* 30e) cuestiona a sus interlocutores constantemente con preguntas que los obligan a poner cuidado en ellos mismos y ocuparse de la salud de sus almas. El *elenchos* socrático busca un cuestionamiento de sí mismo y de los valores que rigen nuestra propia vida, pues al final

de cuentas, como enseña Sócrates luego de ser declarado culpable, la verdadera cuestión no es saber muchas cosas sino ser de tal o cual manera (*Apología* 36c), pues "saber" en sentido auténtico es saber hacer el bien. Es por ello que indica Hadot (1995: 57) que, para la tradición griega, el saber o *sophia* es menos un saber puramente teórico que un saber hacer, un saber vivir. Es en este sentido que en *Apología* 29d-e Sócrates exhorta:

> Tú, distinguido señor que, como ateniense, perteneces a la ciudad más grande y prestigiosa por su cultura y poder, ¿no te avergüenzas de andar preocupado de obtener la mayor cantidad posible de riquezas, fama y honra, sin preocuparte ni hacer caso, en cambio, de la sabiduría, de la verdad y tampoco de tu alma, como para que llegue a ser lo mejor posible?

Retomando lo que decíamos anteriormente, habíamos indicado que Sócrates rechaza aquella especie de retórica por su excluyente interés en el placer y su indiferencia hacia el bien, siendo que debemos desconfiar de ella porque no podemos esperar que el consejo encaminado a nuestro placer inmediato garantice nuestro bien. Desde este enfoque, comprendemos que el pasaje del diálogo en que Sócrates y Calicles discuten la concepción de felicidad de este último se vuelve trascendental. Pues si tal concepción (que identifica felicidad con placer) fuese verdadera, no habría mayores motivos para desconfiar de la retórica erística que se encuentra bajo examen. Pero si, por el contrario, la concepción de felicidad de Calicles es errónea, los que persiguen el placer sin cuidar del bien dedican su vida a correr detrás de la satisfacción de apetitos particulares a medida que estos van surgiendo y haciendo esto descuidan lo que es bueno para ellos considerando a la vida como un todo. Del mismo modo, aunque el orador tenga la habilidad de crear y satisfacer apetitos particulares, carecerá del arte de satisfacer lo que propicia el bien en nuestra vida tomada en un sentido integral (Irwin, 1995: 186).

De todos modos, como ya hemos indicado, Platón no rechaza a la retórica en cuanto tal, y prueba de ello nos la brinda el *Fedro*, pues allí se brindan indicaciones para un recto ejercicio de aquella. En tal sentido, se refiere en este diálogo que el buen orador debe conocer las formas del alma (*Fedro* 271d*)*. Así, la verdadera misión del orador es interpretada por Platón en el *Fedro* en un sentido evidentemente ético, llegando a mostrar que la auténtica finalidad de la retórica no es hablar para complacer a los hombres sino a los dioses (*Fedro* 273e).

Regresando al *Gorgias*, indicábamos que Sócrates ha negado que la retórica constituya un arte riguroso, definiéndola como mera *empeiría* destinada a obtener el aplauso del *demos*. La retórica es descripta como una imagen de la verdadera τέχνη política, una copia del verdadero arte. En este punto del diálogo Sócrates señala que la vida del hombre se divide en vida del alma y vida del cuerpo, requiriendo cada una de estas partes una τέχνη que cuide de ellas. La τέχνη que se ocupa del cuidado del alma es la política y esta, a su vez, es subdividida en dos ramas, una que vela por el alma sana (legislación) y otra por el alma enferma (justicia). Ambas poseen su contraparte fraudulenta: la sofística y la retórica; estas no conocen lo que es verdaderamente sano para el alma. Llegamos así a la indicación central de que la política es la τέχνη que se ocupa del cuidado del alma, es decir, que vela por un alma sana.

Se comprende así la seriedad del asunto antes advertida. Quien se deja enseñar por el versado en el "arte político" posee la certeza de que el transitar junto a aquel por tal camino implicará una suerte de terapéutica para el alma, pues el "político" posee una τέχνη cuyo objeto es el alma sana. Contrariamente, quien deambula sin rumbo junto al experimentado en retórica carece de dicha certeza y en consecuencia podría estar hipotecando la salud de su alma. En el *Protágoras* Sócrates indica que las personas que confían en la retórica están desencaminadas. Quien asume este último camino coloca a su alma en

peligro. Dicho tópico es auténticamente platónico, pues también aparece mencionado en *Apol.* 29d y 30b, donde Sócrates refiere que el contenido de su misión al servicio de Dios es justamente el cuidado del alma, tarea a la que exhorta a todos los hombres. Del mismo modo, en *Prot*. 313a Sócrates hace ver a su interlocutor el peligro en el que puede colocar a su alma si la confía a la persona incorrecta.

Pues para Sócrates el bien de una persona exige una ordenación racional de sus deseos, es así que la felicidad exige como condición el orden racional del alma. Si nos limitamos a satisfacer los deseos sin prudencia ni medida, a donde parecería llevarnos la retórica erística, fortaleceremos la parte de nuestra alma más díscola e insaciable, volviéndonos cada vez menos racionales, pues no estaríamos haciendo otra cosa que cultivar lo peor en nosotros.

La cuestión ha quedado así reducida a lo fundamental: de qué modo se debe vivir (*Grg.* 500c). La exhortación socrática al "cuidado del alma" se traduce en el esfuerzo de conocer los valores supremos de la vida. Cuidar el alma implica poner al hombre en condiciones de alcanzar su *areté*. Vemos así que no quedan más que dos caminos: una vida consagrada al poder o una vida consagrada al bien. *Kalokagathía* o *hybris*. Una existencia dedicada "al servicio del Dios", o una que se complace en la apariencia, detrás de la cual no hay ningún saber objetivo ni concepción sólida de la vida, una existencia desprovista de *ethos*. Todo esto resulta patente en la concepción de la filosofía que evidencia Calicles (*Grg.* 484 c). Desde un modo de vida retórico que procura el poder y la distinción –representado aquí por Calicles–, el modo de vida filosófico es visto como un juego, incluso como algo hasta cierto punto placentero cuando se ejerce con moderación en la juventud. Pero cuando un adulto sigue filosofando, indica Calicles que "la cosa se vuelve ridícula" y que "a tal hombre le hacen falta unos cuantos azotes". Pues así se pierde la virilidad, dedicando la existencia a cuchichear en los rincones con los adolescentes, alejados de las cosas verdaderamente importantes de la vida, tales como defenderse en los tribunales con discursos bellos y persuasivos.

Este pasaje del *Gorgias* nos recuerda y anticipa a aquél de la *Apología* (28b) en el que Sócrates evocará lo que algunos podrían preguntarle: "¿No te avergüenzas, Sócrates, de haberte dedicado a una ocupación por causa de la cual estás corriendo ahora el riesgo de morir?" Y formula de esta manera lo que les contestaría: "No es correcto lo que dices, si crees que un hombre que valga siquiera un poco debe andar calculando el riesgo de vida o muerte, en vez de considerar, cuando obra, tan solo si es justo o no lo que hace, y si sus obras son propias de un hombre recto o vil".

Vemos que se trata así de la elección entre dos "modos de vida" en los términos de Hadot, el retórico y el filosófico. Uno de ellos persigue el placer y la adulación; el otro, el conocimiento del bien y la salvación del alma. Aplauso o *areté*. Se ven enfrentadas una simple *empeiría* y una verdadera *techné*, dirigida a la terapéutica de lo más sagrado que hay en nosotros, el alma.

Creemos que aquí se deslindan dos concepciones de mundo diametralmente opuestas. Conviene tener presente en este sentido lo indicado por Platón en el *Simposio*, esto es, que solo es digna de ser vivida una vida que se dedique a la contemplación de la belleza eterna (*Simp.* 211d), ello no en un sentido de simple contemplación desinteresada sino implicando una *praxis*, una vida humana enteramente proyectada hacia ese *telos*. Es que la pureza de la intención moral siempre tiene que ser renovada, la transformación de sí mismo que implica el modo de vida filosófico nunca es definitivo, pues exige una constante puesta a prueba y actualización. Lo bello y lo bueno son dos caras de la misma moneda, fundidas en una unidad en el término griego *kalokagathía*. Este es el principio supremo y norma de toda conducta humana. Esta *kalokagathía* no se *posee* de una vez y para siempre sino

que se *hace*, se desarrolla, a medida que el hombre se adecúa al ideal y lo hace realidad en su existencia práctica. El "modo de vida" filosófico, que implica un compromiso ético-político, permite desarrollar el alma hacia lo óptimo, alcanzar su *areté*. El "modo de vida" retórico, que se desentiende de todo cuestionamiento ético y del arte político entendido como medicina del alma, pone a esta en peligro. Y como aquí no se trata de cuestiones menores sino "aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello" (*Grg.* 472c), conviene tomar todas las precauciones posibles a fin de evitar poner al alma en peligro.

Sócrates propone, a los ojos de sus conciudadanos, un trastocamiento total de los valores que resulta incomprensible para aquellos. Esto se pone de resalto de forma muy clara en varios pasajes de la *Apología*, pero particularmente en *Apol*. 38a cuando Sócrates le indica a sus acusadores que no le creerán ni le darán crédito si les dijera "que es un gran bien para un ser humano, precisamente, el poder conversar cada día acerca de la virtud y de los demás temas sobre los cuales ustedes me oyen dialogar, examinándome a mí mismo y a los otros, y que la vida no sometida a examen no es digna de ser vivida para un ser humano. Sin embargo, las cosas son tal como les digo, señores atenienses, aunque no resulte fácil convencerlos".

En la cita de epígrafe que habíamos seleccionado para comenzar nuestra ponencia, Calicles repudiaba como una "revolución de toda nuestra vida" la transmutación de los valores que le propone Sócrates. Pues como indicaba Calicles, si Sócrates está aquí hablando en serio "toda nuestra vida estaría trastocada". Esa transmutación o trastocamiento no será otra cosa que aquella conversión de todo el ser que implica optar por el modo de vida filosófico como opción existencial. Se comprende así por qué lo que está en juego no es menor y ningún esfuerzo será demasiado, pues de lo que se trata es ni más ni menos que de la salvación del alma.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Burnet, J. (ed.) (1900-7). *Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, I-V. Oxford: Clarendon Press.

Calonge Ruiz, J. (trad.) (1987). *Platón. Diálogos II. Gorgias.* Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Dodds, E.R. (1959). *Plato. Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Santa Cruz, M. I. (2013). *Platón. Gorgias.* Buenos Aires: Losada.

Vigo, A. (2018). *Platón. Apología de Sócrates.* Buenos Aires: Colihue.

Bibliografía citada

Dilman, I. (1979). *Morality and the inner life. A study in Plato's Gorgias*. Reino Unido: The Macmillan Press Ltd.

Hadot, P. (1995). *¿Qué es la Filosofía antigua?*. México: FCE.

Irwin, T. (1995). *La ética de Platón*. Traducción de Ana Isabel Stellino. México: UNAM.

Jaeger, W. (1964). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.

Libertate Decembri utere: reflexiones en torno a Hor. *S.* 2.7

Marcela Nasta

Universidad de Buenos Aires

Resumen: La sátira 2.7 suele vincularse, por su tono diatríbico, con las composiciones 2 y 3 del mismo libro horaciano, y particularmente con la tercera por el hecho de que, como es sabido, sendas situaciones diegéticas se insertan en el mismo contexto. En este contexto, que es la celebración de las fiestas saturnales, hacen libre uso de la palabra quienes habitualmente no gozan de él, lo cual genera una inversión de los roles comunicativos. En este trabajo indagamos las estrategias textuales que operan en la plasmación de esta inversión y en la construcción de un discurso en el cual compiten poder y opresión, autoridad y obediencia.

Palabras clave: Horacio, sátira, libertad de palabra, amo, esclavo

Libertate Decembri utere: reflections on Hor. *S.* 2.7

Abstract: Satire 2.7 is usually linked, by its diatribic tone, with compositions 2 and 3 of the same Horatian book, and particularly with the third by the fact that, as is known, both diegetic situations are inserted in the same context. In this context, which is the celebration of the Saturnalia festivals, those who usually do not enjoy it make free use of the word, which generates an inversion of the communicative roles. In this paper we investigate the textual strategies that operate in the embodiment of this investment and in the construction of a discourse in which power and oppression, authority and obedience compete.

Keywords: Horace, satire, freedom of speech, master, slave

El propósito de este trabajo es compartir algunas reflexiones acerca del uso de la palabra y la circulación del discurso en la sátira 2.7 de Horacio. A tal efecto, nuestro punto de partida es el examen de los cinco primeros versos de esta composición, en los cuales se construye la situación dialógica:

> *'Iamdudum ausculto et cupiens tibi dicere servus*
> *pauca reformido'. 'Davusne?' 'Ita, Davus, amicum*
> *mancipium domino et frugi quod sit satis, hoc est,*
> *ut vitale putes'. 'Age, libertate Decembri,*
> *quando ita maiores voluerunt, utere: narra'.* 5

> Davo.- Hace rato que te escucho y, aunque deseo decirte unas pocas cosas, siendo tu esclavo, lo rehúyo por miedo.
> Hor.- ¿Davo?
> Davo.- Sí, Davo, el esclavo comprado amigo de su amo y honesto en la justa medida, es decir, como para que me consideres de larga vida.
> Hor.- Vamos, aprovecha la libertad de diciembre, puesto que así lo quisieron nuestros mayores: habla.

Como señala la crítica en su conjunto, hallamos aquí varios elementos que colocan a esta sátira bajo el signo de la *palliata*. En este sentido operan, en primer lugar y de manera ostensible, las asociaciones suscitadas por el nombre del esclavo horaciano: el Davo protático y *conservus* de Geta en *Phormio*, el *servus callidus* de Pánfilo en *Andria* y el que es mencionado como padre de Sosia en el verso 365 del *Amphitruo* plautino. A su vez, al segundo de los terencianos parece referirse el propio Horacio cuando aplica su nombre a la figura estándar del sirviente intrigante en su referencia al género en la sátira 1.10[1]. En segundo lugar, la propia caracterización de este personaje a través del oxímoron *mancipium – amicum domino* (esclavo comprado – amigo de su amo) (2-3) pone de manifiesto lo paradógico de su estatus que, como señalan Fitzgerald (2000: 21) y Sharland (2009: 270), es análogo al del *servus callidus*, aunque en este caso no hallamos la risueña complicidad que habitualmente une en la comedia al amo y a su esclavo. A esta *calliditas* apunta también la segunda autocaracterización de Davo como *frugi quod sit satis* (3) que, basada en la creencia de que los esclavos demasiado honestos vivían menos que los no lo eran tanto, revela en él las mismas "licencias morales" propias de sus colegas. Igualmente significativo es el empleo de *ausculto* (1)*,* de uso frecuente en la comedia en lugar de *audio*: Palestrión, por ejemplo, lo utiliza tres veces seguidas cuando aparece por primera vez en escena para pronunciar el prólogo de *Miles Gloriosus*[2]. A su vez, la pregunta de Horacio (*Davusne?*, 2) permite inferir que Davo se encuentra fuera de su vista, es decir, que ha estado escuchando a escondidas, a corta distancia de donde él se encuentra. Como observa Sharland (2005: 108), esta conducta también es propia de los esclavos de la *palliata* quienes, no pudiendo acercarse al amo, necesitan escucharlo sin ser vistos para conocer los deseos y caprichos de cuya satisfacción dependen su sustento e integridad física. En el

1 *S.* 1.10.40-42: *Arguta meretrice potes Davoque Chremeta* / *eludente senem comis garrire libellos* / *unum vivorum, Fundani* ("Tú, Fundanio, único entre los vivos, puedes escribir, bromeando con la astuta meretriz y con Davo que engaña al viejo Cremes, amables libritos").

2 Pl. *Mil*. 79-82: Palaestrio.– *Mihi ad enarrandun hoc argumentum est comitas / si ad auscultandum vostra erit benignitas; / qui autem auscultare nolet, exurgat foras, / ut sit ubi sedeat ille qui auscultare volt* ("Tendré la amabilidad de explicar este argumento, si vosotros tenéis la bondad de escucharme; pero el que no quiera escuchar, que se levante y salga, para que aquí haya donde pueda sentarse el que sí quiere escuchar").

caso de Davo, sin embargo, no se trata de los deseos ni de los caprichos de Horacio. Según puede pensarse a partir de *iamdudum* (1) y del conocimiento y el manejo que demostrará tener de la temática y el estilo de su amo, lo que posiblemente él haya escuchado son las dieciseis composiciones precedentes, mientras aquel se las dictaba a algún escriba (Evans, 1978: 319; Sharland, 2005: 108; Kallergi, 2020: 95). En consecuencia, harto ya de tanta moralina, querría *dicere pauca* (1-2) pero, siendo esclavo, teme hacerlo (*reformido*, 2) –a diferencia de los *servi* de la *palliata*, en la cual no en vano se hace notar al espectador, una y otra vez, el carácter ficcional de cuanto ocurre en escena. Y lo bien que hace Davo al sentir temor, dado que, según lo transmite Séneca en su célebre epístola 47, a los esclavos no les estaba permitido hablar en presencia de sus amos y el hacerlo sin permiso era durísimamente castigado (Sen. *Ep*. 47.3):

> *At infelicibus servis movere labra ne in hoc quidem ut loquantur, licet; virga murmur omne compescitur, et ne fortuita quidem verberibus excepta sunt, tussis, sternumenta, singultus; magno malo ulla voce interpellatum silentium luitur; nocte tota ieiuni mutique perstant.*
>
> En cambio, a los desdichados esclavos no les está permitido mover los labios ni siquiera para esto, para que hablen; todo murmullo se acalla con la fusta y ni siquiera los ruidos involuntarios, la tos, los estornudos, el hipo, están exentos de azotes; perturbar el silencio con una sola palabra se expía con un duro castigo; pasan la noche entera de pie, sin comer y en silencio.

Este es pues el contexto en cuyo marco cobra todo su sentido el desarrollo subsiguiente. Obedeciendo resignadamente el mandato ancestral, Horacio le concede a Davo el uso de la palabra: *libertate Decembri, / quando ita maiores voluerunt, utere: narra* (haz uso de la libertad de diciembre, puesto que así lo quisieron nuestros mayores: habla) (4-5). La *libertas* de que se trata es, obviamente, la libertad de palabra –*licentia*, *irreticentia*, παρρησία–,[3] cuyo inocuo ejercicio por parte de los esclavos era un componente fundamental de los *Saturnalia*, celebrados anualmente entre el 17 y el 23 de diciembre. Como su nombre lo indica (Var. *L*. 6.22; Liv. 2.21.1), esta fiesta evocaba los dorados tiempos de Saturno durante los cuales *ipsaque tellus / omnia liberius nullo poscente ferebat* (Virg. *G*. 1.127-128). Cuando no es necesario cultivar la tierra para procurarse el sustento, no hace falta medirla, dividirla o protegerla de la codicia del vecino. No existe, por lo tanto, la propiedad privada sino que todo es común, indiviso y equitativamente compartido por todos los individuos, entre los cuales, en consecuencia, no hay estratos sociales, diferencias económicas ni, por ende, rangos en la ostentación y el ejercicio de la autoridad y/o del poder (De Sanctis, 2005: 80-81). De este sustrato que podríamos denominar "antropológico" se sigue el rasgo fundamental de los *Saturnalia*. Durante su celebración, quedaban felizmente abolidas todas las jerarquías, todos los protocolos de la interacción social, todos los modos de ejercicio de la autoridad y todas las variantes del temor que dicho ejercicio conlleva, en virtud de cuya temporaria anulación esta era, por excelencia, la fiesta de los esclavos (*feriae servorum*): una celebración marcada por la alegría y el bullicio, de

3 Cfr. v.gr. *Rhet. Her*. 4.48: *Licentia est, cum apud eos, quos aut vereri aut metuere debemus, tamen aliquid pro iure nostro dicimus, quod eos aut quos ii diligunt aliquo in errato vere reprehendere videamur* ("Hay licencia cuando frente a quienes debemos reverenciar o temer, sin embargo decimos, en virtud de nuestro derecho, algo por lo cual parezca que los reprendemos con razón a ellos o a quienes ellos aman por alguna falta cometida"); Quint. *Inst*. 9.2.26: *Quod idem dictum sit de oratione libera, quam Cornificius licentiam vocat, Graeci parrhesian. Quid enim minus figuratum quam vera libertas?* ("Lo mismo puede decirse respecto del libre discurso, al que Cornificio denomina licencia, los griegos *parresía*. En efecto, ¿qué hay menos figurado que la verdadera libertad?"); anónimo, *Carmen de figuris vel schematibus* 127: *παρρησία: cum verum reticere negamus* ("parresía: cuando nos negamos a callar la verdad"). Para nuestra lectura de la sátira 1.4, uno de los *loci classici* del tratamiento horaciano de esta cuestión, cfr. Nasta (2003); para nuestra interpretación de la sátira 2.1, donde se dirimen, entre otros asuntos, los alcances y limitaciones de la *libertas*, cfr. Nasta (2007).

la cual participaba el pueblo entero en las calles. Amos y esclavos celebraban en pie de igualdad el rito religioso del primer día (*dies festus*) y, en los subsiguientes (*dies feriales*), banquetes y veladas durante las cuales compartían, todo en exceso, comida, vino, juegos de azar, discusiones literarias, divertimentos eróticos y conversaciones en las cuales los esclavos podían criticar a sus amos con aparente impunidad (Daremberg-Saglio, s.v. *Saturnalia*; Dolansky, 2011: 492)[4]. Durante los banquetes, amos y esclavos se reclinaban juntos, lo cual, habida cuenta de las connotaciones jurídicas, de género y de estatus social propias de la deixis corporal y del uso del espacio en dicho contexto, connotaba fuertemente la equiparación entre los unos y los otros. Esta igualdad debía reflejarse también en la vestimenta. Los hombres libres vestían la *synthesis*, una prenda cómoda, informal y, fundamentalmente, desprovista de las connotaciones propias de la toga, símbolo de la ciudadanía y sus diversas formas de ejercicio (Dolansky, 2011: 492; Daremberg-Saglio, s.v. *Saturnalia*). Asimismo, amos y esclavos llevaban el *pileus*, una suerte de bonete frigio que estos últimos utilizaban al ser manumitidos (Pl. *Amp*. 462; Liv. 30.45.5). Debe notarse, sin embargo, que este gesto, que por un lado indicaba la libertad y la igualdad reinantes en la celebración y era congruente con la concesión de la *libertas*/παρρησία a los esclavos, por el otro lado corroía este mismo mensaje. En efecto, el uso mismo del *pileus* debía connotar y ratificar la existencia misma de la esclavitud y el poder que el amo podía ejercer –y de hecho ejercía– sobre sus siervos. Aunque no es probable, sí es posible que este empleo del mismo significante para expresar significados contrapuestos operara fuertemente como mensaje subliminal para todos los involucrados, reafirmando la vigencia de un orden que temporariamente se pretendía desconocer.

Así pues, si, como afirma Sharland (2005: 110), la cercanía con la *palliata* transforma la interacción entre Davo y Horacio en un ejercicio ficticio, lo antedicho introduce en ese ejercicio un segundo grado de ficcionalización. De entre todos los modos que asume este falso desdibujamiento de las diferencias, la sátira horaciana trabaja exclusivamente con la libertad de expresión. El discurso de Davo comienza con unas consideraciones generales y de dudosa validez acerca de la falta de constancia y la perseverancia en el vicio, conductas que ilustra mediante una suerte de ὀνομαστί κωμωδεῖν de entrecasa, mencionando respectivamente a los ignotos Prisco y Volanerio (6-20). Estos preliminares concluyen cuando Horacio interrumpe a Davo a la manera del amo de las comedias (Fitzgerald, 2000: 21), provocando un intercambio en el que este responde con desafiante insolencia a las agresiones verbales de su dueño (21-22):

> *'Non dices hodie, quorsum haec tam putida tendant,*
> *furcifer?' 'ad te, inquam' 'quo pacto, pessime?'*
>
> Hor.- ¿No vas a decirme hoy a qué apunta toda esta basura, carne de horca?
> Davo.- Lo digo. A ti, por supuesto.
> Hor.- ¿Cómo es eso, sinvergüenza?

A partir de aquí, el empleo de la segunda persona mantendrá en foco a Horacio como único objeto y objetivo de un discurso que empieza por señalar sus contradicciones: elogia las antiguas costumbres, pero no está dispuesto a vivir de acuerdo con ellas (22-27); en la ciudad añora la paz del campo pero estando en el campo ansía volver a Roma (28-29); se declara feliz de cenar en casa sus modestas verduras, pero sale corriendo si Mecenas lo invita de im-

4 Esta concepción de la "edad de oro" y de los *Saturnalia* persiste hasta bien entrada la era cristiana. Cfr. *v.gr*. Justino (s. II-III), *Epitoma Historiarum Philippicarum Prompeii Trogi* 43.1.3-4; Acrón (s. IV), *ad Hor. S*. 2.7.4; Macrobio (fines del s. IV), *Saturnalia* 1.7.26. Cfr. Dolansky (2011: 495-496).

proviso, dejando plantados a sus propios huéspedes. Esta conducta lleva a la equiparación de Horacio con uno de ellos, el *parasitus* Milvio: *tu cum sis quod ego et fortassis nequior* (40) (Milvio.- "Tú, aunque eres lo que yo soy y tal vez peor"); "tal vez peor" seguramente porque no es capaz, como él, de al menos reconocer su debilidad por la comida (29-42).

Lo dicho hasta aquí permite advertir que Davo y Horacio han invertido sus respectivos estatus sociales (y por ende, morales) y sus respectivas funciones dentro del texto. En efecto, hemos visto:

1) el paso del habla a la escucha (Horacio) y de la escucha al habla (Davo);
2) la transformación de Davo, de esclavo en satírico;
3) el paso de la tercera (vv. 6-20) a la segunda persona del discurso (22-42) con
4) la consiguiente mutación de Horcio de satírico en objeto de la crítica;
5) la equiparación de Horacio con un *parasitus*, quien se arroga, además, la facultad de amonestarlo.

Como si fuera poco, sigue otra interpelación (42-45):

> *... quid, si me stultior ipso*
> *quingentis empto drachmis deprenderis? Aufer*
> *me voltu terrere; manum stomachumque teneto*
> *dum quae Crispini docuit me ianitor edo.*
>
> Davo.- ¿Y qué, si se descubre que eres más necio que yo mismo, que fui comprando por quinientos dracmas? Deja de aterrorizarme con esa mirada y refrena tu mano y tu cólera, mientras te cuento lo que me enseñó el portero de Crispino.

Estos versos contribuyen fuertemente a la devaluación que viene sufriendo Horacio. En efecto, en primer lugar observamos una nueva comparación, análoga a la anterior: a *nequior Milvio* ahora se suma *stultior Davo*, cuya compra subraya su condición servil. En segundo lugar, vemos un corrimiento del ejercicio del poder y la autoridad. En efecto, lejos de temer a su amo (*reformido*, 2), ahora es Davo quien da las órdenes (nótese *aufer*, *teneto* [43-44] vs. *utere*, *narra* [5]), y lo que le ordena a Horacio es abstenerse de su derecho a castigarlo, cosa que este no puede sino acatar, dada la festividad en curso. A esto se agrega, finalmente, la orden implícita de mantenerse juiciosamente en el lugar de escucha, para recibir la lección de estoicismo que él está por impartir.

De esta manera, a partir de este momento la sátira también se ubica, como es obvio, bajo el signo de la prédica popular. La diatriba, que es la forma habitual de esta prédica, utiliza, a diferencia de la *palliata*, un *sermo* deliberadamente agresivo y que no da marcha atrás con el libre uso de la palabra (Delignon, 2006: 334). Y también a partir de este momento, Davo se transforma en el verdadero dueño de la sátira. Tal como lo hacía Horacio en el libro 1, Davo monopolizará el discurso, previendo y respondiendo las eventuales objeciones de su interlocutor antes de que este las haya formulado. Horacio recién volverá a hablar en el final de la composición.

Ahora bien: tal como es presentada, esta diatriba (46-115) es un discurso de tercera mano, que pasó de Crispino a su portero, del portero a Davo, y ahora de Davo a Horacio. A este Crispino, filósofo y escritor estoico según los escoliastas (Porph. *ad Hor. S.* 1.1.120; Acr. *ad Hor.* S. 1.1.120), ya lo hemos visto en las sátiras 1, 3 y 4 del libro primero, donde es caracterizado como charlatán, tonto y mal escritor, respectivamente[5]. Por esta

5 Sátiras 1.1.120-121; 1.3.138-139; 1.4.14-16.

razón sus palabras no pueden, como es obvio, tomarse demasiado en serio, y en el mismo sentido devaluatorio opera, a nuestro jucio, la condición servil de quienes las escuchan y transmiten. Dicho en otros términos, Horacio devalúa la predica popular en el preciso momento en que introduce en su sátira las formas de este tipo de discurso, tal vez porque, como señala Van Rooy (1965: 71), ya no eran tiempos para seguir ejercitando la *libertas* luciliana. Sin embargo, al margen de la validez o no de esa palabra, nos parece importante destacar que en esta concatenación discursiva queda definitivamente establecida y resulta patente la inversión de los roles del amo y el esclavo. En el caso de Crispino y su portero la jerarquía se mantiene: el amo es el maestro y el esclavo es el discípulo. En el caso de Horacio y Davo el esquema se invierte: el esclavo ocupa, como Crispino, el prestigioso lugar del maestro, lo cual proyecta sobre él la condición de hombre libre, mientras que Horacio escucha, como el esclavo de Crispino, la lección que se le imparte.

La temática de esta lección, muy adecuada al contexto en que se presenta, es lo que constituye, según Cicerón (*Parad*. 33), la quinta paradoja estoica: *omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos* ("todos los sabios son libres, y todos los necios, esclavos"), cuya formulación horaciana ocupa los versos 83 a 88. Con la ironía que le es propia, Horacio coloca el tratamiento del tema en boca de su esclavo quien, para ilustrar los distintos tipos de esclavitud, recurrirá al contraste entre su propia figura y la del amo (Rudd, 1966: 105; Evans, 1978: 307; Anderson, 1982: 164-165; Sharland, 2005: 110), lo cual es subrayado por una llamativa proliferación de los pronombres de primera y segunda persona.

Los tipos de esclavitud que Davo examina son el deseo sexual (46-77 y 88-94), la debilidad por las obras de arte y por la comida (95-111), y la perturbación espiritual (111-115). En ninguno de los casos Horacio logra dominar sus pasiones ni su permanente desasosiego. Es, pues, esclavo de todo ello (*totiens servus*, 70). En consecuencia, lógicamente Davo llega a poner en tela de juicio el derecho de Horacio al título de "amo" (*tune mihi dominus*, 75), sometido como está al imperio de las cosas, las circunstancias, los hombres y el temor (75-77). De ahí su conclusión de que ambos son "compañeros de esclavitud" (*conservus*, 80). En definitiva, Davo es legalmente un esclavo, pero en sus acciones puede ser moralmente libre, mientras que Horacio es legalmente libre pero esclavo de sus pasiones y *parasitus* de Mecenas (Rudd, 1966: 190; Kallergi, 2020: 95). Ambos son, pues, opuestos y al mismo tiempo irónicamente idénticos: opuestos, porque uno es el amo y el otro es el esclavo; idénticos porque Horacio es tan esclavo en sentido moral como Davo lo es en sentido literal (Sharland, 2005: 111).

Llegados a este punto conviene notar que Davo acusa a Horacio de incurrir en los mismos vicios que él mismo reprochó a los demás, de modo tal que resulta un digno destinatario de sus propias críticas. Dicho en otros términos, Davo desenmascara la figura de autoridad para ocupar él mismo el lugar del moralista. Como era de esperar, Horacio termina saliéndose de sus casillas y retoma abruptamente la palabra (116-118):

> *'Unde mihi lapidem?' 'Quorsum est opus?' 'Unde sagittas?'*
> *'Aut insanit homo aut versus facit'. 'Ocius hinc te*
> *ni rapis, accedes opera agro nona Sabino'*
>
> Hor.- ¿De dónde saco una piedra?
> Davo.- ¿Para qué la necesitas?
> Hor.- ¿De dónde saco unas flechas?
> Davo.- Este hombre o bien está loco o bien está haciendo versos.
> Hor.- Si no te vas de aquí enseguida, vas a ir a parar como noveno esclavo a la finca de la Sabina.

Este intercambio entre el esclavo inteligente y el amo exasperado nos sitúa nuevamente en la órbita de la comedia y, en consecuencia, nos remite a la escena inicial, donde todavía era Horacio quien ejercía la autoridad. Recordemos, en este sentido, que por mucho *Saturnalia* que se estén celebrando, Davo recién comienza a hablar cuando Horacio lo habilita para hacerlo. En estos versos finales, Horacio ejerce su autoridad por medio de amenazas de agresión física, que no son inusuales en la comedia, y de una "deportación" al campo, cosa que, de acuerdo con Fitzgerald (2000: 24), en la comedia nunca sucede. Esta última amenza, entonces, constituye una muestra de poder que se ubica por fuera del código de la comicidad. "Por una noche se olvidó que cada uno es cada cual", pero se acabó la fiesta. En rigor, es Horacio quien la da por terminada. Ergo, Davo debe o bien renunciar a su libertad saturnal o bien resignarse al temido destierro al campo (Fitzgerald, 2000: 3) y a la pérdida de las pequeñas libertades de las que puede gozar en la ciudad, como la concurrencia a burdeles (46-52). Así pues, Davo se calla la boca y vuelve al mutismo inicial que, tras haber predicado sobre la concepción estoica de la esclavitud moral, lo enfrenta con la irrefutable realidad de su esclavitud física.

En su célebre y magnífico artículo sobre los términos de referencia de "augusteo" y "anti-augusteo", Kennedy (1992: 31) afirma que:

> the term *libertas* had for a long time been a central and 'stable' one in the ideology of Republican Rome and was perhaps more potent and valued than any other. (…) However, this stability had been disrupted because of its appropriation by various interests in the turbulent and sectarian aftermath of the assassination of Julius Caesar. (…) [Así] a term previously mobilised to support a non-monarchical system (…) change direction to support an autocratic one. (...) the word *libertas* may have *looked* the same, but its *meaning* had changed.

Y más adelante: "Different individuals or groups have a differential capacity to *make a meaning stick*, to make *libertas* signify not 'freedom' (*from a rex*) but 'freedom' (*through a … princeps*)" (Kennedy, 1992: 34-35). Y efectivamente, la *pax Romana* que comienza a construirse después de Accio y que es

> la justificación última del nuevo régimen autocrático, no era factible sin merma en la antigua *libertas* republicana. Durante el imperio, la palabra 'libertad' (…) se presenta unida inseperablemente a la *securitas* de los ciudadanos, a la posibilidad de desarrollar en paz y sin peligro el curso de la vida privada, y cuando más, se entiende por ella la facultad de expresar el pensamiento propio sin riesgo. Pero esto, que antaño se daba por descontado, ahora solo será posible en muy escasas ocasiones (Gil, 1985: 125-126).

¿Por qué? Creemos que, como afirma Delignon (2006: 90; 524), Augusto, que había hecho de la *libertas* su bandera política, debía hacer creer que la libertad de palabra todavía existía. Entonces se encuentra ante la siguiente contradicción: por un lado, como restaurador y defensor de la *libertas*, no puede reprobar la libertad de palabra, cuya utilidad él mismo había podido y podría verificar para dirimir diversos conflictos políticos; por el otro, como servidor y garante de una concordia civil que es la justificación última de su accionar, no puede aceptar una libertad de palabra que pudiera resultar peligrosa respecto de la paz a la que aspiran los romanos.

Esta ambivalencia política encuentra su reflejo en la ambigüedad poética de Horacio tal como podemos percibirla en la sátira que nos ha ocupado. En efecto, ¿hay en ella libertad de palabra? Sí, pero es una libertad doblemente regulada: 1) como una concesión legitimada por el *mos maiorum* y 2) acotada por estrictos límites temporales. A su vez, el ejercicio de esa libertad se inserta en un contexto lindero con la comedia, es decir, en un contexto cuasi-ficcional. Por último, atravesada como lo está por la tensión entre la

libertad de expresión y la censura, el mensaje final de la sátira (como ocurre también en la comedia) es la restauración del orden jerárquico y la autoridad, lo cual se logra aquí mediante el silenciamiento de la voz disruptiva. En este sentido, consideramos válida la interpretación de Dolansky (2011: 499-500) respecto de los *Saturnalia*. En su opinión, mediante la inversión de roles, esta festividad

> offered slaves opportunities to release pent-up aggression and masters to neutralize potential threats. (…) because the Saturnalia's role reversal was temporary and artificial, this divergence from the established order actually helped to reinforce the modes of behavior and hierarchical structure experienced every other day of the year as normal and natural.

Concluida la fiesta, se restituye el orden social que esta busca garantizar. En el final de la sátira, Horacio recupera su lugar de amo y, ejerciendo el poder que le es propio, reinstala su voz y su autoridad en el interior de un texto cuyo objetivo final consiste en el mantenimiento del *status quo*.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Kiessling, A. y Heinze, R. (ed.) (1959). *Q. Horatius Flaccus. Satiren*. Berlin: Wiedmansche Verlagsbuchhandlung.

Klingner, F. (ed.) (1969). *Q. Horatii Opera*. Leipzig: Teubner.

Villeneuve, F. (trad.) (1946). *Horace. Satires*. Paris: Les Belles Lettres.

Bibliografía citada

Anderson, W.S. (1982). *Essays on Roman Satire*. Princeton: Princeton University Press.

Daremberg, Ch. y Saglio, E. (1877-1919). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris: Hachette.

De Sanctis, G. (2005). "*Qui terminum exarasset*". *Studi Italiani di Filologia Classica*, 98 (3.1); 73-101.

Délignon, B. (2006). *Les satires d'Horace et la comédie Gréco-Latine: une poétique de l'ambiguité*. Leuven: Éditions Peeters.

Dolansky, F. (2011). "Celebrating the *Saturnalia*: Religious Ritual and Roman Domestic Life", en B. Rawson (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Wiley: Blackwell Publishing Ltd.; 488-503.

Evans, H.B. (1978). "Horace, *Satires* 2.7: *Saturnalia* and Satire". *Classical Journal*, 73-74; 307-312.

Fitzgerald, W. (2000). *Slavery and the Roman literary imagination*. Cambridge: University Press.

Gil, L. (1985). *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Alianza Editorial.

Kallergi, A. (2020). "Self-deprecation of Horace's satirical voice during *Saturnalia* celebrations (satires 2.3 and 2.7)". *Akroterion*, 65; 89-100.

Kennedy, D. (1982). "Augustan and Anti-Augustan. Reflections on the terms of reference", en A. Powell (ed.), *Roman poetry and propaganda in the age of Augustus*. London: Bristol Classical Press; 26-58.

Nasta, M. (2003). “La construcción de Lucilio en Horacio, *Serm.* 1.4: estrategias para un cambio de identidad poética”. *Revista de Estudios Clásicos*, 31; 97-122.

Nasta, M. (2007). “Prescribir / argumentar: una aproximación a Horacio, *Sát*. 2.1”, en G. De Santis, F. Mié y G. Veneciano, G. (eds.), *Prácticas discursivas en la antigüedad grecolatina*. Córdoba: Ediciones del Copista; 97-108.

Rudd, N. (1966). *The Satires of Horace. A study*. Cambridge: University Press.

Sharland, S. (2005). “Saturnalian Satire. Proto-carnavalesque reversals and inversions in Horace, satire 2.7”. *Acta Classica*, 48; 103-120.

Sharland, S. (2009). *Horace in Dialogue. Bakhtinian Readings in the Satires*. Berlín: Peter Lang.

Van Rooy, C. A. (1965). *Studies in classical satire and related literary theory*. Leiden: Brill.

La autonomía en la caracterización del héroe Hipólito

Hamilton Sérgio Nery de Medeiros

Universidade Federal da Paraíba

Resumen: En literatura, la caracterización de un héroe ocurre a través de la identificación de elementos presentes en la construcción que definen este tipo de personaje. En la *Ilíada* (VIII a.C.), el poeta Homero presenta un modelo de héroe con pasos delimitados en su trayectoria: héroe predestinado a la guerra, que cumple ritos de iniciación, recibe ayuda divina, se aleja del seno familiar y se dirige al campo de batalla. En combate, el héroe toma como premio el botín de sus oponentes y aspira a una vida breve, con gloria y honores funerarios. Estos pasos son los encargados de constituir el ἦθος (*éthos*) de un paradigma de héroe épico, guerrero. En la obra de la tragedia griega, *Hipólito* (428 a. C.), el poeta Eurípides nos presenta otro modelo de héroe: trágico, humanizado, que se caracteriza por distanciarse de las normas dominantes de su tiempo. Este héroe es Hipólito, un héroe αὐτόνομος (*autónomos*), fruto de la unión del héroe Teseo con la reina de las Amazonas, Hipólita. En nuestro trabajo pretendemos analizar la autonomía, como uno de los elementos fundamentales en la caracterización del héroe Hipólito. Como aporte teórico utilizaremos materiales de autores como Campbell (1997), Gennep (2013), Romilly (1998), entre otros.

Palabras clave: Caracterización, *ethos*, autonomia, Hipólito, Eurípides

Autonomy in the characterization of the hero Hippolytus

Abstract: In literature, the characterization of a hero occurs through the identification of elements present in the construction that define this type of character. In the *Iliad* (VIII BC), the poet Homer presents a model of hero with delimited steps in his trajectory: hero predestined to war, who fulfills initiation rites, receives divine help, moves away from the family and goes to the battlefield. In combat, the hero takes as a prize the spoils of his opponents and aspires to a short life, with glory and funerary honors. These steps are responsible for constituting the ἦθος (*ethos*) of an epic hero paradigm, warrior. In the Greek tragedy play, *Hippolytus* (428 BC), the poet Euripides presents us with another model of hero: tragic, humanized, characterized by distancing himself from the dominant norms of his time. This hero is Hippolytus, an αὐτόνομος (*autonomous*) hero, fruit of the union of the hero Theseus with the queen of the Amazons, Hippolyta. In our work we intend to analyze autonomy, as one of the fundamental elements in the characterization of the hero Hippolytus. As a theoretical contribution we will use materials from authors such as Campbell (1997), Gennep (2013), Romilly (1998), among others.

Keywords: Characterization, ethos, autonomy, Hippolytus, Euripides

O termo "herói", do grego ἥρως (*héros*), possui significados diversos, como herói; vencedor; campeão etc. Dentre seus significados, destaca-se o de semideus. Tal acepção remete imediatamente às genealogias dos heróis eternizados na literatura grega antiga, dos quais podemos mencionar Aquiles, filho de Peleu e Thétis, divindade marinha, e Teseu, filho de Posídon, deus do mar.

Na literatura latina, esse traço marcante em um herói, visto como um semideus, também se faz presente, como pode-se observar na *Eneida*, de Virgílio, com o herói Eneias, que é filho da deusa Vênus, correspondente romana da deusa grega Afrodite.

Em poemas do gênero épico grego, encontramos referências a esse tipo de herói, que mais se aproxima do âmbito divino, e que serviu de inspiração aos demais poetas em suas composições.

Além de uma descendência divina, como pontuamos acima, esses heróis possuem traços característicos próprios, sobretudo, no que respeita ao contexto bélico em que estão inseridos, como nas narrativas do poeta Homero.

Na *Ilíada*, obra datada do século VIII a.C., o poeta Homero nos apresenta um modelo de herói que passa por uma sucessão de etapas, responsáveis por destacar sua trajetória. A respeito dessas etapas, marcantes na vida de um herói, Campbell (1997) afirma: "o herói caminha por uma paisagem onírica povoada por formas curiosamente fluidas e ambíguas, na qual deve sobreviver a uma sucessão de provas" (Campbell, 1997: 57). Tais etapas servem para a identificação e diferenciação desse tipo de personagem em comparação aos demais presentes na narrativa.

No contexto da *Ilíada*, os heróis homéricos apresentam traços que os caracterizam como tais: são pré-destinados à guerra, obrigados ao cumprimento de ritos de passagem, recebem auxílio divino, afastam-se do meio familiar e seguem ao campo de batalha, para vencerem o inimigo e obterem glória. Esses traços são responsáveis por constituírem o ἦθος (*éthos*) –caráter– de um paradigma de herói: herói épico, guerreiro.

Também há nesses heróis homéricos inúmeras expressões de heroísmo, como pode-se observar no Canto I, da *Ilíada*, com a querela entre Aquiles e Agamêmnon. Aquiles afronta Agamêmnon, pela ameaça de privação de seu γέρας[1] (*géras*) –prêmio–, a jovem Briseida. Mas é refreado pela deusa Palas Atena, que surge ao herói para evitar um duelo inoportuno que poderia desencadear em desgraça.

Outro traço do herói homérico, especificamente na *Ilíada*, é o que se refere ao desejo do herói de obter o que conhecemos por bela morte. O herói almeja morrer jovem, no campo de batalha, guerreando pelo seu povo, sua pátria, para, ao final, receber glória e permanecer vivo na memória daqueles que cantarão, por meio dos μῦθοι (*mythoi*) –mitos– seus feitos às gerações futuras.

Na *Ilíada*, há uma breve menção a esse ideal heroico (ideal da bela morte), através da fala de Aquiles à mãe, Thétis: "Mãe, já que me deste à luz para uma vida tão curta, honra deveria o Olímpio ter me concedido, Zeus que troveja nas alturas" (Homero, *Ilíada* I.352-354).

Esses heróis homéricos, além da genealogia divina que os denotam como semideuses, possuem ligação com o âmbito divino por meio da εὐ-σέϐεια (*eusebéia*) –piedade. São heróis piedosos, que respeitam e temem os deuses, que são cientes de punições severas em caso de crimes de ἀ-σέϐεια (*asebéia*) –impiedade.

No gênero épico, o destino desses heróis encontra-se determinado pelas Μοῖραι[2] (*Moirai*) – Moiras –, algo diferente do que ocorre no gênero trágico, no qual os poetas explo-

1 Destinado aos heróis que obtêm êxito em suas tarefas, como enfrentar territórios inimigos, vencer o combate. Por prêmio, entende-se, além das riquezas materiais, mulheres, que se tornam escravas desses heróis vencedores.

2 Plural de Moira; personificação do destino. As moiras são três divindades que tecem, conduzem e cortam o fio da vida.

ram muito mais o lado das emoções afloradas, do sofrimento e da dor; o lado em que o destino é resultado das ações tomadas pelo ímpeto descomedido de suas personagens.

Diferentemente da épica, em que os semideuses são caracterizados por um contexto da guerra, piedade, e por um destino já estabelecido, resultante de decisões divinas[3], na tragédia os heróis são caracterizados com traços mais humanos do que divinos, e seus destinos resultam de escolhas e decisões próprias, que ultrapassam o μέτρον[4] (*métron*) – metro; limite – estabelecido pelo âmbito divino.

Para contrapor aos heróis homéricos, tomemos como exemplo o gênero trágico, tendo por representante Eurípides, poeta ateniense do século V a.C.[5]. Nesse gênero, os poetas tinham o papel de expor em suas narrativas os próprios conflitos sociais, políticos e religiosos vivenciados pelo povo, através de suas personagens.

Esses poetas trágicos recorriam ao uso do πάθος (*páthos*) –experiência de sentimentos, como dor, compaixão, terror etc.–, em suas composições, como bem descreve Aristóteles, para prender a atenção do público e conseguir gerar neles as emoções que desejavam transmitir, tendo como base recortes dos μῦθοι (*mythoi*) –mitos–, nos quais eram atribuídas novas características.

Em sua definição acerca da tragédia grega, Aristóteles afirma em sua Poética que a tragédia se executa através do πάθος (páthos):

> Assim, pois, é a tragédia: imitação de uma ação grave e acabada, tendo uma extensão, em palavra agradável, separadamente em cada uma das formas nas partes, e que se executa não através da narração, [mas] através da compaixão e terror; realizando a catarse de tais emoções[6] (Aristóteles, *Poética* 1449b).

Nas composições de Eurípides "seus personagens obedecem a uma nova psicologia, pois estão mais próximos de nós que os heróis dos outros trágicos, e mais inteiros nas suas paixões –as quais Eurípides nos mostra em toda a sua crueza" (Romilly, 1998: 102).

Sob uma nova roupagem e caracterizações distintas, os heróis das peças de Eurípides são mais brandos, cheios de vontades próprias, mostram-se tomados pela ἄτη (*áte*) –cegueira–, e ultrapassam essa linha imaginária –o μέτρον (*métron*)–, que separa os limites entre deuses e mortais. Isto resulta em ὕβρις (*hýbris*) –desmedida–, e, uma vez motivado por ela, o indivíduo incorre em erro trágico, conhecido como ἁμαρτία (*hamartía*).

Eurípides apresenta a relação entre estes três elementos em sua peça trágica *Medeia*. Vejamos: "Nenhuma coisa que excede equivale a uma ocasião favorável aos mortais. O deus, quando se irritou nos lares, produziu [neles] maiores cegueiras" (Eurípides, *Medeia*, 127-130).

Os elementos supracitados são responsáveis por dar forma ao ἦθος (*éthos*) –caráter– da personagem trágica. Em se tratando de um herói trágico, não poderia ser diferente: ele

---

3 A exemplo disto temos a *Ilíada*, de Homero, na qual o poeta expõe os deuses olímpicos, reunidos em assembleia, discutindo e definindo o destino dos heróis e homens comuns. Na obra é clara a informação de que tudo ocorre por vontade divina, até mesmo atos impiedosos que seriam praticados posteriormente. Tudo estava atrelado ao plano divino.

4 De acordo com Brandão, só acontece tragédia quando o métron é ultrapassado (Brandão, 1985: 12). Pois, através dessa ultrapassagem é que os demais elementos como a νέμεσις (*némesis*) –ciúme, vingança divina–, ἄτη (*áte*) –a cegueira da alma–, e a moῖρα (*moira*) –destino, sorte– podem assumir suas posições nessas narrativas.

5 Período marcado por guerras, doenças, mudanças políticas, e pelo surgimento dos sofistas. Os filósofos sofistas eram "aqueles que faziam profissão da sabedoria e a ensinavam mediante remuneração" (Abbagnano, 1985: 83). O movimento dos sofistas influenciou fortemente o caminho da investigação filosófica através não da teoria, mas da prática educativa. Esses filósofos serviram-se dos problemas enfrentados pelo povo ateniense para trazer novos valores para todas as questões, despertando nos cidadãos o desejo por mudanças políticas.

6 Tradução de nossa autoria.

comete erros, cego em suas vontades e escolhas, e se encaminha à própria desgraça por ser artífice de seu próprio destino.

Na tragédia grega, especificamente na peça *Hipólito*, datada de 428 a.C., o poeta Eurípides nos apresenta o herói Hipólito, fruto da união do herói Teseu com a rainha das Amazonas, Hipólita. Hipólito é completamente diferente daquele tipo de herói eternizado por Homero em suas composições.

Em sua composição, o poeta Eurípides apresenta ao público um herói com ideais e vontades próprias. Herói trágico, humanizado, caracterizado pelo distanciamento de padrões dominantes, como o tradicionalismo religioso e político-social. Hipólito é um herói descomedido, que não vive em função de um bem-estar coletivo, que não cumpre com todos os ritos de passagem, como o de constituir uma família, para viver em repleta αὐτονομία (*autonomia*).

Na peça de Eurípides, o personagem Hipólito tem a αὐτονομία (*autonomia*) por característica predominante de seu ἦθος (*éthos*) –caráter. Autonomia vem do grego αὐτό-νομος (*autónomos*), cujas acepções são "de si mesmo" e "lei". O termo é atribuído àqueles que vivem sob suas próprias leis e não de outrem.

Mas, como se dá a αὐτονομία (*autonomia*) na caracterização do personagem Hipólito e que o diferencia dos demais tipos de heróis presentes na literatura grega antiga? Podemos observar essa característica predominante no herói Hipólito por meio de suas escolhas, a começar por aquela referente à religiosidade. A seguir, apontaremos alguns episódios de αὐτονομία (*autonomia*) por parte do herói.

Nos versos 88-89, um servo aproxima-se de Hipólito e oferece-lhe um conselho: "Rei (pois só deuses são chamados "amos"), um bom conselho meu aceitarias?" (Eurípides, *Hipólito* 88-89). Em resposta, Hipólito aceita o conselho do servo, que questiona o herói acerca das leis que regem os mortais (verso 91).

A princípio, Hipólito afirma desconhecer as leis mencionadas pelo servo, mas, em seguida, mostra-se conhecedor delas e diz: "pois as leis dos deuses são as nossas" (Eurípides, *Hipólito*, 98).

A partir da resposta de Hipólito, o servo pergunta o motivo de o herói desdenhar Afrodite, apresentada por Eurípides na peça homônima como a maior dentre os deuses: "Então por que desdenhas a alta deusa?" (Eurípides, *Hipólito* 99).

Hipólito é enfático em sua resposta, ao dizer que não honra a deusa por ser puro (verso 102), e que despreza Afrodite por ser uma deusa ligada à noite (verso 106), ao sexo. Pois, devido à castidade, o herói tem por deusa predileta Ártemis, filha de Zeus e Leto, irmã de Apolo.

Outro indicativo de subversão da ordem, segundo o μέτρον (*métron*) –metro; limite–, está na escolha de Hipólito em conviver diretamente com uma deusa, algo que não é permitido aos mortais. O herói vive na companhia constante de Ártemis, caçando em bosques. Este contato íntimo que Hipólito possui com Ártemis é visto por Afrodite como algo que extrapola os limites entre deuses e mortais (versos 17-18). Hipólito não enxerga suas escolhas como erradas. Ao contrário, mantém-se intacto em αὐτονομία (*autonomia*). Hipólito desconhece os próprios limites e impiedade, que serão responsáveis por encaminhá-lo à desgraça.

Outro exemplo que denota a αὐτονομία (*autonomía*) por parte do herói se dá à iniciação ao amor erótico, sensual e que, consequentemente, resulta em casamento, procriação (verso 14). Diferente dos demais heróis, Hipólito não tem por preocupação a geração de prole, que serviria como garantia futura, quando da manutenção de seus bens, da perpetuação dos cultos na religião do οἶκος (*oîkos*) –lar–, e do seu legado como um herói.

Ao afastar-se do casamento, da procriação, para viver em plena castidade, o jovem rompe com uma das mais importantes obrigações cívico-religiosas da Grécia Antiga: o

casamento. Casar-se simbolizava ao homem sair da antiga esfera (infância-adolescência), para adentrar à esfera do matrimônio, gerando filhos, sobretudo homens, à πόλις (*pólis*) –cidade. Esses filhos se tornariam futuros cidadãos, exercendo seus direitos e obrigações no lar e na cidade.

Sob Ártemis, Hipólito se mantém casto, intocável pelas tentações lançadas por Afrodite para afastá-lo de seu propósito: viver em companhia de sua deusa predileta, afastado dos desígnios do amor, e, consequentemente, de obrigações cívico-religiosas, de valores e leis que não são as suas.

Se por um lado heróis épicos seguem uma trajetória, por outro, heróis trágicos também assim o fazem, mas com outros propósitos, como ocorre com o herói Hipólito. A função dos outros heróis, que se encaixam na categoria dos guerreiros, está no combate, como Aquiles, o grande herói da guerra de Tróia. Porém, a função de Hipólito está em sua αὐτονομία (*autonomia*), que resulta em seu caráter trágico. Hipólito escolhe qual divindade honrar, escolhe não se submeter a uma das instituições cívico-religiosas mais importantes da antiguidade grega: o casamento.

Observamos em Hipólito uma caracterização heroica que não está atrelada ao âmbito de guerra, ou ao famoso conceito de bela morte, marcante na Ilíada, de Homero. As proposições de Eurípides para a construção do seu herói são outras, compreendidas dentro do contexto trágico.

Com isso, observamos que o herói de Eurípides assume outro patamar heroico. É um herói preso às paixões individuais, que foge de padrões políticos, sociais e religiosos. Cético a uma deusa, por outro lado, piedoso para com outra.

Hipólito segue uma trajetória heroica dentro da proposta da narrativa da qual faz parte: narrativa trágica. Um herói que não participa de uma preparação militar, que não se afasta do seio familiar para guerrear, em contrapartida, sai de seu lar para viver em companhia de Ártemis, em caça. Distante de um ideal guerreiro, vive em plena αὐτονομία (*autonomia*), trilhando seu próprio caminho e subvertendo até mesmo paradigmas e limites no que respeita à religiosidade grega.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Lourenço, F. (trad) (2013). *Homero: Ilíada*. São Paulo: Editora Penguin Classics Companhia das Letras.

Nunes, C. A. (trad) (2016). *Virgílio: Eneida*. São Paulo: Editora 34.

Pinheiro, P. (trad) (2015). *Aristóteles: Poética.* São Paulo: Editora 34.

Ribeiro de Oliveira. F. (trad) (2010). *Eurípides: Hipólito.* São Paulo: Editora Odysseus.

Vieira, T. (trad) (2010). *Eurípides: Medeia.* São Paulo: Editora 34.

Bibliografía citada

Borges Coelho, A., de Souza, F. e Patrício, M. (trads) (1985). *Abbagnano, Nicola: História da filosofia.* Lisboa: Editorial Presença.

De Souza Brandão, J. (1985). *Teatro grego: tragédia e comédia.* Petrópolis: Editora Vozes.

Ferreira, M. (trad) (2013). *Gennep, Arnold Van: Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto,*

nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc. Petrópolis: Editora Vozes.

Martinazzo, I. (trad) (1998). *Romilly, Jacqueline de: A tragédia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Ubirajara Sobral, A. (trad) (1997). *CAmpbell, Joseph: O herói de mil faces.* São Paulo: Editora Pensamento Ltda.

Emociones trágicas: la compasión en *Traquinias* de Sófocles[1]

Katia Paola Obrist

Universidad Nacional del Comahue

Resumen: La tragedia griega asoma entre los textos antiguos como un género literario óptimo para una aproximación al estudio de las emociones en la Antigüedad. En esta ocasión, nos proponemos continuar explorando la compasión en el corpus sofocleo. Abordaremos *Traquinias* tomando como punto de partida el acontecimiento patético (vv. 971-1278). Estos episodios consisten en sucesos que pueden encender la piedad, aunque no son ellos por sí solos los que despiertan esa compasión que es característica de la respuesta del espectador al sufrimiento. Según Cairns (2021: 16), es la trama (*mythos*) como secuencia estructurada de la acción la que impulsa la piedad y el miedo de la audiencia.

Siguiendo su línea de análisis, este estudio comenzará con la escena de acontecimiento patético del éxodo de *Traquinias* de Sófocles, vv. 971-1278, a la luz de los estudios de las emociones, de investigaciones recientes sobre la compasión y de una revisión de las referencias a ella y al teatro en el corpus aristotélico. Exploraremos en ese pasaje y en la trama de la pieza en general los elementos que progresivamente alimentan la compasión, con la finalidad de realizar una aproximación a la forma en la que los griegos concebían esta emoción.

Palabras clave: emociones, Aristóteles, compasión, *Traquinias*

Tragic Emotions: pity in Sophocles' *Trachiniae*

Abstract: The Greek tragedy appears among the ancient texts as an optimal literary genre for an approach to the study of emotions in Antiquity. On this occasion, we will explore compassion in Sophocles. We will approach *Trachiniae* taking as a starting point the pathetic event (vv. 971-1278). These episodes consist of events that can ignite pity, although they are not by themselves the ones that arouse the compassion that is characteristic of the viewer's response to suffering. According to Cairns (2021: 16), it is the plot (*mýthos*) as a structured sequence of action that drives the audience's pity and fear.

Following his analysis, this study will begin with the pathetic event scene from the exodus of Sophocles' *Trachiniae*, vv. 971-1278, in the light of studies of emotions, recent research on compassion, and a review of references to it and to theater in the Aristotelian corpus. We will explore in this passage and in the plot of the piece in general the elements that progressively feed compassion, in order to make an approximation to the way in which the Greeks conceived this emotion.

Keywords: Emotions, Aristotle, pity, *Trachiniae*

1 Esta ponencia se inserta en los trabajos de investigación realizados en el marco del Proyecto UBACyT "Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia" (Código 20020190100205BA, Modalidad 1 / Tipo C / Conformación III), dirigido por el Dr. Buis, del Proyecto "Experiencia estética, praxis humana, afectividad, convicción" (04/H192, UNCo), dirigido por el Dr. Scheck, y del Proyecto "El uso del género protréptico en la Antigüedad: las formas de exhortación para decir, sentir y pensar", dirigido por la Dra. Seggiaro (Código 11220200100449CO).

La tragedia griega asoma entre los textos antiguos como un género literario óptimo para una aproximación al estudio de las emociones en la Antigüedad. En ella, mediante la mímesis teatral, los personajes representaban diversos afectos. A algunos de ellos, un siglo después de su auge, Aristóteles refiere en *Poética* (1449b 27-28), como la compasión y el temor. Entre otros aspectos, podríamos entender a estas emociones, o también su *kátharsis*, como la "compensación" (μισθός) a la que alude el Estagirita en el *Protréptico* cuando refiere a la contemplación de los actores, por un lado, a la contemplación del universo, por otro, y toma el teatro como ejemplo para explicar que la sabiduría debe preferirse no por útil ni provechosa sino por buena. En la exhortación a la actividad filosófica (que define no solo este texto sino también el género protréptico), las menciones al teatro permiten apreciar el valor atribuido a la dramaturgia, en primer término, con algunas expresiones, como, por ejemplo: αὐτὴ γὰρ ἡ θεωρία κρείττων πολλῶν ἐστι χρημάτων ("pues su misma contemplación es mejor que muchas riquezas", 44.5). La relevancia del espectáculo, frecuentemente discutida por la crítica en este filósofo[2], es destacada en un breve pasaje, en el que refiere a los viajes a Olimpia que los hombres realizan por "el espectáculo mismo" (αὐτῆς ἕνεκα τῆς θέας, 44.3-4) y a la "contemplación" (θεωροῦμεν) de las Dionisias "para conseguir algo de los actores" (ληψόμενοί τι παρὰ τῶν ὑποκριτῶν, 44.6). En segundo término, es necesario destacar el lugar de importancia que le concede a la contemplación del teatro al tomarlo como ejemplo de lo que pudo haber sido uno de los temas centrales del texto, es decir, la sabiduría que brinda el filosofar, una sabiduría que es buena, que debe elegirse no por otra causa "sino por ella misma" (οὐδὲ δι' ἕτερον ἀλλὰ δι' ἑαυτὴν αἱρεῖσθαι, 44. 2-3), y para "estimar más la observación del universo que todas las cosas tenidas por útiles" (οὕτω καὶ τὴν θεωρίαν τοῦ παντὸς προτιμητέον πάντων τῶν δοκούντων εἶναι χρησίμων, 44. 8-9). Contemplar la naturaleza y la verdad, según este texto, no es "sin compensación" (ἀμισθί, 44.12). A partir del paralelismo establecido podemos considerar, entonces, que del teatro se obtiene también una especie de resarcimiento que, como dijimos, lo entendemos en relación con una espiral emocional que involucra afectos como la compasión y el temor, y culmina con su *kátharsis*.

En esta ponencia, nos proponemos continuar explorando la compasión en el corpus sofocleo. Abordaremos *Traquinias*[3] tomando como punto de partida el acontecimiento patético (vv. 971-1278). Estos episodios refieren en *Poética* (1452b 10-13) a cierta clase de acción que implica escenas de dolor físico, de heridas o de muerte. Se trata de sucesos que pueden encender la piedad, aunque no son ellos por sí solos los que despiertan esa compasión que es característica de la respuesta del espectador al sufrimiento[4], Según Cairns (2021: 16), es la trama (*mýthos*) como secuencia estructurada de la acción la que impulsa la piedad y el miedo de la audiencia. En términos semejantes, Konstan (2020: 51-65), siguiendo a Aristóteles, sostiene en un artículo recientemente publicado que la compasión y el temor son emociones estéticas porque están inducidas por un objeto estético y que este objeto no es estético en virtud de la belleza sino de otra cualidad específica de la tragedia como obra de arte, *i.e.*, la combinación de los eventos, que inducen compasión y miedo. Para este especialista, como para Cairns, las emociones trágicas son una respuesta a una historia y no a un evento terrible. De esta manera, el placer trágico es provisto por la visión que obtenemos cuando percibimos cómo el trabajo de arte capturó fielmente la esencia de la acción (*práxis*) al imitarla[5].

---

2 Contra tales afirmaciones, también puede mencionarse *Poética* (26. 1462a15-17). Cfr. Konstan (2020: 58-59).

3 Los pasajes de la obra citados en este trabajo siguen la edición de Lloyd-Jones & Wilson (1990). Las traducciones del texto griego son personales.

4 Esta lectura es la que se infiere, por ejemplo, del texto de Barnes (1995: 259-285).

5 Cfr. Konstan (2020: 60).

Siguiendo sus líneas de análisis, este estudio comenzará con la escena de acontecimiento patético del *éxodos* de *Traquinias* de Sófocles, vv. 971-1278. Exploraremos en el pasaje y en la trama de la pieza en general los elementos que progresivamente alimentan la compasión, con la finalidad de realizar una aproximación a la forma en la que los griegos concebían esta emoción. A tal fin, nos interesa atender también a otros momentos de la obra; nos referimos al episodio primero (vv. 141-496), en donde Deyanira se compadece de una esclava que llega junto a Licas. Por cuestiones de extensión, no nos detendremos en el episodio cuatro, donde se hace referencia a la muerte de Deyanira[6]. Pero nos interesa mencionar que allí surge también la piedad hacia la reina y hacia su hijo y que en todos los casos la compasión está asociada a la acción e incluso permite poner de manifiesto la relevancia central que el colonense le otorga a esta emoción en la composición de su pieza.

Antes de ingresar al texto es importante mencionar, con respecto a la terminología, que tanto *éleos* como *oíktos* refieren a la compasión. En el capítulo sobre "Pity" de su estudio sobre las emociones antiguas, Konstan (2006: 201-218) aborda solo el concepto griego representado con el término *éleos* y omite cualquier referencia a diferentes vocablos para expresar la compasión. Sin embargo, en *Traquinias* encontramos solo *oíktos* y sus derivados, como la forma adjetiva *oiktrós* y el verbo *oiktízo*. En Sófocles, afirma Danze (2017: 568-569), *oíktos* es usado para referir a diferentes modos de intensidad de la emoción, como la empatía, que define como sentir la misma emoción que el objeto de su emoción poniéndose imaginativamente en la situación de la víctima, y la simpatía, como experiencia de sentir el lamento o dolor por la desgracia del otro pero sin intentar ponerse en las emociones del objeto[7].

Por otro lado, con respecto a la caracterización de esta emoción, siguiendo en especial *Retórica*, Konstan (2006: 201-2018) entiende, en primer lugar, que no consistía en una respuesta instintiva al dolor sino que dependía de un juicio acerca de un sufrimiento no merecido. Esta afirmación es discutida por Sandridge (2008: 434), quien sostiene que el interés del Estagirita en la retórica lo distrae al momento de atender a diversos matices y, con respecto al sufrimiento no merecido, toma como ejemplos, junto con el Edipo de *Edipo en Colono*, a Áyax, que es frecuentemente impiadoso, cruel y vengativo, y Filoctetes, que persiste en su amarga venganza al punto de la autodestrucción. En segundo lugar, Konstan menciona, además, cierta identificación[8] con el que sufre aunque no se encuentre precisamente en las mismas circunstancias. Esa semejanza –sostiene– debe ser tal que uno

---

6 Deyanira es también objeto de compasión. Podemos reconocerlo en el lamento del Corifeo, en el v. 878, cuando se entera que ha muerto y expresa Τάλαιν' ὀλεθρία ("pobre desgraciada"). Aunque no tenemos vocablos del campo semántico de la compasión, la expresión está a medio camino entre el lamento y la pena. De todas formas, la Nodriza le hace saber que de haberla visto él en esos últimos instantes con vida dentro de la recámara se hubiera compadecido: μᾶλλον δ', εἰ παροῦσα πλησία / ἔλευσσες οἷ' ἔδρασε, κάρτ' ἂν ᾤκτισας ("seguramente hubieras sentido gran compasión si, estando cerca, veías qué cosas hizo", vv. 896-897). Con ello se refiere a que κλαῖε ("gemía", v. 905), ἔκλαιεν ("lloraba", v. 909), βρυχᾶτο ("daba gritos de dolor", v. 904) y ἄλλῃ δὲ κἄλλῃ δωμάτων στρωφωμένη ("iba de un lado a otro del palacio", v. 907) hasta que τὸν Ἡράκλειον θάλαμον εἰσορμωμένην ("se precipita al lecho de Heracles", v. 913), (…) δεμνίοις /τοῖς Ἡρακλείοις στρωτὰ βάλλουσαν φάρη (" extiende las mantas sobre el lecho de Heracles", vv. 915-916), λύει τὸν αὐτῆς πέπλον ("se quita el *péplos*", v. 924) y (…) ἀμφιπλῆγι φασγάνῳ / πλευρὰν ὑφ' ἧπαρ καὶ φρένας πεπληγμένην ("con una espada de doble filo se hiere el costado, bajo el corazón y el diafragma", vv. 930-931).También es Hilo objeto de compasión de la Nodriza "Al verla, el hijo estalla en sollozos pues conoció, infeliz que había ejecutado esta acción a consecuencia de su cólera Ἰδὼν δ' ὁ παῖς ᾤμωξεν· ἔγνω γὰρ τάλας / τοὔργον κατ' ὀργὴν ὡς ἐφάψειεν τόδε ("Y entonces el desventurado hijo no cejaba para nada en su lamentos, gimiendo sobre ella", vv. 932-933).

7 Cfr. Konstan (2006: 213) para una definición inversa entre simpatía y empatía. Este autor rechaza la posibilidad de que la noción griega de *éleos* implique una completa identificación con el otro al punto de imaginarse verse afectado por como lo está el que sufre.

8 La idea de la identificación que Aristóteles asocia a la compasión en *Retórica*, en *Poética* es una característica del miedo.

se sienta vulnerable y tenga plena conciencia de que pudiera sufrir la misma fortuna. Para Sandridge (2008:433), no obstante, la compasión no siempre requiere de identificación; en tales situaciones, encuentra lo que denomina compasión filantrópica, que también reconoce Konstan (2006: 215-218) y la define como una suerte de pena rudimentaria que se puede sentir hacia cualquiera que sufre independientemente de si lo merece o no. Finalmente, este especialista recupera de *Retórica* una referencia valiosa al respecto, como es el hecho de que cuando el vínculo es demasiado estrecho (como familiares o seres amados) el resultado no es la compasión sino el horror (*to deínon*)[9]. Sin embargo, nuevamente Sandridge (2008: 435) objeta esta afirmación al sostener que compasión y familiaridad no son excluyentes y lo ilustra con la escena de Aquiles y Patroclo en *Ilíada* 16.5. A los fines de caracterizar esta emoción a partir de *Retórica*, nos interesa añadir, en relación con el propósito del presente trabajo, algunas de las causas que pueden despertar compasión, por ejemplo, el pesar y dolor físico, violaciones del cuerpo, enfermedades (*Retórica* 1386a5-9), por un lado, y que se trate de personas semejantes a nosotros en edad, costumbres, modos de ser, categoría o linaje, por otro (*Retórica* 1386a25-26).

Avanzando hacia la obra, entonces, observamos en el *éxodos* que el espectador presencia el cuerpo malherido del protagonista, que promueve horror y compasión. Sabemos, por Hilo, que antes de entrar a escena, luego de colocarse el manto en el cabo Ceneo durante los sacrificios a Zeus y padecer los primeros síntomas del veneno, Heracles localiza con la mirada a su hijo y le pide:

> Ὦ παῖ, πρόσελθε, μὴ φύγῃς τοὐμὸν κακόν,
> μηδ' εἴ σε χρὴ θανόντι συνθανεῖν ἐμοί·
> ἀλλ' ἆρον ἔξω, καὶ μάλιστα μέν με θὲς
> ἐνταῦθ' ὅπου με μή τις ὄψεται βροτῶν·
> εἰ δ' οἶκτον ἴσχεις,[10] ἀλλά μ' ἔκ γε τῆσδε γῆς
> πόρθμευσον ὡς τάχιστα, μηδ' αὐτοῦ θάνω. (797-802)
>
> ¡Oh, hijo!, ven, no rehúyas mi mal, ni siquiera si es necesario que tú mueras conmigo mientras muero. Pero apártame y, sobre todo colócame allí en donde ninguno de los mortales pueda verme. Y, si refrenas la compasión, al menos sácame de esta tierra de aquí lo más rápidamente posible, no vaya a morir en ella.

Ante estas novedades, según el Coro, (…) <τοῦδε σῶμ'> ἀγακλειτὸν / ἐπέμολεν πάθος οἰκτίσαι ("llegó al glorioso cuerpo de este un sufrimiento digno de compasión", v. 854-855)[11].

Una vez en escena, El anciano que lleva a Heracles se lamenta por el héroe, en quien intenta mitigar el sufrimiento: Σίγα, τέκνον, μὴ κινήσῃς / ἀγρίαν ὀδύνην πατρὸς ὠμόφρονος ("Silencio, hijo, no remuevas el violento dolor de un padre que sufre cruelmente, vv. 974-975). Cuando despierta, comienza a hablar con su hijo y, entre lamentos por los dolores, le reclama compasión:

> (…) Ἰὼ παῖ,
> τὸν φύτορ' οἰκτίρας ἀνεπίφθονον εἴρυσον ἔγχος,
> παῖσον ἐμᾶς ὑπὸ κλῆδος· ἀκοῦ δ' ἄχος ᾧ μ' ἐχόλωσεν
> σὰ μάτηρ ἄθεος, (…) (vv. 1031-1038)
>
> ¡Ay, hijo! Tras compadecer a tu padre, saca la espada sin culpa; hiéreme bajo la clavícula. Sana el dolor con el que tu madre impía me irritó (…)

9 Cfr. Konstan (2006: 2011).

10 Se inicia un período condicional concebido como real.

11 Versos corrompidos en los que difieren las lecturas de los editores. Cfr. Jebb (1962), Dain & Mazon (1960).

Todavía indignado con su mujer y sin saber que todo fue tramado por el Centauro antes de morir, el héroe sigue poseído por el dolor y el sufrimiento, que describe en detalle[12], y le reclama a su hijo piedad:

> Ἴθ', ὦ τέκνον, τόλμησον, οἰκτιρόν τέ με
> πολλοῖσιν οἰκτρόν, ὅστις ὥστε παρθένος
> βέβρυχα κλαίων·
> (…)
> σκέψαι δ' ὁποίας ταῦτα συμφορᾶς ὕπο
> πέπονθα· δείξω γὰρ τάδ' ἐκ καλυμμάτων·
> ἰδού, θεᾶσθε πάντες ἄθλιον δέμας,
> ὁρᾶτε τὸν δύστηνον, ὡς οἰκτρῶς ἔχω. (vv. 1070-1080)
>
> Ven, hijo, ten coraje, compadécete de mí, digno de compasión para muchos, yo que he dado gritos de dolor llorando como una muchacha. (…) Observa bajo qué clase de desgracias estoy sufriendo, pues lo mostraré sin los velos. Ved, contemplad todos un cuerpo digno de compasión, mirad al desgraciado; cuan piadosa es mi situación.

A propósito de estos versos recogidos resulta interesante que, aunque según el héroe merece ser digno de pena, en ningún momento la compasión se exprese como una emoción motivada por la situación en las palabras de Hilo. Salvo en el v. 990 donde, tras el ingreso del héroe, el joven refiere a la situación de aquel como κακὸν τόδε ("esta desgracia", v. 992), en todas las menciones la piedad se presenta como una demanda de Heracles ante su situación que –considera– merece tal tratamiento. Su demanda de compasión pareciera vincularse con obtener de su hijo la estocada final, que lo libere de sus dolores. Las abundantes formas de imperativo, sumadas a los pedidos de clemencia se dirigen a poner en acción al joven, primero, para que lo saque del cabo Ceneo y luego, para que lo hiera mortalmente y para obtener venganza contra quien cree –erróneamente– que lo hirió de manera letal. En efecto, siguiendo la caracterización ofrecida por Aristóteles con respecto a esta emoción, que –como vimos al inicio– recoge Konstan y revisa Sandridge, la escena no está presentada en relación con el no merecimiento del sufrimiento; tampoco, a partir de alguna forma de identificación con el que sufre, al punto de que Hilo se sienta vulnerable y tema sufrir la misma fortuna; pero sí es evidente que, desde que comienza el sufrimiento, el pesar y dolor físico son lo que Heracles ofrece como motivo de compasión.

Sandridge (2008: 444-447) observa que en la tragedia griega pudo haber tenido lugar una disminución del poder de esa compasión por identificación porque esto impedía que quien sentía piedad pudiera ayudar a otro antes que a sí mismo, e ilustra esta idea con Eurípides, en cuyos personajes identifica formas de compasión no basadas en el merecimiento, familiares y filantrópicas. Pareciera posible plantear entonces que la compasión demandada por el héroe es *philántropon*, no solo por esa falta de identificación sino también por la acción que se obtiene en quien se compadece, en este caso Hilo.

En este sentido, diferente es el caso en la escena de compasión del episodio primero. En efecto, allí Deyanira es afectada por esta emoción cuando recibe en escena a Licas, junto a un grupo de cautivas.

> Ἐμοὶ γὰρ οἶκτος δεινὸς εἰσέβη, φίλαι,
> ταύτας ὁρώσῃ δυσπότμους ἐπὶ ξένης
> χώρας ἀοίκους ἀπάτοράς τ' ἀλωμένας,
> αἳ πρὶν μὲν ἦσαν ἐξ ἐλευθέρων ἴσως
> ἀνδρῶν, τανῦν δὲ δοῦλον ἴσχουσιν βίον. (298-302)

12 Cfr. Obrist (2020: 353-390).

Pues me entró una tremenda compasión, amigas, cuando vi a estas desdichadas en tierra extranjera, sin casa, sin padres y exiliadas; aquellas que antes eran, tal vez, (hijas) de hombres libres pero ahora llevan una vida de esclavas.

Este pasaje, como observa Jebb (1962: 48), es impresionante para los espectadores desde el punto de vista dramático porque allí surge naturalmente una tierna simpatía por las cautivas. Este golpe maestro de Sófocles continúa con Deyanira poniendo el foco de la mirada de en una cautiva:

Ὦ δυστάλαινα, τίς ποτ᾽ εἶ νεανίδων;
ἄνανδρος, ἢ τεκνοῦσσα; πρὸς μὲν γὰρ φύσιν
πάντων ἄπειρος τῶνδε, γενναία δέ τις.
Λίχα, τίνος ποτ᾽ ἐστὶν ἡ ξένη βροτῶν;
τίς ἡ τεκοῦσα, τίς δ᾽ ὁ φιτύσας πατήρ;
ἔξειπ᾽· ἐπεί νιν τῶνδε πλεῖστον ᾤκτισα
βλέπουσ᾽, ὅσῳπερ καὶ φρονεῖν οἶδεν μόνη. (307-313)

¡Oh, desdichada! ¿Quién eres entre estas jóvenes? ¿Una doncella o una madre? Pues por tu aspecto pareces ignorante de todo esto (= matrimonio) y alguien de noble linaje. Licas, ¿de qué mortal es (hija) la extranjera? ¿Quién es la madre? ¿Quién, el padre que la engendró? Habla, pues al ver(la) la compadecí más que a estas; tanto más, al ser la única que sabe mantener la compostura[13].

Y reitera esta piedad hacia la joven más adelante, luego de saber del deseo del héroe por ella:

κοὔπω τις αὐτῶν ἔκ γ᾽ ἐμοῦ λόγον κακὸν
ἠνέγκατ᾽ οὐδ᾽ ὄνειδος ἥδε τ᾽ οὐδ᾽ ἂν εἰ
κάρτ᾽ ἐντακείη τῷ φιλεῖν, ἐπεί σφ᾽ ἐγὼ
ᾤκτιρα δὴ μάλιστα προσβλέψασ᾽, ὅτι
τὸ κάλλος αὐτῆς τὸν βίον διώλεσεν,
καὶ γῆν πατρῴαν οὐχ ἑκοῦσα δύσμορος
ἔπερσε κἀδούλωσεν (…) (461-467)

Y ninguna de ellas tuvo de mí una mala palabra ni un reproche y tampoco esta, aunque esté consumida por el amor; pues yo sentí una profunda compasión cuando la vi, pues su belleza destruyó su vida y, sin querer, (la) desgraciada devastó y esclavizó la tierra paterna.

A diferencia de lo que observamos con el protagonista, en el caso de Deyanira ella es quien se ve afectada por la emoción. Nuevamente, la compasión no está planteada en relación con el merecimiento o no del sufrimiento en el que se encuentra la joven. Sin embargo, un elemento destacado de la escena es la identificación con Yole a partir del recuerdo de los momentos en que dejó su casa paterna para seguir a Heracles como esposa. La reina siente una gran pena por ella, porque su belleza arruinó su tierra ya que ella misma también en su juventud experimentó el poder destructivo de la belleza. Precisamente, tras este episodio, en el v. 497, la respuesta del Coro en el estásimo es un canto sobre el combate entre el héroe y Aqueloo en que disputaron a Deyanira, que aguardaba como "una ternera abandonada" (πόρτις ἐρήμα, v. 530); a esto se suma el prólogo, que abunda en referencias a esos momentos y a los pesares de la vida matrimonial[14]. Retomando el

13 Para Jebb (1962:51) Yole experimenta un amargo dolor y vergüenza en esta escena.

14 Según Jebb (1962:51) Deyanira ve en ella misma a la única cuyo sentido de la calamidad es tal que solo puede ser visto en una doncella de nacimiento y espíritu noble. *Phronéin* aquí denota la fina inteligencia formada por una delicada crianza y que contribuye a las propiedades refinadas del comportamiento.

planteo de Sandridge, recordemos que la identificación del personaje con quien sufre, al reconocerse vulnerable, impide la acción para ayudar al otro antes que a uno mismo. En efecto, en esta ocasión, el único acto de Deyanira está encaminado a revertir la situación matrimonial amenazada, lo que tendrá las consecuencias letales que todos conocemos.

La diferencia observada entre ambas escenas permite observar la riqueza de matices a la que puede prestarse esta emoción. En el caso de Heracles, estamos ante una figura heroica sofoclea especial. Si la compasión por identificación preserva la humanidad de muchos protagonistas de las obras de este trágico y destaca la humanidad de ellos al compadecerse, como Teseo, Odiseo y Neoptólemo, al mismo tiempo, impide que el objeto de la compasión, como Edipo, Ayax y Filoctetes queden por encima de lo humano[15]. En *Traquinias*, en cambio, la ausencia de compasión por identificación para Heracles, en otras palabras, la filantropía de la escena resulta un recurso dramático maravilloso y particularmente efectivo para ubicar al héroe por encima de la humanidad y sugerir la famosa apoteosis de Heracles en el final de la pieza.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Alamillo, A. (trad.) (1992). *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos.

Dain, A. y Mazon, P. (eds.) (1960). *Sophocle*. París: Les Belles Lettres.

Lloyd-Jones, H. & Wilson, N. (eds.) (1990a). *Sophocles fabulae*. Oxford: University Press.

Lucas, D. W. (ed.) (1968). *Aristotle. Poetics*. Oxford: Clarendon Press.

Megino Rodríguez, C. (trad.) (2006). *Aristóteles. Protréptico*. Madrid: Abada.

Racionero, Q. (trad.) (1994). *Aristóteles*. *Retórica*. Madrid: Gredos.

Sinnott, E. (trad.) (2007). *Aristóteles*. *Poética*. Buenos Aires: Colihue.

Bibliografía citada

Barnes, J. (ed.) (1995). "Rhetoric and Poetics", en *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: University Press; 259-285.

Cairns, D. (2021). "Homer, Aristotle, and the Nature of Compassion" (videoconferencia del ciclo "Sentir y emocionar(se): dimensiones de la afectividad en el mundo griego antiguo"). Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=7onrTkaem7k

Danze, T. M. (2017). "The tragedy of pity in Sophocles' Oedipus Tyrannus". *AJPh*, 137; 565-599.

Konstan, D. (2020). "Aethetic emotions", en P. Destrée, M. Heath, y D. L. Munteanu (eds), *The* Poetics *in its Aristotelian Context*. London/New York: Routledge; 51-65.

Konstan, D. (2006). "Pity", en *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press; 201-218.

Lucas, D. W. (ed.) (1968). "Appendix II. Pity, Fear and Katharsis", en *Aristotle.* Poetics. Oxford: Clarendon Press; 273-290.

15 Cfr. Sandridge (2008: 447).

Obrist, K. (2020). “Heracles y Edipo: la exhibición de cuerpos mancillados en el teatro de Sófocles”, en A. Atienza, E. Rodríguez Cidre y E. J. Buis (eds.), *Anatomías poéticas. Pliegues y despliegues del cuerpo en el mundo griego antiguo*. Buenos Aires: Editorial de la FFyL/UBA; 353-390.

Sandridge, N. B. (2008). “Feeling vulnerable but not too vulnerable: Pity in Sophocles’ *Oedipus Coloneus*, *Ajax* and *Philoctetes*”. *CJ*, 103.4; 433-448.

Θεολογία em perspectiva

Juarez Carlos de Oliveira Pinto

Universidade de São Paulo

Resumen: En el último siglo ganaron protagonismo los estudios acerca de los ritos que los griegos dedicaban a sus dioses. Eso es porque se estableció la idea de que era en el rito que la religión de hecho se manifestaba, acarreando así la sumisión de los mitos a la interpretación de su relación con las prácticas religiosas propiamente dichas. En los últimos años, sin embargo, los mitos han sido rescatados como exponentes de las ideas religiosas e integrantes de la religión griega. En este sentido, el presente trabajo propone, a partir de la adopción de la noción de teología y de su análisis en el contexto de la Antigüedad, un modo de pensar esa relación, reubicando el mito hacia el rito, considerados ambos como manifestaciones de la religión griega antigua.

Palabras clave: Religión griega, Teología, mito, rito

Θεολογία in perspective

Abstract: In the last century the studies about the rites that the Greeks dedicated to their gods gained prominence. This is because the idea was established that it was in the rite that religion actually manifested itself, thus leading to the submission of myths to the interpretation of their relationship with religious practices themselves. In recent years, however, myths have been rescued as exponents of religious ideas and constituents of Greek religion. In this sense, the present work proposes, adopting the notion of theology and its analysis in the context of Antiquity, a way of thinking about this relationship, regathering myth and rite, both considered as manifestations of ancient Greek religion.

Keywords: Greek religion, Theology, myth, rite

Tão logo enunciada, a palavra 'teologia' evoca para nós, ouvintes modernos, o estudo religioso e doutrinário promovido pelas religiões monoteístas, com base em seus livros sagrados, acerca de Deus, de sua natureza e da forma como ele se relaciona com a humanidade e com o universo do qual é criador. Tal cenário faz crer que, para se falar de teologia, é preciso haver um livro que expresse as crenças e dogmas de uma dessas religiões. Contudo, no contexto grego em que a palavra surge e na sua recepção subsequente não é isso que se verifica.

1. As concepções de *theologia* na Antiguidade

A primeira ocorrência supérstite de θεολογία encontra-se na *República*, de Platão, onde figura na discussão do filósofo acerca da educação dos guardiões de sua cidade ideal[1]. No século XX, Werner Jaeger e Gerard Naddaf defenderam a ideia de que o termo não indicaria senão a criação de uma doutrina filosófica, pautada na racionalidade e em oposição à mitologia, capaz de tratar da natureza divina[2]. Contra Jaeger, Victor Goldschmidt argumenta a favor de que, na passagem em que figura, θεολογία é uma espécie de mito que tem por objeto justamente a representação dos deuses, enquanto que as demais espécies se ocupariam dos *daimones*, heróis, habitantes do Hades e dos homens, como indica outra passagem do diálogo[3]. Uma análise da evolução expositiva de Platão a partir da personagem de Sócrates parece poder esclarecer a questão.

O diálogo entre Sócrates e Adimanto acerca da constituição da cidade ideal estabelece dois meios complementares para a educação dos guardiões, a saber, a ginástica e a música[4]. Ao conjunto desta última, pertence a categoria dos λόγοι, isto é, dos discursos, que são diferenciados entre verdadeiros (ἀληθές) e mentirosos (ψεῦδος)[5]. Por fim, entre os discursos mentirosos, encontram-se os mitos (μύθοι)[6]. Considerados os conjuntos estabelecidos, fica claro que: **1.** ao falar dos λόγοι, Platão não estabelece nenhum critério distintivo em termos de racionalidade, conforme pressupõem Jaeger e Naddaf em sua leitura de θεολογία, mas de verdade e mentira; **2.** ele também não opõe os λόγοι aos μύθοι, pelo contrário; **3.** os μύθοι são ditos parte dos λόγοι, ou seja, um tipo de discurso entre outros.

Além disso, na medida em que segmenta os mitos em outros dois conjuntos, a saber, o dos mitos menores (ἐλαττονες) e o dos mitos maiores (μείζονες), critica Homero e Hesíodo como expoentes destes últimos[7], e responde à indagação de Adimanto sobre "quais seriam os modelos [τύποι] a usar quando se fala sobre os deuses [περὶ θεολογίας]"[8], propondo ele mesmo o que viria a ser compreendido como a teologia platônica, isto é, que os deuses são causa somente do bem e imutáveis, jamais se transfigurando ou mentindo[9], Sócrates abre espaço para que seu interlocutor diferencie os modelos de discurso, mais especificamente, os modelos de discurso míticos, sendo o primeiro deles o que fala sobre os deuses.

---

1 Platão, *República* II.376e-412b. A ocorrência de θεολογία se dá em II.379a5.

2 Cfr. Jaeger (1936: 4); Naddaf (1996: 10).

3 Cfr. Goldschmidt (1950: 27); Platão, *República* III.392a3-8.

4 Platão, *República* II.376e2-4.

5 Platão, *República* II.376e8-10.

6 Platão, *República* II.377a3-5.

7 Platão, *República* II.377c1-377d5.

8 Platão, *República* II.379a5-6; tradução de Anna L. A. A.. Prado (2006).

9 Platão, *República* II.383a3-5.

Observados esses pontos, conclui-se que, em Platão, θεολογία é um tipo de discurso por trás do qual não há nenhuma pressuposição de adesão à racionalidade, ainda que o mito seja amplamente criticado. Se alguma novidade pode derivar do termo e de seu uso, ela decorre do fato de que o filósofo, na medida em que retoma a tradição mítica enquanto expositiva de uma teologia, propor ele mesmo uma teologia sua, fundamentando assim sua doutrina filosófica. Dito de outra forma: θεολογία é um termo que exerce um papel intermediário, pois fala de certa concepção do divino já corrente ao mesmo tempo que propõe a idealização de uma nova.

Ainda no século IV A.E.C., assim como Platão, Aristóteles lança mão do termo θεολογία uma única vez, em sua *Meteorologia*, em uma passagem em que discute a constituição do mar[10]. O termo, no entanto, não faz referência a uma doutrina filosófica, à chamada filosofia primeira de Aristóteles, que será antes referida por um derivado seu, isto é, θεολογική[11]. A análise da passagem bem como do uso do substantivo θεολόγοι[12] e do verbo θεολογέω[13] na *Metafísica*, associada aos comentários de Alexandre de Afrodísias e de São Tomás de Aquino[14], evidencia que, em Aristóteles, θεολογία evoca a figura de poetas como Orfeu, Homero e Hesíodo, e diz respeito aos mitos elaborados por eles.

A partir da filosofia de Platão e de Aristóteles, os sentidos de θεολογία são ampliados e repensados, até culminarem, no século I A.E.C. na chamada *theologia tripertita*, sistema elaborado pelo antiquarianista Marco Terêncio Varrão em seu livro *Antiguidades Divinas*, do qual infelizmente só nos restam testemunhos e fragmentos. No modelo que desenvolve, Varrão distingue três teologias: a teologia mítica dos poetas, que é considerada ficcional e indigna da magnificência dos deuses; a teologia natural dos filósofos, caracterizada como especulativa e restrita ao ambiente acadêmico; e, por fim, a teologia civil, própria dos sacerdotes e relacionada aos ritos e sacrifícios adequados à cidade[15]. Embora suas caracterizações pareçam apontar para impossibilidade dessas três teologias serem conciliadas, Varrão afirma que tanto a teologia mítica quanto a natural contribuem para a constituição da teologia civil[16].

A elaboração da *theologia tripertita*, pautada em princípios estoicos e sobretudo platônicos[17], se dá no contexto do processo crescentemente imperialista romano, do qual decorre a necessidade dos romanos de se situarem em relação aos povos e culturas com os quais se relacionavam[18]. É com vistas a isso que Varrão tenta construir uma história universal da religião que seja favorável a essas relações a partir da história compartilhada entre o povo latino e os demais[19]. Sendo assim, as diferentes teologias são sistematizadas e interrelacionadas enquanto fatos capazes de expressar elementos constitutivos do fenômeno religioso.

---

10 Aristóteles, *Meteorologia* 353a32-353b5.

11 Cfr. Veloso & Parmar (2017: 93, nota 1); Jaeger (1936: 4-5); Goldschmidt (1950: 21-25).

12 Aristóteles, *Metafísica* 1000a9-13, 1071b26-28, 1075b24-27, 1091a33-36.

13 Aristóteles, *Metafísica* 983b27-33.

14 Respectivamente, Alexander de Afrodísias, *in Aristotelis Meteorologium* 66.13-15 (Hayduck, 1899); *in Aristotelis Metaphysica* 219.9-10, 690.7-13, 720.9-12, 820.16-20; 821.8-16 (Hayduck, 1891); e São Tomás de Aquino, *in Metaphysica*, lib.3, 1.11, notas 2-3; lib. 12, 1.6, nota 3 (Cathala & Spiazi, 1971).

15 Varrão, *Antiguidades Divinas* frr. 7-9 (Cardauns, 1976).

16 Varrão, *Antiguidades Divinas* fr. 11 (Cardauns, 1976)

17 Cfr. Van Nuffelen (2010: 173-174); Boyancé (1972: 272, 281).

18 Cfr. Rüpke (2012: 178); Boyancé (1972: 282).

19 Cfr. Rüpke (2014: 263-267).

2. A adoção de *theologia* como perspectiva teórica

Esta breve incursão pelo processo de significação e ressignificação de θεολογία justifica-se em função das recepções modernas do termo e das noções por ele implicadas no campo da chamada História da Religião. Uma importante recepção nesse sentido se dá na obra da antropóloga Jane Ellen Harrison, que concebe "teologia" como análogo de "mitologia", por meio da qual são expressas fluidas e variáveis concepções acerca dos deuses[20]. A questão aqui é que a antropóloga submete os mitos à supremacia do rito, sem o qual eles não são senão contos, histórias, sem valor religioso algum[21].

Outro caso importante de recepção é o clássico *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* de Walter Burkert. Nele, o historiador afirma haver:

> uma teologia dos poetas, na qual não é necessário acreditar, e há, ao mesmo tempo, uma teologia da pólis, que é sobretudo um dever civil. Há também, então, a teologia natural dos filósofos, que eminentemente reinvindica a verdade e pode ser considerada tanto em caráter de comprometimento intelectual como de reserva cética[22].

Tal afirmação, como aponta Burkert em nota, deriva justamente da *theologia tripertita* de Varrão. O estudioso, no entanto, não se detém em discuti-la, mas o modo como desenvolve as teologias em seu livro esclarece a distinção. A teologia filosófica é considerada por Burkert como uma instância apartada da religião pública em prática, algo que fica patente no fato de que dedica ao que chama de religião filosófica um capítulo exclusivo[23]. Já no que tange à teologia poética, para explicar as dinâmicas do panteão, o estudioso aduz exemplos míticos exclusivamente quando vê neles uma interface com as práticas religiosas[24]. Assim como Harrison, Burkert considera o rito, a que chama de teologia da pólis, como a manifestação absoluta da religião, para o qual o mito não é senão instrumental e do qual a filosofia é completamente apartada[25].

O problema de tais pressupostos, compartilhados pelos dois helenistas, é que eles excluem da religião grega concepções dos deuses que não sejam atestadas no rito. É preciso, então, realocar o rito para junto da poesia e da filosofia. Conforme a crítica mais recente tem defendido, qualquer uma dessas fontes é capaz de apresentar concepções sobre os deuses que, quer sejam verificadas ou não no rito, ainda assim fazem parte do conhecimento religioso, afinal, como bem nota Vinciane Pirenne-Delforge, os gregos não opunham os deuses representados pela poesia ou repensados pela filosofia àqueles a que prestavam cultos[26].

É nesse sentido também que vão Esther Eidinow, Julia Kindt, Robin Osborne e Shaul Tor, os quais, em sua introdução ao livro *Theologies of Ancient Greek Religion,* de 2016, propõem resgatar a noção de teologia para o estudo da religião grega. Segundo os autores, apesar da aparente conotação cristã do termo, teologia pode se referir a noções plurais, aos escritos filosóficos e mesmo às diferentes teologias que pertencem a diferentes segmentos sociais[27]. Dessa forma, é inerente à noção de teologia a multiplicidade, tanto de

20 Cfr. Harrison (1908² [1903]: vii, 162-164).
21 Cfr. Harrison (1908² [1903]: 124, 163); Harrison (1912: 330).
22 Cfr. Burkert (1985 [1977]: 246-247), tradução minha a partir da edição em inglês.
23 Cfr. Burkert (1985 [1977]: 305-337).
24 Cfr.Burkert (1985 [1977]: 219-225).
25 Cfr. Burkert (1985 [1977]: 57).
26 Cfr. Pirenne-Delforge (2020: 21-22).
27 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 1-2).

histórias quanto de seu próprio sentido[28]. A esse respeito, em função da heterogeneidade das fontes teológicas e da relação que se estabelece ao longo do livro entre elas, os autores destacam a necessidade de um processo elucidativo, continuo e contextualizado acerca dos conceitos, e não de uma definição unívoca aplicável a todas as fontes[29]. A partir disso, então, eles propõem mesmo um espectro de força e sentido para o termo: 1. *mais fraco*: etimologicamente, "falar sobre os deuses", meras referências verbais ou pictóricas aos deuses; 2. *intermediário fraco*: articulação de concepções, atitudes e questões a respeito dos deuses, sem recurso à noção de crença; 3. *intermediário forte*: práticas que apontam não apenas para a conceitualização dos deuses, mas também para a crença em sua existência; 4. *mais forte*: teoria explícita, sistemática e geral sobre o divino ou especulações explícitas e abstratas, tenham elas caráter doutrinal ou aberto[30]. Embora o espectro proposto faça parecer que existem fontes mais teológicas que outras, os autores defendem que todas elas se relacionam em uma conversação que é a mesma, isto é, sobre concepções acerca dos deuses, de modo que estudá-las é algo que permite entender como crenças e práticas aparentemente contrapostas se formaram[31].

Em relação às perspectivas anteriores aqui abordadas, como a relação entre mito e rito e a noção de religião da pólis, o que Eidinow e seus colaboradores compreendem é que, no primeiro caso, mito e rito devem ser pensados independentemente um do outro, a fim de que se desvele a teologia própria a cada um deles[32]. Já no segundo caso, ao invés de compreender a pólis como instância única da determinação teológica, o que os autores concebem é uma via de mão dupla, em que a pólis é moldada pelas teologias da mesma maneira que também as molda[33].

Contudo, o que fazer com a multiplicidade de teologias que serão depreendidas das análises das diversas fontes? Os autores sugerem pensar de que forma os gregos lidavam com essa pluralidade teológica, para então buscar uma estrutura religiosa unívoca por trás das diversas crenças e práticas[34].

A adoção da perspectiva da teologia conforme proposta por Eidinow *et al.* remetem a questões que os autores tomam por pressuposto e sobre as quais não se detêm, mas que devem ser minimamente esclarecidas. Refiro-me aqui, primeiro, à noção de crença que aparece como determinante no espectro de teologia proposto e, segundo, à pluralidade teológica. Aproveito também o ensejo para falar das noções de religião e de politeísmo, tantas vezes aqui referidos.

Falar de crença ao discutir religiões antigas na modernidade, como bem aponta Pirenne-Delforge, é precisar se desvencilhar dos determinismos cristãos que configuraram o que se entende por religião e que implicam a ideia de um sistema confessional, de uma profissão de fé, por trás da noção de crença[35]. O que vigora entre os gregos, no entanto, é um processo cognitivo de aprendizado, de apreensão de uma realidade compreendida, algo que se manifesta na expressão θεοὺς νομίζειν ("reconhecer os deuses") e em suas variações. Conforme Pirenne-Delforge demonstra com base nas *Histórias* de Heródoto e na *Periegese* de Pausânias e em algumas outras fontes que dizem respeito à acusação contra Sócrates, o processo que integra um deus ao panteão e aos costumes políades consiste em

28 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 2-3).
29 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 3).
30 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 3-4).
31 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 56).
32 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 7).
33 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 8).
34 Cfr. Eidinow *et al*. (2016: 9-10).
35 Pirenne-Delforge (2020: 161-162). Acerca da noção de crença e de sua constituição, cfr. Parker (2011: 1-38).

atribuir-lhe representações, a quais contribuirão para sua identificação, e cultos, com os quais ele será honrado, configurando-se assim em uma dimensão de saber e outra de prática, de modo que a expressão diz respeito não a uma profissão de fé, mas a uma convicção na existência e na agência dos deuses, pelo que eles são dignos de respeito[36]. É nesse sentido, portanto, que sugiro compreender o terceiro sentido do espectro de teologia: o recurso à crença em uma ou outra fonte deve ser pensado em termos de reconhecimento dos deuses ou de suas ações.

Quanto ao que diz respeito à pluralidade de teologias, uma posição produtiva é adotada por Henk S. Versnel. No primeiro capítulo do seu *Coping with the Gods*, o estudioso busca um meio termo entre a concepção do panteão grego como sendo extremamente ordenado para Vernant e aquela de um panteão potencialmente caótico para Burkert[37]. Esse meio termo encontra-se, para Versnel, na noção de "sequências de diferentes focos de consciência" (*sequences of different foci of consciousness*) desenvolvida pela linguística cognitiva e na esteira da qual ele sugere que:

> várias concepções diferentes de unidade ou diversidade de deuses que têm um nome e diferentes epítetos ou diferentes residências são armazenados na mente de uma pessoa, mas que é a mudança de contexto –literário , social, regional– (ou no nível de educação) que aciona um foco específico[38].

Isso significa, então, que ao invés de buscar uma ortodoxia em meio à pluralidade teológica, os gregos distinguiam momentos específicos em que um registro teológico poderia ser evocado ou não. Embora essa concepção possa fazer parecer que as múltiplas teologias se mantêm isoladas umas das outras, Versnel destaca que elas são passíveis de sobreposição e às vezes mesmo de conflito[39].

Por fim, no que tange às noções de religião e politeísmo, refiro-me novamente a Pirenne-Delforge, que traça as origens e delineia as aplicações de ambos os termos. Tanto religião quanto politeísmo encontram alguma raiz em contextos pré-cristãos. Religião, do latim *religio*, designa inicialmente o respeito manifesto em ações e devido a certo destinatário, seja aos membros de uma família, seja aos deuses das cidades[40]. O termo foi adotado pelo cristianismo nascente e passou a designar o vínculo confessional entre o Deus cristão e seus devotos, a partir do que se instaurou uma oposição entre religião verdadeira (a que se adequa aos moldes cristãos) e religião falsa (que em essência não é religião, já que pautada em mentiras)[41]. Quanto a politeísmo, este é um termo que surge só no século XX em grego moderno, mas que remonta ao grego πολυθέος, um hápax atestado nas *Suplicantes* de Ésquilo que diz respeito à pluralidade constitutiva do estabelecimento de um dado culto aos deuses[42]. Assim como com religião, a noção de πολυθεΐα foi adotada pelo cristianismo nascente e também pelos intelectuais judeus, que associaram a pluralidade do paganismo à mentira, opondo-a à unidade e verdade do monoteísmo[43].

---

36 Pirenne-Delforge (2020: 172-178).

37 Versnel (2011: 29-30).

38 Versnel (2011: 83): "various different conceptions of the unity or diversity of gods with one name and different epithets or different residences are stored in the mind of a person, but that is the shift in context –literary, social, regional– (or on the level of education) that triggers a specific focus"; tradução minha. Em nota à questão do nível de educação, Versnel (2011: 83, nota 224) pontua mesmo sua reserva em relação à uma distinção estrita entre religião "popular" e as religiões "literárias".

39 Versnel (2011:102).

40 Pirenne-Delforge (2020: 27).

41 Pirenne-Delforge (2020: 28-32).

42 Pirenne-Delforge (2020: 32-34).

43 Cfr. Pirenne-Delforge (2020: 34-42).

Com base nas reconstruções históricas que traça, portanto, Pirenne-Delforge adota ambos os termos em seu trabalho como conceitos operatórios. Religião, define ela, "designa os múltiplos aspectos das relações que um grupo humano busca instaurar com a esfera supra-humana assim construída"[44]. Politeísmo, por sua vez, atrelado ao conceito de religião, abarca a multiplicidade não só de entidades supra-humanas (compreendidas como tal não só os deuses, mas outras entidades como os heróis) como também de práticas a elas dedicadas[45]. Mais uma vez, então, é consoante com as definições de Pirenne-Delforge que sugiro a adoção dos conceitos de religião e politeísmo, privilegiando-se este em vez daquele quando possível.

Bibliografia

Edições e traduções

Cardans, B. (ed.). (1976). *M. Terentius Varro Antiquitates Rerum Divinarum.* Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.

Cathala, M. R., e Spiazzi, R. M. (eds.). (1971). *S. Thomae Aquinatis In duodecim livros Metaphysicorum Aristotelis expositivo*. Taurini: Marietti.

Fobes, F. H. (ed.). (1919). *Aristotelis meteorologicum libri quattuor*. Cambridge: Harvard University Press.

Hayduck, M. (ed.). (1891). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Reimer.

Hayduck, M. (ed.) (1899). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria*. Berlin: Reimer.

Prado, A. L. A. (2006). *Platão: A República*. São Paulo: Martins Fontes.

Slings, S. R. (ed.) (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.

Veloso, C. W. & Parmar, H. (trads.) (2017). *Meteorológicos: Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Bibliografia citada

Boyancé, P. (1972). *Études sur la religion Romaine*. Rome: École Française de Rome.

Burkert, W. (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley/ Los

Angeles, London: University of California Press.

Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Trad. John Raffan. Cambridge: Harvard University Press (Trabalho original publicado em 1977).

Eidinow, E.; Kindt, J.; Osborne, R. & Tor, Sh. (2016). "Introduction: What might we mean by theologies of ancient Greek Religion", en E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne & Sh. Tor (eds.), *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-10.

Goldschmidt, V.. (1950). "Théologia". *Revue des Études Grecques*, 63 (294); 20-42.

44 Cfr. Pirenne-Delforge (2020: 56): "désigne les multiples aspects des relations qu'um groupe humain cherche à instaurer avec la sphère supra-humaine ainsi construite"; tradução minha.

45 Cfr. Pirenne-Delforge (2020: 56).

Harrison, J. (1908). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press (Trabalho original publicado em 1903).

Harrison, J. (1912). *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jaeger, W. (1936). *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford: Claredon Press.

Naddaf, G. (1996). "Plato's "theología" revisited". *Méthexis,* 9; 5-18.

Parker, R. (2011). *On Greek Religion*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Pirenne-Delforge, V. (2020). *Le Polythéisme Grec à l'Épreuve d'Hérodote.* Paris: Les Belles Lettres.

Rüpke, J. (2012). *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change.* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Rüpke, J.. (2014). "Historicizing Religion: Varro's Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic". *History of Religions, 53*(3); 246-268.

Van Nuffelen, P. (2010). "Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth". *Classical Philology,* 105 (2); 162-188.

Versnel, H. (2011). *Coping with Gods: wayward readings in Greek Theology*. Leiden: Brill.

Institucionalizar la hegemonía: Tucídides y el imperialismo ateniense en Sicilia

Diego Alexander Olivera

Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen: En su descripción de los acontecimientos que tuvieron lugar durante la campaña ateniense en Sicilia, Tucídides da cuenta de la conformación de un sistema de alianzas inter-*póleis* que precede a la embajada siracusana a Lacedemonia (Th. VI.88.3-5). El mencionado sistema es semejante al que existía entonces en el propio territorio griego. El conflicto siciliota confronta a dos coaliciones, lideradas una por Siracusa, la otra por Atenas, en un esquema que resulta análogo al de la guerra que tiene por protagonistas a la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta, y la de Delos que dirige Atenas. En otras palabras, la campaña ateniense le confiere al orden interestatal de la isla una fisonomía semejante a la que se observa en el continente griego. Es evidente, que Atenas logra con rapidez alcanzar aquello que los teóricos de las relaciones internacionales denominan *institucionalización de la hegemonía*, pero no es tan indiscutible el hecho de saber quién es el responsable de dicha institucionalización; la fuerza o el derecho. Este trabajo, por tanto, busca analizar la interpretación ofrecida por Tucídides del comportamiento ateniense en Sicilia y su capacidad de institucionalizar la hegemonía en la isla.

Palabras clave: Tucídides, hegemonía, Atenas, Sicilia, derecho internacional

Institutionalize Hegemony: Thucydides and the Athenian Imperialism in Sicily

Abstract: In his description of the events that took place during the Athenian campaign in Sicily, Thucydides gives an account of the formation of a system of inter-*póleis* alliances that precedes the Syracusan embassy to Lacedaemon (Th. VI.88.3-5). The aforementioned system is similar to the one that existed then in the Greek territory itself. The Sicilian conflict confronts two coalitions, one led by Syracuse, the other by Athens, in a scheme that is analogous to that of the war whose protagonists are the Peloponnesian League, led by Sparta, and the Delos League led by Athens. In other words, the Athenian campaign gives the island's interstate order a physiognomy similar to that observed on the Greek mainland. It is evident that Athens quickly achieves what international relations theorists call the institutionalization of hegemony, but the fact of knowing who is responsible for this institutionalization is not so indisputable; force or right. This paper, therefore, seeks to analyze the interpretation offered by Thucydides of Athenian behaviour in Sicily and its ability to institutionalize hegemony on the island.

Keywords: Thucydides, hegemony, Athens, Sicily, international Law

1. Introducción

En su descripción de los acontecimientos que tuvieron lugar durante la campaña ateniense en Sicilia Tucídides da cuenta de la conformación de un sistema de alianzas inter-*póleis*, que precede a la embajada siracusana a Lacedemonia y la designación de Gilipo al mando de las fuerzas destinadas a combatir contra la *pólis* ática (Th. VI.88.3-5)[1]. Lo interesante de este pasaje es que Tucídides afirma que los sículos que habitaban la llanura, y eran súbditos (ὑπήκοοι) de Siracusa con anterioridad, se mantuvieron dentro de la alianza liderada por los siracusanos. Los del interior, en cambio, se coaligaron con Atenas aportando víveres y tributo en metálico. Agrega, además, que este particular ordenamiento es el resultado de la acción ateniense que desplegó una política diplomática activa con el fin de obtener el mayor número de aliados posible. Cuando la diplomacia no fue suficiente Atenas recurrió a un método ya practicado en la Grecia continental; "marcharon contra los que no se les habían pasado y a algunos los obligaron a hacerlo, pero en otros casos fueron estorbados por los siracusanos, que enviaron guarniciones y acudieron en auxilio".

No pasa desapercibida la similitud que tiene este sistema de alianzas con el que existía entonces en el propio territorio griego. El conflicto siciliota confronta a dos coaliciones, lideradas una por Siracusa, la otra por Atenas, en un esquema que resulta análogo al de la guerra que tiene por protagonistas a la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta, y la de Delos que dirige Atenas. En otras palabras, la campaña ateniense le confiere al orden interestatal de la isla una fisonomía semejante a la que se observa en el continente griego. Al extremo de que Atenas exporta a Sicilia hasta las tácticas que emplea para mantener a raya a sus aliados en el Egeo. Poco antes de la intervención en Sicilia los ateniense obligaron por la fuerza a la isla de Melos a unirse a la Liga de Delos, un comportamiento semejante al que, según Tucídides, tuvieron con aquellos sículos que no se unieron a su bando por la vía diplomática.

Lo que no queda claro es si este sistema es producto de la hegemonía ateniense, de la misma forma que la hegemonía sobre el Egeo dio lugar al ordenamiento interestatal de la Grecia continental, o es el resultado de la capacidad del orden inter-*póleis* siciliota para dar cabida a la irrupción de una nueva potencia. Es evidente que Atenas logra con rapidez alcanzar aquello que los teóricos de las relaciones internacionales denominan *institucionalización de la hegemonía*, pero no es tan indiscutible el hecho de saber quién es el responsable de dicha institucionalización; la fuerza o el derecho.

Este trabajo, por tanto, busca analizar la interpretación ofrecida por Tucídides del comportamiento ateniense en Sicilia y su capacidad de institucionalizar la hegemonía en la isla. En esa línea, tendremos en cuenta tanto los aspectos teóricos como los narrativos, pues el pasaje mencionado responde a una lógica argumentativa empleada por Tucídides para ordenar el relato y darle claridad, concisión y verosimilitud. En consecuencia, en la primera parte se examinan algunos aspectos discursivos en relación al pasaje en cuestión y su lugar en la estructura final del libro VI. La segunda, procura indagar en torno a posiciones teóricas vinculadas al concepto de *institucionalización de la hegemonía* y su aplicación al caso ateniense en Sicilia.

---

1 [3]καὶ οἱ μὲν Συρακόσιοι τὰ καθ᾽ ἑαυτοὺς ἐξηρτύοντο ἐς τὸν πόλεμν, οἱ δ᾽ Ἀθηναῖοι ἐν τῇ Νάξῳ ἐστρατοπεδευμέν οι τὰ πρὸς τοὺς Σικελοὺς ἔπρασσον ὅπως αὐτοῖς ὡς πλεῖστοι προσχωρήσονται.
[4]καὶ οἱ μὲν πρὸς τὰ πεδία μᾶλλον τῶν Σικελῶν ὑπήκοοι ὄντες τῶν Συρακοσίων οἱ πολλοὶ ἀφειστήκεσαν: τῶν δὲ τὴν μεσόγειαν ἐχόντων αὐτόνομοι οὖσαι καὶ πρότερον αἰεὶ <αἱ> οἰκήσεις εὐθὺς πλὴν ὀλίγοι μετὰ τῶν Ἀθηνα ων ἦ σαν, καὶ σῖτόν τε κατεκόμιζον τῷ στρατεύματι καὶ εἰσὶν οἳ καὶ χρήματα.
[5]ἐπὶ δὲ τοὺς μὴ προσχωροῦντας οἱ Ἀθηναῖοι στρατεύοντες τοὺς μὲν προσηνάγκαζον, τοὺς δὲ καὶ ὑπὸ τῶν Συρακ οσίων φρουρούς τε πεμπόντων καὶ βοηθούντων ἀπεκωλύοντο. τόν τε χειμῶνα μεθορμισάμενοι ἐκ τῆς Νάξου ἐς τὴ ν Κατάνην καὶ τὸ στρατόπεδον ὃ κατεκαύθη ὑπὸ τῶν Συρακοσίων αὖθις ἀνορθώσαντες διεχείμαζον.

2. El método de Tucídides

En un conocido libro, escrito en la década de 1960, la filóloga francesa Jaqueline De Romilly (2013: 31) definía el método de Tucídides como aquel "que consiste en retener únicamente lo más continuo y en dejar que está continuidad se manifieste sola, a los ojos del lector, a partir de los parentescos que percibe". Indicaba, a continuación, una tendencia a la unidad, que le confiere su carácter de inteligibilidad, en la obra y el empleo de parentescos y correspondencias que terminaban por erigir al relato en un ejercicio de demostración. La similitud entre el orden interestatal siciliota y el del Grecia responde a dicha economía creativa del historiador ateniense que apela a los parentescos como mecanismo para generar evidencia (ἐνέργεια). En este caso se trata de demostrar una afirmación realizada al comienzo del libro VI (6.1):

> Todos estos pueblos griegos y bárbaros habitaban Sicilia, y contra esta isla tan importante los atenienses se disponían a emprender una expedición. Estaban ansiosos –esta era la verdadera razón– de dominar toda Sicilia; pero al mismo tiempo querían –era un bello pretexto– prestar ayuda a sus hermanos de raza y a los aliados que se les habían unido[2].

Si la causa verdadera (ἀληθεστάτη προφάσει) de la expedición a Sicilia es la vocación imperial de Atenas, es comprensible que el resultado de la misma sea la configuración de un sistema de alianzas equivalente a la *Simmachía* de Delos. Entre los dispositivos retóricos que solían emplear los historiadores griegos estaban la *sýnopsis* y la *enárgeia*. Esta última, que traducimos como evidencia, buscaba convertir al lector en "testigo" de los hechos narrados por el historiador (Zangara, 2007). Según Bárbara Cassin (1997) para los griegos la evidencia es una puesta en manifiesto que 'puede implicar una construcción de forma lingüística o enunciativa'. Para los oradores se vinculaba a *lógos* en tanto *un efecto del decir*, un construir lo visible que 'pone ante los ojos' lo que se desea mostrar.

Así pues, para hacer evidente que la auténtica motivación que lleva a realizar la expedición a Sicilia provenía de las ansías de dominación imperial, Tucídides emplea una correspondencia entre el accionar ateniense en el Egeo y el de la isla. El lector puede inferir la semejanza en el comportamiento de Atenas en uno y otro caso. Si, por el contrario, la expedición no hubiera respondido a objetivos imperiales no habría razón para que Atenas replicase en Sicilia la política imperial observada en el Egeo, incluyendo recaudación tributaria y uso de la fuerza para atraer ciudades a su bando. Por tanto, la afirmación hecha al comienzo del libro VI se confirma en los eventos narrados posteriormente.

En sí, el mecanismo no es novedoso. En otras partes de su obra Tucídides suele recurrir a un procedimiento similar que consiste en establecer una tesis de partida que guía el proceso de selección y disposición de los acontecimientos. En la arqueología, por ejemplo, minimiza la importancia de las Guerras Médicas con el fin de apuntalar la tesis con la que da inicio a su obra, esto es, la afirmación sobre la inferioridad de los conflictos anteriores a la Guerra del Peloponeso (Sierra Martín, 2017: 21). Más adelante, la tesis de que Atenas instrumentalizó la Liga de Delos para sus propios fines imperiales condiciona su narración nuevamente. En unas pocas líneas resume la primera década de la Pentecontecia, donde las acciones atenienses son coherentes con los objetivos declarados en la formación de la Liga, y omite a personajes relevantes como Arístides, o bien los menciona apenas, como en el caso de Cimon (Th. I.98; Sierra Martín, 2013). Esta actitud contribuye a hacer ver

2 τοσαῦτα ἔθνη Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων Σικελίαν ᾤκει,καὶ ἐπὶ τοσήνδε οὖσαν αὐτὴν οἱ Ἀθηναῖοι στρατεύειν ὥρμην το, ἐφιέμενοι μὲν τῇ ἀληθεστάτῃ προφάσει τῆς πάσης ἄρξαι, βοηθεῖν δὲ ἅμα εὐπρεπῶς βουλόμενοι τοῖς ἑαυτῶν ξυ γγενέσι καὶ τοῖς προσγεγενημένοις ξυμμάχοις.

lo que se quiere mostrar, la idea de que Atenas tenía objetivos imperialistas desde el comienzo de la Liga.

Ahora bien, esta voluntad de hacer visible en el intelecto lo que es invisible a los ojos, según Carlo Marcaccini (2019), es una preocupación que Tucídides comparte con los autores hipocráticos. El mismo autor identifica entre los medios que emplea Tucídides, para otorgarle verosimilitud al relato, a la prolepsis, es decir, la anticipación de eventos que serán tratados en un momento posterior. La prolepsis tiene una función composicional en la trama, pero también cognitiva, al superponer la expectativa de un futuro al pasado. Según Marcaccini la prolepsis expresa la reflexividad crítica a nivel narrativo, al generar una red de significados que la inferencia es incapaz de expresar. En II. 65.5-13 Tucídides insinúa que si Pericles hubiera sobrevivido el poder no se habría confiado a políticos incapaces y las cosas hubieran resultado de otra manera. Con esa tesis busca anticiparse a la conclusión de que no fueron las derrotas militares la causa de la capitulación de Atenas sino la conflictividad interna.

En conclusión, para Tucídides son siempre los hechos futuros los que organizan, en la trama, el pasado. Los acontecimientos posteriores demuestran las afirmaciones realizadas respecto de los eventos históricos. Dichas afirmaciones se hacen 'evidentes' a partir de los sucesos que acontecen en el futuro dotándolos de veracidad. En este caso, que la causa verdadera de la expedición a Sicilia fue lograr el dominio imperial se demuestra en el comportamiento posterior de Atenas con sus aliados sículos. Reconocer el carácter composicional y artificial del relato histórico no conspira contra la posibilidad de hacer teoría. Como el filosofo Chris Lorenz (2015: 32) sostiene "Cuando los historiadores declaran dar descripciones, en realidad están presentando teorías observacionales, que son tan falibles e <infijables> como sus teorías explicativas". Esto significa que coexisten diversas descripciones "verdaderas" sobre una misma "realidad". En el caso puntual de Tucídides esto implica comprender que el marco interestatal de Sicilia no necesariamente se organizó de acuerdo a como Tucídides no nos describe. Pero, a su vez, esa descripción representa una teoría sobre las relaciones interestatales basada en la observación.

3. Historia y relaciones interestatales

Desde mi perspectiva la descripción que ofrece Tucídides del marco interestatal siciliota brinda una reflexión en torno a la tensión que impera en el derecho internacional griego entre la pretensión autonómica de todas las ciudades y la voluntad hegemónica de algunas de ellas (Buis, 2015). Cómo debe proceder el sistema interestatal para dar lugar a la hegemonía sin afectar en demasía la autonomía de la *pólis* es el problema sobre el que Tucídides reflexiona. Un problema, por cierto, que no es ajeno al mundo moderno. Desde diferentes corrientes teóricas de las Relaciones Internacionales se ha abordado la cuestión de la hegemonía y su institucionalización.

Desde un enfoque realista Robert Kagan (2012) sostiene que el orden liberal imperante en el mundo, pos segunda guerra mundial, solo pudo ser posible gracias a la superioridad estadounidense. El liderazgo norteamericano moldeó el orden internacional a imagen de sus valores liberales e intereses materiales. En esa misma línea se había expresado antes el pensador chino Yan Xuetong al señalar que Estados Unidos logró establecer normas internacionales conforme a sus principios e intereses que, una vez aceptadas por la mayoría de los países, acabó por crear un sistema institucionalizado de hegemonía en que esta, por tanto, se legitima[3].

3 Citado por Kagan (2012).

Desde la perspectiva idealista, en cambio, la hegemonía fue siempre abordada en términos peyorativos, como una amenaza al orden jurídico internacional. Sin embargo, la llamada Escuela Inglesa abogó por una teoría del derecho internacional que contemplara el papel de las potencias hegemónicas. La obra de Ian Clark *Hegemony in the Internacional Society* se inscribe en esa perspectiva de análisis. Allí Clark (2011: 1) sostiene que es posible que la sociedad internacional intente institucionalizar el predominio de un Estado en forma de hegemonía. Agrega, en su definición del concepto, que se trata de "una practica institucionalizada de derechos y responsabilidades especiales, conferidas por la sociedad internacional o una circunscripción dentro de ella, a un Estado (o estados)" (Clark, 2011: 4). La idea de que la hegemonía se "gana", o que es una concesión de los estados aliados, está en los orígenes del término, en el pensamiento político griego[4]. Sin embargo, la tendencia de Clark a presentar sus conclusiones como "soluciones" o "consejos" para resolver la tensión entre la hegemonía estadounidense y el orden jurídico internacional terminan por desvirtuar su trabajo, como bien observó Perry Anderson (2017: 116-117).

Más allá de las divergencias teóricas, los trabajos mencionados han llamado la atención sobre la posibilidad de que la hegemonía constituya una organización fundamental de la sociedad internacional. En otras palabras, lejos de ser un fenómeno externo al derecho internacional, sería parte constitutiva del mismo. Trasladar estas interpretaciones contemporáneas al pasado siempre constituye un riesgo. No obstante, el concepto de "anacronismo moderado", desarrollado por Nicole Loraux (2008), minimiza, a mi juicio, dicho riesgo. Según esta autora, acercarse al estudio de la antigüedad clásica haciendo uso del anacronismo supone "plantearle a su objeto griego precisamente cuestiones que ya no sean griegas", realizar preguntas "que los antiguos no se plantearon o, al menos, no formularon o, mejor todavía, no llegaron a desmenuzar como tales".

En consecuencia, no se trata de buscar en Tucídides evidencias que respalden una u otra teoría, sino, más bien, de indagar que tiene el historiador para aportar al debate. Ni una concepción idealista de la justicia ni una norma basada en la estricta necesidad son asuntos de Tucídides, más interesado en llamar nuestra atención sobre la naturaleza del poder y sus implicancias. Lo hace siguiendo una tradición, ya presente en Homero y Heráclito, que ve a la "convención" como subordinada a la "naturaleza" (Brown, Nardin & Rangger, 2002: 25-31). Por tanto, no ignora el hecho de que el factor disruptivo es la hegemonía ateniense y su aspiración por hacerse del control de Sicilia. Esa aspiración resulta coherente con la naturaleza humana. Sin embargo, de ella no resulta un orden interestatal anárquico como sostienen los realistas (Ekcstein, 2007), sino que se reformulan los criterios formales que facilitan la convivencia ordenada entre comunidades.

Tucídides presenta un sistema interestatal multidimensional constituido por tres tipos de relaciones fundamentales donde "cada una de ellas constituye un sistema de gobierno separado, aunque superpuestos, con sus propios principios y reglas" (Thauer, 2015). Por un lado, están los lazos basados en el linaje y el parentesco que suelen usarse como criterio para establecer acuerdos entre ciudades. Por otro, tratados más complejos e institucionalizados como las alianzas militares. Finalmente, las relaciones basadas en la competitividad por el poder. Estas instancias coexisten y se superponen de diversas formas (Thauer, 2015).

No cabe duda que, como vimos, Tucídides le asigna a los objetivos imperiales atenienses una centralidad en la expedición a Sicilia y que, consecuencia de la acción imperial, el orden interestatal de la isla se ve afectado. Si bien con anterioridad Atenas mostró interés

4 Sin embargo, tiene un campo semántico más amplio y resulta solo uno de los muchos términos que el léxico griego utiliza para significar la idea de imperio, dominio, poder, autoridad, etc. Cfr. Olivera (2020), Anderson (2017:1-8)

estratégico en la Magna Grecia y Sicilia, como lo demuestran la fundación de la colonia panhelénica de Turios y los tratados de alianzas con Reggio y Leontinos, que tenían como fin mantener a Siracusa, aliada de Esparta, fuera de la guerra (Cortes Copete, 1999: 285-289). La ocupación militar de la isla constituyó una novedad que alteró el tradicional sistema interestatal siciliota. No obstante, se observa que los otros niveles del sistema actúan como mecanismo de legitimación de la campaña bélica.

El primer nivel, el del linaje y parentesco, es invocado en los argumentos esgrimidos por los atenienses para justificar la expedición, y que Tucídides denomina como un "bello pretexto". En efecto, el historiador dice que los atenienses buscaban "socorrer a los pueblos afines a ellos desde un punto de vista étnico". Esta afinidad de linaje sirve de justificación, pero también es un mecanismo jurídico a disposición de las ciudades para encauzar las acciones de la potencia hegemónica. El segundo nivel, por su parte, aparece representado en la actividad diplomática desplegada por los atenienses para atraerse la amistad de las ciudades autónomas. Por último, el tercer nivel refiere al uso de la fuerza para doblegar a los "neutrales" o "indecisos" que no se unieron por la vía diplomática.

En síntesis, aunque el imperialismo ateniense alteró el orden interestatal de la isla el sistema contaba con dispositivos que permitieron un rápido acomodamiento de los actores. De esa manera la voluntad hegemónica de Atenas quedaba incorporada dentro del marco jurídico a través del cual las *póleis* de Sicilia se vinculaban. Sus aspiraciones imperiales eran legitimadas y justificadas al tiempo que la autonomía de las demás ciudades encontraba amparo. Ni la actitud ateniense puede resumirse en pura imposición, ni las de las ciudades como simple subordinación. Por el contrario, la institucionalización de la hegemonía parece descansar en un acuerdo implícito en que la *pólis* hegemónica "gana" su posición a partir de los acuerdos y alianzas que es capaz de establecer, mientras que las ciudades autónomas "justifican" su condición en tanto son capaces de reconocer la "legitimidad" del accionar imperial.

Bibliografía

Ediciones y Traducciones

Guzmán Guerra, A. (trad.) (1989). *Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.

Stuart Jones, H. & Powell, J. E. (ed.) (1942). *Thucydides, Historiae.* Oxford: Oxford University Press.

Torres Esbarranch, J. J. (trad.) (1992). *Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Anderson, P. (2017). *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*. London: Verso.

Brown, C. Nardin, T. & Rangger, N. (2002). *International Relations in Political Thought: Texts from the ancient Greece to the First World War.* New York: Cambridge University Press.

Buis, E. (2015). "Between Isonomia and Hegemonia: Political Complexities of Transitional Justice in Ancient Greece", en M. Bersgmo *et al.* (ed.), *Historical Origins of International Criminal Law: Vol.* 3. Bruselas: Torkel Opsahl Academic Epublisher; 27-61.

Cassin, B. (1997). “Procedimientos sofísticos para construir la evidencia”, en C. Levy y L. Pernot (eds.), *Decir la evidencia (Filosofía antigua y retórica)*. Cuadernos de Filosofía de la Universidad de Paris XII/ Val de Marne. Nº 2.

Clark, I. (2011). *Hegemony in the Internacional Society*. Oxford: Oxford University Press.

Córtes Copete, J. M. (1999). *Epigrafía Griega*. Madrid: Cátedra.

Ekstein, A. (2006). *Mediterranean Anarchy, Interstate war, and rise of Rome.* Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

Marcaccini, C. (2019). “Il metodo in Tucidide: epistemologia e scrittura storica”, en C. Fornis, A. Hermosa y J. Fernández Muñoz (coords.), *Tucídides y el poder de la Historia*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.

Kagan, R. (2012). *The World America Made*. New York: Alfred A. Knopf.

Loraux, N. (2008). *La Guerra Civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía.* Madrid: Akal.

Lorenz, C. (2015). *Entre filosofía e historia. Volumen 1: exploraciones en filosofía de la historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Olivera, D. (2020). “El concepto de imperio en el pensamiento político griego clásico”. *Nova Tellus*, 38 (1); 11-26.

Romilly, J. (2013). *Tucídides. Historia y Razón*. Madrid: Crítica.

Sierra Martín, C. (2013). “La liga de Delos en la ‘Alta Pentecontecia’. Primer repaso a la tendenciosidad de Tucídides”. *Polis. Revista de Ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica,* 25; 131-162.

Sierra Martín, C. (2017). *Tucídides Archaiologikós. Grecia antes de la Guerra del Peloponeso.* Zaragoza: Pórtico.

Thauer, C. (2015). “It’s Time for History! Thucydides in International Relations: Toward a Post- ‘Westphalian’ Reading of a Pre-“Westphalian”, en C. Thauer & C. Wendt (eds.), *Thucydides and Political Order. Concepts of Order and the History of the Peloponnesian War.* New York: Palgrave-MacMillan.

Zangara, A. (2007). *Voir l´Histoire. Théories anciennes du récit historique II siècle avant J.-C. – II siècle après J.-C.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

¿Actos de guerra o concreción de los objetivos? Acerca de algunos episodios de intercambio de roles en las grandes revueltas serviles de la República romana

Fernando Martín Piantanida

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Luján

Resumen: El propósito de esta ponencia consiste en examinar la validez de una aserción que se ha vuelto un lugar común en la historiografía moderna sobre las guerras serviles del mundo antiguo, esto es, la tesis de la "inversión de los roles sociales". Según ella, los esclavos rebeldes de las revueltas única o principalmente habrían querido convertirse en amos y esclavizar a sus antiguos propietarios. A menudo, los autores que subscriben este cliché no se detienen en un análisis de sus evidencias primarias. Para determinar su pertinencia, el presente estudio analiza las únicas referencias existentes en las fuentes literarias que podrían apoyar tal aserción, la cual se critica como exagerada y descontextualizada vinculándola a una imagen negativa de las revueltas tenida tanto por los historiadores antiguos como por los modernos, pero que no se deduce de las fuentes conservadas. Se propone, en cambio, interpretar los hechos que allí se narran como actos de guerra y de venganza. Se argumenta, además, en favor de abandonar ese cliché historiográfico, pues tiende a soslayar y/o menoscabar las acciones de los insurgentes en búsqueda de su libertad individual, más allá de que ellas no implicaran un cuestionamiento de la esclavitud como institución social.

Palabras clave: guerras serviles; esclavos rebeldes; objetivo; intercambio de roles; cliché historiográfico

Acts of war or the realisation of objectives? On some episodes of role reversal in the great servile revolts in the Roman Republic

Abstract: The purpose of this paper is to examine the validity of an assertion that has become commonplace in modern historiography on the servile wars in the ancient world, namely the "social role reversal" thesis. According to it, the rebel slaves in the revolts would only or mainly have wanted to become masters and enslave their former owners. Often, the authors who subscribe to this cliché do not stop to analyse the primary evidence. To determine its relevance, the present study analyses the references in literary sources that could support such an assertion, which is criticised as exaggerated and decontextualised by linking it to a negative image of the revolts held by both ancient and modern historians, but which is not deduced from the preserved sources. Instead, it is proposed to interpret the events narrated there as acts of war and revenge. It also argues in favour of abandoning this historiographical cliché, as it tends to overlook and/or undermine the actions of the insur-

gents in search of their individual freedom, even though they did not imply a questioning of slavery as a social institution.

Keywords: servile wars; rebel slaves; objective; role reversal; historiographic cliché

1. Introducción

Durante el siglo pasado el principal interés concitado por las grandes revueltas serviles de la República romana consistió en la interpretación de su carácter, para lo cual la discusión sobre los objetivos de los esclavos rebeldes, sus "programas", fue determinante y ocasionó una fuerte polémica entre los historiadores soviéticos y los occidentales no marxistas. Mientras que los primeros, hasta mediados de los años cincuenta, definieron a las guerras serviles como "movimientos revolucionarios" de la lucha de clases de los esclavos, pues afirmaban que estos habían perseguido la destrucción del sistema esclavista[1]; los segundos, por el contrario, sostuvieron que dichos acontecimientos no fueron revolucionarios porque los esclavos rebeldes no cuestionaron la institución de la esclavitud sino solo su propia esclavitud y, en consecuencia, buscaron únicamente su libertad individual[2] aspecto que en la actualidad resulta difícil contradecir.

La historiografía occidental, sin duda, ha refutado correctamente la tesis soviética del período estalinista incluyendo la teoría de "la revolución de los esclavos" en dos fases, pero también ha contribuido a difundir una aserción sobre los objetivos de los esclavos rebeles que rara vez es cuestionada, quizás inadvertida en el contexto y en los términos de esa polémica de la guerra fría, a saber, la tesis de "la inversión de los roles sociales". Según ella, los insurgentes única o principalmente habrían querido convertirse ellos mismos en amos y esclavizar a sus antiguos propietarios, lo cual constituye un lugar común de la historiografía occidental concerniente a las revueltas serviles[3]. A menudo, los autores que subscriben este cliché no se detienen en un análisis de su sustento en las fuentes.

El propósito de la presente ponencia consiste precisamente en examinar la validez de esa afirmación historiográfica indagando sobre su sustento documental, es decir, a partir de qué fuentes los historiadores modernos señalan que el objetivo de los esclavos rebeldes ha sido "la inversión de los roles sociales". Analizaremos las dos más importantes referencias primarias que existen para tal aserción, la cual criticaremos como exagerada y descontextualizada vinculándola a una imagen negativa de los antiguos y propondremos, en cambio, interpretar las acciones allí narradas como actos de guerra y de venganza. Argumentamos en favor de abandonar ese cliché historiográfico, pues tiende a soslayar y/o menoscabar las acciones de los insurgentes en busca de su libertad individual, más allá de que ellas no implicaran un cuestionamiento de la esclavitud como institución.

Las fuentes hablan muy poco de los objetivos de los esclavos rebeldes y lo hacen desde un punto de vista hostil a su revuelta, por lo cual pensamos, al igual que Strauss (2012

1 Véase *v.g.* Mischulin (1952 [1947]).

2 Véase *v.g.* Green (1961), Vogt (1974 [1965]), Bradley (1998 [1989]).

3 Véase *v.g.* Finley (1964: 236 y 1967: 11), Vogt (1974 [1965]: 54), Hopkins (1981 [1978]: 149).

[2009]: 26) y Schiavone (2011 [2009]: 69), que debemos deducirlos de las acciones narradas. No obstante, es menester tener en cuenta –a nuestro entender– que dichas acciones se desarrollan en contextos bélicos, razón por la cual no todas ellas deben ser comprendidas como fines en sí mismos, sino que, al menos en algunos casos tales como los que aquí tratamos, son medios dirigidos hacia un fin principal tendiente a derrotar al enemigo y así asegurar la libertad de los insurgentes.

Se puede sostener, como señalan Vogt (1974 [1965]) y Bradley (1998 [1989]), que los esclavos rebeldes persiguieron dos objetivos, a saber, recuperar su libertad y tomar venganza de sus crueles dueños. Con respecto al primero, las formas de llevarlo a cabo han sido las siguientes: en las rebeliones sicilianas los esclavos rebeldes erigieron nuevos Estados –según el modelo de las monarquías seléucidas– en los cuales pudieran vivir como hombres libres; en la revuelta de Espartaco, probablemente planearon regresar a sus países natales. El segundo objetivo, esto es, la búsqueda de venganza contra sus amos, se halla en directa relación con el tópico historiográfico mencionado precedentemente y, por supuesto, al convertirse en amos de sus antiguos propietarios los insurgentes estarían cumpliendo ambos objetivos.

Pero existen solo dos hechos concretos de intercambio de roles durante las rebeliones, narrados por las fuentes conservadas, a partir de los cuales se podría sostener la tesis de la inversión social: por un lado, en la primera guerra servil siciliana, algunos propietarios de esclavos fueron obligados a fabricar armas encadenados, según señala un fragmento de Diodoro Sículo (34/35.2.15); por el otro, en el *bellum Spartacium*, se dice que el líder tracio hizo que unos soldados romanos tomados prisioneros lucharan entre sí como gladiadores en honor a Crixo, hecho referido por Floro (2.8.9) y más tardíamente por Orosio (5.24.3). A continuación, analizamos el fragmento diodoreo y el pasaje de Floro[4].

2. Diodoro Sículo, 34/35.2.15: los amos forzados a fabricar armas

En este fragmento Diodoro narra una acción donde ciertamente se intercambian roles entre amos y esclavos. Lo dicho sucede con posterioridad a la conquista de la ciudad de Enna, tomada por cuatrocientos esclavos armados de manera improvisada y bajo el liderazgo de uno con habilidades mágicas y adivinatorias llamado Euno. Los rebeldes entraron a las casas de los amos y los mataron, incluso a sus bebés lactantes. Muchos esclavos de la ciudad se unieron a la revuelta. Después de matar a sus propios amos, asesinaron –nos dice Diodoro 34/35.2.13– a "otros" propietarios de esclavos. Luego se lleva a cabo una asamblea rebelde en el teatro de la ciudad donde se elige como rey a Euno. Una de las primeras medidas del flamante monarca fue, según narra Diodoro (34/35.2.15.1-5) en la versión del resumen fociano, la siguiente:

> Τῶν ὅλων δὲ τοῖς ἀποστάταις καταστὰς κύριος καὶ συναγαγὼν ἐκκλησίαν ἀνεῖλε μὲν τοὺς ἐζωγρημένους τῶν Ἐνναίων, ὅσοις οὐκ ἦν ἡ τέχνη ὅπλα ἐργάζεσθαι, ἐκείνους δὲ δεδεμένους τοῖς ἔργοις ὑπέβαλλεν.
>
> Establecido como soberano para los rebeldes, [Euno] convocó una asamblea y mató a todos los ennenses que habían sido tomados prisioneros excepto a cuantos les era posible el oficio de producir armas, a estos los puso a trabajar encadenados[5].

4 Estos han sido interpretados por Martínez Lacy (2007) como evidencias de que los esclavos rebeldes interiorizaron su dependencia.

5 Trad. propia. Cfr. trad. Walton (1967: 65), trad. Canfora (1999 [1983]: 43), trad. Goukowsky (2014: 87).

Este fragmento resulta confuso, pues parecería sugerir que algunos ciudadanos comunes fueron obligados a trabajos forzados, es decir, todos aquellos que no se dedicaban a la fabricación de armas. Así lo han entendido algunos historiadores[6]. Pero teniendo en cuenta que la violencia de la conquista de Enna había sido dirigida solamente contra los dueños de esclavos, los prisioneros referidos por Diodoro son los amos que no habían sido asesinados durante la toma, tal y como lo interpreta Finley (1986 [1968]: 146).

El problema entonces reside en cómo interpretar esta acción que ciertamente trata de una inversión de roles, pues los esclavos devienen libres y algunos amos se convierten en esclavos o, al menos, en trabajadores encadenados. Orena (1984: 59) ha señalado, para el caso del *bellum Spartacium,* que la debilidad de la tesis de la inversión social consiste en que no tiene en cuenta que el vuelco violento e inmediato de los roles según el cual se sustituye a los esclavos con los libres o, más genéricamente, a los pobres con los ricos, era una visión negativa de la historiografía antigua.

Nosotros queremos desarrollar otra línea de crítica a la tesis de la inversión social, a saber, creemos que la acción de los amos devenidos en trabajadores forzados no debe ser juzgada como el objetivo de los esclavos rebeldes, es decir, en el sentido de que el intercambio de roles sociales haya sido su único o principal propósito. A nuestro juicio, tal interpretación del fragmento sería exagerada y descontextualizada, pues, por una parte, como el mismo Diodoro (34/35.2.41) señala, no todos los amos se convirtieron en esclavos ya que Euno perdonó a aquellos que previamente habían sido amables con él, a los cuales liberó; por otra, y en cuanto concierne a su descontextualización, la tesis de la inversión social no tiene en cuenta el marco en el que se realiza la acción descrita, es decir, el de un futuro enfrentamiento militar que, en el corto o mediano plazo, era inevitable y esperable por parte de los esclavos rebeldes una vez que tomaron Enna. Creemos entonces que la interpretación más apropiada de este sometimiento a trabajos forzados de algunos amos ennenses es considerarlo como un acto de guerra en el contexto de la lucha que comenzaba teniendo los esclavos la necesidad de aprovisionarse de armas. En este sentido rescatamos el énfasis que Le Bohec (2016: 21) realiza en lo militar para el caso de la insurrección de Espartaco porque, en efecto, las grandes revueltas serviles tardorrepublicanas también fueron guerras y este aspecto no debería ser soslayado por los estudiosos modernos. Sin embargo, ello no quita –a nuestro entender– que en función del hecho analizado no sea válido afirmar que muy probablemente los esclavos rebeldes del reino de Euno no concebían un mundo sin esclavitud.

3. Floro 2.8.9: los soldados romanos prisioneros que fueron obligados a batirse a duelo como gladiadores

El segundo pasaje narrativo que aquí analizamos es el relativo a los prisioneros del ejército romano capturados por Espartaco y obligados a luchar entre sí como gladiadores. Esto sucede luego de que Espartaco derrotara a los dos cónsules del año 72 a.C., Lucio Gelio Publícola y Gneo Cornelio Léntulo Clodiano, lo cual ocurrió con posterioridad a que el primero de ellos venciera en Apulia, cerca del monte Gargano, al contingente de rebeldes comandados por Crixo y este muriera en combate. Sobre los soldados romanos tomados prisioneros por el líder tracio, Floro (2.8.9) dice lo siguiente:

6 Véase *v.g.* Kovaliov (1959 [1948]: 196).

> Qui defunctorum quoque proelio ducum funera imperatoriis celebravit exsequiis, captivosque circa rogum iussit armis depugnare, quasi plane expiaturus omne praeteritum dedecus, si de gladiatore munerator tum fuisset.
>
> [Espartaco] Incluso llegó a celebrar con la pompa propia de las exequias de los generales los funerales de sus jefes caídos en la batalla y ordenó que los soldados prisioneros lucharan a muerte alrededor de la pira, como si quisiera expiar por completo toda su infamia anterior, si de gladiador se convertía en organizador de juegos de gladiadores[7].

De nuevo, pensamos que este pasaje debe ser interpretado más como una acción de venganza en el marco de una guerra que como el objetivo de los esclavos rebeldes. En apoyo de nuestra lectura se encuentra un pasaje de Apiano (*Guerras Civiles* 1.14.117.10-12) donde se señala que Espartaco actuó en retribución de la muerte de Crixo y cuántos fueron los romanos implicados en el hecho: ὁ δὲ Σπάρτακος τριακοσίους Ῥωμαίων αἰχμαλώτους ἐναγίσας Κρίξῳ ("Espartaco sacrificó a trescientos prisioneros romanos en represalia por la muerte de Crixo")[8]. Es decir, conforme a la lectura que proponemos se podría interpretar el pasaje de Apiano de forma complementaria con el de Floro de modo que el acto gladiatorio de los prisioneros romanos referido por este último sea comprendido como un sacrificio que se realiza en honor a Crixo y en venganza por su muerte.

De manera similar, Schiavone (2011 [2009]: 69-70) interpreta el combate gladiatorio de los prisioneros romanos como un acto de guerra cometido por un ejército de hombres libres en territorio enemigo; pero, paradójicamente, el erudito italiano luego concluye que todas las guerras serviles tardorrepublicanas solo buscaban invertir los roles sociales (Schiavone, 2011 [2009]: 86-77), quizás –creemos– para adecuar su juicio al tópico historiográfico.

En cambio, otra exégesis posible es considerar que los pasajes de Floro y Apiano remiten a sentidos diferentes no complementarios, a saber, la acción narrada por el historiador de Alejandría podría significar un rito funerario no romano, ya sea de origen tracio, como el propio Espartaco, tal y como lo entiende Kamienik (1987), o céltico, como Crixo, según lo considera Maróti (1992)[9].

De cualquier manera, el hecho de que los soldados romanos tomados prisioneros fueran obligados a batirse a duelo como gladiadores o fueran directamente sacrificados parece más conveniente interpretarlo como una venganza cometida en el contexto bélico y, a la vez, un rito funerario en honor al comandante caído, que como la concreción del principal objetivo de los rebeldes.

4. Conclusión

La aserción historiográfica según la cual los esclavos rebeldes de las grandes revueltas tardorrepublicanas apuntaron a intercambiar los roles sociales con sus amos –un tópico de la bibliografía occidental– es realmente débil y cuestionable. Su único sustento documental se halla en breves pasajes que refieren a dos hechos puntuales cuya importancia resulta exagerada y descontextualizada por esta perspectiva. Nosotros creemos que resulta más adecuado interpretarlos como actos de guerra que como la realización de un objetivo o

7 Trad. Hinojo & Moreno (2000: 268). Cfr. trad. Foster (1947 [1929]: 245); trad. Jal (1967: 22).

8 Trad. Sancho Royo (1985: 150). Cfr. trad. White (1964 [1913]: 219), trad. Gabba (1958: 430). Según Orosio (5.24.3), fueron cuatrocientos los prisioneros romanos forzados a combatir entre sí como gladiadores, véase trad. Sánchez Sallor (1982: 81).

9 Al respecto, véase también Posadas (2012: 124).

proyecto final del orden social concebido por los insurgentes. En efecto, esas acciones se entienden mejor en los contextos específicos donde se desarrollan, esto es, de guerras llevadas a cabo contra los amos y el ejército romano. Por lo tanto, tales episodios son actos de guerra y de venganza o, dicho de otro modo, acciones de venganza contra los amos y los soldados romanos que deben ser dotadas de sentido en sus contextos bélicos.

El principal objetivo de los esclavos rebeldes fue obtener y conservar su libertad individual, para lo cual, en el caso de las rebeliones sucedidas en Sicilia, conformaron nuevos Estados que les permitieran vivir como hombres libres, mientras que, en la revuelta de Espartaco, probablemente intentaron, aunque fallidamente, escapar a sus tierras natales. Pero en ningún caso se puede aseverar que los insurgentes buscaron en sentido estricto la esclavización de todos los amos o de la población libre en general. No obstante, esas sociedades rebeldes no contemplaron, al menos hasta dónde podemos saber en base a los testimonios conservados, un mundo sin esclavitud.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Canfora, L. (trad.) (1999 [[1]1983]). *Diodoro Siculo. La rivolta degli schiavi in Sicilia*. Palermo: Sellerio.

Forster, E. S. (trad.) (1947 [[1]1929]). Florus. *Epitome of Roman History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gabba, E. (trad.) (1958). *Appiani Bellorum Civilium Liber Primus*. Firenze: La Nuova Italia.

Goukowsky, P. (ed. y trad.) (2014). Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique, Fragments, Tome IV, Livres XXXIII – XL. Paris: Les Belles Lettres.

Hinojo, G. & Moreno, I., (trad.) (2000). Floro. *Epítome de la Historia de Tito Livio*. Madrid: Gredos.

Jal, P. (ed. y trad.) (1967). *Florus*. Œuvres. Tome II. Paris: Les Belles Lettres.

Sánchez Sallor, E. (trad.) (1982). Orosio. *Historias: Libros V-VII*. Madrid: Gredos.

White, H. (trad.) (1964 [[1]1913]). Appian. *Roman History*, Volume III: The Civil Wars, Books 1-3.26. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bibliografía citada

Bradley, K. R. (1998 [[1]1989]). *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C.-70 B.C.* Bloomington: Indiana University Press.

Finley, M. I. (1964). "Between Slavery and Freedom". *Comparative Studies in Society and History*, 6(3); 233-249.

Finley, M. I. (1967). "Utopianism Ancient and Modern", en K. H. Wolff y B. Moore (eds.), *The Critical Spirit: Essays in honor of Herbert Marcuse*. Boston: Beacon Press; 3-20.

Finley, M. I. (1986 [[1]1968]). *La Sicile Antique. Des origines à l'époque byzantine* (J. Carlier, trad.). Paris: Macula.

Green, P. (1961). "The First Sicilian Slave War". *Past & Present*, 20; 10-29.

Hopkins, K. (1981 [[1]1978]). *Conquistadores y esclavos* (M.-A. Galmarini, trad.). Barcelona: Península.

Kamienik, R. (1987). "Beiträge zur Geschichte des Spartacus-Aufstandes". *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 23; 31-41.

Kovaliov, S. I. (1959 [[1]1948]). *Historia de Roma II. La República (2ª parte)* (M. Ravoni, trad.). Buenos Aires: Futuro.

Maróti, E. (1992). "Zur Problematik des Gladiatorenkampfes zur Ehrung des Andenkens des Crixus". *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica*, 16; 163-167.

Martínez Lacy, R. (2007). "Las rebeliones serviles de la antigüedad clásica como fenómeno de sumisión, resistencia e interiorización de la dependência". *Studia Historica, Historia Antigua*, 25; 181-184.

Mischulin, A. W. (1952 [[1]1947]). *Spartacus: Abriss der Geschichte des grossen Sklavenaufstandes*. Berlin: Volk und Wissen Volkseigener Verlag.

Orena, R. (1984). *Rivolta e rivoluzione: Il* Bellum *di Spartaco nella crisi della Repubblica e la riflessione storiografica moderna*. Milano: A. Giuffrè.

Posadas, J. L. (2012). *La rebelión de Espartaco*. Madrid: Sílex.

Schiavone, A. (2011 [[1]2009]). *Spartaco: Le armi e l'uomo*. Torino: Giulio Einaudi.

Strauss, B. (2012 [[1]2009]). *La guerra de Espartaco* (C. Valdés, trad.). Buenos Aires: Edhasa.

Vogt, J. (1974 [[1]1965]). *Ancient slavery and the ideal of man* (T. Wiedemann, trad.). Oxford: Basil Blackwell.

Aristóteles: educación y política. Sus implicancias culturales

Blanca A. Quiñonez
Universidad Nacional de Tucumán

Gabriela Stancanelli
Universidad Nacional de Tucumán

Resumen: Partimos del libro VII de la *Política* que establece el mejor género de vida que lleva a la felicidad individual y colectiva; apunta a la *phrónesis* o prudencia, para el buen gobierno. La educación es una cuestión pública y regulada por la legislación. Al cultivo de la razón y el pensamiento se encaminará la formación y el ejercicio de los hábitos, en primer término, los corporales, a cargo del maestro de gimnasia. Además, se incluirán la lectura y escritura y el dibujo porque son útiles. Aristóteles agrega la música que brinda placeres buenos e imprime ciertas cualidades al carácter. Nos preguntamos qué elementos de la educación aristotélica tienen vigencia en nuestra cultura y se vinculan con la vida política. Entendemos que se continúa con la formación integral del niño, ya que se da la educación del cuerpo y el aprendizaje de la lectura y de la escritura; el dibujo es primordial en el inicio en la actividad escolar, aunque la música ya no es formadora del carácter, porque se apunta a lo estético. Además, ya no se exige prudencia ni justicia porque la política ha roto sus vínculos con la ética y el Estado ha descuidado su rol fundamental en la educación.

Palabras clave: Aristóteles, educación, hábitos, virtud cívica, prudencia

Aristotle on Education and Politics. Their Cultural Implications

Abstract: We commence with Book VII of *Politics*, where Aristotle postulates the best gender of life that drives to collective and individual happiness and aims to *phrónesis*, for well governance. Education is a public issue ruled by legislation. Habituations, first, bodily habits, like gymnastic, address to cultivate reason and thought. Reading and writing are included, like drawing, and music, an art that gives good pleasures and forms the character of a person. We ask what kind of elements of Aristotelian education are current in our culture and are concerned with politics. We understand that integral education of children is existing nowadays. Education of the body, learning of reading and writing, drawing in basic education, and music (but not with the purpose of building character) are parts of our current education. However, prudence and justice are not required, because politics has broken ties with ethics and the Sate does not regard its essential role in Education.

Keywords: Aristotle, education, habituation, civic virtue, prudence

1. Educación y *Pólis*

En general, los estudios sobre la educación aristotélica hacen hincapié en su carácter platónico, puesto que los dos libros en los cuales es abordada en la *Política*, fueron escritos tempranamente. Por nuestra parte nos proponemos vincular su contenido con el resto de la obra, a fin de determinar si hay coherencia de parte del autor. Además del rescate de su originalidad, veremos la posibilidad de mantener vínculos con la educación actual, propia de una sociedad multicultural.

Recordemos que el punto de partida del Estagirita en el libro VII (IV) (1323a) de la *Política* es la determinación del mejor género de vida; para ello establece el orden de los bienes y las virtudes que llevan al logro de la felicidad tanto individual como colectiva, ya que coinciden. "No es sin razón que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los géneros de vida" (I.2.1095b15). Estos son: la vida práctica por un lado y la vida teórica por el otro. Dada la imposibilidad de deternernos en cada una de ellas, como lo hemos hecho en otra oportunidad[1], señalemos que ambas cumplen un rol importante en la vida de la Polis, sea para una acción efectiva en ella, –la política– sea para señalar los supuestos teóricos de dicha acción, tarea propia de la vida filosófica.

Destaquemos ante todo que para Aristóteles la política se ocupa de la *Polis*, a veces mal traducida como "ciudad" o "Estado". En realidad, ella se refiere a "la unidad de un territorio urbano y un territorio global" y fundamentalmente autárquica, es decir, capaz de autogobernarse en los hechos. Se trata de una pluralidad, una sinfonía que no puede reducirse a una homofonía, o sea, a un ritmo único (*Política* II.1263b31-35).

> Vemos que toda polis es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien superior, la principal entre todas y que comprende todas las demás, es la llamada ciudad, esto es, la comunidad política[2].

Significa esto que en la *polis* cada uno de los componentes obra en función del todo; por el contrario, en la modernidad el individuo y el gobierno constituyen dos polos, a menudo enfrentados y no unidos por la "decisión humana de vivir bien"[3], en la búsqueda del bien común que, para Aristóteles, proporciona la felicidad de sus ciudadanos. Entendemos que el ciudadano griego de la *polis* se encuentra siempre integrado en la vida de su comunidad política, ya que esta le proporciona el encuentro con el *bien* a cada uno de sus miembros, en cuanto hay una identificación entre los fines del individuo y los de aquella. Ahora bien,

> El concepto de ciudadano es relativo al régimen, de manera que un buen ciudadano es quien cumple con las obligaciones propias del cual es miembro[4]. Si tomamos como modelo a la de-

1 Cfr. Quiñonez (2018).

2 Aristóteles, *Política* I.1.1252.1-6. Hemos modificado levemente la traducción de Julián Marías en el uso de las conectivas al final del texto.

3 Aristóteles, *Política* III.9.1280a.

4 Recordemos que la esencia del ciudadano consiste en la capacidad de ejercer poderes judiciales, ejecutivos y deliberativos; esto significa poseer las disposiciones de derecho positivo que son propias de la mayoría de las ciudades. Aquí el término "ciudadano" tiene un sentido pleno o absoluto, en ejercicio, ya que los jóvenes aún no están inscriptos en las fratrías –porque que aún no ha alcanzado la *efebeía* – y los ancianos ya están eximidos de sus deberes cívicos; son, por lo tanto, ciudadanos imperfectos.

> mocracia moderada o República, diremos que el ciudadano es quien tiene la posibilidad real de acceder al poder ejecutivo, deliberativo o judicial[5] (*Política* III.1279a)[6].

En consecuencia, la educación debe adaptarse a cada régimen, de manera que contribuye a mantenerlo. Debe ser regulada por la legislación y concierne a la ciudad (*pólis*), no a los privados. La ciudad está constituida de elementos disímiles, por eso la virtud de todos los ciudadanos no es la misma (1277a); se trata de una pluralidad de virtudes políticas diferenciadas, al igual que un coro, en el cual la virtud del corifeo y la de sus coreutas son distintas. De hecho, ciertos individuos, que aislados carecen de madurez en el juicio sobre cuestiones políticas, unidos a otros resultan eficaces: "Semejan un hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos, caracteres e inteligencia" (*Política* III.11.1281b).

No debemos identificar la virtud del ciudadano con la virtud ética, la virtud del hombre bueno, o *spoudaios* (1276b32), ya que estos dos planos, el ético y el político, no necesariamente coinciden, dado que es posible que alguien sea un buen ciudadano y un mal hombre desde el punto de vista de la moral:

> La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no es necesario que todos los ciudadanos de la ciudad perfecta sean hombres buenos (*Política* III.4.1277a5).

Cabe preguntarse a qué apunta esta distinción y qué alcance tiene, puesto que, en el mejor régimen, la República o democracia moderada, se da la alternancia, lo cual supone el gobernar y el ser gobernado sucesivamente; y aquí Aristóteles destaca la necesidad de que en el gobernante coincidan el buen ciudadano y el hombre bueno, ya que debe poseer la prudencia (*phrónesis*). Esta es definida como "una disposición racional, verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre" (*E.N.* IV. 1140 b). El hombre prudente se identifica con el hombre de bien, que permite el buen gobierno puesto que ella conoce cómo debe conducirse el buen ciudadano. El prudente encarna el bien moral que ejerce también la justicia general que debe prescribir en la Polis. Recordemos que la justicia es la virtud social por excelencia, ya que no solamente lleva a cabo la distribución de los bienes entre los ciudadanos de acuerdo a sus méritos, sino que también restablece el orden cuando hay conflicto entre ellos, aplicada como justicia retributiva. Sin duda, Aristóteles hace el reconocimiento del vínculo entre lo ético y lo político.

Ahora bien, los hombres devienen buenos o virtuosos con el concurso de tres factores (1322a 39-40): la naturaleza, el hábito y la razón. La naturaleza es lo dado, y es claro que algunos tienen mejores disposiciones que otros; el hábito es un modo de conducta que se adquiere por la repetición de los mismos actos. En tanto el ejercicio de la razón y del pensamiento son el fin de la naturaleza, a ellos se encamina la formación y el cumplimiento de los hábitos[7]. Es básico que ambos deben armonizar, porque la razón puede fallar en la determinación del bien mejor o también ser traicionada por los hábitos. Surge el interrogante de si en la educación se debe comenzar por la razón o por el hábito. Aristóteles señala al respecto que:

---

5 La opción de Aristóteles por la República pone de relieve que se trata de un régimen en el que "el pueblo rige la ciudad buscando el interés común" (*Política* III. 1275b).

6 Hablamos de "democracia moderada", a diferencia de la extrema en la cual los libres y pobres (cuando son mayoría) gobiernan en su propio beneficio.

7 En primer lugar, recordemos que la educación ateniense fue *restringida* a los varones, cabezas de familia, propietarios de tierras y ciudadanos libres. Quedaban excluidos los bárbaros, los extranjeros, las mujeres, los niños, los pobres y los esclavos. La condición de "animal político" de hecho la poseían solo los varones helenos que son a un tiempo ciudadanos de una *polis*, dueños de una hacienda y jefes de una familia.

> El alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos y las costumbres que se adquieren en el hogar; esto es facilitado por la predisposición de los hijos al amor y la obediencia a los padres. (*E.N.* X.1179b25).

Con respecto a la virtud, aclara, no basta conocerla, sino poseerla y practicarla: los razonamientos no son suficientes para hacernos buenos, porque, de hecho, ellos tienen fuerza para estimular a los jóvenes generosos que aman la bondad porque son virtuosos; en cambio, son incapaces de mover a la mayoría a realizar buenas acciones, puesto que se obedece no por pudor, sino por miedo y se abstiene de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo. Cuando los hombres están habituados al placer arraigado en su carácter, es difícil transformarlo con la razón (*E. N.* X.1179b5-20).

Las leyes contribuyen a que los jóvenes se orienten hacia la virtud, de modo que la educación bajo ellas hace que la vida moderada y dura no les resulte desagradable a los jóvenes, en cuanto lo que es habitual no resulta penoso (1179b35). De cualquier manera, las leyes son necesarias para todas las edades, ya que servirán también para castigar y corregir a los hombres viles y desterrar a los incurables (*E. N.* X.1180a 5-10).

Observemos que la educación en *Política* corresponde al Estado; su ejecución está a cargo del legislador, quien concibe su función educadora –como bien observa Angarita (2016)– de modo holístico ya que parte de la facultad otorgada por la ley para insertarse totalmente en el dominio de lo privado. Así, el legislador interviene en el seno de la familia y de sus miembros para ordenar, entre otras cosas, lo concerniente a su vida sexual, a la diferencia adecuada de edades entre padres e hijos.

En efecto, un recorrido por el capítulo 16 del libro VII (IV) muestra que Aristóteles legisla desde la unión conyugal para garantizar a la educación un punto de partida adecuado, es decir, un cuerpo no defectuoso[8] hasta el tipo de alimentación que deberá darse al educando. Pues bien, dado que la ley regula la vida del individuo desde antes de nacer hasta completar su desarrollo como hombre virtuoso, la premisa exige una formación integral para el joven en las diversas etapas de su desarrollo. A estos temas educativos, Aristóteles dedica la última parte del Libro VII y todo el libro VIII de *Política*.

Toda educación está adaptada al sistema político vigente y procura su estabilidad (1310a12); de este modo, preserva también los valores que la identifican.

La educación tradicional del hombre libre comprendía el aprendizaje de cuatro disciplinas: gramática, gimnástica, música y gráfica (1337b24-25). La primera abarcaba la lectura y la escritura, porque son útiles tanto en la vida doméstica como en la pública, y estaba a cargo de un maestro costeado por el padre de familia. Por su parte la gráfica –opcional a veces– o el dibujo capacita al hombre para contemplar la hermosura de los cuerpos y valorar el trabajo de los artesanos (*Política* VII.1338b).

2. La formación corporal

Aristóteles señala en la *Política* que "La educación del deseo está ordenada a la inteligencia y el cuidado del cuerpo al alma" (1334b 25). Y, dado que primero es la formación de los hábitos del cuerpo, se encomendará a los niños al maestro de gimnasia y al entrenador deportivo, que les harán adquirir cierta disposición física y cierta destreza en sus acciones, respectivamente (VII.1338b). Destaca que la gimnasia es útil para la salud y la fuerza que

8 Esto abarca no solo la edad apropiada de los padres gestantes sino también la licitud del aborto en los primeros meses del embarazo, antes de que se produzca en el embrión "la sensación y la vida" (1335b24).

se empleará en la guerra de modo que, en cuanto fomenta el coraje, debe estar incluida en la educación.

En la formación corporal, empero, no se apuntará a lograr ni a un joven muy atlético ni muy débil, ya que para la vida política basta que el ciudadano sea saludable. Al respecto, es importante la alimentación y cultivar el cuerpo con movimientos y acostumbrarlos al frío desde la temprana edad; es conveniente fomentar el movimiento hasta los cinco años por medio del juego; estos no deben ser ni fatigosos ni lánguidos y deben ser imitaciones de las cosas honestas que más adelante el ciudadano hará en serio.

La mayoría de las ciudades que se preocupa en exceso de los niños trata de lograr en ellos una excelente disposición atlética; algunos lo hacen para fomentar el valor; pero el valor –que es una virtud– no se da en los salvajes sino en quienes tienen un carácter manso[9]. Además, Aristóteles no aconseja la represión del llanto, como pensaba Platón, porque es un ejercicio beneficioso para el cuerpo ya que produce fuerza al contener el aliento (*Política* VII.1335b-1336a). El estagirita advierte que el severo entrenamiento de los niños, propio de los Lacedemonios, no los hizo mejores en otras disciplinas en las que fueron descuidados; por eso hasta la pubertad deben practicarse los ejercicios gimnásticos con moderación, evitando las dietas rigurosas y los esfuerzos violentos, para que ningún obstáculo impida el desarrollo[10] (1838b), entre ellos ejercitar a la vez el cuerpo y la mente (1339a).

En su análisis del juego, el estagirita reconoce que también los hombres hacen del juego un fin, porque el fin implica cierto placer, aunque no un placer cualquiera, sino aquel que no se elige por otra cosa, ya que es propio del descanso, como el que proporciona la música (*Política*, VII.1340a). Sin embargo, el fin de la educación de los niños no debe ser el juego: no juegan al aprender, puesto que el aprendizaje va acompañado de dolor; tampoco es adecuado para los niños un solaz elevado a sus edades, pues a nada que sea imperfecto le conviene un fin. En consecuencia, el ocio no debería emplearse jugando, porque esto significaría que el juego es el fin de nuestra vida. Los juegos deben emplearse más bien en medio de los trabajos, que requieren descanso; dado que el trabajo exige fatiga y esfuerzo, los juegos son como una medicina, pues constituyen un relajamiento que produce placer (VII.1137b-1338a). A partir de los cinco años comienzan los juegos imitativos; sin embargo, siguiendo la línea platónica, Aristóteles señala que el legislador desterrará el lenguaje sucio y prohibirá representaciones y discursos indecentes.

3. La música y la formación del carácter

En la *Política* Aristóteles revela el modo en que se cultiva la virtud del carácter y por ende se da el control de las emociones que naturalmente afloran en la Polis. En estrecha relación con ello, explica, si bien de manera tácita, cómo la educación musical contribuye a lograrlo tanto en los niños como en los ciudadanos adultos[11].

---

9 Aristóteles define el valor como "un término medio entre el miedo y la osadía" (*E. N*. II. 1107a).

10 Aristóteles divide el proceso educativo del hombre libre en dos etapas: desde los siete años hasta la pubertad, y luego hasta los 21 años. La primera etapa tiene lugar en el propio hogar, en manos de un maestro particular.

11 Suñol (2018) advierte, con respecto a *Mousiké*, que aunque este término griego usualmente es traducido por "música" en el sentido moderno, la noción más adecuada es la de cultura, ya que abarcaba el amplio campo de la poética, que incluía el canto, la ejecución de instrumentos, la danza y el habla. La *mousiké* acompañaba las celebraciones religiosas, festivales públicos y las ceremonias privadas. Contribuyó a la identidad griega y su importancia radicaba en su capacidad para despertar emociones en el oyente e influir en su carácter; de ahí, su relevancia para transmitir y reforzar los valores de la comunidad. Siguiendo la interpretación de Gastaldi (2006: 162) pensamos empero que en la *Política*, el término *Música* tiene el sentido restrictivo que conserva en la actualidad.

Con respecto a ella, Aristóteles se pregunta si es educación, juego o diversión. Parece participar de los tres: como el juego, tiene que ser agradable, para paliar el desagrado del trabajo, ya que, como aquel, solamente es posible en el tiempo de ocio; como la diversión, incluye no solo belleza sino también placer (1339b30). La importancia de la música radica en que brinda placeres buenos, además de imprimir ciertas cualidades al carácter, ya que proporciona belleza y armonía al alma.

En el Libro VIII de la *Política* el autor destaca su importancia en la educación, en cuanto está orientada a cambiar el estado de ánimo de quien escucha los acordes. Esto es posible porque en los ritmos y en las melodías se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de las emociones, que son irracionales, como la ira, y trata de transformarlas en virtudes como la mansedumbre, la fortaleza y la templanza y las demás disposiciones morales. Añade que es evidente que cambiamos el estado de ánimo al escuchar ciertos acordes; además, el hecho de experimentar dolor y gozo en semejantes imitaciones está próximo a nuestra manera de sentir en presencia de situaciones reales que provocan esos sentimientos (1340a 20).

Ahora bien, Aristóteles en la *Poética* (1447a) reitera que –como la poesía– la música constituye un arte de imitación; sin embargo, también distingue –como en la *Política*– distintos tipos de música y también de instrumentos que se utilizan para producirlas: la flauta y la cítara. Se excluirá la flauta de los frigios, porque deforma el rostro e impide el habla, a la par de que su efecto es un sonido orgíastico y seductor; esto contradice el proyecto educativo de *Política* que apunta a la virtud como el fin último hacia el que tiende la ciudad.

4. Educación y Política en nuestra cultura

Nos preguntamos qué elementos de la educación aristotélica tienen vigencia en nuestra cultura y de qué manera se vinculan con la vida política[12]. Ante todo, entendemos que hay una continuidad con la formación integral del niño, ya que de ninguna manera se descuida la educación del cuerpo como complemento del aprendizaje de la lectura y de la escritura; hoy perdura la importancia del dibujo para el ejercicio y manejo de la mano, denominada esta "el instrumento de todos los instrumentos" por el estagirita; es practicado por los niños durante el período de los jardines pre-escolares en nuestro sistema educativo.

Vemos que la música, apreciada como formadora del carácter en los clásicos para el logro de placeres buenos, es una vertiente poco tenida en cuenta en la actualidad, ya que apunta más bien a cualquier goce estético que brinde. Sin embargo, reconocemos que hoy la Medicina apela a la música como elemento de curación: es la "musicoterapia", que incluye el poder de la palabra íntimamente relacionada con la programación neurolingüística y las emociones. En efecto, en las últimas décadas las nuevas técnicas de neuroimagen revelan el complejo proceso en el que se implica nuestro cerebro al procesar la música, ya que su percepción se lleva a cabo en ambos hemisferios a través de diferentes sistemas de redes neuronales, activando prácticamente la totalidad de las áreas cerebrales.

Los estudios sobre el efecto de la música de Mozart en los niños, por ejemplo, demuestran que la misma genera un impulso nervioso relajante. Sin embargo, ese efecto no incrementa el coeficiente intelectual, ya que afectaban en especial el procesamiento de las emociones y la producción de hormonas. Además, desde la perspectiva cultural, la música ha ido acompañando los grandes cambios sociales y se ha convertido en una herramienta

12 El ocio, del cual puede disfrutar el ciudadano liberado de tareas manuales, es el lapso temporal que algunos dedican a la filosofía, mientras otros participan de la función pública y del ejercicio de la virtud ciudadana.

de intervención política, con canciones en las que a menudo el ser humano busca expresar su aprecio o disconformidad frente a los hechos desde su sentir íntimo.

Por otra parte, para la participación de la vida política ya no se da una exigencia de la posesión de virtud ética y menos de la prudencia porque la política ha roto sus vínculos con las normas morales. En cuanto a los bienes exteriores que Aristóteles considera una base suficiente para permitir la participación en la vida pública, ya no son una cuasi exigencia ya que la política se perfila como un modo más de subsistencia del individuo.

Otro aspecto distintivo es que en la actualidad ya no se habla de virtud, sino de valores, lo cual significa la subjetivación de toda creencia acerca de lo bueno y lo malo; es decir, que cada alumno decide qué es bueno y qué es malo, ya que son el único criterio para establecer esa distinción. Al explicar el cambio de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, Max Weber en *La ciencia como vocación* (1967) resalta que estas categorías –a las cuales llama *esferas de valor*– se han independizado, y buscan erigirse en interpretación global de la realidad y criterio de actuación moral. De esta manera entran en conflicto irresoluble entre sí y se vuelven incapaces de dar un sentido teórico y práctico unitario a las acciones.

Paralelamente, el docente no da directivas que puedan afectar la libertad del individuo, entendida la libertad como absoluta autonomía. De ahí que tampoco se invoque el amor a la verdad, sino a la honestidad intelectual y se haya reemplazado la búsqueda del bien por el encuentro de un estilo propio de vida para la realización particular. Además, la tarea intelectual personal ha cedido su lugar al compromiso como meta de la educación pluralista.

Existen otros aspectos muy importantes tales como el rol del Estado en la educación del ciudadano en aras al logro de la identidad nacional que hemos considerado. Sin embargo, en la actualidad el Estado ha ido delegando cada vez más tan importante función en manos privadas, de ahí que sea una grave cuestión controlar la calidad educativa de cada institución.

5. Conclusiones

Somos conscientes de que hoy se está formando una sola sociedad global, pero al mismo tiempo asistimos a la búsqueda de la identidad cultural de cada pueblo. Por eso, el gran reto político del siglo XXI es la creación de instituciones y de legislaciones que hagan posible una democracia pluralista. Para que un niño se desarrolle bien, es necesario que conozca cuáles son las tradiciones de la cultura y de la particular sociedad en la cual ha nacido.

Todos estos cambios históricos –que hoy se conocen como el proceso de globalización de todas las relaciones sociales y tecnológicas– traspasan los límites de la educación de comunidades locales, naciones y civilizaciones enteras. Esto nos obliga a repensar radicalmente la formación de nuestra propia situación, es decir, reconocernos ante todo como ciudadanos del mundo pero también poseedores de un sello cultural forjado a lo largo del tiempo como miembros de una nación propia, con sus cualidades y defectos. De ahí que existan muchos aspectos que debemos contemplar para analizar el campo educativo; hay algunos que son impostergables para mejorarlo tanto cualitativa como cuantitativamente ya que constituyen deudas pendientes.

A diferencia de la perspectiva aristotélica, en la actualidad la educación proyecta una sociedad cambiante, más equitativa para reconstruir su tejido desde una movilidad ascendente que dé lugar a un mejoramiento de oportunidades para todos los estratos. Las polí-

ticas educativas que impactan en la vida de millones de personas exigen establecer prioridades; entre ellos destacamos los contenidos mínimos en Matemática y Lengua, hasta los procesos de socialización, pensamiento científico, arte, Educación Física y un idioma complementario. Esto significa que en lo concerniente a los contenidos curriculares debemos buscar un equilibrio entre lo tradicional y las exigencias culturales y productivas; por esto último también el vínculo educación-trabajo debe ser consolidado.

Los avances tecnológicos nos imponen asumir con urgencia la formación profesional del docente. Debemos educar para la vida, y en ella hay valores que desarrollar, en especial aquellos relativos a la honestidad, el respeto, el amor a la patria y a la familia. Lamentablemente, en nombre de una educación innovadora, el sistema no se propone edificar sobre lo construido y se evitan los discursos fundacionales; por eso no se utilizan acuerdos existentes para ampliar el horizonte de la discusión. ¿Qué cambios entonces se proponen? En términos prácticos, avanzar en las cuestiones factibles de ser modificadas en el corto plazo, mientras se definen y acuerdan las políticas de larga duración, aunque se impone la necesidad de consenso, tanto para los temas coyunturales como para los últimos. En suma, a pesar de todos los contrastes, es válido que nadie sin educación puede ser libre, porque sin educación no se puede discernir, y por ende no se puede elegir responsablemente. En la Argentina de estos momentos tan difíciles, no debemos dejar de lado que la pobreza espiritual, que es la ignorancia, agrava la pobreza material.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Laurenti, R. (2011). Aristotele. *Politica*. Bari: Laterza.

Marías, J. y Araujo, M. (trads.) (1970). Aristóteles. *Política*. Madrid: Inst. Estudios Políticos.

Pallí Bonet, J. (trad.) (1975). Aristóteles. *La Política*. Barcelona: Bruguera.

Sánchez Pacheco, A. A. (trad.) (1995). Aristóteles: *Etica Nicomáquea*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Angarita Cáceres, R. G. (2016). "Aristóteles, Poesía y educación". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy,* 50; 161-177.

Campbell, D. (2006). *El efecto Mozart*. Editorial Urano.

Gastaldi, S. (2003). *Bios Hairetotatos. Generi di vita e felicita in Aristoteles*. Napoli: Bibliopolis.

Trueba, C. (2002). "Poesía y filosofía en la Poética de Aristóteles". *Signos Filosóficos,* 8; 35-50.

Suñol, V. (2018). "La función emocional de la educación musical en Aristóteles". *Revista Praxis Filosófica Nueva serie*, 47; 137-155.

Quiñonez, B. (2018). "Filosofía y Política en Aristóteles y Hannah Arendt". *Iter,* 24; 153-168.

La configuración del héroe épico en *Eneida* II

Nicolás Pedro Alberto Reales

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen: La configuración del héroe épico encarnado por Eneas en la *Eneida* ha sido objeto de diversos estudios. En particular, el libro II presenta una vital importancia para el tópico por cuanto constituye una narración de los últimos días de Troya en boca del mismo Eneas.

De este modo, no hallamos al *pater* en que más tarde se transformará, el arquetipo de héroe épico, sino todavía a un hombre ordinario, en los primeros momentos de su periplo y de la gestación de su figura heroica. Pese a ser valiente y un buen guerrero, contemplamos ahora a un Eneas caído en desgracia tras el asedio de Troya, que no se vanagloria de sus hazañas, sino que establece una suerte de *captatio benevolentiae*, generando conmiseración en sus receptores, planteándose no solo como un héroe testigo de la caída de Troya, sino también como partícipe de su ruina.

Bajo estas consideraciones, entendiendo que el relato de Eneas no es uno fidedigno de los últimos días de Ilión, sino uno manipulado, nos proponemos analizar la configuración heroica que presenta Eneas mediante las marcas del relato, es decir, las inclusiones u omisiones dentro del grupo de troyanos, así como sus valoraciones y las semejanzas y diferencias de tal encarnación heroica con los héroes homéricos (Odiseo y Aquiles).

Palabras clave: *Eneida*, épica, héroe, narrador, relato manipulado

The construction of the epic hero in *Aeneid* II

Abstract: The construction of the epic hero embodied by Aeneas in the *Aeneid* has been the subject of several studies. In particular, the second book is of vital importance for the topic because it is a narration of the last days of Troy narrated by Aeneas himself.

Thus, we do not find the *pater* that he will later become, the archetype of the epic hero, but still an ordinary man, in the first moments of his journey and the gestation of his heroic figure. Despite being brave and a good warrior, we now contemplate an Aeneas fallen in disgrace after the siege of Troy, who does not boast of his exploits, but establishes a kind of *captatio benevolentiae*, generating commiseration in his receivers, posing not only as a hero witness of the fall of Troy, but also as a participant in its ruin.

With these considerations, understanding that the story of Aeneas is not a reliable account of the last days of Ilium, but a manipulated one, we propose to analyze the heroic configuration presented by Aeneas through the marks of the story, that is, the inclusions or omissions within the group of Trojans, as well as their assessments and the similarities and differences of such heroic incarnation with the Homeric heroes (Odysseus and Achilles).

Keywords: *Aeneid*, epic, hero, narrator, manipulated story

En el segundo libro de la *Eneida* de Virgilio, Eneas expone los últimos días de Troya a pedido de Dido. El relato no solo resulta de vital importancia para reconstruir los acontecimientos últimos del conflicto, que actualmente solo nos son accesibles por comentarios, menciones o resúmenes de obras del Ciclo Troyano hoy perdidas, como es el caso del *Iliupersis* que no ha pervivido hasta nuestros días y solo se conoce por escasos resúmenes conservados por Proclo o referencias dispersas en escolios de diversos autores, sino también porque el relato en boca de Eneas es fundamental para entender la configuración del modelo de héroe épico que encarna.

Esto puede apreciarse claramente al inicio mismo del libro puesto que, previo al comienzo de su relato, se acentúa la magnanimidad de su narración:

> *Conticuere omnes intentique ora tenebant.*
> *inde toro pater Aeneas sic orsus ab alto*[1]. (Virgilio, *Eneida* 2. 1-2)
>
> Callaron todos y atentos dirigieron los rostros.
> Entonces, el padre Eneas empezó a hablar así desde el alto lecho[2].

Como indica Horsfall (2008: 46), el empleo de *conticuere* (1) presenta al relato de Eneas como una representación dramática, elevada a la categoría de relato épico. De manera similar al Odiseo del canto VII de *Odisea* de Homero que, al ser recibido en el palacio por Alcínoo, cuenta su periplo, Eneas en este momento se presenta como un narrador de sus propias desventuras que se encuentra errabundo. Por ello, genera gran atención en su auditorio, como se observa en *ora tenere* (1) que manifiesta la atención que su relato ocasiona. No obstante, si bien, en este sentido, es posible hablar de Eneas emparentado con Odiseo como narradores testigos que son introducidos por uno extradiegético, no por ello debe pensarse en una equiparación total de ambos. En efecto, mientras Odiseo busca regresar a Ítaca y poner orden al palacio, Eneas busca encontrar una nueva patria donde fundar una nueva Troya para sus *penates* por mandato divino. Del mismo modo, Eneas se asemeja más a Aquiles que a Odiseo; actúa muchas veces sin meditar, impulsado por el dolor y el encono, ve como única gloria el combate y la muerte en la guerra.

La importancia de su narración también se encuentra señalada por el hecho de que Eneas aparece calificado como *pater* (2). El término resulta central para la interpretación del texto por cuanto Virgilio no emplea los epítetos como rasgo oral que facilita el aprendizaje del poema como sucedía en la épica homérica. Por el contrario, su uso presenta un doble sentido: permite, por un lado, al lector, enlazar la *Eneida* con la épica homérica, con la tradición del género, provocando que el público oriente la lectura con una serie de ideas previas; por el otro, por su sentido calificativo, su empleo permite al poeta dotar al personaje de una fuerte connotación psicológica. De este modo, pese a que ante la corte de Dido en Cartago, Eneas no pueda considerarse como *pater*, el adjetivo dota a Eneas de una importante connotación espiritual que poseerá más adelante, prolépticamente se lo anticipa. Desde este inicio mismo ya se lo va configurando como tal, aun cuando solo lo sea en potencia.

El Eneas narrador del libro II, como señala Austin: "is no the brilliant soldier to whom Dido gives her heart, but a tired defeated man who needs comfort, a man who is unsure of himself and, in one brief moment of security and happiness, is ready to defy the destiny against which he has more than once protested" (1964: XVI). En efecto, todavía no nos hallamos ante el arquetipo de héroe épico. Pese a ser valiente y un buen guerrero, contem-

1 La edición del texto latino corresponde a la de Conte (2019).

2 Todas las traducciones del texto latino son propias salvo que se indique lo contrario.

plamos ahora a un Eneas derrotado, en miseria tras el asedio de Troya, que no se vanagloria de sus hazañas, sino que establece una suerte de *captatio benevolentiae*, generando conmiseración en los receptores. Se plantea no solo como un héroe testigo de la caída de Troya, sino también como partícipe de su ruina.

> *Eruerint Danai, quaque ipse miserrima vidi*
> *Et quorum pars magna fui* (…). (Virgilio, *Eneida* 2. 5-6)
>
> Fueron los danaos, lo cual muy miserable yo mismo presencié
> Y de lo cual fui gran parte (…)

Bajo estas consideraciones nos proponemos analizar la construcción del modelo de héroe épico que Eneas encarna. Como hemos señalado, el presente libro resulta central puesto que nos hallamos ante un hombre ordinario, que se lamenta por la caída de Troya y se culpa a sí mismo y que plasma el conflicto entre la misión que le encomiendan los dioses y su deseo de luchar para salvar a su patria, priorizando la primera y solo evitando la lucha por la voluntad divina. Por ello, analizaremos no solo aquellos pasajes en que se plasme esta actitud, sino también aquellos en que puedan entreverse juicios o valoraciones de Eneas respecto a lo acontecido. Al tratarse de un relato en boca de un narrador testigo, sería iluso entenderlo como un relato fidedigno. Por el contrario, es un relato manipulado en términos semiológicos, cuyas inclusiones u omisiones del narrador dentro del grupo de troyanos pueden ayudarnos a entrever la construcción narrativa del héroe.

En primer lugar, cabe identificar aquellos momentos en que Eneas se incluye dentro de las acciones de los troyanos, y cuándo sus acciones son narradas de manera impersonal, obviándose su mención.

En algunas ocasiones, Eneas no menciona su participación en las acciones de la caída de Troya, como cuando expresa:

> (…) *et scelus expendisse merentem*
> *Laocoonta ferunt, sacrum qui cuspide robur*
> *laeserit et tergo sceleratam intorserit hastam.*
> *ducendum ad sedes simulacrum orandaque diuae*
> *numina conclamant.*
> *diuidimus muros et moenia pandimus urbis*. (Virgilio, *Eneida* 2. 229-234)
>
> (…) Y dicen que Laooconte ha pagado el crimen que merece,
> puesto que ha dañado con su lanza
> el sagrado caballo de madera y ha clavado en su espalda la lanza criminal.
> Gritan que la imagen debe ser conducida al templo
> y solicitarse el favor de la diosa.
> Rompemos los muros y abrimos las murallas de la ciudad.

En estos versos podemos observar una clara manipulación del relato mediante el cambio de narrador. Eneas emplea el verbo *ferunt* (230) en tercera persona del plural para dar la idea de que él no fue el autor intelectual de la caída de Troya. En efecto, no es él quien considera la muerte de Laooconte como un castigo que expía su miasma, sino los otros troyanos. Esta idea se encuentra reforzada por la relativa de *qui* (230) con un verbo en subjuntivo: *laeserit* (231). A causa del verbo en subjuntivo consideramos que no solo debe entenderse como impropia con valor adverbial causal como hemos traducido, sino también, por el empleo del subjuntivo, debe entenderse que lo que sostienen no se trata de un hecho certero y objetivo, sino una interpretación errónea de la que Eneas duda. No obstante, pese a que Eneas dude de lo que los otros troyanos proclaman, no aparece

individualizado, no opone resistencia. Por el contrario, se menciona solo para incluirse dentro de los incrédulos troyanos como se percibe en *dividimus, pandimus* (234), lo cual se alinea con su inclusión en el verso 145 (Horsfall, 2008: 148) cuando expresa:

> *His lacrimis vitam damus et miscerimus ultro*. (Virgilio, *Eneida* 2. 145)
>
> Damos vida a estas lágrimas e incluso nos apiadamos.

Eneas efectúa así no solo las acciones que provocaron la caída de Troya, sino también resulta incrédulo como todos los troyanos. En efecto, es tanta la persuasión que genera el discurso de Sinon dentro de ellos que no solo le perdonan la vida, sino que su obrar va más allá de lo racional como se observa en el *ultro* (145). Así lo señala Austin (1964: 78) cuando expresa que perdonarle la vida era cuestión de justicia, mas la piedad no era necesaria; y también Horsfall (2008: 148) al señalar que es esta misma piedad y credulidad de los troyanos la que acarreará su ruina.

De este modo, observamos que cuando Eneas se incluye dentro de los troyanos lo hace solo como sujeto pasivo, que realiza las mismas acciones que los otros, no se nombra como sujeto individual, como cabría de esperarse de un héroe épico. No actúa en concordancia con su carácter, no ofrece protestas a las interpretaciones que otros realizan del *monstrum*. No obstante, tampoco es él el autor intelectual de la caída de Troya puesto que no es quien interpreta erróneamente lo que aconteció a Laooconte. Eneas se muestra y configura como sujeto pasivo que obra de manera similar al resto de troyanos, mas no es él quien propone la introducción del caballo a la ciudadela.

Eneas actúa como un troyano común, no sobresale entre los otros. Esto también se observa en otras dos menciones en las que se incluye, a saber, *ardemus* (105) donde se halla intrigado como el resto de dárdanos y busca conocer más sobre lo que aconteció a Sinon, e *instamus* (244) y *sitimus* (245) donde la primera persona demuestra el hecho de que Eneas, como el resto de dardanidas, se mantuvo *inmemor* ante las señales que delataban a los aqueos escondidos en el caballo. Hay en este verso, por consiguiente, una clara exposición de la caída de Troya de la que Eneas se considera partícipe por el uso de la primera persona, por no haber entendido los presagios y haber insistido en colocar la estatua en la ciudadela. Los versos presentan un fuerte tono funesto no solo por el léxico empleado, sino también por la cadencia del verso 244 (Austin, 1964: 115) y por el empleo de *furore* (244) que da cuenta del estado de éxtasis y enceguecimiento en que los troyanos se encontraban, como señalan Austin (1964: 115) y Horsfall (2008: 218).

Eneas se referirá recién a sí mismo en un punto avanzado del relato, donde su propio obrar resulta particular puesto que no refiere a sus hazañas bélicas o remite a una gran capacidad oratoria, sino que nos lo presenta dormido mientras Troya es asediada e incendiada.

> *Tempus erat quo prima quies mortalibus aegris*
> *incipit et dono diuum gratissima serpit.*
> *in somnis ecce ante oculos maestissimus Hector*
> *uisus adesse mihi largosque effundere fletus*. (Virgilio, *Eneida* 2. 268-271)
>
> Era el tiempo en el cual el primer descanso empieza
> para los mortales agotados y se desliza muy grato por regalo de los dioses.
> En sueños aquí antes mis ojos vi a Héctor presentárseme tristísimo
> y derramar abundantes lágrimas.

La primera mención que Eneas realiza de sí *mihi* (271) es de cuando se encontraba dormido durante la caída de Troya, como cualquier otro dárdano. Solo se entera en sueños *in*

somnis (270) por medio del fantasma de Héctor cuando ya es tarde y no le es posible ya defenderla, como le señalará. Emprenderá tarde su defensa.

> *ille nihil, nec me quaerentem uana moratur,*
> *sed grauiter gemitus imo de pectore ducens,*
> *'heu fuge, nate dea, teque his' ait 'eripe flammis:*
> *hostis habet muros, ruit alto a culmine Troia.*
> *sat patriae Priamoque datum: si Pergama dextra*
> *defendi possent, etiam hac defensa fuissent.*
> *sacra suosque tibi commendat Troia penatis:*
> *hos cape fatorum comites, his moenia quaere*
> *magna, pererrato statues quae denique ponto*. (Virgilio, *Eneida* 2. 287-295)

> Aquel (no dice) nada ni me atiende a mí, que pregunto cosas vanas,
> pero conduciendo un grave gemido del fondo del pecho dice:
> "Ay, huye, hijo de la diosa, y líbrate de estas llamas:
> el enemigo domina los muros, Troya se derrumba desde su alta cumbre.
> Suficiente se dio a la patria y a Príamo. Si Pérgamo pudiera ser defendida
> por tu diestra, también lo hubiera sido con esta.
> Troya te encomienda sus objetos sagrados y sus penates.
> Tómalos como compañeros de tus hados, búscales grandes murallas
> y tras vagar por el mar, por último, erígelas.

Eneas, como tantas otras veces, actuará de manera irracional lo cual no solo se aprecia en el desdén de Héctor por sus preguntas, sino que también lo reconoce el mismo Eneas al emplear *vana* (286) para calificar sus palabras. Como indica Horsfall: "*Aen*. recognises not only that all his questions, 281–6, were foolish and irrelevant, but that Hector knew it too" (2008: 248). En efecto, observamos esto en el *nihil moratur* (286) empleado para describir la acción de Héctor, así como el contraste que el héroe establece entre sus inquisiciones y el discurso de Héctor, señalado por el *graviter* (287).

Su discurso tiene una clara función profética e imperativa. Constituye la primera de las veces en que se ordena al héroe partir. Es conciso, expone las acciones que Eneas debe ejecutar junto con las razones. Ciertamente la defensa de Troya resulta ya imposible: los enemigos asedian la ciudad (290) y no les es posible ya defenderla, ya han hecho todo lo que estaba en sus manos (291-2). Ante este panorama, exhorta a Eneas mediante cinco órdenes. Las dos primeras se refieren a la actitud que debe seguir consigo mismo *fuge, eripe* (289) mientras el segundo grupo refiere a los penates *cape, quaere* (294). Finalmente, la última orden *statues* (295) refiere a la actividad fundadora. Plantea un héroe cultural.

Héctor expone, por tanto, que la partida se halla justificada porque la ciudad le confiere sus divinidades nacionales *commendat* (293). La ciudad no solo le otorga sus objetos sagrados como expresa Austin (1964: 135), sino que también se lo eleva por primera vez a la categoría de héroe nacional. Al serle conferida una misión y los penates, el destino de Troya pasa a recaer sobre él. Pese a ello, como indica Horsfall: "He has yet to come to terms with the idea that a hero can flee without cowardice; the 'justification' offered is not simply that of the 'greater mission" (2008: 250). Por ello, el resto del libro desarrollará el conflicto entre el hecho de que Eneas como troyano, debe luchar hasta el último momento, pero, al mismo tiempo, también como troyano, debe salvar lo que queda de Troya. Se impone el drama entre los valores tradicionales de un héroe épico y el destino que los dioses y la ciudad le han conferido, que representan otro arquetipo de héroe, uno cultural, fundador.

Por ello, en varias ocasiones, Eneas luchará y se encontrará *amens*, no obedecerá los mandatos divinos que Héctor le ha señalado. Aparecerán diversas señales que recuerden al héroe su misión, mas recién al final del libro la aceptará, aunque no por ello dejará de

sentirse derrotado, culpable y partícipe de la caída de su patria. Así, observamos que, poco después de despertar, Eneas entre en combate:

> *arma amens capio; nec sat rationis in armis,*
> *sed glomerare manum bello et concurrere in arcem*
> *cum sociis ardent animi; furor iraque mentem*
> *praecipitat, pulchrumque mori succurrit in armis*. (Virgilio, *Eneida* 2. 314-317).

> Las armas tomo enloquecido y no suficiente razón hay en las armas
> Sino que los ánimos arden por reunir una tropa para la guerra y acudir
> A la ciudadela con mis compañeros. El furor y la ira arrebatan mi mente
> Y lo bello de la muerte se me presenta en las armas.

En este pasaje podemos observar que Eneas se configura como un héroe homérico. Se nos muestra como alguien valiente, pero imprudente. Ciertamente él mismo se describe como tal al nombrarse como *amens* (314). Ha olvidado la misión que Héctor le ha revelado en sueños y en su lugar se han apoderado de su mente el furor y la ira (316). Se trata de un héroe que se asemeja a Aquiles, que anhela el combate y no teme a la muerte, sino que ya tiene en su mente hacerlo y, de hecho, morir en combate se le presenta como algo bello, lo cual no solo se expresa de forma explícita (317), sino que también se observa en la repetición de *in armis* (314, 317). Esta misma consideración respecto a la muerte en combate se repetirá en el v. 353 cuando exhorta a su tropa.

Posteriormente, Eneas volverá a asemejarse a Aquiles cuando contemple su propia desgracia personal. De manera similar al Aquiles de la *Ilíada*, ahora encontramos a Eneas enfurecido, actuando nuevamente enceguecido a causa de su encono, el cual como la μῆνις que el héroe homérico experimenta, no se debe a una cólera solo acontecida por un hecho particular, sino que constituye un enojo que llevaba tiempo gestándose, expandiéndose y finalmente se desata a causa de un hecho puntual.

Del mismo modo, el deseo de asesinato de Helena que se apodera de Eneas se alinea con estas consideraciones, puesto que no se trata de un odio que se desata únicamente por el asesinato de Príamo que ha contemplado y la vista de la Tindaride, sino de un rencor que viene de mucho antes, que se desprende de todas las penurias que los troyanos y la ciudad han debido padecer durante los diez largos años de la guerra, ve en ella a la culpable de todas las desgracias que ha debido padecer. Así, la vista de la Tindaride y los acontecimientos que ha contemplado no son sino el punto de estallido de un largo encono que venía desarrollándose en el interior de Eneas, quien, en deseo de venganza y exaltación, solo es detenido por Venus, su madre.

En efecto, la diosa inicia su discurso refiriendo al estado mental en que el héroe se encuentra:

> *'nate, quis indomitas tantus dolor excitat iras?*
> *quid furis? aut quonam nostri tibi cura recessit?* (Virgilio, *Eneida* 2. 594-5)

> Hijo, ¿qué tan gran dolor excita indómitas iras?
> ¿Por qué te enfureces? ¿Por qué se te ha olvidado el cuidado de nosotros?

Con estos interrogantes, la diosa refiere al estado de ira y cólera en que Eneas se halla. *Tantus dolor* (594) refiere al resentimiento que presenta y excita su ira (594), mas, como expresa Horsfall (2008: 432), esta ira no es causa de Helena, sino que acaece porque contempla la ruina de su ciudad y lo poco que ha podido hacer para salvarla. Ese mismo estado mental de Eneas es remarcado en las preguntas posteriores, al denominarlo explí-

citamente como *furor* (595) y referirse al olvido de sus deberes familiares, así como de la dimensión religiosa *nostri… cura recessit* (595).

Las preguntas de la diosa buscan hacer que Eneas sea consciente del estado en que se encuentra, así como tratar de persuadirlo no solo desde su carácter divino, sino también desde su *autorictas* familiar (al respecto se puede señalar el vocativo *nate* (594) que da cuenta de esta relación que busca señalar), como madre, que le recuerda el abandono que presenta de sus familiares. Con sus palabras pretende que se percate del estado irracional en que se encuentra en este momento y, mediante ello, deponga el dolor y la ira que lo excita a la lucha, a la venganza, al abandono de sus deberes familiares y de la misión que se le ha encomendado. Eneas nuevamente vuelve a encarnar a Aquiles, mas la diosa pretende que abandone este estado y durante todo su discurso, apela a su *pietas* para que retome sus obligaciones familiares y la misión divina que le ha sido encomendada.

No obstante, la persuasión que la diosa consigue no está dada solo por la descripción del estado en que se encuentra, sino también porque realiza importantes menciones a Anquises, Ascanio y a Creúsa, es decir, la familia a quien Eneas ha olvidado como consecuencia de su cólera. De este modo, se apela a los dos aspectos centrales que caracterizan la *pietas* del héroe virgiliano: los deberes familiares y la voluntad divina, a la que no puede transgredir. Así lo expresa la diosa al señalar que los dioses han dispuesto la caída de Troya plasmándolo en sus menciones a Neptuno, Juno y Palas, quienes destruyen la ciudad y al mismísimo Júpiter, quien infunde fuerzas a los aqueos.

Por ello, finaliza su exposición reiterando la orden de escape:

> *eripe, nate, fugam finemque impone labori*; (Virgilio, *Eneida* 2. 619)
>
> Huye, hijo, y pon fin a tu esfuerzo.

Este discurso resulta central para la configuración del héroe puesto que, de manera similar al sueño donde el fantasma de Héctor le instaba a abandonar Troya, esta vez, en boca de Venus, se lo insta a la partida exponiendo no solo el hado impuesto por los dioses, sino también los deberes familiares y civiles que Eneas debe cumplir. Precisamente el discurso de la diosa constituye otro punto del relato en que la huida de Eneas no se presenta como algo innoble, sino como algo necesario y propio de su *pietas*.

Por consiguiente, posteriormente, Eneas contempla a Troya ardiendo en llamas y se desvanece su ira. Con ayuda de Venus consigue escapar a salvo y busca a su familia. Mas Anquises no aceptará la huida, prefiere morir defendiendo lo que queda de Troya. Su discurso apela con emoción a proteger la patria, busca persuadir con su *pathos*. Eneas, pese a que intenta convencerlo mediante suplicas y lágrimas *lacrimis* (651), no cumple su cometido. No es él un héroe con la capacidad retórica de Ulises. Esto genera, como señala Horsfall, (2008: 454) un conflicto de lealtades. Ciertamente al fracasar en su procedimiento argumental, Eneas manifiesta un conflicto entre las *autorictas* divina encarnada en la previa aparición de Venus y la familiar y cívica que ahora se presenta en su padre. El héroe nuevamente vuelve a un estado *amens*, a olvidar la misión que se le ha recordado y a desear la muerte en combate (655).

La actitud de Anquises solo cambiará por intervención divina, al presenciar sobre la cabeza de Iulo una leve llama. Al contemplar esto, Anquises, desde su rol de *pater* (Bogdan, 2007:154) interpreta el oráculo y deja de oponer resistencia.

> *uestrum hoc augurium, uestroque in numine Troia est.*
> *cedo equidem nec, nate, tibi comes ire recuso*. (Virgilio, *Eneida* 2. 703-704)

Vuestro es este augurio, en vuestro numen es Troya.
Sin duda cedo y no rehúso acompañarte, hijo.

Anquises entiende que son los dioses quienes le instan a huir. Es más, acepta la partida no solo por el mandato divino *vestroque in numine* (703), sino porque es consciente de que, aunque Troya caiga, no desaparecerá puesto que tiene asegurada su continuidad donde quiera que Eneas y los troyanos sobrevivientes partan por la protección de los dioses, así lo indican Horsfall (2008: 497) y Austin (1984: 260). Del mismo modo, la mención a Iulo *nepotem* (702) no es causal; es él no solo donde se ha manifestado la señal divina, sino en quien pervivirá la futura Troya para originar Roma.

Es por ello que posteriormente, cuando percibe la proximidad de los enemigos aqueos insta a la huida de su hijo *'nate' exclamat, 'fuge, nate* (733). Eneas, por primera vez, no pretende entablar pelea con los enemigos que se aproximan, sino que huye sin protestar. Eneas va tomando consciencia de su misión, empero vuelve a obrar irracionalmente, aunque esta vez no por contemplar con gozo la idea de morir en combate y aceptarla, sino por la pérdida de Creúsa. Esto se aprecia claramente en su relato por las referencias a su estado mental *mihi… trepido* (735), *confusam mentem* (736) y a la perdida de rumbo.

Aun cuando hay cierta manipulación del relato para construir en términos narrativos la desaparición de Creúsa como un misterio, para aligerar su culpa, no por ello deja de culparse de su negligencia o de describir su dolor. Él mismo reconoce esto al denominarse como *amens* (745) para describir el estado en que se encuentra al darse cuenta de su desaparición. La pérdida de su esposa le acarrea una desgracia tan grande que vuelve a olvidar su misión y regresa a Troya sin importarle su seguridad, poniéndose en riesgo, gritando su nombre para tratar de encontrarla. Solo la aparición del fantasma de Creúsa que le recuerda los hados pone fin a su estado de locura y a su travesía.

Con este último discurso y tras regresar al campamento donde los troyanos sobrevivientes se encontraban reunidos, Eneas finalmente acepta su destino.

(…) *Danaique obsessa tenebant*
limina portarum, nec spes opis ulla dabatur.
cessi et sublato montis genitore petiui. (Virgilio, Eneida 2. 802-4)

(…) Los danaos tenían ocupados
los dinteles de las puertas, ninguna esperanza de auxilio era dada.
Cedí y escondiendo a mi padre me dirigí al monte.

Contempla el asedio de Troya al recorrer por vez postrera las murallas de la ciudad, mas no alberga ya esperanzas ni deseos de defenderla *nec spes* (803). Se presenta abatido, derrotado, cede a las circunstancias, se rinde ante los dioses *cessi* (804), ha perdido sus últimas esperanzas. Encontramos un cierre a la idea de héroe iliádico que antes encarnaba, asemejándose a Aquiles, mas no estamos todavía en presencia del *pater*, del héroe fundador que debe llegar a ser, para ello habrá que esperar a su descenso al inframundo en el sexto libro. El Eneas que aquí encontramos constituye un importante avance en esta travesía del héroe, mas su periplo no ha hecho sino empezar. No aparece ante nosotros como un héroe épico, sino como un hombre derrotado, ordinario, abandonado a su suerte, que parte al exilio con los últimos habitantes de Troya y con lo que ha sobrevivido de su familia, con la promesa de la promesa de un futuro mejor, pero que no vislumbra.

Como hemos intentado demostrar a lo largo del presente trabajo, Eneas busca configurarse como un nuevo prototipo de héroe, alejándose de los valores tradicionales asociados a la épica. En el segundo libro de la *Eneida*, Eneas presenta este debate interno entre los valores tradicionales y unos nuevos, entre, como troyano, defender a la patria o seguir la

misión que los dioses y su ciudad le han otorgado. Paulatinamente por medio de profecías, discursos o augurios, irá desprendiéndose de estos valores homéricos para aceptar la voluntad y hados divinos, constituyendo un paso inicial en su perfilamiento como héroe cultural y fundador. Eneas aprende y solo mediante el dolor final de su propia negligencia, abandona toda esperanza de lucha parte al exilio, como el destino se lo ha impuesto.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Conte, G. B. (2019). *Publius Vergilius Maro*. Aeneis. Berlin/Boston: De Gruyter.

Bibliografía citada

Austin, R. G. (1964). *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber secundus*. Oxford: Oxford University Press.

Bogdan, G. (2007). "Los desplazamientos funcionales de la imagen de Anquises en los cuatro primeros libros de *Eneida*", en G. Chicote y L. Galán (eds.), *Diálogos culturales. Actas de las III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata; 151-161.

López Moreda, S. (1998). "Antecedentes y función literaria del sueño de Eneas y Andrómaca: Verg., *Aen*. II 268-295 y Sen., *Troad*. 438-488". *Emérita*, LXVI(2); 361-381.

Horsfall, N. (2008). *Virgil, Aeneid 2. A commentary*. Leiden/Boston: Brill.

Análisis del tiempo en los *Epinicios* de Píndaro: usos e implicancias

Nicolás Pedro Alberto Reales

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen: El tiempo constituye uno de los grandes temas dentro de la poesía de Píndaro. Ya Fränkel (1993) ha señalado que el autor emplea el tiempo de manera arbitraria, en relación con el mito y la profecía. De este modo, el poeta no se vale en la mayoría de las veces de una secuencia cronológica tradicional, sino que el manejo arbitrario de la esfera temporal dentro de su obra le permite establecer una continuidad entre las esferas del presente y del pasado.

Bajo esta perspectiva es nuestro propósito en el presente trabajo analizar las diferentes utilizaciones del tiempo en Píndaro, con especial atención en los empleos del pretérito y del presente vinculados con el uso que el poeta realiza del mito. Recurriendo al análisis de las *Píticas* VIII y IX, nos proponemos demostrar que el tiempo pasado, en efecto, no se encuentra concebido como algo yerto, aislado. Por el contrario, se establece un marcado diálogo entre el presente del epinicio y del acto performativo del poema.

Proponemos, entonces, que el pasado no es una esfera aislada en su obra, sino que se la presentiza continuamente, trayéndola al aquí y ahora del poeta

Palabras clave: Píndaro, tiempo, *Píticas*, performance, discurso profético, mito

Analysis of time in Pindar's *Epinicians*: uses and implications

Abstract: Time constitutes one of the great themes in Pindar's poetry. Fränkel (1993) has already pointed out that the author uses time in an arbitrary way, in connection with myth and prophecy. In this way, the poet does not make use of a traditional chronological sequence most of the time, but the arbitrary handling of the temporal sphere within his work allows him to establish a continuity between the spheres of the present and the past.

From this perspective, it is our purpose in this paper to analyze the different uses of time in Pindar, with special attention to the use of the preterit and the present linked to the poet's use of myth. By resorting to the analysis of *Pythias* VIII and IX, we intend to demonstrate that the past tense is not conceived as something isolated. On the other hand, a marked dialogue is established between the present of the epinitial and the performative act of the poem.

We propose, then, that the past is not an isolated sphere in his work, but is continuously sensed, bringing it into the poet's here and now.

Keywords: Pindar, time, *Pythias*, performance, prophetic discourse, myth

1. Introducción

El tiempo constituye uno de los grandes temas dentro de la poesía de Píndaro. Por consiguiente, no es de extrañar que haya sido abordado y tratado continuamente por la crítica tradicional. Ya Fränkel (1993) ha señalado que el autor emplea el tiempo de manera arbitraria, en relación con el mito y la profecía (dos de las grandes constantes dentro de su obra junto a la actualidad, la religión, el elemento gnómico y la reflexión metapoética). De este modo, el poeta no se vale en la mayoría de las veces de una secuencia cronológica tradicional, sino que el manejo arbitrario de la esfera temporal dentro de su obra le permite establecer una continuidad temporal entre las esferas del presente y del pasado.

Más recientemente, la cuestión del tiempo también ha sido destacada por Martin (2004), quien ha indicado que al poeta no le interesa el tiempo en sus accidentes, sino que lo utiliza desde una perspectiva universal, como una eterna unidad de esos accidentes temporales, mirada similar a la platónica.

Es, entonces, el tiempo una construcción arbitraria que el poeta emplea en relación con el mito, entendiéndolo como "unidades narrativas con otro propósito" (Hamamé, 2019: 2). En efecto, Píndaro no pretende desarrollar una narración completa de los mitos ni un estudio mitográfico exhaustivo que incluya sus diversas variantes conocidas, sino que introduce la narración del mismo de acuerdo a un marcado programa, al carácter celebratorio de su poesía, así lo señala Hamamé al afirmar: "para enaltecer la gloria y fama del vencedor, se asocia su desempeño a acciones protagonizadas por personajes míticos" (2019: 3). De esta forma, Píndaro sintetiza los mitos, refiriéndolos muchas veces de manera alusiva, de acuerdo a la funcionalidad que presenta para su poesía, para equiparar al vencedor de determinado certamen deportivo con lejanos antepasados míticos[1].

Bajo esta perspectiva es nuestro propósito en el presente trabajo analizar las diferentes utilizaciones del tiempo en Píndaro, con especial atención a los empleos del tiempo pretérito y del presente vinculados con la utilización que el poeta realiza del mito. El problema que nos proponemos demostrar, el postulado del que partimos, es que el tiempo pasado no se encuentra concebido como algo yerto, aislado. Por el contrario, confluye éste en continúo diálogo con el tiempo presente del epinicio y del acto performativo del poema. De este modo, proponemos que el pasado no es una esfera aislada en su obra, sino que se la presentiza continuamente, trayéndola al aquí y ahora del poeta mediante el discurso profético o el empleo de los deícticos. De esta forma, mediante su utilización, no solo produce un distanciamiento del yo lírico del poeta, sino que también permite construir una visión temporal donde la influencia del pasado es siempre clara en el presente. Para demostrar la presente tesis, recurriremos al análisis de las *Píticas* VIII y IX. Su elección se fundamenta bajo una doble motivación. Por un lado, dada la extensión del corpus pindárico, es menester realizar un recorte de la totalidad de su obra por la extensión del presente trabajo; por el otro, al hecho de que estos poemas presentan especialmente el manejo del tiempo pasado por medio del empleo del discurso profético. Si bien este discurso está presente en la totalidad de su obra, es mi parecer que es en ellos donde más se encuentra manifiesto. Entendido el recorte, nos proponemos analizar el modo en que la configuración temporal actúa de manera específica en cada una de estas odas.

Para demostrar estos postulados recurriremos a las pautas del método filológico, partiendo del texto griego como base para nuestro estudio. Por su parte, considerando la naturaleza filológica del presente trabajo, señalaremos puntualmente aquellos términos o

1 Para un análisis más exhaustivo sobre el empleo del mito en la poesía pindárica y su utilización en otros géneros literarios como la tragedia o la épica, cfr. Míguez Barciela (2016).

campos semánticos que presenten una especial connotación espacial o temporal, no solo de manera explícita, sino también implícita, de acuerdo a consideraciones semánticas o etimológicas que puedan desprenderse de los mismos. Al respecto, resulta central atender a las observaciones sobre los usos e implicancias semánticas de los deícticos que realiza Martin (2004: 344-345). Si bien su trabajo se enfoca exclusivamente en la *Pítica* VIII, es posible extrapolar sus consideraciones sobre los deícticos a otros poemas de Píndaro, considerándolos, desde estas dimensiones, como una importante herramienta de análisis para la obra poética del autor. De este modo, este análisis concuerda con el autor que expande el concepto tradicional de deixis, ampliándolo para incluir un tipo implícito. Sobre estas consideraciones deícticas, se procederá al análisis de los poemas que integran el corpus por cuanto es nuestro parecer que aislar esta herramienta de análisis en un uso explícito no concuerda con el poeta, quien escribía para lectores eruditos, que muchas veces podían entender las relaciones que pretendía establecer, supliendo los vacíos.

2. *Pítica* VIII: el tiempo como equiparación

La *Pítica* VIII constituye el último epinicio compuesto por Píndaro para la victoria en el pugilato de Aristómenes de Egina en el 446 a.C. Se trata de un poema abundante en elementos deícticos con fuerte sentido de movimiento. Esto se observa desde el inicio mismo del epinicio en la invocación a Hesychía:

> φιλόφρον Ἡσυχία, Δίκας
> ὦ μεγιστόπολι θύγατερ,
> βουλᾶν τε καὶ πολέμων
> ἔχοισα κλαῖδας ὑπερτάτας,
> Πυθιόνικον τιμὰν Ἀριστομένει δέκευ[2]. (Píndaro, *Píticas* VIII, 1-5)
>
> Oh, amistosa Calma, hija de Zeus,
> hacedora de grandes ciudades,
> teniendo las más altas llaves
> de los consejos y de las guerras
> recibe la gloria pítica para Aristómenes[3].

Hesychía se nos presenta como una diosa con íntimo contacto con las llaves más altas κλαῖδας ὑπερτάτας (4) de los consejos y de las guerras (3). La descripción deíctica de la diosa es clara por el verbo de contacto ἔχοισα (4). En efecto, mediante el empleo de este verbo el poeta coloca en el auditorio una imagen concreta de Hesychía como alguien que sostiene estas llaves. No obstante, la palabra de mayor carga semántica en términos de deixis es φιλόφρον (1). Si bien el término no presenta a primera vista indicaciones deícticas, como señala Martin, es posible rastrear un sentido implícito de la deixis por medio de las diversas acepciones del término φίλος, así como de la etimología del adjetivo (2013: 348). En efecto, φίλος puede significar "cercano y querido" (y es muy probable que derive del antiguo sufijo -phi que significa «por, al lado»). Con estas consideraciones podemos entender φιλόφρον no solo como "aquella de buena phrén" en el sentido de amable o bondadosa, sino también como un adjetivo compuesto con el significado de "teniendo su mente cerca". A diferencia de las llaves de Hesychía, que indican su proximidad a las zonas que cierran y abren, su mente no indica claramente el punto de referencia. Esto no

2 La edición empleada del texto griego corresponde a la edición de Sandys (1937).

3 Todas las traducciones son propias salvo que se indique lo contrario.

es casual. El poema desarrollará la idea de que, a través de la victoria de Aristómenes, Hesychia se ha acercado al público en compañía del propio poeta[4]. En otras palabras, el 'yo' del poema (poeta y/o el coro) no necesita hacer patente, mediante una marca pronominal, su conexión con la deseable diosa de la calma. En la performance misma, en la realización y actualización se trae a la diosa a la ciudad. Hay un claro efecto performativo del lenguaje.

De este modo, Hesychía mediante estas marcas deícticas es traída al momento de ejecución del poema no solo por la victoria de Aristómenes en el pugilato Πυθιόνικον τιμὰν Ἀριστομένει δέκευ (5), sino también por la acción del poeta. Estos dos aspectos constituyen un eje vertebrador sobre el que se construye el poema. Así, observamos en el centro narrativo de la *Pítica* no solo como Aristómenes es ensalzado con el pasado mítico con el que se enlaza, sino principalmente cómo Píndaro, cuanto poeta, va confirmándose como elemento de enlace del pasado con el presente de la ejecución poética.

Para este propósito se configura el mito de los siete contra Tebas introducido por medio del discurso profético de Anfiarao en relación con la mención precedente sobre los antecedentes familiares de Aristómenes, vencedor cuya victoria trata el epinicio:

> παλαισμάτεσσι γὰρ ἰχνεύων ματραδελφεοὺς
> Ὀλυμπίᾳ τε Θεόγνητον οὐ κατελέγχεις,
> οὐδὲ Κλειτομάχοιο νίκαν Ἰσθμοῖ θρασύγυιον. (Píndaro, *Píticas* VIII.35-37)
>
> Pues siguiendo en sus huellas a tus tíos maternos
> no desmereces a Teogneto en Olimpia
> ni la victoria valiente de Clitómaco en el Istmo.

Vemos que Aristómenes se enlaza con sus dos tíos maternos ματραδελφεούς (35) a los que emula, lo cual se expresa en el poema por medio del participio ἰχνεύων (35), que expresa una clara idea de movimiento, del ilustre linaje familiar al que pretende emular. Así va confirmando la *gnome* que Anfiarao profiere:

> ‘ φυᾷ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει
> ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα (…) (Píndaro, *Píticas* VIII.44-45)
>
> Se destaca en los hijos la nobleza heredada
> De los padres por su naturaleza (…)

El mito introducido tiene como propósito fungir de constatación al hecho de que la ἀρετή de Aristómenes se trata de una emulación de sus antepasados gloriosos, vencedores al igual que él en competencias deportivas. El mito en boca de Anfiarao, en este sentido, estaría introducido por la *gnome*, por constituir la victoria de Aristómenes una constatación a este dicho. En ese sentido la λῆμα (45) del vencedor, como indica Schlesinger, constituye "la herencia recibida de los antepasados" (1960: 38). Confirma esta idea no solo el hecho de que se mencione el linaje γενναῖον (44), sino también por la referencia a la naturaleza φυᾷ (44), lo cual refuerza la idea del condicionamiento y la importancia que para los griegos desempeñaba la importancia del linaje.

---

4 En este sentido, la epifanía de la diosa que el poeta súplica mediante su invocación ya estaría dada. La performance no haría sino constituir una suerte de reactualización de la victoria de Aristómenes, que ha provocado la cercanía de la diosa. Mediante la posterior narración de la victoria de Aristómenes, el poeta reactualiza el momento central que ha ocasionado la cercanía de la diosa, constituyendo una suerte de episodio narrativo de los himnos, entendidos no como género, sino como forma retórica. Sobre la estructura hímnica, cfr. Race (1981).

Empero la referencia al mito de los Epígonos no puede explicarse únicamente por medio de esta idea, sino que debe hallar su sentido en el motivo del fracaso, así como de la celebración a Aristómenes. Así, como señala Schlesinger (1960: 39), entre los miembros de una misma estirpe pueden presentarse destinos marcadamente opuestos: Alcmán, quien goza del esplendor del éxito; Anfiarao, quien lo espera en vano; y Adrastro, en quien el éxito no es gozo puro, sino que se mezcla con la desgracia.

De este modo, Aristómenes se enlaza con Alcmán por cuanto ambos gozan del esplendor del éxito, en contraposición con los otros personajes referidos. No obstante, consideramos que no es éste el único motivo para la inserción del mito. Aunque no tan debidamente señalada por la crítica filológica, creemos que Aristómenes también se enlaza con Adrastro puesto que, a pesar que la ἀρετή es algo que depende en gran medida de los antecedentes familiares (cabe recordar la concepción predominante en la Grecia Antigua), no depende en exclusiva de ésta, sino que también se halla influenciada por los méritos propios y la voluntad divina o la fortuna, la τύχη. Ciertamente frente al éxito de Alcmán y Anfiarao, quien funge de mero soporte poético a la profecía; Adrasto es introducido como alguien quien, pese a la desgracia que se cierne sobre él y a su fracasada expedición anterior προτέρᾳ πάθᾳ (48) presenta un mejor augurio ἀρείονος (…) ὄρνιχος ἀγγελίᾳ (49-50), pues comandará la expedición triunfante de los Epígonos. Por consiguiente, si Aristómenes resultó vencedor, ha sido por la voluntad divina que así lo ha querido, equiparándolo con Adrasto, algo que será aún más perceptible en los versos posteriores mediante la profecía en boca de Alcmán,

Como hemos señalado, la profecía en boca de Anfiarao entonces no solo sirve para confirmar la *gnome* que profirió en Tebas, sino también para equiparar a Aristómenes con dos héroes: Alcmán, por un lado, puesto que, de similar manera, como vencedor del pugilato, presenta un éxito y una celebración similares a las que aquél ostentó cuando conquistó Tebas; a Adrastro, por el otro, por cuanto le sirve al poeta para confirmar la idea de que Aristómenes no solo es vencedor por su linaje familiar y sus méritos propios, sino también porque la voluntad divina, la τύχη, le ha favorecido.

A este discurso profético sucede otro inmediatamente, que se presenta como el encuentro entre Píndaro y Alcmán, quien le profetiza la victoria de Aristómenes:

> χαίρων δὲ καὶ αὐτὸς
> Ἀλκμᾶνα στεφάνοισι βάλλω, ῥαίνω δὲ καὶ ὕμνῳ,
> γείτων ὅτι μοι καὶ κτεάνων φύλαξ ἐμῶν
> ὑπάντασεν ἰόντι γᾶς ὀμφαλὸν παρ᾽ ἀοίδιμον,
> μαντευμάτων τ᾽ ἐφάψατο συγγόνοισι τέχναις. (Píndaro, *Píticas* VIII.56-60)
>
> Y también yo mismo, gozoso,
> arrojo a Alcmán guirnaldas y también lo rocío con mi himno
> porque, vecino y guardián de mis bienes, salió a mi encuentro
> cuando yo iba al famoso ombligo de la tierra
> y tocó los oráculos con las artes heredadas.

En esta sección del poema se coloca al poeta en estrecho contacto con el mundo heroico mítico mediante el uso de marcados deícticos: στεφάνοισι βάλλω, ῥαίνω δὲ καὶ ὕμνῳ (57), ὑπάντασεν (59), ἐφάψατο (60) que permiten que la profecía de Alcmán sea trasladada al presente. Estas construcciones no solo convierten el discurso profético de Alcmán en un acto performativo presente por su carga semántica, sino especialmente porque Alcmán recibe los mismos honores que Aristómenes recibe en Delfos (19-20). De este modo, podemos observar que al hacer de este encuentro pretérito un presente performativo, se enfatiza el uso del tiempo pasado como algo no yermo, sino que influye continuamente en el presente.

Los paralelismos entre ambas profecías son destacados por Van 'T Wout (2006), quien señala que no solo son establecidos por el discurso profético (que debe ser entendido como tal no solo respecto al poema en sí, sino también para con la audiencia), sino por cierta invitación del poeta, invitando a ver el paralelismo implícito pues no hay explicación de cómo las palabras de Anfiarao constituyen un elogio a Aristómenes. Píndaro afirma que alaba a Alcmán, hijo de Anfiarao, en su oda, y, al hacerlo, realiza lo mismo que Anfiarao hizo ensalzó al personaje en su discurso. Con ello se equipara con Anfiarao en la labor celebratoria y confirma implícitamente que se establece una analogía entre Alcmán y Aristómenes en el sentido de que ambos son elogiados por ser como sus nobles antepasados. La sorprendente afirmación de Píndaro de alabar a Alcmán en un momento en el que el público esperaría que alabara a Aristómenes, por ende, no resulta casual, sino que obedece al hecho de que también se equiparan a los destinatarios del elogio.

De este modo, si Anfiarao es equiparable a Píndaro, también lo es Alcmán con Aristómenes puesto que ambos presentan similitudes en su victoria. Al elogiar a Alcmán, Píndaro, implícitamente, elogia también a Aristómenes.

Por otra parte, el encuentro del poeta con Alcmán en el camino a Delfos configura a Píndaro como la voz de los muertos. Como indica Martin (2013: 354), Píndaro, mediante este encuentro, tiende y construye un puente entre el pasado y el presente al emprender el viaje desde su casa, Tebas, hasta Delfos para acompañar al vencedor a Egina y festejarle con este mismo epinicio.

El poeta, a través de la narración de su propio encuentro con el héroe-profeta, hace ver que la victoria siempre estuvo asegurada, ya que la biografía heroica de Alcmán atestigua la continuidad invencible de virtud ancestral. Asimismo, la victoria augurada por Alcmán no hace sino confirmar un fuerte paralelismo entre Aristómenes y Adrastro, que ya aparecía antes delineado. La victoria de ambos héroes sería algo ya predestinado por el hado.

En este aspecto, es posible observar que a Píndaro no le interesa el tiempo en sus accidentes, sino en su aspecto universal, en la unidad de esos accidentes. Al respecto, señala Disandro, "la relectura del mito antiguo por Píndaro resulta, pues la creación de un espacio superior al espacio aédico" (1997: 70). Ciertamente, consideramos que en este poema es claramente perceptible por cuanto la serie de desplazamientos físicos y temporales que se observan en la deixis del poema, permite al poeta desprender el poema del tiempo concreto, radicarlo en un mero presente. Por el contrario, el poema construye una suerte de tiempo universal, donde los accidentes no importan, un espacio desvinculado del tiempo concreto de la performance, en que tanto presente como pasado dialogan. Solo en esta mirada temporal es posible dotar al mito de una nueva significación.

Nos permitimos realizar una breve referencia a Platón quien en el *Timeo* plantea una idea similar:

> λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ᾽ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι–κινήσεις γάρ ἐστον, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ᾽ εἰς αὖθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ᾽ ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη–καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, τό τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ᾽ ἂν οὐκ εἴη καιρὸς πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβολογεῖσθαι. χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν (…) (Platón, *Timeo* 37e-38b[5])

5 La edición seguida del texto griego corresponde a la de Burnet (1903).

> Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero solo le corresponde el «es», y el «era» y el «seré» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo - pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número y, además, también lo siguiente: lo que ha devenido es devenido, lo que deviene está deviniendo, lo que devendrá es lo que devendrá y el no ser es no ser; nada de esto está expresado con propiedad. Pero ahora, quizá, no es el momento oportuno para buscar exactitud. El tiempo, por tanto, nació con el universo (…) (Traducción de Ángeles Duran y Francisco Lisi, 1996)

Como observamos en la presente cita, Platón plantea que el tiempo nace con el mundo sensible puesto que Dios, al crearlo, lo hace con el modelo que presenta en su mente, mas por tratarse de algo engendrado, de una mimesis de la idea, no resulta semejante ni igual, en él solo hay una parte de verdad de acuerdo a la proporcionalidad que presenta respecto a la idea. Por tanto, el tiempo, como idea, constituye una esfera eterna, inmutable, mas al crear el demiurgo el mundo sensible, el tiempo desarrolla accidentes, formas que imitan la eternidad, medidas por el número[6].

Podemos apreciar, por ende, que se presente una concepción similar del tiempo puesto que interesa a ambos el tiempo no en sus accidentes particulares, sino en una idea más global, casi eterna. En ambos autores, aunque de manera distinta, consideramos que cosmología y ontología se encuentran íntimamente relacionadas con la concepción del tiempo como imagen móvil, casi accidental, de la eternidad. Creemos que es posible realizar un estudio más exhaustivo sobre la semejanza de ambas posturas e incluso plantear a Píndaro como precedente de la concepción que Platón esboza sobre el tiempo en el *Timeo*. No obstante, tal estudio no debe considerar a Platón como un mero receptor de la concepción pindárica, sino atender a las particularidades de cada escritor. Así, mientras a Píndaro la concepción del tiempo como algo eterno y el menoscabo de sus accidentes le permiten concebirse cuanto poeta en una dimensión mantica, para desarrollar la concepción aristocrática de la importancia del linaje, a Platón, por su parte le resultará funcional para el desarrollo de su pensamiento filosófico.

3. *Pítica* IX: la estructura en *Ringkomposition*

La *Pítica* IX, compuesta en la *akmé* del poeta celebra a Telesícrates de Cirene, vencedor en los Píticos en la carrera para hombres con armadura. La oda no se detiene en referencias sobre su triunfo ni a describir detalles sobre la competencia en que ha resultado vencedor, sino que solo alude a la misma por medio de una sinécdoque χαλκάσπιδα, (1) que remite al escudo de bronce utilizado en la competencia.

En este primer verso también aparece claramente enunciado en la primera palabra del poema, un presente en primera persona del singular del indicativo, ἐθέλω (1). En efecto el verbo no solo da claras muestras del fuerte tono del epinicio, sino que también, consideramos, conlleva una significativa carga deíctica implícita por cuanto enunciado en boca del poeta/coro ejecutante sitúa al auditorio en el aquí y ahora del acto performativo, del poema entendido como celebración de la victoria de Telesícrates. Los primeros versos de la estrofa A, en consecuencia, sintetizan el carácter celebratorio de la obra al posteriormente

6 Para profundizar en el debate sobre las ideas del tiempo en el *Timeo* y la exposición de diversas líneas teóricas, cfr. Avelino (2007).

remitir al lugar del certamen Πυθιονίκαν (1), al vencedor Τελεσικράτη (3) y a su ciudad de procedencia διωξίππου στεφάνωμα Κυράνας (4).

En estos primeros versos Píndaro no solo sitúa al auditorio como tal, sino también sintetiza los elementos centrales de su obra. Por ello, no resulta sorpresivo que, tras esta breve síntesis, suceda el elogio del vencedor, mas no de manera explícita como cabría de esperarse, refiriendo de qué manera Telesícrates consiguió el triunfo, sino por medio del discurso mítico. En efecto como trataremos de demostrar el poema presenta significativos desplazamientos temporales, que, aunque a primera vista podrían dar la idea de relatos insertos sin funcionalidad, estos ciertamente resultan centrales puesto que configuran el elogio de Telesícrates mediante la idea de que el pasado influye en el presente.

De este modo, podemos entender que a la mención de Cirene suceda la mención a un mito sobre el origen de la ciudad:

> τὰν ὁ χαιτάεις ἀνεμοσφαράγων ἐκ Παλίου κόλπων ποτὲ Λατοΐδας
> ἅρπασ᾽, ἔνεικέ τε χρυσέῳ παρθένον ἀγροτέραν δίφρῳ, τόθι νιν πολυμήλου
> καὶ πολυκαρποτάτας θῆκε δέσποιναν χθονὸς
> ῥίζαν ἀπείρου τρίταν εὐήρατον θάλλοισαν οἰκεῖν. (Píndaro, *Píticas* IX.5-8)
>
> A la que el hijo de Leto, de larga cabellera, en otro tiempo de los valles revueltos del Pelión
> arrebató y llevó en carro áureo a la doncella agreste
> y allí la erigió soberana de una tierra rica en frutos y en ovejas,
> para que habitara la raíz tercera, bien amada, floreciente, del continente.

Observamos que el pasado mítico es introducido mediante un pronombre relativo τάν (5). El mito narrado constituye un mito fundacional sobre la ciudad que trata del rapto de la ninfa Cirene por parte de Apolo[7]. Ciertamente Píndaro juega con esta dualidad de sentido entre la ninfa Cirene y la patria del vencedor (Hamamé, 2019: 3). El paso del presente, del lugar real del canto, de la performance, que configuraba los primeros versos del poema al espacio legendario no solo se daría por la referencia al mito de Cirene, sino también por el empleo de los verbos, por cuanto se pasa de un presente indicativo a una marcada abundancia de aoristos ἀνεμοσφαράγων (5), ἔνεικέ (6), θῆκε (7) y por el adverbio temporal ποτέ (5).

Con la mención al mito fundacional de Cirene, Píndaro pretende alabar a Telesícrates al elogiar su lugar de procedencia. Esto se observa más claramente posteriormente en los versos 14-18 en que el poeta interrumpe la narración para transicionar de manera fluida a la genealogía de la ninfa, mediante el adverbio τουτάκις (14), que da cuentas de la referencia a un pasado aún más lejano. Así, el poeta recurre a la anacronía del relato para, tras narrar la unión entre Apolo y Cirene, que cuenta con el beneplácito de Afrodita, introducirnos a la ninfa y su genealogía**.** Presentar a la ninfa y su reconocido linaje otorga prestigio a la ciudad de procedencia del vencedor.

También resulta llamativo que Píndaro plantee características favorables de la tierra de Cirene (4-5) durante la introducción del pasado mítico. Dada la concepción del tiempo de Píndaro, podría interpretarse desde la mirada de la continuidad entre el pasado y el presente. De este modo, Cirene resultaría una tierra colmada de favorables atributos desde siempre.

Posteriormente, tras referir su linaje y describir en bellas imágenes pictóricas a Cirene como cazadora, cercana a las sirvientas de Artemisa, en la Estrofa B se vuelve al relato mítico, esta vez, a lo previo a la unión marital de ambos nuevamente por un adverbio temporal ποτ᾽ (26), pero también especialmente por el discurso directo en boca de Apolo.

---

7 Para conocer el mito y su mención en las *Eeas* de Hesíodo (poema épico hoy perdido), cfr. Fränkel (1993)

En este sentido resulta significativo señalar, en concordancia con Felson (2004: 369) que el narrador primario, el *ego* de Píndaro, por medio del discurso indirecto, cede su voz a diferentes narradores secundarios. En este caso, Píndaro cede su voz a Apolo, por cuyo discurso podemos acceder no solo en boca de uno de sus protagonistas al pasado mítico, sino también porque, de manera similar al drama, el discurso directo del dios permite que los espectadores accedan a un pasado vetusto (en este sentido resulta destacable el uso de términos homéricos en su discurso[8]) no como lejano, sino como si del presente mismo se tratase, como un aspecto más de la performance del epinicio.

Asimismo, por cuanto el discurso directo del dios: "describe las acciones de la joven a partir de la subjetividad de su mirada teñida de admiración y encantamiento dejando expuestas sus emociones y relegada la primera persona" (Saravia de Grossi, 2019: 68), podemos entender que el hecho de que se ceda la voz al narrador secundario no solo es funcional a Píndaro por cuanto hace vívido el pasado en forma de performance, trayéndolo al aquí y ahora del auditorio, sino también por cuanto ayuda al elogio de la ninfa Cirene y, por consiguiente, de la ciudad que posteriormente fundará.

La historia de este pasado mítico fundacional es completada por medio del discurso profético de Quirón, introducido en la Estrofa Γ mediante un futuro ἐρέω (51). En este discurso Quirón realiza un importante desplazamiento desde la patria de la ninfa, Tesalia, hacia Libia, instando a Apolo a que realice lo que se espera de él, dotando a este mito de un final en forma de *Ringkomposition*, donde, el relato que inició con la unión de ambos finaliza en el mismo punto, incluyendo algunas menciones al destino ulterior de la ciudad.

Tras este ciclo mítico, expone una *gnome* en relación con la labor del poeta, donde plantea que existe mitos temas de canto, mas solo un gran poeta es capaz de seleccionar correctamente dentro de esa variedad, la sabiduría del poeta consiste en seleccionar correctamente entre la gran diversidad de mitos y en la exposición adecuada de dicha selección. Ejemplifica esto con la referencia a los héroes de Tebas (iniciando por Yolao para introducir a Heracles, 79-88). Este pasaje no solo configura a Píndaro de acuerdo a la reflexión metapoética señalada previamente, sino también constituye un elogio a Tebas, patria del poeta. Al elogiar ciudad se alinea con un linaje de antepasados ilustres. Si la patria de Telesícrates presenta antepasados ilustres, la del poeta no es menor. Al celebrar a los héroes tebanos en su canto otorga fama y gloria a sí mismo, así como a Telesícrates (Hamamé, 2019: 5). Ciertamente el pasaje confirma a Píndaro como alguien idóneo para el elogio del vencedor no solo por su maestría en la selección y exposición del nacimiento de Heracles, sino también porque se enlaza con una tradición de ilustres personajes tebanos. El poeta, así, se confirma en su rol por su maestría artística, así como por su linaje.

La victoria de Telesícrates solo es retomada al final del epinicio, donde, tras una breve aretología del vencedor, donde se mencionan sus éxitos (97-103), se remite a un antepasado suyo:

> ἐμὲ δ᾽ ὧν τις ἀοιδᾶν
> δίψαν ἀκειόμενον πράσσει χρέος αὖτις ἐγεῖραι
> καὶ παλαιὰν δόξαν ἐῶν προγόνων: οἷοι Λιβύσσας ἀμφὶ γυναικὸς ἔβαν
> Ἴρασα πρὸς πόλιν, Ἀνταίου μετὰ καλλίκομον μναστῆρες ἀγακλέα κούραν. (Píndaro, *Píticas* IX.103-106)
>
> Pero a mí, mientras sacio la sed de cantos,
> alguien me exige la deuda para despertar

8 Al respecto cabe destacarse el Φιλλυρίδα (30) en boca del dios para dirigirse a Apolo o el empleo de algunos términos que preceden al discurso de Apolo que tiñen al pasaje de cierto tono épico, como ser epíteto ἑκάεργος, "el que hiere de lejos" (28) referido al dios o el empleo del imperfecto homérico sin aumento προσέννεπε (29).

nuevamente también la antigua reputación de tus antepasados. Cómo aquellos
por una mujer libia vinieron hacia la ciudad de Irasa como pretendientes, detrás
de la hija famosa de Anteo, la de hermosos cabellos.

De este modo se introduce una segunda historia de amor de la comunidad de Cirene, historia que transita del presente de Telesícrates, de quien se elogiaban sus logros deportivos, al pasado mítico de la boda de Alexídamo y la hija de Anteo. De manera similar a la historia de Apolo y Cirene, nuevamente la referencia al pasado mítico es introducida mediante un pronombre relativo οἷοι (105). El obrar de Anteo presenta como modelo de acción el mito de Dánao y el casamiento de sus hijas, esta vez la intrusión mítica está dada no por un pronombre relativo, sino por una completiva de ἄκουσεν que se desarrolla entre los versos 112-116.

Posteriormente se retorna al pretérito de Alexídamo por medio de un adverbio οὕτω (117), tras lo cual finaliza el poema con la descripción del triunfo de Alexídamo:

ἔνθ᾽ Ἀλεξίδαμος, ἐπεὶ φύγε λαιψηρὸν δρόμον,
παρθένον κεδνὰν χερὶ χειρὸς ἑλὼν
ἆγεν ἱππευτᾶν Νομάδων δι᾽ ὅμιλον. πολλὰ μὲν κεῖνοι δίκον
φύλλ᾽ ἔπι καὶ στεφάνους:
πολλὰ δὲ πρόσθεν πτερὰ δέξατο νικᾶν. (Píndaro, *Píticas* IX.121-125).

Allí, Alexídamo, después de sacar ventaja en ágil carrera,
tomó de la mano a la apreciada doncella
y la condujo a través de la tropa de jinetes nómades.
Aquéllos ciertamente lanzaron sobre ellos muchos ramos y coronas; y
muchas veces antes había recibido alas de victoria.

Aunque podría parecer un final extraño para el epinicio, no hay nada más lejano de la realidad. Como señala Fowler, el auditorio "come to see the end [of the poem] as satisfyingly final" (Felson, 2004: 386). En efecto no solo se retorna a Cirene como espacio físico dentro del poema por constituir el lugar donde se realizó la competencia por la hija de Anteo, sino también por cuanto el final del poema elogia a Telesícrates al equipararlo con Alexídamo. Mientras en el pasado primigenio de la ciudad, Alexídamo, ancestro ilustre, es retratado por su logro como vencedor en la carrera que le concedió la mano de la hija de Anteo; por su parte, Telesícrates actualiza la fama de la ciudad de Cirene con la victoria en los juegos Píticos, motivo del poema.

De este modo, el poema cierra con una estructura anular en *Ringkomposition*, finalizando con el tema inicial con el que empezó, la celebración de la victoria de Telesícrates. Tras elogiar a su patria en la primera parte de la oda, finaliza equiparándolo a Alexídamo, antepasado suyo.

4. Conclusión

A lo largo del presente trabajo hemos observado los distintos modos en que la inserción del mito opera en las Píticas seleccionadas. Si bien es imposible señalar un empleo homogéneo de esta narración y de los planos temporales en la totalidad de la obra de Píndaro, es posible comprobar algunas similitudes.

De este modo, con las aclaraciones pertinentes de las posibilidades que permite al poeta la construcción del tiempo en cada oda que hemos analizado, podemos, no obstante, afirmar algunas semejanzas ya que en ambos poemas se corrobora la idea de que el pas-

ado está siempre vivo en el presente; no constituye una esfera yerma o aislada. Por ello, el poeta recurre a narraciones de mitos fundacionales o de antepasados míticos de los vencedores a los que celebra para aumentar su carácter laudatorio. De este modo, no es de extrañar que, así como se menciona que Aristómenes persigue las huellas de sus tíos maternos, aun cuando no se explicite, se reconoce que Telesícrates también se inscribe en un linaje de antepasados ilustres, cuya huella también sigue. Ciertamente ambos vencedores no hacen sino actualizar los logros de su linaje familiar y del de la polis.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Ángeles Duran, M. y Lisi, F. (trads.) (1992). *Platón. Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.

Burnet, J. (Ed.) (1903). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.

Gildersleeve, B. L. (1964). *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*. Ámsterdam.

Sandys, J. (1937). *Pindar. The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation*. Cambridge: Harvard University Press.

Bibliografía citada

Avelino, J. (2007). "Del tiempo en Platón". *Thémata. Revista de Filosofía,* 38; 11-26.

Disandro, C.A. (1997). *Theoxenía y Theandría. La lyrica de Pindaro*. La Plata: Fundación Decus.

Felson, N. (2004). "The poetic effects of *deixis* in Pindar's Ninth *Pytian* Ode". *Arethusa*, 37; 365-389.

Fränkel, H. (1993 [1962]). *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: Visor.

Hamame, G. M. (2019). "Las cartografías del tiempo en la *Pítica* IX de Píndaro". *Synthesis*, 26 (2); 2-10

Martin, R. (2004). "Home is the Hero. *Deixis* and Semantics in Pindar Pythian 8". *Arethusa*, 37.3; 342-363.

Miguez Barciela, A. (2016). "Píndaro y la "verdad" del poema". *Synthesis*, 23; 29-38.

Miguez Barciela, A. (2010). "Píndaro y la finitud". *Daímon, Revista Internacional de Filosofía*, 51; 199-208.

Pfeijffer, I. L. (1999). *First person futures in Pindar*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart.

Pfeijffer, I. L. (1995). "Pindar's Eight Pythian: The relevance of the historical setting". *Hermes*, 123 (2); 156-165.

Race, W. H. (1981). *Aspects of Rethoric and Form in Greek Hymns*. Vanderbilt University.

Saravia de Grossi, M. I. (2019). *Píndaro: poeta de luces y sombras*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.

Schlesinger, E. (1960). "Notas a la *Pítica* VIII de Píndaro". *Anales de Filología Clásica*, 2(7); 29-54.

Van 'T Wout., P. E. (2006). "Amphiaraos as Alkman: Compositional strategy and mythological innovation in Pindar's *Pyhtian* 8. 39-60". *Mnemosyne*, LIX(1); 1-18.

La segunda fase de la "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" (1843-1857): la presencia de conceptos políticos y jurídicos en los estudios sobre la Antigüedad Clásica en el periodismo científico alemán a mediados del siglo XIX[1]

Alfredo de J. Flores y Estéfano Elias Risso

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumen: Desde la perspectiva de valoración de los periódicos como fuentes e instrumentos para la investigación científica, en el presente trabajo se pretende analizar la segunda fase del periódico "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" (1843-1857), editado en lengua alemana, con la finalidad de apuntar, en secuencia a los estudios de la primera fase del periódico (1834-1842), la relevancia de esa revista para la construcción y consolidación de los Estudios clásicos impartidos en los territorios de lengua alemana de mediados del siglo XIX. Desde esa perspectiva, la presente investigación ha empleado como elementos metodológicos tanto el levantamiento de datos como el análisis de informaciones bibliográficas a partir de ejemplares del periódico mencionado, a los que se puede acceder por medio digital. Así, se buscará perfeccionar los medios de estudio de esas fuentes desde dos líneas de trabajo: (a) describiendo la estructura programática y de ejecución del periódico, con sus diversos tipos de textos; (b) escogiendo entre los textos algunos vinculados a cuestiones conceptuales en áreas como Derecho y Política (cuando reflejan las culturas helenística o romana), de forma de ejemplificar la presencia de esas temáticas en el área.

Palabras clave: periódicos científicos; estudios clásicos; *Alterthumswissenschaft*; conceptos jurídicos y políticos; Antigüedad clásica

1 Los autores agradecen a la comisión directiva del *XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos - III Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico* "Libertad, opresión y confinamiento(s): del mundo antiguo a nuestros días", que se impartió entre los días 20 y 23 de septiembre de 2022, con organización de la Universidad Nacional de la Pampa (UNLPam) –por su Facultad de Ciencias Humanas– como también de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, por la oportunidad de presentar la ponencia que ha generado este texto y nuestra propuesta de valorización de las revistas académicas en el área. Además, debemos recordar que hubo una presentación nuestra desde una aproximación inicial a dicho tema en las *Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-antiguo* que se impartieron en noviembre de 2021 virtualmente desde la organización del equipo de UBA.

The second period of the "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" (1843–1857): the presence of legal and political concepts of the Classical Age in German's academic journals of the middle-nineteenth century

Abstract: From the perspective of valuing scientific journals as sources and instruments for scientific investigation, the present article intends to analyze the second phase of the "Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft" (1843-1857), in sequence of the studies of the first phase of the journal (1834-1842), trying to define its relevance for the construction and consolidation of the Classical Scholarship imparted in the territories of German language on the mid-19th century. From this perspective, the present investigation will use the methodology of data and bibliographical analysis from editions of the mentioned journal, which can be accessed by digital means. Therefore, efforts will be made to perfect the means of studying these sources from two lines of work: (a) describe the programmatic structure and execution of the journal, with its various kinds of texts; (b) choose from among the texts some linked to conceptual issues in areas such as Law and Politics (when they reflect Hellenistic or Roman cultures), in order to exemplify the presence of these themes in the area.

Keywords: Academic journals; Ancient Classical Scholarship; *Alterthumswissenschaft*; Legal and political concepts; Classical Age

1. Introducción

Partiendo de la perspectiva de valoración y comprensión de los periódicos como fuentes y objeto de estudio historiográfico, pues eran lugares de diálogo científico e instrumentos para la investigación en las áreas humanas desde el siglo XIX, en el presente trabajo se analizará brevemente a la segunda fase del periódico germánico *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*[2], la que se sucedió de 1843 a 1857, con la finalidad de apuntar, en virtud de los estudios de la primera fase del periódico (1834-1842) ya realizados[3], la función de tal revista para la consolidación de los Estudios clásicos impartidos en los territorios de lengua alemana a mediados del siglo XIX, especialmente en lo que atañe a las investigaciones sobre conceptos jurídicos y políticos de la Antigüedad Clásica.

Como indica el título de la revista, fue fundada con el objetivo de trabajar con la temática de los Estudios de la Antigüedad Clásica, área vista entonces como un verdadero ramo científico (*Alterthumswissenschaft* significa literalmente "Ciencia de la Antigüedad"), aunque novedoso en el sentido de consolidación de un campo científico. Y es justamente en el período de su fundación, la década de treinta del siglo XIX, que los periódicos[4] co-

2 El periódico se encuentra disponible y digitalizado, en todos sus volúmenes publicados (1834-1857), por la Biblioteca de la Phillipps-Universität Marburg: [URL: https://archiv.ub.uni-marburg.de/ubfind/Record/urn:nbn:de:hebis:04-eb2011-0283].

3 Más arriba hemos mencionado una primera participación nuestra en el debate argentino presentando dicha revista, de la cual hay publicación de resumen: Flores y Risso, E. E. (2021). Además de eso, hay una versión integral en portugués ya publicada de tal investigación inicial: Flores y Risso (2022).

4 Teniendo en cuenta a los periódicos jurídicos, la consolidación de la relevancia de dichos proyectos de divulgación científica para los estudios científicos en Derecho se da de modo particular con la iniciativa de Paolo Grossi (1983), en Florencia, Italia, en los años 1980. Ese trabajo incentivó a muchos otros, como el de Víctor Tau Anzoátegui (1997) en la Argentina, de Mansuino (1994) en Italia y Liendo Tagle (2020) y Petit (2020) en España, entre otros.

mienzan a surgir como un medio viable de diálogo científico y de divulgación más amplia de investigaciones individuales, incluso desde el punto de vista comercial.

De otro lado, volver a esa temática en lo referente a la segunda fase de la revista no deja de tratarse propiamente de una lectura de hechos episódicos –hay más elementos tanto del ámbito de la historia del mercado editorial del período en esa área en que se inserta la revista, como de las historias personales de los investigadores que llevan en adelante el proyecto que en verdad pueden explicar las razones de la constitución de una nueva serie– de donde no se debe presumir que hemos de buscar respuestas más filosóficas para esas diferencias. De todos modos, la consolidación de los Estudios Clásicos en comienzos del siglo XIX, justamente con el empleo más continuado del concepto de *Alterthumswissenschaft*, sirve para reunir una actualización de antiguos modelos de estudios eruditos que se impartían desde el Renacimiento, juntando lo que hoy diferenciamos entre arqueología, filosofía, lingüística, filología[5], historia, derecho, política etc. En ese sentido, es siempre oportuno recordar lo que apuntaba Lloyd-Jones sobre el citado concepto y su amplitud temática:

> El concepto de '*Alterthumswissenschaft*' que he mencionado… combinó diversas disciplinas diferentes. La historia debería usar no solo textos historiográficos y otros escritos, sino también inscripciones y (cuando estos estuviesen disponibles en grandes cantidades) papiros; esfuerzo que requiere una combinación de estudios literarios y lingüísticos. Los estudios lingüísticos deberían aplicarse no solo a los textos literarios, sino a todos los demás tipos de documentos; así, la nueva ciencia de los estudios lingüísticos comparados ha arrojado nueva luz sobre el griego, el latín e incluso la historia. Exigía que el arte, junto con la literatura, deberían ser estudiados con nuevo grado de profundidad; y ambos deberían ser estudiados no solo por sí mismos, sino también por su significado histórico y social. Y un programa tan vasto requería un alto grado de especialización[6].

Igualmente, relevante sería recordar que la revista tenía por objetivo proporcionar a los jóvenes profesores e investigadores –como los fundadores y primeros editores de la revista– de diferentes ciudades o países, que pudiesen compartir, con gastos pequeños y sin mayores barreras, sus proprios estudios. De ahí que la revista pudo ser el espacio para que los nuevos profesores pudiesen presentar sus opiniones críticas sobre las publicaciones realizadas en el campo a partir del modelo de las reseñas –con que se puede percibir la idea de innovación que se vinculaba a la *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*.

Respecto de la revista, se puede recordar que fue fundada en 1834 por Ludwig Christian Zimmermann (†1838)[7], que fue el director hasta su muerte, y tuvo su segunda y última serie organizada a partir del trabajo de Theodor Bergk (1843-1852) y Carl Julius Caesar

---

5 Véase la clásica *Historia de la Filología* (*Geschichte der Philologie*) de Wilamowitz-Moellendorff (1ª ed. 1921) para una introducción sobre la evolución histórica en Alemania de la *Philologie* y de la *Alterthumswissenschaft*, así como Kenney (1974) y Schiera (1987), que introducen el debate sobre la noción de ciencia en aquella época.

6 "…the concept of *Altertumswissenschaft* which I have mentioned… had to combine several different disciplines. History must use not only historical and other written texts, but inscriptions and (when these became available in large numbers) papyri; with it must be combined literary and linguistic study. Linguistic study must be applied not only to literary texts, but to every other kind of document; the new science of comparative linguistics was to throw new light upon Greek and Latin, and even upon history. Art as well as literature was to be studied with a new degree of thoroughness; both were to be studied not only for themselves, but for their social and historical significance. Such a vast programme demanded a large measure of specialisation" (Lloyd-Jones, 1982: XI).

7 Respecto del primer volumen de la revista, véase: *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* (1834). Disponible en: [URL: https://doi.org/10.17192/eb2011.0346]

(1843-1857), antiguos colaboradores de la revista que vendrían a asumir su dirección en las dos décadas siguientes.

Con varios números semanales, debidamente ordenados, y el uso de hojas más finas, abriendo mano de una encuadernación más cara, ella ocupó un espacio importante para la consolidación en Alemania del nuevo modelo de método en historiografía de la Antigüedad, en consonancia con el movimiento que se establecía en Europa en la misma época, siendo la primera revista con una concepción más amplia del área en lengua alemana.

Teniendo en cuenta a los datos que hemos encontrado en un análisis preliminar de la revista en su primera fase, pretendemos, comparativamente, verificar las modificaciones ocurridas en la segunda fase, desde dos líneas de trabajo: (a) describiendo la estructura programática y de ejecución del periódico, con sus diversos tipos de textos; (b) escogiendo entre los textos algunos vinculados a cuestiones conceptuales en áreas como Derecho y Política (cuando reflejan las culturas helenística o romana), de forma a traer ejemplos de la presencia de esas temáticas en el campo y verificar las modificaciones realizadas por los nuevos editores en la propuesta del periódico.

A partir de esos procedimientos, que se asemejan a la labor de la historia cultural y de la historia de los periódicos, se buscará explicar el movimiento impartido en territorios de lengua germánica para la consolidación de los Estudios Clásicos, demostrando significativa relevancia en las décadas posteriores para fines de su continuidad tanto en los estados germánicos como en Europa.

2. La estructura de la publicación en la segunda fase (1843-1857)

a. Elementos introductorios

Después de la muerte del fundador en 1838, sus propios hermanos Karl y Friedrich Zimmermann se suman al trabajo e intentan dar continuidad al proyecto de la revista, pero terminan por desistir en 1841, como también lo haría Maximilian Fuhr en 1842, antiguo colaborador que también dejó la dirección de la revista después de solamente un año bajo sus cuidados.

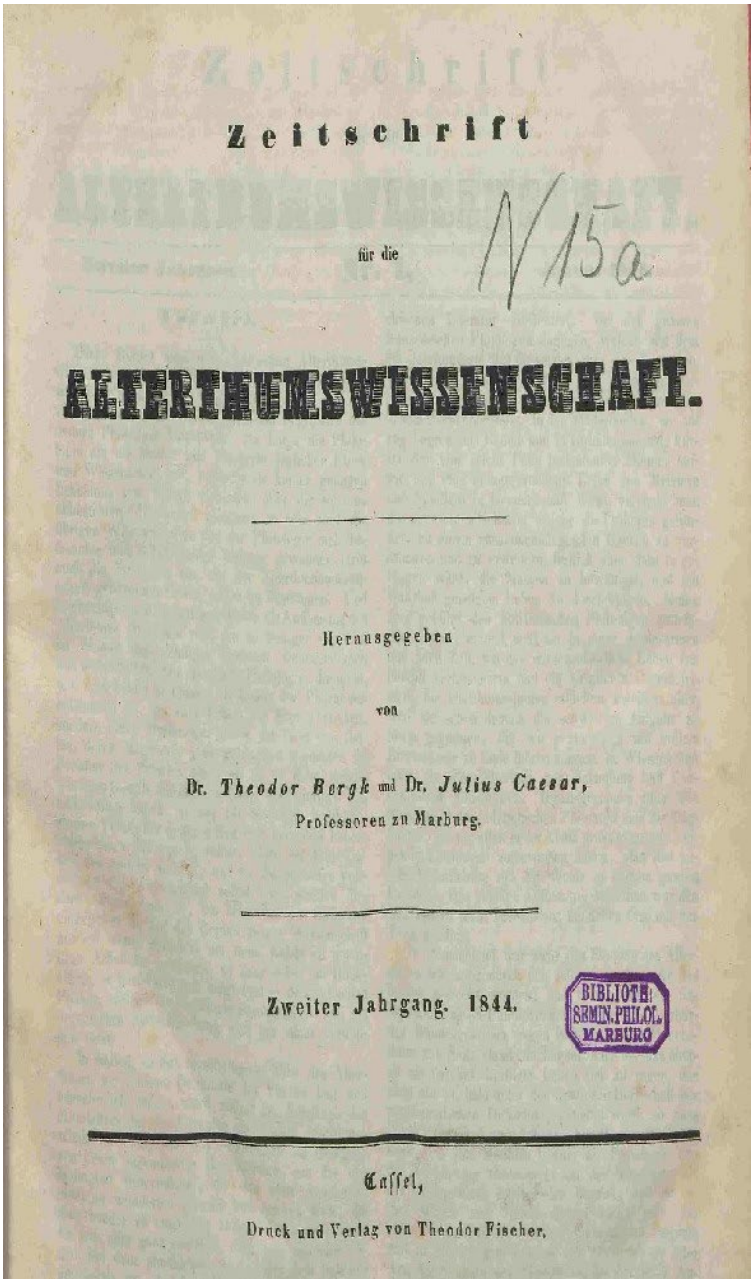
A pesar de eso, se puede apuntar que, después de nueve años seguidos de publicación, con varios números semanales, la *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* ya estaba consolidada en el escenario germánico, una vez que ya poseía colaboradores en diversas ciudades y regiones de lo que sería hoy la Alemania[8]. Entre esos colaboradores, Theodor Bergk (1843-1852) y Carl Julius Caesar (1843-1857) habrían de asumir en conjunto la dirección del periódico por una década, hasta que en 1853 Julius Caesar vino a asumir solo al encargo de la revista hasta su clausura en 1857.

En su primera etapa, el periódico fue publicado normalmente con 3 (tres) o 4 (cuatro) números semanales. El tipo de publicación variaba: lo más común eran reseñas de obras, seguidas de artículos o ensayos, y de algunas reseñas de tesis doctorales.

De 1843 a 1848, por manos de Theodor Bergk y Carl Julius Caesar, el periódico pasó a ser publicado mensualmente, aunque con varios números semanales (sin indicación del día de publicación). De 1849 a 1857, la publicación se hizo cada dos meses (para un total de seis ediciones anuales), aunque organizada también en más de un número mensual.

8 Hay que llevar en cuenta que los autores eran de diferentes localidades; por ejemplo, se puede percibir eso en el índice del periódico del año de 1842, último de la primera fase de la revista. *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* (1842: 837-859). Disponible en: [URL: https://doi.org/10.17192/eb2011.0354]

Todos los números publicados en el período de un año eran reunidos en un único volumen al final del año, volumen que ganaba en su frontispicio la indicación del año de publicación correspondiente, así como el apellido de los editores y el local de publicación del periódico[9].


Zeitschrift

für die

ALTERTHUMSWISSENSCHAFT.

Herausgegeben

von

Dr. *Theodor Bergk* und Dr. *Julius Caesar*,

Professoren zu Marburg.

Zweiter Jahrgang. 1844.

BIBLIOTH. SEMIN. PHILOL. MARBURG

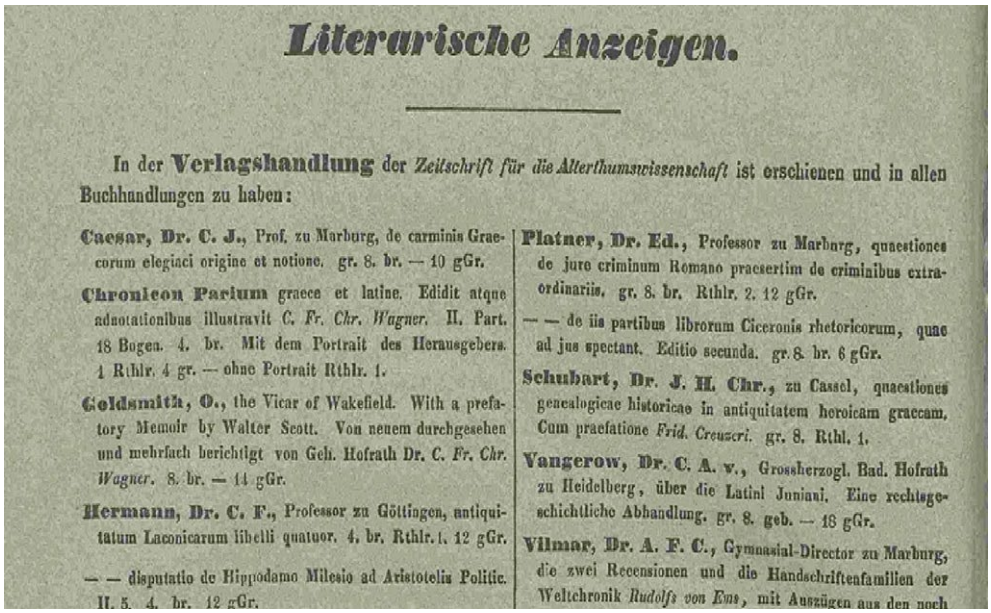
Cassel,

Druck und Verlag von Theodor Fischer.

Desde un punto de vista comercial, la revista buscó construir su base económica por intermedio de la suscripción de colaboradores y de una sección de propaganda literaria, llamada de *Literarische Anzeigen*, literalmente sección de "anuncios literarios", en que se anunciaban las publicaciones que tenían relación con la temática de la revista, y anunciaban el local de publicación y las respectivas direcciones de contacto[10].

9 Véase imagen #1. *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* (1844: 5). Disponible en: [URL: https://doi.org/10.17192/eb2011.0204]

10 Véase imagen #2. Disponible en: *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* (1843: 594). Disponible en: [URL: https://doi.org/10.17192/eb2011.0203]



Literarische Anzeigen.

In der **Verlagshandlung** der *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Caesar, Dr. C. J., Prof. zu Marburg, de carminis Graecorum elegiaci origine et notione. gr. 8. br. — 10 gGr.

Chronicon Parium graece et latine. Edidit atque adnotationibus illustravit *C. Fr. Chr. Wagner*. II. Part. 18 Bogen. 4. br. Mit dem Portrait des Herausgebers. 1 Rthlr. 4 gr. — ohne Portrait Rthlr. 1.

Goldsmith, O., the Vicar of Wakefield. With a prefatory Memoir by Walter Scott. Von neuem durchgesehen und mehrfach berichtigt von Geh. Hofrath Dr. *C. Fr. Chr. Wagner*. 8. br. — 14 gGr.

Hermann, Dr. C. F., Professor zu Göttingen, antiquitatum Laconicarum libelli quatuor. 4. br. Rthlr. 1. 12 gGr.

— — disputatio de Hippodamo Milesio ad Aristotelis Politic. II. 5. 4. br. 12 gGr.

Platner, Dr. Ed., Professor zu Marburg, quaestiones de jure criminum Romano praesertim de criminibus extraordinariis. gr. 8. br. Rthlr. 2. 12 gGr.

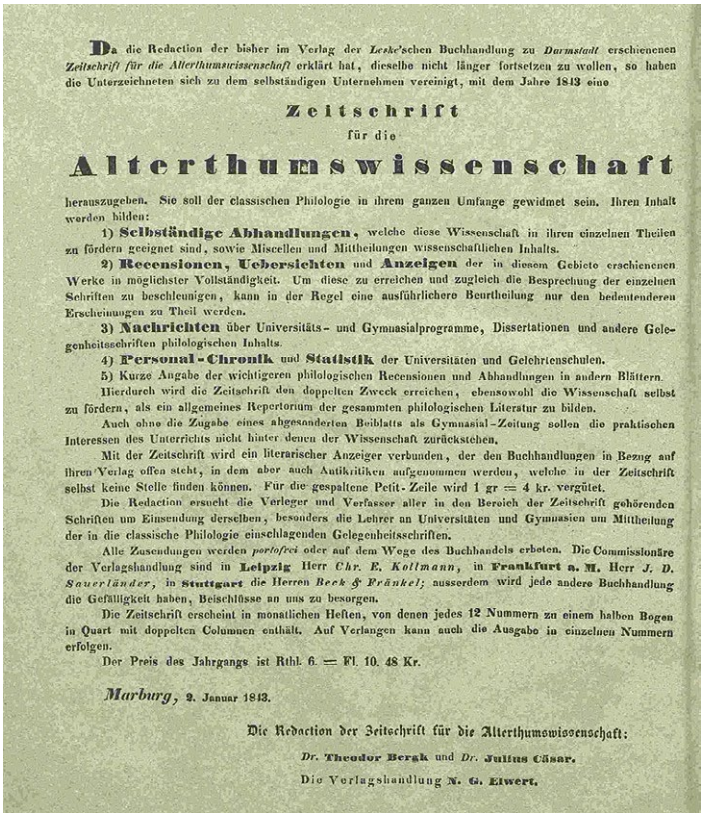
— — de iis partibus librorum Ciceronis rhetoricorum, quae ad jus spectant. Editio secunda. gr. 8. br. 6 gGr.

Schubart, Dr. J. H. Chr., zu Cassel, quaestiones genealogicae historicae in antiquitatem heroicam graecam. Cum praefatione *Frid. Creuzeri*. gr. 8. Rthl. 1.

Vangerow, Dr. C. A. v., Grossherzogl. Bad. Hofrath zu Heidelberg, über die Latini Juniani. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung. gr. 8. geh. — 18 gGr.

Vilmar, Dr. A. F. C., Gymnasial-Director zu Marburg, die zwei Recensionen und die Handschriftenfamilien der Weltchronik *Rudolfs von Ems*, mit Auszügen aus den noch

Además, se debe recordar que la transición de una fase para otra de esa revista no se sucedió de forma brusca o sin aviso: los nuevos redactores, en el día 2 de enero del año de 1843, habían dirigido una carta a todos los suscriptores y colaboradores del periódico anunciando que asumirían la revista en razón de que los editores anteriores no tenían más condiciones de dar secuencia a la edición de la misma. En el mismo comunicado han avisado estaban transfiriendo la edición de la revista desde Darmstadt para Marburg, donde vivían y actuaban como profesores[11].



Da die Redaction der bisher im Verlag der *Leske*'schen Buchhandlung zu *Darmstadt* erschienenen *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* erklärt hat, dieselbe nicht länger fortsetzen zu wollen, so haben die Unterzeichneten sich zu dem selbständigen Unternehmen vereinigt, mit dem Jahre 1843 eine

Zeitschrift
für die
Alterthumswissenschaft

herauszugeben. Sie soll der classischen Philologie in ihrem ganzen Umfange gewidmet sein. Ihren Inhalt werden bilden:

1) **Selbständige Abhandlungen**, welche diese Wissenschaft in ihren einzelnen Theilen zu fördern geeignet sind, sowie Miscellen und Mittheilungen wissenschaftlichen Inhalts.

2) **Recensionen, Uebersichten** und **Anzeigen** der in diesem Gebiete erschienenen Werke in möglichster Vollständigkeit. Um diese zu erreichen und zugleich die Besprechung der einzelnen Schriften zu beschleunigen, kann in der Regel eine ausführlichere Beurtheilung nur den bedeutenderen Erscheinungen zu Theil werden.

3) **Nachrichten** über Universitäts- und Gymnasialprogramme, Dissertationen und andere Gelegenheitsschriften philologischen Inhalts.

4) **Personal-Chronik** und **Statistik** der Universitäten und Gelehrtenschulen.

5) Kurze Angabe der wichtigeren philologischen Recensionen und Abhandlungen in andern Blättern.

Hierdurch wird die Zeitschrift den doppelten Zweck erreichen, ebensowohl die Wissenschaft selbst zu fördern, als ein allgemeines Repertorium der gesammten philologischen Literatur zu bilden.

Auch ohne die Zugabe eines abgesonderten Beiblatts als Gymnasial-Zeitung sollen die praktischen Interessen des Unterrichts nicht hinter denen der Wissenschaft zurückstehen.

Mit der Zeitschrift wird ein literarischer Anzeiger verbunden, der den Buchhandlungen in Bezug auf ihren Verlag offen steht, in dem aber auch Antikritiken aufgenommen werden, welche in der Zeitschrift selbst keine Stelle finden können. Für die gespaltene Petit-Zeile wird 1 gr = 4 kr. vergütet.

Die Redaction ersucht die Verleger und Verfasser aller in den Bereich der Zeitschrift gehörenden Schriften um Einsendung derselben, besonders die Lehrer an Universitäten und Gymnasien um Mittheilung der in die classische Philologie einschlagenden Gelegenheitsschriften.

Alle Zusendungen werden *portofrei* oder auf dem Wege des Buchhandels erbeten. Die Commissionäre der Verlagshandlung sind in **Leipzig** Herr *Chr. E. Kollmann*, in **Frankfurt a. M.** Herr *J. D. Sauerländer*, in **Stuttgart** die Herren *Beck & Fränkel*; ausserdem wird jede andere Buchhandlung die Gefälligkeit haben, Beischlüsse an uns zu besorgen.

Die Zeitschrift erscheint in monatlichen Heften, von denen jedes 12 Nummern zu einem halben Bogen in Quart mit doppelten Columnen enthält. Auf Verlangen kann auch die Ausgabe in einzelnen Nummern erfolgen.

Der Preis des Jahrgangs ist Rthl. 6. = Fl. 10. 48 Kr.

Marburg, 2. Januar 1843.

Die Redaction der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft:
Dr. **Theodor Bergk** und *Dr.* **Julius Cäsar.**
Die Verlagshandlung **N. G. Elwert.**

11 Véase imagen #3. Disponible en: *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* (1843: 602). Disponible en: [URL: https://doi.org/10.17192/eb2011.0203]

Esta carta, más allá de comunicar el cambio de directores de la revista, tenía el objetivo de presentar con clareza y objetividad a los subscriptores la visión programática de los nuevos editores, la que sería trabajada y puesta en práctica a partir del año de 1843. Tal declaración, que será presentada ahora, desde un punto de vista formal, puede ser vista como un espejo de la visión del período sobre la utilidad y función de las revistas científicas.

b. La propuesta programática de Theodor Bergk y Carl Julius Caesar

En la presentación de la propuesta programática para la nueva fase del periódico, el contenido de los ejemplares tendría por base los siguientes materiales: (a) artículos o ensayos individuales, así como otros textos de contenido científico que tuviesen relación con la *Alterthumswissenschaft*; (b) reseñas y anuncios de publicaciones que se producían en el campo, del modo más completo e integral posible; (c) noticias sobre disertaciones en el área, así como de los cursos universitarios y de gimnasio relacionados a la filología; (d) crónicas personales (miscelánea) y estadísticas sobre los cursos universitarios del área; (e) indicación de artículos y reseñas publicados en otros periódicos o por otras instituciones académicas, así como la publicación de un índice literario junto a cada volumen.

De este modo, en la visión de los redactores, el periódico habría de cumplir con el doble propósito de promover la ciencia y además de formar un repertorio general de toda la literatura filológica, sirviendo, de esa manera, como material de enseñanza, lo que tenía interés práctico para diversas clases y asignaturas. En un sentido, se puede afirmar que la estructura es semejante a la primera fase del periódico[12], pero mucho más organizada, incluso comercialmente. En la misma carta, por ejemplo, los editores indican a los lectores comisarios representantes del periódico en tres ciudades: Leipzig, Frankfurt y Stuttgart.

b.1. Artículos o ensayos individuales

Siguiendo de cerca la propuesta de los editores, la revista tenía como primer objetivo publicar artículos o ensayos individuales dentro del área de la *Alterthumswissenschaft*. Un ejemplo de artículo es el publicado por Eduard Platner respecto de la ley penal en Platón[13]:

Zeitschrift
für die
ALTERTHUMSWISSENSCHAFT.

Zweiter Jahrgang. Nr. 85. August 1844.

Ueber die Principien der Platonischen Criminalgesetze.

Das Organ für die Verwirklichung der Sittlichkeit und der Träger derselben war nach griechischen Ansichten der Staat. Dieser Gedanke liegt auch Platos Büchern über den Staat zum Grunde. Daher man nicht mit Stallbaum den Zweck dieses Werks darein setzen kann, die Gestaltung der vollkommnen Sittlichkeit in dem öffentlichen und Privatleben aufzuzeigen. Die Idee Plato's ist vielmehr die, dass sich die Tugend des Einzelnen ohne den Staat gar nicht ermitteln lasse. Das sittliche Leben und die Idee des Guten und Gerechten objectivirt sich im Staate. In diesem Gedanken trifft Hegel mit Plato zusammen, nur dass nach dem letztern der Einzelne im Staate aufgehoben wird, da hingegen Hegel

nicht das Gesetz, sondern einzig und allein der sittliche Geist das Gemeinwesen erhalte, dass er allein das Lebensprincip desselben sei, und nicht der Buchstabe. In den Büchern über die Gesetze [3]), wo Plato der Wirklichkeit näher tritt, wird die Nothwendigkeit des Gesetzes ausgesprochen [4]), dieses selbst aber nicht als ein blosses Verbot, als eine negative Bestimmung, sondern als eine bildende Macht aufgefasst, wodurch der Mensch besser gemacht und die Idee des Guten und Gerechten dargestellt werde [5]). Die Strafwürdigkeit einer widergesetzlichen Handlung setzt den Begriff der Schuld und Zurechnung voraus. Ueber diese criminalistische Grundfrage ertheilt Plato keine entscheidende Antwort. Dass bei ihm der Freiheitsbegriff mit dem Naturbegriff versetzt sei, darauf deutet seine An-

12 Flores y Risso (2022).

13 Véase imagen #4. Disponible en: *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* (1844: 673). Disponible en: [https://doi.org/10.17192/eb2011.0204]

El punto de vista empleado en el artículo parece ser una relectura hegeliana de la filosofía política y jurídica de Platón, con un foco en la función del Estado en la determinación moral de los individuos. De hecho, el autor en su texto empieza afirmando que es una idea platónica que "la virtud del sujeto absolutamente no puede ser determinada sin la presencia del Estado (polis)"[14]. Sirviendo a fines ilustrativos, se puede percibir que hay repercusiones del pensamiento de Hegel en los Estudios Clásicos y que serían de imaginarse en ese período, como en dicho caso sucede.

b.2. Las reseñas, anuncios de publicaciones y noticias sobre disertaciones

Las reseñas cumplían la función de ofrecer un fértil campo para el debate académico-científico, como también servirían como propaganda (fuese positiva o negativa) de las obras reseñadas. De cierto modo, se puede decir que forman el género literario más relevante para la estructura del periódico, ya que ocupan el espacio más significativo dentro de sus volúmenes.

Ejemplos de reseñas son esas dos de Wilhem Rein (1809-1865) sobre libros de derecho romano e historia del derecho romano:

i) "Geschichte des römischen Criminalprocess bis zum Tode Justinians. Von Gustav Geib, ord. Prof. d. Rechte an der Univ. in Zürich. Leipzig, Weidmann'sche Buchh. 1843"[15].
ii) "De legislatione decemvirali. Diss. Inaug. Philol. quam publice defendet auctor Gabri. Ad. Guil. Haeckermann. Gryphiae. 1843"[16].

La primera reseña es un comentario sobre un libro que trata de la historia de los procesos criminales hasta llegar al Código de Justiniano, y la segunda hace comentarios sobre una disertación que refleja la legislación de origen de *decemvirali*, defendida en una Facultad de filología. La brevedad del presente texto demanda que no vengamos a profundizar sobre lo que se ha escrito en dichas reseñas, pero hacemos la referencia.

Los anuncios de publicaciones, ubicados en el final de los volúmenes anuales, poseían un sentido que puede ser apuntado como comercial y también informativo. Muchos autores que eran suscriptores y publicaban en la revista solicitaban que sus obras fuesen anunciadas en el periódico. Un ejemplo es el anuncio de dos obras de Eduard Platner, autor del artículo mencionado arriba, sobre el derecho penal romano y sobre la oratoria ciceroniana, como puede ser visto en la imagen #2 arriba.

b.3. Miscelánea e índice literario

Una de las características más interesantes del periódico, desde un punto de vista científico, es la intención explícita, que es realizada por los editores, de publicar un índice literario en el área de Estudios Clásicos, que hoy llamamos de "referencias bibliográficas", al final de cada volumen, con indicación de artículos publicados en otros periódicos y de nuevos libros dentro del campo temático.

---

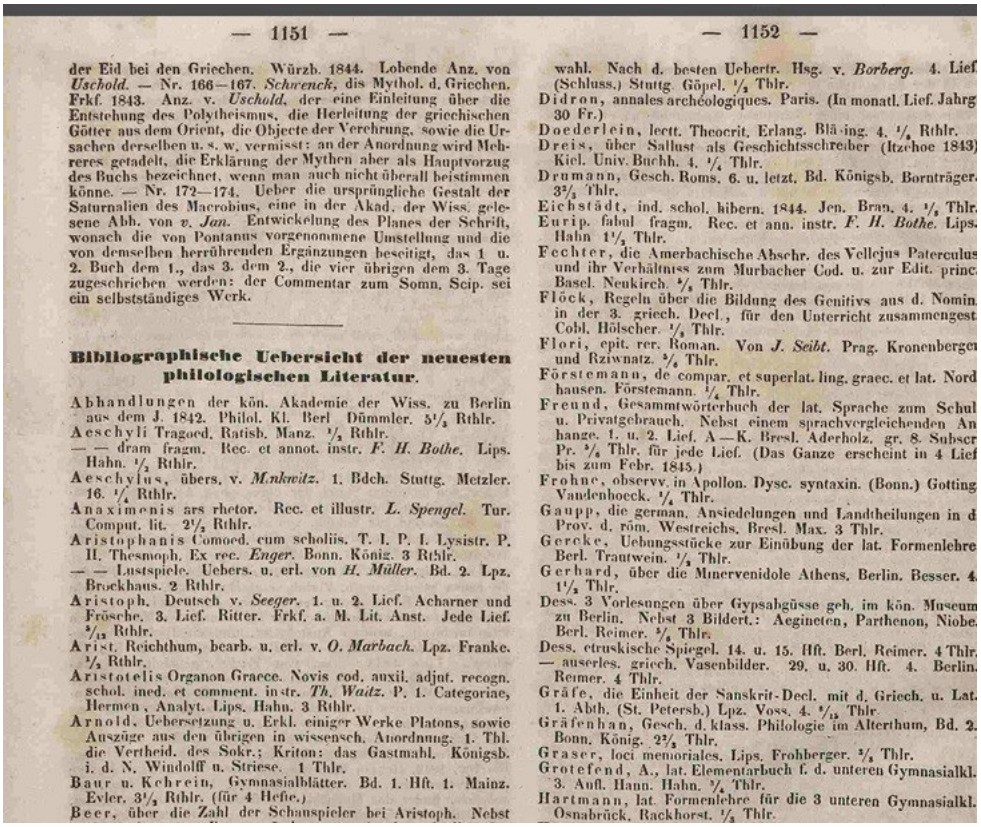
14 "Die Idee Plato's ist vielmehr die, das sich die Tugend des Einzelnen ohne den Staat gar nicht ermitteln lasse" (Platner, 1844: 673).

15 Rein (1844: 609).

16 Rein (1844: 609).

Eso se daba de manera frecuente en las misceláneas o crónicas personales al final de cada número de la revista, y de manera más organizada de forma periódica, reuniendo informaciones ya publicadas y nuevas investigaciones.

Un ejemplo de índice es el que sigue[17]:



— 1151 —

der Eid bei den Griechen. Würzb. 1844. Lobende Anz. von *Uschold*. — Nr. 166—167. *Schwenck*, dis Mythol. d. Griechen. Frkf. 1843. Anz. v. *Uschold*, der eine Einleitung über die Entstehung des Polytheismus, die Herleitung der griechischen Götter aus dem Orient, die Objecte der Verehrung, sowie die Ursachen derselben u. s. w. vermisst: an der Anordnung wird Mehreres getadelt, die Erklärung der Mythen aber als Hauptvorzug des Buchs bezeichnet, wenn man auch nicht überall beistimmen könne. — Nr. 172—174. Ueber die ursprüngliche Gestalt der Saturnalien des Macrobius, eine in der Akad. der Wiss. gelesene Abh. von *v. Jan*. Entwickelung des Planes der Schrift, wonach die von Pontanus vorgenommene Umstellung und die von demselben herrührenden Ergänzungen beseitigt, das 1 u. 2. Buch dem 1., das 3. dem 2., die vier übrigen dem 3. Tage zugeschrieben werden: der Commentar zum Somn. Scip. sei ein selbstständiges Werk.

Bibliographische Uebersicht der neuesten philologischen Literatur.

Abhandlungen der kön. Akademie der Wiss. zu Berlin aus dem J. 1842. Philol. Kl. Berl. Dümmler. 5⅓ Rthlr.
Aeschyli Tragoed. Ratisb. Manz. ⅓ Rthlr.
— — dram. fragm. Rec. et annot. instr. *F. H. Bothe*. Lips. Hahn. ⅓ Rthlr.
Aeschylus, übers. v. *Minkwitz*. 1. Bdch. Stuttg. Metzler. 16. ¼ Rthlr.
Anaximenis ars rhetor. Rec. et illustr. *L. Spengel*. Tur. Comput. lit. 2½ Rthlr.
Aristophanis Comoed. cum scholiis. T. I. P. I. Lysistr. P. II. Thesmoph. Ex rec. *Enger*. Bonn. König. 3 Rthlr.
— — Lustspiele. Uebers. u. erl. von *H. Müller*. Bd. 2. Lpz. Brockhaus. 2 Rthlr.
Aristoph. Deutsch v. *Seeger*. 1. u. 2. Lief. Acharner und Frösche. 3. Lief. Ritter. Frkf. a. M. Lit. Anst. Jede Lief. ⅔ Rthlr.
Arist. Reichthum, bearb. u. erl. v. *O. Marbach*. Lpz. Franke. ⅓ Rthlr.
Aristotelis Organon Graece. Novis cod. auxil. adjut. recogn. schol. ined. et comment. instr. *Th. Waitz*. P. 1. Categoriae, Hermen., Analyt. Lips. Hahn. 3 Rthlr.
Arnold, Uebersetzung u. Erkl. einiger Werke Platons, sowie Auszüge aus den übrigen in wissensch. Anordnung. 1. Thl. die Vertheid. des Sokr.; Kriton: das Gastmahl. Königsb. i. d. N. Windolff u. Striese. 1 Thlr.
Baur u. Kehrein, Gymnasialblätter. Bd. 1. Hft. 1. Mainz. Evler. 3⅓ Rthlr. (für 4 Hefte.)
Beer, über die Zahl der Schauspieler bei Aristoph. Nebst

— 1152 —

wahl. Nach d. besten Uebertr. Hsg. v. *Borberg*. 4. Lief. (Schluss.) Stuttg. Göpel. ⅓ Thlr.
Didron, annales archéologiques. Paris. (In monatl. Lief. Jahrg. 30 Fr.)
Doederlein, lectt. Theocrit. Erlang. Blä-ing. 4. ⅓ Rthlr.
Dreis, über Sallust als Geschichtsschreiber (Itzehoe 1843) Kiel. Univ. Buchh. 4. ¼ Thlr.
Drumann, Gesch. Roms. 6. u. letzt. Bd. Königsb. Borntträger. 3⅔ Thlr.
Eichstädt, ind. schol. hibern. 1844. Jen. Brau. 4. ⅓ Thlr.
Eurip. fabul. fragm. Rec. et ann. instr. *F. H. Bothe*. Lips. Hahn. 1⅓ Thlr.
Fechter, die Amerbachische Abschr. des Vellejus Paterculus und ihr Verhältniss zum Murbacher Cod. u. zur Edit. princ. Basel. Neukirch. ⅓ Thlr.
Flöck, Regeln über die Bildung des Genitivs aus d. Nomin. in der 3. griech. Decl., für den Unterricht zusammengest. Cobl. Hölscher. ¼ Thlr.
Flori, epit. rer. Roman. Von *J. Seibt*. Prag. Kronenberger und Rziwnatz. ⅔ Thlr.
Förstemann, de compar. et superlat. ling. graec. et lat. Nordhausen. Förstemann. ¼ Thlr.
Freund, Gesammtwörterbuch der lat. Sprache zum Schul- u. Privatgebrauch. Nebst einem sprachvergleichenden Anhange. 1. u. 2. Lief. A—K. Bresl. Aderholz. gr. 8. Subscr. Pr. ⅔ Thlr. für jede Lief. (Das Ganze erscheint in 4 Lief. bis zum Febr. 1845.)
Frohne, observv. in Apollon. Dysc. syntaxin. (Bonn.) Gotting. Vandenhoeck. ¼ Thlr.
Gaupp, die german. Ansiedelungen und Landtheilungen in d. Prov. d. röm. Westreichs. Bresl. Max. 3 Thlr.
Gercke, Uebungsstücke zur Einübung der lat. Formenlehre. Berl. Trautwein. ⅓ Thlr.
Gerhard, über die Minervenidole Athens. Berlin. Besser. 4. 1⅓ Thlr.
Dess. 3 Vorlesungen über Gypsabgüsse geh. im kön. Museum zu Berlin. Nebst 3 Bildert.: Aegineten, Parthenon, Niobe. Berl. Reimer. ⅔ Thlr.
Dess. etruskische Spiegel. 14. u. 15. Hft. Berl. Reimer. 4 Thlr.
— auserles. griech. Vasenbilder. 29. u. 30. Hft. 4. Berlin. Reimer. 4 Thlr.
Gräfe, die Einheit der Sanskrit-Decl. mit d. Griech. u. Lat. 1. Abth. (St. Petersb.) Lpz. Voss. 4. ⅔ Thlr.
Gräfenhan, Gesch. d. klass. Philologie im Alterthum, Bd. 2. Bonn. König. 2⅔ Thlr.
Graser, loci memoriales. Lips. Frohberger. ⅔ Thlr.
Grotefend, A., lat. Elementarbuch f. d. unteren Gymnasialkl. 3. Aufl. Hann. Hahn. ¾ Thlr.
Hartmann, lat. Formenlehre für die 3 unteren Gymnasialkl. Osnabrück. Rackhorst. ⅓ Thlr.

3. Conclusión

La revista, como queda claro a través de los ejemplos, también abarcaba estudios sobre conceptos jurídicos y políticos, aunque con menos frecuencia que en su primera fase. Se percibe una escasez en la segunda fase, que puede ser explicada, en las palabras del propio Theodor Bergk en el prefacio de la revista del año de 1844, por la creciente especialización de la Ciencia de la Antigüedad y de la *Philologie*, resultando así en una mayor independencia cuanto a la ciencia del derecho, en especial a partir de los influjos de dos nombres que han contribuido para tal escenario de los estudios de filología y de la *Alterthumswissenschaft*: Johann Matthias Gesner y Friedrich August Wolf[18].

De todos modos, textos con direcciones histórico-filosóficas o jurídicas no dejan de aparecer en el periódico en su segunda fase. Pero hay dos tendencias que se debe apuntar: (a) se percibe una vuelta al platonismo, con diversos artículos comentando sus diálogos; (b) hay un interés sobre el Imperio romano, sus costumbres y leyes.

Concluyendo, la *Alterthumswissenschaft* pretendía reconstruir, por medio de sus estudios, cómo era la vida y el pensamiento de la Antigüedad. El punto de vista de estudio de

17 Véase imagen #5. Disponible en: *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* (1844: 1151). Disponible en: [URL: https://doi.org/10.17192/eb2011.0204]

18 Bergk (1844: 01-16).

fuentes era, primariamente, lingüístico, porque el lenguaje se concebía como la primera forma de manifestación del espíritu (*Geist*) humano.

Según se comentó, ese estudio sobre la revista es todavía preliminar, buscando al final proponer la divulgación y estímulo a nuevos estudios. De todos modos, ese planteamiento busca presentar los elementos fundamentales sobre el papel de las revistas científicas en Humanidades en el período, y además sirve de ejemplo para las estrategias de debate en el campo de Estudios Clásicos en Alemania durante las décadas de 1840 y 1850.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft (1834–1857). Disponible en: <https://archiv.ub.uni-marburg.de/ubfind/Record/urn:nbn:de:hebis:04-eb2011-0283>.

Bibliografía citada

Bergk, T.; Caesar, C. J. (1843). "Die Redaction der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, Marburg, Bd. 1, S. 2. Disponible en: [https://dfg-viewer.de/show?tx_dlf%5Bdouble%5D=0&tx_dlf%5Bid%5D=https%3A%2F%2Farchiv.ub.uni-marburg.de%2Feb%2F2011%2F0203%2Fmets-3608.xml&tx_dlf%5Bpage%5D=603&cHash=ebee870ae4cb93998 2ba3f1-de010b16b].

Bergk, T. (1844). "Vorwort. Marburg", *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, 1-2; 01-16. Disponible en: [https://archiv.ub.uni-marburg.de/ubfind/Record/urn:nbn:de:hebis:04-eb2011-0204].

Flores, A. J.; Risso, E. E. (2021). "Panorama del debate sobre los Estudios clásicos en los periódicos científicos de Alemania a mediados del siglo XIX: Conceptos jurídicos y políticos de la Antigüedad Clásica en la 'Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft' (1834-1857)", en *Cuaderno de resúmenes. Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-antiguo* (18 y 19 de noviembre de 2021 – Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires/Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa/Universidad Pedagógica Nacional). Buenos Aires: Universidad Pedagógica Nacional.

Flores, A. J.; Risso, E. E. (2022). "Panorama do debate sobre os Estudos clássicos nos periódicos científicos da Alemanha em meados do séc. XIX: Conceitos jurídicos e políticos da Antiguidade Clássica na 'Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft' (1834-1857)", en Associação Nacional de História (Brasil). Seção Rio Grande do Sul. Encontro Estadual de História, *Anais Eletrônicos do XVI Encontro Estadual de História da ANPUH-RS – História agora: ensinar, pesquisar, protagonizar (02 a 29 de julho de 2022). Organização: Rosane Marcia Neumann, Marluce Dias Fagundes, Marcelo Vianna*. Porto Alegre: ANPUH-RS.

Grossi, P. (ed.). (1983). *La "cultura" delle riviste giuridiche italiane*. Milano: Giuffrè. Disponible en: [http://www.centropgm.unifi.it/biblioteca/013/index.htm].

Kenney, E. J. (1974). *The classical text. Aspects of editing in the age of the printed book*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Liendo Tagle, F. (2020). *Prensa jurídica española. Avance de un repertorio (1834-1936)*. Madrid: Dykinson.

Lloyd-Jones, H. (1982). "Introduction by Hugh Lloyd-Jones", en Wilamowitz-Moellendorff, U. von. *History of classical scholarship*. Edited with Introduction and Notes by Hugh Lloyd-Jones. Wiltshire: Redwood Burn Limited.

Mansuino, C. (ed.) (1994). *Periodici giuridici italiani (1850-1900)*. Milano: Giuffrè Editore.

Petit, C. (2020). *Derecho por entregas: estudios sobre prensa y revistas en la España liberal*. Madrid: Dykinson.

Platner, E. (1844). "Ueber die Principien der Platonischen Criminalgesetze". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, 85-86; 673-686.

Rein, W. (1844). "Geschichte des römischen Criminalprocess bis zum Tode Justinians. Von de Gustav Geib, ord. Prof. d. Rechte an der Univ. in Zürich". Leipzig, Weidmann'sche Buchh. *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, 77; 609-616.

Rein, W. (1844). "De legislatione decemvirali. Diss, Inaug. Philol. quam publice defendet auctor *Gabri. Ad. Guil. Haeckermann.* Gryphiae". *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, 77; 609-616.

Schiera, P. (1987). *Il laboratorio borghese: scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*. Bologna: Il Mulino.

Tau Anzoátegui, V. (ed.) (1997). *La revista jurídica en la cultura contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina.

Wilamowitz-Moellendorff, U. (1921, reimpr. 1998). *Geschichte der Philologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien GmbH.

Recepción y transmisión del mito de la Gigantomaquia en el contexto triunfalista de la Antigüedad Tardía

Robson Rodrigues Claudino

Universidade Federal da Paraíba

Resumen: Actualmente, las discusiones sobre la recepción clásica han ganado mucha fuerza en el campo de los estudios clásicos en Brasil. Es notable que la referencia a los clásicos haya estado siempre presente en nuestra cultura, ya sea en el cine, la música, la pintura o las obras literarias. Sin embargo, la recepción y transmisión de las producciones de la Antigüedad clásica no son fenómenos nuevos y sucedieron ya en la propia Antigüedad, al fin y al cabo, la recepción de los clásicos, como señala Bakogianni (2016), "se centra en cómo se recibe el mundo clásico en los siglos posteriores y, en particular, en los aspectos de las fuentes clásicas que se alteran, marginan o descuidan". Teniendo en cuenta lo anterior, analizaremos cómo se produjo la recepción y transmisión del mito de la Gigantomaquia en la epopeya mitológica *Gigantomachia* Latina del poeta alejandrino Claudio Claudiano en el contexto triunfalista de finales del siglo IV y principios del V d.C.

Palabras clave: Claudiano, *Gigantomachia* Latina, recepción de los clássicos, poesía tardoantigua, literatura latina

The reception and transmission of the myth of Gigantomachy in the triumphalist context of Late Antiquity

Abstract: Currently, the discussions about the classical reception have gained strength in the classical studies field in Brazil. It is remarkable that the reference to the classics has always been present in our culture, whether in cinema, music, painting or literary works. However, the reception and transmission of the productions of classical antiquity are not new phenomena and were already happening in antiquity itself, after all, the reception of the classics, as Bakogianni (2016) points out "focuses on how the classical world is received in subsequent centuries and, in particular, on the aspects of the classical sources that are altered, marginalized, or neglected." Considering the above, we will analyze how the reception and transmission of the myth of Gigantomachy in the mythological epic *Gigantomachia* Latina by the Alexandrian poet Claudius Claudian took place in the triumphalist context of the late 4th and early 5th century AD.

Keywords: Claudian, *Gigantomachia* Latina, reception of the classics, Late Antique poetry, Latin literature

No contexto dos Estudos Clássicos no Brasil, as pesquisas de recepção dos clássicos têm ganhado força nos últimos anos. É notável que os temas da antiguidade permeiam nosso imaginário desde sempre, graças à nossa herança cultural vinda de Roma. O cinema, a TV, as músicas, a literatura contemporânea estão sempre bebendo dessa fonte, entretanto esse fenômeno não é algo novo e muito menos uma inovação dos nossos tempos.

Mesmo na antiguidade, o fenômeno de recepção e transmissão de obras, pensamentos e até mesmo mitos clássicos já era algo muito comum, pois, como aponta Bakogianni (2016: 115) a recepção "concentra-se na forma como o mundo clássico é recebido nos séculos subsequentes e, em particular, nos aspectos das fontes clássicas que são alterados, marginalizados ou negligenciados".

Mais adiante, a autora irá ressaltar que, para a teoria, não há um texto único ou original, pois, os estudiosos da recepção falam em "'textos', no plural, porque, a cada vez que um texto é lido, ele está sendo recebido e interpretado de uma nova maneira." (Bakogianni, 2016: 115).

Assim sendo, podemos considerar que o mito da Gigantomaquia, que é abordado por Apolodoro na Grécia e, posteriormente, por Ovídio, em Roma, será reinterpretado pela audiência do poeta alexandrino Cláudio Claudiano, na antiguidade tardia (séculos IV e V d.C.). Antes de tratarmos da recepção e transmissão do mito da Gigantomaquia, ou da batalha entre deuses e gigantes, na época de Claudiano, façamos uma breve apresentação do autor e de sua obra, o poema épico mitológico *Gigantomachia Latina*.

Cláudio Claudiano, segundo Cameron (1970: 3), foi o último grande poeta épico de Roma, nasceu, como dito, em Alexandria, no Egito. Acredita-se que 370 d.C. tenha sido sua data de nascimento, mas esta informação é incerta, assim como muitos dados sobre a vida do autor. Sabe-se que Claudiano estudou numa escola em sua terra natal que preparava poetas na arte de compor os diversos gêneros poéticos. Em 394 ele chega a Roma e logo faz seu nome ao compor e recitar um panegírico em honra aos amigos Olíbrio e Probino Anício, que subiram ao consulado em 395 d.C. No mesmo ano, o imperador Teodósio I falece, e o poeta é convidado para se estabelecer na corte em Milão, onde assume o papel de propagandista do general Estilicão, tutor dos agora imperadores Arcádio e Honório. Lá ele permanece até 404, ano de seu falecimento.

Sendo um poeta preparado para a composição dos diversos gêneros poéticos, Claudiano nos deixou uma vasta produção literária. O autor compôs poemas épicos históricos e mitológicos, panegíricos, cartas em dísticos elegíacos, epigramas, poemas invectivos, idílios e até versos fesceninos. Culto, escreveu em latim, sua segunda língua, e em grego, sua língua mãe. Foi capaz de compor em diversos metros e sobre os mais variados temas, embora seja amplamente conhecido por seus poemas políticos e por seu épico mitológico incompleto *De repatu Proserpinae* (O rapto de Prosérpina). Dentre as suas obras está o poema épico mitológico *Gigantomachia Latina*, que nos chegou incompleto.

Assim como muitas informações sobre o autor são um mistério, a obra também nos desperta alguns questionamentos. Sua data de composição ainda é incerta. Embora Cameron (1970: 467) defenda que o poema possa ter sido composto pouco antes da morte do poeta, próximo a 404 d.C., ele diz que não há evidências suficientes para definir a data exata de composição do texto. Outros estudiosos, como Fargues (Cameron, 1970: 4) acreditam que a data de composição da *Gigantomachia Latina* seja anterior à data de chegada do alexandrino a Roma. Assim, não há um consenso entre os estudiosos.

O poema em questão fora composto em hexâmetros datílicos e tem como principal tema a batalha entre os deuses e os gigantes, que foram criados pela deusa Terra como forma de vingança por causa do sofrimento pelo qual os titãs passavam no Tártaro.

Na obra, o poeta resgata um mito que, vindo da Grécia, esteve muito presente na cultura Romana, e é importante que olhemos o poema como uma composição que vai além de

um texto puramente literário. Mas por quê? Sabemos que a sociedade romana da antiguidade tardia está envolta na atmosfera triunfalista dos reinados de Constantino e Teodósio, como coloca Charlet (1988: 75). Nesse contexto, a poesia pagã passa por um processo de renascimento e se torna mais retórica, resgata os temas clássicos e o apelo nacionalista e se mantém atual.

Sobre o triunfalismo, podemos entendê-lo como uma ideologia imperial que celebrava a vitória do "bem sobre o mal" e, a partir daí, podemos interpretar essa informação de duas formas, com base no que Charlet (1988) pontua: a vitória do cristianismo sobre o paganismo, uma vez que ambos os imperadores foram adeptos da nova fé, e a vitória dos Romanos sobre os povos inimigos não romanos, chamados de "bárbaros".

A construção dos povos não romanos na antiguidade tardia foi amplamente difundida pela literatura. Para os romanos, esses povos eram vistos como o "outro" que vivia fora dos limites do império, e muitos autores, ao trabalharem a imagem dos "bárbaros", contribuíam para que a sociedade romana fosse levada a um estado de medo e terror diante desses povos inimigos, pois para eles os bárbaros eram apenas "invasores e destruidores; eles lutavam, saqueavam, devastavam, queimavam e matavam, nada mais" (Tompson, 2002: 231 *apud* Farias Júnior, 2013: 32).

A sociedade da época de Claudiano vivia em um mundo constantemente ameaçado pelas inúmeras tentativas de invasão de povos inimigos, principalmente por Alarico, rei dos visigodos, além das instáveis relações com Gildão. Ambos tiveram destaque na poesia de Claudiano como forças opostas à ordem, opostas a Roma e, assim, opostas ao bem.

Assim, Claudiano se valeu da recepção do mito da Gigantomaquia para transmitir, em sua agenda poética, a mensagem de que assim como o Olimpo era constantemente ameaçado pelos gigantes que foram gerados com o único objetivo de destruir os deuses e tomar seu lar, Roma estava sob ameaça constante dos povos inimigos que estavam pairando as fronteiras do império aguardando a primeira oportunidade para invadir, saquear e destruir.

Dessa forma, Claudiano associa, ao longo de seus poemas políticos, a imagem dos inimigos aos gigantes e a dos romanos aos deuses. E isso é bastante evidente se considerarmos o contexto da época, pois, como aponta Coombe:

> É especialmente apropriado abordar a imagem política a partir da imagem mitológica se o monstro for reconhecido como um fenômeno recorrente associado às fronteiras culturais; a relação entre os romanos e os bárbaros é, portanto, claramente colorida pela tensão entre uma sociedade e seus monstros, que são informados e simultaneamente informam a cultura dentro da qual operam na medida em que se tornam metáforas para aquela cultura, um fenômeno identificado no estudo dos monstros de forma mais geral. (Coombe, 2018: 96, tradução nossa)

Atuando como propagandista do general Estilicão, o poeta transmite o mito recepcionado à sua audiência de uma forma dupla: como forma de tranquilizar a sociedade, Claudiano tornou Estilicão a figura central de sua poesia, capaz de combater esse mal. Ao mesmo tempo que ele usa sua poesia para que seu público se conscientize da vulnerabilidade do império. Assim, na poesia do alexandrino, os inimigos do general são transformados em forças monstruosas que constantemente ameaçam a paz do império, pois como afirma Coombe (2018: 94), "esta batalha com monstros caóticos torna-se uma e a mesma que os confrontos com os bárbaros e os inimigos de Roma".

Entretanto, saibamos que além do poema *Gigantomachia Latina*, o tema da batalha entre deuses e gigantes aparece em alguns poemas políticos, o que reforça ainda mais a possibilidade de leitura do épico mitológico como uma obra dentro da temática política e

triunfalista, uma vez que podemos entender o tema da batalha como uma metáfora para os confrontos entre romanos e não romanos. Vejamos algumas referências:

rupta si mole Typhoeus[1]
prosiliat, uinclis Tityos si membra resoluat, **160**
si furor Enceladi proiecta mugiat Aetna,
opposito Stilichone cadent.

Se, rompido seu corpo, Tifão
saltasse, se Tício libertasse seus membros das amarras, **160**
se a fúria de Encélado retumbasse depois de atirar o Etna para longe,
eles cairiam depois que Estilicão se opusesse a eles.
(Claudiano, *III Cons. de Honório Augusto* 159-162).

Nesse excerto do poema *Panegírico sobre o III consulado de Honório Augusto*, Claudiano, em função da sua agenda propagandista, relata o momento em que Teodósio I teria proclamado Estilicão o tutor de seus dois filhos. No fragmento coletado, Claudiano coloca Estilicão como o adversário dos gigantes, que são citados na *Gigantomachia Latina*. Observemos que no poema, os inimigos representam os bárbaros, adversários na vida real não só do general, mas também de Roma.

No épico histórico *A guerra Gética*, Claudiano desenvolve um longo discurso no qual ele está falando para Roma. No excerto, é descrita a retirada do exército do rei visigodo Alarico I, que fora derrotado por Estilicão. Mais uma vez vemos os bárbaros sendo associados aos gigantes e, assim como no mito, derrotados pelas forças que representam o bem:

fatales hucusque manus, crebrisque notatae
prodigiis abiere minae. nec sidera pacem
semper habent, ipsumque Iouem turbante Typhoeo,
si fas est, tremuisse ferunt, cum bracchia centum
montibus armaret totidem spiramque retorquens **65**
lamberet attonitas erectis anguibus Arctos.
quid mirum, si regna labor mortalia uexat,
cum gemini fratres, genuit quos asper Aloeus,
Martem subdiderint uinclis et in astra negatas
temptarint munire uias steteritque reuulsis **70**
paene tribus scopulis caelesti machina bello?
sed caret euentu nimius furor; inproba numquam
spes laetata diu nec peruenere iuuentae
robur Aloidae: dum uellere Pelion Otus
nititur, occubuit Phoebo, moriensque Ephialtes **75**
in latus obliquam proiecit languidus Ossam.

Até o momento as tropas fatais, e as ameaças insinuadas
por abundantes prodígios partiram. Nem sempre os
astros têm paz, e dizem, se é permitido, que o próprio Júpiter
estremeceu, perturbando-se Tifão, quando armou seus cem
braços com o mesmo número de montes, e torcendo sua espiral, **65**
lambeu, com suas serpentes eretas, as Ursas assustadas.
O que é admirável, se o sofrimento abala os reinos dos mortais,
quando os irmãos gêmeos, que o cruel Aloeu gerou,
dominaram Marte com correntes e tentaram construir
estradas proibidas até as estrelas, e uma máquina com três **70**
rochedos quase arrancados foi levantada para a guerra celeste?

1 Todas as traduções feitas do latim ou do inglês foram realizadas pelo próprio autor do trabalho.

Mas a fúria excessiva carece de alguma ocorrência; uma esperança
perversa nunca se alegrou por muito tempo, nem os Aloídas
alcançaram o vigor da juventude: enquanto tenta arrancar o Pelion, Oto
sucumbiu por Febo, e morrendo Efialtes,
lançou, enfraquecido, o Ossa oblíquo ao seu lado.
(Claudiano, *A guerra Gética* 61-76).

Observemos que nesse excerto, nos versos 63 e 64, Claudiano nos diz que "nem sempre os astros têm paz" e "o próprio Júpiter estremeceu". Nos versos 9-12 da *Gigantomaquia Latina* nos é narrada uma cena de desordem dos astros com a aparição dos gigantes.

pallescunt subito stellae flectitque rubentes
Phoebus equos docuitque timor reuocare meatus.
Oceanum petit Arctos inocciduique Triones
occasum didicere pati.

Empalidecem subitamente as estrelas, e Febo desvia os cavalos
flamejantes, e o medo ensinou a retroceder os caminhos.
A Ursa Menor se dirige ao Oceano, e ambas as Ursas que não se põem
aprenderam a suportar o ocaso.
(Claudiano, *Gigantomaquia latina* 9-12)

Esse caos é bem frequente na poesia de Claudiano sempre que há o confronto entre ambas as forças, pois esse medo que os astros tinham a ponto de mudarem suas rotas, de empalidecerem ou de se jogarem ao mar, reflete o medo que a sociedade romana tinha de seus inimigos, já que:

> A criação de um monstro que preenche o espaço do medo reprimido da ameaça bárbara - a função do gigante dentro da poesia política - permite à poesia de Claudiano criar um círculo completo de realidade no qual o monstro se torna parte do que é real em todos os níveis: dentro de sua esfera primária do mundo da história, a versão da "realidade" que Claudiano está promovendo, e os medos genuínos do público por causa de sua perspectiva de vida 'real'. (Coombe, 2018: 111, tradução nossa).

No prefácio do *Panegírico sobre o VI consulado de Honório Augusto*, o tema da gigantomaquia é novamente retomado:

Enceladus mihi carmen erat uictusque Typhoeus
(hic subit Inarimen, hunc grauis Aetna domat);
quam laetus post bella Iouem susceperit Aether
Phlegraeae referens praemia militiae.

Encelado era o tema do meu poema e o vencido Tifão
(este carrega Inárime, o pesado Etna subjuga aquele).
Quão alegre o Céu recebeu Jove depois da guerra,
trazendo prêmios da batalha do Flegra.
(Claudiano, *VI Consulado. de Honório Augusto* 17-20).

Imediatamente temos o triunfo dos deuses sobre os gigantes no verso 17 expresso por "o vencido Tifão". Mais adiante, Claudiano faz alusão à cerimônia do triunfo romano nos versos 19 e 20, o que reforça ainda mais a alusão aos romanos, mais precisamente à figura de Estilicão, no Júpiter vitorioso. O céu seria Roma, a *urbs deorum*. Observemos ainda que além dos gigantes que também são mencionados na *Gigantomachia Latina*, Encelado (*Gigantomachia Latina* 34) e Tifão, ou Tifeu (*Gigantomachia Latina* 33), o local onde

ocorre o embate entre as forças do Olimpo e os filhos da Terra também é mencionado no verso 20: o Flegra (*Gigantomachia Latina* 04).

Mais adiante, no mesmo poema, encontramos a associação mais explícita que o poeta faz entre bárbaros e gigantes:

> *o cunctis Erebi dignissime poenis,*
> *tune Giganteis urbem temptare deorum* **185**
> *adgressus furiis?*
>
> Ó, mais digno de todos os castigos do Érebo,
> tu tentaste atacar a cidade dos deuses com **185**
> a fúria dos Gigantes?
> (Claudiano, *VI Consulado de Honório Augusto* 184-186).

Na passagem, Alarico marcha em retirada com seu exército após ser derrotado em Pollença e uma divindade, Eridano, aparece e o repreende por tentar ultrapassar as fronteiras do império. Observemos que, se tratando de um panegírico, Claudiano constantemente louva os feitos não só do imperador Honório, mas dedica uma longa seção para enaltecer as *res gestae* de Estilicão, como parte da sua agenda poética e propagandista, afinal para isso serve um panegírico. No excerto, Claudiano nos mostra outra face do gênero: o vitupério. Aqui, o deus está censurando o rei bárbaro por atentar contra o Estado, e note que as emoções de Alarico são associadas às fúrias dos gigantes (v. 186). Ou seja, temos aí o inimigo sendo colocado como o monstruoso, o "outro" que desperta o medo na sociedade romana e que é incapaz de demonstrar emoções puramente humanas.

Se, por um lado, Alarico é associado aos gigantes, os romanos são associados aos deuses por meio da construção *urbem deorum*, que era constantemente associada à sede dos deuses, o Monte Olimpo. Entendemos que a expressão *urbs deorum* se refere a Roma por ser uma cidade repleta de templos dedicados aos diversos deuses, e para onde o general está marchando em triunfo: para o templo de Júpiter em Roma. A cidade de Roma e a sua grandeza costumavam estar, em épocas anteriores, sob os cuidados e controle dos deuses.

Conclusão

Assim, as alusões ao conflito entre deuses e gigantes presentes nesses poemas históricos de Claudiano nos mostram o quão atual se tornara o tema da gigantomaquia na época em que o autor viveu e exerceu sua atividade de propagandista da corte de Honório. O poeta pôde, por meio da recepção e transmissão do mito em sua poesia, ilustrar como se davam a relação com os bárbaros, e como a sociedade entendia esses povos, vistos como inimigos desumanos que causavam pavor no Império Romano.

Confrontar os poemas políticos com o poema mitológico de Claudiano nos permitiu olhar a *Gigantomachia latina* como uma obra que vai além de um simples poema mitológico, e Coombe corrobora o nosso argumento quando diz que:

> Uma leitura atenta destes poemas em paralelo com o tema dos gigantes nos outros poemas políticos e mitológicos revela que estes são monstros recorrentes que encarnam o caos universal, e por causa de sua recorrência são sempre contemporâneos, irrompendo das fronteiras para o mundo estável da mesma forma que as hordas bárbaras (Coombe, 2018: 94).

Dessa forma, podemos entender a *Gigantomachia Latina* como um reflexo da ideologia triunfalista imperial, visto que fica explícita a queda dos inimigos diante das forças

do bem. Os gigantes são as potências que trazem a desordem ao orbe romano, mas que estariam destinados a serem derrotados por aqueles que têm o triunfo por direito.

Bibliografía

Edições e traduções

Platnauer, M. (trad.) (1990). *Claudian. Poems I.* Massachusetts: Harvard University Press.

Bibliografia citada

Bakogianni, A. (2016). "O que há de tão 'clássico' na recepção dos clássicos? Teorias, metodologias e perspectivas futuras". *Codex: Revista de Estudos Clássicos*, 4; 114-131.

Cameron, A. (1970). *Poetry and propaganda at the court of Honorius*. Reino Unido: Oxford University Press.

Charlet, J. L. (1988). "Aesthetic Trends in Late Latin Poetry (325–410)". *Philologus*, 132; 74–85.

Coombe, C. (2018). *Claudian the poet*. United Kingdom: CambridgeUniversity Press.

Farias Júnior, J. P. (2013). "A construção literária dos germanos por Sinésio de Cirene: marcas de repulsa e integração em De Regno e De Providentia. Classica". *Revista 101 Brasileira De Estudos Clássicos*, 26(2); 29–53. Disponível em:https://revista.classica.org.br/classica/article/view/262

El surgimiento de la individualidad en la poesía de Arquíloco como problematización de la subjetividad. Análisis de los frags. 13S y 128S

Pablo Martín Routier

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Litoral

Resumen: El siguiente escrito aborda el problema del surgimiento de la individualidad en la poesía arcaica, a partir de dos fragmentos del poeta Arquíloco de Paros (frags. 13S y 128S). Se propone el análisis de dichos fragmentos a partir de la problematización de la subjetividad llevada a cabo por Michel Foucault en su estudio sobre la sexualidad y la moral en la cultura grecolatina. Un primer apartado busca reconstruir el estudio genealógico que lleva al autor francés a interesarse por la cultura de la Grecia clásica y la Roma imperial, y a definir la subjetividad como una particular relación del individuo consigo mismo a partir de un conjunto de prácticas entendidas como 'prácticas de sí'. El segundo apartado desarrolla un análisis filológico de los fragmentos intentando relevar algunas dimensiones de la *performance* poética que permitirían reconstruir ciertos 'modos de subjetivación' en la poesía de Arquíloco.

Palabras clave: Arquíloco de Paros, Elegía a Pericles, fr. 128S, modos de subjetivación, prácticas de sí

The emergence of individuality in Archilochus' poetry as a problematization of subjectivity. Analysis of frags. 13S and 128S

Abstract: The following paper addresses the problem of the emergence of individuality in archaic poetry, based on two fragments of the poet Archilochus of Paros (frags. 13S and 128S). The analysis of these fragments is proposed on the basis of the problematization of subjectivity carried out by Michel Foucault in his study of sexuality and morality in Greco-Latin culture. The first section seeks to reconstruct the genealogical study that led the French author to take an interest in the culture of classical Greece and imperial Rome, and to define subjectivity as a particular relationship of the individual with himself based on a set of practices understood as 'practices of the self'. The second section develops a philological analysis of the fragments in an attempt to reveal some dimensions of poetic performance that would allow us to reconstruct certain 'modes of subjectivation' in Archilochus' poetry.

Keywords: Archilochus of Paros, Elegy to Pericles, fr. 128S, modes of subjectivation, practices of the self

Introducción

Desde la segunda mitad del pasado siglo se ha venido insistiendo en la novedad que la poesía lírica griega arcaica habría introducido en el mundo helénico continuador de Homero: descubrimiento de la individualidad, surgimiento de la personalidad, refinamiento del "yo"[1]. Un intenso debate continúa desarrollándose acerca de la pertinencia de este tipo de juicios y, en particular, acerca de la poesía de Arquíloco de Paros, las aguas se dividen entre quienes ven en el poeta la ruptura cierta de la tradición épica centrada en la virtud y la heroicidad o entre quienes interpretan una reformulación de ideas ya presentes tanto en la poesía de Homero como en la de Hesíodo[2].

Por su parte, sin haberse involucrado directamente en estas discusiones, el filósofo francés Michel Foucault habría realizado un aporte particular a estos problemas al afirmar, contra la tradición filosófica más canónica, que es posible hablar de subjetividad en la Grecia clásica. Así lo hace, principalmente, en los últimos volúmenes de su *Historia de la Sexualidad*: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*[3]; en los que examina un conjunto de obras médicas y morales de autores griegos (como Platón, Jenofonte y los pertenecientes a las escuelas helenísticas) y latinos (entre ellos Epícteto, Séneca y Marco Aurelio), abarcando un arco temporal que se extiende desde el siglo IV a.C hasta los siglos II-III d.C.

Si bien no se trata en absoluto de términos equivalentes, entre el "surgimiento de la individualidad" y un estudio de la subjetividad que encuentra su punto de anclaje en la Grecia clásica, es posible definir una relación que será necesario explicitar y desarrollar. El escrito que se presenta a continuación buscará realizar esta tarea, en primer lugar, describiendo la perspectiva de análisis y el conjunto de problematizaciones que llevaron a Foucault a la cultura grecolatina clásica e imperial en búsqueda de respuestas sobre el problema del sujeto y la sexualidad en la Modernidad. En segundo lugar, ofreciendo una reinterpretación del problema del "yo-poético" en la poesía de Arquíloco a partir del análisis de dos fragmentos particularmente significativos (frags. 13S y 128S[4]), análisis que permitirá reconstruir la inquietud del individuo por relación a sí mismo en la poesía griega arcaica.

1. La problematización de la subjetividad en la antigüedad clásica

Tal vez la primera perplejidad tenga que ver con comprender el conjunto de problemas que habilitan a Foucault a estudiar la "subjetividad" en la Grecia clásica sin que ello se vuelva un anacronismo o una extrapolación desacertada. Aun cuando buena parte de la bibliografía relacionada -incluyendo comentarios, reconstrucciones o críticas- tiende a nombrar este momento del trabajo foucaultiano como una "vuelta al sujeto", Foucault escoge con mayor frecuencia los términos "subjetividad" o "subjetivación" antes que aquél de "sujeto".[5] Esta diferencia terminológica indica un desplazamiento que opera en su problematización: el autor no está detrás de la figura soberana, fundante y transparente a

1 Véase Fränkel (1993 [1951[1], 1962[2]]), Snell (1953 [1946]) y Bowra (2007 [1966]) por referir a tres de las obras ya clásicas sobre el tema.

2 La bibliografía sobre el tema es abundante; al respecto, la introducción de la nueva edición de los fragmentos de Arquíloco a cargo de Laura Swift ofrece referencias y una síntesis de posiciones. Véase Swift (2019: 18-24).

3 Un cuarto volumen completa la investigación foucaultiana: *Las confesiones de la carne*, escrito por el autor mucho antes de los libros intermedios que aquí abordamos, pero no publicado sino póstumamente.

4 La notación corresponde a la edición más reciente de los fragmentos de Arquíloco de Laura Swift (2019).

5 Antes que una "vuelta" o "regreso", se trata de una problemática que atraviesa toda la producción foucaultiana, bajo diferentes dominios de problematizaciones; dos referencias importantes son "Le sujet et le pouvoir", en Foucault (1994: 222-43), y sobre nuestro tema en particular, véase la "Introducción" en Foucault (1984 [[1]2013]).

sí misma que se concibe como pilar de la Modernidad, sobre todo a partir de Descartes. Como es posible prever, su investigación prosigue, de hecho, la puesta en cuestión que de este sujeto soberano se realiza desde las perspectivas filosóficas contemporáneas. Estudiar la subjetividad en relación al *corpus* de autores mencionado más arriba no tendrá que ver, pues, con referir a un individuo que se representa al mundo como su objeto, instituyéndose a sí mismo como sujeto en esa relación de conocimiento.

Antes bien y en segundo lugar, para el caso de la subjetivación, la relación que le importa a Foucault es aquella que puede darse entre un individuo y su sí-mismo. El filósofo se interesó profundamente en las investigaciones histórico-filosóficas de Pierre Hadot al descubrir que un gran conjunto de prácticas ampliamente extendidas durante los siglos V y IV a.C. y realmente importantes durante los siglos posteriores del helenismo grecolatino enseñaban, a quienes decidían llevarlas a cabo, a dominarse a sí mismos, cuidar de sí frente a los padecimientos, gobernarse y devenir señores de sus pasiones y deseos, tanto como conducir la conducta de los demás en la *pólis*. Meditación (μελέτη), ayuno, abstinencia y otros ejercicios de autodominio (ἐγκράτεια), exámenes (σκῆπσις) de la jornada, los sueños y la conciencia, estudio (ζήτησις), escucha (ακρόασις), y remembranza (μνήμη) de máximas y principios; todo un arsenal de técnicas desarrolladas para fortalecerse a uno mismo, con el fin de mantenerse a salvo de los males, y libre frente a las constricciones tanto externas como internas.

Esta referencia a unas "prácticas de sí" permite advertir, consecuentemente, que la subjetividad es para Foucault no un sustrato, no un punto de referencia para el mundo exterior, no una cosa dada, sino un efecto, una determinación o una producción, a partir de un esforzado y largo trabajo que el individuo lleva a cabo consigo mismo. De allí que, por otra parte, ese efecto que es la subjetividad haya sido pensado por Foucault como un "*modo* de subjetivación" antes que como un resultado fijo, previsible y, sobre todo, permanente. Un "modo de subjetivación" es, pues, la forma singular, particular de subjetividad, que puede producirse como resultado de una práctica sobre sí mismo.

Aunque breve, quizás con esto sea suficiente para caracterizar la noción de subjetividad que Foucault estudia no solo en los textos que tradicionalmente han sido aceptados como "filosóficos", sino también en manuales éticos, tratados de medicina y todo texto que buscara instituir un cierto comportamiento moral en los individuos, un tipo de textos que el autor considera en su conjunto "normativos" y, a la vez, "eto-poiéticos" en tanto funcionan como "operadores" que "permiten a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma sí mismos como sujetos éticos" (Foucault, 2013 [¹1984]: 13). Es, por tanto, la constitución de una "conducta moral" aquello que Foucault va relevando del análisis del *Banquete* y *Fedro*, pero también de la *Apología* escrita por Jenofonte, las cartas epicúreas, el análisis de los sueños de Artemidoro o las *Meditaciones* de Marco Aurelio. El énfasis en la conformación de esa conducta moral es lo que indica el motivo de la incursión foucaultiana por la cultura grecolatina en una historia que, cabe recordar, debía ser acerca de la sexualidad. En efecto, Foucault se encontraba conducido por una indagación acerca del "sujeto de deseo" moderno; tal había sido el punto de arranque de la problematización que el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*: *La voluntad de saber*, había hecho manifiesto y que lo llevaría, sin embargo, a reformular su proyecto en torno a la problematización de una "hermenéutica del sujeto"[6]. Durante

6 Ocho años separan la publicación de los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad* comenzada por Foucault en 1976, "El uso de los placeres" y "La inquietud de sí", respectivamente. En esos años, Foucault dictó sus clases en el Collège de France; estos cursos, hoy editados en su totalidad muestran el trabajo de preparación y análisis del interregno mencionado. Sobre el tema, nos interesan en particular los cursos dictados a partir de 1980, entre ellos, *Subjetividad y verdad* (1980-1981) y *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982). Véase Foucault (2020; 2021).

los años que pasaron entre la publicación de uno y otro volumen Foucault se preguntó: ¿qué ha llevado a los individuos, en la actualidad, a establecer una relación con el deseo a través de la cual se define una cierta "hermenéutica de sí", es decir, un intento por conocer la verdad de sí mismo a través del desciframiento del propio deseo? ¿Cómo el sexo, a su vez, se transformó en una instancia de develamiento de la verdad del sujeto que se evidencia en el continuo llamado a hablar del sexo, en la incitación a "liberarse" sexualmente y a "liberar el deseo"? Planteando estos interrogantes, se trataba de diferenciar, en primer lugar, los dos términos de "sujeto de la sexualidad" y "sujeto de deseo" que, como la analítica de la sexualidad montada en *La voluntad de saber* había demostrado, se instituían de manera conjunta en favor de una captación gubernamental de los individuos. Pero además, si sexualidad y deseo no constituyen *per se* un binomio inseparable, se volvía posible y a la vez necesario estudiar si el deseo podía haberse vinculado a otras experiencias premodernas no exclusivamente ligadas al desciframiento del mismo como llave de la subjetividad[7].

En esta "genealogía" foucaultiana, la experiencia griega de las *aphrodisiai* es el contrapunto que permite a Foucault confrontar dos repartos disímiles en cuanto a la relación entre deseo, placer y acto. Ya fuese como preocupación por la comida y la bebida (dietética), por las mejores condiciones en las que practicar el sexo al interior del matrimonio y la casa (económica), por el amor de los muchachos (erótica) o por la relación con la verdad (filosofía), los "moralistas", tanto griegos como latinos, no cesaron de formular intensamente esta inquietud acerca de la relación que los individuos debían mantener con las *aphrodisiai*, o "actos de Afrodita". Y a su vez, la problematización acerca de la subjetividad que Foucault llevó adelante, le permitió advertir, lúcidamente, la dimensión ética de esta preocupación griega, en la medida en que ponía a jugar una diversidad de prácticas que exigían, cada vez, la actualización y el ejercicio de la libertad de un individuo. Una libertad no pensada como natural o esencial a los mismos, sino una que solo podía probarse en la elección de ciertos hombres -y decimos bien, varones, ciudadanos libres, pertenecientes a una *elite* social- por una vida digna de ser recordada[8]. Esta opción por una vida bella reclamaba, en cada caso, un trabajo particular sobre sí mismo que permitiera no ser esclavo ni de pasiones, ni de tribulaciones infundadas, ni de apetitos incontrolables. Así, "no-ser-esclavo-de" constituyó, según Foucault, un núcleo de la experiencia griega de la libertad[9]. Y en la acuciante inquietud que los moralistas antiguos pusieron en ese aspecto, esta idea dio lugar a una modulación particular de la experiencia sexual no sujeta al deseo como su fondo secreto, sino centrada en el "uso" que de las *aphrodisiai* podía hacerse, sin ponerse en riesgo a sí mismo.

2. "Ocuparse de sí" en la poesía de Arquíloco

Como se señaló al inicio, la poesía de Arquíloco ocupó un lugar central en el debate acerca del "surgimiento de la individualidad" en la época arcaica. El conjunto de los fragmentos transmitidos y conservados dan cuenta de la presencia de un yo-poético que expresa intensamente sus deseos, sus gozos y desdichas, pero también sus valores y su perspectiva sobre los asuntos humanos. A partir de sus composiciones, se ha argumentado que el poeta

7 Para esta reconstrucción de la genealogía de la sexualidad foucaultiana seguimos a Sferco (2020, en Antonelli y Sferco).

8 Cfr. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", en Foucault (1994: 383-411).

9 Cfr. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", en Foucault (1994: 708-29).

buscó explícitamente dar a conocer sus propias vivencias así como reflexionar sobre ellas a través de sus composiciones. Con todo, las perspectivas actuales sobre el análisis del yo-poético, aún sin acuerdos en torno al problema de la continuidad o discontinuidad respecto de la tradición épica que representaría la poesía de Arquíloco, evitan sostener que sea "la vida del poeta", su propia biografía, la que habla a través de sus palabras. En lugar de esto, los estudios recientes acerca del contexto de la *performance* poética, así como sobre los géneros poéticos concernidos en el contexto de la ejecución, tienden a acentuar el carácter precisamente *poiético* (creativo, original, ficticio) de los versos: la conclusión es que no siempre (y en verdad, casi nunca) el yo-poético se refiere al poeta autor de los versos, sino que recrea personajes, situaciones y problemas a los fines de responder al contexto determinado en el que entonará su composición (con toda probabilidad, el del simposio, para el caso de Arquíloco), contexto que define, a su vez, el género de la propia composición (sea el de elegía, yambo o epodo, entre algunos otros)[10]. Ahora bien, la cuestión del yo-poético adquiere otra dimensión cuando es enfocada, como se propone aquí, no únicamente desde la aparición del "yo" sino desde la problematización sobre la subjetividad desarrollada por Foucault: si es posible describirla, ésta emerge como resultado de cierta construcción a la vez discursiva y no-discursiva, de cierta práctica, (en nuestro caso, la *performance* poética), pero no como presupuesto del discurso[11]. En este sentido, los análisis que siguen constituyen una primera aproximación sobre el tema, a partir de un trabajo preliminar con dos fragmentos de la poesía de Arquíloco, los frags. 13 y 128S, ambos ampliamente conocidos y estudiados, conjuntamente, en el campo de la filología clásica.

2. a) Fr. 13S

κήδεα μὲν στονόεντα Περίκλεες οὔτέ τις ἀστῶν
μεμφόμενος θαλίῃς τέρψεται οὐδὲ πόλις·
τοίους γὰρ κατὰ κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
ἔκλυσεν, οἰδαλέους δ' ἀμφ' ὀδύνῃς ἔχομεν
πνεύμονας. ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν
ὦ φίλ' ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν
φάρμακον. ἄλλοτε ἄλλος ἔχει τόδε· νῦν μὲν ἐς ἡμέας
ἐτράπεθ', αἱματόεν δ' ἕλκος ἀναστένομεν,
ἐξαῦτις δ' ἑτέρους ἐπαμείψεται. ἀλλὰ τάχιστα
τλῆτε, γυναικεῖον πένθος ἀπωσάμενοι.

Y por nuestro funesto duelo, Pericles, ninguno de los ciudadanos
nos censurará, al celebrar banquetes, ni tampoco la ciudad.
Pues tales eran los hombres que las olas de un estruendoso mar
abatió, e hinchados de dolor tenemos nuestros
pulmones. Pero los dioses, contra males ineludibles, querido mío, otorgaron una resistencia aún mayor]
como remedio. Unas veces unos y otras otros, tienen esto; ahora a nosotros
nos toca, y nos lamentamos por nuestra sangrante herida
pero en otro tiempo cambiará hacia otros. ¡Vamos, pues! Resistan
enseguida, alejando el llanto mujeril.

10 Sobre el poema del yo, la bibliografía es abundante; una buena síntesis puede hallarse en Swift (2019: 3-8). Cfr. también Carrizo (2017). Sobre el contexto de ejecución de los poemas, véase Bowie (1986); sobre la problemática de los géneros poéticos, véase Calame (1974) y Rossi (1971).

11 Particularmente importante, como ejemplo, es el texto "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego", que Foucault elabora como respuesta a una polémica con Jacques Derrida e incluye como apéndice a la reedición de la *Historia de la locura en la época clásica*; Foucault (2010 [[1]1972]: 340-72).

Acerca de este fragmento, las dimensiones de análisis posibles son numerosas, y los estudiosos del mundo antiguo han profundizado en muchas de éstas. Una de las primeras concierne a la posibilidad de que el fragmento se completara con otros versos elegíacos (frags. 8, 9, 11, 12 y 16S) conformando un poema de mayor extensión. Esto permitiría, fundamentalmente, comprender mejor el acontecimiento vinculado al mar –posiblemente un naufragio– que produce el lamento cantado por el yo-poético; pero además, condiciona el análisis del fragmento al plantearse la cuestión de si se trata de un poema completo o no. Lo cierto es que el estado de la evidencia, sobre este fragmento y los relacionados, no permite llegar a una conclusión definitiva, aunque este hecho no perjudica el análisis que a continuación se desarrollará, tomando el fragmento como un poema completo -lo que, desde el punto de vista formal, es de hecho plausible[12].

El núcleo de los problemas interpretativos se centra, sin embargo, en la κρατερὴν τλημοσύνην[13] que, según el orador del poema, constituye el φάρμακον que otorgan los dioses para hacer frente a los males sin remedio (ἀνηκέστοισι κακοῖσιν). Aunque con ciertos paralelos en la poesía de Homero, la expresión es enteramente original del poeta de Paros, e indica una suerte de contradicción u oximorón que ha llevado a ver en ella una ruptura entre ambos[14]: en efecto, el yo-poético recomienda una "resignación" (τλημοσύνην), que es, a la vez "esforzada" (κρατερὴν) y, por tanto, en cierta medida activa. Según dicha línea de interpretación, esta suerte de iniciativa, de conminación al acto, indica el valor prominente que la individualidad comienza a adquirir en tiempos de Arquíloco. A través de una torsión del lenguaje homérico, de una invención que se desprende de la tradición épica, el poeta invitaría a asumir un papel activo de parte del individuo frente a los acontecimientos de la existencia humana.

No obstante, en un artículo reciente, Luigi Ferreri (2018) argumentó en contra de esta posición, demostrando el fuerte anclaje en la tradición homérica de la construcción arquilóquea analizada[15]. Según el autor, la clave está en el adjetivo κρατερήν: antes que el esfuerzo, indica una relación de comparación y de superioridad (derivada del adjetivo κράτος) respecto de los "males incurables" que ocasionan el lamento con el que se inicia el poema. Como es posible notar, la traducción propuesta en el presente artículo sigue a Ferreri en este punto, pero se distancia al considerar que su argumentación no opaca el carácter en cierta forma movilizante que trasluce el poema, vinculado al carácter gnómico que el género de la elegía acoge de manera habitual[16]. Para sostener esto, hay que señalar que la raíz τλη- del sustantivo τλημοσύνην, vuelve a aparecer una vez más hacia el final de los versos conservados, pero esta vez en la forma de un imperativo: τλῆτε ("¡Vamos!"), derivada del verbo τλάω (inusual en presente, mayormente reemplazado τολμάω o por el perf. τέτλαμεν)[17]. La raíz compartida de ambos términos es consignada en los diccionarios como parte de la familia derivada de ταλάσσαι, cuyo radical puede ser τλα- (α larga) o τλη-. Este verbo posee el significado general de "prendre sur soi", de donde derivan, por un lado, los sentidos de "supporter" y, por el otro, de "prendre la responsabilité de", o tam-

12 Véase Rodríguez Adrados (1953); Kamerbeek (1961); Nicolosi (2013: 167-75); Ferreri, L. (2018).

13 Expresión que, siguiendo las reflexiones de Ferreri (2018), se traduce aquí como "resistencia *aún mayor*", evidenciando el valor comparativo que, según el autor, posee el adjetivo κρατερήν. Al respecto, cfr. el análisis que sigue.

14 Cfr. las posiciones en el apéndice de Ferreri (2018: 93-9).

15 Así también Steiner (2012: 27-38), quien estudia el tema de la relación entre duelo y celebración en comparación con numerosos pasajes de Homero y Hesíodo. Esta autora propone, sin embargo, una lectura diferente del fragmento, basada en el contexto simposiástico de la performance poética, según la cual el "naufragio" referido es el que sufren los hombres en el banquete debido a los efectos del vino.

16 Cfr. Nicolosi (2013: 9-21).

17 LSJ, entrada τλάω.

bién, "avoir confiance en soi"[18]. Luego, entre los términos derivados, Chantraine consigna la propia invención arquilóquea, que traduce como "épreuve" o "endurance". ¿Cómo entender, pues, el φὰρμακον[19] que han otorgado los dioses? Como resignación, paciencia, capacidad de soportar, fortaleza, son algunas de las posibilidades que los traductores han adoptado hasta el momento[20]. En cualquier caso, parece imposible opacar el hecho de que se trata de algo que el individuo debe asumir sobre sí. Sea como resignación pasiva o como posicionamiento activo ante los hechos, el poeta parece estar diciendo que no es posible afrontarlos sin tomarse en cuenta a sí mismo, tal vez construyendo una confianza o seguridad sobre sí (que el mundo exterior no puede ofrecer) por medio de "pruebas" difíciles y duras de soportar. A partir de aquí se desprenden cuestiones a las que este escrito no puede hacer lugar, aunque sean de gran importancia para comprender el sentido de los versos: ¿cómo se construye o adquiere esa fortaleza? ¿Cuál es la medida de dicha capacidad de soportar? ¿Qué papel toma la *performance* poética en esa construcción? ¿Cuál es el punto de relación entre el luto personal, el luto de la comunidad y las enseñanzas o exhortaciones del poeta? Aunque por el momento estas preguntas no encuentren tratamiento, es posible afirmar que los versos del fr.13S conllevan una necesaria implicación de sí mismo en la confrontación con los acontecimientos de la propia existencia.

2. b) Fr. 128S

El fr. 128S, aún con problemas de transmisión irresueltos, describe una concepción similar de la suerte de los seres humanos, como la vista en la "Elegía a Pericles".

> θυμέ, θύμ', ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε,
> †ἀναδευ† δυσμενέων δ' ἀλέξεο προσβαλὼν ἐναντίον
> στέρνον ἐν λόχοισιν ἐχθρῶν πλησίον κατασταθεὶς
> ἀσφαλέως· καὶ μήτε νικέων ἀμφάδην ἀγάλλεο,
> μηδὲ νικηθεὶς ἐν οἴκωι καταπεσὼν ὀδύρεο,
> ἀλλὰ χαρτοῖσίν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
> μὴ λίην, γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.
>
> Corazón, corazón, por males incurables trastornado
> levántate (?), y de los adversarios defiéndete oponiendo
> el pecho en las emboscadas y cerca de los enemigos mantente
> firme; y si vences no te exaltes públicamente
> ni, si pierdes, a casa caigas lamentándote;
> sino por las cosas alegres, alégrate, y por las desgracias no te angusties
> en exceso; conoce la alternancia que a los hombres gobierna.

Los estudios del fr.128 se han enfocado de manera privilegiada en la interpretación del término ῥυσμός (forma jónica del término ῥυθμός); en efecto, el escenario de lucha o de resistencia (una vez más) concluye con el imperativo de conocer (γίνωσκε) el ῥυσμός que

18 Chantraine (2009), entrada ταλάσσαι.

19 Cfr. el episodio de Homero, *Odisea* 4.220 en el que Helena vierte el φάρμακον en la bebida de Menelao y los convidados al banquete; sobre las resonancias de este relato para la interpretación de la elegía de Arquíloco, véase Steiner (2012). Swift (2019: 224) argumenta, sin embargo, que no se trata de la misma idea en una y otra composición, ya que aquí Arquíloco no se refiere a "curas milagrosas" -provenientes del exterior- sino a la habilidad de curarse a sí mismo mediante la resistencia.

20 Así, Rodríguez Adrados (1953: 30): "la esforzada resignación…/resignaos"; Molina (2011: 47): "la firme resistencia…/resistan"; Steiner (2012: 21), quien utiliza la traducción de Gerber con algunas modificaciones: "powerful endurance…/come"; Nicolosi (2013: 48): "la forte sopportazione… /sopportate"; Ferreri (2018: 88, n.42): "la sopportazione che è preminente…/fatevi coraggio" Swift (2019: 74): "powerful endurance…/come, take heart".

domina o impera (ἐχει) sobre los hombres (ἀνθρώπους). Un estudio de M.G. Bonanno (2015) glosa los dos sentidos imperantes del término, el de "temperamento" o "disposición", por un lado, y el de "patrón", "alternancia" o "medida", por el otro; la autora los encuentra a ambos sintéticamente condensados en la expresión "imagen-movimiento" de Deleuze (Bonanno: 2015: 336). Esta noción recoge el sentido de devenir, de movimiento, de flujo, que se encuentra en el origen del término griego, el verbo ῥέω, referente al fluir de un curso de agua, como el de la corriente de un río. Pero a la vez, la expresión deleuziana retiene asimismo la idea de algo que se ha detenido por un momento, en un instante preciso (la imagen), idea que en las traducciones del griego al español se vierte en "temperamento", "carácter", "disposición", entre otras similares. En definitiva, se trata de una ambivalencia entre lo que sedimenta y lo que fluye al mismo tiempo. En el mismo sentido, el *Dictionnaire Étymologique* de Chantraine señala igualmente la doble conjunción de forma y de movimiento añadiendo que la idea posterior de "ritmo", en un sentido musical o melódico, provendría del movimiento del cuerpo en la danza[21].

Al conocimiento de este ῥυσμός se llega al fin de una serie de acciones indicadas, como en el fr.13S, con verbos imperativos que aleccionan al propio corazón (θυμέ) del yo-poético: levántate (ἀναδευ), defiéndete (ἀλέξεο), no te extaltes (μή ἀγάλλεο) en público por tus victorias, no te lamentes (μή ὀδύρεο) por tus derrotas, alégrate (χαῖρε) y no te angusties demasiado (ἀσχάλα μὴ λίην) en la desgracia. El núcleo del fragmento parece ser, no solo por el sentido sino porque además se ubica efectivamente en el verso central entre los conservados, la necesidad de mantenerse firme (κατασταθεὶς ἀσφαλέως) ante el peligro, las desgracias, o la mala suerte (una idea que se encuentra presente en otros fragmentos importantes de Arquíloco, *e.g.* fr.114S[22]). Este desarrollo precedente, pues, inclina la interpretación de ῥυσμός en el sentido de alternancia, atendiendo a la mutabilidad de la suerte y el constante cambio entre la buena y la mala fortuna[23]. No han sido pocos los estudiosos que, sin embargo, optaron por entender el término en el sentido de temperamento o carácter[24].

Por otra parte, parece igualmente clara la relación entre estos versos y los preceptos délficos que acompañan al oráculo: en ambos casos se trata de conocer (γνωθι/γίνωσκε) el borde, la medida, el límite o el patrón (ῥυσμός) para no actuar en exceso o en demasía (μηδὲν ἄγαν/μη λίην).[25] Como es sabido, la conminación a conocerse a uno mismo llegaría a volverse un tópico de referencia en y para la cultura clásica griega; sobre todo en la reconstrucción que la Modernidad haría de la tradición clásica, acentuando su dimensión racional (por oposición a mitológica). Al respecto, Foucault argumenta que, sin embargo, esta exhortación fundamentalmente epistemológica se encontraba subsumida al precepto mucho más general de cuidar u ocuparse de sí mismo (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) que primero Sócrates, y luego las escuelas del helenismo, llevarían a su punto más alto de desarrollo.[26] Así, el sentido de conocerse a sí mismo cumpliría su entero valor como parte de una preocupación por cuidar de sí a través de todo un conjunto de prácticas no limitadas a la ac-

21 Esta idea se apoya, de hecho, en la terminación -θμός, -σμός que indicaría la modalidad propia del cumplimiento de un proceso. Cfr. Chantraine (2009: 944-5).

22 En el fr. 114S, Arquíloco compara las características de dos generales resaltando, a través de la métrica de los versos, el valor principal de la firmeza (ἀσφαλέως βεβηκώς) frente a la belleza exterior y superficial. Véase Routier (2020). Cfr. además el fr. 130S con una temática similar acerca de la inestabilidad de la fortuna y la importancia de la propia firmeza.

23 Así, en traducciones al español, Rodríguez Adrados (1956: 96), "alternativas"; Ferraté (1968: 131), "alternancia"; Molina (2011: 103), "ritmo". Además, Lasserre, F.-Bonnard (1958: 39), "rythme"; Swift (2019: 132), "pattern".

24 Véase en particular, la propuesta de Todorov (2018), quien sigue a Edmons (1931).

25 Cfr. por ejemplo, la referencia a los preceptos délficos en Platón, *Protágoras* 343b2-3.

26 Cfr. la primera clase, primera hora, del curso *Hermenéutica del sujeto*; Foucault (2021).

tividad racional sino, según Foucault y como se expuso en la primera sección, orientadas a fortalecer, dominar y devenir señor de sí mismo.

Ahora bien, en los versos del fr. 128S, la apelación al θυμός está enfáticamente reforzada por la repetición del término, añadiendo dramaticidad y urgencia al sentimiento expresado, pero también sin dejar dudas de que se trata de una batalla, de una lucha, que el yo-poético tiene en relación a sí mismo. Mientras que la elegía (fr. 13S) se dirigía a Pericles y, tal vez, a la comunidad entera con el imperativo de la última línea, en el tetrámetro (fr. 128S) la escena se desarrolla entre el individuo y él mismo, siguiendo todo el desarrollo de una verdadera lucha (defenderse, emboscar, atacar) que conduce no tanto a una victoria, como a un correcto estado del ánimo cualquiera sea la situación que acaezca.

A modo de conclusión

La relación entre los dos fragmentos estudiados permite poner de relevancia una dimensión problemática que, sin embargo, deberá ser explorada en profundidad en el futuro aunque mencionada aquí a modo de conclusión. Se trata del vínculo entre la relación del individuo consigo mismo y la comunidad a la que pertenece, y a la que se encuentra fuertemente ligado en el contexto de las sociedades arcaicas griegas: el poeta no compone para sí mismo sino en el seno de una colectividad en la que se comparten valores, información y lazos que aseguran la posición social. Se debe recordar, además, que la idea de subjetividad no refiere al trabajo de la conciencia solitaria y monológica, sino que, según se buscó argumentar en este escrito, remite a una relación de sí consigo mismo que, en este caso, se da a través del canto y de la poesía, y por tanto a través de los conocimientos y las prácticas que acompañan a esa *performance* poética: los saberes de la lucha, de la resistencia, del convivio simposiástico, de la tradición épica e incluso de la escritura. En este sentido, si es posible reconstruir un sentido de subjetividad como el propuesto por Michel Foucault en torno a la literatura de algunos siglos posteriores a los que vivió Arquíloco, dicho sentido tendrá que desprenderse de una práctica colectiva o comunitaria como lo fue la *performance* poética en los siglos VII y VI a.C, en la que el poeta no solo expresa sus sentimientos y juicios sobre los acontecimientos de su vida, conformando su propia subjetividad, sino que, posiblemente, contribuye a modelar los de todo un grupo social. Pero esto no hace sino contribuir a la argumentación dentro de la problemática foucaultiana, puesto que los versos de Arquíloco revelan así, ellos también, el carácter "eto-poiético" de aquellos escritos médicos y morales que entusiasmaron a Foucault.

Ediciones y traducciones

Diehl, E. (ed.) ([3]1952 [[1]1925, [2]1936]) *Anthologia Lyrica Graeca*. Vol. III: *Iamborum Scriptores*. Leipzig: B. G. Teubner.

Lasserre, F. y Bonnard, A. (ed. y trad.) (1958). *Archiloque. Fragments*. Paris: Les belles lettres.

Molina, J. (trad.) (2011). *Fragmentos de Arquíloco*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Rodríguez Adrados, F. (ed. y trad.) (1956). *Líricos griegos elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos vii-v a.C.)*. Barcelona: Ediciones Alma Mater.

Swift, L. (ed. y trad.) (2019). *Archilochus: The Poems. Introduction, Text, Translation and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Bonanno, M. G. (2015). "Riflessioni su ῥυσμὸς". *EIKASMOS*, 26; 333-7.

Bowie, E. L. (1986). "Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival". *The Journal of Hellenic Studies*, 106; 13-35.

Bowra, C. M. (2007 [[1]1966]). *Introducción a la literatura griega*. Madrid: Gredos.

Calame, C. (1974). "Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 17; 113-128.

Carrizo, S. (2017). *Persona yámbica. Procesos de enmascaramiento del 'yo' en la poesía yámbica de la Grecia arcaica y helenística*. Tesis para optar por el título de Doctor en Letras. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: https://www.academia.edu/37181566/

Chantraine, P. (2009 [1968-1980]). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris: Librairie Klincksieck.

Ferraté, J. (1968). *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona: Seix Barral.

Ferreri, L. (2018). "Arch. fr. 13, 5-6W.[2]". *Rudiae. Ricerche sul mondo classico n.s.*, 4; 73-105.

Foucault, M. (1994). "Le sujet et le pouvoir", "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", en *Dits et Écrits 1954-1988. Vol IV. 1980-1988.* Paris: Gallimard; 222-43, 383-411, 708-29.

Foucault, M. (2010 [[1]1972]) *Historia de la locura en la época clásica, vol. I y II*. Bs. As.: FCE.

Foucault, M. (2011 [[1]1984]). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Bs. As.: Siglo XXI.

Foucault, M. (2013 [[1]1984]). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Bs. As.: Siglo XXI.

Foucault, M. (2019 [[1]1978]). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Bs. As.: Siglo XXI.

Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Bs.As.: FCE.

Foucault, M. (2021). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Bs.As.: FCE.

Fränkel, H. (1993 [[1]1951 [2]1962]). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. *Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto.* Madrid: La balsa de la Medusa.

Kamerbeek, J. C. (1961). *Archilochea*. Mnemosyne, 4(14); 1-15.

Liddell, H. G. y Scott, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Nicolosi, A. (2013). *Archiloco. Elegie*. Bologna: EIKASMOS, Quaderni Bolognesi di Filologia Classica - Studi 23.

García Gual, C. (1985 [[1]1981]). Platón. *Protágoras*. Madrid: Gredos.

Rodríguez Adrados, F. (1953). "La elegía a Pericles de Arquíloco". *Anales de Filología Clásica*, 6; 225-38.

Rossi, L. E. (1971). “I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche”. *Revista BICS*, 18; 69-94.

Routier, P. M. (2020). “El poeta-erizo: análisis métrico de la invectiva en la poesía de Arquíloco”. *Circe, de clásicos y modernos*, 24/2; 145-57.

Sferco, S. I. (2020). “La genealogía del sujeto de deseo occidental”, en M. Antonelli y S. Sferco (comps.), *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze.* Vicente Lóez: Red Editorial; 51-102.

Snell, B. (1953 [[1]1946]). *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Cambridge: Harvard University Press

Steiner, D. (2012). “Drowning Sorrows: Archilochus fr. 13 W. in its Performance Context”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 52; 21-56.

Todorov, H. (2018). “Archilochus’ ῥυσμὸς: A Take on Fragments 128 and 129 West”. *Open Journal for Studies in Linguistics*, 1(2); 35-46.

Hacia una retórica filosófica: el canto de las cigarras del *Fedro* de Platón

Abril Sofía Sain

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires

Resumen: Con el mito de las cigarras (*Phdr.* 259b-d), Platón propone una historia según la cual, en otros tiempos, algunos hombres se habrían convertido en cigarras cuando, enloquecidos por la música, no hacían más que cantar y morían por no atender sus necesidades. Entre las distintas explicaciones que se le pueden dar a este interludio, nos focalizaremos aquí en la interpretación de una estrategia anticipatoria por parte de Platón, quien siembra con este mito semillas conceptuales para la posterior discusión en lo que queda del diálogo. En particular, propondré que este mito advierte la apropiación y resignificación que Platón hará de la retórica como una *psychagogía* en tanto guía hacia la verdad. Esta definición se produce en tensión crítica con la de una retórica que encanta a las almas no para guiarlas a la verdad, sino para engañarlas. En este sentido, Platón advierte que el lenguaje funciona, como el canto de las cigarras, a la manera de un *phármakon* que puede arrastrarnos a una suerte funesta al hechizarnos como las sirenas, o traernos dicha encaminándonos hacia lo divino.

Palabras clave: mito, retórica, *psychagogía*, *phármakon*, filosofía

Towards a philosophical rhetoric: the song of the cicadas in Plato's *Phaedrus.*

Abstract: With the myth of the cicadas (*Phdr.* 259b-d), Plato proposes a story in which some men would have turned into cicadas when, maddened by music, they did nothing but sing and died for not attending their needs. Among the different explanations that can be given to this interlude, we will focus here on Plato's interpretation of an anticipatory strategy, that sows conceptual seeds for the subsequent discussion in the rest of the dialogue. In particular, I will propose that this myth warns of the appropriation and resignification that Plato will make of rhetoric as a *psychagogía* as a guide to the truth. This definition takes place in critical tension with that of a rhetoric that enchants souls not to guide them to the truth, but to deceive them. In this sense, Plato warns that language works, like the song of cicadas, in the manner of a *phármakon* that can drag us into a fatal fate by bewitching us like sirens do, or bring us happiness by directing us towards the divine.

Keywords: myth, rhetoric, *psychagogía*, *phármakon*, philosophy

"Los que están despiertos tienen un mundo común,
pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular".
Heráclito, DK B89

Introducción

Tras los discursos acerca de *éros* que se desarrollan en la primera parte del *Fedro*, Platón elabora –como antesala de las consideraciones críticas que se desarrollarán en una segunda parte respecto de la retórica– una original historia que nos remite, como al comienzo del diálogo, al escenario dramático, a la topografía campestre y vivaz de aquel caluroso mediodía. Me refiero, precisamente, al mito de las cigarras (*Phdr.* 259b-d). Sócrates y Fedro ya han acordado seguir adelante con la reflexión acerca de los modos bellos y feos de expresarse. No obstante, Sócrates tiene aún que sumar, al argumento de los placeres de Fedro, otra razón por la cual conviene no detenerse. En el calor sofocante del mediodía, las cigarras están cantando sobre sus cabezas y, mientras dialogan entre ellas, los observan. Ellos están siendo vigilados, y la razón que los empuja a actuar de una manera y no de otra será explicada a través de un mito. Cuenta Sócrates que cuando surgieron las Musas y el canto, algunos hombres quedaron tan enloquecidos, tan fuera de sí a causa del placer que les producía la música, que cantando incesantemente descuidaban sus más básicas necesidades como comer y beber, y morían sin darse cuenta. De estos surgió el género de las cigarras, gracias a un don de las Musas, para que pudieran cantar toda la vida sin necesitar alimento ni bebida y, al morir, fueran a contarles a las Musas quiénes honraban, de entre los seres humanos, a cada una de ellas. Las Musas vinculadas a llevar una vida dedicada a la filosofía, narra Sócrates, son Calíope –la de las bellas palabras– y Urania –la del cielo[1]–. Estas, "por estar mayormente implicadas con el cielo y con los discursos, ya sean estos divinos o humanos, emiten la más bella voz" (*Phdr.* 259d).

> Entre las distintas explicaciones que se le puede dar al interludio donde aparece esta historia (una de ellas, justamente, la de un descanso dramático que renueva el entusiasmo para continuar con el diálogo[2]), propondré aquí que el mito funciona como una estrategia anticipatoria por parte de Platón, quien siembra con esta historia semillas conceptuales para la posterior discusión en lo que queda del diálogo. En particular, me interesa reparar en la resignificación que Platón hace de la retórica como una *psychagogía* en tanto guía hacia la verdad. Esta redefinición se produce en tensión crítica con la idea de una retórica que encanta a las almas no desde el conocimiento, sino a partir de una apariencia placentera pero engañosa. En este sentido, Platón sugiere que el lenguaje es como el canto de las cigarras y que, como tal, puede arrastrarnos a una suerte funesta al hechizarnos como lo harían las sirenas, o, si actuamos de cierta manera y lo usamos de un modo bello, quizás nos traiga dicha encaminándonos hacia lo divino. La resignificación de la noción de *psychagogía* resuena en toda la segunda parte del diálogo, pero es en el episodio en el que tiene lugar el mito de las cigarras donde Platón encripta la dirección de su pensamiento. Cuando surja la duda acerca de si seguir dialogando o detener el curso reflexivo, Platón pondrá primero en boca de Fedro un argumento a favor de seguir adelante: vale la pena continuar porque esto producirá un tipo de placer deseable. Sócrates, de acuerdo pero poco satisfecho, completará el razonamiento: vale la pena continuar porque esto reflejará el tipo de vida que elegimos llevar adelante, y el curso de nuestras acciones pueden arrastrarnos a la confusión o acercarnos a lo divino, y es evidente que lo último es lo más deseable.

1 Este es uno de los primeros textos donde se encuentra una caracterización de distintas Musas ligadas a distintas actividades. Véase Fierro & Lozano (2020: 128-129) para un desarrollo de este punto.

2 Véase Ferrari (1987: 25).

De un encanto engañoso a uno filosófico

Para el presente análisis, parto de una línea de lectura como la de Pender (2000) quien, estudiando el rol de las metáforas que utiliza Platón en la expresión de sus teorías y argumentos filosóficos, concluye que, en muchos casos las metáforas platónicas transmiten información que podría ser expresada en términos literales y, en otras ocasiones, Platón utiliza términos metafóricos para formular teorías radicalmente nuevas y expresar ideas para las cuales aún no existen términos literales. En el caso del mito de las cigarras del *Fedro*, el hechizo del canto que se compara con navegar cerca de sirenas puede, en efecto, expresarse en términos literales: los discursos pueden ser peligrosos y engañosos si no se producen siguiendo los requisitos técnicos considerados a lo largo de la segunda parte del diálogo. Sin embargo, aunque exista una literalidad para explicar estos argumentos, Platón utiliza aquí imágenes míticas para ayudarse a formular y expresar nuevos conceptos filosóficos que rebasan la literalidad. Me interesa focalizar aquí en esta última funcionalidad del mito.

El mito de las cigarras condensa de alguna manera toda la crítica a la retórica tradicional que se desarrollará luego: que la musa Calíope, la del bello decir, esté junto a Urania, ambas vinculadas a la actividad filosófica, anuncia el carácter que tendrá la técnica retórica que tiene en mente Platón; que el canto de las cigarras se compare con las sirenas no solo nos insinúa la peligrosidad de la retórica tradicional, sino que nos habla también de la *hýbris* que puede causar un vínculo irracional con los discursos; nos dice que uno puede enloquecer por las palabras como le ocurre a Fedro al principio con el discurso de Lisias, con lo cual Platón nos está queriendo remarcar, aquí también, la diferencia entre los placeres que nos causan fascinación pero nos esclavizan y los placeres intelectuales que nos permiten ejercer la libertad de discernir y actuar con base en el conocimiento. Todo esto, al mismo tiempo, nos prepara para pensar en el lenguaje como un *phármakon*, nueva imagen metafórica que aparecerá en el siguiente mito en relación a las palabras escritas, pero que aquí ya resuena en relación a todo tipo de expresión, la cual puede engañar –resultar venenosa– o acercar a la verdad, como un fármaco medicinal que nos provee de un antídoto o cura. Y finalmente, como intentaré mostrar aquí, el mito colabora con la elaboración platónica de una idea para la cual necesita resignificar una noción literal ya existente: la de la *psychagogía*. Platón está haciendo con este término lo que Bernabé (2011) denomina "transposición", es decir, una apropiación consciente de una noción ya existente la cual incorpora a su propio sistema con la intención de alterar profundamente su sentido. Siguiendo esta interpretación, como lo estudia más en detalle Asmis (1986), el *Fedro* presenta una progresión o resignificación del término *psychagogía* que va desde su significado común de la época "evocar las almas de los muertos" hasta "guiar a un otro hacia la verdad a través de un uso particular del lenguaje que se ajuste al alma del otro", dentro de una resignificación mayor de la retórica tradicional a la retórica más genuina digna del título de "técnica" o "arte". Con lo cual, en una consideración global, afirmo que las imágenes metafóricas del mito de las cigarras, si bien tienen un registro análogo literal, son necesarias para expresar ideas radicalmente nuevas y propias de la filosofía platónica, esfuerzos todos que refieren, en definitiva, a la definición de una técnica retórica que terminará revelando una práctica ligada a la filosófica. En lo que sigue me focalizaré en el vínculo del mito con la *psychagogía.*

Sócrates y Fedro ya han acordado seguir adelante con la reflexión acerca de los modos bellos y feos de expresarse. No obstante, Sócrates tiene aún que sumar, al argumento de los placeres de Fedro[3], otra razón por la cual conviene no detenerse. En el calor

3 Véase *Phdr.* 258e.

sofocante del mediodía, las cigarras están cantando sobre sus cabezas y, mientras dialogan entre ellas, los observan. Ellos están siendo vigilados, y la razón que los empuja a actuar de una manera y no de otra será explicada a través de un mito. Cuenta Sócrates en esta invención platónica que cuando surgieron las Musas y el canto, algunos hombres quedaron tan enloquecidos, tan fuera de sí[4] a causa del placer que les producía la música, que cantando incesantemente descuidaban sus más básicas necesidades como comer y beber, y morían sin darse cuenta. De estos surgió el género de las cigarras, gracias a un don de las Musas, para que pudieran cantar toda la vida sin necesitar alimento ni bebida y, al morir, fueran a contarles a las Musas quiénes honraban, de entre los seres humanos, a cada una de ellas. Las Musas vinculadas a llevar una vida dedicada a la filosofía, narra Sócrates, son Calíope –la de las bellas palabras– y Urania –la del cielo. Estas, "por estar mayormente implicadas con el cielo y con los discursos, ya sean estos divinos o humanos, emiten la más bella voz" (*Phdr.* 259d). La conexión de las cigarras que los rodean y vigilan con las Musas filosóficas promete una recompensa si Sócrates y Fedro demuestran ser dignos. Es por esto que conviene seguir hablando y no dormir a la hora del mediodía:

> Así, si [las cigarras] vieran que los dos, como hacen muchos, no conversamos al mediodía sino que dormimos la siesta y nos dejamos hechizar por ellas debido a nuestra pereza mental, se reirían de nosotros con justicia, estimando que algún esclavo ha venido a ellas por un poco de cobijo, como una ovejita, para pasar el mediodía durmiendo junto a una fuente. Pero si nos ven conversar y permanecer incólumes, al navegar cerca de ellas, cual si fueran sirenas, quizá nos proporcionarían, admiradas, lo que poseen como don de los dioses para entregar a los hombres (*Phdr.* 259a-b).

Este pasaje condensa la razón que Sócrates suma a la de los placeres de Fedro, según la cual es mejor seguir hablando e investigando. Sócrates da por sentado el conocimiento acerca del origen de las cigarras, pero es la ignorancia de Fedro, que Platón nos regala para empatizar con la nuestra, la que nos permite conocer el mito. En particular, Fedro se muestra curioso por el don que poseen las cigarras, que le resulta desconocido: "Pero ¿qué es lo que tienen? Pues, no he tenido la fortuna de oír acerca de ello, parece" (*Phdr.* 259b). Y bien, ¿cuál es este don? El mito nos lo esclarece: las cigarras pueden hacer música continuamente sin necesidad de comer o beber. En general Platón da los ejemplos de comida y bebida como aquellos más básicos representantes de las necesidades del cuerpo y los placeres asociados a este[5]. No es casual, pues, que en el mito de las cigarras los antiguos hombres se olviden de comer y beber por ocuparse de otro placer que los tiene como hipnotizados: el de la música. Se ilustra aquí la elección de un placer por sobre otro, pero siempre en un plano de descontrol, que en este caso lleva a los hombres a su propia muerte. Así, en el mito de las cigarras, aunque los hombres desearan alimento y bebida, renunciaban a estos placeres dominados por uno más fuerte: el de la música. El don de las musas sería en el *Fedro*, como se sugiriera en el *Fedón*, estar lo más separado del cuerpo y sus necesidades. Si Sócrates y Fedro actúan merecedoramente, quizás reciban este regalo divino, y puedan a su vez ellos mismos hacer incesante música, es decir, vivir conversando y haciendo filosofía, dedicándose al alma, sin tener que preocuparse por las necesidades del cuerpo. El carácter divino de esta recompensa aparece aquí como un paradigma ideal, aquello que no está al alcance humano pero hacia lo cual este debe apuntar,

4 Otro de los temas que se pueden analizar en el mito de las cigarras es el de la *hýbris,* en relación a la pasión desmedida por los discursos. Véase Fierro (2022: 220-221) para una línea de interpretación sobre este punto.

5 Véase, por ejemplo, *R*. 585a-b, *Phd.* 64d, *Phlb.* 31e.

y trabajar mucho para acercarse y merecerlo[6]. Sócrates y Fedro quizás podrían obtener el don de las cigarras como recompensa por permanecer incólumes al placer que les podría causar el canto, mientras no actúen como aquellos hombres de antaño y se dejen llevar y morir. Solo entonces podrían dedicarse completamente a aquel tipo de placeres que recién Fedro mencionaba por los cuales vale la pena vivir.

Se vuelve patente en esta parte que Platón no ha abandonado el argumento de los placeres que introdujo Fedro, y en cambio el mito de las cigarras viene a profundizarlo, sentando las bases de la discusión que se avecina. Lo que no tienen que hacer Sócrates y Fedro si no quieren ser objeto de risa y pretenden obtener, en cambio, el don divino, es caer en los placeres serviles, los cuales ahora están representados por la acción de quedarse dormidos, y cuya servidumbre es signada por Platón con las ideas de "dejarse hechizar", "tener pereza mental", y la propia imagen de un esclavo en busca de cobijo. El placer intelectual, por otro lado, posee un carácter de actividad vinculado a la necesidad de un autocontrol, de un hacer y no dejarse afectar por lo que sucede. Quedarse dormidos es sucumbir a la pasividad; mantenerse despiertos, contrariamente, tiene una cuota de desafío, pues es más fácil dejarse hechizar y caer en el sueño bajo el calor del ambiente y la música envolvente de las cigarras, pero permanecer incólumes y seguir despiertos y conversando requiere atravesar aguas turbulentas. Sócrates y Fedro quizás reciban un premio como recompensa, si actúan como Odiseo y no se dejan encantar por el canto de las sirenas. La comparación de las cigarras con las sirenas resulta del todo significativa. Sabemos que en los relatos homéricos el canto de las sirenas hechizaba a los navegantes llevándolos a un destino funesto. Odiseo consigue esquivar esta suerte atándose al mástil de su nave, de manera que pudiera deleitarse con el canto sin sucumbir ante él[7]. Pero Sócrates y Fedro deben sacar esta fuerza de sí mismos, y sobreponer su deseo de conocimiento y la satisfacción más verdadera que esta elección les traerá.

Ahora bien, como mencioné, la funcionalidad del mito de las cigarras es múltiple. Platón profundiza con este episodio el argumento de los placeres que había iniciado Fedro, y esto es sumamente importante para entender el camino que tomará el diálogo en lo que hace a pensar la posibilidad de una técnica retórica. El canto de las cigarras ofrece esta doble posibilidad, a la manera de un *phármakon*: puede resultar venenoso y encantar, como las sirenas, generando males, regando la pereza mental e incitando la pasividad y el sueño; o puede ser como un remedio que incite a seguir conversando e investigando, con la esperanza de una recompensa. Esto clarifica el esquema del tipo de placer que no conviene atender, y el tipo de placer por el que vale la pena vivir. Pero la doble posibilidad del canto de las cigarras adelanta también una de las consideraciones críticas a la retórica que se desarrollará en la segunda parte del diálogo, en donde Platón opone la idea de la retórica tradicional de encantar como un mero engaño vacío a un encanto basado en el conocimiento que pretende guiar a la verdad y constituye una retórica más genuina, considerada una *psychagogía* en este sentido positivo.

Originalmente el término "*psychagogía*" significa "evocación de las almas de los muertos", de donde pasa a tener el significado metafórico de "ganar el alma de los hombres", es decir, "encantar o seducir el alma" (de donde también adquiere el sentido de "placer" o "divertimento"), "persuadir"[8].

---

6 Existe una línea de interpretación del pensamiento platónico que entiende lo divino como un paradigma ideal que define por contraste al ser humano en su carácter de mortalidad, limitación y deficiencia, al tiempo que le plantea una contracara perfecta hacia la cual dirigirse. Así lo plantea, por ejemplo, Vernant (2001) en relación a la idea del cuerpo inmortal de los dioses (p. 19).

7 Cfr. Homero, *Odisea* 12. 39-54 y 153-200.

8 *Vid.* LSJ y Bailly, *s. v.* "*psychagogía*".

Platón utiliza inteligentemente los distintos sentidos presentes en el término griego *psychagogía* para expresar su pensamiento crítico a la retórica tradicional que encanta a las almas produciendo un placer servil, una persuasión vacía o un mero divertimento, e imprimirle a la retórica un nuevo sentido alrededor de la noción de *téchne* como una persuasión que parte del conocimiento y conduce a la verdad.

La palabra *psychagogía* aparece dos veces en el *Fedro*:

> ¿No sería acaso la técnica retórica, en su integridad, una *conducción del alma*[9] a través de discursos? (*Phdr.* 261a)
>
> Puesto que ocurre que el poder del discurso es una *«conducción de las almas»*, el que se propone llegar a ser un orador debe ver cuántas formas tiene el alma (…); y una vez que tuviera ya todas estas cosas y, además, pudiera captar las ocasiones oportunas de cuándo hablar o abstenerse de hacerlo, y discernir, la oportunidad o falta de oportunidad de las expresiones breves, plañideras o vehementes, y de cada una de cuantas formas de discurso se hayan aprendido, entonces la técnica retórica se consumaría bella y plenamente, no antes. Pero si uno carece de cualquiera de estas cosas al hablar, enseñar o escribir y dice que habla con técnica, el que no ha sido persuadido lleva las de ganar. (*Phdr.* 271c-272b)

En el *Fedro*, la *psychagogía* aparece como un requisito para que la retórica sea una técnica en relación a la dialéctica. Sócrates y Fedro establecen que un discurso bello debe estar bien articulado como un organismo vivo, en el cual cada una de sus partes se dispone armónicamente. Para lograr esto, es necesario un buen manejo de la técnica dialéctica, la cual implica el conocimiento de las conexiones entre lo uno y lo múltiple en el pensamiento y el lenguaje en correspondencia con la estructura de lo real, es decir con base a un conocimiento de la realidad. Pero Platón propone aquí que no es suficiente para una técnica retórica el conocimiento y manejo en el pensamiento y lenguaje de la estructura de lo real, sino que se debe conocer también la estructura del alma humana, de manera que se puedan elaborar discursos acordes a cada tipo de alma, y a cada ocasión. Es decir que el técnico retórico tendría que poder utilizar sus conocimientos generales sobre la realidad objetiva y sus configuraciones para aplicarlos prácticamente en una ocasión (un momento y un alma) particular, y así poder acercar al interlocutor –como vino haciendo Sócrates con Fedro desde el comienzo del diálogo– al conocimiento de la verdad.

En el *Banquete* podemos ver también cómo los discursos del filósofo tienen un carácter maravilloso que moviliza fuertemente a quienes los escuchan[10]. Allí, Alcibíades compara a Sócrates con el sátiro Marsias, un asombroso flautista que encantaba a los seres humanos con sus instrumentos mediante el arte que fluía de su boca. Sócrates hace lo mismo pero sin servirse de ningún instrumento; su música son las palabras. Alcibíades asegura que cuando escucha a Sócrates, y dice que a muchos otros les pasa lo mismo, el corazón se le acelera, se le caen las lágrimas a causa de sus palabras, y el alma se le inquieta por encontrarse en tal estado de esclavitud. ¿Está siendo Sócrates portador de discursos encantadores, dignos de un placer servil, como un *phármakon* venenoso que engaña y adormece? Pero Platón juega aquí el mismo juego que en el *Fedro*. En verdad, Alcibíades se siente del todo conmovido porque Sócrates le causa lo que nadie más logra despertar en él: sentir vergüenza frente a alguien. Y esto es precisamente porque las palabras del

---

9 Es interesante también la traducción de Murray (1988) quien pone en lugar de *psychagogía*, "influencia del alma" (*influencing of the soul*), en su interpretación de que Platón propone una retórica filosófica que utiliza la antilogía y el engaño y aún así es útil para guiar a los hombres hacia el conocimiento de las Formas (p. 280). Si bien la noción de "influencia" rescata el sentido de persuasión, preferimos la traducción de Fierro (2022) como "conducción del alma", la cual, respetando más la etimología (*psyché* –alma–, y el verbo *ágo* –conducir, liderar) habilita más transparentemente la complejidad polisémica con la que está trabajando Platón.

10 Cfr. *Smp.* 215b-216c.

filósofo le muestran la verdad acerca de sí mismo, y lo instan a actuar en consecuencia, pero esto asusta al joven político que, aunque entiende la necesidad, no tiene la fuerza que se requiere:

> Ahora bien, gracias a este Marsias de aquí, muchas veces me vi en esa situación, hasta el punto de llegar a pensar que la vida que llevo es indigna. (…) Pues me fuerza a reconocer que a pesar de que me falta mucho [para llegar a ser un hombre noble y bueno], no me ocupo de mí… y atiendo los asuntos de los atenienses. A la fuerza, pues, tapo mis oídos y huyo –como si se tratase de sirenas– a fin de que la vejez no me halle aquí sentado a su lado. (…) Únicamente ante él siento vergüenza, porque me doy perfecta cuenta de que no puedo negar que hacer lo que él exhorta a hacer es una necesidad. Pero no bien me alejo de él, sucumbo ante el reconocimiento que me tributa el vulgo. Me doy cobardemente a la fuga, pues, lo rehúyo. Y cuando lo veo, me avergüenzo por las cosas que él me obliga a reconocer (*Smp.* 215b-216b).

Nótese como aquí nuevamente Platón hace uso de la misma referencia homérica, pero ahora no para referirse a un discurso peligroso y mentiroso como pudiera parecer, pues Sócrates sería en tal caso una sirena que asusta porque hace a quien lo escuche enfrentarse a la gran y terrible verdad acerca de sí mismo, sino para expresar precisamente la cobardía de Alcibíades, quien rehúye a la verdad. Como se concluye en el *Fedro,* "se trata de producir en el alma persuasión" (*Phdr.* 271a), pero no una persuasión engañosa basada en convenciones y superficialidades, como la referente a la retórica tradicional, sino una persuasión que funcione como una influencia positiva que pretende guiar al alma hacia el conocimiento de la verdad.

Considerando los usos comunes del término *psychagogía* –"evocación de las almas de los muertos", "encantamiento de las almas", "placer", "persuasión"– entendemos que cuando Platón usa este término en el *Fedro* está al mismo tiempo reforzando su crítica a la retórica tradicional más ligada a estos significados, y proponiendo nuevos sentidos entorno a la técnica retórica. En este sentido, la transposición platónica de la *psychagogía* implica "encantar" y "persuadir" pero desde el conocimiento de la verdad y hacia el conocimiento de la verdad, y metafóricamente también, el "invocar las almas de los muertos" cobra un cierto sentido de "traer a la vida" o más bien "despertar las almas de los dormidos" para que no sucumban a la siesta del mediodía y en cambio permanezcan despiertos y activos, usando el *lógos* para conocer la realidad y conocerse a sí mismos. El mito de las cigarras tiene encriptada esta intención de Platón de resignificar la retórica dotándola de un sentido filosófico, en tanto que anuncia que el canto de las cigarras –metáfora de la expresión y del lenguaje– puede ser una *psychagogía* como un placer en su acepción común, ligada a la retórica tradicional, o una *psychagogía* como una guía hacia la verdad. El episodio del mito anuncia también el camino semántico que tomará Platón, y hace esto en la decisión de Sócrates y Fedro de no caer en un sueño esclavizante, hechizados por las sirenas, sino quedarse despiertos por este placer que vale la pena y quizás les traiga una recompensa, y seguir indagando. Así quedó convencido Fedro cuando Sócrates le contó el mito de las cigarras:

> "Sí, sin duda se debe hablar" (*Phdr.* 259d).

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Calvo, J. L., García Gual, C. & Olivieri, F. J. (1992). *Platón. Menón-Crátilo-Fedón*. Madrid: Gredos.

Durán, M. A. & Lisi, F. (1982). Platón. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias, Cartas*. Madrid: Gredos.

Fierro, M. A. (2022). *Platón. Fedro.* Traducción, notas, introducción y comentarios. Buenos Aires: Colihue.

Hamilton, H. C. (1903). *The Geography of Strabo.* Literally translated, with notes. 3 vols.. Londres: George Bell & Sons.

Ludueña, E. (2015). *Platón, Banquete*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Colihue.

Bibliografía citada

Asmis, E. (1986). "*Pyschagogia* in the *Phaedrus*". *Illinois Classical Studies,* 11; 153-172.

Bailly, A. (1950). *Dictionnaire Grec-Francais*. Paris: Hachette.

Bernabé, A. (2011). *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.

Cleary, J. J. (2005). "Popper on Freedom and Equality in Plato". *Polis,* 22; 109-126.

Ferrari, G. R. F. (1987). *Listening to the cicadas. A study of Plato's* Phaedrus*.* University of Cambridge: Cambridge Classical Studies.

Fierro, M. A. & Lozano, M. A. (2020). "Estrategias para la ampliación de la retórica en el *Fedro*», en M. Divenosa y A. Castello (eds.), *Reflexiones sobre el origen de la gramática en occidente: antecedentes y cristalizaciones en la época clásica y helenística*. Buenos Aires: UUIRTO; 113-136.

Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jaeger, W. W. (1944). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Murray, J. S. (1988). "Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric ("Phaedrus" 261-266)". *Philosophy & Rhetoric,* 21(4); 279-289.

Nussbaum, M. C. (1986). T*he Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pabón, J. M. y Fernández Galiano, M. (1993). *Platón. República*. Barcelona: Altaya.

Pender, E. (2000). *Images of Persons Unseen: the cognitive and rhetorical significance of Plato´s metaphors for the gods and the souls.* Sankt Augustin: Akademia.

Stalley, R. F. (1998). "Plato's Doctrine of Freedom". *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (2); 145-158.

Vernant, J. -P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia.* Barcelona: Paidós.

Deberes y castigos de los padres en *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 2 de Filón de Alejandría. Léxico e interpretación

María Rocío Saitúa Popoviez

Universidad Nacional de La Pampa

Resumen: *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* 2 de Filón de Alejandría constituyen el trabajo expositivo sobre textos bíblico-legislativos realizado por un judío de lengua griega comprometido con la situación sociopolítica de su comunidad y con la transmisión del pensamiento hebreo. En *Sobre el decálogo* 106-120 y *Las leyes particulares* 2.224-243, Filón examina el quinto mandamiento, relativo a honrar a los padres. Esa prescripción implica un vínculo recíproco entre padres e hijos, y ciertas tareas que los progenitores debían llevar a cabo, dentro de las que se incluye el disciplinamiento de los descendientes. El objetivo de este trabajo es analizar el léxico legislativo utilizado por Filón para los deberes y castigos de los padres hacia los hijos en los tratados mencionados. Ubicaremos de manera general el quinto mandamiento dentro del corpus filónico, rastrearemos los lexemas específicos que Filón usa para aludir al campo semántico de deberes y castigos, para luego categorizar esas referencias léxicas según se vinculen al plano teológico o bien a una mirada pragmático-legislativa. Finalmente, sobre la base de la lectura de algunos autores modernos especialistas en Filón, advertiremos que los deberes planteados poseen implicancias legales y pragmáticas relacionadas con la vida social de su contexto histórico.

Palabras clave: Filón de Alejandría, *Sobre el decálogo*, *Las leyes particulares*, léxico legislativo, quinto mandamiento

Parental duties and punishments in Filon of Alexandria's *The Decalogue* and *The Special Laws 2.* Lexicon and interpretation

Abstract: Philo of Alexandria's *The Decalogue* and *The Special Laws* 2 constitute the expository work on biblical-legislative texts carried out by a Greek-speaking Jew committed to the sociopolitical situation of his community and to the transmission of Hebrew thought. In *The Decalogue* 106-120 and *The Special Laws* 2.224-243, Philo examines the fifth commandment, relative to honoring parents. This prescription implies a reciprocal relationship between parents and children, and certain obligations and duties that the parents had to carry out, including the disciplining of their descendants. The objective of this paper is to analyze the legislative lexicon used by Philo for the duties and punishments of parents towards their children in the aforementioned treatises. We will locate the fifth commandment in a general way within the philonic *corpus*, then trace the specific lexemes that Philo uses to allude to the semantic field of duties and punishments and, after that, categorize these lexical references according to whether they are linked to the theological plane or to

a pragmatic-legislative perspective. Finally, based on the reading of some modern authors specialized in Philo, we will note that the duties raised have legal and pragmatic implications related to the social life of their historical context.

Keywords: Philo of Alexandria, *The Decalogue*, *The Special Laws*, legislative lexicon, fifth commandment

1. Introducción

Los tratados *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares*, de Filón de Alejandría, constituyen el trabajo expositivo sobre textos bíblico-legislativos realizado por un judío de lengua griega, comprometido con la situación sociopolítica de su comunidad, así como con la transmisión del pensamiento hebreo. Como indica José Pablo Martín (2009: 11), para Filón "la interpretación y la enseñanza de la filosofía de Moisés era una tarea pública y política". Erwin Goodenough (1940: 8) también se inscribe en esta línea y define a Filón como un *politicus*, en vinculación a la idea del ejercicio de un cargo administrativo-judicial; esta mirada concuerda con la expuesta por Samuel Belkin (1940: 3-4), quien explica que Filón no solo fue un comentador alegórico del Pentateuco, sino también un jurista con interés en explicar las leyes mosaicas desde un punto de vista ético-legal.

Estas interpretaciones parecen encontrar sustento en *Sobre el decálogo* 106-120 y en *Las leyes particulares* 2.224-243, donde Filón examina e interpreta el quinto mandamiento, relativo a honrar a los padres. Si bien tal prescripción se asocia con una obligación de los hijos hacia los padres, implica al mismo tiempo un vínculo recíproco y ciertas tareas que los progenitores debían llevar a cabo. Entre esos deberes, Filón destaca la responsabilidad de los padres en la crianza y en el acto de castigar y disciplinar a los descendientes. En ese sentido, el objetivo principal de este trabajo consiste en analizar el léxico empleado por el alejandrino para aludir a los deberes y castigos de los padres hacia los hijos en los tratados mencionados, e interpretar esas referencias en el contexto de su enunciación. En primera instancia, ubicaremos de manera general el quinto mandamiento dentro del *corpus* filónico y efectuaremos un rastreo terminológico de los lexemas específicos que Filón utiliza para aludir al campo semántico de los deberes y los castigos. Luego de traducir al español esas referencias léxicas, intentaremos categorizarlas según si son utilizadas en un sentido vinculado al plano teológico o bien desde una mirada pragmática-legislativa. Además, sobre la base de la lectura de algunos autores especialistas en Filón, advertiremos que los deberes que plantea poseen implicancias legales y pragmáticas relacionadas con la vida social de su contexto histórico.

2. El quinto mandamiento y el léxico relativo a los deberes

Los tratados *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* pertenecen, según indica Martín (2009: 20-2), a la serie conocida como Exposición de la Ley de Moisés[1]. *Sobre el decá-*

1 En tal serie se incluyen nueve obras: *La creación del mundo según Moisés*, que remite a la producción del mundo y sus leyes naturales; *Sobre Abraham* y *Sobre José*, que dan cuenta de la vida de Patriarcas; *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares 1-4*, que son los tratados legales generales y particulares; y

logo, donde Filón interpreta los pasajes bíblicos Ex 19-20 y Dt 4-5, contiene las leyes generales de las cuales derivan las leyes particulares o específicas. A partir de la lectura y análisis de *Sobre el decálogo*, autores especializados como Goodenough (1940: 11), Martín (2009: 33-4) y Amir (1990: 121-22) concuerdan en que Filón puede considerarse el primer autor judío de la época helenístico-romana en otorgar preeminencia al Decálogo por sobre las demás leyes de la Torá. *Las leyes particulares*, por otra parte, son los textos en los que Filón desarrolla de manera específica los lineamientos vinculados con cada mandamiento. *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares* constituyen así los pilares fundamentales del pensamiento legislativo de Filón, como pone en evidencia su tratamiento del quinto mandamiento bíblico.

2.1. *Sobre el decálogo*

En *Decal*. 106-120, Filón interpreta el quinto mandamiento bíblico relativo a honrar a los padres. En el parágrafo 106 figura una primera referencia léxica vinculada con el campo semántico de los deberes:

> Μετὰ δὲ τὰ περὶ τῆς ἑβδόμης παραγγέλλει πέμπτον παράγγελμα τὸ περὶ γονέων τιμῆς τάξιν αὐτῷ δούς τὴν μεθόριον τῶν δυοῖν πεντάδω· (*Decal*. 106)
>
> Luego de lo referido al séptimo día decreta el quinto mandamiento, relativo al deber de honrar a los padres dándole la posición intermedia entre las dos péntadas.

En este testimonio, aparece el término en acusativo τάξιν, cuyo sustantivo es τάξις, que se traduce en sentido general como "deber", "trabajo" o "mandato", y que también adquiere un sentido militar en ciertos contextos en que puede ser interpretado como una orden o disposición dada a un ejército. Esa acepción militar del término se puede asociar con la idea de concebir al pueblo judío como el ejército de Dios, que Filón parece reproducir en *Decal*. 106. Aquí el término remite a un deber de los hijos y no de los padres hacia los hijos, y se establece un vínculo de reciprocidad que Filón desarrolla con mayor detalle. El alejandrino expone primero una explicación teológica del mandamiento, mirada que parece prevalecer en *Decal*., para dar cuenta de por qué los hijos deben honrar a los padres. Para responder a este interrogante[2], Filón elabora una explicación sobre la importancia del cumplimiento de este mandamiento, que inserta entre los postulados o mandatos que los padres deben realizar concretamente, considerados como deberes para/con los hijos.

En los parágrafos 106-107*,* Filón prosigue con su explicación:

> τελευταῖον γὰρ ὂν τῆς προτέρας, ἐν ᾗ τὰ ἱερώτατα προστάττεται, συνάπτει καὶ τῇ δευτέρᾳ περιεχούσῃ τά προς ανθρώπους δίκαια.
>
> Porque al ser el último de la primera, en la que se prescribe lo más sagrado, conecta también con la segunda, que contiene las acciones justas hacia los hombres.

En este lugar menciona el término προστάττεται, verbo derivado de la forma προστάσσω, que se puede traducir como "comandar", "prescribir" u "ordenar", e implica la existen-

---

finalmente, *Sobre las virtudes* y *Premios y castigos*, que son los tratados que refieren al cumplimiento y a la retribución.

2 Uno de los autores que describe y analiza el Decálogo a partir de su estructura retórica argumentativa es Manuel Alexandre (2015) en "Rethorical texture and pattern in Philo De Decalogo", *The Studia Philonica Annual* 27. Es interesante esta mirada porque se focaliza en los recursos retóricos a los que recurre Filón (tesis, argumentos, *amplificatio, exempla*, analogías).

cia de una obligación que debe cumplirse. Tal lexema vinculado al deber aparece, como ocurría en el caso anterior, en un contexto teológico. Al describir el quinto mandamiento Filón comienza por justificar la razón por la que ubica esta prescripción en el lugar intermedio entre las dos series de cinco mandatos, dado que la esencia de los padres se ubica entre lo inmortal y lo mortal. Filón afirma (…) οἶμαι, θεὸς πρὸς κόσμον, τοῦτο πρὸς τέκνα γονεῖς, "(…) pienso, pues, lo que Dios es hacia el cosmos, eso hacia los descendientes son los padres" (*Decal*. 107). Como explican Goodenough (1929: 67-8), Lluch Baixauli (1997: 429-32) y Amir (1990: 121), Filón considera al quinto mandamiento como una bisagra que comunica esos dos planos. De ahí se desprenden dos razonamientos centrales que sostienen el desarrollo de este mandamiento según Filón. Por un lado, se marca un vínculo de tipo asimétrico. En palabras de Adele Reinhartz (1993: 64-5), se presenta la relación padres e hijos configurada como una jerarquía similar a la de las dicotomías gobernante-gobernado, amo-esclavo y maestro-aprendiz. Por otro lado, se propone la idea de que los padres tienen el poder de dar vida, razón por la cual Filón establece una analogía entre ellos y Dios. Así, luego de introducir la razón por la que el quinto mandamiento está ubicado en un lugar intermedio, Filón sigue con su razonamiento teológico que se puede vincular con los deberes de los padres. En *Decal*. 119, señala que los hijos que no respetan y honran a sus padres tampoco están respetando a Dios, porque los padres son los "servidores" (ὑπηρέτης) de Dios para la "procreación de hijos" (τέκνων σποράν). En este caso, no aparece explícita la palabra "deber" u "obligación", pero sí está implicada la idea de que, si son servidores, tienen que cumplir deberes, como el que ahí se alude: la procreación.

Según Nikiprowetzky (1978: 154-5), para Filón la procreación es un poder divino instalado en el compuesto mortal que convierte a los padres en causas secundarias al servicio de la divinidad. Larry Yarbrough (1993: 41-2) explica igualmente que tener hijos era en sí mismo un deber de los padres derivado del mandato "ser fértil y multiplicarse" del Gn 1, 28[3]. Reinhartz (1993: 69-70) coincide en que el primer deber de los padres según Filón es la procreación en sí misma, a la que Filón ve como único objetivo del matrimonio[4]. Como indica Francisco Barrado Broncano (2007: 9-42), el deber de procreación tiene como finalidad mantener y aumentar la tradición familiar. En tal sentido, la procreación no implica solo el acto de dar vida. El nacimiento no significa que un hijo tenga asegurada la existencia familiar, el hijo además tiene que ser reconocido y aceptado por el padre[5].

---

3 Surgen interrogantes respecto de cuándo se consideraba completa esa obligación, es decir, cuántos hijos debían tener los padres para cumplir con ese mandato. Yarbrough (1993) trata de responder la cuestión del número de hijos y comenta que los rabínicos consideraban que el número de hijos para cumplir el deber de procrear era dos (dos varones o bien un varón y una mujer). Si el hombre luego de diez años de matrimonio no había tenido hijos, todavía estaba obligado a completar el mandato, y esto podía llevar a que se divorciara y buscase otra esposa.
La temática de la procreación es aludida también en *Spec*. 1.112, donde Filón comenta muy brevemente que las prescripciones acerca del matrimonio y otras parecidas tienen por función fomentar la procreación de hijos. Por otra parte, en *Spec*. 3.112, hay un desarrollo interesante acerca del deber de los padres de tener hijos y el rechazo de Filón al infanticidio. Ahí explica que si los responsables de su crianza (es decir, los padres) privan a los niños de tan grandes bienes, no permitiéndoles participar de ninguno de ellos desde el momento de su nacimiento, violan las leyes de la naturaleza y atraen sobre sí mismos los más graves cargos, como el amor al placer, inhumanidad, asesinato y el más despreciable de los crímenes: el infanticidio.

4 En *Spec*. 3.113, Filón condena a los "amantes por placer que se casan no para procrear sino por mero disfrute". Y en *Spec*. 3.34-36, critica a quienes se casan con mujeres sabiendo que son estériles.

5 Barrado Broncano (2007: 23-4) menciona la existencia de costumbres para el control o selección de la población, cierto "control de calidad" sobre los nacidos, que a veces eran sometidos al abandono o la exposición. Esto habilita a pensar en una comparación entre el rol del padre en la sociedad judía alejandrina y la del padre de familia romano, que tenía el poder de decidir sobre la vida o la muerte de los hijos.

Los autores modernos coinciden en la importancia que Filón confiere al mantenimiento económico y al bienestar general de los hijos que los padres debían proporcionar. Entre los deberes mencionados por Filón en *Decal*. se encuentran brindarles vestimenta (ἐσθῆτας), alimentos (τροφὰς) y atenciones (ἐπιμέλειαν), tanto cuando están sanos como cuando están enfermos (ὑγιαινόντων τε καὶ καμνόντων) y desde edad temprana hasta que están desarrollados. Alimentar a los hijos, según Yarbrough (1993: 46), es considerado por los rabinos como un deber moral más que como una obligación legal, puesto que no hay una ley específica que lo ordene.

La alimentación y la vestimenta implicaban el deber de proveer soporte financiero; los padres debían hacerse cargo de los gastos necesarios, tanto como si comprasen un esclavo[6]. Según Barrado Broncano (2007: 24-5), las tareas de dar comida, vestir, encargarse de su limpieza, entre otras, eran atenciones de las que se ocupaba la madre. El niño nacido en un estrato social de clase alta o de familia numerosa normalmente entraba a formar parte del grupo amplio de niños que había en la familia, bajo el cuidado de una matrona. La función de los padres apuntaba a la protección y la satisfacción de las necesidades económico-sociales de los hijos. Ese soporte económico no finalizaba con la muerte del padre, porque, como explica Reinhartz (1993: 72), existía el deber de dejar a los hijos una herencia[7].

Mediante estas interpretaciones que surgen de la idea transmitida por el léxico en torno al concepto τάξιν, Filón sienta los fundamentos de su concepción del quinto mandamiento, que luego profundiza en *Spec*. 2.

2.2. Las leyes particulares 2

Los términos que utiliza Filón para aludir a los deberes parentales en *Spec.* 2 están concentrados específicamente en los parágrafos 224-243, donde expone los lineamientos ideológicos vinculados con la prescripción de honrar a los padres. Filón presenta el tema de manera similar a *Sobre el decálogo*. En *Spec*. 2.224-5 señala que va a referirse al quinto mandamiento y retoma la cuestión de la ubicación de los padres entre lo humano y lo divino. Luego, resalta un deber fundamental de los padres: la educación de los hijos. Esto lo vemos en *Spec.* 2.228, donde menciona que los padres tienen que cumplir el rol de instructores o "de guías" (ὑφηγητῶν) vinculado con el término utilizado en *Decal*., la palabra τάξιν:

> (…) καὶ οἱ μὲν ὑφηγητῶν ἔχονσι τάξιν, ὅσαπερ ἄν εἰδότες τυγχάνωσι τοὺς παῖδας ἐκ πρώτης ἀναδιδάξαντες ἡλικίας, *(...)* τῶν πρὸς αἱρέσεις καὶ φυγάς, αἱρέσεις μὲν ἀρετῶν, φυγὰς δέ κακιῶν καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὰς ἐνεργειών. (*Spec*. 2.228).
>
> "(…) y ellos tienen el trabajo de guías, de todo lo que ellos mismos han sabido, a los hijos desde temprana edad enseñan (…) sobre qué elegir y qué evitar; por un lado, elegir las virtudes, por otro, huir de lo malo y sus actividades".

Como se mencionó antes, τάξις remite a un deber y también puede tener sentido militar. En esta instancia resulta posible pensar en un sentido más pragmático que teológico del término y reflexionar acerca de cómo los padres debían guiar a los hijos, qué tenían que hacer específicamente para educarlos, y si esas normas o prescripciones eran las que estaban circulando en la sociedad contemporánea a Filón. Para intentar responder algunas

6 Esta idea aparece más detallada en *Spec*. 2.233.

7 Véase *Spec*. 2.124-39, donde Filón comenta acerca de las leyes de herencia.

de estas cuestiones son útiles algunos aportes de los intelectuales modernos. Yarbrough (1993), por ejemplo, señala que la guía que Filón espera que los padres ofrezcan a los hijos sea destinada a proporcionarles una buena vida. Así lo expresa el alejandrino en *Spec*. 2.229, al señalar que los padres son los mayores "benefactores" (εὐεργέται) de los hijos y que su mayor alegría está en proporcionarles "no solo la vida, sino también una buena vida", [και] ἵνα μὴ μόνον ζῶσιν**,** ἀλλὰ καὶ εὖ ζῶσι. Por otro lado, la educación se vincula, en los tratados filónicos, con la transmisión de un legado. En consecuencia, tiene un fin práctico, la necesidad de cuidar a las generaciones jóvenes para sostener el sistema social. Como parte de este propósito, Filón menciona tanto la educación del cuerpo (el entrenamiento físico) como la nutrición del alma (κατά τε σῶμα καὶ ψυχήν, *Spec.* 2.229).

Desde la perspectiva de Filón, la educación depende, en principio, del padre hombre. A la influencia de la madre en el desarrollo moral e intelectual del hijo no le otorga tanta relevancia o bien, como indica Reinhartz (1993: 74)[8], es representada como negativa. Además, la educación a la que Filón alude se destina a los hijos varones. Según Barrado Broncano (2007: 28), las madres sí cumplían un rol de educación que era enseñar a la hija a ser esposa y madre. La casa y los festivales eran los primeros lugares donde se les enseñaba a los hijos e hijas. A través de la instrucción y de la observación, aprendían las historias y relatos que dieron forma a la comunidad judía (Yarbrough, 1993: 42). Al respecto, Yarbrough comenta: "[el padre] debía enseñar la ley y los profetas, leerles las historias de los héroes bíblicos, cantar salmos y recitar proverbios" (1993: 44). No obstante, si bien la educación judía era primordialmente moral y religiosa, también había que enseñar a los hijos un oficio y a escribir. Con respecto a la edad en la que se esperaba que los hijos comenzaran a ser educados, tanto en cuestiones religiosas como en un oficio, Yarbrough (1993 :44) señala que, si bien es difícil de determinar con exactitud, la enseñanza dentro del ámbito familiar era impartida desde edad muy temprana. Según indica este autor, el estudio de las Escrituras sagradas, por ejemplo, se llevaba adelante desde los seis años. Esta educación también tenía lugar fuera de la casa, en las sinagogas o el templo, a donde los hijos podían asistir, como explica Yarbrough (1993: 47), a partir del momento en que pudiesen caminar de la mano de su padre o ser alzados en sus hombros para escuchar los sermones y cantos.

Según se puede observar, en *Spec*. 2 Filón continúa su tratamiento de los deberes de los padres hacia los hijos iniciado en *Decal*. Sin embargo, a diferencia de aquella interpretación, Filón otorga al quinto mandamiento una mirada pragmática[9] que excede el puro plano teológico y que mantiene en su consideración de los castigos.

---

8 En *Spec*. 4.68, Filón comenta: "La causa principal de estos actos culpables es la familiaridad con la falsedad, la que en actos y en las palabras es compañera de la educación de los niños desde el instante en que nacen y desde los pañales por obra de las nodrizas, las madres y la restante multitud de esclavos y personas libres que hay en una casa".

9 Una última referencia léxica en este tratado en relación con el campo semántico de los deberes se ubica en *Spec*. 2.248. Filón comenta que quienes utilizan lenguaje ofensivo hacia sus padres están incumpliendo su deber, y usa la palabra χρέος. Este término significa deuda, pero además se vincula con la idea de obligación: aquello con lo que alguien debe cumplir, el deber de pagar retribución por algo. Tiene sentido esa interpretación en el marco de los tratados filónicos dado que constantemente se reitera que los hijos deben honrar a los padres en pago o retribución por haberles dado la vida y por haberlos cuidado y educado. Ahora bien, este término parece estar usado en un sentido práctico y es posible que apareciera en otros ámbitos legales, dado que las deudas aplican a muchos ámbitos de la vida cotidiana.

3. El léxico relativo a los castigos

En su interpretación del quinto mandamiento, Filón recurre a un campo terminológico para aludir a los castigos de los padres hacia los hijos como parte del disciplinamiento[10]. En *Decal*. no aparecen referencias léxicas explícitas acerca de esta temática, aunque menciona que los hijos que no respetan a sus padres tienen que "cubrirse (la cara) y reprenderse a sí mismos" (ἐγκαλύπτεσθαι καὶ κακίζειν ἑαυτούς) a modo de castigo (*Decal*. 118). De todas maneras, no remite en ese caso a un castigo de los padres a los hijos, sino a una condena social, posiblemente identificada con la idea de sentir vergüenza. En *Spec*. 2, en cambio, sí es posible rastrear términos más específicos que dan cuenta del accionar que debían tener los padres con los hijos desobedientes. Un parágrafo relevante es *Spec*. 2.232. Filón afirma que los padres pueden hablarles mal a los hijos, advertirles duramente y, en caso de que no ser escuchados, los pueden "golpear, degradar y atar" (τύπτειν καὶ προπηλακίζειν καὶ καταδεὶν). Todos estos verbos remiten a castigos que podrían suscitar mayor análisis, dado que Filón solo los nombra, pero no desarrolla a qué se refieren. La palabra τύπτω puede traducirse como "golpear" o "herir", pero no hay especificaciones sobre qué instrumentos deben usarse, o si es lo mismo golpear con la mano o con objetos (un látigo, una vara, etc.). El término προπηλακίζεω implica "degradar" en el sentido de humillar, pero tampoco se aclara más. Καταδέω puede ser "atar" o "encerrar", "impedir el movimiento", "mantener en cautiverio". En todos estos tipos de castigo, el tratado carece de una explicación sobre el tipo de accionar particular o de instrumento utilizado en cada caso.

Filón también incluye una última forma de castigo. Dice que se permite "castigar por medio de la muerte" (θανάτου κολάζειν, *Spec*. 2.232), siempre que tanto el padre como la madre estén de acuerdo. La expresión θανάτου κολάζειν hace referencia a la pena de muerte y utiliza el verbo κολάζω, "castigar" o "corregir", como se lee a continuación:

> (…) ὁ νόμος καὶ μέχρι θανάτου κολάζειν, ἀλλ' οὐκέτι μόνῳ πατρὶ ἢ μόνῃ μητρί, διὰ τὸ μέγεθος τῆς τιμωρίας ἣν ουκ άξιον νφ' ενός άλλ' ντ άμφοῖν δικασθήναι
>
> (…) la ley [permite] castigar de muerte, pero una retribución de tal magnitud solo siempre y cuando ambas partes, tanto el padre como la madre, decreten en común ese castigo.

Pero también utiliza la expresión τιμωρίας, genitivo de τιμωρία y cuya carga semántica se vincula con la "venganza" o retribución divina. Si nos remitimos a la equiparación entre los padres y Dios, quienes faltaban el respeto a sus progenitores eran considerados impíos. A partir del campo léxico, tiene sentido el tercer vocablo usado por Filón al hablar de los castigos, δικασθήναι, del verbo δικάζω, asociado con "ajusticiar" o castigar a través de la Ley. Una expresión con la misma raíz aparece más adelante, en el parágrafo 234, cuando el exégeta señala que quienes no respetan a los mayores merecen "la mayor de las condenas" (ἀνωτάτω δίκης*)*.

Una terminología cercana surge en *Spec*. 2.240-246, cuando Filón reflexiona en torno a qué hacer como un buen padre de un mal hijo y utiliza nuevamente el término τιμωρίας. En el parágrafo 241, aparece la idea de que los hijos deben temer y respetar a los padres como comandantes (ἄρχοντας) y amos (δεσπὸτας). El enfoque patriarcal de Filón con respecto a la educación y el disciplinamiento, según indican autores como Goodenough (1929: 246-8) y Reinhartz (1993: 65-8), permite vincular la mirada del alejandrino con la

10 Como explica Yarbrough, el disciplinamiento a los hijos se prescribe en los Proverbios (13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13-14; 29, 17) y en Sirácides (7, 23-25; 22, 3-6; 22, 9-10; 26, 10-12; 30, 1-13; 42, 9-11).

influencia de las leyes romanas relativas a la patria potestad, que confería al padre la suma de poder absoluto por sobre los demás miembros de la familia. Como indica Suzanne Dixon (1992: 36-42), la patria potestad era el poder que el pater-familias ostentaba sobre la vida, la muerte y el matrimonio de sus hijos e hijas. El padre era responsable del carácter de los hijos, razón por la que la disciplina resultaba fundamental para mantener el honor familiar. Para Filón, como señala Goodenough (1929: 70-2), el padre era el dueño de los hijos puesto que estos, como los esclavos, nacieron en su casa y son económicamente mantenidos. Según Richard P. Saller (1994: 133-50), si bien la patria potestad confería poder ilimitado sobre los hijos, las tradiciones romanas establecían una diferencia entre los hijos y los esclavos en tanto a los castigos. A los primeros era más común aplicarles como castigo "las palabras" (verba), mientras que el castigo corporal, que generalmente consistía darles "latigazos" (verbera) y que estaba vinculado con la degradación y la humillación, solía reservarse a los esclavos. Dixon (1992: 98-130) sostiene la misma idea: los castigos físicos estaban más asociados al trato de los amos hacia los esclavos, y de los maestros hacia los estudiantes –a quienes, por ejemplo, se golpeaba con una vara– y no tanto al trato de los padres hacia los hijos. Eva Cantarella (2003: 282-3) señala que la manera de concebir el vínculo padres-hijos que tenían los romanos se remonta a autores antiguos como Dionisio de Halicarnaso, quien enumeró los poderes impartidos hacia el padre de familia por el legendario rey Rómulo: aprisionar a los hijos, golpearlos, enviarlos a trabajar al campo, venderlos y matarlos. Es evidente que varios de esos castigos aparecen como un sustrato en los postulados filónicos. Pertenecer a una familia significaba quedar subyugado a la autoridad paterna. La principal diferencia entre hijos y los esclavos durante muchos siglos fue que, al morir el padre, los esclavos continuaban siéndolo y pasaban a pertenecer a un nuevo amo, mientras que los hijos e hijas adquirían independencia legal. Hasta ese momento, sin importar qué edad tuviesen, debían obedecer al padre.

A continuación, en *Spec*. 2.243, Filón recupera versos de Éxodo (Ex 21, 15)[11] acerca del castigo que merecen quienes golpean a sus progenitores, la lapidación, y en ese momento, al hablar de castigo vuelve a utilizar la palabra δίκης, entendida nuevamente como la justicia asociada al castigo. Se puede notar, entonces, que este término lo utiliza para momentos en los que hace mención de los castigos de muerte y tiene, podemos suponer, una relación con el plano pragmático-legal. Desde la mirada de Yarbrough (1993: 51), ese castigo era problemático a nivel legal y tenía restricciones: no aplicaba a menores, había circunstancias mitigantes, ambos padres debían estar de acuerdo, el hijo primero debía ser advertido y castigado con golpes o latigazos.

A continuación, en *Spec*. 2.246, menciona otra vez la acción de castigar a través del participio κολάζοντας, del verbo κολάζω. Allí Filón se manifiesta en contra de cortar las manos como castigo a quienes golpean a los padres, y explica que sería ridículo castigar a los instrumentos con los que se comete un crimen en lugar de a quien lo comete. Según indica Yarbrough (1993: 51), Filón considera mejor la pena de muerte, dado que cortar la mano del hijo lo deja inválido para cuidar a su padre y hace que este tenga que mantenerlo y hacerse cargo de quien lo ofendió. En vinculación con esto, es interesante recuperar las ideas de Miroslava Mirković (2015: 9-17), quien detalla los alcances y los límites de la patria potestad. Mirković analiza en qué situaciones podía aplicar un padre el poder de matar al hijo, y llega a la conclusión de que solo era permitido cuando había una justa causa –como una ofensa al Estado y a los magistrados– y, por lo general, el padre de todas maneras era juzgado por sus pares y a veces, exiliado.

11 Ex 21, 15 dice: ὃς τύπτει πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ, θανάτῳ θανατούσθω ("el que pegue a su padre o a su madre, morirá").

4. Conclusiones

En los tratados *Sobre el decálogo* 106-120 y en *Las leyes particulares* 2.224-246, en los que Filón expone su interpretación del quinto mandamiento bíblico, encontramos una serie de referencias léxicas vinculadas a los deberes de los padres hacia los hijos y a los castigos que, según el alejandrino, debían imponerles para disciplinarlos. Entre los deberes de los padres, Filón destaca como centrales la procreación, la crianza (que implica el cuidado, la alimentación, la vestimenta y el soporte económico) y la educación. Para referirse a los deberes, Filón utiliza la palabra τάξις, que remite a un mandato pero que también se asocia con un sentido militar. En *Decal*. este término aparece vinculado a un plano teológico, mirada que prevalece en ese tratado, donde también aparece el verbo προστάσσω, ("comandar", "prescribir") cuando Filón explica la ubicación del mandamiento y establece una analogía entre los padres y Dios. En *Spec*. 2, en cambio, τάξις se utiliza en un sentido práctico o pragmático al aludir al rol que los padres tienen como guías en la educación de sus hijos para transmitir el legado social. También aparece, en *Spec*. 2.248, el término χρέος para referirse a un deber o deuda: los hijos debían honrar a los padres en retribución por haberles dado la vida; podemos notar allí un sentido práctico del deber.

Finalmente, en cuanto a los castigos de los padres, encontramos referencias en *Spec*. 2, como el parágrafo 232, donde se puntualiza en las acciones de los padres para disciplinar a los hijos. Tres términos que significan "castigo" aparecen en este tratado. Uno es τιμωρία, "venganza" o retribución divina. Otro es el verbo δικάζω, vinculado con "ajusticiar" o castigar a través de la Ley. Ambos remiten a un plano teológico. Filón considera que quienes no obedecen a sus padres merecen un castigo divino, pues son impíos. Por otro lado, está el verbo κολάζω, que se reitera dos veces en *Spec*. 2 y es empleado por Filón al aludir al castigo vinculado con la muerte. Es posible, en este caso, suponer una relación de tal término con el plano pragmático-legal del contexto socio-histórico de Filón, así como cierta influencia de las leyes romanas relativas a la patria potestad. De esta manera, el rastreo de lexemas pertinentes en relación con los deberes y castigos resulta un paso relevante para analizar la manera en la que Filón interpreta el quinto mandamiento y las implicancias pragmáticas de esa prescripción.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (1896-1915). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: Walter de Gruyter.

Colson, F. H. (1937). *Philo*. Vol. VII. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.

Bibliografía citada

Amir, Y. (1990). "The decalogue acording to Philo", en Segal, B. T. y Levi, G. (eds.). *The Ten Commandments in History and Tradition*. Jerusalem: Magnes Press; 121-160.

Barrado Broncano, F. E. (2007). "La relación padre-hijo en la cultura contemporánea del nacimiento del cristianismo". *Familia: Revista de ciencias y orientación familiar*, 34; 9-42.

Belkin, S. (1940). *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah.* Cambridge: Harvard University Press.

Cantarella, E. (2003). "Fathers and sons in Rome". *The Classical World*, 96, 3; 281-98.

Dixon, S. (1992). *The Roman Family. Ancient Society and History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Goodenough, E. R. (1929). *The Jurisprudence of the Jewish courts in Egypt: Legal administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus.* Ciudad: Yale University Press.

Lluch Baixauli, M. (1997). "El tratado de Filón sobre el Decálogo". *Scripta Teológica*, 29; 415-441.

Martín, J. P. (2009). *Obras Completas de Filón de Alejandría.* Vol. I. Madrid: Trotta.

Mirković, M. (2015). "Patria potestas or murder in the family". *Annals FLB*. *Belgrade Law Review*, LXIII, 3.

Nikiprowetzky, V. (1965). *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Paris: Cerf.

Reinhartz, A. (1993). "Parents and Children: A Philonic Perspective", en Cohen J. D. S. (ed.). *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta, Georgia: Brown University; 61-88.

Saller, R. P. (1994). *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yarbrough, O. L. (1993). "Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity", en Cohen, J. D. S. (ed.) *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta, Georgia: Brown University; 39-60.

Comprensión e interpretación de la poesía de amor de Ovidio. Una propuesta

María Elisa Sala

Universidad Nacional de Tucumán

Resumen: Toda obra de arte, de manera especial la literatura, representa un fenómeno hermenéutico. El trabajo despliega cuatro condiciones de la experiencia hermenéutica según H-G Gadamer. 1) "historia efectual": se toma en consideración la tradición de lectores y de lecturas ovidianas referidas a temas, tópicos y motivos amorosos. Se reflexiona a propósito de la manera que asume el poeta para situarse frente al discurso amoroso tratado por otros autores; 2) "fusión de horizontes": se consideran las conclusiones a las que arribó la tradición crítica recuperadas por el lector actual para favorecer el encuentro virtuoso poeta–especialistas–lector actual; 3) "relevancia de la pregunta": la experiencia hermenéutica dejar ver la capacidad de establecer un diálogo con lo escrito, entenderse con la obra de arte; 4) "relación entre el lenguaje y el mundo": las concepciones sobre el lenguaje y el mundo no son idénticas en todas las épocas. La lingüisticidad de la experiencia del mundo es absoluta. La comprensión de una obra reside en cumplir la tarea de interpretación. El crítico literario aporta a una conversación a través de los tiempos.

Palabras clave: comprensión, interpretación, Gadamer, tradición, Ovidio

Understanding and interpretation of Ovid's love poetry. A proposal

Abstract: Every work of art, especially literature, represents a hermeneutic phenomenon. The work displays four conditions of the hermeneutic experience according to H-G Gadamer. 1) "factual history": the tradition of Ovidian readers and readings referring to themes, topics and love motives is taken into consideration. It reflects on the way that the poet assumes to situate himself in front of the loving discourse treated by other authors; 2) "fusion of horizons": the conclusions reached by the critical tradition recovered by the current reader are considered to favor the virtuous encounter poet-specialists-current reader; 3) "relevance of the question": the hermeneutic experience reveals the ability to establish a dialogue with what is written, understand oneself with the work of art; 4) "relationship between language and world": conceptions of language and world are not identical at all times. The linguisticity of the experience of the world is absolute. The understanding of a work resides in fulfilling the task of interpretation. The task of the literary critic is to contribute to a conversation through the ages.

Keywords: understanding, interpretation, Gadamer, tradition, Ovid

Introducción

"El esfuerzo de la comprensión tiene lugar cada vez que por una u otra razón
no existe una comprensión inmediata, esto es,
cada vez que hay que contar con la posibilidad de un malentendido".
H-G Gadamer, *Verdad y Método*.

Desde sus orígenes, Filosofía, Poética, Filología, Retórica y Teoría de la Literatura comparten espacios de reflexión y pensadores: Platón, Aristóteles, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Miguel de Unamuno, entre otros; incluso comparten problemas: la metáfora, el discurso poético, la narración, el tiempo, entre otras propiedades de los discursos.

El *ars* crítica de la Filología consideraba la antigüedad clásica como un modelo a seguir, por lo tanto, procuraba su transmisión. En la actualidad, los textos antiguos no se consideran modelos a seguir para nuestro futuro, en palabras de Antonio Tovar (1944: 42): "nos interesa lo antiguo principalmente como etapa en la vida de la humanidad. Los estudios clásicos deben tener valor no en el viejo sentido normativo", en consecuencia, la Filología tiene que mirar por herramientas pertinentes.

El trabajo propone algunas notas teóricas, un aporte en el marco del tema central del simposio: "Libertad, opresión y confinamiento(s): del mundo antiguo *a* nuestros días"; el presente escrito, en cualquier caso, diría del mundo antiguo *en* nuestros días. Se toma en consideración, a modo de ejemplo, la poesía ovidiana de amor.

La comprensión de un texto en lengua latina implica mantener una disciplina lo más precisa posible para que nuestra sensibilidad nos permita alcanzar plena atención, de tal modo que nuestro íntimo sentir concuerde, en algún aspecto, con el del poeta; eso sí, de un modo sencillo y modesto podemos encontrar puntos de coincidencias y, por lo tanto, cierta estabilidad pasajera, que aun siendo transitoria facilita una nueva perspectiva, esto es una nueva interpretación. Dicho de otro modo, la comprensión de una obra reside en cumplir la tarea de interpretación.

Los fundamentos de hermenéutica filosófica que despliega H-G Gadamer en toda su obra no escapan a las posibilidades de una mirada desde los estudios literarios, puesto que planteamiento de hipótesis y verificación se dan en toda investigación, también en la Filología, cuya esfera de reflexión espera responder en qué consiste realmente la excelencia de sus objetos más excelentes y los investiga con interés autorreflexivo.

Toda obra de arte, de manera especial la literatura, representa un fenómeno hermenéutico por excelencia. Desplegamos cuatro condiciones de la experiencia hermenéutica, que estimamos apropiadas para la comprensión e interpretación de obras literarias antiguas.

Es una verdad hermenéutica que cada tema y cada obra involucra su propia "historia efectual"; la historia de las impresiones diferentes o semejantes que produjeron a lo largo del tiempo. El lector actual se encuentra con una tradición de lecturas que valoraron y buscaron la comprensión de las obras y establece un diálogo, una conversación, con vistas a comprender el horizonte que han señalado los eruditos: "El verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión" (Gadamer, 1997: 116; en adelante VM1, pág.). ¿Hay coincidencia en las expresiones de los estudiosos consultados? Si no la hay, ¿por qué el texto antiguo diverso y complejo se ha percibido siempre como si de alguna manera fuera el mismo? La "historia efectual" implica asimismo tomar en consideración las lecturas que el propio autor, en este caso Nasón, llevó a cabo y que, de un modo u otro, están presentes en las obras. Es la imagen del autor como lector: se reconocen y distinguen temas y tópicos, asuntos de poesía tratados por otros autores.

Como resultado de los diálogos mencionados acontece la "fusión de horizontes". Se consideran las conclusiones a las que arribó la tradición crítica y que, en cierto sentido, el lector actual recupera para favorecer el encuentro virtuoso poeta –tradición crítica– lector actual. Al referimos a la comprensión e interpretación de una obra de arte literaria, aparece posible A) hablar de la estrechez del horizonte; es decir, opresión y confinamiento de la obra. En ese sentido, *Las Cartas de las Heroínas* son un ejemplo; alcanza con recordar que el poemario epistolar fue considerado una obra mediocre, en tanto que el poeta lo presenta y lo estima como obra original: en *Ars amandi* 3.345-346: *vel tibi composita cantetur Epistula voce: / ignotum hoc aliis ille novavit opus = o bien recita ajustando la voz una de sus Epístulas, género éste desconocido por los demás y que él inventó* y B) hablar de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. La comprensión se concreta cuando se obtiene el horizonte adecuado para dar cuenta de las cuestiones que propone el texto, a partir de sus inscripciones de tradicionalidad.

La situación hermenéutica nos desafía y nos ubica en la tradición que es lenguaje. La experiencia hermenéutica tiene que ver con las obras que se nos presentan en lenguaje, y los lectores de ese mundo, la tradición lectora se nos presenta también en lenguaje que "es el centro en el que se reúnen el yo y el mundo" (VM1, 298). El lenguaje no es copia de algo ya dado de manera fija, pues anuncia un todo de sentido. En efecto, la lingüisticidad de la experiencia del mundo es absoluta.

Nos preguntamos: ¿Cuál es la concepción de la relación entre el lenguaje y el mundo a partir de la cual el poeta, los eruditos y el lector actual establecen una conversación con el arte ovidiano? La comprensión del sentido requiere conocer y reconocer los vínculos que sostienen a) el autor con el contexto histórico y con la esfera literaria de su época, b) los especialistas de la tradición crítica con la obra y c) el lector actual. Las concepciones sobre los vínculos entre "lenguaje y mundo" varían según las épocas, según los modos de mirar la literatura y de acuerdo con las experiencias de cada autor, de cada lector; sin descuidar los avances en los estudios filosóficos, lingüísticos, semióticos y filológicos, de manera que disponer identidad en las ideas de la relación lenguaje-mundo es, cuanto menos, arriesgado. En ocasiones, la sorpresa es grata porque autor, tradición lectora y lector actual coinciden, de allí que haya que explicar y dar cuenta de las distintas nociones de "la relación entre el lenguaje y el mundo".

> La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la relación de lenguaje-mundo si queremos ganar un horizonte adecuado para la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica (VM1, 277)

Por último, en todo el proceso de comprensión, "la relevancia de la pregunta" está fuera de duda. La experiencia hermenéutica supone establecer un diálogo con lo escrito, con el poeta y con la tradición crítica, según dijimos. De allí que la referencia a la pregunta (que surge en el transcurso de la conversación) posee preeminencia para el fenómeno hermenéutico: "el arte de la conversación, de la argumentación, del preguntar y el contestar, del objetar y el refutar, que se realiza también frente a un texto, como diálogo interior del alma, busca la comprensión" (VM1, 116).

De los cuatro constituyentes de la situación hermenéutica emergen las marcas interpretativas que abren la posibilidad de nuevas lecturas que señalarán nuevas líneas de interpretación. Para la comprensión de la poesía ovidiana de amor resulta conveniente destacar las correspondientes huellas interpretativas, que indicamos a continuación.

La tradición heredada: el enunciado

El discurso de amor en Roma se configura a través de una preceptiva completa con reglas específicas y propias. La representación discursiva del poeta, sujeto lírico, como esclavo de la amada que ha perdido la razón y se aleja de las actividades propias del ciudadano romano es una de ellas: el *servitium*, a lo largo de las obras se canta de distintas maneras; la conquista y seducción de la amada se lleva a cabo con el *obsequium* – poema elegíaco; la creación de una figura femenina, *puella – domina* conveniente para acompañar al sujeto elegíaco y la decisión de escribir poesía de amor, que supone desestimar los poemas épicos y trágicos. La escritura de amor requiere la exclusividad del poeta (*excusatio – recusatio*). En palabras de Fedeli (1990: 35), diríamos, el canon elegíaco-amoroso 'consagrado'. ¿Cuál es el canon 'consagrado'? El conjunto de tópicos y temas que singularizan la retórica y la estética del discurso de amor.

Si anotamos "la historia efectual", destacamos la característica a partir de las cuales acontece la fusión de horizontes del poeta y la tradición lectora. Diversos constituyentes poéticos y estrategias compositivas revelan el respeto de Ovidio hacia los esquemas artísticos heredados. El poeta en su relación con la tradición poética precedente señala: *his ego successi* (*Tr*.2.467); añadimos que, en un pasaje de la elegía autobiográfica (*Tr*.4.10.41-54), Nasón presenta su amistad con poetas épicos y elegíacos: Macro (v.44), Propercio (v.45), Póntico y Baso (v.47), Horacio (v.49), Virgilio y Tibulo (v.51), Galo (v.53). Al distinguir a los elegíacos se ubica *quartus ab his serie temporis ipse fui = el cuarto en la sucesión temporal soy yo mismo* (v.54). Nasón recupera constituyentes fundamentales de la tradición literaria griega y romana como asegura la tradición, por unanimidad. Lectores de todos los tiempos consideran estimable señalar detalles del contenido de las elegías amorosas que revelan los parentescos con obras de la literatura grecolatina. La tradición filológica ha observado, por unanimidad, las semejanzas. Mencionamos algunas opiniones, a modo de ejemplo: La Penna (1951) sostiene que la literatura ática y helenística creó con la tragedia euripídea, la comedia postaristofanesca, la elegía, el epigrama, el idilio, etc., un vasto y complejo florecimiento de motivos, imágenes, expresiones referentes al amor. Cuarenta y dos años después, Conte - Barchiesi (1993) proponen que la alusión literaria -el escritor que cita a un antecesor- es un hecho de entusiasmo y emoción. Los poetas suelen presentarse como amantes de la poesía que han leído y recuerdan (el autor como lector, según dijimos). Nasón recupera constituyentes fundamentales de la tradición de la literatura romana de amor, como muestra Von Albrecht (2009). Esa familiaridad es condición *sine qua non* de la creación literaria como formalización cultural. Los especialistas aprecian detalles del contenido de las elegías que muestran parentescos con obras del acervo literario grecolatino. En efecto, la escritura ovidiana revela su propia estrategia familiar. En esta dirección, nosotros mostramos (Sala, 2008; 2015) que la configuración de los enunciados de las elegías de Ovidio se lleva a cabo con alusiones a obras de Catulo, Propercio, Virgilio, Horacio, Tibulo, Homero y Eurípides y, ciertamente de Ovidio mismo, sin desconocer que nosotros, en modo alguno, hemos agotado el corpus de polifonía, en el marco de los estudios de intertextualidad.

La libertad creadora: la enunciación

¿Qué entendemos propiamente? ¿La obra nos habla? ¿Qué nos dice? Si logramos comprender las reglas que se desprenden de la obra misma, la obra nos permite acceder al sentido del texto.

Ovidio revisa toda la producción poética griega y latina. La conoce y la ama lo suficiente como para interpretar su materia y transformarla; incorpora a su obra elementos desemejantes a lo ya escrito. Según dijimos, la lingüisticidad de la experiencia del mundo es absoluta, por consiguiente, la condición para la producción de significado reside en las diferencias; dicho de otro modo, el significado puede comprenderse e interpretarse si una obra difiere de otra, pues acceder al sentido supone distinguir las singulares propuestas de cada poeta.

Los especialistas, a propósito de *Amores,* consideran que aparece conveniente tener claro que en cada elegía los hechos narrados se presentan desde un doble punto de vista: el del poeta-enamorado y el del autor -Ovidio. El primero es el protagonista de toda historia, la vive humanamente en primera persona y, como buen amante, está dispuesto a exaltar las alegrías y a magnificar los sufrimientos porque vive solo en función de su amor; el segundo evalúa las pasiones de su alter-ego con desapego irónico y escéptico y sonríe con superioridad (Bertini, 1983); quizás se pueden considerar 'dos voces' (Von Albrecht, 2009: 47); de allí la percepción de que hay en la obra ovidiana un doble punto de vista: en el poemario, el sujeto elegíaco no es confesional, ni introspectivo; tiene un significado diferente del que se espera (Bertini (1983: 34). Nasón expresa de un modo peculiar la vivencia del amor, porque le quita el componente autobiográfico del hombre Ovidio. Preserva distancia entre la materia de su canto y su vida privada y debilita la intención moral y el espíritu grave, formal y juicioso de la poesía augustea precedente. En relación con *Las Cartas de las Heroínas* algunos estudios exploran las imágenes de las mujeres y reconocen la autoría, Verducci (1985), Moya del Baño (1986), Dörrie (1968), Jacobson (1974), Von Albrecht (2009), Stroh (1991), Wulfram (2008), Lindheim (2003), Spentzou (2003), Fulkerson (2005), entre otros, orientan su interés hacia el género epistolar de mano femenina.

En bien de la coherencia global y de la cohesión textual no es posible conceder a las elegías ovidianas el carácter monológico que los especialistas asignan a las elegías del canon. En *Amores* el enunciador es un personaje creado como si fuera un poeta del amor, por consiguiente, canta temas y motivos del amor, y las antiguas heroínas escriben sus cartas de amor. Las experiencias amorosas presentadas de ese modo determinan la confusa referencia del sujeto pronominal y Ovidio nos invita a explorar nuevos caminos. Las creaciones ovidianas de amor no son solo intertextualidad, diálogo con textos precedentes, el poeta trabaja sus versos desde y sobre el nivel del discurso.

El sulmonés expone y diseña los principios y los contenidos de su técnica discursiva que se caracteriza por incorporar elementos 'originales', desemejantes a lo ya escrito, especialmente en la configuración de los personajes y del enunciador. La percepción de estas diferencias es unánime. La desemejanza primordial y tangible – incluso en una lectura apresurada – acontece en la conformación de la primera persona, constituyente medular de la subjetividad. El sujeto elegíaco atípico, desemejante al del canon, que exhibe sus peripecias amorosas condiciona la conformación de todos los otros niveles de cada poema: temas, tópicos, anécdotas y personajes se subordinan a la modificación y los cambios que impone un enunciador con una singular personalidad.

En la hermenéutica gadameriana, la comprensión forma parte del encuentro con la obra de arte, que solo puede ser iluminada partiendo del modo de ser del juego (VM1, 70). La focalización a la luz de la hermenéutica filosófica de Gadamer permite plantear nuevas preguntas o reformular las antiguas y asume como núcleo la concepción ovidiana de la literatura como juego y del lenguaje como creador de mundos alternativos.

¿Qué clase de juego juega un poeta que 'escribe' elegías con pasajes de otras obras? ¿En qué medida se puede dar cuenta de la estética del juego del sulmonés? ¿Hasta qué

punto es posible conjugar estrechamente el juego del lenguaje con el juego del arte que es el caso hermenéutico-retórico por excelencia, con vistas a mostrar la regla que nos brindan las obras? "La tarea de la estética reside en ofrecer una fundamentación para el hecho de que la experiencia del arte es una forma especial de conocimiento" (VM1, 67).

Gadamer recupera el significado de representación que tiene la palabra juego en alemán y especifica el vínculo entre juego y arte. La correspondencia semántica entre juego y representación es el camino que asocia el juego al teatro. Si bien en español el significado de la palabra juego no permite vislumbrar inmediata analogía con el teatro, nosotros, sin embargo, hablamos de juego escénico. En las distintas escenas de las elegías, encontramos los *topoi* que la tradición poética ha diseñado. Los *topoi* se presentan al lector en escenas. De ninguna manera un tópico 'funciona' o significa en palabras aisladas sino en escenas, la mayoría de ellas, complejas porque se diseña la perturbación (*pathos*) del *ethos* enamorado. Ovidio recoge las escenas del discurso amoroso consagrado; nosotros revisamos la materia poética tomando en consideración esas escenas, tal como quedó demostrado en nuestro trabajo inédito de 2008/2009 ("La Estética del Juego en *Epistulae Heroidum* de Ovidio").

La concepción ovidiana de la "relación entre el lenguaje y el mundo" está ligada a su formación intelectual: asistió en Roma a la escuela de los admirados maestros de retórica: Arelio Fusco y Porcio Latrón. Las controversias, la psicología y el dibujo de caracteres: la prosopopeya, es decir, el diseño de *ethos* con su *logos* y su *pathos*. En *Amores*, un poeta derrotado por Cupido; en *Ars amandi*, los preceptos se imponen para que los escriba; en *Las Cartas de las Heroínas*, el desamparo y la indiferencia de sus compañeros de aventura amorosa. En cada obra encontramos la subjetividad de un *ethos* que no coincide con Ovidio. El ego elegíaco de la tradición está descentralizado, pertenece a distintos escritores (*ethos*) que desean inscribir sus desventuras amorosas que, recordemos, el lector las encuentra en otras obras de la literatura grecolatina.

Engarzar / conciliar formas y significados evocando distintos poemas y poetas con proyectos poéticos también diferentes requiere un trabajo extraordinario de innovaciones, variaciones, replanteos, inversiones, transformaciones y cambios. Hay en la literatura ovidiana de amor un conjunto de instrucciones de su *ars poetica* singular. Una operación poética de base; operación artística que, en el marco de la interdiscursividad, permite al lector dar cuenta de la regla de composición, pues precisamente en el orden y la armonía del juego reside el parentesco con la estética. A esta operación artística nosotros denominamos, a falta de un nombre mejor, 'metamorfosis discursiva'. Desde el punto de vista formal debe existir por lo menos un elemento común que representará el eje alrededor del cual es posible engarzar lexemas, frases y secuencias de frases con vistas a desplazar los significados de tal modo y hasta tal punto que se perciban distintos en sus semejanzas; es decir, escribir y leer las metamorfosis discursivas. El significado se renueva como resultado de metamorfosis; el significado cambia de acuerdo con el uso. El lector reconoce el lenguaje del amor, distingue las metamorfosis discursivas, advierte el juego y lo disfruta (*nostros iocos*, *Tr*.2.494). Puede observarse un desarrollo del arte poético a lo largo de sus tres primeras obras hasta convertirse en un *ars* bien definida en *Metamorfosis*.

Metamorfosis discursiva es una operación de escritura y de lectura. El virtuoso lenguaje ovidiano ha facilitado la superación de la distinción entre retórica (orientada a la producción de discursos) y hermenéutica (orientada a la comprensión e interpretación de discursos). En este punto recordemos que la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender (Arduini, 2000). Gracias a la comprensión, las elegías ovidianas se incorporan al universo del jue-

go y, desde el extrañamiento en el que se encontraban, fueron trasladadas al presente del diálogo, cuya realización originaria es siempre preguntar y responder: los modos argumentativos que caracterizan mejor la retórica lúdica. El dominio absoluto, exhaustivo de la literatura ficcional que asume el juego como símbolo permite comprender la influencia de la creación ovidiana a lo largo de los siglos.

A modo de conclusión

La tarea hermenéutica se concibe como un diálogo con el texto y con su "historia efectual"; ambas expresiones trascienden el sentido metafórico. Acontece "la fusión de horizontes" cuando se asume el juego como hilo conductor para interpretar la ontología de la obra de arte, en este caso, la poesía ovidiana de amor, que es lenguaje y juego de lenguajes. El juego y la dinámica lúdica, en su doble proceder brinda la posibilidad de colocar a las personas y a los personajes en mundos distintos y extraños para crear la ficción. Las obras de amor de Ovidio consideradas desde siempre por la crítica como una propuesta literaria lúdica tuvo influencia central en la literatura posterior.

Las creaciones ovidianas de amor no son solo intertextualidad, Ovidio trabaja sus versos sobre el nivel del discurso. Por eso vemos un poeta enamorado en *Amores*, un *praeceptor* en el *Ars* y heroínas autoras de cartas. Las figuras devienen sujetos, puesto que el poeta se acerca a ellas con respeto, sin forzarlas; solo las reviste con su fantasía para brindar delicados poemas. La noción metamorfosis discursiva se ajusta a la concepción de la figura como universal antropológico de la expresión; en la línea de los universales antropológicos deviene la articulación entre la producción y la interpretación. La tarea del crítico literario se caracteriza por aportar a una conversación a través de los tiempos.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bertini, F. (1983). *Publio Ovidio Nasone. Amori*. Milano: Garzanti.

Jacobson, H. (1974). *Ovid's Heroides*. Princeton: Princeton University Press.

Moya del Baño, F. (1986). *Ovidio. Heroidas*. Madrid: C.S.I.C.

Bibliografía citada

Arduini, S. (2000). *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*. Murcia: Universidad de Murcia.

Conte, G. B. y Barchiesi, A. (1993). "Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell' intertestualità", en G. Cavallo, P. Fedeli y A. Giardina (eds.), *Lo Spazio Letterario Di Roma Antica, Vol I La produzione del testo*. Roma: Salerno; 82-83.

Dörrie, H. (1968). *Der heroische Brief*. Berlin: Walter de Gruyter.

Fedeli, P. (1990). "L'odiosamato", en *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore*. Roma-Bari: Edipuglia; 121-154.

Fulkerson, L. (2005). *The Ovidian Heroine as Author. Reading, Writing, and Community in the "Heroides"*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gadamer, H-G. (1997). *Verdad y Método* I. Salamanca: Sígueme.

La Penna (1951). "Note sul linguaggio erotico dell'elegia latina". *Maia,* 4; 187-209.

Lindheim, S.H. (2003). *Mail and female: epistolary narrative and desire in Ovid's Heroides*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Sala, M.E. (2008-2009). *La Estética del Juego en* Epistulae Heroidum *de Ovidio*. Tesis doctoral [en prensa].

Sala, M.E. (2015). *Metamorfosis discursivas. Tenerorum lusor amorum*. Publio Ovidio Nasón. Studien zur klassischen Philologie, Herausgegeben von Prof. Dr. Michael von Albrecht. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Spentzou, E. (2003). *Readers and Writers in Ovid's "Heroides". Transgressions of Genre and Gender*. Oxford: Oxford University Press.

Stroh, W. (1991) "Heroides ovidianae cur epistulas scribant", en G. Papponetti (ed.), *Ovidio. Poeta della memoria*. Roma: Herder. Comitato celebrazioni ovidiane; 201-244.

Tovar, A. (1944). *Lingüística y filología clásica*. Madrid: Revista de Occidente.

Verducci, F. (1985). *Ovid's Toyshop of the Heart. Epistulae Heroidum*, Princeton: Princeton University Press.

Von Albrecht, M. (2009). *Ovid. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag.

Wulfram, H. (2008). *Das römische Versepistelbuch. Eine Gattungsanalyse*. Berlin: Verlag Antique.

La acuñación de una nueva retórica en el *Fedro* de Platón: ni instrumento de dominio social ni construcción de una retórica filosófica

Marco Antonio Salinas Martínez

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Resumen: En este artículo estudiamos el concepto y función políticas que, probablemente, Platón otorgó a la retórica en el *Fedro*, principalmente en su segunda parte. Si bien comúnmente, a partir de la lectura del *Gorgias*, se piensa que Platón criticó la retórica, debido a su categoría epistémica inferior, en diálogos como la *República*, el *Fedro* o las *Leyes* esta disciplina recibe una valoración más optimista por el filósofo ateniense. A fin de cumplir su tarea política, la educación ética del ciudadano ateniense, Platón retoma el concepto, que propuso en otros diálogos, de un discurso retórico capaz de suscitar en el auditorio el aprendizaje, sensibilizando un procedimiento anímico: la rememoración; en el *Fedro*, este aprendizaje se da a partir de la articulación entre "el discurso" (λόγος) y "el alma" (ψυχή), la cual, suponemos, estará apta al aprendizaje ético si el discurso retórico porta "la verdad" (ἀλήθεια).

Palabras clave: retórica, *Fedro*, Platón

The coining of a new rhetoric in Plato's *Phaedrus*: neither an instrument of social dominance nor the construction of a philosophical rhetoric

Abstract: In this article we study the political concept and function that Plato probably gave to rhetoric in the *Phaedrus*, mainly in its second part. Although commonly, from the reading of the *Gorgias*, it is thought that Plato criticized rhetoric, due to its inferior epistemic category, in dialogues such as the *Republic*, the *Phaedrus* or the *Laws*, this discipline receives a more optimistic assessment by the Athenian philosopher. In order to fulfill his political task, the ethical education of the Athenian citizen, Plato takes up the concept, which he proposed in other dialogues, of a rhetorical discourse capable of arousing learning in the audience, sensitizing an animical procedure: the recollection; in the *Phaedrus*, this learning occurs from the articulation of "speech" (λόγος) and "soul" (ψυχή), which, we suppose, will receive the ethical education if the rhetorical speech carries "truth" (ἀλήθεια).

Keywords: rhetoric, *Phaedrus*, Plato

1. Introducción

Aceptando la hipótesis de que el tema del *Fedro* es la retórica[1], en este texto queremos exponer el concepto de retórica que Platón propone en la segunda parte de este diálogo, prescindiendo de la visión de un intelectualismo socrático, es decir, creyendo que Platón promueve su filosofía como el seguimiento de un determinado modo de vida, una ética, tras la comprensión inteligible del concepto de "virtud" (ἀρετή) por medio de una formación filosófica, la cual, desde categorías metafísicas, llevaría a la virtud a emplearse como una directriz ética[2]. Desde hace tiempo, se ha propuesto como viable esta interpretación de la retórica del *Fedro*, la del intelectualismo socrático, sobre todo desde que este diálogo contiene, en su primera parte, un discurso retórico –la llamada palinodia de Sócrates entre los pasajes 243e-257c–, que representa la comprensión del concepto de "la verdad" (ἀλήθεια), en términos metafísicos, a través de la contemplación de la Idea de la Belleza en el amado por su amante. Esta pieza literaria producto del ingenio platónico ha llevado algunos a definir la retórica propuesta por Platón en el *Fedro* como una retórica filosófica, es decir, como un instrumento cognitivo filosófico para comprender las Ideas y para actuar, por consecuencia, de un modo ético[3].

Nosotros, en cambio, apoyándonos en trabajos como los de Harvey Yunis abajo citados, suponemos que Platón propone un concepto de retórica en el *Fedro*, que tiene la finalidad de educar el ἦθος del ciudadano ateniense dentro de las instituciones de la democracia ateniense antigua del siglo IV a.C, pero como parte de su filosofía política, no a partir de una formación filosófica. Este ideal será después retomado por Aristóteles, cuando confirme la contribución de la educación literaria en la formación ética del individuo griego[4]. Ahora bien, dentro de este oficio político atribuido por Platón a la retórica en el *Fedro*, es central la definición del concepto de "la verdad" (ἀλήθεια), en la segunda parte del diálogo, como argumento retórico persuasivo del discurso retórico, y no como el portador del Ser o la Verdad expresado por un discurso filosófico, un sentido que sí adquiere en la mencionada palinodia y en otros diálogos platónicos[5].

2. El intelectualismo socrático

El filósofo Alexander Nehamas en su ensayo *Socratic Intellectualism*[6] reconoce que la filosofía de Sócrates abogaba por la antelación de la razón, de la comprensión racional,

1 Véase en este sentido la polémica entre Christopher Rowe y Malcolm Heat a fines del pasado siglo, quienes se replantean la tesis de Thomson sobre la retórica como tema central del *Fedro*: Cfr. Thomson (1868: xiii-xxviii); Heath (1989: 151-173, 189-91); Rowe (1989: 175-88). Para la retórica como tema del *Fedro* pueden consultarse también: Yunis (1996: 172-210), así como la edición y comentario de este último autor realizada en 2011.

2 Esta podría ser la lectura que de *Fedro* 270b. En estas líneas nos sentimos herederos del estudio de Alexander Nehamas (1999: 27-58).

3 Así lo piensa David White (1993: 187, 205). Obras que han sostenido una lectura metafísica de la retórica del *Fedro* son, por ejemplo: Heidegger (1997: 214-44); Friedlander (1969); McCoy (2011) o el reciente comentario, y traducción, al *Fedro* de María Angélica Fierro (2022).

4 *Ética a Nicómaco* 1103a15-b25 para una comprensión de las causas que forman éticamente al ciudadano griego.

5 Cfr., por ejemplo, *Sofista* 259e, 261e, donde Platón dice ὅπερ ᾠήθην ὑπολαβόντα σε προσομολογεῖν. ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος ("Lo que creía que tú suponías cuando estabas de acuerdo conmigo. Pues el género [es decir: el discurso] que permite exhibir "el ser" (οὐσία) mediante un sonido [esto es: mediante el lenguaje articulado] es doble [posee nombre y verbo]"). Cfr. también *Fedón* 84a; *República* 475e, 508d, 511e, 519d, 525c, 527b; *Fedro* 249b-d, 250b-c. De manera paradójica, Platón también expresa en sus diálogos la incapacidad del discurso filosófico para expresar el Ser; cfr. *Fedón* 99d-e; *Crátilo* 438d-e, 439a; *Sofista* 240a.

6 Nehamas, 1999: 27-58.

al actuar. Antes de diálogos como el *Fedro*, Platón se esforzó por obtener una directriz en el actuar humano por medio de la razón, misma que problematizaría en el terreno de lo humano y que hallaría su expresión tangible en las distintas virtudes definidas en los diálogos platónicos tempranos (o, en diálogos medios o tardíos, mediante la aplicación del método de la dialéctica). Con independencia del método de argumentación filosófico empleado, la historia de la filosofía le debe a Sócrates el haber enmarcado el conocimiento filosófico en los límites del lenguaje humano, a fin de hacerlo inteligible. Desde un punto de vista argumentativo, Aristóteles atribuye a esta figura la maduración de la noción de "definición", una labor iniciada por el presocrático Demócrito y que constituirá la base posterior del argumento silogístico aristotélico[7]. Así entonces, Sócrates habría promovido una filosofía, preocupada, en primera instancia, por definir una idea teórica, que después adquiriría una dimensión ética al ser sujeto de aprendizaje humano.

Críticos recientes como Hugh Benston[8] han indagado este método de inquirir filosófico llamado "examen" (ἔλεγχος) socrático, señalando que era practicado en las cortes legales atenienses, como un método racional para obtener el convencimiento del interlocutor. Este procedimiento, como es bien sabido, parte del cuestionamiento socrático por el "¿qué es?" (τὶ ἐστιν) como acto lingüístico normativo del diálogo filosófico y que Platón contrasta con otro tipo de discursos, como el poético, que refieren solo parcialmente a la ἀλήθεια debido a su carácter imitativo. Para nosotros es importante rescatar la función persuasiva propia del inquirir filosófico socrático del ἔλεγχος, la cual podía incidir en el actuar político del ciudadano ateniense, en el marco de una búsqueda filosófica por obtener la felicidad o εὐδαιμονία del individuo. Este ideal nos trae a la memoria la discusión suscitada en el *Protágoras*[9], en donde Sócrates achaca a los sofistas su pretensión por educar a los griegos en la virtud, como un camino de poder político y éxito económico. Aristóteles lo reitera en su *Ética a Nicómaco*: el conocimiento de la virtud es el primer paso para reconocer las acciones virtuosas de los demás[10].

Así entonces el ἔλεγχος socrático fue, desde un punto de vista retórico, un primer intento de Platón por relacionar el lenguaje persuasivo y la política: con este uso de la razón, el filósofo ateniense dio una pregnancia persuasiva al lenguaje, con la cual educar al ciudadano ateniense para que formara parte de su comunidad política. Este empleo político del lenguaje persuasivo en los diálogos de juventud de Platón ha sido señalado por Richard Kraut en su estudio *Socrates and the State*[11], al señalar cómo en el *Critón* el filósofo ateniense plateó la idea de que el actuar individual de un ciudadano ateniense puede ser guiado por un λόγος persuasivo, sin que aquel rompa la relación política que guarda con el Estado[12]. Platón comenzaba aquí a esbozar su teoría retórica, una de cuyas características era su función política; el λόγος producto de la práctica de este arte resultaba un mecanismo discursivo que no solo persuadía al individuo (como lo hacía retórica tradicional), sino también lograba convencerlo en términos racionales. El estudioso Josiah Ober, a través de un análisis histórico[13], confirma esta función política dada al "persuadir" (πειθεῖν) presente en el *Critón*, señalando que el pueblo ateniense antiguo de la época platónica otorgaba a la retórica la capacidad de cohesionar la vida política y consolidar la institucionalización

7 *Metafísica* 1078b17-1079a14.

8 Benston (2000: 53).

9 318e-320c.

10 1103b26 y ss.

11 Kraut (1984: 54-90).

12 Esta idea ya se encuentra en *Apol*. 24d-25a y también en Isócrates 7.37, 48-50.

13 Ober (1999: 156 y ss.).

del derecho en la Atenas clásica en diversas arenas del diálogo público, como lo eran las asambleas, "el consejo de ancianos" (βουλή) o la plaza pública.

Ahora bien, en este marco político, nosotros creemos que Platón madura, en la segunda parte del *Fedro*, el proceder persuasivo que platea en el *Critón*, recurriendo ya no al ἔλεγχος socrático sino a la "dialéctica" (διαλεκτική) como un método para deducir un argumento convincente: el rétor utilizaría la dialéctica para perfeccionar el ἦθος político del ciudadano ateniense, no solo persuadiéndolo retóricamente, sino también llevándolo a comprender el discurso que le expone. Platón era consciente del ánimo de la ciudadanía ateniense inclinado a la política, ciudadanía que, a la vista de los demás pueblos griegos, poseía una "cierta sabiduría", a la que Platón intentará someter a un proceso educativo valiéndose de la retórica[14]. Es por esta razón que en el *Fedón*[15] Platón nos dice que la πόλις ateniense era el pueblo griego más racional, en razón de su gran avidez por el λόγος, en contraste con el rechazo que otras etnias griegas, en especial la espartana[16], guardaba hacia la cultura agonística como muestra de su peculiar "odio hacia los discursos" (μισολογία), un vicio que, según Platón, debe evitar quien va en busca de la ἀλήθεια y el "conocimiento científico" (ἐπιστήμη).

Las fuentes señalan que los atenienses, los hijos de Erecteo según Eurípides, eran poseedores de una sabiduría peculiar para deliberar, la cual, de acuerdo con las fuentes de los rétores antiguos, si era educada, podía someter al individuo a un proceso de perfeccionamiento moral[17]. El vestigio principal que daba muestra de la superioridad intelectual del pueblo ateniense antiguo fue su sistema escolar, ensalzado como lo típicamente ateniense y que, para los oradores y escritores de la época, tenía como ideal el dominio de la capacidad verbal y su funcionalidad en la vida política[18]. A partir de ahí, todavía oradores de una época posterior, como Demóstenes o Esquines, reconocen que la educación retórica era una fuerza partícipe de la educación de la ciudadanía en el marco de las instituciones democráticas del Estado[19].

3. El ideal político de la retórica en Platón

Platón, consciente de que el discurso persuasivo tiene una incidencia política, va a dar continuidad en el *Fedro* a la tarea política de la retórica que había trazado en el *Gorgias* y que, por esta razón, la distinguía de otros saberes de su tiempo. Platón, en diálogos como el *Simposio*, la *República* o el *Teeteto*[20], lleva a cabo una jerarquización entre saberes altos y bajos, denigrando como "ocupaciones o profesiones bajas" (τεχναί δημιουργέοντες) aquellas cuyo conocimiento no surge del alma, en razón a que no se ha ejercido en ella el método dialéctico[21]. Platón, fuera del saber obtenido mediante la dialéctica, señalará, en este uso del lenguaje, como opositores a los sofistas, políticos y poetas, quienes solo trafican con el conocimiento[22]. Aquí tiene lugar la famosa deslegitimación platónica de la

14 *Critón* 47a-48a, *Protágoras* 317a.

15 89d, 90d.

16 Platón, *Leyes* 641e; Aristóteles, *Retórica* 1398b11.

17 Esquines 1.178; Demóstenes 3.15; Eurípides, *Medea* 826-45.

18 Tucídides 2.40-1; Lisias 2.69; Demóstenes 60.16; Hipérides 6.8; Platón, *Protágoras* 325e-26e.

19 Léanse en este sentido algunos pasajes de la *Apología* 24d-25a; Demóstenes 19.343, 22.37, 59.113; Esquines 3.246-47.

20 *Banquete* 203a, *República* 495d-e, *Teeteto* 176b-d.

21 Nightingale (1995: 3), no obstante, señala que Platón no hace de la dialéctica una parte estructural principal en la composición de sus diálogos, pues las conversaciones dialécticas de los interlocutores son solo un aspecto de estos como género literario de la filosofía.

22 *República* 493a.

poesía, y de los valores culturales que promovía, en específico en el libro X de la *República*, el punto de partida de Platón, de acuerdo con Nightingale y Christopher Rowe[23], para investir al filósofo de un prestigio cultural que, hasta el momento, no poseía en la historia de la Grecia antigua.

Nosotros reconocemos que la función política del discurso retórico que puede deducirse del *Fedro* es paralela también, y comparte los ideales políticos, de aquellas otras concepciones promovidas por "las artes del discurso" (περὶ λόγων τέχναι)[24], que circulaban a través de los tratados de retórica o de composición de discursos en el mundo griego del siglo IV a.C. Por entonces el orador Isócrates promovía un concepto de φιλοσοφία que, a la vez de apelar a un uso cívico de la cultura intelectual, conllevaba una teoría del discurso, según la cual, así como la gimnástica en el cuerpo, la φιλοσοφία ejerce una fuerza que iguala "el hablar" (λέγειν) y "el obrar" (πράττειν) en el escenario de la vida civil[25].

Para Isócrates la finalidad de la φιλοσοφία consistía, antes de la posesión de un conocimiento teorético, en adquirir la habilidad de manejar la propiedad privada y la propia ciudad[26], una habilidad que, a cambio, recibía un beneficio monetario y el reconocimiento simbólico del honor, el poder o los valores civiles. De ahí que la φιλοσοφία isocrática busque incidir, al igual que el discurso retórico platónico, en el actuar del hombre en el marco de las instituciones civiles griegas antiguas, recurriendo a la retórica como un medio de expresión de sus virtudes personales y civiles en la vida pública. Esta es la razón por la cual el ideario retórico de Isócrates está más presente en la ejecución misma de discursos que en una explicación de principios filosóficos[27].

Sin embargo, Platón, siempre crítico de los intelectuales que daban un tratamiento político al λόγος, juzgará a mal el bien que traía consigo la φιλοσοφία y la praxis de la retórica isocráticas, un bien que es tan solo aparente en tanto que se desenvuelve como una "habilidad competitiva" (ἀγωνία), al modo en que lo promueven los rétores sofistas, una habilidad, según Platón, ajena a la pretensión por adquirir un conocimiento racional. Platón abogaba por un ejercicio de la φιλοσοφία en el marco de la vida política y social de la democracia ateniense, aunque sin pretender que el ciudadano griego se implicara de un modo directo en la maquinaria política; antes bien, pretendió que sus ideas llegaran a las audiencias de elite griegas, antes que a las masas[28].

Sin embargo, lejos del parecer platónico, queremos recalcar el valor ético de la propuesta retórica de Isócrates. El orador estipuló (algo que no llegó a mencionar Platón ni en el *Fedro* ni en ningún otro diálogo) que un discurso retórico logrará convencer, solo si está fundamentado en la vida virtuosa del orador, antes que en sus estrategias persuasivas, incluidos el recurso a "lo verosímil" (τὸ εἰκός), "las pruebas" (τὰ τεκμήρια) o cualquier otro instrumento de argumentación retórica. La conformación del orador como un hombre καλός καὶ ἀγαθός ("bello y bueno") es el mejor argumento retórico para Isócrates, tal y como lo dice en el siguiente pasaje de su *Antídosis*:

> El que quiera convencer no desatenderá "la virtud" (ἡ ἀρετή), sino que en ella pondrá su mayor atención para lograr la mejor fama entre sus conciudadanos. Porque ¿quién ignora que los discursos "parecen más verídicos" (δοκεῖν τοὺς λόγους ἀληθεστέρους) si son pronunciados

23 Nightingale (1995: 65); Rowe (2003: 145-62).

24 *Fedro* 266d.

25 *Antídosis* 176-194.

26 Nightingale (1995: 28).

27 *Ibíd.*, 41.

28 *Ibíd.*, 21. Es Sócrates en la *República* (496a-c) quien dice que el grupo de los filósofos es ("muy reducido") πάνσμικρον, si bien, para Platón, es muy raro que una persona con los atributos necesarios para ejercer la filosofía sea excluida del poder y honor de su patria.

> por personas bien consideradas que por gente desacreditada, y que puede ofrecer más confianza "una vida" (βίος) que "un discurso" (λόγος)? Por eso, cuanto más desee alguien convencer a sus oyentes, tanto más se ejercitará en ser "un hombre cabal" (καλὸς κἀγαθὸς) y en ser bien considerado por los ciudadanos (…) (Los filósofos saben) (…) que lo verosímil, las pruebas y todas las formas de persuasión solo ayudan según el momento en el que cada uno habla, mientras que parecer honrado no solo hace "más creíble un discurso" (τὸν λόγον πιστότερον) sino también más apreciadas las acciones del que posee una fama así, cosa que deben procurar los inteligentes más que todos los demás[29].

Como parte de su proyecto por dar una función política al discurso retórico, Platón emprende en el *Gorgias* una crítica hacia la retórica de su tiempo[30]. Para él el arte convencional del discurso no constituye una τέχνη, en la medida en que no es capaz de dar un recuento de su propio proceder, y por lo tanto de lo que es mejor en cada esfera particular del individuo.

Antes bien, esta retórica hace del placer su objeto, pero sin investigar cuál es su naturaleza y sus causas; de ahí que no distinga entre placeres buenos y malos[31]. Tal retórica no es afín a un método de indagación filosófica –como lo es el ἔλεγχος socrático a la dialéctica– pues es incapaz de referir la naturaleza de las cosas sobre las que habla, debido a su utilidad simplemente técnica. Se trata solo de una "práctica" (ἐμπειρία) que persigue la persuasión del alma y el placer mediante "la adulación" (κολακεία) y "el conjeturar" (στοχάσθαι) desenvolviéndose como "un simulacro" (εἴδωλον), y que es recurrida en los tribunales y en las asambleas públicas[32].

Asimismo, Platón criticó la retórica encomiástica, el discurso de alabanza y censura griego. En el *Fedro*[33] Platón afirma que la retórica encomiástica participa del intercambio de beneficios materiales con el mundo, los cuales pueden tomar la forma del dinero, el honor o el poder a cambio de discursos elogiosos, cuyas afirmaciones bien pueden sujetarse a un escrutinio y demostrarse por atribuir cualidades morales a personas o situaciones, que en realidad carecen de ellas[34]. Una apreciación más favorable hacia el encomio se halla en la *República*[35], diálogo en donde Sócrates sugiere que el lenguaje de la alabanza y la censura es la herramienta más eficaz para educar y modelar a la sociedad, allende el control que ejerce la ley sobre la vida de los ciudadanos. En el *Lisis* también hay reflejos de la retórica del encomio, bajo la forma del elogio del joven amado, que se pronuncia en simposios u otras reuniones pequeñas

Platón, pese a sus críticas hacia la retórica tradicional, le otorgará un lugar importante, en varios de sus diálogos, en la educación ética que deben recibir los ciudadanos griegos. En el mismo *Gorgias*[36] Platón concibe otra retórica, cuyo sentido es una extensión de la φιλία ("amistad") y que, por lo tanto, persigue la virtud de la ciudadanía[37]. La tarea de esta

---

29 278-280. Agustín de Hipona retomará este ideal en su *De doctrina Christiana* (4.59-60), bajo la inspiración del mandato bíblico: *sed exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate*, ("Sé tú el modelo de los fieles en la predicación, en la conducta, en el amor, en la fe, en la castidad") del libro de Timoteo (1 *Timoteo* 4.12).

30 459b-460a, 462b-e, 465a, c. Cfr. Sallis (2019: 166).

31 464e-465a.

32 Cfr. sobre esto el *Fedro* en 261a.

33 260b-c.

34 Nightingale (1995: 136, 155). Nightingale, no obstante, provee de ejemplos numerosos en los diálogos platónicos, en los que la retórica encomiástica es puesta al servicio de propósitos filosóficos. Cfr. pp. 131-2. De hecho, la retórica del encomio es recurrida por Platón en el mismo *Fedro* en la palinodia de Sócrates, orientada a alabar al amante filósofo y devaluar al no amante.

35 492a-c; Nightingale (1995: 106).

36 Yunis (1996: 145-171).

37 *Gorgias* 464a-466a; cfr. también 459b-c y pasajes representativos del *Teeteto* 172b; *Sofista* 236b-c; *Timeo* 29b-d. Para el amor como cuidado del otro, véase *Fedro* 255a, 257a.

retórica dentro del proyecto político platónico es versar sobre lo justo y lo injusto, lo fino y lo vergonzoso, lo bueno y lo malo; que convenza a la audiencia, así como también la instruya sobre lo que conviene saber; de igual forma, que emita juicios morales y declare qué política es más provechosa que otra.

Es no obstante la *República* el primer diálogo platónico que confirma que la retórica posee la capacidad por educar éticamente al ciudadano común. Platón allí nos dice que hay determinados discursos que educan a partir de modelos moralmente incorrectos: aún a pesar de que los poetas los representen como hombres carentes de virtud, los dioses, nos dice Platón, deben caracterizarse con un comportamiento ético ideal. Ni los guardianes del Estado ni los ciudadanos deben ser engañados por los mitos, una clase de narrativa que, por lo menos en la *República*, es incapaz de representar la ontología de los dioses, nunca ajenos al Bien o a lo divino[38]. Narrar lo contrario es adecuado a lo transitorio y a la mentira, una impresión literaria que afecta directamente "el alma" (ψυχή) del hombre, un plano en el que, como hemos dicho, "un discurso" (λόγος) puede cimentar un aprendizaje:

> Soc. –Lo que sucede –dije– es que piensas que me refiero a algo maravilloso. Pero lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado "en el alma" (ἐν τῇ ψυχῇ) con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene; y que esto es lo que es más detestado.
> Adi. –Ciertamente.
> Soc. –Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, "una verdadera mentira": la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada "en palabras" (ἐν τοῖς λόγοις) es solo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura. ¿No es así ?
> Adi. –Muy de acuerdo[39].

Ahora bien, el concepto de retórica del *Fedro* está inspirado, en principio, en el tipo más alto de τέχνη del que habla la *República*[40]: es un arte que producirá argumentos persuasivos y no solo "una creencia sin el saber" (πίστις ἄνευ τοῦ εἰδέναι); su proceder no es, como su versión sofística, por la mera "rutina" (τριβή) y "experiencia" (ἐμπειρία), sino que está fundado en el conocimiento del alma (ψυχή) en un sentido particular[41],[41] que el plano donde el rétor buscará "enseñar" (διδάσκειν) y hacer "aprender" (μαθεῖν) lo que crea conveniente. Ello es explícito en el parágrafo 259e del *Fedro*, cuando Platón expone los elementos de "un discurso bello" (λόγος καλός) ya sea hablado o escrito:

> Sóc. –Pero el que sabe que en "el discurso escrito" (ὁ γεγράμμενος λόγος) sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, "medido" (ἐν μέτρῳ) o "sin medir" (ἄνευ μέτρου) [es decir: en verso y en prosa], merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna, y "únicamente para persuadir" (ἕνεκα πειθοῦς), y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de "enseñanza" (διδασκομένον), y que se pronuncian para "aprender" (μαθεῖν) –"escritos" (γραφομένοι), realmente, en "el alma" (ψυχή)– y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre

38 *República* 383c.

39 *República* 382b-c.

40 428b-c, 438d, 601e-602a.

41 *Gorgias* 463b. Cfr. Irani (2017: 171, n. 15). Nuestra concepción de la τέχνη retórica del *Fedro* no coincide con el juicio de Nicole Loraux y Tushar Irani, quienes afirman que esta es una retórica individualizada, no una retórica con un compromiso social que pretende educar a las masas, ejemplificada en el discurso de la diferencia y la singularidad de Sócrates. Cfr. Loraux (1986: 315); Irani (2017 y la bibliografía en la nota 42). Cfr. también Nightingale (1995: 107).

> como si fueran legítimos hijos –en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de este que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros–, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena: un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú desearíamos que tú y yo llegáramos a ser[42].

Tras la lectura del pasaje, vemos que dicha concepción de la retórica en el *Fedro* está impregnada de una ideología del discurso, por establecer una clara distinción entre "el hombre común" (ἰδιοτῆς), sujeto del dominio social por medio del discurso, y el hombre político gobernante, poseedor de un discurso que legitimaba su poder. El mismo Ober, partiendo del uso social que la cultura ateniense otorgaba a la retórica, ha igualado, no sin recibir varias críticas[43], el funcionamiento de este arte con el poder persuasivo que el discurso retórico tiene en las democracias contemporáneas.

En segundo lugar, según creemos, es en este binomio "discurso-alma" (λόγος ψυχή) establecido por Platón en la *República*, que después Platón en el *Fedro* establece que el filósofo ateniense robustece la tarea educativa de la retórica en la Grecia antigua: al llamarla en este último diálogo ψυχαγωγία, "conductora de almas", promoverá la idea de que el discurso actúa en el alma y que incita la acción ética en el ámbito privado del individuo persuadiéndolo a tomar determinadas decisiones[44], pero fuera de las esferas de acción de lo judicial y lo político[45]. El crítico Giovanni Ferrari insistirá en que es esta tensión entre el alma y el discurso retórico, lo que le permite al rétor del *Fedro* expresar su ἦθος ("moral") y su vocación por enseñar a través de la retórica[46].

Para Jessica Moss, es propio de la epistemología platónica media, a la cual pertenece el *Fedro*, exhortar a la conservación de un ideal ético ciudadano[47]. El pasaje 270b del *Fedro* deja en claro ello, planteando que la finalidad de la retórica –así como para de la medicina es el bien del cuerpo– es el convencimiento del individuo sobre las normas de conducta que este debe seguir y así lograr "una excelencia" (ἀρετή) en su comportamiento. El pasaje halla un eco con el *Gorgias*, allí donde dice que debe reconducirse mediante el lenguaje el alma del individuo para constituirlo como "un buen ciudadano" (ἀγαθός πολίτης)[48].

Platón dará, en el *Fedro,* a la retórica los oficios tanto de "persuadir" (πειθεῖν) como de "enseñar" (διδάσκειν)[49] en el cumplimiento del educar éticamente al ciudadano ateniense –y al rétor la tarea por comprender "lo que opine la mayoría" (δόκαντα πλήθει), así como hacían los sofistas[50], quienes promovían un convencimiento social desde lo que la mayoría consideraba como "probable" (τὰ εἰκότα)[51], atribuyendo al lenguaje la capacidad de en-

42 277e-278b.

43 Rhodes (2003).

44 271c-272b.

45 261a-b, 272d. La interpretación de estos pasajes nos dice que Platón utiliza el término "psicagogia" (ψυχαγωγία) en el *Fedro* para contrastar la tendencia sofista a manipular a una masa irreflexiva. También, este uso de la palabra por Platón debemos verlo en consonancia con el ideal político de Isócrates por educar al individuo en lo civil mediante la retórica y capacitarlo para ejercer el poder en las instituciones de la πόλις. Véase para esta idea *Gorgias* 451d-452e, *Protágoras* 318e-319a.

46 Cfr. Ferrari (1990: 56). Igual opinión arroja McCoy (2011: 1 y ss.), quien afirma que Platón caracteriza a Sócrates en conversaciones con los sofistas y retóricos, a fin de representar un rétor moralmente ideal. La orientación del alma de Sócrates hacia las Ideas será el rasgo determinante que lo distinguirá de los sofistas.

47 Moss (2021: 13-49). Lo mismo afirma Nightingale (1995: 51).

48 513d-e, 515b-c, 517b-c, 521a.

49 *Fedro* 270a-b.

50 267a-b.

51 Véase, en este sentido, el fragmento de Gorgias DK 82 B23, así como también *Dissoi Logoi*, sobre todo en 90.3.101; así también Aristóteles en su *Poética* 1449b27, 1453b1-11.

gañar–. Dichos oficios, ya en los diálogos platónicos tardíos, los encontramos divididos[52]; sin embargo, ellos serán los que originen en el ideario platónico la idea de que al rétor le corresponde la producción de creencias sociales.

En las *Leyes*, por ello, Platón acepta que "las historias probables" (μυθολογίαι) son parte del caudal literario al que puede recurrir un gobernante versado en la retórica, cuando este no cuenta con "un conocimiento verdadero" (ἐπιστήμη) como guía y es imperante tomar una decisión política desde una directriz racional[53]. El *Sofista* también es testigo de la rehabilitación del lenguaje público por el rétor para la persuasión de las masas[54]. De igual forma, el *Político* conserva la idea de que es posible generar determinadas creencias en una audiencia ciudadana que se ve persuadida, de acuerdo con la ley y la costumbre[55], aunque en el diálogo se fomente una política por educar a las masas por medio de narrativas sin contenido filosófico, pero que, para Platón, desde la *República*, son útiles para educar a la sociedad según la opinión correcta.

4. La ἀλήθεια como argumento persuasivo en la segunda parte del *Fedro*

Desde una perspectiva argumentativa, que da continuidad al inquirir persuasivo del ἔλεγχος socrático, el ideal político que debe cumplir la retórica está relacionado, en la segunda parte del *Fedro*, con la afirmación de que el contenido de los discursos retóricos es la ἀλήθεια. Esta idea platónica la encontramos en la reconstrucción del juicio mismo de Sócrates de la *Apología*[56], cuando este filósofo declara que la verdadera retórica tiene como tarea hablar sobre la verdad. Así Platón nos dice en el pasaje 273d del *Fedro* que el contenido del discurso retórico que promueve debe ser "la verdad" (ἀλήθεια) y no "lo verosímil" (τὸ εἰκός), un recurso argumentativo propio de la sofística:

> Sóc. –Le diremos: "Tisias, mucho antes de que tú aparecieras, nos estábamos preguntando si eso de "lo verosímil" (τὸ εἰκός) surge, en la mayoría de la gente, por "su semejanza" (ὁμοιότητα) con lo verdadero. Pero las semejanzas, discurríamos hace un momento, nadie mejor para saber encontrarlas que quien "ve" (εἰδεῖν) *la verdad* (ἀλήθεια).

En el *Fedro* solo el rétor que esté en posesión del método dialéctico estará, como dice la cita, facultado para ver, alejándose de aquellos que creen que aquello que escuchan es verdadero, cuando en realidad es tan solo "su semejanza" (ὁμοιότητα). El rétor, en la medida en que puede utilizar los procedimientos de la dialéctica –lo que el *Fedro* llamará "la recolección" y "la división"–[57], conocerá entonces la ascendencia de lo semejante, pues su método lo faculta para *ver* (εἰδεῖν) la ἀλήθεια.

Es muy importante señalar, como lo reiteran Julius Stenzel y Harvey Yunis[58], este llamamiento de Platón hacia la dialéctica en el *Fedro*, ya que este será el que le permita al rétor obtener un argumento persuasivo –llamado ἀλήθεια–, con base en el cual, en un

52 Por ejemplo, en el *Pol.* 296dd y ss., 300e, 304d.

53 El antecedente de ello, lo encontramos en los libros II y III de la *República*, en donde Platón comenzó una valoración política de "las historias que se narran a los niños" (μυθολογίαι), así como también la narración de "ficciones" (ψεύδη) semejantes.

54 Revisar *Sofista* 268a-d: aquí Platón define al sofista como un productor de discursos mediante la imitación.

55 369a y ss.

56 18a.

57 *Fedro* 265d.

58 Stenzel (1940); Yunis (2009: 236).

segundo momento, convenza a su auditorio a seguir un determinado modo de comportamiento ético.

En diálogos anteriores el filósofo ateniense había otorgado a la dialéctica la capacidad de obtener "el discernimiento de la causa" recurriendo a "la recolección" del conocimiento que el alma adquirió antes de la experiencia de nacer. Así nos dice el *Menón*:

> Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con "una discriminación de la causa" (αἰτίας λογισμός). Y esta es, amigo Menón, "la reminiscencia" (ἀνάμνησις), como convinimos antes. Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables[59].

Nosotros afirmamos que Platón otorga la capacidad para despertar la reminiscencia, y después el poder de educar éticamente, a aquella retórica que haga uso del método dialéctico: adoptando el método de la recolección y división, el lenguaje retórico suscita en el alma del oyente la reminiscencia y con ello una disposición anímica apta para el aprendizaje. Esta idea del *Menón* nos sirve como testimonio. Allí Platón reitera lo que había dicho en la *República*, diálogo en donde Platón afirma que, en el proceso de rememoración, el alma es sujeta de un aprendizaje ético:

> Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay "el poder de aprender" (δύναμις τὴν ἐνοῦσαν) y "el órgano" (τὸ ὄργανον) para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?[60]

Así pues la ἀλήθεια, deducida de la aplicación del método de la dialéctica, habilitará en el *Fedro* un discurso portador de un argumento convincente y que, al mismo tiempo, habilita los dos oficios de la retórica, "el enseñar" (διδάσκειν) y "el persuadir" (πειθεῖν), pues le provee una mayor fuerza argumentativa al suscitar el razonamiento, y nosotros pensamos, el aprendizaje, en el auditorio al estimulando la ἀνάμνησις. Este proceso interno y racional sería, según nosotros, el principio, para Platón, de una posible educación ética en el individuo, dada la función política que Platón otorga al discurso retórico en varios de sus diálogos.

5. Conclusión

A pesar del análisis anterior, que busca reconstruir la personalidad formativa del discurso retórico del *Fedro*, no contamos con fuentes históricas antiguas suficientes para investigar el grado de aceptación que tendrían los discursos retóricos producto de la teoría retórica que Platón ofrece en este diálogo, principalmente en su segunda parte. Tan solo es posible,

---

59 97e-98a.

60 *República* 518c-d. Cfr. también 409a-b, 508d. Harvey Yunis (2009: 236) afirma que esta apelación a la ἀλήθεια del *Fedro* es consecuencia de que Platón, al redactar el diálogo, era consciente de que un discurso retórico y uno filosófico son distintos y cumplen distintas finalidades. Sobre esto dice así: "But the philosophical reasoning that determines which choices and ends are appropriate for human beings is essentially a separate matter from the factors that influence, and that can be made to influence, human beings in the choices they make. Indeed, it is only philosophers, at best, whom we should expect to make their choices for purely philosophical reasons".

como lo afirma Harvey Yunis[61], diagnosticar las habilidades cognitivas que tendría ese público lector de discursos, cuyo contenido posee un grado de abstracción elaborado y una fuerte formación filosófica, debido a que este contenido es derivado de la aplicación del método del ἔλεγχος o la dialéctica. Sin embargo, según Harvey Yunis, los lectores griegos de autores como Platón o Tucídides pueden considerarse exégetas de textos poéticos e históricos, respectivamente, gracias a su educación literaria y a la posesión de determinadas capacidades interpretativas.

Así que, debido a esta falta de testimonios, solo podemos conjeturar que Platón concibió un discurso retórico portador de la ἀλήθεια en la segunda parte del *Fedro* y que depositó en el auditorio una fuerte carga de aprendizaje, en razón a que este discurso retórico, como hemos visto, se da en el entramado del alma, principio sensible del aprendizaje para Platón. Esta función formativa del discurso retórico platónico se debe a que, como pensamos, el concepto de retórica presente en varios de los diálogos del filósofo ateniense se fundamenta en una filosofía del lenguaje, según la cual el λόγος retórico posee una materialidad capaz de convencer y promover el cambio social o el aprendizaje ético. De hecho, el estudioso Christopher Rowe ha visto en la relación λόγος-ψυχή, discurso-alma, la estrategia discursiva de la que se valió Platón para proponer una retórica que educara a las masas[62]. Ya desde la *República* Platón, como vimos, reconoció que el lenguaje era capaz, si se le manipulaba correctamente, de implantar la opinión correcta, ya sea en un plano político o ético. Y será a partir de esta idea que Platón, en el *Fedro*, habilite la retórica como un instrumento capaz de portar la razón o fórmulas argumentadas para convencer, a las que llamó αλήθεια, queriendo hacer a un lado a la irracionalidad, tanto en los procesos argumentativos como en el actuar humano.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Burtt, J. (trad.) (1962). *Hyperides. Funeral Speech*. Cambridge: Harvard University Press & London: William Heinemann Ltd.

Calonge, J. (trad.) (1985). *Platón. Critón*. Madrid: Gredos.

Calonge, J. (trad.) (1983). *Platón. Gorgias*. Madrid: Gredos.

Calvo, J. (trad.) (1988). *Lisias. Discursos I*. Madrid: Gredos.

Calvo, J. (trad.) (1983). *Platón. Crátilo*. Madrid: Gredos.

Calvo, T. (trad.) (1994). *Aristóteles. Metafísica*. Madrid: Gredos.

Colubi, J. (trad.) (1983). *Demóstenes. Discursos privados II*. Madrid: Gredos.

Cordero, N. (trad.) (1988). *Platón. Sofista*. Madrid: Gredos.

De Dios, J. (trad.) (2002). *Discursos. Testimonios y cartas*. Madrid: Gredos.

Eggers, C. (trad.) (1986). *Platón. República*. Madrid: Gredos.

Fierro, M. A. (trad.) (2022). *Platón: Fedro.* Buenos Aires: Colihue.

García, C. (trad.) (1988). *Platón. Fedón*. Madrid: Gredos.

García, C. (trad.) (1985). *Platón. Protágoras*. Madrid: Gredos.

61 Yunis (2003: 189-212).

62 Rowe (1986: 125-37).

García, C. (trad.) (1981). *Platón. Protágoras*. Madrid: Gredos.
García, M. (trad.) (1988). *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos.
Green, R. (1995). *Augustine*: *De doctrina christiana*. Oxford: Oxford University Press.
Guzmán, J. (trad.) (2002). *Isócrates. Discursos*. Madrid: Gredos.
Laks, A., Most, G. (trads.) (2016). "Gorgias", en *Early Greek Philosophy. Sophists. Part 1*.
Cambridge: Cambridge University Press; 114-291.
Lisi, F. (trad.) (1999). *Platón. Leyes. Libros I-VI*. Madrid: Gredos.
Lledó, E. (trad.) (1988). *Platón. Fedro*. Madrid: Gredos.
López, A. (trad.) (1985). *Demóstenes. Discursos políticos II*. Madrid: Gredos.
López, M. (trad.) (1992). *Platón. Timeo*. Madrid: Gredos.
Martínez, M. (trad.) (1988). *Platón. Banquete*. Madrid: Gredos.
Medina, A. (trad.) (1977). *Eurípides. Medea*. Madrid: Gredos.
Pallí, B. (trad.) (1985). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
Racionero, Q. (trad.) (1999). *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Gredos.
Thomson, W. (ed.) (1868). *The Phaedrus of Plato.* London: Whittaker.
Torres, J. (trad.) (1990). *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso I-II*. Madrid: Gredos.
Vallejo, Á. (trad.) (1988). Platón. Teeteto. Madrid: Gredos.
Weber, R., B. Fischer (1994 [4]). *Sacra Biblia Vulgata*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
Yebra, V. (trad.) (1974). *Aristóteles. Poética*. Madrid: Gredos.
Yunis, H. (trad.) (2011). *Plato. Phaedrus.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bibliografía citada

Benston, H. (2000). *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York, Oxford: Oxford University Press.
Ferrari, G. (1990). *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus.* Cambridge University Press.
Friedlander, P. (1996). *Plato: An Introduction.* Princeton: Princeton University Press.
Heath, M. (1989). "The Unity of Plato's *Phaedrus*" y "The Unity of Plato's *Phaedrus*: A Postscript". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 7; 151-173, 189-91.
Heidegger, M. (1997). *The Sophist.* Bloomington & Indiana: Indiana University Press.
Kraut, R. (1984). *Socrates and the State.* New Jersey: Princeton University Press.
Loraux, N. (1986). *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*.
Cambridge & London: Harvard University Press.
McCoy, M. (2011). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
Moss, J. (2021). *Plato's Epistemology: Being and Seeming.* Oxford: Oxford University Press.
Nehamas, A. (1999). "Socratic Intellectualism", en A. Nehamas (ed.), *Virtues of Authenticity.* New Jersey: Princeton University Press; 27-58.
Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ober, J. (1999). *Rhetoric, Mass and Elite in Democratic Athens: Ideology, and the Power of the People*. New Jersey: Princeton University Press.

Rhodes, P. (2003). *Ancient Democracy and Modern Ideology*. London: Bristol Classical Press.

Rowe, C. (2003). *Plato*. London: Bristol Classical Press.

Rowe, C. (1986). "Public and Private Speaking in Plato's Later Dialogues", en C. Eggers (ed.), *Platón: Los diálogos tardíos*: Actas del Symposium Platonicum. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México; 125-37.

Rowe, C. (1989). "The Unity of the Phaedrus: A Reply to Heath". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 7; 175-88.

Sallis, J. (2019). *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues.* Bloomington: Indiana University Press.

Stenzel, J. (1940). *Plato's Method of Dialectic*. Oxford: The Clarendon Press.

Tushar, I. (2017). *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the* Gorgias *and the* Phaedrus. Cambridge: Cambridge University Press.

White, D. (1993). *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus.* New York: State University of New York Press.

Yunis, H. (2009). "Dialectic and Purpose of Rhetoric in Plato's *Phaedrus*", en J. Clearly & G. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XXIV. Leiden & Boston: Brill; 229-48.

Yunis, H. (2003). "Writing from Reading: Thucydides, Plato, and the Emergence of the Critical Reader", en H. Yuniss (ed.), *Writing Texts and the Rise of Literary Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press; 189-212.

Yunis, H. (1996). *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens.* Ithaca & London: Cornell University Press.

Identidad y género en el Bronce griego

Arturo Sánchez Sanz

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Las mujeres, en la mayor parte de Grecia y, especialmente en Atenas, no gozaron de la posibilidad de una participación política activa, no podían ocupar cargos administrativos o ejecutivos dentro de la organización secular del estado, incluso llegando a no ser consideradas ciudadanos. Ni siquiera en cuanto al estudio de la situación social existente en el núcleo del *oikos*. Muchos intentos de conocer los sistemas de relaciones personales reales que se dieron en ellos, se han llevado a cabo sin asumir el riesgo de establecer postulados excesivamente categóricos que excederían los límites de las pruebas disponibles. En la cultura minoica las mujeres participaron en actividades deportivas como el salto del toro o la *taurokatapsia*, independientemente que queramos intuir en ello un componente religioso. Los micénicos adoraban tanto a deidades masculinas como femeninas por igual. De los restos y los documentos localizados se desprende que las mujeres gozaban de un elevado grado de libertad, comparadas con las griegas arcaicas y clásicas. Desempeñaban todo tipo de trabajos, al igual que los hombres e, incluso, existían mujeres asalariadas o participaban en la distribución de la tierra. No obstante, ¿cuál era su situación real?

Palabras clave: Bronce, mujer, género, arte, religión

Identity and Gender in Greek Bronze

Abstract: In most of Greece and especially in Athens, women were barred from participating actively in politics. They were not allowed to occupy administrative or executive positions in the secular organisational structure of the state and were even denied the status of citizens. There is very little information available for performing a detailed study on the social situation existing in the *oikos*. Nonetheless, many attempts have been made to gain further insights into the real systems of personal relationships functioning there without assuming the risk of making excessively categorical assumptions unsupported by the available evidence. In the Minoan culture, women participated in sports activities such as bull jumping or bullfighting, regardless of whether we want to perceive a religious component in it. The Mycenaeans worshiped both male and female deities alike. From the remains and the documents located, it can be deduced that the women enjoyed a high degree of freedom, compared to the archaic and classical Greeks. They performed all kinds of jobs, just like men, and there were even women who were salaried or participated in the distribution of the land. However, what was their actual situation?

Keywords: Bronze, Woman, Gender, Art, Religion

1. Introducción

El Bronce Egeo se ha articulado históricamente en torno a cuatro grupos básicos. Las culturas micénica, minoica, cicládica y troádica. Sabemos que en la cultura minoica las mujeres participaron en actividades deportivas. Elementos como sellos de arcilla, frescos en los palacios como el del "salto del toro", objetos como la copa Vapheio, etc. muestran que en Cnosos la participación de ambos sexos en eventos como el salto del toro o la práctica de la *taurokatapsia* (Fig. 1)[1] eran habituales y aceptadas probablemente desde el inicio de su desarrollo cultural, independientemente que queramos intuir en ello un componente religioso. Dicho componente, puede quedar patente a través de elementos como la representación de los denominados "nudos sagrados" asociados a tales prácticas, y que pueden mostrarlas como ritos asociados a la Diosa Madre[2] en los que el toro representaba la fertilidad[3], pero también en representaciones de mujeres flanqueadas por animales rampantes o sosteniendo serpientes, que se asocian a este tipo de divinidad que se hace originaria en Próximo Oriente[4] conocida como *Potnia Theron* vinculada y la naturaleza. El propio Evans defendía una posición prominente de la mujer en la sociedad minoica, así como la existencia de un culto a la Diosa Madre que atestiguarían numerosas figurillas femeninas datadas en el Neolítico[5].

No obstante, tal afirmación se ha planteado demasiado a la ligera. No podemos estar seguros de dicha preminencia[6], pues carecemos de referencias directas, aun a pesar de la existencia de representaciones que podrían aludir a ello, como el llamado "fresco de la procesión". Incluso existen muchas figurillas recuperadas en ese mismo contexto y de sexo indeterminado o asexuadas que podrían anularla[7]; no obstante, lo que tampoco podríamos descartar es esa mayor presencia e importancia del papel de la mujer en la sociedad en general y no solo en el ámbito religioso[8]. No nos estamos refiriendo a una primacía, sino, cuanto menos una situación cercana en muchos aspectos a la paridad, como se aprecia en el "fresco de la tribuna" donde se encuentran hombres y mujeres entremezclados como espectadores.

2. Estado de la cuestión

Hace tiempo se explicó la importancia femenina en el mundo creto-micénico como un recuerdo de una situación anterior donde ese estatus se habría mostrado más marcadamente tras el establecimiento en Grecia de los pueblos que conforman el periodo Heládico. Un resto de pasados estadíos basados en estructuras matriarcales donde el "poder femenino" no se circunscribiría a una participación activa social o religiosa, sino que pudo estructurarse en base a dos vertientes adicionales no excluyentes; la política y la transmisión del linaje a través de un sistema matrilineal y/o matrilocal[9].

1 Evans (1964: 225).
2 Cfr. Reese y Vallera-Rickerson (2002: 18).
3 Cfr. Pomeroy (2004: 27).
4 Cfr. Duby y Perrot (1991: 47).
5 Cfr. Duby y Perrot (1991: 529).
6 Burkert (1985: 46) señala a los minoicos como una sociedad politeísta.
7 Cfr. Ucko (1968: 24).
8 Cfr. Pomeroy (2004: 27).
9 Cfr. Cantarella (1987: 13).

Ambas opciones pudieron no producirse, hacerlo solo en parte, o de una manera mixta, donde si bien la ascendencia pudo organizarse en torno a la madre, la gestión política se mantuvo en manos de los varones, o de ambos sexos. Incluso, en distintas culturas y épocas, dentro de la familia una mujer podía desempeñar las categorías sociales de esposa, madre, hija-en-ley, sobrina, hermana menor, abuela y muchos otros roles de parentesco, a veces simultáneamente. Algunos de ellos podían admitir mayores cuotas de autoridad, como la madre con sus hijos menores, y otros descartarla totalmente, como la hija con su padre.

Dichos sistemas podrían haber derivado en situaciones como la que podemos tratar de inferir en cuanto a nuestro conocimiento de la sociedad creto-micénica, donde no contamos con datos que nos permitan entender una posición de la mujer de mayor relevancia al margen del ámbito religioso o social, entendido este último concepto como libertad de acción más que como preeminencia en la estructura de la familia. Huelga decir, que la existencia de matriarcados al estilo de Bachofen no es una opción, pero quizá lo sea la existencia de esa preeminencia matrilineal y/o matrilocal[10]. Pomeroy defiende la existencia de sociedades autóctonas matriarcales en Grecia antes de la llegada de los pobladores micénicos[11], quienes habrían fusionado sus deidades masculinas con las femeninas locales para imponer un nuevo sistema, de manera que la existencia de mitos asociados a Zeus y sus acciones amorosas serían un recuerdo de los relatos que trataban de explicar ese proceso de imposición del patriarcado y que se originaron en la Edad del Bronce, pero no lograron relegar totalmente la posición femenina. Mitos como el de los matrimonios de Hipodamía, Atalanta y Yocasta ilustran también la sucesión al trono matrilineal[12], incluso en la defensa que Clitemnestra esgrime para justificar sus actos o el alegato de Medea[13]. Al menos no es posible descartarla a priori.

Si bien la importancia de lo femenino, en ámbitos como la religión o la sociedad, pudo ser elevada dentro de la sociedad creto-micénica, aun en distinto grado, tampoco podemos situar a la mujer por encima del varón en ellas, sino en cualquier caso a un nivel similar.

Si tenemos en cuenta la posición de lo femenino en la sociedad griega Arcaica y Clásica, su presencia social y religiosa se redujo considerablemente desde aquella época aunque mantuvo ciertos aspectos de participación asociados a aquellas esferas sociales, podemos pensar que se produjo una merma progresiva de ese papel entre el Bronce y el Periodo Arcaico, de cuyo proceso tenemos numerosos indicadores. No son pocos los que defienden la existencia del culto a la Madre entre los pueblos del Heládico[14]. Sin embargo, ese culto, que defienden como expresión del matriarcado, no evidencia necesariamente una supremacía social femenina. No se trata de entender a las mujeres creto-micénicas como amazonas al uso, ni de localizar el *arché* de su existencia mitológica o, incluso, como reminiscencia de esa situación pretérita, sino de interpretar los datos existentes hasta saber dónde nos pueden llevar sin necesidad de especulaciones sin fundamento. La existencia de las mencionadas representaciones no tiene que aludir a un culto a una diosa única y femenina, ni siquiera a lo femenino como elemento prioritario, sino solo a la existencia de divinidades femeninas, que pudieron ser más numerosas o, incluso, coexistir con otras masculinas de las que no tenemos constancia[15].

10 Cfr. Cantarella (1987: 14).

11 Cfr. Pomeroy (2004: 27).

12 Cfr. Pomeroy (2004: 34).

13 Eurípides, *Medea* 230-247.

14 Por ejemplo, Cantarella (1987: 14).

15 Cfr. Laurin (2005: 59).

Fig. 1. Fresco de la taurocatapsia. Palacio de Cnosos. 1.450 a.C.

Lo único cierto es su existencia como posible divinidad, pero incluso sus atribuciones reales se nos escapan, aun cuando se han presentado como claras y definidas por muchas corrientes. Las únicas hipótesis no excluyentes, en el caso de la cultura minoica, pasan por pensar que la mujer tuvo un importante papel religioso, quizá preeminente en virtud a la inexistencia de representaciones masculinas que puedan asociarse a ese ámbito de forma inequívoca. De hecho, señalan la participación femenina en lo social de una manera más plausible que en períodos posteriores de la historia de Grecia[16], menos segregada incluso en el ámbito del hogar, por cuanto aparecen representadas frecuentando lugares del palacio que poco tienen que ver con el ámbito privado. Sin embargo, ni siquiera podemos afirmar que se tratara de una sociedad matrilineal y/o matrilocal, aunque Pomeroy defienda la existencia de ambos sistemas a la vez en el Bronce griego[17], incluso si consideramos lo dispuesto en las *Leyes de Gortina* (siglo V a.C.), que pudieron hacer referencia al derecho consuetudinario que habría pervivido entre los cretenses como herencia minoica. Estas, entre otros aspectos, tratan sobre el derecho de la familia, de una manera que el propio Aristóteles[18] permite asemejar a las cretenses con la situación de la mujer espartana en aquella época. Antes bien que permitirnos llegar más allá de donde nos encontrábamos, al menos permiten afirmar que ese papel femenino alcanzaba cotas que serían mucho más reducidas en el futuro y que no tenemos por qué negar que fueron más amplias en el pasado.

Fig. 2. Copa Vafio que representa el salto del toro. Laconia. 1.500 a.C.

16 Incluso en actividades como la caza. Cfr. Cantarella (1987: 15).

17 Cfr. Pomeroy (2004: 34).

18 Aristóteles, *Política* 2. 1271b; Pausanias 3. 2. 4.

Por su parte, la civilización micénica, aunque coetánea durante un periodo de tiempo, guardaba rasgos propios además de algunos compartidos con los cretenses. En su caso, sabemos que adoraban tanto a deidades masculinas como femeninas por igual, al margen de la preeminencia de alguna de ellas, si es que la había. De los restos y los documentos localizados se desprende que las mujeres gozaban de un elevado grado de libertad, comparadas con las griegas arcaicas y clásicas. Desempeñaban todo tipo de trabajos, al igual que los hombres e, incluso, existían mujeres asalariadas o participaban en la distribución de la tierra[19].

Sin embargo, no parece posible situarlo al nivel de las minoicas, pues el estudio de la arquitectura palacial micénica muestra estancias asociadas al uso femenino y segregadas del resto, así como sabemos que les asignaban raciones menores que a los hombres[20], lo que ha llevado a pensar exageradamente que se trataba de una sociedad patriarcal y misógina[21]. Del mismo modo, algunas de las tareas que realizaban estaban relacionadas con el hilado y el ámbito textil[22], elementos que permanecerán como característicamente asociados a ellas en periodos posteriores. Los varones se encargaban de las labores pastoriles, además de ocupar los puestos de mando y actuar como soldados, por lo que el rol de la mujer en esta sociedad, sin ser tan reducido como posteriormente, sí que lo era en un grado mayor que en el caso minoico.

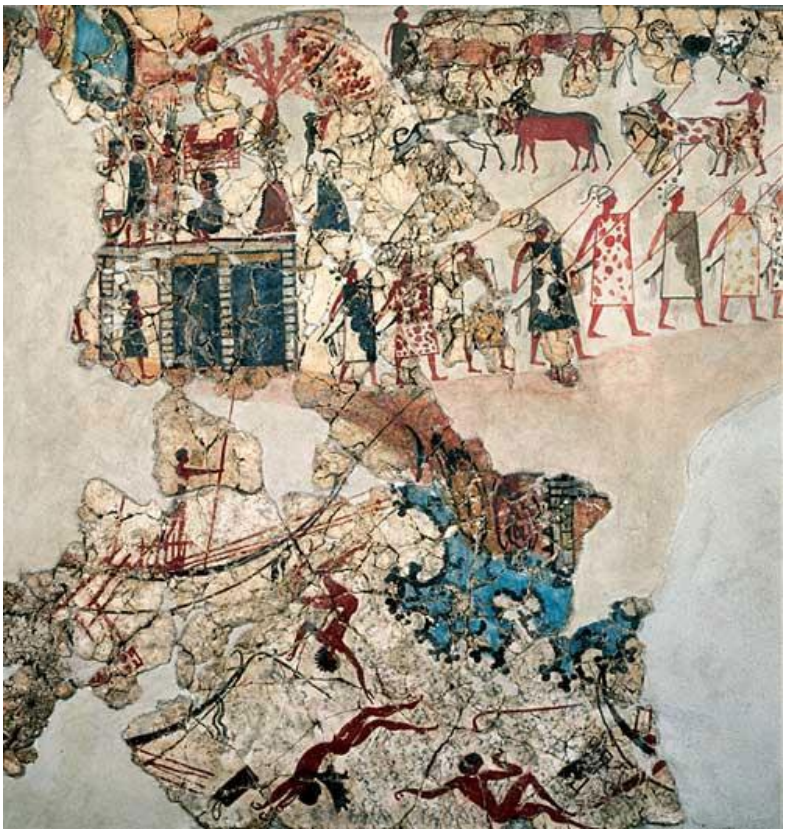


Fig. 3. Fresco de las naves. Thera. 1.600-1.500 a.C.

19 Cfr. Billigmeier y Turner (1981: 1 ss.).

20 Cfr. Palmer (1963: 96 y 98).

21 Cfr. Cantarella (1987: 11 ss.); Laurin (2005: 61); Lefkowitz (1986: 20-29).

22 Cfr. Carlieri (1983: 9 ss.).

Ahora bien, que ello tenga algún tipo de relación con la existencia de deidades masculinas no podemos suponerlo a la ligera[23]. Tampoco podemos negar que no existieran en otras culturas, aun cuando solo tengamos noticia de deidades femeninas. Del mismo modo, se ha defendido que la sociedad minoica mantuvo esa organización social por tratarse de un grupo pacífico, en contraposición al carácter micénico[24], aunque una sociedad organizada militarmente tampoco tiene que presuponer la exclusión femenina, al menos a priori y totalmente. De hecho, el llamado "fresco de las naves" (Fig. 3) minoico contradice esa imagen bucólica de un pueblo orientado únicamente a los placeres de la vida.

Es cierto que sucedía en el caso espartano posterior, y en el propio caso micénico; no obstante, en sociedades nómadas de los períodos Arcaico y Clásico la situación podía ser distinta, aun contando también con deidades masculinas y femeninas, y ello no excluye que sucediera igualmente con anterioridad. No cabe duda de que el papel femenino desde el Heládico hasta el Clasicismo se redujo drásticamente, quizá no hasta el punto de pensar únicamente en ellas para la reproducción y perpetuación tanto del grupo mayoritario como del núcleo familiar y de la estirpe, como podamos pensar, pero si con respecto a periodos anteriores donde su capacidad de actuación, derechos y libertades tradicionales parecían más amplias. Las leyes que en este momento se emplearon para garantizar su posición se usarían después para segregarla, hasta el punto de incluir normas de conducta adecuadas. Las *Leyes de Draco* son muestra de ello[25] (siglo VII a.C.).

Se ha defendido que la sociedad griega, como la indoeuropea, era patrilineal[26], a través del intercambio de mujeres entre los grupos, y ven en su mitología, como sucedería en el ciclo tebano[27], la *Ilíada* y la *Odisea*, rasgos que permiten recordar ese origen como la estructura trifuncional, manteniéndose hasta el Periodo Arcaico y mostrándose rasgos de dicha filiación en la cultura micénica. No obstante, el propio Homero se refiere a la madre de Andrómaca como *basileuó*, es decir, reinando junto a su marido, al que denomina como *anassó*[28], quizá incluso con un mayor grado de influencia en este periodo. Los datos extraídos de los análisis lingüísticos podrían aceptar la existencia de otros tipos de organización familiar indoeuropea.

Fig. 4. Fresco de la Diosa. Akrotiri, Thera. c. 1.628 a.C.

23 Cfr. Cantarella (1987: 16).
24 Cfr. Laurin (2005: 59).
25 Cfr. Cantarella (1976: 84-85).
26 Cfr. Benveniste (1969: 209-215); Bermejo (1980: 226).
27 Cfr. Vían (1963: 81).
28 Homero, *Ilíada* 6. 397; 6. 425.

Laurin opina que la mayor importancia de lo masculino en la sociedad micénica no se habría producido hasta mediados del II Milenio a.C., y siempre manteniendo la mujer un grado de libertad y reconocimiento superior a periodos posteriores[29]. Del mismo modo, se afirma que la sociedad micénica no organizaba de manera tripartita[30], aunque existan en ella rasgos[31] que pudieran referir su existencia en un momento anterior, además de haber perdido numerosas características originadas en el núcleo común del que procede. Incluso la Tablilla de Pilo[32] menciona la existencia de una Madre divina, la cual podría asociarse con los cultos orientales similares y con el mundo minoico. El propio Tucídides, cuando habla sobre la desnudez griega en Época Clásica en comparación con el mundo oriental, señala que allí su exaltación no era antigua sino reciente, recordando que la forma de vestir de los atletas helenos era muy similar a la de los deportistas asiáticos, lo que le llevo a pensar en un pasado común a todos ellos[33].

Los mismos mitos griegos que hemos reseñado, se pueden contraponer fácilmente con respecto a la propia existencia del universo amazónico u otros como el de las mujeres de Lemnos[34]. Píndaro alude a la existencia en Grecia de un culto a la Gran Madre, y menciones a ella se encuentran en Solón[35] y Pausanias[36], que muestran lo extendido de esta creencia. Podría entenderse como un rasgo superviviente de épocas anteriores, aún a pesar del carácter patrilineal y patrilocal de la sociedad griega Arcaica y Clásica, obligándonos, al menos, a mantener ambas posibilidades, pues sería muy difícil defender la existencia de una sociedad neta y exclusivamente femenina en ningún momento histórico, mucho menos basándonos en la hipotética preeminencia de la Diosa Madre como deidad principal[37]. Sin embargo, y en oposición a Cantarella, Laurin y Lefkowitz[38], no podemos estar seguros de que la mujer nunca participó en el ámbito político y vio circunscrita su actuación, con mayor o menor grado de libertad, únicamente al ámbito social en la cultura minoica hasta el 1400 a.C.

La importancia de la mujer en muchas culturas occidentales y Próximo Orientales del Bronce se ha apoyado, para muchos, en la primacía de la Diosa Madre en sus panteones. Sin embargo, sí parece innegable, su existencia no implica una primacía per se, como señalan Duby y Perrot[39], ni siquiera un carácter primordial que le asigna Moscovici[40], o que muchas de las divinidades femeninas griegas arcaicas y clásicas representen, necesariamente, unas características heredadas de ella[41]. Las posibilidades no son innegables, incluso en cuanto a su existencia previa[42], aunque son necesarios más datos para poder afirmarlo tan tajantemente o, incluso, defender la existencia de un matriarcado Egeo cuyo rastro se adivinaría en el tratamiento que en Homero se hace de algunos de los personajes

29 Cfr. Laurin (2005: 61).
30 Cfr. Bermejo (1980: 211).
31 Tablilla PY TA. 716 4; Yoshida (1964: 30-35).
32 Cfr. Burkert (1985: 45).
33 Tucídides 1. 6.
34 Cfr. Laurin (2005: 61).
35 Fr. 36.
36 Pausanias 9. 25. 3.
37 Cfr. Pomeroy (2004: 29).
38 Cfr. Cantarella (1987: 11ss.); Laurin (2005: 61); Lefkowitz (1986: 20-29).
39 Cfr. Duby y Perrot (1991: 55).
40 Cfr. Moscovici (1989: 317-318).
41 Cfr. Thomson (1961: 199).
42 Cfr. Duby y Perrot (1991: 55).

femeninos, aun cuando se reduzca su existencia a la cultura minoica en base a la creencia en la preeminencia religiosa de la Diosa Madre en su panteón[43].

De hecho, es necesario tratar el relato de Homero con cierta cautela, por cuanto incluye referencias a situaciones sociales, políticas, religiosas, etc. muy anteriores entremezcladas con la visión de la propia Grecia Arcaica. Personajes como Penélope o Nausícaa muestran una posición social de la mujer centrada en el hogar, el matrimonio y la reproducción[44], roles que aun a pesar de la opinión de Pomeroy[45], no podemos retrotraer a la época micénica, al menos en el mismo grado y relacionar esos roles a una sociedad militarizada, pues si la cultura micénica lo estaba aún más que la Grecia Clásica, la situación de la mujer en la primera estaba menos restringida que en la segunda.

Del mismo modo, la creencia ciega en la existencia previa a estas épocas de sociedades matriarcales y matrilocales es igualmente defendida y que, para mostrarnos estos elementos en épocas posteriores solo habría sido posible si hubieran mantenido dicha estructura durante mucho tiempo en momentos previos. Esa pervivencia a veces se ha ligado a la transmisión de la propiedad de la tierra, aunque veremos que no necesariamente tuvo que ser así, como sucede con el papel de la mujer en las sociedades nómadas del bronce y que se extendió hasta los periodos arcaico, clásico e, incluso, helenístico.

Fig. 5. Fresco del ritual. Palacio de Tebas. 1.400-1.200 a.C.

3. Conclusión

Apenas contamos con datos acerca de la situación de la Grecia Preclásica en este sentido. Se trata de un momento histórico oscuro donde, si bien apreciamos que, con respecto a la

43 Cfr. Thomson (1973: 173-195).

44 Homero, *Odisea* 6. 180-85.

45 Cfr. Pomeroy (2004: 33).

mujer, se produjo una progresiva pérdida de su posición en la Edad del Bronce hasta el Periodo Arcaico, no conocemos los detalles. Lo mismo sucede en cuanto a la relación de la Grecia continental con Próximo Oriente y Egipto, un aspecto esencial en cuanto a las interacciones culturales que se produjeron e influyeron en él.

En el Periodo Geométrico, las figuras femeninas en la iconografía aparecen habitualmente asociadas a sus contrapartes masculinas, aunque con unas características marcadas. En ocasiones se muestran en registros diferentes dentro de una misma pieza y de manera segregada; pero son escasas las representaciones de escenas que integren ambos sexos a un mismo nivel interpretativo (escenas de duelo, danzas, etc.) e inexistentes fuera de dichas actividades, pues las representaciones bélicas o heroicas ya quedan en este momento reservadas a los varones como muestra del cambio social que experimentaron los griegos desde la situación de la mujer micénica[46].

Sin embargo, existen escenas donde aparecen figuras masculinas con aspecto guerrero, junto a una mujeres que Langdon asocia a representaciones de deidades femeninas que simbolizaban la protección de estos combatientes, cuya consideración dentro de la sociedad sería elevada por ello, o también mostrar un símbolo de la necesaria asociación de la fertilidad y la guerra para asegurar la supervivencia, como elementos básicos del desarrollo social y cultural[47]. Una crátera fechada *ca*. 735 a.C.[48], muestra un hombre intentando llevar a una mujer a su nave dispuesta a partir con los remeros en sus puestos. Su interpretación ha generado infinidad de suposiciones, todas ellas relacionadas con escenas míticas de raptos o parejas famosas[49]. Que la escena parece representar algún tipo de rapto parece claro, la identidad de sus protagonistas se nos escapa. De hecho, aunque conozcamos la tradición espartana del rapto protagonizado por el futuro marido[50], no parece el caso, pues la presencia de la nave indicaría que la mujer no pertenece al *demo* del raptor.

Es interesante por cuanto no solo señala la pervivencia de este tipo de acciones en la mitología griega e, incluso, fuera de ese ámbito como una práctica habitual, y no solo aceptada sino en ocasiones necesaria para la perpetuación de una estirpe en circunstancias donde el elemente femenino fuera carente, sino que refleja una situación de la mujer supeditada al varón ya en este momento, que encaja con el proceso de perdida de atribuciones que señalamos.

Bibliografía

Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I: économie, parenté, société*. Paris: Les Editions de Minuit.

Bermejo, J. (1980). *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica.* Madrid: Akal.

Billigmeier, J. C. y Turner, J. A. (1981). "The socio-economic roles of women in Mycenaean Greece. A brief Survey from evidence in Linera B tablets", en H. Foley (ed.), *Reflections of women in Antiquity*. New York: Gordon & Breach.

Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridhe: Harvard University Press.

46 Lagdon (1998: 266).

47 *Ibíd*., 269.

48 British Museum 1899.2-19.1.

49 Coldstream (1977: 355); Hampe(1936: 78-79); Fittschen (1969: 59-60).

50 Plutarco, *Licurgo* 15. 5.

Cantarella, E. (1976). *Studi Sull´omicidio in diritto greco e romano*. Milan: A. Giuffrè.

Cantarella, E. (1987). *Pandora's Daughters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Carlieri, P. (1983). "La Femme dans la societé mycenienne d' aprés les archives en linéaire B", en E. Levy (ed.). *La femme dans les sociétés antiques*. Strasbourg: Ed. AECR Strasbourg.

Coldstream, J. N. (1977). *Geometric Greece*. London.

Duby, G. y Perrot, M. (eds.) (1991). *Historia de las mujeres en occidente. Vol. 1: La Antigüedad*. Madrid: Taurus.

Evans, S. A. (1964). *The Palace of Mynos at Knossos*. New York: Biblo and Tannen.

Fittschen, K. (1969). *Untersuchungenz um Beginn der Sagendarstel-lungen bei den Griechen*. Berlin: Hessling.

Hampe, R. (1936). *Frühe griechische Sagenbilder in Beotien*. Athens: Deutsches archäologisches Institut.

Lagdon, S. (1998). "The Male-Female Pair in Greek Geometric Art". *American Journal of Archaeology,* 102 (2); 251-272.

Laurin, J. (2005). *Women of Ancient Athens*. Victoria BC: Tafford Publishing.

Lefkowitz, M. R. (1986). *Women in greek myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Moscovici, M. (1989). *Il est arrivé quelque chose. Approches de l´événement psychique*. Paris: Ramsay.

Palmer, L. R. (1963). *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford: Clarendon Press.

Pomeroy, S. (2004). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal.

Reese, A. y Vallera-Rickerson (2002). *Athletries. The untold History of Ancient greek women athletes*. Costa Mesa: Neightowl.

Thomson, G. (1961). *The Prehistoric aegean*. London: Lawrence & Wishart.

Thomson, G. (1973). "Matriarchy in Early Greece: The Bronce and Dark Ages". *Arethusa,* 6; 173-195.

Ucko, W. J. (1968). *Anthropomorphic figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from prehistorial near East and mainland Greece*. London: Royal Anthropological Institute, Occasional paper 24.

Vían, F. (1963). *Les Origines de Thébes. Cadmos et les Spartes*. Paris: C. Klincksieck.

Yoshida, A. (1964). "Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce". *Revue de l'histoire des religions,* 166(1); 30-35.

Hipias Menor, un estudio de la voluntad de nuestros actos

María Inés Saravia

Universidad Nacional de La Plata

Resumen: En este diálogo de Platón, además de Hipias y Sócrates, interviene Eudico como un presentador entre ambos. El razonamiento conduce a que el hombre veraz y el mendaz acaso lleguen a ser el mismo. El filósofo busca descolocar al interlocutor y este debe reconfigurar, en cada irrupción, su punto de partida, perdiendo la solidez inicial. En este estudio se estipula un repaso del aspecto propedéutico del diálogo dado que *Hipias Menor* representa una clase modelo de cómo debe ejercerse la docencia; además, se afirma que Platón medita acerca de la ética y la estética como dos espacios filosóficos escindidos entre sí.

Palabras clave: Platón, *Hipias Menor*, δύναμις, ética, estética

***Hipias Menor*, a study on the voluntariness of our acts**

Abstract: In this dialogue of Plato, apart from Hippias and Socrates, Eudico participates introducing them. The reasoning leads to thinking that the truthful and the mendacious man perhaps become the same. The philosopher seeks to disconcert the interlocutor and he must reconfigure, at every irruption, his starting point, losing the initial solidity. This study stipulates a review of the propaedeutic aspect of the dialogue given the fact that *Hipias Minor* represents a model class of how teaching should be exercised; and, it is affirmed that Plato meditates on ethics and aesthetics as two philosophical spaces split from each other.

Keywords: Plato, Hippias Minor, δύναμις, ethic, aesthetic

1. Introducción

Hipias Menor (*Ιππίας Ελάττων*) es un diálogo de Platón que, de acuerdo con la opinión de los eruditos, corresponde situarlo en la primera etapa de la producción del filósofo, pero se discute si es uno de los primeros textos o pertenece al período llamado "de transición"[1]. Los personajes principales son Sócrates e Hipias de Élide, un sofista aclamado en la época por la magnitud de sus saberes. Aparece también un personaje menor, Éudico, discípulo de Hipias, quien desempeña el papel de simple mediador en la conversación.

El diálogo ocurre luego de la conferencia de Hipias, cuando este ha finalizado su disertación sobre Homero y casi todos los presentes han ido retirándose, es decir, la conversación comienza *in extrema res*. Mientras tanto, Sócrates permanece sentado y Eudico, el promotor del evento y el más ansioso por conocer la opinión de Sócrates, interviene para posibilitar el intercambio que tiene lugar inmediatamente[2]. A continuación, el filósofo plantea la siguiente pregunta: ¿cuál de los dos personajes célebres de la mitología griega, Aquiles y Odiseo, es mejor? (*Hp. Mi.* 363b 3-5)[3]. Fijada esta "puesta en escena", puede inferirse el tema que se ha desarrollado o, al menos, el tenor: Hipias, el sofista reconocido en Atenas por su sabiduría, ha sostenido un punto de vista tradicional y consagrado para hablar de personajes mítico-literarios.

Sócrates derruirá aquellos principios que no hemos oído pero que podemos reconstruir por el absurdo que presenta el diálogo. Esta actividad implícita de reconfiguración o recreación –siguiendo el pensamiento de Ricoeur (1994: 224)– que requiere la característica del procedimiento socrático también le infiere un acentuado carácter dramático y, más precisamente, aquel teatro que mantiene las unidades sugeridas por Aristóteles que exigen del espectador la recomposición del pasado mediato y remoto, de todo aquello que no se menciona en el *tempo* dramático pero que incide en la *fabula*.

El silencio que mantiene Sócrates al principio no hace sino instigar a los interlocutores, algo así como el artista que sale de la *skené* y golpea con el bastón para lograr la atención del público, a modo de *captatio benevolentiae*, el momento crucial del comienzo del espectáculo. Todos hacen silencio y comienza la *performance*.

Propongo una relectura del texto aceptando el desafío socrático de desplazarnos del lugar tradicional e indagar acerca de lo ético y lo estético como esferas independientes. La conferencia de Hipias rondó la historia de la literatura, pero Sócrates indagará, en verdad, acerca de qué es la literatura. El diálogo se cifra en un ensayo sobre conceptos morales y explora diversas posiciones acerca de la ética. Los ejemplos atañen al ámbito de lo literario, precisamente de matriz mítica y, en la segunda parte de la conversación, los paradigmas se extienden por un sinnúmero de casos de la vida real, a modo de una "revista" aristofánica[4]. Sócrates intenta moverse del lugar tradicional de aquella posición.

---

1 Cfr. Ross (1986: 16), quien expone una tabla de las obras y la consideración de cinco estudiosos acerca del orden de los ensayos, donde prevalece el criterio de ubicarlo entre los primeros. Como diálogo de transición, véase por ejemplo Alegre (1990: 23).

2 Cfr. Bevenluis Croos (2000: 96).

3 Se reflexiona acerca del dominio técnico o experticia, o la capacidad δύναμις, no acerca del ἐνθυσιασμός como en el *Ión.* La observación del conflicto o dilema focaliza lo intelectual.
Las citas de *Hipias Menor* corresponden a la edición de Burnet 1903, las traducciones me pertenecen.

4 Véase Mason (1953: 114). Según el estudioso, la comedia antigua se compone, en general, de dos partes. Por ejemplo, en las *Aves*: la primera despliega una polémica y, en ella, se trata de instaurar una nueva realidad para los ciudadanos de Atenas. Por sus características, entraña una acción. Se detalla el origen y el desarrollo de la nueva ciudad desde el punto de vista de las intenciones cotidianas y desde el punto de vista mítico, con la referencia a Tereo y Procne. La segunda parte expone una revista. Está constituida por una secuencia de escenas cómicas que ilustran el resultado de esa acción. En general, la segunda parte comprende una diversidad de personajes indeseables: bribones,

2. A modo de demostración

En la cátedra de Griego II de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP, importa que los estudiantes incorporen el diálogo en todo su alcance, especialmente como experiencia formativa y, para tal empeño, la mayéutica socrática proporciona el método idóneo. Insistimos en que el propósito de este artículo no enfoca la ponderación del léxico del campo semántico de la didáctica, sino que enfatiza el proceso del aprendizaje[5]. El procedimiento dialógico permite que los interlocutores peregrinen por el sendero arduo y, a veces desalentador, de un itinerario que fomenta la comprensión, en cuanto estimula la familiaridad con el hecho de admitir las diferencias en la polifonía de las voces y la debida consideración a cada una de ellas. Además, queda demostrado que toda conclusión –de haberla–, lleva implícito un principio de discusión, la idea de que no hay verdades absolutas y, menos aún, instauradas por siempre.

Asimismo, el diálogo hace que, indefectiblemente, se practique la tolerancia de los interlocutores, junto con la conciencia de que para progresar en los razonamientos se vuelve perentorio desplazarse del punto de partida o de los saberes previos, o lo que podríamos designar (genéricamente) como pre-juicios. Ese cambio de actitud en la experiencia de franquear un diálogo hace a las personas respetuosas, atentas a la voz de los demás y plásticas o preparadas para dilucidar nuevos interrogantes a partir de planteos "distópicos", fuera del lugar esperado. A su vez, se percibe que, cuanto más complicada resulta la respuesta, Sócrates se vuelve más amable y paciente, más modesto. El maestro incorpora, en cada ocasión, algún otro modalizador y, al mismo tiempo, se muestra más irónico, pues sabe qué quiere preguntar y, para llegar a la respuesta del discípulo, se despega del proceso en una *performance* generosa, se comporta como un artista en toda la dimensión del concepto.

Platón pone en acto la repetición, la representación y la asistencia[6]; esto implica un público, una *performance*, y la reiteración que, en este caso, ocurre por medio de preguntas y de los ejemplos, que se replica a lo largo de las épocas en la actividad docente; en verdad, este modo mantiene su vigencia desde hace más de tres mil años. Ciertamente, este quehacer transmite una clara teatralidad. El filósofo pone en escena el papel de las opiniones y los procesos que conllevan dichos pensamientos y realza sus intentos con recursos como los siguientes:

1) Diversos modos del preguntar: por ejemplo, πυνθάνομαι ('inquirir por medio de preguntas', 363a6; 363b6 y c 5, 369e 1; 372), y ἐρωτάω ('preguntar sobre algo a alguien, cuestionar', 363dc3, 365d5)[7] explican en sí mismos la mayéutica como modo de aprendizaje. Platón emplea este método como el más eficaz para llegar, acaso, a una conclusión. Sócrates instala la duda y su manifestación que, en última instancia, evidencian el legado más importante de los griegos. El fin del diálogo, con certeza, converge con el fin de la democracia y, en consecuencia, del teatro, como afirma Goldhill (2009: 1). Con esta conducta, el filósofo interpela para que el discípulo in-

inoportunos, grotescos, que se presentan al protagonista, vencedor por medio de la oratoria en la lucha librada en las escenas precedentes y que no obtienen de él más que negativos desaires.

5 Para una revisión del léxico de la educación en Platón, véase López Férez (2000: 287-305).

6 Para Brook (1998[6°]: 189), estos indican los tres elementos necesarios para que el teatro cobre vida en su aspiración de buscar la verdad. El diálogo adquiere esa característica dinámica de la actuación. Acerca de la consideración dramatúrgica de los diálogos, véase Emlyn-Jones (2007: 38-49).

7 Cfr. Liddell y Scott (1969). Platón explicita en detalle y fundadamente el método del comadrón en el *Teeteto* (150b 6 hasta 151e 2).

dague y busque respuestas dentro de sí mismo, sin requerir modelos externos. Esta tesitura redunda en una educación profunda, sin maquillajes provisorios.

2) Otra manera de la interpelación se halla en preguntas directas e indirectas, por ejemplo, encabezadas por πότερον (363b7, 364b4, 374c5). El adverbio indica que la indagación abre dos posibilidades. Sócrates siempre presenta alternativas, no se considera dueño de la verdad ni el único que tenga razón. A esta modalidad Aristóteles designa como "bouléutica", según la clasificación de los discursos que propone. Esta manera del decir incorpora al interlocutor al otorgarle plena actividad participativa, porque requiere su atención para seguir los razonamientos hasta elaborar una decisión al respecto[8]. Por ejemplo: Sócrates admite que permanece en una confusión (373a) y pide a Hipias que lo ayude, que lo libere de la ignorancia. La nítida ironía socrática emerge cuando obliga al interpelado a ubicarse en la situación del conductor del proceso. Interviene nuevamente Eudico, quien reaparece en 373b para el nuevo comienzo del diálogo, de este modo él indica una nueva introducción, luego del descanso dado por el efecto de teatralidad (373a).

3) Frases como πάνυ καλῶς λέγεις ('hablas muy bien', 364d6) y ἐδόκει ἄρα ('según parece por consiguiente', 365c2) atemperan los enunciados cuando el filósofo inicia un nuevo intento.

4) Modos sintácticos exhortativos que incluyen al otro y reclaman una tarea conjunta:

Σωκράτης:
τὸν μὲν Ὅμηρον τοίνυν ἐάσωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀδύνατον ἐπανερέσθαι τί ποτε νοῶν ταῦτα ἐποίησεν τὰ ἔπη (*Hp. Mi.* 365c8-9).

Por lo tanto, dejemos a Homero, puesto que es imposible indagar qué creaba cuando entonces pensaba estas palabras.

ἔχε δή: ἀναμνησθῶμεν τί ἐστιν ὃ λέγεις (*Hp. Mi*. 366a2).
En efecto, detente: recordemos qué es aquello que razonas.

ἔτι τοίνυν καὶ τὸν τρίτον ἐπισκεψώμεθα, τὸν ἀστρονόμον… (367e8-9).
Y más aún, de acuerdo con este razonamiento, examinemos el tercer caso, al astrónomo…

5) En el ejemplo siguiente, los potenciales de cortesía invitan a repasar los argumentos juntos y ver si tienen asidero. Estas formas verbales permeabilizan la amabilidad y sutileza de Sócrates. De igual modo, los imperativos, a veces con carácter interjectivo (λέγε δή [366c5] y Φέρε δή [366a5]) animan a proseguir el intercambio en momentos en que el interpelado debe decidir y arriesgar una respuesta.

Σωκράτης:
βαβαῖ, ὦ Ἱππία: ἆρ᾽ ἄν τί μοι χαρίσαιο τοιόνδε, μή μου καταγελᾶν, ἐὰν μόγις μανθάνω τὰ λεγόμενα καὶ πολλάκις ἀνερωτῶ; ἀλλά μοι πειρῶ πρᾴως τε καὶ εὐκόλως ἀποκρίνεσθαι. (*Hp. Mi*. 364c-d).

Sócrates: Vaya, vaya, Hipias, ¿podrías hacerme el favor con respecto a esto, de no reírte de mí, si, cuando comprendo con dificultad lo que dices, te pregunto reiteradas veces? Intenta contestarme gentilmente y también de buena manera.

8 Cfr. Aristóteles, *Retórica* I.3.

6) Hemos señalado, en el momento de efectuar las traducciones, que la acumulación de complementos circunstanciales y coordinantes –por momentos excesivos y hasta redundantes– otorga un tenor dramático por el efecto de profundidad y por la plasticidad que incorporan los adverbios como eficaces modalizadores, cuya presencia se efectiviza por medio de ademanes como, por caso, el empleo de γε (364e3, 7; 365b8; 371d8; 371e6, etc.) que, además, por su carácter restrictivo[9], incorpora modestia y buena disposición en las preguntas formuladas. El comportamiento esbozado por medio de los adverbios permite inferir los cambios de posiciones, la amabilidad y la sutileza para presentar una pregunta ardua, trabajosa para el interrogado, y también, permite comenzar un nuevo repaso, claramente intenso para Hipias. Y esa manera de sopesar y de situarse frente a los problemas, que se afianza gracias a la cortesía, abre las puertas al alumno en el recorrido dialéctico, para que el trayecto no se sienta como un inconveniente infranqueable en la formulación de cada nueva instancia.
Como ejemplos: οὐκοῦν ('sin duda', 'de acuerdo con', 374d8; 375d6 y e9; 376a5 y b1; etc.), δήπου ('quizás', posiblemente', 367d; 371e6), Νῦν δὲ, νυνὶ δὲ ('ahora', 364b8; 365b; 369a7; 369b1; 372e2 y 4; 373a7; etc.), ἄρτι ('recién', 'en este preciso momento', 373a4); todas estas expresiones exigen atención y una respuesta inmediata, sin dilaciones, con puntualidad. Asimismo, otros modalizadores incentivan al interlocutor: καίτοι ('en verdad', 'más aún', 372b8), μέντοι ('aún, no obstante', 372d7), οὖν ('ciertamente', 372e6; 373a1). En el enunciado siguiente, el adverbio δή enfatiza la aseveración pero, seguidamente, la frase incidental atempera el tono contumaz, y la pregunta del final insiste en clarificar las dudas al exigir una respuesta:

> Σωκράτης:
> δυνατοὶ μὲν δή, ὡς ἔοικεν, εἰσὶ κατὰ τὸν σὸν λόγον καὶ
> πολύτροποι· ἦ γάρ; (*Hp. Mi.* 365e).
>
> Sócrates: Por un lado, en efecto, como parece, los astutos son, según tu razonamiento, capaces, ¿acaso es así?

Otro ejemplo:

> Σωκράτης:
> Λέγε δή μοι, ᾿ὦ Ἱππία, οὐ σὺ μέντοι ἔμπειρος εἶ λογισμῶν καὶ λογιστικῆς; (*Hp. Mi.* 366c5).
>
> Sócrates: Dime en efecto, Hipias, ciertamente ¿no eres tú experto ni en cuentas ni en cálculos?

Asimismo, Sócrates reitera el modelo de la ejemplificación por medio de la cual insiste, porfía, discute, reincide y finalmente importuna y hasta agobia al discípulo. En términos didácticos, el maestro no se mortifica si recorre toda la gama posible de las ejemplificaciones diversas. A su vez, matiza con la típica ironía socrática que deja ver que el maestro se divierte en clase (por ejemplo, 364c8 y 9 ya citados), y acaso las más contundentes resulten estas:

9 Véase por ejemplo van Emde Boas (2019: 692), acerca de la partícula γε que expresa destacadamente concentración o limitación.

πάντως δὲ πλείστας τέχνας πάντων σοφώτατος εἶ ᾽ανθρώπων… (*Hp. Mi.* 368b2-3)

…y absolutamente tú eres el más sabio de todos los hombres en cuanto a la mayoría de las artes…

Σωκράτης:
ὦ Ἱππία, ἐγώ τοι οὐκ ἀμφισβητῶ μὴ οὐχὶ σὲ εἶναι σοφώτερον ἢ ἐμέ: ἀλλ᾽ ἀεὶ εἴωθα, ἐπειδάν τις λέγῃ τι, προσέχειν τὸν νοῦν, ἄλλως τε καὶ ἐπειδάν μοι δοκῇ σοφὸς εἶναι ὁ λέγων, καὶ ἐπιθυμῶν μαθεῖν ὅτι λέγει, διαπυνθάνομαι καὶ ἐπανασκοπῶ καὶ συμβιβάζω τὰ λεγόμενα, ἵνα μάθω (*Hp. Mi*. 369d1-5).

Sócrates:
Oh, Hipias, yo no discuto por cierto que tú seas más sabio que yo, sin embargo siempre acostumbro, cada vez que alguien dice algo, mantener la atención, y además, también, (acostumbro), siempre que me parece que el que habla es sabio, y porque me entusiasma saber lo que dice, averiguo, observo detalladamente y comparo las cosas dichas, para que yo aprenda.

3. Estructura interna del diálogo

Introducción (363-364a): Escena inicial en la que se presenta el contexto o escenario y enseguida se esboza la cuestión a tratar. Desde este planteo, Sócrates demostrará la ignorancia de Hipias, que parte de la tesis de que la bondad moral es un tipo de sabiduría; esa tesis llevará a la paradoja de que quien hace el mal voluntariamente es moralmente mejor que quien lo hace solo involuntariamente y por ignorancia. Seguimos a Vlastos (1991: 276 -77), quien explica que, cuando el diálogo alude a un personaje falso, debemos interpretar que ese personaje es capaz de decir falsedades o verdades, pero en todo caso no se espera que aquel actúe como alguien que no lo es. Desde este punto de vista, abona nuestra hipótesis de que Sócrates habla especialmente de la literatura.

Desarrollo (364b-372a): La ejemplificación se basa en la polaridad del sentido heroico que proponen Aquiles y Odiseo, ambos protagonistas de la épica homérica, pero luego, a partir del repaso, pasa revista a un sinnúmero de "personajes" reales, al modo de la comedia aristofánica. Esto profundiza quizás el sentido irónico que pretende mantener Sócrates. La amplitud no ya de personajes consagrados causa risa y, en ese sentido del humor, se realza un índice irónico por la universalidad del ejemplo que –aparentemente– elige el camino del absurdo. La situación ayuda a derribar conceptos viejos y consagrados. En 364c-372a, Hipias parece identificar a los astutos con los mentirosos como Odiseo. Sin embargo, Sócrates hace ver a Hipias que los mentirosos, al ser los más capaces, también pueden ser los más veraces: se trata de las mismas personas, y no siempre parecen completamente contrarios. El proceso es analizado pormenorizadamente. El maestro revisa las diversas τέχναι y no deja pasar la oportunidad para burlarse, con ironía, de la mera acumulación de saberes de los que se ufana Hipias. Sócrates insiste, una vez más, en que la mentira no diferencia a Aquiles de Odiseo, pues el primero también miente al amenazar con su partida de Troya y luego no llevarla a cabo.

En los textos de la embajada citados (*Il*. IX.357-363), Aquiles contesta progresivamente qué hará para prestar ayuda a sus amigos. Las respuestas guardan cambios sutiles y hay que deslindarlas de la actitud negativa del héroe, como si dijéramos: mi postura no se corresponde con mis hechos. Más tarde, cuando Odiseo regresa junto a Agamenón y relata el resultado de la embajada, no duda en afirmar que la misión ha sido un fracaso,

y parecería que no hubiera percibido las sucesivas dosis de respuestas, los comentarios y las reflexiones de Aquiles.

Para los griegos la navegación estimula la máxima capacidad[10]. Odiseo es un navegante que "busca una isla querida", como Borges (1989: 448) narra en "El Evangelio según San Marcos". La navegación que requiere del viento de la intemperie acaso lo haya dejado sordo. En un espacio cerrado, circunscripto y silencioso como la tienda de Aquiles, Odiseo no oye bien, por eso interpreta que la embajada desmoronó las expectativas. Odiseo representa al héroe que habla como ninguno, pero no sabe escuchar de la misma forma, no domina la paciencia de otorgar al otro su tiempo. Si acaso escucha, no decodifica el mensaje, peca de ingenuidad, efectivamente, él no sabe cuál será el destino de Aquiles. Esta conducta pone de manifiesto que el personaje todavía no proviene de una *polis* democrática donde el mayor derecho y el deber más perentorio consisten en escuchar los argumentos de los demás[11].

Así también este héroe homérico constituiría un ejemplo gráfico que Platón ofrece didácticamente para sostener el principio que intenta demostrar en el diálogo: que lo ético y lo estético pueden hallarse por separado, que el arte justamente no debe leerse o interpretarse desde el punto de vista del didactismo y la preceptiva (como en el s. 18) sino que aquel involucra un ámbito exento de mensajes "constructivos, edificantes" explícitos, dado que esta parcelación arbitraria de sus rasgos significantes limitaría a solo una interpretación o lectura[12]. Entre los párrafos 370a a 371c se hallan las citas del canto IX de *Ilíada*. Los fragmentos ejemplifican el paralelismo entre Aquiles y Odiseo, así como entre Sócrates y Hipias por la ἁπλότης asombrosa, según deja traslucir el maestro, mientras Odiseo, el personaje *polítropos*, astuto y fértil en recursos, no percibió el cambio de conducta en Aquiles, de este modo manifiesta un grado de ingenuidad cuando relata ante Agamenón el resultado de la embajada. Hipias tampoco advierte el desplazamiento en el ángulo de observación que propone Sócrates. Aquel critica, una y otra vez, no ver la totalidad del planteo (por ejemplo, 369b-c3), en cambio Sócrates propone una contemplación sesgada, en variados perfiles, como una deconstrucción del objeto de estudio.

Una vez más, afirmamos que el diálogo nos desafía a movernos del lugar tradicional –¿arcaico?– de esa consideración para inaugurar un concepto moderno de arte, similar al que se impuso definitivamente en el siglo XX. En este diálogo, Platón, a mi juicio, nos induce a considerar de diversas maneras que la unidad de lo bueno, bello y verdadero no permanece como tal, que debemos escindir el campo de la ética y de la estética. Una facultad trata lo moralmente bueno, y otro dominio configura la estética, que puede presentar una poética de la belleza o de la fealdad o de cualquier otro orden pero, en todo caso, representará lo verosímil, aquello que tiene visos de verdad, pero pertenece al ámbito de lo ψεύδεα, de lo ficcional.

La elección de Aquiles y Odiseo como modelos o punto de partida para la discusión se debe, primero, a que, como se hace evidente, representan el estatuto de los personajes apócrifos más conocidos, implican un sustrato común de conocimiento para comenzar el diálogo. Segundo –y como la mayor pretensión de Sócrates– se debe a que permite observar que, al ser personajes consagrados y con características definidas, puede ejemplificarse, con ellos, aquella exploración de ruptura en el canon. Es posible ver que no solo representan eso que se dice de ellos sino aquello acerca de lo cual podrían llegar a

10 Ver en *Antígona* de Sófocles 360 y ss. Cfr. Pearson (1928): el hombre cruza el mar, y esta hazaña señala la máxima destreza alcanzada por la civilización. A propósito del tema, cfr. Saravia (2006: 169-170).

11 Véase Goldhill (2004: 8), quien afirma que el derecho del ciudadano en la Asamblea es el de escuchar, esa es la mayor expresión democrática, el hecho de considerar los argumentos del otro. Un ciudadano, un voto.

12 Cfr. Iser (1989: 149-164) y Hardwick (2008).

ser capaces. Entre las palabras empleadas para intentar quebrar los prejuicios se hallan el verbo δύναμαι (374a8, junto con los adjetivos ἑκών y ἄκων, en 374c3, 7; 374d5 y 6, 9 y 374e1, 5; 375a 2; etc.)[13].

La intención, entonces, queda señalada insistentemente por los adjetivos ἑκών y ἄκων: 'voluntario-involuntario', 'de intento' o 'sin querer', 'a propósito' e 'involuntariamente'. La intencionalidad o la falta de propósito, respectivamente, se muestra por medio de estos adjetivos que en español parecería que se moderaran cuando los trasladamos al ámbito de lo circunstancial y, por tanto, contingente; en cambio, en griego hacen a la sustancia de los nombres, funcionan como atributos e implican un compromiso absoluto con el sujeto[14]. En 368e se halla la tesis del diálogo –según nuestra postura–, donde se afirma que el hombre veraz y mendaz puede ser el mismo, y se pone de relieve la intención[15].

Conclusión (372b-376): Sócrates insiste, en esta etapa, en que quienes hacen el mal voluntariamente son mejores que aquellos que lo hacen involuntariamente (a pesar del sentido común y de lo que puedan decir las leyes), pero el maestro está dispuesto a que Hipias lo saque de su error a través de las consabidas preguntas capciosas. En este caso, realiza una comparativa entre una característica moral y diversas ocupaciones físicas: un corredor bueno que corra lento y mal, a propósito, seguirá siendo mejor que uno que lo haga involuntariamente.

No obstante, esta comparación no puede llevarse a cabo de manera adecuada. Por ejemplo: cuando se dice que un esclavo que obra mal y comete errores voluntariamente es preferible frente a otro que lo hace de modo involuntario; a pesar de que Hipias se mantiene atento a Sócrates y el diálogo sigue adelante, la respuesta lógica resulta una negativa rotunda además de tajante: al esclavo que no sabe puede enseñársele, al que sabe pero obra mal es mejor no tenerlo como esclavo. Finalmente, la dificultad de ese razonamiento conduce por esa perspectiva terrible del absurdo. La disyuntiva entonces se debate entre el σοφός y el ἰδιώτης, el experto y el hombre común respectivamente.

Sócrates responde con una ironía socrática. Él nunca va a fatigarse de indagar. Critica a la sofística representada por Hipias, y cuando el maestro está entre ellos y todos los griegos son testigos, prorrumpe: φαίνομαι οὐδὲν εἰδώς (372b6-7), "parezco que yo no sé nada". E inmediatamente defiende su método de indagación filosófica.

En nuestra consideración, el diálogo puede dividirse en dos partes: en la primera, se instaura la tesis por medio de los ejemplos míticos y, en el segundo momento (373c), se pasa revista a un sinnúmero de casos hasta llegar al efecto desopilante de la exacerbación, como en una comedia aristofanesca, por ejemplo, *Las Aves*[16].

El interludio crea un espacio de teatralidad, descansa la atención y luego recomienza con más empuje. Esta impronta resulta un recurso muy didáctico, dado que la pausa, a

13 Chantraine (1968): δύναμαι, δύναμις: nombre de acción de primera importancia, fuerza. Se distingue de ἰσχύς o ῥώμη. También forma parte del léxico hipocrático. En lo particular es semejante a valor y eficacia, en Aristóteles a poder, potencialidad, por oposición al acto o ἐνεργεία. La palabra se forma del tema Δυνα con sufijo -μι como θέμις, pero este es de género inanimado. En todos los derivados prevalece la noción de eficacia. El infinitivo δυνασθῆναι: el que tiene la posibilidad de elegir.

14 Cfr. Guariglia (2000: 59), quien, basado en Aristóteles *EN* 1110 describe las acciones involuntarias como aquellas que son producidas por la fuerza o por ignorancia. A su vez, puede ocurrir que se realicen sin la contribución del agente o bien, ignorando las circunstancias particulares: qué, quién, con qué, etc., con pesar (*EN* 1111a1). El tema de los actos involuntarios conforma un tópico concluyente en *Edipo en Colono* y también en *Filoctetes* de Sófocles (Saravia, 2014: 130).

15 Véase Saravia 2007: 20, donde se comenta el concepto de δεινότης como δύναμις psíquica. Esta capacidad de δεινότης resulta indiferente desde el punto de vista ético.

16 Cfr. nota 4.

modo de intervalo o recreo, permite que Sócrates afronte más enérgicamente el fondo de la cuestión.

Los ejemplos producen un efecto hilarante, que se obtiene por el procedimiento de degradación y de exageración. Esta posibilidad de división del diálogo surge cuando Sócrates formula un nuevo comienzo de la investigación. El maestro advierte el cansancio en el interrogado y la pausa facilita reiniciar el intercambio dialógico con nuevas alusiones. Nos pasea por diversidad de actividades: un corredor, y la velocidad[17], luego la lucha, los ejercicios, la fuerza, la apariencia, la voz, la renguera, la miopía, también menciona los órganos (374d), de este modo llega a la aporía, al no tener en cuenta los movimientos involuntarios del cuerpo. La conclusión parcial de esta secuencia converge en un disparate o absurdo. Después prosigue con los caballos, los perros, el hombre arquero (375a-c), la medicina y la música (375b-c); posteriormente, en 375d, los ejemplos toman un sesgo más abstracto. Se menciona la justicia pero no queda en claro ninguna definición y se ejemplifica con una aporía. Sócrates interroga:

> οὐκοῦν εἰ μὲν δύναμίς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡ δικαιοσύνη, ἡ δυνατωτέρα ψυχὴ δικαιοτέρα ἐστί; βελτίων γάρ που ἡμῖν ἐφάνη, ὦ ἄριστε, ἡ τοιαύτη (375e1-3).
>
> ¿No es cierto que, si la justicia es una fuerza del alma, el alma más fuerte es la más justa? En efecto, un alma así nos ha resultado ser mejor, amigo mío".

Por último enfoca la ciencia y la ψυχή o soplo vital. Sócrates se muestra un poco confundido, confiesa su propia perplejidad[18], y este temperamento muestra que ha estado investigando y desplegando posibilidades, hasta entonces impensables, en el ámbito de la estética literaria. Como sucede en esta etapa platónica, el interrogatorio finaliza en una aporía: los interlocutores llegan a un nivel tal de imposibilidad por dar una solución a los planteos, que cierran el razonamiento con plena conciencia de su ignorancia.

4. Reflexiones finales

La experiencia de interpretar un diálogo filosófico consiste en que, en general, por medio del intercambio se logra la búsqueda, el conocimiento de nuestra propia identidad y, de este modo, permeabiliza la comprensión de nosotros mismos. El método desafía al discípulo –y a todos– en el camino hacia una disposición reflexiva, a propósito de conceptos morales indiscutibles hasta entonces. Sócrates promueve desplazamientos de aquellos ámbitos a los cuales, aparentemente, resulta imposible agitar. El maestro muestra el proceso por el cual, mediante el discurrir dialéctico, se construye una opinión compartida y, subsecuentemente, discutible y problemática[19]. No se pretende una respuesta única porque no la hay. Trasegar el método de a dos implica admitir otras perspectivas, no quedarse anquilosado en las estructuras que aprisionan. El diálogo especialmente muestra una dinámica de la metodología que no ha sido superada hasta ahora. Despliega un compendio de recursos, tanto para desafiar al experto, como para motivar a los alumnos.

---

17 Emplea diferentes verbos del hacer: ποιέω, ἐργάζομαι, 'hacer' y 'ejecutar', respectivamente (en *Hp. Mi*. 373e-374-a-b ss.); δύναμαι se halla en la esfera de las posibilidades, lo que puede llegar a ser, o lo concreto del desempeño. Aristóteles en *Poética* IX.2 y 1451b1 establece la diferencia entre la literatura y la historia, y dice que la función del poeta no es relatar qué ha sucedido sino qué podría llegar a pasar, lo que es posible: οἷα ἄν γένοιτο καὶ τὰ δυνατά.

18 Cfr. Beversluis Croos (2000: 107).

19 En términos teatrales diríamos intersubjetiva, en relación a la catarsis desde el punto de vista de Aristóteles, *Poética* XIV.

Nuestro objetivo, en el ejercicio de la docencia, consiste en apropiarnos del modo socrático del discernimiento, incluir al otro en nuestras consideraciones y tener en claro que la verdad, en última instancia, se vuelve un concepto temporal, en el sentido en que se construye de a dos, y se perfecciona y se mantiene mientras resiste sucesivas refutaciones[20]. Como afirma Oliveras (2004: 172), la relación entre estética y moralidad abre paso a una experiencia de libertad que ejemplifica el sentido de desinterés en la complacencia. De momento que el sujeto se desliga de la representación, el objeto contemplado no resulta apetecible, pues el deseo de poseerlo no constituye un imperativo. El hecho de que Sócrates se desplace por fuera del eje axiológico para la valoración de las dos personalidades épicas, libera del juicio estético el sentido de lo bueno y lo verdadero.

En cuanto a la estructura interna, en la introducción del diálogo participa el tercer personaje, Eudico, luego en el nudo se explicita la tesis: separar lo ético de lo estético; por último, el desenlace se resuelve como diálogo aporético. El ejercicio dialéctico no llega a ningún resultado pero, según nuestro criterio, se instaura una nueva ponderación acerca de lo bueno y lo malo, de lo bello y lo feo, del capaz y del incapaz. Sócrates mueve o conmociona conceptos morales arraigados filosóficamente, pone en cuestión la polaridad de los valores y nos muestra, por defecto, que la literatura –y el arte en general– se desarrollan independientes de la ética, por lo tanto lo reprensible en la vida de las sociedades humanas invierte el signo en las disciplinas estéticas. Por ejemplo, la estética del mal gusto puede llegar a ser tan admirable como los motivos consagrados en la historia de la literatura y de las artes. Asimismo, ver un hijo muerto en un accidente callejero es la peor experiencia, pero ¿qué no haríamos para contemplar unos instantes La Piedad de Miguel Ángel? Evidentemente el arte alienta las motivaciones más profundas en la unión entre el adentro y el afuera.

El diálogo enfoca la esfera del decir, por eso comienza con Aquiles y Odiseo como ejemplos. El ensayo de los valores se concentra en el terreno literario, luego las dicotomías admiten ser transportadas a los afanes de las sociedades humanas en tanto mímesis, ya sea como re-presentación o ex-posición (Deguy, 1994: 236). A su vez, el hecho de que un personaje pueda ser el mejor y a quien más conductas reprobables lo caractericen, ejemplifica el desinterés necesario para el juicio estético. Sócrates somete la tesis a la prueba: la literatura no debería ajustarse ni a lo canónico, moralmente considerado en el campo literario, ni ninguna otra imposición. Se produce aquello del "laboratorio experimental", en el cual se crean las metáforas epistemológicas que dan a conocer nuestras propias experiencias existenciales[21].

Insistimos en que, en primer lugar, el objetivo de peregrinar por un diálogo platónico consistiría en instaurar la duda, fecunda y que alienta a saber cómo y dónde me encuentro en el recorte que crea la visión del otro y, en segundo lugar, admitir la polifonía que implica un *tú* en interacción permanente en nuestra vida cívico-democrática.

El diálogo, en fin, resulta una deconstrucción de aquel análisis literario tradicional. Afrontar nuevos ángulos de observación, acaso, constituya lo más interesante de practicar, es decir, fomentar la duda que indague un poco más allá, solidariamente. Si como docentes logramos esto, está justificado el esfuerzo del método de Platón.

Nuestra conclusión, insistimos, se basa en que Sócrates intenta despegar lo ético de lo estético; para esto, el filósofo quiebra la perspectiva unívoca que había planteado el disertante, aquella que considera a Aquiles como el más valiente, a Néstor como el más sabio

20 Cfr. Popper (1983).

21 Cfr. Ricoeur (1977: 458 y ss.).

y a Odiseo como el más astuto. Hace pensar que unos y otros admiten ser caracterizados desde distintos puntos de vista y en escorzo.

Cuando Sócrates se desplaza del foco de análisis, el absurdo que crea permite el movimiento propio de un juego. Gadamer (1996: 66-67) habla del arte como juego porque supone autonomía y el desinterés de lo estético. Sócrates nos enseña a posicionarnos ante el juicio de gusto, eminentemente contemplativo. El carácter desinteresado de la atención estética involucra un pensamiento moderno[22]. Platón propone esa actitud, aunque la perplejidad expresada por el maestro se percibe muy genuina.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Alegre Gorri, A. (ed.) (1990). *Plato Teeteto o sobre la ciencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Borges, J. L. (1989). *Obras Completas*. 3 vols. Buenos Aires: Emecé.

Burnet, I. (1903). *Platonis Opera,* t. III. Oxford: University Press.

Goldhill, S. (ed.) (2004). *Aeschylus: The Oresteia*. Cambridge University Press.

Granero, I. (trad.) (1978). *Aristóteles, El arte de la Retórica.* Buenos Aires: Eudeba.

Pearson, A. C. (ed.) (1928). *Sophoclis, Fabulae*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía citada

Beversluis, J. (2000). *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brook, P. (1968). *El espacio vacío*. Barcelona: Península.

Butcher, S. H. (1951). *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York: Dover Publications.

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étimologique de la Langue Grecque.* (Paris: Klincksieck.

Deguy, M. (1994) "La vida como obra", en B. Cassin (ed.), *Nuestros Griegos y sus Modernos*. *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad.* Buenos Aires: Manantial; 231-239.

Emlyn-Jones, C. (2007). "Poets on Socrates' Stage: Plato's Reception of Dramatic Art", en L. Hardwick y C. Stray (eds.). *A Companion to Classical Receptions*. Oxford: Wiley; 38-49.

Gadamer, H. G. (1996). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta.* Barcelona: Paidós Ibérica.

Goldhill, S. (ed.). (2009). *The end of dialogue in antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guariglia, O. (2000). "La Moral de la Virtud en Aristóteles", en A. M. González de Tobia (ed.), *Una nueva visión de la cultura antigua en el fin del milenio*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata; 35-59.

22 Cfr. Oliveras (2004: 176).

Iser, W. (1989). “El Proceso de Lectura”, en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción.* Madrid: Visor; 149-164.

López Férez, A. (2000). “El léxico de la educación en Platón”, en A. M. González de Tobia (ed.), *Una nueva visión de la cultura antigua en el fin del milenio*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata; 287-305.

Mason, P. (1953). “La farsa en Aristófanes y el origen de la comedia en Grecia”. C*uadernos de Arte dramático.* Suplementos de estudio, 16. Buenos Aires: Raigal;113-132.

Oliveras, E. (2006). *Estética. La cuestión del arte*. Buenos Aires: Ariel.

Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.

Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva.* Buenos Aires: Megápolis.

Ricoeur P. (1994). “Una reaprehensión de la *Poética* de Aristóteles”, en B. Cassin (ed.), *Nuestros Griegos y sus Modernos*. *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad.* Buenos Aires: Manantial; 219-230.

Ross, W. D. y Arias, J. L. D. (1986). *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.

Saravia de Grossi, M. I. (2006). “El Grito de la Muerte en las obras de Sófocles”. *Fortvnatae*, 17; 165-176.

Saravia de Grossi, M. I. (2014). “*Edipo Rey* de Sófocles. Una Lectura del Estásimo IV”. *Argos*, 37; 119-140.

Saravia de Grossi, M. I. (2007). *Sófocles. Una interpretación de sus tragedias*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

van Emde Boas, E., Rijksbaron, A., Huitink, L., y De Bakker, M. (2019). *The Cambridge grammar of classical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1991). *Socrates, ironist and moral philosopher*. New York: Cornell University Press.

Trazando los límites del Cielo. *IV Macabeos* y la descripción topológica del Más Allá

Roberto Jesús Sayar
Universidad de Buenos Aires
Universidad de Morón
Universidad Nacional de La Plata

Resumen: Influenciados por las diversas civilizaciones que los esclavizaron, los hijos de Abraham se vieron envueltos en la necesidad de justificar su propia existencia ante las naciones extranjeras. Semejante transposición aparecerá de manera aún más marcada en aquellas obras que vieron la luz durante algún período particularmente problemático de la relación de los hebreos con sus dominadores. Específicamente, en el *Cuarto libro de Macabeos* se tenderán redes interpretativas no solo con la historia fáctica de la que se supone bebe sino de la tradición libresca en la que él mismo se inserta. Dicho entrecruzamiento habilitará, entre muchas otras cosas, el asentamiento simbólico de las sinagogas como sitios de reunión en lugar de la centralidad del Templo. Será, entonces, nuestro interés en este trabajo acrecentar esta lectura proponiendo una topología que se base en los detalles que conforman el cadalso y sus sitios circundantes para construir sobre ella un modelo del Más Allá. Según este planteo, del mismo modo en que el lugar en el que murieron los mártires contiene la suficiente positividad como para erigir sobre él un sitio de reunión sagrado, así podrá hacerse con aquellos espacios que representan, *prima facie*, la parte más negativa del Otro Mundo.

Palabras clave: Semántica topográfica, Judaísmo helenístico, Apócrifos del Antiguo Testamento, Ficcionalización

Tracing the limits of Heaven. IV Maccabees and the topological description of the Hereafter

Abstract: Influenced by the various civilizations that enslaved them, the children of Abraham found themselves involved in the need to justify their own existence before foreign nations. Such a transposition will appear even more markedly in those works that saw the light during some particularly troublesome period in the relationship of the Hebrews with their rulers. Specifically, in the *Fourth book of Maccabees*, interpretative networks will be laid not only with the factual history from which it is supposed to draw, but also from the bookish tradition in which itself is inserted. That intertwining will enable, among many other things, the symbolic establishment of the synagogues as meeting places instead of the centrality of the Temple. It will be, then, our interest in this work to increase this reading by proposing a topology that is based on the details that make up the scaffold and its surrounding sites to build a model of the Beyond on it. According to this proposal, in the same way that the place where the martyrs died contains enough positivity to erect a sacred meeting place on it, so it can be done with those spaces that represent, *prima facie*, the most negative part of the Other World.

Keywords: Topographic semantics, Hellenistic Judaism, Old Testament Apocrypha, Fictionalization

Al cielo siempre me lo había imaginado / como cuando se moría un dibujo animado,
como algún cuadro horrible de Miguel Ángel / o como el paraíso que contaba el Dante
"Al cielo no" (Cuarteto de Nos; Canciones del Corazón: 1991)

Μελιττοπιδίῃ, quod in ridenti flexu oculi fulgentique meum Elysium descripsi

Sometidos a una innumerable cantidad de influencias a lo largo de su dilatada historia, el pueblo de Israel ha tenido que verse recurrentemente en la necesidad de justificar su propia existencia, con sus particularidades específicas, ante las naciones extranjeras que lo subyugaron. La herramienta que mayor utilidad reportó para lograr semejante cometido, teniendo presente esto, fue la literatura. La asepsia ideológica que se esperó lograr apelando a tal medio de defensa se llevó a cabo a través de la secularización de muchos esquemas narrativos que en las producciones previas poseían un carácter eminentemente religioso[1] y viceversa, la sacralización de aquellas maneras de contar un suceso que, anteriormente, asentaban su ascendiente en su carácter profano (y, por ende, no 'contaminado' por ninguna visión ajena a los propios hechos acontecidos[2]). Un movimiento como este fue particularmente notorio en aquellas obras que aparecieron durante los períodos en donde la relación de los hebreos con sus dominadores resultó especialmente problemática. Precisamente, tal será el caso del *Ciclo de los Macabeos*[3]. En el cuarto libro de este grupo se tenderán redes interpretativas no solo con la historia fáctica de la que se supone bebe sino, sobre todo, con la tradición libresca en la que él mismo se inserta[4]. Rasgo este último que le permitirá combinar, a su vez, diversos tipos textuales y las tradiciones que los cobijaron. Dicha intersección habilitará, entre muchas otras cosas, el asentamiento simbólico de las sinagogas como sitios de reunión en lugar de la centralidad del Templo. Será, entonces, nuestro interés en este trabajo acrecentar esta lectura proponiendo una topología que se base en los detalles que conforman el cadalso y sus sitios circundantes para construir sobre ella un modelo del Más Allá. Según este planteo, del mismo modo en que el lugar en el que murieron los mártires contiene la suficiente positividad como para erigir sobre él un sitio de reunión sagrado, así podrá hacerse con aquellos espacios que representan, *prima facie*, la parte más negativa del Otro Mundo. La personificación del Adversario en el soberano de los gentiles no hará más que cimentar aún más profundamente la presente

1 Particularmente aquella que la crítica ha dado en llamar "pragmatismo en cuatro tiempos" que logra que, mediante un artificio de la trama, se pueda afirmar a ciencia cierta que nada es nuevo a los ojos del Señor y así como este puede enojarse cíclicamente contra su pueblo, este mismo pueblo puede aprender de los progresos de sus antecesores en los pormenores de la relación con el Altísimo. Esta visión se halla en varios de los libros de la Biblia. Cfr. Frenkel (2011a: 61-2), quien, en nota *ad loc,* cita como ejemplos de la literatura deuteronómica además del último libro del *Pentateuco* a los dos libros de los *Jueces* (donde es particularmente característico [Frenkel, 2011b:11]), los dos libros de *Samuel* (o los dos primeros de los cuatro de los Reyes, según la denominación que se prefiera) y el libro de *Josue*. La denominación de "pragmatismo en cuatro tiempos" le pertenece, *inter alia* a Lodz (*apud* Boyer-Hayoun, 2008:10-11). Para los elementos lexicales de esta lectura que devienen formulaicos recomendamos la lectura de Berthelot (2007: 48 y ss.)

2 Puesto que, de acuerdo con Romero (2009: 40-41), los historiadores devinieron tales "desprendiéndose de las creencias religiosas". Cfr. Liotsakis (2016: 74, que propone tres modelos, todos según la narrativa tucidídea) o por Schepens (2007: 43), quien aclara las distinciones más notorias entre Heródoto y Tucídides).

3 Piñero (2007: 69) es puntualmente quien afirma que los textos que comparten este título –transmitidos en el mismo grupo de manuscritos–, conformaban un conjunto cerrado, por lo que los denominó *Ciclo de los Macabeos*. Cfr. Además Collins (2000: 122-130 y 202-209). La ampliación del episodio de martirio de 2 M puede verse reflejado, quizá, en 1 M 1.62-63. 3 M es el único de ellos que no se ubica en el espacio temporal del reinado de Antíoco IV Epifanes.

4 Tradición que tiene que ver, por un lado, con el uso de las tradiciones escriturarias helenísticas por los propios hebreos (Sayar: 2019) y, por el otro, con la tipología del tratado y sus rasgos de estilo que lo insertan dentro del contexto de los libros históricos de *LXX* (Sayar, 2022).

propuesta, ya que la resignificación operará también sobre él para convertir su elevado sitial, de donde surgen la muerte y la arrogancia, en el Trono de Dios[5], fuente de los juicios justos para todos sus fieles seguidores.

De esta manera, será necesario tomar como punto de partida la existencia de una topología propia del pueblo de Israel que la obra se encarga de poner en relieve a través de diversos indicios repartidos a lo largo de todo el texto. El principal de ellos será, precisamente, la existencia de un lugar específico donde está ubicado el cadalso y lo estarán todos aquellos que presencien la sesión de torturas. Así, antes de comenzarla, el texto establece que:

> προκαθίσας γέ τοι μετὰ τῶν συνέδρον ὁ τύραννος Ἀντίοχος **ἐπὶ τινὸς ὑψέλου τόπου** καὶ τῶν καὶ τῶν στρατευμάτων αὐτῷ παρεστεκότων κυκλόθεν ἐνόπλων
>
> El tirano Antíoco estaba reunido con sus consejeros **en un lugar elevado** y sus tropas se hallaban armadas a su alrededor (5.1, negritas nuestras).

No obstante, aunque no establezca una vinculación de ese sitio de observación "con ninguno de los posibles lugares que la ciudad de Jerusalén podría ofrecerle, ni siquiera con alguno especial dentro del ἄστυ –de por sí elevado dentro de la propia ciudad[6]–" (Sayar, 2018: 351) es claro que allí donde Dios mismo ha querido asentar su trono (1 S 7.13) se conformará el centro de esta geografía divinizada, sobre la que se alzarán diferentes elementos de sacralidad variable. Grado que se determinará en relación al sitio donde se erijan, que deberá hallarse previamente marcado de forma positiva por las acciones que hayan tenido lugar en su perímetro. De esta manera, se configurarán una serie de círculos concéntricos cuyo carácter sagrado se va acrecentando conforme se asemejen a aquella locación donde el propio Dios ha decidido posarse. El Templo, entonces, será el centro indiscutible de este croquis y estará rodeado por toda la parte alta de la ciudad de Jerusalén en tanto que en ella se asentó el linaje davídico, tan demarcado por su singularidad religiosa a lo largo del tratado (3.6; 18.15; 18.16). La parte exterior del esquema, entonces, estará ocupada por todos aquellos sitios cuya gradualidad sagrada los acerquen a los puntos "enérgicos" (Otto, 2007: 55) del mapa de la ciudad –es decir, los dos anteriores– que delimitan los límites de acción del Altísimo y de quienes este elige. Por ende, al tratarse de una urbanización capaz de albergar a un πολίτευμα[7] hebreo será preciso, justamente, determinar tanto la asiduidad con la que los hebreos podían subir a Jerusalén para cumplir con ciertos sacrificios que debían efectuarse en el recinto del Templo[8] o bien la del número

---

5 En tanto que el trono deviene una metáfora de la presencia efectiva de Dios en un sitio determinado. Cfr. Ez 1.26-28: ὡς ὅρασις λίθου σαπφείρου ὁμοίωμα θρόνου ἐπ' αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν. Καὶ εἶδον ὡς ὄψιν ἠλέκτρου ἀπὸ ὁράσεως (…) αὕτη ἡ ὅρασις ὁμοιώματος δόξης κυρίου (Y sobre esta se veía como una piedra de zafiro, en forma de trono, y, erguida sobre él, una figura semejante a un hombre. Un fulgor como de ámbar brillante lo rodeaba. (…) Esta visión era la imagen de la Gloria del Señor). En Dn 7.9 la metáfora se profundiza puesto que se trata de un texto gestado efectivamente durante los tiempos de persecución. La traducción del pasaje citado nos pertenece y también nos pertenecerán todas las subsiguientes, salvo indicación en contrario. De aquí en adelante, las fuentes serán citadas de acuerdo con las abreviaturas de *LSJ* a excepción de 4 M que solo aparecerá glosado sin su sigla previa, en números arábigos con los capítulos y versículos separados por un punto.

6 La existencia de la ciudadela de Jerusalén, rebautizada por Antíoco con su propio nombre –Antioquia– siguiendo la costumbre establecida por Alejandro, está atestiguada en los dos primeros libros del *Ciclo*... (concretamente en 1 M 1.32-38 y 2 M 4.9) que hacen de su existencia un motivo más de vergüenza en lo que respecta a su vínculo con Dios (cfr. 2 M 4.15).

7 Según Saulnier (1983: 18), un πολίτευμα es "un cuerpo estructurado, con sus instancias representativas, como una fuerte minoría étnica y cultural en el interior de una ciudad". Para el análisis particular de las lógicas internas de un πολίτευμα –particularmente del de Alejandría– recomendamos la lectura de los trabajos de Druille (2015; 2016; 2018).

8 Ocasiones que, según Barclay (2001: 419) son *Pesaj,* Pentecostés y la Fiesta de los Tabernáculos. Moviendo el eje a la tradición cristiana, cabe recordar el ascenso de José y su familia a Jerusalén para presentar el sacrificio debido a Dios por el nacimiento de Jesús (Lc 2.23-24), según está escrito en la Ley (Ex 13.2; Nm 18.15).

de judíos observantes que realizaban sus plegarias en sus hogares (Tb 2.1-2 y 3.10-16) o en sitios equivalentes[9] en donde el requisito talmúdico de la reunión de un *minyan* pudiera llevarse a cabo.[10] Conjugando ambos elementos, será posible tanto resignificar el sacrificio como adscribir a los mártires al dispositivo mnémico que mantiene unido al conjunto social. En tanto que la muerte perderá su valencia claramente negativa[11] para 'domesticarse' (Colombani 2016: 5; Ariès 2000: 34) habilitará la erección de la sinagoga sobre el supuesto cadalso de estos hebreos.[12] Construcción que, entonces, se sustenta en el hecho de que la muerte les transfiere mucha de la sacralidad reservada a los elementos que vinculan al pueblo con Dios. La edificación de un sitio de oración sobre el sepulcro de estos hombres o cercano a éste ampliaría la protección que emanaría de ellos en tanto partícipes de la gloria divina con un grado especial de cercanía con el Altísimo[13].

Cercanía que convertirá a quienes se establezcan bajo la protección de estos sitiales en personas cuya familiaridad con la deidad los hará semejantes a Abraham. Éste, quien por sus acciones se vio elevado a la categoría de "amigo de Dios" (Is 41.8; Agus, 1988: 38), desplegará a través de este vínculo la posibilidad de hablar con Él y de gestar la eventualidad de que se haga presente entre sus fieles. De forma equivalente, la confianza que demuestra Eleazar en la compasión divina (6.27) alcanzará tales cotas que será capaz de ser equiparado con el patriarca (7.19). Así, como él, será paradigma de fe y del 'deber ser' hebreo[14]. De ese modo, Eleazar adquirirá la potestad de 'discutir' con Dios acerca de la lógica de su accionar hablándole con confianza (6.27-29) y recalcándole los hechos loables de su dilatada existencia. Es decir, así como Abraham regatea (Gn 18.23-31) con el enviado de los cielos (que es Dios mismo) las pautas necesarias para salvar a Sodoma de la destrucción hasta lograr que este conceda que "en atención a esos diez [hombres justos] no destruiré la ciudad" (Gn 18.32), el sacerdote podrá hacer lo propio de manera equivalente. Petición que activa la defensa que comenzará tras su muerte. Porque él, al pedir que se acepte como 'pago' la condena 'nuestra' (ἡμετέρᾳ, 6.28) no se refiere solamente a su cercano deceso sino a los de los otros ocho que vendrán tras de sí. El hecho de decirlo también se apoya en su conocimiento previo puesto que Dios, en el pasado, ha postulado una suerte de mínimo necesario para no activar del todo su castigo, que provocará la destrucción perpetua[15]. La afirmación divina que propugna que actuará de forma de "no exterminar al justo junto con el malvado" (Gn 18.23) ayudará a que el ejemplo que entrega el anciano sacerdote cunda entre los circunstantes y que, mediante esa transmisión simbólica de un capital valuado por la sociedad toda (Bourdieu, 2014: 183-184), se llegue a cumplir con ese mínimo indispensable de justos[16] que aplazarían la sentencia desfavorable. Además, la expansión de su ejemplo tendrá otro tipo de consecuencia que implica el uso del tiempo; es decir, cuántos más justos haya –cuya rectitud se verá potenciada por la

9 Incluso en habitaciones alquiladas, según Van der Horst (2005: 16).

10 Grabbe (2010: 41). Un *minyan* es una suerte de quórum de diez personas adultas que el judaísmo requiere para el cumplimiento de ciertos preceptos, la realización de ciertos rituales o la lectura de ciertas oraciones, dado cfr. Megillah 23b). este requerimiento se deriva de, entre otras, las lecturas eruditas de Lv 22 .32 y Nm 16.21, que "cuando diez personas oran juntas, la Divina Presencia mora entre ellas" (Berajot 6a; cfr. Schiffman, 2005: 43).

11 Puesto que el contacto con un muerto provocaba impureza, según está decretado en Lv 21.1-4.

12 Sinagoga que, para la época de San Agustín, era basílica, si atendemos al testimonio del santo (*S.* 300.6).

13 Los pormenores de esta derivación sígnica se despliegan en el trabajo de Sayar (2018).

14 Cfr. la afirmación del sacerdote en 6.19: γενοὶμεθα τοῖς νέοις ἀσεβείας τύπος. Su condición ejemplar en tanto 'paradigma de lo hebreo' es objeto de estudio en Sayar (2014).

15 Fields (1997: 170). A propósito de este tópico, Neev y Emery (1995) dilucidan la posibilidad de que un cataclismo natural haya inspirado las historias míticas tanto de las ciudades condenadas por el Cielo con Jericó.

16 Tajer (2005) realiza un estudio sobre este límite de "no inferioridad" en razón a entender de qué manera pudo establecerse y con qué parámetros (privilegiando una discutible 'normalidad'), para beneficiar con el castigo o la salvación solamente a Sodoma y a Gomorra por sobre todas las demás ciudades del mundo.

sacralidad del sitio que los alberga–, Dios podrá tener más tiempo para reflexionar sobre su propia decisión y arrepentirse. La positividad, de esta manera, quedará anclada indudablemente a la posición de los mártires, en tanto que ambos rasgos de lo numinoso (Otto, 2007: 33) se potenciarán entre sí a niveles insospechados, capaces de alcanzar la esfera de lo metafísico con la sola fuerza de la voluntad, respaldada en el beneplácito divino.

Ahora bien, es cierto que lo que se muestra en el centro neurálgico y retórico del texto implica un castigo seguro a los condenados, que se agrava conforme se profundiza el enfrentamiento con la voz que detenta el poder y el uso legítimo de la fuerza (Foucault, 2014: 56). "Conmigo no tendrás el placer de esa burla" (5.28[17]) le espeta el anciano al tirano y acto seguido llegará a ser desollado por los latigazos y arrojado a la hoguera tras introducirle brea en la nariz. De tal punto de partida se llegará a la osada intervención del más joven de los hermanos quien, sabedor del destino que inexorablemente le espera, dirá, a voz en cuello (φησιν 12. 8[18]) que:

> Ἀνόσιέ, φησιν, καὶ πάντων πονηρῶν ἀσεβέστατε τύραννε, οὐκ ἠδέσθης παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν τὰ ἀγαθὰ καὶ τὴν βασιλείαν τοὺς θεράποντας αὐτοῦ κατακτεῖναι καὶ τοὺς τῆς εὐσεβείας ἀσκητὰς στρεβλῶσαι; ἀνθ' ὧν ταμιεύσεταί σε ἡ δίκη πυκνοτέρῳ καὶ αἰωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, αἳ εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνήσουσίν σε.
>
> Dijo: tirano sacrílego, el más impío de todos los malvados ¿no comprendes que mientras recibes de Dios los bienes y la realeza, asesinas a tus servidores y torturas a los practicantes de la piedad? Por eso, la justicia te entregará al fuego eterno y a una tortura que no te abandonará en toda la eternidad (12. 11-12).

lo que implicará que, finalmente, se arroje a la hoguera (12. 19), para no cejar en su resistencia pero, al mismo tiempo, sufrir las torturas a las que estuvieron destinados tanto Eleazar como sus hermanos. Su parlamento, a la luz de los hechos posteriores, de todas maneras, adquiere otro valor, en tanto que asegura el castigo póstumo de Antíoco a causa de sus impiedades y su crueldad. Es decir, así como el soberano ha castigado las transgresiones contra su voluntad, los discursos de cada uno de los condenados afirmarán que de manera equivalente se prepara un castigo en el más allá para el rey proporcional a todos sus desmanes. Y si bien *4Ma.* no abunda en detalles acerca de estos castigos ni mucho menos en las causas de su deceso (18. 5) se puede indagar la profundidad de su escarmiento tanto en la obra que le sirve de fuente al presente tratado –es decir 2 M– como en el primer texto que hace mención a semejante situación, *i.e.* 1 M Ambos, consecuentemente, profundizan en los detalles que lo llevan a la muerte tanto como en el reconocimiento necesario de su rebelión contra Dios como la causa última de semejante agonía. Así, 1 M destaca que "se enfermó y quedó muy deprimido porque las cosas no le habían salido como él esperaba" y narra su muerte tras una prolongada espera y la sucesiva ἀναγνώρισις (6. 12-13). 2 M, por su parte, explica que su malestar era corporal y que todas sus entrañas se pudrieron y hedían fuertemente (2 M 9. 7-9) hasta que, a pesar de su arrepentimiento y sus numerosas promesas para ganarse el beneplácito de los hebreos –y, a través de ellos, el de Dios– "murió sufriendo atroces tormentos" (2 M 9. 28). Por ende, a través de semejantes testimonios, será posible entender de qué forma se pudo conocer tal final para el tirano.

---

17 ἀλλ' οὐ γελάσεις κατ' ἐμοῦ τοῦτον τὸν γέλωτα.

18 Decimos "a voz en cuello" no solo porque entendemos que el contexto habilita esta lectura sino porque, además, de acuerdo con la lectura que hace del lexema Muraoka (2009 *s.v.*: 714) en LXX (y, sobre todo, en los libros de Macabeos) el uso de tal verbo implica una orden y, por ende, un tono de voz adecuado para que dicho mandato se lleve a cabo. En este caso, el niño le ordenaría a los amigos y esbirros del rey que lo soltaran para poder hablar con propiedad, en tanto que se trata del último embajador de los hebreos en tomar la palabra (cfr. *Men. Rh.* 423.7 y ss. y Bederman, 2001: 30).

Es decir, en tanto que cada uno de los fallecidos gozaban de una cercanía única para con Dios, y que, a la vez, mantuvieron el cumplimiento de Sus normas hasta el final, es posible comprender que, cuánto más fuerte fue la tortura infringida hacia ellos, el Altísimo, que ha establecido la ley del Talión como ejemplo de la retaliación para casos como este (Lv 24. 17-21[19]), le retornó un castigo "totalmente justo para quien había torturado de igual manera a otros" (2 M 9. 6)[20].

Aseverar tal equiparación directamente proporcional entre los castigos infringidos y las represalias sufridas implicará entonces que la localización de la tortura y su grado le permitirán a los alcanzados por ella tener la absoluta seguridad de la recompensa divina. Y no solamente porque sea un tópico de aliento que se comunicarán entre cada uno de los hermanos con el fin de acrecentar su valentía a los ojos del soberano extranjero sino, sobre todo, porque al haber sido receptores adecuados de la sangre del anciano en concepto de rescate (6. 29), les será posible acceder a los beneficios de esa renovada pureza sostenida gracias a su apego a la Ley. Así, como advierte el narrador, "quienes se centran de todo corazón en la piedad [...están] seguros de que en Dios no mueren (…) sino que viven en Dios" (7. 19[21]). Por ello, justamente, es que al entrar los hermanos en escena declararán con toda seguridad que "gracias a este sufrimiento y a nuestra perseverancia, lograremos el premio de la virtud y estaremos junto a Dios, por quien sufrimos" (9. 8[22]). El lugar en el que serán sacrificados ya está bendito por la muerte inmediatamente anterior, que ha logrado llamar la atención del Altísimo. La seguridad del castigo al soberano, entonces, vendrá aparejada con este nuevo rasgo: cuánto más grave sea la tortura de los hijos de Israel que se apegan a las leyes, tanto más lo será para el rey a la hora de su muerte y más allá de ella y, además, cuanto mayor sea el hundimiento en las tinieblas del tirano, más profundo será el gozo de Dios del que disfrutarán los martirizados. La constitución de un paralelismo tal no se verá sino apuntalado para todo lo que resta de la argumentación en tanto que la madre, apoyándose en las palabras del cántico de Moisés "Haré morir y daré vida. Esa es vuestra vida y la duración de vuestros días" (18. 19[23]) no hace más que remedar el inmenso argumento que la misma mujer desplegó en 2 M en donde reconoce no saber de qué manera se han podido formar sus hijos en su seno, pero con la misma seguridad admite que es Dios quien podrá devolverles el aliento y la vida "que ahora desprecian por amor a sus leyes" (2 M 7.23). De esta manera, al colocar a la creación humana al mismo nivel de la creación de todos los demás entes de la ecúmene, es decir, dependientes de la voluntad de Dios; hace que sea éste quien determine, en última instancia, las condiciones para alcanzar su Gloria[24]. Como muchas de estas ya han sido adelantadas por las palabras

---

19 Cfr. Gandulla (1991); cfr. no obstante las posturas que Sayar (2020) estableció para un caso como el planteado en 4Ma. a la luz de los postulados del Derecho Internacional Humanitario aplicables a semejante situación.

20 De todas formas, para comprender el alcance retórico-narratológico de estas dos descripciones, es de suma utilidad la consulta del trabajo de Frenkel (2002).

21 ἀλλ' ὅσοι τῆς εὐσεβείας προνοοῦσιν ἐξ ὅλης καρδίας (…) πιστεύοντες ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνῄσκουσιν (…), ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ. La lógica de la resurrección pregna muchos de los textos de los tiempos de persecución en tanto que se origina, al menos en el contexto de *LXX* en *2Ma*. 7.9. Cfr. Piñero (2007: 33) y Eliade (1980: 90-91).

22 ἡμεῖς μὲν γὰρ διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα ἕξομεν καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν·

23 De acuerdo con la interpretación de López Lalvá (1983: 166), este verso es una "libre combinación de Dt 32.39: "Yo doy la vida, yo doy la muerte" y 30.20 "porque en eso está tu vida y la duración de tus días". Desilva (2006: 265) completa esta construcción interpretando que "doing the Law and contributing to the preservation of the Jewish way of life, then, is clearly envisioned as the path to the life that stretches beyond death.".

24 La principal de esas pautas es –lógicamente– que mediante la muerte se glorifique el nombre de Dios (en hebreo, *kiddush haShem* קִדּוּשׁ הַשֵּׁם). Dichas instrucciones prescribían la preferencia de la muerte en caso de que una persona estuviera a punto de incurrir en tres crímenes específicos: idolatría, asesinato o cualquier tipo de inmoralidad sexual (cfr. Shepkaru, 1999: 19). Esto se hacía extensivo a todo el resto de normas si, en el momento de producirse la violación de un precepto, el infractor se encontrara en presencia de otros diez judíos. No obstante, en tiempos de

de Moisés o de los profetas (18. 10) es más que lógico que cada uno de los torturados albergue la segura esperanza de que alcanzarán las condiciones necesarias para que el Altísimo les otorgue una nueva vida, sea en la carne o en el Más Allá.

La intersección de todos estos elementos que operan tanto a favor del colectivo sojuzgado como en contra de la fuerza invasora con afán homogeneizador implicará la constitución de una topología centrada en el cadalso que habilitará su lectura positiva al extremo. La postulación de un paralelismo de esta guisa se entiende posible por efecto de la traslación ya operada sobre los hechos de violencia/agradables a Dios que acaban construyendo una lógica basada en los aspectos subyacentes a lo que efectivamente sucede en escena. A este respecto es preciso recordar que el castigo de los mártires se efectúa como una estrategia de concientización para todo el pueblo a fin de que reconozca los errores en los que ha caído al alejarse de la normativa divina, que "no son superiores a tus fuerzas ni están fuera de tu alcance" (Dt 30. 11[25]). De esta manera, se vuelve preciso que la geografía desplegada en torno de los mártires adquiera necesariamente un signo positivo, en tanto se constituye como una continuidad de los elementos sagrados encarnados en cada uno de los sacrificados. Entonces, si "el espacio cercado que encierra las sepulturas cuenta más que la tumba" (Ariès, 2000: 39[26]), resulta plausible sostener que es "el mundo y la humanidad" (17. 14) los elementos que convertirán, precisamente, al sitial desde donde el tirano está distribuyendo la muerte en un trono desde el cual Dios podrá admitir a los fallecidos en su seno. Por ende, Antíoco ha de ser equiparado necesariamente con el Adversario ya que únicamente ese procedimiento sígnico habilitará que pueda ser quitado de la escena de martirio en su simbología positiva. El tirano ya ha sido marcado por la divinidad, gracias a la intermediación de los mártires, como aquel que cayó de su sitial por buscar equipararse con Él[27]. El espacio vacío resultante, rodeado por todos los hebreos piadosos que esperan su tortura y por los miembros de la guardia, que han reconocido tardíamente la valía de este pueblo por vía de sus más ilustres delegados (17. 24), pasará entonces a representar lo más granado del reino de Dios, en tanto que alrededor del Altísimo se sitúa "toda la corte celestial que está de pie a su lado, unos a su derecha y otros a su izquierda" (1 R 22. 19). Además, si se considera que "el Señor [está] sentado en un trono elevado y magnífico [ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ]" de acuerdo con la visión de Isaías (Is 6. 1), la equiparación con el lugar de observación que otrora fuera del rey se completará de manera evidente. El hecho de que quien tenga el honor de sentarse en él "sea semejante a un hombre" (Ez 1. 26) y que,

---

persecución religiosa estos preceptos se dilataban hasta el punto de permitir escoger la muerte antes que la violación de un punto cualquiera de la ley (cfr. 5.29-30). De todos modos esto pronto se volvió foco de discusión y debate: ¿se había de morir cuando el mismo texto sagrado explicitaba que "el que cumpla mis mandamientos vivirá" (Lv 18.5)? Maimónides mismo expresó que quien escogía morir en donde la ley explicitaba la obligatoriedad de la vida es culpable de un crimen (*apud* Lamm-Ben Sasson 2007:141).

25 ὅτι ἡ ἐντολὴ αὕτη, ἣν ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ que traduce TM יִכ אוֹה הָקֹחֶר אֹלֶו,דָּמִמ אוֹה תאֵלְפַנ-אֹל--סוֹיַּה,דָּוְצִמ יִכֹנָא רֶשֶׁא, תאֹזַה הָוְצִמַה. Cfr. 5.25, en donde se afirma que "al dar la ley [Dios] tiene en cuenta nuestra naturaleza": καθεστάναι τὸν νόμον οἴδαμεν ὅτι κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν.

26 Aunque es cierto que el crítico francés hace referencia a una actitud normal en la Edad Media, en este caso entendemos que es más que probable comprender semejante afirmación como válida para el período estudiado en tanto que, como el muerto acarrea impureza (Lv 21.1), la importancia de su existencia reviste en el perímetro que los separa de los vivos. Cfr. Bottino Bernardi (2009).

27 La equivalencia entre Antíoco y el diablo ya ha sido analizada en profundidad por Bracamonte-Sayar (2017). Por otro lado, la marginación del rey de esta nueva escena positivizada se explica, además, a través de las ideas que Eco (2013a: 16) despliega en torno a la situacionalidad de aquel que "considera profano todo lo que nosotros tenemos por sagrado" y por ello, ajeno a la visión del mundo que, organizado como su opuesto, se erige en contra suya (cfr. Eco, 2013b: 274). Justamente por ello, es posible postular que la profecía de Is 14.5-12 (y, sobre todo, su versículo 12, "¿Cómo caíste desde el cielo, estrella brillante, hijo de la Aurora? ¿Cómo tú, el vencedor de las naciones, has sido derribado por tierra?") se aplica especialmente a la derrota de Antíoco IV, el enemigo por antonomasia en esta época (cfr. Collins, 1975: 226).

de acuerdo con la visión del libro de *Daniel* (7. 9), éste tenga un "vestido blanco como la nieve [y el] pelo albo, como la lana blanqueada" hace que Eleazar, como sacerdote, esto es, descendiente de Aarón y de su homónimo (Lv 10. 12), tenga todos los rasgos necesarios para ocupar ese sitio en plenitud de condiciones. De esta manera, el cadalso se convertirá (y no solo metafóricamente) en un altar en el que ofrecer las víctimas agradables a Dios como sacrificio por el pecado y, posteriormente, poder "acordarse del camino que el Señor, tu Dios te hizo recorrer" (Dt 8. 2).

Por todo lo anteriormente descrito, será posible comprender que este texto presenta, con lujo de detalles, un camino interpretativo mediante el que comprender cabalmente las razones para la –pretendida– erección de la sinagoga (Downey, 1961: 109), ya que allí se concentraron todos aquellos tópicos que hacen a la presencia de Dios en un sitio determinado (Levine, 2005: 139 y ss.; Runesson *et al*, 2008: 244). Y además, se conjunta con la presencia humana, que se reúne para adorarlo y meditar sobre sus palabras (Pr 8.17). De esta forma, la sacralidad que se ha logrado alcanzar de forma material mediante la positivización de los elementos negativos codificados en la tortura y en la muerte, será del todo augusta, elevando a este lugar de reunión en particular al plano celestial. En palabras de Rudolf Otto (2007: 92), este movimiento se produce porque

> é augusto enquanto valor *objetivo em si,* a ser respeitado. E como esse 'augusto' é elemento essencial do numinoso, a religião, independentemente de toda e qualquer esquematização moral, é *essencialmente* obrigação íntima, normatividade para a consciência e o vínculo da consciência, é obediência e culto, não pela pura e simples coerção pelo avassalador, mas pelo curvar-se em reconhecimento diante do mais sagrado *valor.*

Así, finalmente, la estructura que dio cobijo a las torturas y a la negación más extrema de la existencia del Dios hebreo y de sus más fieles seguidores, adquirirá, por la vía de la sumisión espontánea que merece la presencia viva del Altísimo, la altura y la dignidad que se esperan de aquello que existe únicamente en el reino de los Cielos (*3 Ki* 8. 30). Es por ello que se torna posible verificar la presencia de judíos estereotípicos (es decir, hermenéuticos [Laham Cohen, 2013: 320 y notas *ad loci*; Schäfer, 1997[28]]) que marcarán el camino más expedito y legítimamente alcanzable para llegar al seno de Dios y compartir las recompensas a las que tendrán derecho los mártires y aquellos que mantengan vivo su ejemplo. El sitio, puerta al otro mundo, a sus secretos y, sobre todo, a sus recompensas, se convertirá entonces en el elemento espiritual necesario para garantizar la cohesión interna de los judíos observantes (Anderson: 1993), que verán en el seno de este texto tanto un modelo de acción como un elemento retórico que hará equivalentes las acciones que se ejecuten en la tierra como si se hicieran en el Cielo. La sinagoga, las causas de su consagración y el sacerdote que ha logrado el perdón de Dios para todo su pueblo, finalmente, podrán reclamar para sí las palabras del profeta cuando afirma que (Is 22. 22) "pondré en sus manos la llave de la Casa de David; cuando él abra, nadie podrá cerrar, y cuando cierre, nadie podrá abrir".

28 Si bien la definición que trae a colación el estudioso se refiere primariamente a los hebreos que construye la teología cristiana, si se atiende a que esta clase de judíos "no existen, son irreales", es posible entender que la irrealidad de la construcción simbólica del hebreo perfecto (que se equipara con el sabio estoico [Sayar, 2021]) se asemeja al andamiaje simbólico cristiano pero con una diferencia nodal: positiviza lo que esta ve como negativo.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

DeSilva, D. A. (ed.) (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus.* Leiden–Boston: Brill.

López Salvá, M. (trad.) (1983). "Libro Cuarto de los Macabeos", en Diez Macho, A. *et al*. (eds.) *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo III*. Madrid: Ediciones Cristiandad; 121-168.

Rahlfs, A. (ed.) (1971 [[1]1935]). *Septuaginta*, *id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Russell, D. A. & Wilson, N. G. (ed.) (1981). *Menander Rhetor*. Oxford: Clarendon Press.

Bibliografía citada

Agus, A. (1988). *The Binding of Isaac and Messiah. Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity.* Albany: State University of New York Press.

Agustín de Hipona (1984). *Obras completas de San Agustín*. Tomo XXV: Sermones (5º) – 273-338. Sermones sobre los mártires. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sonre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: El Acantilado.

Barclay, J. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE).* Edimburgh: T&T Clark.

Bederman, D. J. (2001). *International Law in Antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Berthelot, K. (2007). "The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars according to 1 and 2 Maccabees", en G. G. Xeravits y J. Zsengellér (eds.), *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology.* Leiden–Boston: Brill; 45-60.

Bottino Bernardi, M. (2009). "Sobre límites y fronteras" en *Revista digital de estudios históricos.* Disponible en: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3010

Bourdieu, P. (2014). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Boyer, A. & Hayoun, M. R. (2008). *La historiografía judía*. México: FCE.

Bracamonte, K. S. y Sayar, R. J. (2017). "Estás hecha un demonio. De feminizaciones y masculinizaciones en *IV Macabeos*". Ponencia presentada en las *VI Jornadas sobre historia de las mujeres y problemáticas de genero*. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón. 29 y 30 de septiembre de 2017.

Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora.* Grand Rapids-Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co.

Collins, J. J. (1975). "The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic". *JBL*, 94/2; 218-234.

Colombani, M. C. (2016). "La territorialización de la muerte: Una arqueología del cementerio.", en *Actas del XII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad* [CD]. Bogotá: ALER-Universidad del Rosario; 1-17.

Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest.* Princeton: Princeton University Press.

Druille, P. (2018). "'Nuestro consejo de ancianos': Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*". *Stylos*, 27; 80-91.

Druille, P. (2016). "Filón y las inscripciones griegas de los siglos II-I a.C.: la existencia de la *gerousía* en Alejandría". *Circe de clásicos y modernos*, 20; 131-46.

Druille, P. (2015). "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón". *Synthesis*, 22; 125-38.

Eco, U. (2013a). *Construir al enemigo y otros escritos.* Buenos Aires: Sudamericana.

Eco, U. (2013b). *Kant y el ornitorrinco.* Buenos Aires: Sudamericana.

Eliade, M. (1980). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.

Fields, W. W. (1997). *Sodom and Gomorrah. History and Motif in Biblical Narrative.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Foucault, M. (2014). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Frenkel, D. (2011a). "El martirio en la *Septuaginta: II* y *IV Macabeos*". *AFC*, 24; 59-91.

Frenkel, D. (2011b). "La institución de la monarquía en el relato bíblico". *Stylos,* 20; 7-34.

Frenkel, D. (2002). "Las muertes de Antíoco IV", en R. Buzón *et. al.* (eds.), *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*. Buenos Aires; 509-518.

Gandulla, B. (1991). "Las comunidades hebreas y el Código de la Alianza". *RIHAO*, 7/8; 81-110.

Grabbe, L. L. (2010). *An Introduction to Second Temple Judaism.* London: T&T Clark.

Laham Cohen, R. J. (2013). *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno* [tesis]. Buenos Aires: EFFyL–UBA.

Lamm, N. & Ben Sasson, H. H. (2007). "Kiddush haShem and Hillul haShem" en M. Berembaum & F. Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 12. 2nd. ed., Detroit; 139-145. Disponible en: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_ 0002_0012_0_11109.html

Levine, L. I. (2005). *The ancient synagogue: the first thousand years*. New Haven: Yale University Press.

Liddell, H. G., Scott R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.

Liotsakis, V. (2016). "Narrative Defects in Thucydides and the Development of Ancient Greek Historiography", en V. Liotsakis & S. Farrington (eds.), *The Art of History. Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography.* Berlin/ Boston: Walter De Gruyter; 73-98.

Muraoka, T. (2009). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Brill.

Neev, D. & Emery, K. O. (1995). *The Destruction of Sodom, Gomorrah and Jericho. Geological, Climatological and Archaeological Background.* Oxford: OUP.

Otto, R. (2007). *O Sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.* Sâo Leopoldo: Sinodal–Vozes.

Piñero, A. (2007). *Literatura judía de época helenística en lengua griega.* Madrid: Síntesis.

Romero, J. L. (2009). *De Heródoto a Polibio. el pensamiento histórico en la cultura griega*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Runesson, A., Binder, D. y Olsson, B. (2008). *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.,* Leiden–Boston: Brill.

Saulnier, C. (1983). *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino.

Sayar, R. J. (2022). "La nobleza de los recursos utilizados. *De la adecuación estética de* IV Macabeos *al canon bíblico de LXX*". Ponencia presentada en el *XVI Congreso Internacional de Estudios Clásicos de la Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques (FIEC)*. Instituto de Investigaciones Filológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos A.C., 01 al 05 de agosto de 2022.

Sayar, R. J. (2021). *"*Crisis de la realidad infinita. Utopías filosóficas y relaciones de poder en *IV Macabeos*". Ponencia presentada en la *II Jornada Virtual de Estudios sobre la Antigüedad: filosofía, historia, arte y literatura en Grecia y Roma.* Facultad de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Lomas de Zamora. 8 y 9 de octubre de 2021.

Sayar, R. J. (2020). "Deshecha la ley, hecha la guerra. Tensiones del Derecho Internacional Humanitario en *IV Macabeos*". Ponencia presentada en el *XII Coloquio sobre Derecho Internacional Humanitario y Derecho Internacional Penal, "A 40 años de la firma de la Convencion sobre Ciertas Armas Convencionales"*. Centro de Estudios en Derechos Humanos (CEDH) de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 6 y 7 de noviembre de 2020.

Sayar, R. J. (2019). "Usando las armas del enemigo. Procedimientos constitutivos de *IV Macabeos*". *AFC*, 32/1; 51-63.

Sayar, R. J. (2018). "A falta de templo, bueno es un sitio martirial. *Resignificación de la espacialidad sacra en* IV Macabeos", en M. Ventura *et al*. (comps.), *Migraciones, desplazamientos, conflictos en el mundo antiguo.* Buenos Aires: EFFyL–UBA; 349-362 [en prensa].

Sayar, R. J. (2014). "Te voy a poner como una luz para el mundo (Is. 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *éthnos* hebreo en *IV Macabeos*". *AFC*, 27.2; 99-114.

Schäfer, P. (1998). *Judeophobia: attitudes towards the Jews in the ancient world.* Cambridge: Harvard University Press.

Schepens, G. (2007). "History and Historia: Inquiry in the Greek Historians" en J. Marincola (ed.). *A companion to Greek and Roman historiography.* Malden, Oxford: Blackwell; 39-55.

Schiffman, L. H. (2005). "The early history of public reading of the Torah", en S. Fine (ed.), *Jews, Chistians and Polytheists in the Ancient Synagogue.* London, New York: Routledge; 38-49.

Shepkaru, S. (1999). "From after Death to Afterlife: Martyrdom and its recompense". *AJS Review*, 24/1; 1-44.

Tajer, C. (2005). "Historia de los ensayos clínicos: Sodoma y Gomorra, ¿ciudades de pecadores? Ensayo de no-inferioridad sobre el número de justos". *Revista del CONAREC*, 21(80); 1-3.

Van der Horst, P. W. (2005). "Was the synagogue a place of Sabbat worship before 70 CE?", en S. Fine (ed.), *Jews, Chistians and Polytheists in the Ancient Synagogue.* London, New York: Routledge; 16-37.

El complot del 2 a.C. y el *affaire* de Julo Antonio y Julia la Mayor

Manuel Antonio Sebastián Edo

Universitat de València

Resumen: El adulterio de Julo Antonio, hijo de Marco Antonio, con Julia la Mayor, la única hija Augusto, se vio motivado por un intercambio de relaciones amorosas y, además, albergaba intereses políticos. El número de autores de la Antigüedad que recogen el suceso es variado y está distribuido a lo largo de toda la historia del Imperio Romano: desde Veleyo Patérculo hasta Macrobio. Entre medias, otros literatos también se hicieron eco de ello, como por ejemplo Séneca, Plinio, Suetonio, Tácito o Dión Casio. Sirviéndonos de ellos, y con el apoyo de algunos trabajos de la historiografía moderna, trataremos de discernir los motivos que propiciaron esta alianza política, así como los socios que la apoyaron, cuyo objetivo era limitar el nivel de influencia que estaba captando la *gens Claudia*, representada por Tiberio y Livia. Del mismo modo, también nos detendremos en la publicística literaria, que se retrotrae a la relación entre Marco Antonio y Cleopatra, para tratar de comparar ambos sucesos llevados a cabo contra Augusto. Finalmente, analizaremos la reacción de Augusto ante este complot, a través de la hipótesis de W. K. Lacey, y la condena que sufrieron los implicados en la conjura, sobre todo Julo Antonio y Julia la Mayor.

Palabras clave: Augusto, complot, Julo Antonio, Julia la Mayor, Tiberio

The plot of 2 B.C. and the affair of Iullus Antonius and Julia the Elder

Abstract: The adultery of Iulus Antonius, son of Mark Antony, with Julia the Elder, Augustus's only daughter, was motivated by an exchange of love affairs and also harbored political interests. The number of ancient authors who record the event is varied and is distributed throughout the entire history of the Roman Empire: from Veleyus Paterculus to Macrobius. In between, other writers also echoed this, such as Seneca, Pliny, Suetonius, Tacitus or Dio Cassius. Using them, and with the support of some works of modern historiography, we will try to discern the reasons that led to this political alliance, as well as the partners who supported it, whose objective was to limit the level of influence that the Claudia gens was capturing, represented by Tiberius and Livia. In the same way, we will also stop at literary publicity, which goes back to the relationship between Mark Antony and Cleopatra, to try to compare both events carried out against Augustus. Finally, we will analyze Augustus's reaction to this plot, through W. K. Lacey's hypothesis, and the condemnation suffered by those involved in the plot, especially Julo Antonio and Julia the Elder.

Keywords: Augustus, plot, Julus Antonius, Julia the Elder, Tiberius

1. Fuentes para el estudio del caso

La noticia sobre el encuentro amoroso de Julo Antonio con la única hija de Augusto, y el complot que produjo dicho idilio, es recogida por varios autores clásicos. El primero cuyo testimonio se ha conservado hasta nuestros días es el de Veleyo Patérculo. Lo cierto es que el historiador de época de Tiberio en ningún momento llega a mencionar una conjuración contra el *princeps*, sino que únicamente alude al adulterio mantenido por Julia con varios hombres, entre ellos Julo Antonio. No obstante, su relato es singular porque es el único que señala que el hijo de Marco Antonio en vez de ser ejecutado se suicidó, a diferencia del resto de adúlteros que fueron relegados a distintas islas. En último lugar, este fragmento y el que posteriormente elaborará Dión Casio sobre el tema, son los únicos que afirman que la madre de Julia, Escribonia, acompañó de forma voluntaria a su hija a la isla de *Pandataria*, el destino de su destierro (Patérculo, *Historiae Romanae* 2.100, 4-5).

Cronológicamente, Séneca es el siguiente en dar testimonio de los amoríos extramaritales de Julia la Mayor en tres de sus obras: *Sobre los beneficios*, *Sobre la clemencia* y *Sobre la brevedad de la vida*. En la primera notifica el destierro de Julia y que Augusto hizo públicos los escándalos por los que se la expulsó, aunque un tiempo después, el padre avergonzado, se arrepintió de no haber guardado silencio sobre los asuntos de su hija (Séneca, *De Beneficiis* 6.32, 1). En *Sobre la clemencia* narra el destino de los condenados por adulterio con su hija, a los cuales no solo no los ejecutó, sino que cuando los desterró, les proporcionó salvoconductos para que estuvieran seguros (Séneca, *De Clementia* 1.10, 3), aunque no menciona nada del destino de Julo Antonio. Por último, en *Sobre la brevedad de la vida*, afirma que fueron jóvenes nobles los que cometieron adulterio con Julia y, en esta ocasión, sí que nombra a Julo Antonio (Séneca, *De brevitate vitae* 4.6).

Plinio es el primer autor sobre el adulterio de Julia la Mayor y Julo Antonio que reconoce abiertamente la idea de parricidio de la primera en una breve cita dentro de una lista de las adversidades que tuvo que afrontar Augusto. También aporta a la información sobre la idea del asesinato de su padre que, tanto el adulterio como el parricidio fueron descubiertos, aunque no es nada nuevo respecto a lo que ya conocíamos por Veleyo Patérculo y Séneca (Plinio, *Historia Naturalis* 7.149).

La versión de Suetonio aporta detalles muy concretos sobre cómo reaccionaron tanto Augusto como Tiberio a los escándalos de su hija y esposa, respectivamente. Augusto informó al Senado mediante una carta leída por un cuestor, sin estar él presente y tardando un tiempo en volver a la cámara. En este mismo fragmento se nos facilita el nombre de una de las cómplices de Julia: Febe (Suetonio, *Augustus* 65.2). Respecto a su marido, a Tiberio se le notificó que Augusto había realizado el divorcio de la pareja en su nombre, pero, a pesar de ello, el hijo de Livia aún intentó reconciliar a padre e hija y, además, le devolvió al *princeps* todos los regalos que le había hecho (Suetonio, *Tiberius* 11.4).

Pocos años después, Tácito también alude a la relación extramarital entre Julo Antonio y Julia en *Annales*, y no pocas veces. La primera vez que aparece el nombre de Julo en su obra es en un pasaje en el que cita los asesinatos de Varrón, Egnacio y Julo (Tácito, *Annales* 1.10, 3). Avanzando en el mismo libro, se explica la muerte de Julia, que después de haber sido relegada a la isla de *Pandataria*, se la trasladó a la ciudad de *Regium*, en el estrecho de Sicilia. Tácito aprovecha aquí para hacer una brevísima biografía sobre la mujer de Tiberio, que la dejó morir de inanición. A continuación, se nos narra el destino de otro de los amantes de Julia, Tiberio Sempronio Graco, el cual fue castigado de una manera similar a la de su amante, aunque sufrió la ira de Tiberio (Tácito, *Annales* 1.53).

En relación con el relato de otros temas, Tácito efectúa breves referencias al adulterio de Julo Antonio y Julia la Mayor. De este modo, cuando se discutía si eliminar el nombre

de Cneo Calpurnio Pisón de los fastos, a raíz de su acusación por la muerte de Germánico, se decidió que no, puesto que aún se conservaban en estas listas los de Marco y Julo Antonio (Tácito, *Annales* 3.18, 1). A colación de la caída en desgracia de Calpurnio Pisón, Tácito explica otras desdichas de individuos pertenecientes a familias ilustres de Roma, como Décimo Junio Silano, quien fue amante de la nieta de Augusto, Julia la Menor. Indica aquí el historiador que Augusto expulsó de Roma a su hija y nieta por adúlteras y castigó a sus amantes con la muerte –el único que fue ejecutado de entre los amantes de las dos mujeres fue Julo Antonio– o el exilio (Tácito, *Annales* 3.24, 3). La última referencia de este tipo está relacionada con la muerte de Lucio Antonio, el hijo de Julo y Marcela, la sobrina de Augusto, a quien pese al castigo a muerte que sufrió su padre, a él se le permitieron honras fúnebres y a sus restos descansar en el túmulo de los Octavios, aunque en su juventud, bajo el pretexto de ser enviado por estudios, fue confinado a *Massilia* (Tácito, *Annales* 4.44, 3).

Trascurre algo más de un siglo hasta que Dión Casio alude de nuevo al *affaire* que nos ocupa. Comienza con la reacción de Augusto, de enfado ante el inmoral comportamiento de su hija, aunque según Dión Casio ya sospechaba algo, pero no quería creerlo. Al igual que Séneca y Suetonio, el historiador de Bitinia afirma que el asunto se convirtió en un tema público al involucrar el *princeps* al Senado. También informa, de manera similar a la que hace Veleyo Patérculo, que fue desterrada a la isla de *Pandataria*, donde le acompañó su madre de forma voluntaria. Finalmente, en cuanto a los hombres implicados, indica, como ya sabíamos, que Julo fue condenado a muerte por querer aspirar a la monarquía y que los demás fueron desterrados. No obstante, en esta visión de Dión Casio subyacen dos novedades: que algunos otros nobles también fueron ejecutados, como Julo, y que entre los acusados de adulterio había un tribuno de la plebe, a quien no se pudo juzgar hasta que no concluyó el desempeño de su magistratura (Dión Casio, *Ρωμαϊκή Ιστορία* 55.10, 12-15).

El último autor de la literatura grecolatina que recuerda los hechos de Julia la Mayor es Macrobio ya a finales del siglo IV d.C. En una parte de la obra en la que los simposistas Evángelo y Pretextato están repasando las virtudes de los esclavos, el segundo nombra a Esopo, que era liberto de un individuo llamado Demóstenes. Lo que repasa aquí Pretextato es la fidelidad que Esopo le guarda a su patrono Demóstenes, ya que a pesar de ser torturado para sonsacarle información sobre el adulterio que su patrón había cometido con Julia la Mayor, el liberto no confesó hasta que su propio patrono lo hizo (Macrobio, *Saturnalia* 1.11, 17).

En líneas generales, los testimonios sobre los adulterios de Julia la Mayor y su consecuente alianza con Julo Antonio que se elaboraron en la historiografía y en los textos de historia romana a lo largo de algo más de trescientos años, permiten hacernos la idea de que al adulterio le siguió un intento de conspiración que fue descubierto y, finalmente, cada uno de los implicados recibió su castigo –destierro en la mayor parte de los casos, ejecuciones en la menor, o solamente por parte de Julo Antonio–.

2. Precedentes: auge de la *factio antoniana*

Como fenómeno precursor de los acontecimientos que se precipitaron en el 2 a.C. podemos fijar el ascenso de la facción antoniana dentro de la política romana. Desde el 10 a.C., fecha en la que Julo Antonio fue cónsul junto a Fabio Máximo, se produce una prevalencia de los antiguos aliados a la causa de Antonio, en detrimento de aquella que representaba Tiberio. En este punto, tras el 10 a.C., ocuparon el consulado en el 9 a.C. Tito Quincio Crispino Sulpiciano, un amigo suyo vinculado a él hasta que se descubrió

la trama del 2 a.C., y en el 8 a.C. Cayo Marcio Censorino, hijo del cónsul partidario de Antonio, Lucio Marcio Censorino, y Cayo Asinio Galo, hijo del literato Asinio Polión, es decir, de un antiguo antoniano y cesariano de inquebrantable intransigencia. Pese a la pujante trayectoria de los antonianos desde el 10 a.C., es posible que Augusto efectuara una advertencia nombrando a Cneo Cornelio Pisón, fiel amigo de Tiberio, cónsul para el 7 a.C. Sin embargo, Julo Antonio y Julia subieron el listón al año siguiente cuando sobornaron al pueblo para que eligieran a Cayo César como cónsul antes de la edad legal. Aunque este movimiento fracasó, quizás fue una de las razones del retiro de Tiberio a Rodas, librándose de esta manera los antonianos de su principal enemigo y alejando su influencia del círculo de poder (Zecchini, 1987: 66-67).

La fragua de la sociedad entre Julo Antonio y Julia la Mayor, cuya camaradería pudo no haber sido solamente política, sino también sentimental, no se sabe cuándo pudo haberse formado, tal vez incluso poco después de la muerte de Agripa. No obstante, las ventajas para ponerla en marcha parecen claras: para él el control sobre los dos Césares hijos de Julia; para ella la alianza con todo aquello que representaba Antonio, así como la posibilidad de sustituirlo por el distante Tiberio como su marido (Zecchini, 1987: 66).

3. Partidarios, ideología y reacción de Augusto

En el año del descubrimiento de la trama, el tiempo se acababa para los partidarios de Julo Antonio y Julia. Esta facción creía que los dos jóvenes herederos de Augusto no podían defenderse sin el respaldo de una persona más experimentada que pudiera imponer lealtad por derecho propio. En el 2 a.C. pronto no habría una excusa para proponer un sustituto para Tiberio –que, recordemos, se retiró a Rodas–, ya que Augusto sostendría que tanto Cayo como Lucio ya podían valerse por sí mismos. Por lo tanto, solo se esperaba una mayor presión sobre la facción antoniana en el año anterior a la toma del *imperium proconsulare* por Cayo César (Levick, 1986: 41).

La camarilla que apoyaba la facción de Julia era un grupo de aristócratas intelectuales, aunque también se asemejaba a una facción familiar centrada en la figura de Escribonia, la madre de Julia. Julia se quejó de que Tiberio no era su igual y los implicados, al menos en el adulterio, tienen en común que todo ellos llevan nombres de familias poderosas y nobles durante la República tardía y la época del primer triunvirato. Es por ello por lo que otras de las razones que motivaron el acercamiento de dichos individuos y, con ello, el auge de la facción antoniana también haya sido impulsado por la contraposición de estos individuos a la familia de los "oscuros" Nerones, representados por Tiberio y su madre Livia (Levick, 1986: 41-42).

Con este contexto y sumando las intenciones parricidas de Julia que menciona Plinio y las referencias de Dión Casio a las ambiciones políticas de Julo Antonio, precisamente en relación con su caída en desgracia y la dinámica de los hechos, llevan a traer de vuelta la búsqueda de ambos a la contienda común contra el conservadurismo de Augusto y las posiciones dinásticas y anticlaudias compartidas por ambos amantes; así se confirmaría la legitimidad y probabilidad de una asociación entre la pareja, si no ya promovida por los adúlteros del 2 a.C., al menos confeccionada por la publicística posterior que se interesó en su historia, la cual también guarda relación con aquella elaborada durante la época de la alianza entre Marco Antonio y Cleopatra (Rohr, 1998: 232-233).

Hasta este punto de la exposición de la conspiración, parecía que la explicación de sustituir a Tiberio por Julo Antonio como marido de Julia la Mayor y ganarse un sitio en la influencia sobre los dos hijos de esta, parecía la solución más plausible. Sin embargo,

han surgido voces que desechan esta causa política como motor principal del complot y abogan por otros motivos. De esta manera W. K. Lacey postula dos razones para desmentir esta idea: la primera supone que Cayo y Lucio César no estarían dispuestos a la tutela ahora que ya no tenían edad que requiriera un tutor, cuando su comportamiento era tal, mientras todavía llevaban la *toga praetexta*, que hacía que esto fuera poco probable y, la segunda, que los conspiradores condenados fueron, comparativamente hablando, individuos que ya no tenían la influencia del ejército y el pueblo ni los baluartes del partido cesariano necesarios para poder asumir el poder (Lacey, 1980: 137).

Como alternativa se centra en cuáles pudieron ser las causas que provocaron la ira de Augusto como para que el *princeps* castigara a su propia hija con la relegación a la isla de *Pandataria*. Augusto, según Lacey, quiso prevenir una investigación pública sobre la lasciva vida de Julia, que pudiera perjudicar más aún a la casa imperial y a la sucesión dinástica, así que se vio forzado a castigar a su hija bajo la *lex Iulia de adulteris coercendis*, aunque es probable que sobrepasara las penas establecidas en dicha ley. La carta que refirió al Senado fue la actuación de un *pater familias* hablando con su *consilium*; cuanto más excitante y escandaloso era el relato que proporcionaba sobre las orgías de Julia, más probable era que la atención se centrara en esas acciones y no en su pasado, del cual Augusto podría ser ignorante durante esa época, como surgiere Séneca en *Sobre los beneficios* (Séneca, *De Beneficiis* 6.32, 2). Es más, es posible que los escándalos de Julia hubieran salido a la luz en la investigación privada que Augusto realizó y en la que torturó a varios esclavos para obtener pruebas, según se desprende del fragmento que hemos observado de Macrobio. Si estaba realmente sorprendido por lo que se decía de Julia, su enfado es fácilmente comprensible (Lacey, 1980: 138).

En el contexto del año 2 a.C., recordemos año glorioso para Augusto con su proclamación como *Pater Patriae* y la dedicación del templo a *Mars Ultor*, era más importante encubrir el pasado de Julia que salvarla de su presente, pues la larga carrera de su hija como adúltera era de conocimiento común en su propio círculo[1]. A partir de esta trayectoria, se dijo de ella que los hijos que había tenido con Agripa podrían haber sido bastardos. Estas afirmaciones, en la situación del 2 a.C., eran mucho más perjudiciales para Augusto que las historias sobre la vida disoluta de su hija, debido a que las celebraciones de este año también pretendían establecer clara e inequívocamente el derecho de la familia Julia a un Principado hereditario. La peligrosidad de la dudosa paternidad de los nietos-hijos de Augusto residía en que se difundiera también entre los círculos de enemigos, los cuales, aun siendo poco poderosos, provocarían mofa a la casa de Augusto. Por lo tanto, la otra causa para la ira de Augusto fue si Julia hizo de él un hazmerreír. Esto nunca lo podría perdonar, y nunca lo hizo (Lacey, 1980: 139-140).

En otras palabras, lo que se sugiere es que lo que Augusto descubrió no fue el modo de vida libidinoso de su hija, sino lo que el pueblo decía sobre sus hijos adoptivos y herederos como resultado del modo de vida de su madre. Para defenderlos, el *princeps* pudo haber castigado a Julia por su gran inmoralidad en el 2 a.C. con una acusación que lograría centrar la atención en el delito de adulterio y no afectaría a la legitimidad de Cayo y Lucio. En cuanto a Julo Antonio, W. K. Lacey hace compatible su condena a muerte con la difusión de estos rumores, ya que, si las afirmaciones de los hijos de Julia servían para que estos fueran ridiculizados fuera de la corte, el sobrino político de Augusto por matrimonio con su sobrina Marcela, bien se podría considerar el principal candidato a la sucesión, especialmente si se casaba con Julia (1980: 140).

1 Además de este conocimiento de las acciones moralmente reprochables a Julia, Macrobio da testimonio sobre el ingenio de esta para salirse con la suya en cuanto a sus donaires en Macr., *Sat.*, 2, 5, 5-9.

Expuesta la hipótesis de W. K. Lacey, cabría también adjuntar a la ecuación que propició el complot descubierto en el 2 a.C. y encabezado por Julo Antonio y Julia la Mayor, las mofas y rumores sobre la paternidad de los hijos adoptivos de Augusto, sobre los cuales se pudo apoyar la facción antoniana para atacar al *princeps* y a la parte Claudia de la casa imperial. De todos modos, la posibilidad de que Augusto reaccionara ante las burlas de sus opositores sacrificando a su hija Julia, no creo que excluya los otros dos motivos sobre los que nos veníamos apoyando para constituirlos como el *leitmotiv* de la trama: la sustitución de Tiberio por Julo Antonio como consorte de Julia que, y este es el segundo motivo, permitiría al descendiente de Marco Antonio maquinar sobre los herederos de Augusto.

4. Condena de Julo Antonio

Para concluir este punto, resta hablar de la condena que sufrió Julo Antonio. Específicamente, Dión Casio apunta que fue acusado de traición en *Ρωμαϊκή Ιστορία* 55.10, 15, y Tácito también admite la traición en su condena (Rogers, 1959: 231). Con esta represión, el año 2 a.C. marcó el fin de la *factio* antoniana, ya que Julo no podía tener herederos debido a su condición de reo acusado de traición bajo la *lex Iulia maiestatis*.[2]

Es lógico considerarlo la figura principal de la conspiración, subrayando el componente prosopográfico que en esta ocasión tuvo la oposición a Augusto y, en este caso, también a Tiberio. Esto es la renovación de la alianza entre los *nobiles* expompeyanos y antonianos, como en los años anteriores a la batalla de *Actium*. Sin embargo, no debemos descuidar las razones ideológicas y programáticas que unieron a la facción antoniana bajo una visión irreconciliable con la versión augústea del Imperio, en la que concebía un imperio militar, autocrático, expansionista –sobre todo hacia Oriente–, demagógicamente evergético y, por tanto, indulgente con las necesidades de la *plebs urbana*, afín a la concepción helenística de la monarquía, aunque no itálica. Según ellos se habría cumplido la voluntad de César, a la que Augusto había traicionado y, por eso, encontramos en sus filas a muchos antonianos de primera generación, es decir, que no se pasaron al bando de Antonio por su hostilidad hacia Octaviano, sino que eran directamente herederos de las ideas cesarianas.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Ailloud, H. (ed.) (1967). Suétone. *Vies des douze Césars. Tome I: César-Auguste*. París: Les Belles Lettres.

Ailloud, H. (ed.) (1967). Suétone. *Vies des douze Césars. Tome II: Tibère-Caligula-Claude-Néron*. París: Les Belles Lettres.

Bourgery, A. (ed.) (1962). Sénèque. *De la vie heureuse, De la briéveté de la vie*. París : Les Belles Lettres.

Cary, E. (trad.) (1917). Dio Cassius. *Roman History. Volume VI: Books 51-55)*. Cambridge (MA)-Londres: Harvard University Press-William Heinamann.

2 Según esta ley, a los sentenciados a traición por la *lex Iulia maiestatis* se les confiscaba la herencia: Ulp., *Dig.*, 48, 4, 11 (*liber octavus disputationum*).

Goelzer, H. (ed.) (1938). Tacite. *Annales. TomeI I : Livres IV-XII*. París : Les Belles Lettres.

Goelzer, H. (ed.) (1958). Tacite. *Annales. Tome I: Livres I-III*. París : Les Belles Lettres.

Guittard, C. (ed.) (1997). Macrobe. *Les Saturnales : Livres I-III*. París : Les Belles Lettres.

Hellegouarc'h, J. (ed.) (1982). Velleius Paterculus. *Histoire romaine. Tome II : Livre II*. París : Les Belles Lettres.

Préchac, F. (ed.) (1961). Sénèque. *Des Bienfaits. Tome I: Livres I-IV*. París : Les Belles Lettres.

Préchac, F. (ed.) (1961). Sénèque. *De la clémence*. París : Les Belles Lettres.

Schilling, R. (ed.) (1977). Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle : Livre VII*. París : Les Belles Lettres.

Bibliografía citada

Lacey, W. K. (1980). "2 B.C. and Julia's Adultery". *Antichthon: Journal of the Australian Society for Classical Studies*, 14; 127-142.

Levick, B. M. (1986). *Tiberius the politician*. Londres: Croom Helm.

Mommsen, T. (1868). *Digesta Iustiniani Augusti.* Vol. I. Berlín: Apud Weidmannos.

Rogers, R. S. (1959). "The Emperor's Displeasure-*amicitiam renuntiare*". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 90; 224-237.

Rohr, F. (1998). "Paride, Elena, Menelao e la *relegatio* di Ovidio a Tomi". *Lexis*, 16; 231-238.

Zecchini, G. (1987). *Il Carmen de Bello Actiaco: storiografia e lotta politica in età augustea*. Stuttgart: Steiner.

De la concepción de la naturaleza a la defensa de la educación: el argumento progresivo en los fragmentos 11-18 del *Protréptico* de Aristóteles

Claudia Marisa Seggiaro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Resumen: El *Protréptico* es una obra exhortativa atribuida a Aristóteles que se conserva fragmentariamente. La serie de fragmentos 11-18 del *Protréptico* forma parte del conjunto de extractos de esta obra que hemos recuperado por medio de la obra homónima de Jámblico. Allí Aristóteles presenta un extenso argumento, cuyo hilo vector es su noción de *phýsis*. Se trata de un argumento progresivo en el cual Aristóteles traza una relación entre *phýsis* y *techné*, cuyo objetivo es concluir la relevancia de recibir educación filosófica y filosofar. En este trabajo, nuestro objetivo es analizar este argumento atendiendo a sus supuestos ontológicos y epistemológicos. Para ello, dividiremos el trabajo en dos partes: en la primera haremos un análisis muy escueto de cómo Jámblico cita el *Protréptico* de Aristóteles, en función de que es la fuente mediante la cual accedemos al argumento aquí estudiado; en la segunda, nos detendremos en el análisis del argumento propiamente dicho.

Palabras clave: *Protréptico*, *phýsis*, *téchne*, fin del hombre, filosofía

From the conception of nature to the defense of education: the progressive argument in fragments 11-18 of Aristotle's *Protrepticus*

Abstract: The *Protrepticus* is an exhortatory work attributed to Aristotle that has survived in a fragmentary form. The series of fragments 11-18 of the *Protrepticus* is part of the set of extracts from this work that we have recovered through the homonymous work by Iamblichus. There Aristotle presents an extensive argument, whose vector thread is his notion of *phýsis*. It is a progressive argument in which Aristotle traces a relationship between *phýsis* and *techné*, whose objective is to conclude the relevance of receiving philosophical education and philosophizing.

Our objective is to analyze this argument, considering its ontological and epistemological assumptions. To do this, we will divide the work into two parts: in the first we will make a very brief analysis of how Jamblichus cites Aristotle's *Protrepticus*, because it is the source through which we access the argument under consideration here; in the second, we will stop at the analysis of the argument itself.

Keywords: *Protrepticus*, *phýsis*, *téchne*, end of man, philosophy

La serie de fragmentos 11-18[1] forma parte del conjunto de extractos del *Protréptico* aristotélico que hemos recuperado por medio de Jámblico. En esta serie de fragmentos Aristóteles expone un argumento, en cierto sentido complejo, cuyo hilo conductor es la noción de *phýsis*. Sobre la base de esta noción, Aristóteles traza una relación entre *phýsis* y *techné*, cuyo objetivo es concluir la relevancia de recibir una educación filosófica.

El objetivo de este trabajo es analizar este argumento atendiendo a sus supuestos ontológicos y epistemológicos. Para ello, dividiremos el trabajo en dos partes: en la primera nos centraremos en la trasmisión de Jámblico del *Protréptico* de Aristóteles, para establecer en qué sentido es fiable como fuente para la reconstrucción del argumento; en la segunda, nos detendremos en el análisis del argumento propiamente dicho.

1. Jámblico lector de Aristóteles

Si bien la fuente a través de la cual recuperamos la mayoría de los fragmentos del *Protréptico* de Aristóteles es la obra homónima de Jámblico, uno de los problemas que persisten es la exactitud con la que este último lo cita o lo parodia. A esto se debe agregar que el *Protréptico* no es la única obra aristotélica de la cual se habría ocupado. Realizó comentarios a algunos de los textos del corpus, entre ellos *Categorías*, *Analíticos anteriores*, *Sobre la interpretació*n y *Sobre el cielo*, (Opsomer (2016: 342) y, estima Opsomer (2016: 342), de *Sobre el alma*. Dado esto difícil establecer exactamente si en su exhortación a la filosofía Jámblico alude solo a un texto del Estagirita o a un conjunto de tesis de este pensador que aparecen sistematizadas en diferentes escritos. No obstante, el análisis cruzado de las posibles citas de Jámblico con otros escritos de Aristóteles es un indicio de que, al desarrollar los argumentos de este último, no solo reproduce adecuadamente sus tesis sino que emula correctamente su *modus operandi*. La identificación de la felicidad con un fin buscando por sí mismo y su posterior equiparación con la contemplación de los primeros principios (fragmentos 42-44, Jámblico 52.16-54.5) es central en *Ética Nicomáquea* I 1. X 7; la concepción de la *epistéme* como el conocimiento de los primeros principios y causas, que aparece en la serie de fragmentos 33-37 (Jámblico 38.3-39-11), tiene un correlato innegable con *Metafísica* I. II 1, *Analíticos Segundos* II 2, II 19, *Sobre la filosofía* fragmentos 8b-c, 17 (Ross) y *Física* I 1, II 3; la equiparación entre sabiduría y conocimiento noético de los primeros principios (fragmento 23, Jámblico 34.5-16, fragmento 24 Jámblico34.17-22) reaparece en *Ética Nicomáquea* VI 7; el concepto de "*érgon* propio" desarrollado en la serie de fragmentos 62- 63 (Jámblico 42.1-9) es el mismo que el propuesto por Aristóteles en *Ética Nicomáquea* I 7; X 7; las nociones de acto y potencia fragmentos 79-80 (Jámblico 56.22-57.7) y su uso en los argumentos recuperados por Jámblico, guarda coherencia con la sistematización de estos conceptos en *Metafísica* V. 12, finalmente, la distinción entre las facultades del alma (fragmento 28, Jámblico 34. 13-16) es sistematizada en *Acerca del alma* (II, 2) en términos muy parecidos.

En cuanto, a *phýsis*, concepto central en el argumento de la serie de fragmentos 11-18, es fácilmente constatable que Jámblico reproducen tesis Aristotélicas. La serie de fragmentos mencionadas suponen claramente las tesis centrales de *Física* II, *Metafísica* V 5 y *Sobre la filosofía* (fragmento 9 (Ross)), textos en los que se define a la naturaleza como cierto principio y causa del movimiento. En relación con el modo de operar teleológico de este principio, tal como lo podremos ver en la segunda parte, hay una plena consistencia entre estos extractos adjudicados al *Protréptico*, las obras mencionadas del Estagirita (*Fí-*

1 Para la enumeración de los fragmentos del *Protréptico* seguiremos la edición de Düring.

sica, *Metafísica*) y los escritos éticos (*Ética Nicomáquea* I 1-3, 7; X 7). La analogía entre *phýsis* y *téchne* no solo responde al mismo propósito metodológico que el usado en sus lesiones, como por ejemplo *Física* II 1; II 8, esto es, la necesidad de comenzar el proceso cognitivo por lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí, sino también a la intención de introducir la tesis de que hay una continuidad entre naturaleza y técnica, que es central en el libro II de esta última obra. Por otra parte, la noción de azar esbozada en los fragmentos 11 y 12, es concordante con la sistematización de *Física* II 4-5.

En función de lo dicho, creemos que, más allá de la problemática planteada al principio –si Jámblico está citando un solo texto o un conjunto de ellos–, el análisis comparativo entre los extractos conservados por el neoplatónico y las obras del *corpus*, nos permite afirmar que reproduce fielmente los argumentos del Estagirita. Como consecuencia de esto, resulta evidente que la reconstrucción de los fragmentos obtenidos por este pensador contribuye a la comprensión del pensamiento de Aristóteles, sea cual fuese la obra que tuviese en mente al traerlos a colación.

2. El argumento progresivo de la serie de fragmentos 11-18

En la serie de fragmentos 11-18, Aristóteles expone un extenso argumento cuyo eje central son las nociones de *phýsis* y *téchne*. Si bien la necesidad de filosofar no se explicita en él, el hecho de que haya sido parte de un texto que exhortaba a los hombres a realizar esto último es una prueba relativamente firme de que este argumento también persigue este fin. Se trata de un argumento ontológico que intenta fundamentar la pertinencia de filosofar sobre la base de la concepción de la naturaleza humana y el carácter mimético de la *téchne*. en el fragmento 11, que abre el argumento, Aristóteles dice:

> De las cosas que se generan, unas se generan por obra de cierto pensamiento y *téchne*, como la casa y la nave (pues la causa de ambas es cierto arte y pensamiento), pero otras no se generan por obra de ningún *téchne*, sino por naturaleza; pues la naturaleza es causa de animales y plantas, y todas las cosas de esta clase se generan de acuerdo con la naturaleza (fragmento 11)[2].

En la primera parte del fragmento 11, Aristóteles realiza una distinción entre tres tipos de entidades: 1) las que son producto del *diánoia* y de la *téchne*; 2) las que se generan por naturaleza; 3) las que surgen por azar. Los motivos por los cuales toma como punto de partida esta clasificación, no aparece en la serie de fragmentos propiamente dicha, sino en la proposición que le antecede, la cual algunos intérpretes se la adjudican al Estagirita, mientras otros a Jámblico: sentar las bases de un argumento ontológico en torno a la necesidad de la educación filosófica fundado en la noción de *phýsis*.

En este sentido, lo primero que se debe destacar es la definición de la naturaleza como causa de los seres vivos (ζώων γάρ καί τών αιτία φύσις) Desde la perspectiva aristotélica, algo es por naturaleza (*phýsei*) cuando tiene en sí el principio de movimiento y de reposo (*Física* II 1. 192b 13-14). En este sentido, en tanto causa de la generación, la *phýsis* es un principio interno. Para Aristóteles, la diferencia radical entre un artefacto y un ente natural es que, mientras este último tiene la potencialidad de ser un esto determinado antes de que la forma se realice en la materia, no sucede lo mismo con el primero. Una semilla de árbol es un árbol en potencia, aun antes de ser un árbol, pero no sucede lo mismo con la madera de la cama antes de que el carpintero use esa madera para construirla. Desde la

2 Para la traducción del *Protréptico* de Aristóteles seguimos el trabajo de Vallejo Campos.

perspectiva aristotélica, mientras que en los entes naturales el desarrollo de su naturaleza está determinado por su forma y este proceso es inmanente al ente, en los artefactos, como por ejemplo la cama, su determinación le viene dada desde afuera. Como dice Aristóteles, si se entierra una cama, aunque la madera empezará a pudrirse, no se generará una cama, sino un brote de árbol (193a). Si bien la madera es el substrato tanto del árbol como de la cama, para que la madera llegue a ser cama, la forma, aquello que hace que en efecto sea una cama, debe ser impuesta desde afuera por aquel que la ideó, pues no está en la naturaleza de la madera desarrollarse en ese sentido por sí misma. Por tal motivo, valiéndose de otro ejemplo, Aristóteles podrá afirmar que, mientras de la cama no se genera una cama, de hombre se genera un hombre (*Física* II 1. 194a 8-9). En ambos casos se puede decir que se pasa del no ser al ser. Como señala Bolotin (1998: 16), decir que las cosas llegan a ser de lo que no es significa para Aristóteles que el sustrato todavía no está determinado por la forma que eventualmente recibirá.

Estas distinciones y definiciones que Aristóteles supone en el fragmento 11 serán fundamentales porque presenta el sustrato ontológico a la luz del cual el lector deberá leer el resto del argumento. En el fragmento 12, Aristóteles se centrará en la otra noción clave del argumento, la *téchne*, así como también en su contraposición con el concepto de *tyché*: "Ahora bien, de las cosas que se generan por azar ninguna se engendra con vistas a algo ni tiene un fin determinado; en cambio, en aquello que se genera por obra del *téchne* a hay un fin y un para qué".

Las razones por la cuales en este fragmento Aristóteles sistematiza la contraposición *téchne* y *tyché*, en lugar de seguir explorando la noción de *phýsis*, pueden ser varias. Una de ellas podría ser metodológica: tomar como punto de partida una contraposición que estaba en el acervo cultural de los interlocutores[3]. Según Vernant (1973: 281), la *téchne* era vista como un principio que se oponía a la *tyché*, esto es, como un saber práctico adquirido mediante el aprendizaje, que establecía ciertas reglas para llevar a cabo un oficio. Permitía, por lo tanto, estar bien preparado en las situaciones nuevas y a salvo "de la ciega dependencia del acontecer" (Nussbaum, 1995, p. 143). En el siglo V a. C. no poseer una *téchne* implicaba encontrarse a merced de la *tyché*[4], razón por la cual no tener *téchne* era equivalente a carecer de juicio (Nussbaum, 1995: 143)[5]. En función de esto, concluye Nussbaum, en los círculos filosóficos se creía que la necesidad de la filosofía estaba relacionada con la exposición del ser humano a la fortuna[6]. Para esta autora, eliminar esta última era "una de las tareas fundamentales del arte filosófico" (Nussbaum, 1995: 143).

Dado lo dicho hasta aquí, creemos que, al introducir la contraposición *techné* /*tyché*, Aristoteles se valió de un tópico que no solo era conocido, sino que dejaba al descubierto una preocupación de sus interlocutores, frente a la cual su propuesta constituía una solución. De este modo, no solo pretendía formular un argumento lógicamente concluyente, sino también persuadir, utilizando para ello las creencias de sus potenciales lectores.

Sobre la base de la clasificación realizada en el fragmento 11, Aristóteles sostendrá que lo que es producto del *téchne*, a diferencia de lo que es generado por azar, tiene un fin. Para probar esto, acude a un argumento del sentido común: en el caso de las cosas producidas por una *téchne* se puede dar una causa y el "para qué", mientras que no se puede

3 Para entender la importancia de las opiniones de los predecesores y su uso metodológico, véase Mie (2013: 211-234); Nussbaum (1982: 267-294).

4 Aubenque (1999: 93) retrotrae esta creencia al siglo VI a.C. y toma ejemplos de Solón y de la tragedia griega, especialmente Esquilo para demostrar que esto era una creencia ampliamente expandida entre los griegos

5 Demócrito, DK, 97.

6 Aubenque (1999: 82) indica que Aristóteles, conforme al optimismo racionalista de los sofistas, nos enseña que el azar debe difuminarse poco a poco ante los progresos del arte (*téchne*).

hacer lo mismo en el caso de lo que se produce azarosamente. No obstante, al realizar esta contraposición entre *téchne* y *tyché*, Aristóteles no confronta lo que tiene una causa con lo que carece de ella. La lectura del fragmento 12, a la luz del fragmento 11 y de *Física* 4-5, nos permite decir que "azar" no es equivalente a "carente de causa" sino a "causa indeterminada". Si bien, como lo indica Dudley (2012: 33-34), el azar en no produce algo en vista a un fin, ya que no es una causa *per se* (sustancial), es decir, no es causa de nada por derecho propio, es una causa accidental o concomitante (*Metafísica* V 13, *Sobre la filosofía* fragmento 19a)[7]. Un ejemplo de esto es el del hombre que, al ir al mercado cobra el dinero de una deuda, sin que esto hubiese sido la causa de su concurrencia a ese lugar (*Física* II 5, 197a15-1) Si bien es cierto que el hombre habría ido al mercado, si hubiese sabido que su deudor estaría ahí dispuesto a pagarle, lo cierto es que el hecho de que esto haya sucedido fue fortuito. Al suceder, este hombre se benefició azarosamente. Esto implica que por azar podemos alcanzar un fin deseado, sin haber tenido el propósito expreso de alcanzarlo, pero que también podemos fracasar en lograr un fin buscado valiéndonos de una *téchne*. Es por esto, que el Estagirita destacará que es interés es analizar aquello de lo que la *téchne* es causa por sí y no accidentalmente.

Teniendo como telón de fondo esta contraposición entre *téchne* y *týche* y, sobre todo, en función del carácter teleológico de la primera, Aristóteles podría haber concluido la necesidad de recibir educación filosófica. Sin embargo, elige volver a la noción de naturaleza presentada en el fragmento 11:

> Lo que es conforme a naturaleza se genera con vistas a algo (ἕνεκά του)[8] y está siempre constituido para algo mejor o como lo que es resultado del arte/técnica (βελτίονος ένεκεν άεί συνίσταται ή καθάπερ τό διά τέχνης). La naturaleza, efectivamente, no imita (μιμείται) a ls *téchne*, sino que la *téchne* a la naturaleza (fragmento 13).

Mediante el uso de la expresión *héneká tou* en este fragmento Aristóteles agrega un matiz a su definición de *phýsis* que complejiza su concepción de las entidades naturales. Según Aristóteles, ser *katà phýsin* significa existir según el plan trazado por la naturaleza, esto es, existir en función del fin determinado por la naturaleza intrínseca de la cosa[9]. A partir del supuesto de que la *téchne* imita a la naturaleza (fragmentos 13 y 23), Aristóteles sostiene que, así como lo que es producto del arte es creado con un objetivo determinado, lo que es generado por naturaleza debe existir conforme a un fin. La alternancia observada a lo largo del *Protréptico* entre *katà phýsin* y *héneka*, expresión utilizada por Aristóteles para aludir a la causa final, enfatiza el carácter teleológico de la concepción de la naturaleza defendida en el texto. Es por esto que en el fragmento 14, Aristóteles afirma:

> Ahora bien, si se engendra de forma bella, se engendra correctamente, y todo lo que se genera o se ha generado en conformidad plena con la naturaleza, se genera y se ha generado de forma bella, si es que lo opuesto a la naturaleza es malo y contrario a lo que es conforme a ella. Por consiguiente, la generación en conformidad con la naturaleza se produce con vistas a algo.

Este fragmento, que no suele ser objeto de análisis, es central para el argumento estudiado, pues no concluye solamente que las entidades naturales tienen un fin, como se desprende del fragmento13, sino que nos permite aducir que la naturaleza es el fin de la cosa, aquello por la cual llega a ser bella. De este modo, Aristóteles explicita lo que ya

7 Para un análisis de la noción de azar véase, De los Ríos (2015); Rossi (2011),

8 Para un análisis de esta expresión en Aristóteles, véase Lennox (1984).

9 Según Quarantotto (2002: 47), "el objetivo principal es la definición de la teleología y la demostración del carácter finalista de los procesos naturales".

se comenzaba a vislumbrarse en los fragmentos 11 y 13, valiéndose, en este caso, como fundamento de la correcta constitución de lo generado. Para ello, Aristóteles se basa en una equiparación entre lo que es bello (*Kalos*), lo generado correctamente (*orthós*) y lo que es de acuerdo con la naturaleza (*katà phýsin*). Si lo que está bien constituido es conforme a la naturaleza, que es un principio intrínseco (fragmento 11), y lo que está mal constituido es contrario a ella, es evidente que esto, sea lo que fuese, debe tener fin. Dicho fin es existir de acuerdo con su propia naturaleza que, tal como lo dijimos más arriba, es aquello la define como tal. Ser bello o estar bien constituido es alcanzar la perfección o plena realización de la naturaleza[10].

En el fragmento 16, Aristóteles subraya que los animales, entre ellos el hombre, se generan por naturaleza y conforme a ella. Si bien la enunciación de esta tesis es una mera explicitación de lo que ya se venía sosteniendo, al formularla, Aristóteles realiza un viraje en su argumento, pues realiza la transición del ámbito ontológico al antropológico. Según el Estagirita, si admitimos que los seres vivos tienen un principio de generación y, por esto mismo un fin, y paralelamente sostenemos que el hombre está dentro de estas entidades, entonces se debe aceptar lo que sigue a continuación:

> Si el fin de todas las cosas es siempre mejor <que la cosa> (pues todo lo que llega a la existencia llega a existir en vista a su fin y aquello en vista de lo cual es mejor y lo más óptimo de todas las cosas), y si el fin de cada cosa es lo que se completa último en el orden de la generación, cuando ésta procede continuamente; y si lo que se corresponde al cuerpo de los hombres alcanza su fin en primer lugar, y posteriormente lo que corresponde a su alma, en cierto modo el fin de lo que es mejor es siempre posterior a su generación. Así, el alma es posterior al cuerpo y la *phrónesis* es lo último que se da en el alma, pues vemos que ésta es lo último que, por naturaleza, llega a la existencia en el hombre y, por ello, es el único de los bienes que la vejez puede reclamar. Luego, una cierta *phrónesis* es por naturaleza nuestro fin y el ejercicio de ella es la actividad final en virtud de la cual hemos llegado a existir. Por lo tanto, si hemos llegado a existir, es evidente que también existimos en vista de ejercitarla y aprender (fragmento17).

La proposición que abre este fragmento se fundamenta en lo afirmado en los fragmentos 13 y 14: si lo que es por naturaleza tiene un fin (fragmento 13) y este se identifica con el estado de plenitud o completitud de la entidad natural, es comprensible que dicho fin no sola mejor que la cosa misma, sino que sea lo último en el orden de la generación.

Para Aristóteles si bien el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, si fin, aquello que lo plenifica, está vinculado con alguna de las facultades del alma: la intelectiva, aquella que tiene por objeto la *phrónesis* o sabiduría. Por la serie de frags. 2a-2g (Ross) del *Protréptico*[11] sabemos que la filosofía es cierta actividad que radica en el pensar y conocer[12]. Ahora bien, si la función propia del hombre está emparentada con la *phrónesis*, y esta facultad tiene estas dos funciones (fragmento 33-37 Jámblico *Protréptico* 38.3-39-11) es evidente que la filosofía estará conectada con el ejercicio de esta facultad, razón por la cual está relacionada con el fin del hombre, si es que no se identifica con él[13]. Esto se debe a que, como lo indica Van der Meeren (2011: 37), en el *Protréptico* Aristóteles destaca dos

10 En el fragmento 16 de *Sobre la filosofía* Aristóteles presenta una tesis parecida, pero alegando que la cosa puede cambiar por algo mejor o algo peor.

11 Esta serie de fragmentos son diferentes versiones del mismo argumento atribuido por distintos pensadores: Alejandro de Afrodisias (*Comentario de los Tópicos de Aristóteles* 149, 9-17); el escoliasta de los *Analíticos*, *Primeros* (cod. Paris., 2064, 263a); Olimpiodoro (*Comentario del Alcibiades de Platón* 144 (Creuzer)); Elías (*Comentario de la Introducción de Porfirio* 3, 1 7-23), a Aristóteles. En él, se sostiene que es necesario filosofar, ya sea que sea crea que debe hacer como se considera que no es necesario hacerlo.

12 Véase los fragmentos 78-92 (Jámblico en *Protréptico* XI 56. 13-59, 18).

13 Véase Van der Meeren (2011: 31- 38).

aspectos de la filosofía: bajo el primer aspecto, es presentada como el ejercicio de una facultad intelectiva natural, bajo el segundo como una actividad, que, subrayamos nosotros, requiere ser aprendida y, por lo tanto, ser enseñada.

Al exponer que el hombre tiene una función propia por naturaleza (fragmentos 63-65) y que dicha función radica en el ejercicio de las potencias de la parte racional del alma (fragmentos 23-24; 91), Aristóteles pretende haber demostrado que la felicidad del hombre consiste en el ejercicio de esa potencia o función, cuyo fin es el conocimiento de los primeros principios (fragmentos 23-24). Al probar esto, pone en evidencia la necesidad de filosofar y, por lo tanto, la conveniencia de recibir una educación filosófica, más aún, cierto tipo de educación filosofía: la impartida en la Academia.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Berti, E. (2008a) [2000], *Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento. Milano: UTET.

Calvo Martínez, T. (2007). Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.

Charlon, M. (2002 [1997]). Aristotle. *Physics I-II*, Translated with a commentary. Oxford: Clarendon Press.

Echandía, G. (2007). Aristóteles. *Física.* Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.

Finamore J. F. y Dillon J. M. (2002). Iamblichus *de Anima,* Introduction, translation, and commentary. Boston: Brill.

Gigon, O. (1987). *Aristotelis Opera*. Vol. III, Librorum Deperditorum Fragmenta. Berlin: De Gruyter.

Vallejo Campos, A. (2005). Aristóteles*, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Aubenque, P. (1999 [1962]). *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Grijalbo Mondadori.

Bastit, M. (2002). *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. Paris: Éditions Peeters.

Bolotin D. (1998). *An Approach to Aristotle's Physics with Particular Attention to the Role of his Manner*. New York: University of New York Press.

Cardullo, L (2005). "L'analogia *téchne -phýsis* e il finalismo universale in aristotele, *phys.* II", en R. L- E Cardullo y R. Giovanna (eds.), *La fisica di Aristotele oggi*. *Problemi e prospettive, Atti del Seminario*. Catania: CUECM; 51-109.

Charles, D. (2018). "*Physics* I 7", en D. Quarantotto (ed.), *Aristotle' Physics Book I. A systematic Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press; 178-205.

Cleary, J. (1988). *Aristotle on the Many Senses of Priority*, (The Journal of the History of Philosophy. Monograph Series). Carbondale: Illinois University Press.

De los Ríos, I. (2015). "La dimensión teleológica del azar en Física II 4-6: un ensayo de reconstrucción e interpretación". *Ideas y Valores*, 64(158); 143-168.

Dudley, J (2012). *Aristotle's Concept of Chance Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*. New York: SUNY Press.

Düring, I. (1961). *Aristotle's Protrepticus*, *An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.

Hutchinson D. S. y Monte Ransome, J. (2018). "Protreptic and Apotreptic: Aristotle's Dialogue *Protrepticus*", en A. Kotzé Alieva y S. Van der Meeren (eds.), *When Wisdom Calls Philosophical Protreptic in Antiquity*". Turnhout: Brepols; 111-154.

Megino Rodríguez, C. (2006). *Protréptico*, introducción, traducción y notas. Madrid: Abada.

Mié, F. (2006). "Persistencia y continuidad del sustrato material en la *Física* de Aristóteles". *Tópicos*, 30 bis; 69-100.

Natali, C. (1999). "Problemas de la noción de causa final en Aristóteles". *Anuario Filosófico, 32*, 39-57.

Nussbaum M. (1995 [1986]). *La fragilidad del bien Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de medusa.

Nussbaum, M. C. (1982). "Saving Aristotle's appearances", en M. Schofield (ed.), *Language and Logos Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press; 267-294.

Opsomer, J. (2016). "An Intellective Perspective on Aristotle: Iamblichus the Divine", en A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden: Brill; 341-357.

Petit, A (1998). "L' art imite la nature: Les fins d´l´art et les fins de la nature", en P.M. Morel (ed.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologique et pratique*. Bordeaux. Presses Universitaire; 35-43.

Quarantotto, D. (2002). *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*. Napoli: Bibliopolis.

Rosen, J. (2014). "Essence and End in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 46; 73-107.

Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles*. International Aristotle Studies 7, Sankt-Augustin.

Seggiaro, C. (2017). "La relación entre *phýsis* y *téchne* en el *protréptico* de Aristóteles y en *Física* II: sentido metodológico del uso de la analogía". *Páginas de Filosofía,* 21; 164-183

Van der Meeren, S. (2002). "Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre". *Revue des Études Grecques,* 115; 591-621.

Vernant J. P. (1973 [1965]). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

Syphilis, sive morbus gallicus: uma proposta de tradução do poema de Girolamo Fracastoro

Lucia Pestana da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Fábio Frohwein de Salles Moniz
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: A história do nome da doença sífilis iniciou-se no século XVI, com a poesia de Girolamo Fracastoro (1478-1553). Trata-se de uma obra renascentista, atribuída ao gênero didático, escrita em língua latina e composta por três livros que descrevem a possível origem da doença, seus estágios e os tratamentos utilizados na época. Neste texto, propomos uma breve contextualização sobre o recurso do mito na obra *Syphilis, sive morbus gallicus*, do referido autor, e a tradução em prosa dos versos 382-436 do *Liber I*, resultados obtidos a partir da recente Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Palavras-chave: *Syphilis*, mito renascentista, Fracastoro, humanismo, poesia didática

Syphilis, sive morbus gallicus: a translation proposal of the poem by Girolamo Fracastoro

Abstract: The history of the name of the disease syphilis began in the 16th century, with the poetry of Girolamo Fracastoro (1478-1553). It is a Renaissance work, attributed to the didactic genre, written in Latin and composed of three books that describe the possible origin of the disease, its stages and the treatments used at the time. In this text, we propose a brief contextualization of the use of myth in the work *Syphilis, sive morbus gallicus*, by the aforementioned author, and the prose translation of verses 382-436 of Liber I, results obtained from the recent Master's Dissertation defended at the Federal University of Rio de Janeiro.

Keywords: *Syphilis*, renaissance myth, Fracastoro, humanism, didactic poetry

A transmissão de conhecimento científico por meio da poesia didática não é uma prática em conformidade com a moderna concepção de ciência. Contudo, para o mundo grego-romano, esse gênero poético, com estrutura bem elaborada, quer seja pela métrica ou pelas palavras, com o intuito de repassar um ensinamento, era bem mais prestigiado. Evidentemente, tal gênero foi muito empregado entre os renascentistas, que, através da *aemulatio* de textos da Antiguidade, produziram obras que retomavam não apenas os ideais antigos, mas também a maneira de se produzir um texto. De fato, esses autores modernos buscavam adequar seus escritos às necessidades da época, marcada pelas descobertas ligadas à expansão marítima e pelos avanços científicos. A exemplo, nesse mesmo contexto, na Itália, fundaram-se os colégios médicos - em Veneza, o diploma passou a ser exigido, desde 1316, para a formação de médicos. A partir de então, marcados pela peste de 1348, os magistrados dessa área articularam um movimento a fim de regulamentar e tratar da saúde pública e das relações entre médicos e pacientes[1].

Girolamo Fracastoro (1478-1553) estudou na universidade de Pádua e, posteriormente, foi eleito para o colégio de médicos de Verona.[2] Em sua época, uma nova peste estava prestes a abalar toda a Europa: a sífilis. Fracastoro foi o primeiro a deixar registrado, no poema *Syphilis, sive morbus gallicus* (*SSMG*), suas considerações sobre a doença até então desconhecida. Curiosamente, o médico veronês redigiu, em língua latina, mais de 1300 versos hexâmetros datílicos para expor as razões que desencadearam a doença, as formas do contágio, os estágios da enfermidade, as deformidades causadas por ela no decorrer de cada fase e os tratamentos adotados nos pacientes.

O nome da doença sífilis, como hoje conhecemos, deriva do substantivo próprio *Syphilus*, empregado por Fracastoro para nomear o personagem mitológico que deu origem à peste. O nome não aparece de imediato na apresentação do mito, mas é empregado apenas no livro III, com o desenrolar da narrativa. De acordo com Simões, Baracat e Lima[3], Fracastoro poderia ter composto esse nome a partir dos vocábulos gregos σῦς (porco; imundície) e φίλος (que ama; amante de). Essa hipótese indica, portanto, que o nome da doença etimologicamente significa "aquele que ama a imundície". Outra interpretação do nome pode ser associada às *Metamorfoses*, VI, de Ovídio, em que os filhos da deusa Latona, Diana e Apolo, vingam sua mãe, matando os filhos da mortal Niobe, que ousou ultrajar a deusa[4]. O segundo filho a morrer foi *Sipylus*, que, ao ver seu irmão morto por Apolo, tenta fugir, mas, atingido por uma flecha, cai morto com seu sangue manchando o chão. A ação representa a punição dos deuses aos mortais, uma vez que qualquer ato humano contra as divindades configura um insulto. Assim segue a narrativa do mito em *SSMG*: o pastor também recebeu a punição do deus Apolo a pedido das súplicas de uma mulher (ou deusa) que se sentiu rejeitada ao desejar o amor do jovem.

Conforme Luc Brisson (2014: 37), o mito é um recurso da oralidade que tem por objetivo transmitir um ensinamento, em que, geralmente, o mais antigo transmite uma mensagem ao mais jovem. Essa prática esteve muito presente na Antiguidade greco-romana, inclusive, para abordar fatos históricos e origens de cidades. Por se tratar de um processo que ocorre de "boca em boca", ainda na Grécia antiga, o mito não se verificava como um registro confiável. Assim, suas informações, por vezes, podiam ser contestadas ou mesmo inviabilizadas. Por isso, uma maneira de legitimar tal prática foi incorporá-la à poesia, que

1 Cfr. Conforti, in Eco (2011: 471-474).

2 Cfr. Eathough (1984: 3).

3 Cfr. Simões; Baracat; Lima ([s.d.]: 48).

4 Cfr. Eathough (1984: 25).

também apresentava características da oralidade e recursos mnemônicos, como a métrica, por exemplo[5].

Para Platão, o mito era *mímesis*, ou seja, produto derivado de uma imitação. Na poesia, a imitação é produzida a partir de uma *léxis* –modo de expressar um discurso–, na qual a linguagem utiliza-se do som para auxiliar na representação de uma realidade. Para Luc Brisson (2014: 41), seja qual for a técnica, a imitação só alcança seu objetivo se o receptor da mensagem for atingido com o propósito do emissor. Quando o receptor se aproxima da realidade representada pela mensagem do emissor, através da identificação, quem recebe a instrução é capaz de modificar seus comportamentos, físico e/ou moral. Platão reconhecia essa prática como efeito de encantamento, pois desenvolve sobre o receptor um efeito de persuasão[6].

Girolamo Fracastoro foi um médico com autoridade acadêmica para tratar da sífilis em seu poema, conciliando poesia e ciência. Sua obra, levando-se em consideração o modo de expressar o discurso, era capaz não só de *delectare*, mas também de compartilhar momentos da realidade e instigar a imaginação, uma mistura da vida cotidiana e dos fatos históricos com o mito. Nesse sentido, o mito em *SSMG* configura uma narrativa acerca do contemporâneo, assim como foi seu papel na Antiguidade. O médico investigador certamente estava inquieto com a peste que atingira muitos na Itália, inclusive, pessoas próximas a ele[7]. Sendo assim, o autor de *SSMG* certamente estava interessado em persuadir os receptores de sua obra, para garantir uma conduta eficaz diante da realidade existente.

Com isso, a técnica mais eficaz para se obter o encantamento do receptor inserido no contexto do Renascimento ainda era o discurso. Luc Brisson (2014: 44), afirma que, seguindo Platão,

> [p]ara que haja discurso, é necessário, com efeito, que seja realizado um entrelaçamento de nome(s) e de verbos(s). Esse entrelaçamento de nome(s) e de verbo(s) permite constituir um discurso cuja função própria é remeter a uma realidade extralinguística que situa no presente, no passado ou no futuro, sendo que o presente pode indicar a intemporalidade, referência que determina o valor de verdade ou de falsidade de um discurso[8].

De acordo com Brisson, somente o filósofo seria capaz de enunciar um discurso verdadeiro e aplicá-lo ao mundo das formas inteligíveis ou das coisas sensíveis. Contudo, em oposição ao *lógos*, o mito é um discurso inverificável, pois seus referentes estão em um passado em que quem discursa não é capaz de estabelecer uma relação direta ou indireta de experiência, tornando o referente inacessível ao intelecto e aos sentidos. Consequentemente, o mito aproxima-se de um discurso falso[9]. Mesmo que seja possível identificar ideais, estilos métricos e construções de autores da Antiguidade[10], Girolamo Fracastoro, nesse momento, não se utilizou de um mito já existente na Antiguidade Clássica. No entanto, seguindo esse raciocínio, *SSMG* remete a um tempo passado e propõe uma possibilidade para o desencadeamento do mito, distanciando a experiência do narrador da veracidade dos fatos: teria uma rejeitada, deusa ou mortal, invocando os deuses por vingança[11].

---

5 Cfr. Brisson (2014: 37).

6 Cfr. Brisson (2014: 41).

7 Cfr. Silva (2022: 45; 65).

8 Cfr. Brisson (2014: 44).

9 Cfr. Brisson (2014: 50-51).

10 Em nossa dissertação de Mestrado, "*Syphilis, sive morbus Gallicus*: uma proposta de tradução do livro I", contextualizamos um pouco sobre os reusos métricos e inferências de autores da Roma antiga no primeiro livro de *SSMG*.

11 Cfr. Fracastoro (1530: versos 395-396).

De certo, mesmo que apresente características não tão elevadas para um filósofo, Platão utilizou-se dos mitos, ressignificados ou novos. E essa prática não só se manteve durante toda a história ocidental, mas também ressurgiu no Renascimento com os humanistas que buscavam nos antigos as formas para construir seus textos. Luc Brisson (2014: 54) afirma que Platão reconhecia a eficácia do mito entre os não filósofos.Por isso mesmo, certos referentes seriam utilizados para alcançar um objetivo ético e político em uma sociedade[12], uma vez que era possível estabelecer coletivamente um reconhecimento humano. Nesse sentido, conforme expõe Gilson Sobral (2001: 13-14), o mito pode ser considerado como uma projeção social, em que determinada sociedade, destinada a receber a mensagem transmitida, possui categorias de entendimento capazes de a compreender[13].

No Renascimento, diferente da prática antiga de transmitir o mito por meio da oralidade, o autor tinha o recurso da escrita, além de uma demanda social e cultural mais moderna, o que imprimiu modificações ao mito. Embora os assuntos tratados na Antiguidade, como os deuses, por exemplo, para explicar o surgimento de uma cidade ou um fato histórico, ainda sejam vistos nas narrativas renascentistas, Fracastoro optou por assimilá-los aos astros, causando, por vezes, uma ambiguidade metafórica como: 1) os deuses são responsáveis por desencadear uma maldição aos mortais, ou 2) o alinhamento dos astros provoca mudanças capazes de desencadear uma peste sobre a terra. Fato é que Fracastoro desenvolveu em *SSMG* um texto válido para a época, uma vez que os estudos sobre astronomia e astrologia estavam em ascensão, algo, inclusive, de seu próprio interesse. No final do livro I de *SSMG*, ao apresentar o mito de Sífilo, o autor atribui a origem da doença aos deuses.

Ainda segundo Luc Brisson (2014: 52), outra oposição entre *mŷthos* e *lógos* consiste no fato de que o primeiro é um discurso narrativo, que apresenta como objetivo único "realizar, pelo menos em aparência, por intermédio daquele que fabrica ou reconta essa narrativa, uma fusão emotiva entre aquele a quem essa narrativa se destina e o herói da narrativa"[14]. Diante da incerteza na narrativa do mito, o *lógos* caracteriza-se pelo viés argumentativo, de ordem racional e que exige uma organização interna dos elementos para obter-se uma conclusão[15]. Quanto ao objetivo final, tanto o mito quanto o diálogo podem chegar à mesma conclusão, porém, de maneiras diferentes. Contudo, os recursos de linguagem podem supor um princípio lógico: o da aproximação com o interlocutor, de desenvolver um sentimento de pertencimento e o de convencimento.

Desde o início, muitas questões envolvem nossa investigação sobre a construção de um poema didático e científico tão específico como *SSMG*. A primeira delas diz respeito à motivação de um médico escrever um poema sobre a sífilis. Com o passar dos tempos, nossas questões só aumentaram, mas as palavras de Guido Maria Conforti (in Eco, 2011: 460) ajudaram-nos a entender um pouco mais das influências greco-latinas que nortearam a obra em tela e as demandas dos autores renascentistas:

> Ao longo da Idade Média, a medicina foi um saber em muitos aspectos dominado pela dimensão textual. As profundas mudanças efetuadas na prática e a reorganização dos conhecimentos estiveram frequentemente associadas a mudanças geopolíticas de longo prazo e à recuperação de textos do passado, em particular da Antiguidade. [...] Durante muitos séculos, os médicos foram os filósofos naturais mais expostos aos dados da experiência: a medicina e o tratamento eram saberes e práticas em que a experiência da complexidade do real era o critério de comparação inevitável e a partir do qual se articulava o saber canónico[16].

12 Cfr. Brisson (2014: 54).

13 Cfr. Sobral (2001: 13-14).

14 Cfr. Brisson (2014: 52).

15 Cfr. Brisson (2014: 51-53).

16 Cfr. Confort, in Eco (2011: 460).

Como médico, Girolamo Fracastoro possuía o saber sobre o assunto: a sífilis. Como humanista renascentista, preocupava-se com as questões sociais e sabia que a sociedade da época precisava ser educada para que pudesse adquirir um comportamento mais eficaz diante dos fatos. Como poeta, tinha a sabedoria ao seu lado, capaz de justificar suas escolhas estruturais em como transmitir sua mensagem. Um tratado científico não foi a prioridade do autor nesse momento, uma vez que a complexidade da linguagem científica talvez não agradasse à elite cultural da época, assim como um diálogo filosófico, provavelmente, não encantaria tanto o público pretendido. Fracastoro, inclusive, não só elaborou, após *SSMG*, um tratado científico sobre doenças contagiosas, *De contagione*, como também elaborou um diálogo nos moldes platônicos em que abordou qual assunto convém à poesia, intitulado *Naugerius, sive de poetica dialogus*. Ambas as obras citadas foram respostas do autor às críticas e aos estranhamentos, já existentes na época, quanto ao gênero literário escolhido pelo autor em *SSMG*.

Para fins de conclusão, propomos, a seguir, nossa tradução em prosa dos versos 382-436 do *Liber I* de *SSMG*, acompanhada de notas explicativas. Justificamos esse recorte por ser o trecho em que o autor inicia uma narrativa mitológica sobre o surgimento de uma enfermidade. Após essa narrativa, o autor elabora didadicamente uma analogia para explicar a origem da doença que aterrorizava a península itálica. Dispomos a obra em duas colunas. Na primeira, apresentamos o texto original, adotado com base na impressão de 1547, acompanhado de notas de rodapé, em que mencionamos as variantes identificadas em nossa *collatio* das edições *in vita* de *SSMG*, impressas em 1530 (Verona), 1531 (local), 1536 (local), 1543 (local) e 1547 (local). Embora tenhamos optado pela lição de 1547, adotamos, em alguns pontos críticos, as lições de 1530, 1531, 1536 e 1543, conforme indicamos em nota, respeitando critérios métricos e/ou sintático-semânticos. Com relação à grafia da época, desenvolvemos todas as reduções e padronizamoso uso das letras "i", "j", "u" e "v" em contexto de vogal ("i" e "u"), semivogal ("i" e "u") e consoante ("j" e "v"). Não alteramos a pontuação do texto na lição de 1547. Na segunda coluna, encontra-se nossa proposta de tradução e suas respectivas notas explicativas.

Syphilis, sive morbus gallicus Liber I , 382-436	*Sífilis, ou a doença francesa* Livro I, 382-436
Ipse ego Caenomanum memini qua pinguia diues Pascua Sebina praeterfluit Ollius unda, Vidisse insignem iuuenem, quo clarior alter Non fuit, Ausonia nec fortunatior omni: Vix pubescentis florebat vere iuuentae, Diuitiis, proauisque potens, et corpore pulchro: Cui studia, aut pernicis equi compescere cursum: Aut galeam induere, et pictis splendescere in armis: Aut iuuenile graui corpus durare palaestra, Venatuque feras agere, et praevertere cervos: Illum omnes Ollique Deae, Eridanique puellae Optarunt, nemorumque[17]. Deae, rurisque puellae: Omnes optatos suspiravere hymenaeos. Forsan et ultores superos neglecta vocavit Non nequicquam aliqua, et votis pia numina movit: Nam nimium fidentem animis, nec tanta timentem	Eu mesmo me lembro, na rica Cenomania, em que o Ólio[18] banha os férteis pastos com água sebina, de ter visto um insigne jovem - [385] não existiu outro mais glorioso, nem mais afortunado do que ele em toda Ausônia. De fato, ele mal florescia na adolescência pubescente, gozava de riquezas, antepassados e de um belo corpo, tinha talento para controlar o curso do ligeiro cavalo, ou para cobrir-se com o capacete e brilhar nas armas ornadas, [390] ou para fortalecer o corpo juvenil com árduos exercícios físicos, para perseguir feras durante a caça e ultrapassar cervos. Todas as deusas do Ólio e as jovens do Erídano o desejaram, as deusas dos bosques e as jovens do campo, todas suspiraram por desejados himeneus[19]. [395] Talvez, alguma rejeitada, não sem motivo, não apenas invocou os vingadores súperos, mas também

17 *nemorumque* 1543: *memorumque*

18 Rio da Itália, afluente do Pó.

19 Do latim: *Hymenaeus*, deus do casamento.

Invasit miserum labes, qua saevior usquam Nulla fuit: nulla unquam aliis spectabitur annis. Paulatim ver id nitidum, flos ille ivuentae Disperiit vis illa animi: tum squallida tabes Artus (horrendum) miseros obduxit, et alte Grandia turgebant foedis abscessibus ossa. Ulcera (proh divum pietatem) informia pulchros Pascebant oculos, et diae lucis amorem, Pascebantque acri corrosas vulnere nares. Quo tandem infoelix fato post tempore parvo Aetheris inuisas auras lucemque reliquit. Illum Alpes vicinae, illum vaga flumina flerun.[20] Illum omnes Ollique Deae, Eridanique puellae, Fleverunt, nemorumque Deae, rurisque puellae, Sebinusque alto gemitum Lacus edidit amne. Ergo hanc per miseras terras Saturnus agebat Pestem atrox: nec saeva minus crudelis et ipse Miscebat Mavors, coniunctaque fata ferebat. Quippe lue hac nascente, putem simul omnia diras Eumenidas cecinisse fera et crudelia nobis. Tartareos etiam Barathro (dira omina) ab imo Excivisse lacus, Stygiaque ab sede laborem, Pestemque, horribilemque famem, bellumque, necemque. Dii patrii, quorum Ausonia est sub numine, tuque, Tu Latii Saturne pater, quid gens tua tantum Est merita? An quicquam superest dirique gravisque, Quod sit inexhaustum nobis? Ecquod genus usquam Aversum usque adeo coelum tulit? Ipsa labores Parthenope dic prima tuos, dic funera regum, Et spolia, et praedas, captivaque colla tuorum. An stragem infandam memorem, sparsumque cruorem Gallorumque, Italumque pari discrimine: quum iam Sanguineum, et defuncta virum, defunctaque equorum Corpora voluentem, cristasque, atque arma trahentem Eridanus pater acciperet rapido agmine Taurum?[21] Te quoque spumantem, et nostrorum caede tumentem Abdua, non multo post tempore, te pater idem	comoveu os numes sagrados com votos. De fato, ao jovem, que muito confiava em suas condições e que nada temia, a ele, um desafortunado, atacou tamanha peste, cuja crueldade nunca foi superada por outra em lugar algum e nunca será vista em outras épocas. [400] Pouco a pouco, aquela bela primavera, aquela flor da juventude e aquela força de ânimo pereceram; então, uma putrefação esquálida cobriu-lhe os míseros membros (coisa horrível!), e os ossos inchavam, profundamente grandes, devido a horríveis abcessos. Úlceras disformes (oh piedade[22] divina!) [405] alimentavam-se dos belos olhos e do amor pela luz do dia e, também, alimentavam-se das narinas corroídas pela cruel ferida. Por fim, desagraçado pelo fado, depois de pouco tempo, renunciou às brisas e à luz desagradáveis do céu.[23] Por ele, os alpes vizinhos choraram; por ele, os errantes rios. [410] Por ele, todas as deusas do Ólio e as jovens do Erídano choraram e as deusas dos bosques e as jovens do campo, e o lago sebino[24] entoou um gemido desde sua água profunda. O atroz Saturno arrastava, portanto, esta [doença] pelas míseras terras; [415] o próprio Marte também, não menos cruel, preparava coisas violentas e impelia unidos os fados. Com efeito, surgindo esta doença, eu deveria pensar que, simultaneamente, as duras Eumênides[25] nos vaticinaram todas as coisas ferozes e cruéis; que, ainda, os lagos tartáreos[26] provocaram, desde o profundo Báratro[27] (duros presságios!) e a morada estígia[28], sofrimentos, [420] doença, peste, horrível fome, guerra e morte. Deuses pátrios, sob cujo nume a Ausônia se encontra, e tu, Saturno, pai do Lácio, por que tua descendência mereceu tanto? Por acaso algo de terrível e grave resta para que deva ser exaurido por nós? Algum povo, de certo modo, suportou o céu contrário, de tal maneira? [425] Tu própria, Partênope,[29] conta, por primeira, os teus labores, conta as ruínas dos reis, os despojos, as presas e os pescoços capturados dos teus! Acaso eu deveria mencionar a infanda matança, o sangue derramado dos franceses e o [430] sangue itálico

20 *Pascebantque acri corrosas vulnere nares./ Quo tandem infoelix fato post tempore parvo/ Aetheris invisas auras lucemque reliquit./ Illum Alpes vicinae, illum uaga flumina flerunt* 1530 1536 1543 1547: *Pascebantque acri corrosas vulnere nares./ Illum Alpes vicinae, illum vaga flumina flerunt.*

21 *Taurum* 1530 1531 1536 1543: *Tarrum*

22 No original: *pietatem* (de *pietas*). Refere-se ao sentimento de devoção que o romano tinha para com o estado, a família e as divindades.

23 Após o verso 406, a edição de 1531 apresenta dois versos a mais, considerados em nosso texto estabelecido e em nossa tradução: *Quo tandem infoelix fato post tempore paruo* / Aetheris invisas auras lucemque reliquit: "Por fim, desgraçado pelo fado, depois de pouco tempo, renunciou às brisas e à luz desagradáveis do céu".

24 Lago localizado na região norte da Itália.

25 As Eumênides eram divindades gregas, as Fúrias entre os romanos, respeitadas pelos deuses, inclusive Júpiter. Vingadoras dos crimes e protetoras da ordem social, podiam torturar um criminoso ou enviar uma pandemia a uma região como punição (Dicionário de mitologia greco-romana, 1973: 78).

26 Na mitologia greco-latina, o Tártaro era uma região de abismo localizada abaixo dos Infernos. Para esse lugar eram enviados os criminosos (Dicionário de mitologia greco-romana, 1973: 173).

27 A região dos infernos.

28 Rio que percorria a região infernal (Dicionário de mitologia greco-romana, 1973: 65).

29 Sereia Partênope.

Eridanus gremio infelix suscepit, et altum Indoluit tecum, et fluvio solatus amico est.	435	em semelhante perigo, quando o Erídano, rio pai, recebia o Taro,[30] de rápido curso, já sanguíneo e que revolvia os corpos mortos dos homens e dos cavalos e que arrastava cristas e armaduras? E, depois de não muito tempo, [435] o mesmo pai Erídano, infeliz, te amparou no colo, Adda,[31] tu, também, espumante e entumecido com a morte dos nossos, e ele sofreu contigo profundamente e foi consolado pelo rio amigo.

Bibliografia

Edições e traduções

Fracastorius, G. (MDXXX). *Syphilis, sive Morbus Gallicus*. Veronae.

Fracastorius, G. (MDXXXI). *Syphilis, sive Morbus Gallicus*. Romae.

Fracastorius, G. (1536). *Syphilis, sive Morbus Gallicus*. Basileae.

Fracastorius, G. (1543). *Syphilis, sive Morbus Gallicus*. Parisiis.

Fracastorius, G. (1547). *Syphilis, sive Morbus Gallicus*. Lugduni.

Bibliografia citada

Brisson, L. (2014). *Introdução à filosofia do mito*. Trad. José Carlos B. J. 2 ed. rev. e aumentada. São Paulo, Paulus.

Conforti, M. (2011). "A administração da saúde nas cidades italianas: colégios e delegações, quarentena, farmacopeis", em U. Eco (ed.), *Idade Média*: explorações, comércio e utopias. Trad. Carlos Aboim de Brito; Diogo Madre Deus. Alfragide: Dom Quixote; 471-474.

Conforti, M. (2011). "Traduções e redescobertas de novas fontes antigas: o regresso dos textos gregos", em U. Umberto (ed.), *Idade Média*: explorações, comércio e utopias. Trad. Carlos Aboim de Brito; Diogo Madre Deus. Alfragide: Dom Quixote; 460-462.

Dicionário de mitologia greco-romana **(**1973). São Paulo: Abril Cultural.

Eatough, G. (1984). *Fracastoro's Syphilis*. Liverpol: Francis Cairns.

Silva, L. P. (2022). *Syphilis, sive morbus Gallicus: uma proposta de tradução do livro I*. 222f. Dissertação. (Mestrado em Letras Clássicas). Rio de Janeiro: UFRJ.

Simões, R. S., Baracat, M. C. P., Lima, R. de [s.d.]. *Dicionário etimológico*: termos médicos. [s.l.].

Sobral, G. (2001). *Mito e logos*. Brasília: Thesaurus.

30 O rio Taro fica ao norte da Itália. Segundo Eatough (1984), a inundação desse rio contribuiu para a vitória dos franceses contra os italianos (Eatough, 1984: 132). É possível percebermos a lamentação de Fracastoro a partir da cena cruel dos combates em que o poeta descreve os corpos espalhados e o sangue derramado no rio, tanto de franceses quanto de italianos.

31 Rio afluente do rio Pó.

La libertad espiritual frente a las pasiones mundanas. 'Sobre la vanidad de la vida' de Jorge de Pisidia

María Cristina Silventi Arbizu

Universidad Nacional de Cuyo

Resumen: Históricamente el acceso a pequeños sectores de poder requiere de vínculos sociales con determinadas pautas de regulación, que legitimen normas sociales ajustadas a los intereses y necesidades de sus integrantes, por encima de toda ética. La falta de códigos genera falsas aspiraciones validadas como único modo de vida e instaladas entre sus integrantes como una especie de virulencia endémica difícil de erradicar. Jorge de Pisidia, poeta cortesano del círculo del emperador Heraclio, describe en su poema "Sobre la vanidad de la vida" el clima reinante entre los miembros de la corte. Gran observador y muy creyente enumera las trampas de la fortuna que ocasionan la desmesura de las pasiones y que conducen al hombre hacia un laberinto sin salida. El poeta recurre a ejemplos míticos y motivos típicos de la literatura homilética para describir el entorno cortesano que rodeaba a Heraclio durante las primeras décadas del siglo VII. Lo presenta como una especie de clan encerrado en las cárceles de sus propias ambiciones. Ante esta realidad, propone un camino de liberación afianzado en la fe cristiana, fortalecida con la oración, la disciplina y la austeridad.

Palabras clave: fortuna, orgullo, realidad efímera, espiritualidad

Spiritual freedom from worldly passions. 'About the vanity of life' by George of Pisidia

Abstract: Historically, access to small sectors of power requires social ties with certain normative guidelines, which legitimize social norms adjusted to the interests and needs of its members, above all ethics. The lack of codes generates false aspirations validated as the only way of life and installed among its members as a kind of endemic virulence difficult to eradicate. George of Pisidia, court poet from the circle of Emperor Heraclius, describes in his poem «About the vanity of life» the prevailing climate among the members of the court. A great observer and a believer, he lists the traps of fortune that cause the excess of passions and that lead man towards a labyrinth with no way out. The poet uses mythical examples and typical motifs from homiletic literature to describe the court environment that surrounded Heraclius during the first decades of the seventh century. He presents it as a kind of clan locked in the prisons of its own ambitions. Faced with this reality, he proposes a path of liberation entrenched in the Christian faith, strengthened with prayer, discipline and austerity.

Keywords: Fortune, Pride, Ephemeral reality, Spirituality

1. Introducción

Sabemos muy poco sobre la vida del poeta Jorge de Pisidia. Desconocemos las fechas de nacimiento y muerte y solo podemos extraer algunos datos relevantes a través de sus poemas o de obras posteriores, que detallan principalmente su procedencia y algunas secuencias de su carrera burocrática.

Pertusi nos legó la primera edición en lengua moderna de los *Panegíricos épicos* de este autor. Son poemas de contenido histórico, escritos en trímetros yámbicos y destinados enteramente a la figura de Heraclio, el emperador de Bizancio durante las primeras décadas del siglo VII. Estos poemas, además de enaltecer la figura del estratega, confirman a Pisidia como poeta integrante del círculo de la corte y principal vocero de las hazañas del emperador.

La trascendencia de sus escritos se debió a la réplica de sus manuscritos que le aseguró la perduración de ellos hasta la actualidad[1]. Por otra parte, su estilo particular, caracterizado por su preferencia por el yambo y el modo personal de utilizarlo, definió un camino a seguir que podemos apreciar en los poetas de las centurias posteriores, los cuales en muchas oportunidades lo reconocen como un paradigma. Finalmente, la razón de más peso, es que Pisidia se ha constituido en una fuente de consulta permanente para la historiografía del siglo XX y este es uno de los motivos principales de su vigencia.

Afortunadamente, estudios posteriores destinados específicamente a su estilo lo han reivindicado como un poeta de gran valor estético, pues han permitido recuperar las características propias del período histórico-literario de la primera mitad del siglo VII.

En la totalidad de la producción pisidiana distinguimos las obras históricas de carácter laudatorio, los *Panegirici epici* y los poemas de argumento religioso y moral.

Según Tartaglia, responsable de una edición que integra toda la obra de Pisidia, esta división marca dos momentos diferentes en la vida del poeta[2], como si hubiese cambiado totalmente el interés que motivaba su inspiración y de la alabanza a su mecenas hubiera trasladado la atención a su propio mundo interior, lo que determinó su alejamiento de la élite cortesana para recluirse en una vida de oración y reflexión personal.

Coincidimos con Howard-Johnston en que a través de sus obras es posible estimar la ἀκμή del poeta que coincidiría con su madurez[3]. Aún más, podemos establecer una diferencia notable entre una etapa eufórica, de firmes convicciones políticas y religiosas que abarcaría la producción de los poemas históricos, esto es, desde el 619 hasta el 630; y a esta etapa le sucedería un período difícil de delimitar, pero ciertamente muy breve (630-634). En estos escasos años, Pisidia destina sus poemas a temas de índole espiritual y moral.

Sin descuidar el estilo que lo ha caracterizado, como por ejemplo, el uso de neologismos y ἅπαξ λεγόμενα, el empleo de figuras míticas e históricas junto con personalidades bíblicas paradigmáticas y de recursos retóricos tan propios de su escuela, elige en esta oportunidad manifestar su posición religiosa personal y describir la vida cortesana de su época. Una vida en la que ha intervenido activamente, pero de la que ha decidido retirarse para expiar actitudes que lo habían apartado de su naturaleza profundamente religiosa.

Desconocemos cuándo, dónde y en qué condiciones terminó su vida.

En la presente comunicación realizaremos un breve análisis del poema "Sobre la vanidad de la vida" que describe el clima reinante entre los cortesanos del círculo del empera-

1 Cfr. Lauxtermann (2003: 334-337).

2 Cfr. Tartaglia (1988: 12).

3 Cfr. Howard-Johnston (2010: 25).

dor Heraclio, mecenas del poeta. Pisidia, integrante entusiasta de esa pequeña comunidad burocrática, toma distancia para describir un modo de vida que prioriza lo temporal e inmediato por encima de los valores espirituales trascendentales. Veremos que la descripción de los errores en los que fácilmente cae el ser humano, principalmente generados por la vanidad y la necesidad de pertenencia a esta minoría selecta, confirma la propensión natural del hombre a crearse sus propias cárceles y a alejarse de su esencia espiritual. El cuadro social que nos describe el poeta le sirve, además, para enumerar las razones de su distanciamiento y al mismo tiempo proponer un camino de liberación espiritual.

2. Εἰς τὸν μάταιον βίον. Sobre la vanidad de la vida

a. Τῦφος καὶ Τύχη

Es un poema en versos yámbicos (261 versos) que la crítica en general ubica un poco después del año 630. El título anticipa el tema central del poema y sus versos describen la vanidad, principalmente centrada en el orgullo, como una mediocre y débil práctica habitual empleada en la interrelación de una comunidad que valora más lo aparente que lo esencial.

Pisidia, que ha participado y compartido este modo de correspondencia mutua, se compromete a demostrar la utilidad relativa que posee naturalizar la vanidad (τῦφος) como carta de presentación:

> Εἰ καὶ λελέχθαι τοῖς θεόπταις[4] Πατράσι
> τὰ τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς εὐδιαγνώστου βίου,
> ὅμως ἐκεῖνος χρώμενος διδασκάλοις,
> ἐμαυτόν, ὡς ἔνεστιν, ἐμμέτρως γράφω,
> δι᾽ ἧς πέπονθα τῶν παθῶν ἀμετρίας
> γραφεὺς ἐμαυτοῦ καὶ κατήγορος μένων·
> τὴν τοῦ βίου ῥέουσαν εἰκόνα γράφων,
> καὶ τῶν παθῶν τὰ κέντρα μορφῶσαι θέλων,
> καὶ τῷ λόγῳ τὰ νεῦρα τοῦ τύφου ξέων,
> δείξω τὸν ὄγκον μηδαμοῦ βεβηκότα.
>
> Aunque ciertamente han sido dicho por los divinos Patriarcas
> los asuntos de la vida bien conocida en cuanto a nosotros,
> así como aquel que emplea a los maestros,
> escribo en versos, como es posible, sobre mí mismo,
> de este modo, tras haber sufrido infinidades de pasiones
> perseverando (seré) escritor y acusador de mí mismo;
> describiendo la imagen efímera de la vida
> no solo queriendo representar los nudos de las pasiones,
> sino también, grabando con la palabra, las fuerzas de la vanidad,
> mostraré que lo fastuoso no llega de ningún modo. (vv. 3-12)

El sustantivo τῦφος (vanidad, soberbia, orgullo) se reitera diez veces en el poema y casi siempre vinculado con la fortuna (τύχη). Ambos son presentados como una condición necesaria que predispone al ser humano a priorizar lo temporal e inmediato por encima de los valores espirituales y como la razón principal del debilitamiento del tejido social, pues

4 Θεόπτης: epíteto relacionado con Elías y Moisés que pudieron conocer la naturaleza divina de Dios. Cfr. Sophocles (1914: 577).

relaja el ἦθος que regula las normas mínimas y necesarias para la buena convivencia y da paso al despliegue de las pasiones, la rivalidad y la traición.

Inicialmente, Pisidia lo describe como una fuerza endeble en absoluta correspondencia con la efímera fortuna: Ἀλλ᾽ὥσπερ οἷς ἔδοξε τὴν Τύχην φράφειν / σφαῖραν ἔχουσαν εὐμετάπτωτον βάσιν, / οὑτω τὰ δυσκάθεκτα τοῦ τύφου σκέλη / καὶ κοῦφα δείξω καὶ πλέον παρειμένα (“Pero así como aquellos que consideraron describir la Fortuna / con una esfera de base inestable, / así demostraré que las insaciables piernas de la vanidad / también (son) ligeras y más flojas”, vv. 13-16).

Unos versos más adelante reitera la idea de la fragilidad de la soberbia que, como hija de la fortuna, también cambiante, tiene corta existencia: Τῆς γὰρ Τύχης κύημα τὸν τῦφον γράφων / τὸ συμβεβηκὸς ἐξελέγξω τῶν δύο· / ὅ πρὶν κυηθῇ τῇ φθορᾷ συνεφθάρη, / ὠδῖνος ἐξάμβλωσις ἠθλιωμένη (“Describiendo la soberbia como fruto de la fortuna / demostraré la coincidencia de las dos: / esta que antes de ser engendrada, es destruida por la muerte / desgraciado aborto del parto”, vv. 22-25).

Por otra parte, la arrogancia de la soberbia solo es posible en una conciencia sin fe, de lo contrario no existiría, pues sería severamente castigada: Κολάζεται γὰρ τῦφος ὠφρυωμένος / ἀντοφρυωθεὶς τῇ θέᾳ τοῦ μείζονος· / ἐκκρούεται δὲ καὶ παρωθεῖται βίᾳ, / ὡς εἴ τις ὠθεῖ πάτταλον τῷ παττάλῳ (“Ciertamente la soberbia arrogante es castigada / al ser despreciada por una presencia más elevada: / así como también es rechazada y arrojada con fuerza / como si alguien empujara un clavo con una clavija”, vv. 26-29).

Resaltamos dos palabras notables en estos versos. La primera es el ἅπαξ λεγόμενα: ἀντοφρυωθείς (ser despreciada) relacionado con la idea de una visión superior. Dimítrakos lo vincula con el sustantivo ὀφρῦς (ceja)[5], es decir, lo que está por debajo de la ceja, lo que se observa desde arriba. Este sustantivo figura en la raíz del participio perfecto del verso anterior, ὠφρυωμένος, de la flexión verbal ὀφρυόομαι, que puede traducirse como ‘ser arrogante’. El otro término es θέα relacionado con la contemplación, la visión de Dios. Lampe lo vincula con la idea de la apariencia de Cristo resucitado[6]. Es decir, mediante una pequeña red semántica, muy característica del estilo pisidiano, se nos está diciendo que todo valor puramente terrenal, y puntualmente la soberbia, por más alto que se eleve, se relativiza totalmente ante la sólida y única presencia divina.

En los versos siguientes, y a modo de αὔξησις del término τῦφος, Pisidia se vale de un recurso muy característico de su estilo, que consiste en combinar símil y metáfora al insertar los elementos de la primera parte del símil en la segunda mitad, en forma de metáfora explicativa y alegórica, a fin de obtener una expresión concreta asociada a una idea abstracta[7]. Generalmente ambas partes son introducidas por adverbios que sirven de nexo: Ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἀσθενὴς θηροκτόνος / θέλων βαλεῖν λέοντα πευκίνῳ ξίφει, / οὕτω ταπεινὸς τῦφος εἰ βάλοι μέγα / ἐκ τῶν ἑαυτοῦ φθείρεται τοξευμάτων (“Como, en efecto, si un débil cazador de fieras / quisiera herir a un león con una espada de pino, / así el oscuro (débil) orgullo, si persiguiera con fuerza, / sería destruido por sus propias flechas”, vv. 30-33). Con otra red semántica relacionada con las actividades de la caza (θηροκτόνος - λέοντα - ξίφει - τοξευμάτων) compara la inocua espada de madera con el vano esfuerzo del orgullo. Además, se puede apreciar entre líneas la utilización del sarcasmo, otra herramienta muy del gusto del poeta. Este empleo de la ironía se aprecia mejor unos versos más adelante, cuando Pisidia, por medio de una interrogación retórica introduce un motivo tí-

5 Cfr. Dimitrakos (1951: 676).

6 Cfr. Lampe (1961: 615).

7 Cfr. Frendo (1984: 184-185).

pico de la literatura homilética: la metáfora de la vida como un teatro, para luego describir en los versos siguientes, con vívido detalle, cada una de las trampas de la fortuna:

> Τίς οὖν σκοπήσας ἐξ ἀπόπτου καρδίας
> τὸ τοῦ βίου θέατρον αἰσχύνης γέμον,
> θρήνῳ γελῶντι μὴ σβέσοι τὸ παίγνιον;
> Ἤδη γὰρ ἡμᾶς καὶ γελῶσι πολλάκις
> οἱ τοῦ νόθου γέλωτος ἐργάται νόθοι,
> θρόνους προθέντες, ζωγραφοῦντες ἀξίας,
> ἀρχὰς ἀναπλάττοντες, ὡς ἂν ἡ μέθη
> τὴν τοῦ γέλωτος συμφορὰν ἀναπλάσῃ·
> καί τις παρ᾽ αὐτοῖς ἀρχικὴν ἐνειμένος
> στολὴν ἐπῆρται καὶ σχεδιάζει τύχην
> καὶ σχηματίζει μὴ λαλῶν τὴν ἀξίαν,
> φαντάζεται δὲ μηδὲν ὢν ὡς ὢν ὅλα.
> Καὶ μηδὲν εἰδὼς εἰδέναι δοκεῖν θέλει,
> διπλῆν ἔχων ἄνοιαν εἰς ψυχὴν μίαν,
> πλαστὸς σοφιστής, μωρὸς ἠττικισμένος·
> καὶ παίζεται μέν· πλὴν τέως φρονεῖ μέγα,
> ἕως παρέλθοι τοῦ βίου τὸ παίγνιον.
>
> ¿Quién pues al observar desde el fondo del corazón
> el teatro de la vida cargado de vergüenza
> no extinguiría con un treno burlesco la comedia?
> Ya muchas veces en efecto, ciertamente se burlan de nosotros
> los falsos hacedores de risas falsas,
> al exponer tronos, pintando honores,
> inventando altos cargos, como la embriaguez
> imagina la ocasión de la risa;
> y uno entre ellos atribuyéndose el poder
> se exalta por su vestimenta e improvisa fortuna,
> y sin hablar finge el poder,
> y sin ser nada da la impresión de ser todos.
> Y sin saber nada quiere parecer saber,
> con doble necedad en una sola alma,
> modelado sabio, tonto hablando en ático:
> ciertamente se burla, pero mientras piensa grandemente,
> hasta que pasa volando la parodia de la vida. (vv. 89-105)

Se observa una nueva red semántica constituida por flexiones verbales y participios (ζωγραφοῦντες - προθέντες - ἀναπλάττοντες - ἀναπλάσῃ - ἐπῆρται - σχεδιάζει - σχηματίζει - φαντάζεται - δοκεῖν θέλει - ἠττικισμένος - παίζεται) relacionada con el arte de la interpretación. El predominio del presente detiene la acción en un cuadro escénico que representa al sector aristocrático, cercano al emperador. A modo de ἐκφρασις los actores (ἐργάται νόθοι) interpretan las diferentes manifestaciones del ministerio del poder. La pequeña construcción ἡ μέθη es clave, pues el poder produce embriaguez e hilaridad. Y esto hace que la gravedad que supone ostentar los altos cargos, se desdibuje con el predominio de la risa (γελῶσι - γέλωτος). En este contexto ridiculizado, la hipocresía es remarcada principalmente por la reiteración del adjetivo (νόθος) (οἱ τοῦ νόθου γέλωτος ἐργάται νόθοι) y forma parte de la escenografía por la que desfilarán los diferentes artificios que ofrece la fortuna (θρόνους - ἀξίας - ἀρχὰς - ἀρχικὴν - ἀξίαν) afianzados principalmente en la apariencia (στολὴν). Junto con los artificios, también desfilan los actores de ese escenario, cuya característica común sigue siendo la hipocresía exacerbada a través de la reiteración de la imagen auditiva de la risa: el hipócrita, οἱ τοῦ νόθου γέλωτος ἐργάται νόθοι ("los falsos artífices de la risa falsa", v. 93); el petulante, καὶ σχηματίζει μὴ λαλῶν τὴν

ἀξίαν (“y finge sin hablar, la dignidad, honor”, v. 99); el necio, Καὶ μηδὲν εἰδὼς εἰδέναι δοκεῖν θέλει, (“Y sin saber nada quiere aparentar saber”, v. 101) y otros más.

Después de describir ese extravagante contexto, que seguramente está muy relacionado con su propia experiencia del mundo cortesano, retoma el tema del orgullo tan relativizado, como todo el espectáculo que ha descripto. En efecto, el orgullo, como todo lo vinculado con lo mundano es insustancial, pues no se asienta en las raíces de la esencia humana y porque todo lo concerniente al hombre está limitado por su temporalidad:

> Οὕτω πέφυκε τῶν ῥεόντων ἡ φύσις,
> σκηνῆς ἀδελφή, συγγενὴς ἐνυπνίων·
> παρέρχεται γὰρ πᾶς ὁ τοῦ τύφου σάλος,
> ὡς ὕπνος, ὡς ὄνειρος οὐκ ἔχων στάσιν·
> καὶ πολλάκις χυθέντα καὶ τεθρυμμένον
> ἐν τῇ καθ᾽ ὕπνον τῶν λογισμῶν ἐνστάσει
> ἀναπτεροῖ τὸν ἄνδρα τῇ κούφῃ θέᾳ.
>
> Así la naturaleza es tal de las cosas que fluyen,
> hermana de la escena, pariente de los ensueños;
> todo el desasosiego del orgullo pasa volando,
> como el sueño, como un sueño que no tiene estabilidad:
> y muchas veces al debilitarse y vivir en la molicie
> por el sueño, en oposición a las razonamientos
> eleva al hombre en vana contemplación. (vv. 108-114)

En el fragmento se reiteran los vocablos relacionados con el sueño (ἐνυπνίων - ὕπνος - ὄνειρος - ὕπνον) que refuerzan la noción de lo transitorio e irreal. Las flexiones verbales y participios (ῥεόντων - παρέρχεται - χυθέντα - τεθρυμμένον - ἀναπτεροῖ) contribuyen con la idea de una realidad cambiante, aparente y, como tal, carente de estabilidad (οὐκ ἔχων στάσιν). Esto genera en el hombre una apreciación engañosa que lo aleja del debe ser.

El carácter endeble del orgullo se debe principalmente, porque siempre aparece vinculado a la fortuna que, planteada erróneamente como una meta exitosa, arrastra al hombre hacia trampas que lo desvían de su genuina esencia humana. La naturaleza cambiante de la fortuna los conduce al yerro:

> Ἡ γὰρ παρ᾽ ἄλλοις ὠνομασμένη Τύχη,
> ὅσον ἂν ἀρθῇ πᾶς ὁ τοῦ τύφου σάλος,
> βράζει δοκήσει καὶ διαρρεῖ τῇ φύσει,
> καὶ πρὸς μέγαν κίνδυνον ᾖρται καὶ φόβον·
> ὡς οἱ πρὸς ὕψος ἐν μεταρσίῳ τάσει
> σχοίνους διατρέχουσιν ἰσχνοσυνθέτους,
> εἴ που παρασφαλῶσι τῶν ὑψωμάτων,
> ἐν τῷ βάθει πίπτουσι τῶν συντριμμάτων.
>
> En efecto, la llamada por otros fortuna,
> tanto cuanto sea exaltado todo el desasosiego del orgullo,
> hierve y fluye en apariencia por su naturaleza,
> y está suspendido en un gran peligro y temor;
> como los que hacia la altura en alta extensión
> atraviesan delgadas cuerdas,
> si de alguna manera se desviaran de las alturas,
> caerían en el abismo de las fracturas. (vv. 145-152)

El poeta emplea la imagen de un equilibrista que se mueve en un terreno elevado y peligroso y de un estado de aparente felicidad fácilmente cae en el estado opuesto. Un elemento

principal entre los trágicos, la περιπέτεια, el tránsito repentino de un estado a otro[8]. El ἅπαξ λεγόμενα, ἰσχνοσυνθέτους (delgadas) acentúa esta noción de peligrosa inestabilidad.

Otra imagen muy elocuente que refuerza la idea de la precariedad de la fortuna es la utilizada entre los versos 172-185, en los cuales se describe a una bailarina cuyos movimientos procaces confunden y atraen momentáneamente la atención de quienes la desean, pero sin generar ningún vínculo estable:

> Ἡ γὰρ παρ᾽ ἄλλοις ὠνομασμένη Τύχη
> εἰκών τίς ἐστιν ἀπρεποῦς ὀρχηστρίδος
> ἐν τοῖς ἑαυτῆς ἀντικλωμένης στρόφοις
> καὶ χειρονομούσης τοῦ βίου τὰ πλάσματα
> σκιαῖς ἀμυδραῖς οὐχ ὑπόντων πραγμάτων·
> ἣ θρύπτεται μὲν ἀπρεπῶς ὀρχουμένη,
> στρέφει δὲ πυκνὰ τὰς κόρας τῶν ὀμμάτων
> πρὸς οὓς τὸ χαῦνον ὄμμα λοξῶσαι θέλει.
> Εὐθὺς δὲ πέμπει πρὸς τὸν ἄλλον τὴν θέαν,
> συναστατεῖν θέλουσα τῇ θεωρίᾳ·
> μορφοῖ δὲ πολλά, πάντα μὲν μιμουμένη,
> μηδὲν δὲ δρῶσα τῶν ἀεὶ πεπηγμένων.
> Ἓν μαχλὰς ὄντως, ἣ ποθεῖ μὲν οὐδένα,
> ἐρᾶν δὲ παντὸς σχηματίζεται πόθου.
>
> La llamada por otros fortuna
> es una imagen de una bailarina indecente
> que se inclina en sus contorsiones
> creando con las manos las imitaciones de la vida
> con sombras confusas de hechos inexistentes;
> quien se debilita bailando indecentemente,
> da vueltas astutamente las pupilas de sus ojos
> hacia aquellos cuya frívola mirada quiere doblegar.
> Pero inmediatamente envía hacia otros su mirada,
> queriendo excitar en su contemplación:
> por un lado da forma a muchas cosas, por el otro imita todo,
> pero sin hacer nada de las cosas construidas para siempre.
> Quien (siendo) realmente una cortesana, que nada desea,
> finge amar con toda su pasión. (vv. 172-185)

b. El τόπος de la vida efímera

La conciencia de la vida pasajera es recurrente en el poema. En ocasiones la plantea desde la materia relacionándola con la noción bíblica de la tierra, ya expresada en el *Antiguo Testamento*: ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ[9] (“Con el sudor de tu frente comerás tu pan hasta que te vuelvas hacia la tierra, de la que fuiste tomado: pues polvo eres y a la tierra volverás”).

> Ὁ χοῦς, ὁ πηλὸς, ὁ παλίνστροφος κόνις.
> Τῇ γῇ γὰρ ἡ γῆ συμβιβάζεται πάλιν
> καὶ σπαργανοῦται τῷ γεώδει σπαργάνῳ,
> καὶ χοῦς πάλιν πρόεισιν, ὥσπερ ἡ κόνις,
> ἣν ἡ βιαία συστροφὴ τῶν πνευμάτων
> πρὸς ὕψος ἐξαίρουσα συστέλλει κάτω.

8 Cfr. García Yebra (1992: 148; 1450ª 33-35).

9 Cfr. Ralhfs (1962: 5, Gn. 3, 19).

Οὕτω γὰρ ἡμῶν τὸν πολύστροφον βίον
αἱ τῶν πονηρῶν πνευμάτων καταιγίδες
πρὸς ὕψος ἐξαίρουσι καὶ δόξαν νόθην.

La tierra, el barro, el polvo mudable.
Pues la tierra se reúne otra vez en la tierra
y se envuelve en harapos de limo,
y de nuevo la tierra avanza, como el polvo,
al que la violenta vuelta de los vientos
después de elevarlo hacia arriba (lo) empuja hacia abajo.
Así pues también a mi vida inconstante
las tempestades de los perversos vientos
elevan hacia arriba mi falsa gloria. (vv. 41-49)

La vida es materia mudable. El poeta es consciente de su vulnerabilidad y esta noción le permite tomar distancia de los valores mundanos y relativizarlos. Considera que son aspiraciones que conducen a falsas metas, cambiantes y efímeras como la vida misma. La tierra lo modeló, pero también se constituirá en su propia sepultura.

Este mismo concepto es comparado unos versos más adelante con la fugaz duración de la hierba, también un τόπος muy extendido en la literatura homilética, muy bien expresado en el *Antiguo Testamento*[10], en la tradición clásica, como por ejemplo, en la *Ilíada*[11] y en los líricos como Mimnermo y Baquílides.

En efecto, Pisidia resignifica este tópico a través de una invocación que lo resalta como un llamado de atención: Ὦ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς εὐδιαφθόρου χλόης· / ὢ βλαστὸς ἔμπνους, οὗ τὸ κάλλος ὀξέως / σὺν τῷ θερισμῷ τοῦ χρόνου μαραίνεται (“¡Oh de la hierba que se marchita / oh retoño vivo, cuya belleza rápidamente / se marchita con la cosecha del tiempo!”, vv. 86-88). Desconocemos si estaba destinado a un público receptor más selecto que hubiera compartido su vida retirada durante los últimos años.

c. Figuras mitológicas

Otra característica del estilo personal del poeta bizantino es la mezcla de temas míticos con personalidades históricas y con tópicos y referentes bíblicos.

Pisidia recurre a la mitología para contrastar la vida mundana y la vida afianzada en los valores espirituales. Para la primera, destina un extenso fragmento (vv. 57-79) en el cual refleja a través de la imagen deforme del centauro y del minotauro la corrupción que sufre el hombre a causa de las pasiones. Las mismas que lo atrapan, como al minotauro, entre las paredes del laberinto:

Ἤδη μὲν οὖν ἔπλαττον οἱ μυθογράφοι
ἀνθρωπόμορφον ἵππον, ἢ τοὐναντίον
ταυροπρόσωπον ἄνδρα συμπεφυρμένον,
δεικνύντες, οἶμαι, τὸν πεφυρμένον βίον.

Ya en efecto los mitógrafos inventaban
el caballo antropomórfico, o por el contrario,

10 *Ibid.* (1962: 109; *A.T. Ps.* 101, 12; 1962: 619; *Is*. 40,6.)

11 Cfr. Crespo Güemes (1996: 136), texto griego. La traducción es nuestra: οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν. /φύλλα τὰ μέν τ᾽ ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ᾽ ὕλη / τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ᾽ ἐπιγίγνεται ὥρη· / ὣς ἀνδρῶν γενεὴ ἣ μὲν φύει ἣ δ᾽ ἀπολήγει (“Como la generación de las hojas, tal es la de los hombres. / el viento esparce las hojas hacia la tierra, pero el bosque / produce reverdecido y la estación de la primavera renace. / De igual modo (es) la generación de los hombres que brota pero que también se desvanece”, VI.146-149).

el hombre mezclado cabeza de toro,
para mostrar, creo, la vida desordenada. (vv. 57-60)

El predominio de las pasiones corrompe y aparta al hombre de su esencia espiritual. Este proceso de envilecimiento se manifiesta en la deformidad física que desvirtúa su belleza humana espiritual y lo embrutece.

Ὡς πᾶς ὁ μιγνὺς τῇ λογιστικῇ φύσει
τὰς κτηνομόρφους τῶν παθῶν παρεμφάσεις
ἀνατρέπει τὸ πλάσμα καὶ πεφυρμένος
ἐκ τοῦ λόγου μέτεισιν εἰς κτηνωδίαν,
οὕτως ἀμειφθεὶς τῇ κακῇ παραπλάσει
ἄνθρωπος εἰς βοῦν φατνιῶν παρετράπη,
καὶ τῶν παθῶν τὸν χόρτον ἐσθίων μάτην
τὸ κάλλος ἀντέτρεψεν εἰς ἀμορφίαν.

Así todo el que al mezclar con la naturaleza racional
las modificaciones bestiales (con forma de bestias) de las pasiones
destruye la obra modelada y al desordenarla
de lo racional pasa a la brutalidad,
así el hombre al ser alterado cambia en mal
viviendo en un establo se transforma en buey,
y comiendo en vano el forraje de las pasiones
convierte la belleza en deformidad. (vv. 67-74)

Identificado con esta figura, siente prisionera y atormentada su alma en el "laberinto" de la vida y vive esto como un castigo merecido:

Ἐντεῦνθεν, οἶμαι, καὶ νόσοις καὶ φροντίσιν
ὡς κτῆνος ἀργὸν εἰκότως μαστίζομαι,
ὅπως βαρυνθεὶς τῇ κακῇ μετουσίᾳ
ἐν τῷ περιστᾶσθαί τε καὶ βρίθειν κάτω,
ὡς οἱ νοσοῦντες εἰς ἀνάκτησιν τρέχων,
τὸ πρῶτον εἶδος ἀντιμορφώσω πάλιν.

De ahora en adelante, creo, soy castigado
con razón, como una bestia ociosa, con enfermedades y preocupaciones,
de modo que fatigado por el vil consorcio
al ocuparme y vencer en el mundo de abajo,
como los enfermos corriendo hacia la recuperación de las fuerzas,
restableceré otra vez la forma primigenia. (vv. 81-85)

Las pasiones enferman al hombre con sus limitaciones profanas. La única salida que el poeta propone es el alejamiento de la frivolidad terrenal (βρίθειν κάτω).

Pisidia utiliza también la figura de Perseo despojada de su significación mítica y revestida de una simbología cristiana. Toma dos episodios concretos del héroe mítico. El primero es la matanza de las gorgonas, identificadas con los pecados y el segundo es la lucha contra el monstruo marino que Perseo mata para liberar a Andrómeda:

Εἰ δ᾽ αὖ ταπεινός ἐστιν καὶ βλέπει κάτω,
πρὸς ὕψος ἦρται καί πλέον τοῦ Περσέως
κἂν μὴ πτεροῦται, καὶ φονεύει Γοργόνας
- τὰς δυσπροσώπους τῆς πλάνης ἁμαρτίας -,
αἳ τοὺς πρὸς αὐτὰς ἐκτενῶς θεωμένους
λίθους μεταλλάττουσιν ἐμψυχωμένους,

καὶ πρὸς τὸ κῆτος τῶν παθῶν τετραμμένος,
τὸ μὲν φονεύει τῷ μεταρσίῳ δρόμῳ,
σῴζει δὲ σεμνὴν παρθένον τὴν καρδίαν.

Pero si de nuevo es humilde y mira hacia abajo,
se eleva hacia arriba y más que Perseo
aunque no esté provisto de alas, ciertamente mata a las gorgonas
- los temibles pecados del error -,
que se transforman en piedras animadas
a las que mira con vehemencia,
y volviéndose hacia el monstruo marino de las pasiones,
lo mata en una carrera en altamar,
pero conserva su corazón virgen y santo. (vv.153-161)

La nueva interpretación del mito le permite al poeta presentar al héroe mítico como un héroe cristiano que, a pesar de su batalla contra lo antinatural, no pierde su esencia (σῴζει δὲ σεμνὴν παρθένον τὴν καρδίαν).

Sin embargo, la contienda épica que nos describe Pisidia, nada tiene que ver con una lucha concreta, sino que se refiere al enfrentamiento que cada ser debe tener consigo mismo para tomar conciencia y alcanzar el conocimiento personal:

Εἰ γὰρ μαθητιῶν τις ἐμφρόνως θέλοι
μαθεῖν ἑαυτόν, πᾶσαν ἔγνω τὴν φύσιν,
καὶ κοσμικὴν φρόνησιν εἰκότως ἔχει
- σμικρὸς γάρ ἐστι κόσμος ἀνθρώπου φύσις -·
καὶ μηδὲν εἶναι σωφρόνως πεπεισμένος
ἄνω βαδίζει τῷ βεβηκέναι κάτω·
φεύγει δὲ τιμὴν τὴν καλὴν ἀτιμίαν,
πολλήν τε δόξαν τὴν ἀδοξίαν ἔχει·
ἅπερ γὰρ ὕβρεις εἰσὶ τοῖς τιμωμένοις,
ἔπαινός ἐστι ταῦτα τοῖς ὑβρισμένοις.

Pues si alguien con deseos de aprender quisiera prudentemente
conocerse a sí mismo, conoce toda la naturaleza
y tiene con razón la sabiduría cósmica
- pues la naturaleza del hombre es un pequeño cosmos -:
y resignado sabiamente de que nada es
así asciende hacia arriba por subir desde abajo.
Evita el honor pues (es) el bello deshonor,
y mucha honra tiene la deshonra:
pues lo mismo que los insultos son para los que son estimados,
el elogio es de este modo para los despreciados. (vv. 162-171)

A través de esta búsqueda interior el hombre accede a la comprensión de sus limitaciones humanas y, al mismo tiempo, a la revelación de que forma parte de una realidad superior. Según Tartaglia, el concepto del hombre como un pequeño microcosmo se asienta sobre la base de una tradición filosófica consolidada que también se fusionó con la literatura homilética[12]. Este aprendizaje particular dispone al hombre hacia una apertura espiritual que le permite discernir con claridad. Pisidia juega con las palabras relacionándolas paradójicamente para contrastar lo valedero por encima de lo circunstancial.

12 Tartaglia (1988: 439).

Esta profunda comprensión solo es posible con un ejercicio permanente y atemperado del espíritu, fortalecido por la oración y con un retiro voluntario del bullicio social que confunde:

> Κλέπτουσι γάρ που, καὶ τοὺς φίλους αἱ τύχαι
> δι᾽ ὧν ἔχουσι σαρκικῶν ψυχαρπάγων,
> εἰ μήτις αὐτοῖς σωφρονῶν ἀντεμβάλοι
> τὸ γνωστικὸν φρόνημα τῆς συμμετρίας,
> ὡς μήτε χαύνως , μήτε μὴν ὑφειμένως
> κινῶν τὰ νεῦρα τῶν ἐν ἡμῖν ὀργάνων
> λύσει τὸν ἁρμόζοντα τῇ ψυχῇ τόνον,
> μηδ᾽ αὖ βιαίᾳ καὶ βαρείᾳ συντάσει
> φύρει τὰ κοινὰ ταῦτα τοῦ βίου βέλη,
> ἴσῳ δὲ ῥυθμῷ συμβιβάζει τὴν λύραν,
> ὡς ἂν δι᾽ αὐτῆς ἀσφαλῶς ἡρμοσμένης
> καὶ τῶν λογισμῶν ἠρεμῶσι θηρία,
> ὅτε σφαλεῖσα τοῦ πρέποντος ἡ φύσις
> πρὸς θηριώδεις ἐκτραπῇ μετουσίας.
>
> Ciertamente las fortunas de alguna manera también engañan a los amigos
> de quienes obtienen de sus cuerpos robando las almas,
> si nadie se les opone prudentemente
> al sabio consejo de la templanza,
> de modo que ni flojamente, ni suavemente
> moviendo las fibras de nuestros órganos
> templando pondrá fin la tensión en nuestra alma,
> por el contrario sin violencia y dureza no modelará
> todas las cuerdas que mezclan las heridas de la vida.
> Sin embargo, con un ritmo semejante y constante recompone la lira,
> para que a causa de esta correctamente armonizada,
> también las bestias de sus pensamientos estén tranquilos,
> cuando la naturaleza al desviarse de lo que conviene
> se inclina hacia las condiciones de las fieras. (vv. 128-141)

La fortuna genera necesidades engañosas que alejan al hombre de su naturaleza espiritual. El poeta utiliza el recurso de la personificación y el neologismo ψυχαρπάγων para describir su accionar. Por otra parte, la metáfora de la lira sirve para describir la consistencia de la prudencia. La correcta tensión de las cuerdas del instrumento producirá un sonido armónico. Del mismo modo el justo dominio de las pasiones permitirá al hombre armonizar su espíritu: Ἀνὴρ γὰρ οὗτος δείκνυται πεπηγμένος, / ὑπερβεβηκὼς τῆς πλάνης τὰ δίκττυα / καὶ τοὺς ὀλίσθους τῆς ἀειστρόφου Τύχης (“Ciertamente al volverse sólido este hombre demuestra / ser capaz de vencer las redes del error / y las caídas de la fortuna siempre cambiante”, vv. 142-144).

Pisidia utiliza el neologismo ἀειστρόφου (siempre cambiante), empleado muy pocas veces en la literatura posterior por autores como Pródromo y Pselo para especificar el principal distintivo de la fortuna. Una característica que se enlaza con la idea de la temporalidad y la inestabilidad y que solo el hombre de ánimo dispuesto podrá reconocer en las múltiples apariencias del error.

A través del empleo de pronombres el poeta contrasta las cualidades del hombre preso en sus circunstancias y el hombre liberado por la verdad. Solo mencionamos algunos versos:

> Ἄλλοις μὲν ἀρχαὶ καὶ θρόνοι καὶ βήματα,
> οἷς εἰσιν ἔχθραι συμφυεῖς καὶ φροντίδες·
> ὅσοις δὲ νοῦς πέφυκεν ἐστηριγμένος

θρόνοι προσεύχαι καὶ λόγοι τὰ βέματα.
Ἄλλοις προσηνὲς τὸ θρασύγλωσσον στόμα,
σοφῷ δὲ σιγὴ καὶ γαλήνη καρδίας.
Ἄλλοις ἐραστὸς ὁ φρενοβλαβὴς φθόνος,
χρυσοῦν δὲ μῆλον ἡ φονοσταγὴς ἔρις· neologismo
τοῖς δ᾽αὖγε σεμνοῖς ἡ κατὰ φθόνου μάχη,
ἔρις δὲ μέχρι τοῦ πατάξαι τὴν ἔριν.

Para otros los poderes, los tronos, los séquitos
para quienes los odios y las preocupaciones son de la misma naturaleza;
pero para los que tienen naturalmente una mente firme
los tronos (son) las plegarias y los séquitos (altos tribunos), los valores.
Para otros una boca atrevida en el lenguaje (es) favorable
pero para el sabio, el silencio y la serenidad del corazón.
Para otros (es) amable la envidia loca,
la manzana de oro, la discordia de la que gotea la sangre
pero por el contrario, para los venerables, la guerra contra la envidia,
y también la discordia hasta golpear la discordia. (vv. 186-195)

Casi al finalizar el poema, Pisidia retoma el motivo del orgullo y lo presenta como una túnica de la cual es difícil desprenderse:

Εἰ καὶ κατισχύσει γὰρ ἀνθρώπου φύσις
ῥίψαι τὰ πολλὰ τῶν παθῶν καλύμματα,
τὸν φορτικὸν χιτῶνα τοῦ τύφου φέρει,
βρίθει δὲ τοῦτο μέχρι τῆς Ἅιδου πύλης·
μᾶλλον δὲ πάντων τῶν παθῶν νεκρουμένων
τῦφος τελευτᾶν οὐδὲ γηράσας θέλει.

Y aunque la naturaleza del hombre tuviera fuerza para
arrojar las muchas envolturas de las pasiones,
lleva la pesada túnica del orgullo,
y carga esta hasta la puerta del Hades:
y mucho más que todas las pasiones que mueren
el orgullo no quiere terminar aunque envejezca. (vv. 242-247)

El verbo φέρει significa ‘llevar’, pero también ‘soportar’. De todas las pasiones, el orgullo es como una peste, que se vuelve endémica, pues es muy difícil de erradicar y mantiene prisionera la voluntad y por lo tanto, también el alma. La mente, el alma, puede luchar contra las otras pasiones, pero del orgullo es más difícil liberarse, pues sorprende al hombre en sus actitudes, como un reflejo del cual posteriormente es consciente, como una enfermedad que genera dependencia. Pisidia así la describe y la vincula con el veneno de una serpiente haciendo alusión a una presencia maligna:

Ψυχῆς γάρ ἐστιν ὡς τὸ πλεῖστον ἡ νόσος
καὶ νοῦς ὁ πάσχων, ἡ νομὴ δὲ τοῦ πάθους
ἰὸς δράκοντος· ᾧ γὰρ ἐβλήθη βέλει,
τούτῳ τιτρώσκειν καὶ τὸν ἄνθρωπον θέλει.

La enfermedad es sobre todo del alma
y la mente que sufre, pero el alimento de la enfermedad
es el veneno de la serpiente: con el cual fue herida por el dardo,
y quiere herir con este (veneno) al hombre. (vv. 248-251)

El poeta considera que el hombre es capaz de domeñar las pasiones mundanas, sin embargo, el orgullo es muy difícil de controlar.

Ὁ νοῦς γὰρ ὥσπερ ἀσφαλὴς ἐπιστάτης
πώλους ἐλαύνειν συμφυεῖς εἰθισμένος
-τὰ δυσκράτητα τῶν παθῶν κινήματα-,
τὸν θυμὸν ἄγχει, τὸν δὲ τῦφον δυσκόλως·

La mente, en efecto, como un seguro encargado,
habituada a conducir potros de la misma naturaleza,
-los movimientos indomables de las pasiones-,
ahoga la cólera, pero difícilmente el orgullo; (…) (vv.252-255)

3. Conclusión

A modo de breve conclusión y en el terreno de lo conjetural, probablemente el poeta se vio afectado principalmente por la pasión del orgullo, ya sea por su función como vocero del emperador o por sus cargos eclesiásticos o su prolífica producción literaria. Esto explicaría el hecho de priorizar el término τῦφος y reiterarlo cada tanto en el poema. Un error tan humano y tan difícil de controlar. Tal vez se sintió afectado directamente por ese contexto cortesano y decidió abandonarlo para recuperar plenamente su vida espiritual dedicada a Dios.

Sin embargo, aunque describe con vívido realismo las diferentes pasiones que enceguecen al hombre, lo envilecen y lo encierran en cárceles creadas por él mismo, el poema contiene un mensaje esperanzador, pues en todo momento se menciona la presencia divina por encima de las inclinaciones mundanas. Es oportuno aclarar que este compromiso con la fe se manifiesta en toda su obra, tanto en los poemas históricos, como en los de contenido teológico-moral.

Whitby, cuando comenta la *Expeditio Persica,* el poema que Pisidia destinó al emperador Heraclio y que relata su primera campaña contra los persas, hace referencia a su fe como testimonio de vida. Tanto su mecenas como el poeta coincidían en profesar la misma fe cristiana ortodoxa. Ambos veían en esta empresa una importante lucha religiosa contra el paganismo persa y un primer paso hacia la recuperación de las tierras tomadas por estos pueblos bárbaros. El poeta, en la primera etapa de su producción, participó como principal vocero de las hazañas y contribuyó en la campaña de difusión de los éxitos obtenidos por el estratega. Según Whitby, no obstante, aunque el poeta fue un eufórico partícipe de la misión del emperador, primero fue ‘un hombre de Dios’ y luego un panegirista imperial:

> It is not surprising that a poet who was so profoundly impressed by the wonders of the physical universe should write with power and conviction about the emperor who removed the threat to the order of the inhabited world presented by the Persian and Avar invasions of his time. George’s interest lay not so much in the physical battle-confrontations of Heraclius’ achievement is represented in the light of George’ own mystical beliefs about the order of the universo under God’ s hand, that even the over-used topoi of imperial panegyric acquiere new life and profundity. In other words, George is first a man of God, and only second an imperial panegyrist, and the emphasis of his praise is consequently rather different from the traditional lines of the *basilikos logos*[13].

Hombre de profunda convicción religiosa, poseía la clara conciencia de que su misión era destinar su poesía a un auditorio cristiano y además tenía la certidumbre de que com-

13 Cfr. Whitby (1994: 218).

partía un momento clave en la historia de Bizancio. Sin embargo, nunca olvidó que su primer compromiso era con Dios y siempre aspiró a que su obra y su vida fueran testimonio de su fe.

Ahora bien, así como se dedicó en sus poemas históricos a resaltar la figura de Heraclio como líder cristiano y como protagonista de un giro definitivo en la historia de Bizancio, con esa misma capacidad de anticiparse a la trascendencia del presente pudo tomar distancia y distinguir el ambiente envilecido de la corte imperial y sus consecuencias.

Probablemente el casamiento de Heraclio con su sobrina Martina también colaboró con la decisión de Pisidia de alejarse de la corte, pero no tuvo la misma actitud con el patriarca Sergio, con quien mantuvo su amistad hasta el final de su vida.

La mayoría de los versos de este poema están destinados a describir tendencias que nunca han perdido vigencia: la ambición del poder y de la riqueza, la búsqueda de un prestigio errado, la indolencia, la molicie, el orgullo y la vanidad, entre otras pasiones, que traen aparejadas la envidia, la discordia y alejan al hombre de su esencia espiritual. El carácter endeble del orgullo se debe principalmente, porque siempre aparece vinculado a la fortuna que, planteada erróneamente como una meta exitosa, arrastra al hombre hacia trampas que lo desvían de su genuina esencia humana, lo conducen al yerro y lo alejan de la fe cristiana.

Sin embargo, Pisidia tiene fe y confía en que existe un camino para liberar al hombre de sus limitaciones mundanas. La metáfora de la lira con sus cuerdas adecuadamente tensadas para lograr la perfecta armonía musical, ilustra la moderada actitud interior que el hombre debe alcanzar a través del ejercicio permanente de la mesura. Este aprendizaje particular dispone al hombre hacia una apertura espiritual que le permite discernir con claridad y vencer los espejismos que ofrece la fortuna cambiante. Para Pisidia, la aceptación de su condición humana temporal conduce al hombre por el camino de la resignación y la humildad y le permite acceder a la salvación de su alma por medio de la oración, la austeridad y la fe.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bekker, I. (trad.). (1860). *Georgii Pisidae, Diaconus Constantinopolitanus. Opera.* Migne, J.P. (ed.). *Bibliotheca Cleri Universae, sive Cursuum Completorum in Singulos Scientle Ecclesiastics*. Paris: Ramos Editors.

Crespo Güemes, E. (trad.). (1996). *Ilíada.* Madrid: Gredos.

Fogginus, P. F. (ed.) (1777). *Corporis Historiae Byzantinae. Nova Appendix. Opera Georgii Pisidae, Theodosii Diaconi et Corippi Africani Grammatici*. Roma: Benedict Francesiumi.

García Yebra, V. (trad.). (1992). *Poética de Aristóteles.* Madrid: Gredos.

Pertusi, A. (ed. y trad.). (1959). *Giorgio Di Pisidia. Poemi. I Panegirici Epici*. Buch-Kunstverlag Ettal.

Rahlfs, A. (ed.). (1962). *Septuaginta.* Germany: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart.

Tartaglia, L. (trad.). (1988). *Carmi di Giorgio di Pisidia*. Torino: UTET.

Bibliografía citada

Dimitrakos, D. (1951). *Méga léxikon ólis tis ellenikis glóssis.* Athinai: Domi.

Frendo, J. (1984). "The Poetic Achievement of George of Pisidia", en A. Moffatt (ed.), *Maistor-Classical. Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning.* 5. Byzantina Australiensia / Australian Association for Byzantine Studies. Leiden-Boston: Brill; 159-187.

Howard-Johnston, J. (2010). *Witnesses to a world crisis. Historians and histories of the Middle East in the Seventh Century.* Oxford-New York: Oxford University Press.

Kaegi, W. (2004). *Heraclius. Emperor of Byzantium*. Cambridge: University Press.

Lampe, W. (1961). *A patristic greek lexicon.* Oxford: Clarendon.

Lauxtermann, M. (2003). *Byzantine poetry from Pisides to Geometres. Texts and contexts.* Wien: Akademie der Wissenschaften.

Ruiz de Elvira, A. (1982). *Mitología Clásica.* Madrid: Gredos.

Sophoclés, E. (1992). *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods.* Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.

Stephanus, H. (1954). *Thesaurus Graecae Linguae.* Graz: Akademische Druk- U. Verlagsanstalt.

Whitby, M. (1994). "A New Image for a New Age: George of Pisidia on the emperor Heraclius", en E. Dabrowa (ed.), *The Roman and Byzantine army in the East.* Kraków: Dabrowa; 197-225.

Revelación divina y *parresía*. Tensiones en relación con el tema de la verdad en la tragedia y en la filosofía griegas

Juan Luis Speroni

Universidad Nacional del Sur

Resumen: Tanto en el ámbito de la tragedia (analizaremos *Edipo Rey* de Sófocles y *Ion* de Eurípides) como en el de la filosofía (analizaremos pasajes puntuales de Heráclito, Parménides y Sócrates), uno de los problemas centrales es el de la relación del ser humano con la verdad: si es revelada por la divinidad a través de diferentes medios, o si es el resultado de una capacidad intelectual propia del ser humano. La palabra revelada se limita a mostrar lo transmitido por la divinidad. Por el contrario, la palabra filosófica implica *parresía*, es decir, requiere que el que habla diga todo y de forma directa, con absoluta franqueza y de forma de crítica (hacia uno mismo o hacia el otro); aun sabiendo que su opinión podría contener una verdad que al decirla se corre algún riesgo o peligro.

El objetivo de este trabajo es mostrar, por un lado, que la actitud crítica y parresiástica no es un invento o descubrimiento de la filosofía, sino que surge en el seno mismo de la tradición mítico-religiosa. Por otro lado, que la *sophrosýne* en relación con la capacidad del juicio humano, tampoco es ajena a la filosofía naciente, sino que sigue siendo un elemento fundamental.

Palabras clave: revelación divina, parresía, tragedia, filosofía griega

Divine revelation and *parresía*. Tensions in relation to the subject of Truth in Greek tragedy and Greek philosophy

***Abstract*:** Both in the area of tragedy (we will analyze *King Oedipus* of Sophocles and *Ion* of Euripides) and in the area of philosophy (we will analyze specific passages of Heraclitus, Parmenides and Socrates) one of the central problems is the relationship of the human being with Truth, whether it is revealed by the divinity through different means or whether it is the result of the intellectual capacity inherent to the human being. The revealed word only shows what it is transmitted by the divinity. On the other hand, the philosophical word involves *parresía*, that is to say, it requires that the one who is speaking should say everything straight forward, critically and with utmost frankness even knowing that his/her opinion might contain a truth that might bring about some kind of risk or danger.

The aim of this work is to show, on the one hand that the critical and parresiastic attitude is not an invention or discovery of philosophy, but it comes up straight from the core of the mythical-religious tradition. On the other hand, that *sophrosýne* in relation to capacity of human judgment is not alien to the arising philosophy, but it keeps on being a fundamental element.

Keywords: divine revelation, parrhesia, tragedy, Greek philosophy

Tanto en el ámbito de la tragedia como en el de la filosofía griegas, uno de los problemas centrales que se abordan una y otra vez, es el de la relación del ser humano con la verdad: si ésta pertenece al ámbito de lo sagrado, es decir, si es revelada por la divinidad a través de diferentes medios (oráculos, adivinos, poetas inspirados), o si pertenece al ámbito de lo humano, es decir, si es el resultado de una capacidad intelectual propia del ser humano, que exige *parresía*.

En primer lugar, presentaremos y analizaremos la cuestión en el ámbito de la tragedia, basándonos en las interpretaciones del *Ion* de Eurípides de Michel Foucault y del *Edipo Rey* de Sófocles de Jean-Joseph Goux. En segundo lugar, abordaremos la cuestión en el ámbito de la filosofía, centrándonos en la figura paradigmática de Sócrates, y completando el análisis con dos pasajes decisivos de Parménides y Heráclito. Finalmente presentaremos las conclusiones.

1. El *Ion* de Eurípides en la interpretación de Michel Foucault

En su análisis del *Ion* de Eurípides, Foucault señala que esta tragedia se centra en el tema del desplazamiento del lugar de descubrimiento de la verdad que va de Delfos, donde la verdad era revelada por el oráculo mediante la sentencia de la Pitia, a Atenas, donde la verdad aparece ya no revelada por los dioses, sino que es alcanzada por los mismos seres humanos mediante la *parresía* ateniense (Foucault, 2001: 286). La *parresía* (παρρησία) es una clase de actividad verbal que implica una forma de crítica (hacia uno mismo o hacia el otro) y que requiere que se diga todo con absoluta franqueza, sin ocultar nada y de forma directa, sin rodeos o artificios retóricos. El parresiasta no es simplemente alguien sincero, sino que su opinión contiene realmente verdad, un tipo de verdad que resulta riesgoso o peligroso decir. El parresiasta asume el riesgo libremente (sin presión), puesto que lo considera un deber.

Lo primero que resalta Foucault del *Ion* es que durante toda la obra Apolo permanece en silencio y oculta la verdad: que Ion es hijo suyo y de Creusa. Y cuando Juto (esposo de Creusa) pregunta al oráculo si podrá tener hijos, el dios no profiere un oráculo oscuro y ambiguo, como suele hacer, sino que responde con una deliberada y absoluta mentira: le dice que la primera persona con la que se encuentre al salir del templo será su hijo (Foucault, 2001: 292). La escena que sigue, señala Foucault, es la primera escena parresiástica de la obra. Cuando Juto sale y se encuentra con Ion, y le dice lo que le ha proferido el oráculo, Ion le pregunta: "¿Entonces, cómo puedo ser tu hijo?". Juto responde: "No sé, al dios me remito" (Eurípides, *Ion* 544: οὐκ οἶδ', ἀναφέρω δ' ἐς τὸν θεόν). Y aquí, la línea fundamental. Ion dice: "Vamos, emprendamos otra clase de discurso" (*Ion* 545: φέρε λόγων ἀψώμεθ' ἄλλων). Lo que está proponiendo Ion es transitar por un camino alternativo para llegar a la verdad, esto es, abandonar el lenguaje oracular del dios y comenzar una averiguación que consiste en una serie de preguntas y respuestas. Ion pregunta a Juto con quién, cuándo y cómo fue posible que tuviera un hijo. Y Juto contesta que antes de casarse con Creusa, estando ebrio durante una celebración en honor a Dionisos, tuvo relaciones sexuales con una muchacha de Delfos, en una fecha que coincide con su edad. Si bien el auditorio sabe que esta cadena de pensamientos no llega a explicar con verdad el nacimiento de Ion, ellos toman en serio este método inquisitivo para descubrir la verdad con sus propios medios. Así Ion, por el momento, acepta está hipótesis que, si bien el espectador sabe que es falsa, es totalmente verosímil (Foucault, 2001: 293-294).

La segunda escena parresiástica de la obra señalada por Foucault consta de dos partes. Primero, un largo discurso (*Ion* 859-922) en el que Creusa realiza una acusación y maldi-

ción pública contra Apolo. Allí cuenta la violación por parte del dios, el parto a escondidas y el abandono de su hijo. Segundo, un diálogo en líneas alternadas (*stikhomythía*) entre Creusa y su anciano servidor (simétrico al diálogo *stikhomýtico* entre Ion y Juto), en el que el anciano realiza una averiguación con preguntas como cuándo, dónde y cómo sucedieron los hechos narrados por Creusa. Este método interrogativo de búsqueda, que lleva lo oscuro a la luz, es el reverso de la revelación oracular habitualmente oscura y ambigua (Foucault, 2001: 301). Foucault concluye que es la combinación de las dos figuras parresiásticas de Ion y Creusa la que posibilita la develación de la verdad en la tercer escena parresiástica del final de la obra[1] (Foucault, 2001: 302).

2. Edipo filósofo y su desmesurada ambición de saber

La estructura de la trama de *Ion*, señala Foucault, es un poco similar a la historia de Edipo, pero la dinámica de la verdad es exactamente opuesta: en *Ion* los seres humanos buscan descubrir la verdad, y Apolo la oculta, mientras que en *Edipo rey* Apolo dice la verdad, prediciendo lo que va a pasar, y los seres humanos encubren o evitan ver la verdad (Foucault, 2001: 289). Ahora, siguiendo esta perspectiva interpretativa abierta por Foucault, nos detendremos en la interpretación de *Edipo rey* de Jean-Joseph Goux expuesta en su libro *Edipo Filósofo*.

Goux interpreta el mito de Edipo como un desarreglo de la prueba de investidura iniciática real, esto es como un mito de iniciación masculina esquivada (Goux, 1990: 104), puesto que, si bien se estructura según la trama básica, presenta diferencias significativas con el héroe-tipo (Goux, 1990: 17-34)[2]: Edipo se arriesga por propia voluntad o es forzado por la Esfinge a la vuelta de un camino, no por la prueba impuesta por un rey; supera la prueba por sí mismo, sin ayuda de dioses, adivinos o ancianos; su victoria es de un golpe, no gradual, y sin la fuerza ni combate sangriento, con una palabra y su sola inteligencia; no se casa con la hija sino con la esposa del rey, que es su madre. Es decir, esta victoria autodidacta e intelectual lleva a Edipo a ser rey sin haber cumplimentado la iniciación de un modo regular. No mata a la Esfinge (ésta se suicida arrojándose al abismo), sino que aparta todo lo que ella significa (el pasaje iniciático mismo). Por ello, entre el iniciado Tiresias y el autodidacta Edipo, se encuentra la distancia y confrontación entre dos saberes: el del viejo sacerdote de Apolo y el del joven filósofo. Tiresias exclama: "Yo estoy por encima de tus amenazas, pues yo porto en mí la verdad viva" (Sófocles, *Edipo rey* 356). "En verdad tú reinas (...) pero yo (...) no estoy a tu servicio sino al de Loxias" (*Edipo rey* 408).

Que sea Apolo el dios que se encoleriza y castiga a Edipo, señala Goux, tiene un sentido preciso: Apolo, dios de la claridad, de la ciencia, otorga la distancia y pureza necesaria para el saber, por eso la filosofía se coloca bajo su padrinazgo (Goux, 1990: 103-124). Edipo excede a Apolo, pues no solo quiere recibir la claridad de Apolo, sino que pretende hacerla brillar desde sí mismo. Para los comentaristas contemporáneos que no ven desmesura en Edipo, "(...) esta soberbia puede pasar inadvertida (…) porque tal infatuación del

1 Efectivamente, cuando Ion estaba por matar Creusa, aparece la Pitia y le da la canasta en el que ella lo había encontrado cuando era niño. Creusa reconoce la canasta y se da cuenta que entonces ella es su madre. Ion, luego de un interrogatorio en el que le va preguntado qué objetos hay dentro de la canasta y al que Creusa responde con exactitud, reconoce finalmente a su madre. Aquí aparece otra característica de ese "*logos* diferente" (λόγων ἄλλων), que hoy denominaríamos "contrastación empírica": Ion le cree cuando Creusa describe con exactitud los objetos que contiene la canasta.

2 Goux se limitará al mundo griego y tomará tres mitos que tienen un parentesco formal con el de Edipo: los mitos de Perseo, Belerofonte y Jasón.

intelecto se ha vuelto nuestro patrimonio. Ya no nos parece peligroso (...) es algo que nos resulta legítimo" (Goux, 1990: 115).

La trama mítica de Edipo, concluye Goux, tiene el sentido de un engreimiento cognitivo castigado por Apolo y, en un nivel más profundo, de iniciación eludida por presunción de sabiduría. No obstante, esta subversión libera y permite vivir otras posibilidades, generando un nuevo tipo de héroe y un inédito modo de subjetividad. Sófocles reactualiza el planteo a la luz de una nueva realidad histórica: los excesos profanos de la reflexión filosófica. Que Jenófanes, Anaxágoras, Protágoras, Diágoras, hayan sido excluidos de la ciudad por sacrilegio, señala Goux, les da un innegable parecido con Edipo. "Por eso en Grecia este mito juega un rol decisivo, y es Edipo el héroe paradigmático de la razón helénica (…) el precursor de la actitud filosófica que permanece hasta nuestros días, y ha dado a la cultura occidental su singularidad histórica" (Goux, 1990: 93-102).

3. De Ion y Edipo a Parménides y Sócrates

En una primera mirada de las tragedias que hemos analizado, podría parecer que Sófocles, desde una posición "tradicionalista", quiere mostrar el valor del saber iniciático-religioso y los peligros y/o límites del saber parresiástico-racional, y Eurípides, por el contario, desde una posición "ilustrada", quiere mostrar el valor de la indagación racional y los peligros y/o límites de saber iniciático-religioso. Nosotros creemos que, para comprender lo que se está planteando en estas tragedias, se requiere una mirada más profunda. Procuraremos mostrar que estas tensiones entre verdad parresiástica racional y verdad divina revelada, no se plantean en dichas tragedias desde una perspectiva dualista dicotómica que, al modo de una disyunción exclusiva, exige se elija o por una o por otra, excluyendo terceras y demás posibilidades: fe o razón, religión o ciencia, pensamiento mágico-religioso o pensamiento parresiástico-racional, mito o *lógos*, etc. El planteamiento que hacen tanto Sófocles como Eurípides, creemos, es mucho más complejo, fecundo e interesante.

Si volvemos a la primera escena parresiástica del *Ion*, vemos que el personaje Ion no es caracterizado por Eurípides como un racionalista "ateo" que descree del oráculo como lugar de verdad. Duda o descree más bien de la honestidad y/o de la capacidad de interpretación de quien ha recibido el oráculo, es decir, de Juto. Así, le dice: "te equivocas, lo que has oído es un enigma" (*Ion* 533: αἴνιγμα). Lo que hay que destacar es que Ion no acepta pasivamente y sin más el oráculo, sino que cree en el oráculo solo después de concluir ese "otro tipo de *lógos*" (λόγων ἄλλων), que es su interrogatorio a Juto. Recién ahí afirmará: "Desde luego no es razonable desconfiar (ἀπιστεῖν) del dios" (*Ion* 558).

Lo mismo podemos señalar del Edipo de Sófocles. Edipo no es presentado como un racionalista "ateo" que duda del oráculo como lugar de verdad. Al contrario, dos oráculos son fundamentales en la vida adulta de Edipo, justamente porque Edipo los toma en serio[3]. Pero la clave es que, al igual que Ion, tampoco los acepta pasiva y acríticamente.

Lo que une a Ion y a Edipo es la actitud con la que se posicionan frente a la palabra revelada a través de los oráculos: la toman en serio, como lugar de verdad, pero no con una actitud de aceptación pasiva, sumisa e incondicional, sino con una "actitud crítica" o, en lenguaje griego, parresiástica. La indagación racional parresiástica, que tanto Ion

3 El primero es el oráculo que decía que iba a matar a su padre y tener relaciones sexuales con su madre. Edipo lo toma en serio, por eso abandona Corinto intentando eludir dicho presagio (Sófocles, *Edipo rey* 794-796). El segundo oráculo es el que establece que para terminar con la plaga que azota a Tebas hay que castigar al asesino de Layo (*Edipo rey* 103-104). Edipo lo toma en serio, y ya como Rey de Tebas, inicia la investigación para encontrar al asesino de Layo, que, como sabemos, lo llevará a descubrir su verdadera identidad.

como Edipo llevan adelante para descubrir la verdad, no se presenta como un camino necesariamente opuesto e incompatible al de la revelación oracular, sino más bien paralelo y complementario.

Ahora bien, esta doble actitud ante la palabra divina revelada, al mismo tiempo receptiva/respetuosa y crítico/parresiástica del Ion de Eurípides y del Edipo de Sófocles, en el plano escénico, es la misma que, en el plano histórico, mostraron muchos de los filósofos griegos.

Sócrates, tal como se cuenta en la *Apología de Sócrates* de Platón, mostró la misma actitud receptiva/respetuosa y crítico/parresiástica ante el oráculo recibido por su amigo Querofonte, en el que se afirmaba que no había nadie más sabio que Sócrates. En un primer momento, al filósofo ateniense le sorprenden las palabras del dios, porque no se consideraba poseedor de ninguna sabiduría especial. No acepta pasivamente dichas palabras, sino que se dispone a reflexionar (ἐνθυμέομαι, *Apología* 21b) sobre qué habría querido decir el dios y comienza a investigar (ζητέω, 22a) examinando (διασκοπέω, 21c) a todos aquellos que eran tradicionalmente considerados sabios (σοφός),[4] con el objetivo inicial de refutar (ἐλέγχω, 21c) al oráculo. Finalmente, luego de reflexionar (λογίζομαι, 21d) sobre los resultados de su investigación o indagación (ζήτησις, 21b), comprende su verdadero significado (que él era el más sabio porque no creía saber lo que sabía, es decir, porque era consciente de los límites del conocimiento humano) y confirma entonces que las palabras del oráculo eran realmente irrefutables (ἀνέλεγκτος). Lo que queremos destacar es que, para poder comprender el significado de esas palabras oraculares enigmáticas, Sócrates tiene ante la palabra oracular, la misma actitud crítico/parresiástica que tienen Ion y Edipo (en el ámbito escénico): no la niegan o desconocen como lugar de verdad, pero tampoco la aceptan sin más, sumisamente, ciegamente, sino que dudan, cuestionan e inician una indagación paralela, complementaria, para confirmarla o refutarla.

Esta misma actitud al mimo tiempo receptiva/respetuosa y crítico/parresiástica frente a la palabra revelada por la divinidad, se ve también en Parménides de Elea. En el proemio de su poema, Parménides narra el viaje de un "joven"[5] en un carro conducido por unas divinidades, las hijas de *Hélios*, que lo llevan por un camino no habitual para la mayoría de los humanos. Luego de pasar por un importante portal custodiado por la diosa *Díke*, quién, persuadida por las *helíades*, accede a dejarlos pasar, se dirigen a un lugar en el que los recibe una Diosa (de la que no se da el nombre), y le pide al "joven" que escuche atentamente lo que le va a transmitir y revelar. Pero lo que nos interesa destacar es lo que le dice la Diosa en el verso B7. 5-6: "juzga (κρῖναι)…con la razón (λόγωι) la combativa/polémica refutación enunciada por mí". Aquí, tanto la Diosa para con Parménides como Parménides para con sus lectores, están pidiendo de forma explícita, eso que podemos llamar un actitud crítico/parresiástica ante la palabra revelada.

Durante mucho tiempo, la incapacidad moderna de pensar la relación entre palabra revelada y palabra racional en términos no dualistas dicotómicos, llevó a que se postulara o a un Parménides "racionalista" que solo pedía que se juzgue con la razón, o a un Parménides "místico", que solo pedía que se acepte la revelación de la Diosa. Lo mismo aconteció con la interpretación del pensamiento de Heráclito y, por ejemplo, su célebre

4 Primero interpela a un político (πολιτικός) y se da cuentan de que éstos creen saber, aunque en realidad no saben. Luego interroga a los poetas (ποιητής) y descubre que son incapaces de dar razón de lo que dicen, porque no hacen lo que hacen por sabiduría, sino por estar inspirados (ἐνθουσιάζω, 22c) tal como los adivinos (θεόμαντις) y profetas (χρησμωδός). Finalmente, interroga a los artesanos que ciertamente tienen un saber específico y saben dar razón de los procedimientos que realizan, pero creen saber también de las cosas que no son de su especialidad, razón por la cual no pueden ser considerados como los más sabios.

5 La mayor parte de los intérpretes concuerdan que se trata del el mismo Parménides.

fragmento 22 B50: "Escuchando no a mí, sino al *lógos* sabio es reconocer que todo es uno (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι)". Ese llamado a escuchar al *lógos,* fue interpretado frecuentemente o como un llamado a escuchar y aceptar esa palabra/ley divina, o, por el contrario, como un llamado a conducirse con la propia razón crítica.

4. Conclusiones

Para la mentalidad griega, la actitud de duda y de recepción crítica de la palabra divina, no tiene nada de extraño ni constituye en sí misma un acto de impiedad/irreligiosidad (ἀσέβεια) o de desmesura/soberbia (ὕβρις). Incluso ni siquiera el desagrado o enojo ante la misma. Como señala Walter Burkert:

> En verdad, entre eusébeia y asébeia existe un amplio ámbito intermedio dejado a la discrecionalidad. Insultar a los dioses no es, sin duda, «piadoso» y, sin embargo, los más ilustres héroes homéricos son un ejemplo de ello; el peligro surge, cuando el hombre quiere alzarse por encima de los dioses, aunque sea solo con palabras (Burkert, 1977: 365).

En lo que sigue veremos algunas cuestiones claves que es preciso tener en cuenta para no caer en miradas anacrónicas. La religiosidad griega es radicalmente diferente a la religiosidad de las religiones monoteístas como el judaísmo, cristianismo o islamismo, empezando por el evidente y siempre destacado hecho de que no poseía dogmas y carecía de una casta sacerdotal encargada de mantener la ortodoxia. Como señala Walter Otto, "Ninguna escritura sagrada registra lo que es indispensable saber o creer. Que cada cual piense a su manera sobre los dioses, con tal de que no deje de rendirles homenaje según las usanzas del pasado. Por tanto, no necesitan ninguna Revelación autoritativa como aquella en que se apoyan otras religiones" (Otto, 1956: 38-39). De ahí que, como señala Bernabé:

> cualquier novedad que se produjera en el campo del pensamiento no chocaba, en principio, con ninguna ideología religiosa intransigente. Cuando estos choques se producen, el trasfondo es siempre político. Anaxágoras es condenado por impiedad porque sostiene que el sol es una piedra incandescente y no un dios, pero el motivo real es que era amigo personal de Pericles (…) (Bernabé, 2008: 383-384).

Además de lo señalado, existen otras diferencias esenciales entre la religiosidad griega y las religiones monoteístas que es preciso tener en cuenta, y que brevemente trataremos a continuación.

Una de las principales diferencias se da en relación con la cuestión de la verdad y de la mentira o falsedad. El dios único de las religiones monoteístas es el grado sumo en relación al bien, la justicia y a la verdad; es decir, todo lo que dice es absolutamente bueno, justo y veraz. Los dioses griegos, por el contrario, pueden decir verdades, pero pueden también decir mentiras o falsedades. El caso que hemos visto de Apolo en el *Ion* de Eurípides no es un caso excepcional, ni que llame la atención a un griego, pues en los mitos griegos no es poco habitual ver a los dioses mintiendo o diciendo falsedades. Además, hay un pasaje en la *Teogonía* de Hesíodo que es revelador: "Este mensaje (…) me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus (…): 'Pastores del campo (…) Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad (…) Y me dieron un cetro (...) Infundiéronme voz divina para celebrar el

futuro y el pasado (…)'" (*Teogonía* vv. 24-34). Este pasaje es fundamental, porque aquí, no solo las Musas para con Hesíodo, sino Hesíodo para con sus oyentes/lectores, lo que están pidiendo, implícitamente, con dicha advertencia, es una actitud atenta, reflexiva, "crítica" en relación con las verdades que van a ser transmitidas. Aquí se solicita, de forma implícita repetimos, esa actitud crítica que siglos más tarde se va a reclamar de forma explícita en el fragmento de Parménides citado anteriormente (B7 5-6), constituyéndose en el rasgo esencial de pensamiento filosófico naciente.

La segunda gran diferencia se da en relación con la cuestión del carácter absoluto (total) o relativo (parcial) de las verdades divinas reveladas. El dios único de las religiones monoteístas, no solo que todo lo que dice es verdad (en el sentido ético del término, opuesto a mentira, y en el sentido gnoseológico, opuesto a lo falso), sino que esa verdad es una verdad absoluta, total. Los múltiples dioses griegos, por el contrario, cuando dicen verdades, dichas verdades no son absolutas, por el simple hecho de que no hay un solo dios, sino muchos dioses, y que muchas veces, los dioses disienten unos con otros. Y si bien Zeus ocupa un lugar central, hay que tener en cuenta que:

> esta unidad del reino divino bajo el gobierno de Zeus que, como rey y padre, todo lo abarca, es de una índole distinta a la autocracia monoteísta que solo conoce servidores y emisarios en derredor suyo. Las divinidades individuales (…) continúan siendo dioses en el pleno sentido de la palabra; dioses en cuya eternidad se refleja el universo con todas las formas que ha adoptado el Ser (Otto, 1956: 95).

Podríamos decir que en el ámbito divino griego sucede lo mismo que lo señalado por Protágoras de Abdera para el ámbito humano: "Sobre toda cuestión/hecho existen dos *lógos* mutuamente contrapuestos (δύο λόγος εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις)" (fr. 80 B 6a). Más que ver las cosas desde distintas perspectivas, podemos decir que los dioses mismos son cada uno de ellos una perspectiva o dimensión diferente de la existencia[6]. Por eso, tenemos que tener en cuenta que, para la religiosidad griega, dudar de un dios, no significa en absoluto lo mismo que dudar de los dioses, en el sentido de dudar de lo divino.

La tercera gran cuestión se da en relación con el carácter claro u obscuro de la palabra divina revelada. En este punto no podemos de hablar de diferencias radicales entre la religiosidad griega y las religiones monoteístas, sino de una cuestión de grados. Así, podemos decir que los dioses griegos, cuando se comunican con los seres humanos a través de la palabra (porque lo hacen también a través de diversos tipos de señales, como, por ejemplo, el vuelo de las aves), lo hacen generalmente de manera oscura, ambigua y enigmática. Como señala Heráclito en el fragmento B 93: "El señor, cuyo oráculo está Delfos, ni dice (λέγει) ni oculta (κρύπτει), sino que indica (σεμαίνει)". Esto muestra que la verdad de la palabra divina revelada no es algo dado que se recibe pasivamente, sino que va a requerir de la capacidad de interpretación del receptor o intérprete humano, lo que implica y exige una actitud crítico/parresiástica.

---

6 Como señala Walter Otto (1956: 99): "Los dioses muestran a quien les mire la cara la riqueza infinita del Ser. La muestran cada uno a su manera: Apolo muestra el ser del universo en su claridad y orden (…) Su hermana Artemis revela otra especie de pureza del mundo y de la existencia, la eternamente virginal, que juega y danza (…) En los ojos de Atenea reluce la magnificencia de la acción viril y reflexiva (…) En el espíritu de Dioniso, el universo sale a la luz en su forma primordial, como impetuosidad arcaica y felicidad sin límites. Al resonar el nombre de Afrodita, el mundo aparece dorado, todas las cosas muestran el cariz del amor (…) Así podríamos seguir. Pero son suficientes estas imágenes. ¿No son, todas ellas, formas primordiales de la vida infinita del universo, de sus deleites y sus oscuros misterios? Las realidades del mundo son, en verdad, dioses, presencias y revelaciones divinas".

Estas tres características esenciales de la religiosidad griega señaladas (1. que los dioses pueden decir falsedades; 2. que incluso cuando los dioses dicen verdades, esas verdades no son absolutas, puesto que los dioses muchas veces disienten unos con otros porque representan distintas perspectivas de la existencia; 3. que los dioses transmiten sus verdades en un lenguaje enigmático, oscuro y ambiguo, que exige una gran capacidad interpretativa) son la que hacen que la actitud crítico/parresiástica (fundamental para lo que luego se va a conocer como pensamiento filosófico), no sea ajena a la tradición mítico-religiosa griega, sino que surja precisamente en su mismo seno. Ahora bien, por otra parte, la necesaria toma de conciencia de los límites de las facultades cognoscitivas humanas y del consiguiente respeto a ciertos enigmas o misterios de la existencia que están más allá de las posibilidades humanas de comprensión, no son ajenas a la filosofía griega naciente.

Dudar y tener una actitud crítica ante la palabra divina revelada no es *asébeia* o *hýbris*. *Hýbris* no es dudar o cuestionar la palabra de un dios, pues, como vimos en la *Teogonía* de Hesíodo, las mismas *Musas* nos advierten que los dioses pueden también decir mentiras o falsedades. La duda y la actitud crítico/parresiática para con los oráculos, sacerdotisas y adivinos y otras formas de revelaciones divinas, como hacen Ion y Edipo, no es *hýbris*. La *hýbris* de Edipo en *Edipo rey* no está εν dudar del oráculo o de Tiresias, sino en no dudar o confiar ciega y excesivamente en la propia capacidad racional, como cuando afirma refiriéndose a su experiencia con la esfinge: "Y yo, Edipo, el que nada sabía (μηδὲν εἰδώς), llegué y la hice callar consiguiéndolo con mi entendimiento (γνώμῃ), y no por haberlo aprendido de los pájaros (vv. 396-398)".

Ni la religiosidad griega exige fe ciega y sumisa. Ni la filosofía griega exige ateísmo. Repetimos, la actitud crítica y parresiástica, fundamental para el camino filosófico, no es un invento o descubrimiento de la filosofía, sino que surge en el seno mismo de la tradición mítico-religiosa. Y la actitud de *sophrosýne* (prudencia, mesura) en relación con la capacidad del juicio humano, con la consiguiente toma de conciencia de la finitud y las limitaciones de la razón humana, tampoco es ajena a la filosofía naciente, sino que sigue siendo un elemento fundamental. Sócrates, en la *Apología de Sócrates* de Platón, afirmará que se sabe poseedor de una "sabiduría humana" (ἀνθρωπίνη σοφία), pero no de una "sabiduría sobrehumana (ἡ κατ' ἄνθρωπων σοφία, *Apología* 20d). Por ello afirmará: solo "el dios es sabio" (ὸ θεός σοφός εἶναι), mientras que, en comparación con esa sabiduría divina, "la sabiduría humana (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία) tiene poco (ολίγος) o ningún (οὐδείς) valor (ἀξία, *Apología* 23a)". Pero es justamente a través de esa actitud al mismo tiempo receptiva/respetuosa y crítico/parresiástica, tan característica de la indagación y auto-indagación socrática, por medio de la cual llegará a saber lo que sabe (y le es posible saber) y saber lo que no sabe (y no le es posible saber, porque está más allá de la capacidad humana de comprensión).

Referencias Bibliográficas

Ediciones y traducciones

Burnet (ed.) (1924). *Platonis Opera*, vol. I. Oxford.

Diels, H. y Kranz, W. (eds.) (1989). *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*. Zürich: Weidmann.

Murray, G. (ed.) (1912-1910). *Euripidis Fabulae I-III*. Oxford.

Pearson, A. C. (ed.) (1924). *Sophoclis Fabulae*. Oxford.

Alamillo, Assela (trad.) (1998). *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos.

Bieda, E. (trad.) (2014). *Platón. Apología de Sócrates*. Buenos Aires: Winograd

Calvo Martínez, J. L. (trad.) (1995). *Eurípides. Tragedias II*. Madrid: Gredos.

Cornavaca, R. (trad.) (2008). *Presocráticos Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada.

Gómez-Lobo, A. (trad.) (1985). *Parménides*. Buenos Aires: Charcas.

Bibliografía citada

Bernabé, A. (2008). *Dioses, Héroes y Orígenes del Mundo. Lecturas de Mitología*. Madrid: Abada Editores.

Burkert, W. (1977). *Griechische Religion. Der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. (= Bernabé, H. (trad. cast.) (2007). *Religión Griega. Arcaica y Clásica*. Madrid: Abada Editores).

Foucault, M. (2001). *Fearless Speech*. (Seminario dictado en la Universidad de Berkeley, editado por J. Pearson. Los Ángeles: Semiotext(e). (= Santos, F. (trad. cast.) (2003). "Coraje y verdad", en T. Abraham (comp.), *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana; 263-400).

Goux, J. J. (1990). *Œdipe philosophe*, Paris: Aubier. (= Pinkler, L. (trad. cast.) (1999). *Edipo Filósofo*. Buenos Aires: Biblos).

Otto, W. (1956). *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburgo: Rowohlt Verlag. (= Thomas, J. J. (trad. cast.) (2007). *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Madrid: Sexto Piso).

La filosofía en una isla. Plutarco y sus consejos para un desterrado (*Moralia* 599A-607F)

Miguel Ángel Spinassi
Universidad Nacional de Córdoba

Resumen: En este artículo me propongo reflexionar sobre las principales ideas que emergen del tratado plutarqueo *Sobre el exilio* (*Moralia* 599a-607f). Este texto es entendido y dirigido como consolación para un amigo exiliado de su patria (posiblemente a Menémaco de Sardes) y presenta de manera notable la idea del individuo como "cosmopolita", como ciudadano del mundo. Plutarco ofrece esta perspectiva para aliviar la idea del "terrible mal" que representa el exilio en el imaginario de la Antigüedad grecorromana. Contrario a la *communis opinio*, incluso si hemos de permanecer exiliados, en completo aislamiento, como sería vivir en una isla deshabitada, tendremos siempre el cielo como nuestra verdadera patria y, bajo él, la posibilidad de ganar una disposición anímica que nos acerque a un modo de vida filosófico, lejos del trajín de las populosas ciudades. Siendo este el objetivo de nuestro pequeño tratado, leeré algunos de sus pasajes poniendo énfasis en cómo Plutarco recurre a varias citas literarias y míticas, en algunos casos reinterpretándolas, para llevar a su destinatario por el camino de la filosofía. Sea que tengamos que entender el tratado *Sobre el exilio* como un texto genuinamente protréptico, dirigido a un individuo definido en una situación de destierro concreta, o simplemente como un exquisito ejercicio retórico de su autor, creo que algunos indicios textuales sugieren que Plutarco pretendió ofrecer su escrito como el primer paso en el camino de la filosofía antes aludido. En otras palabras, leer el texto de Plutarco representaría para el amigo exiliado ya una oportunidad, la primera, de ganar sensatez y enfrentar su supuesta desgracia con un ánimo mejor dispuesto.

Palabras clave: Plutarco, consejo, exilio, aislamiento, filosofía

Philosophy on an Island. Plutarch's Advice for an Exiled (*Moralia* 599A-607F)

Abstract: In this paper, I intend to reflect on the main ideas which emerge in the Plutarchean treatise *On Exile* (Moralia 599a-607f). This text is understood and addressed as a consolation to a friend exiled from his homeland (possibly to Menemachus of Sardis) and remarkably presents the idea of the individual as a "cosmopolitan", as a citizen of the world. Plutarch offers this view to alleviate the idea of the "terrible evil" that exile represents for the imagination of Greco-Roman antiquity. Contrary to the *communis opinio*, even if we are going to remain exiled, in complete isolation as would be living on an uninhabited island, we will always have heaven as our true homeland and, under it, the possibility of achieving a mental disposition that brings us closer to a philosophical way of life, far away from the hustle and bustle of crowded cities. Since this is the aim of our little treatise, I will read some passages by emphasizing how Plutarch uses various literary and mythical

quotations, in some cases by reinterpreting them, to lead his addressee towards the path of philosophy. Whether we have to understand the treatise *On Exile* as a genuinely protreptic text, addressed to a definite individual in a concrete situation of banishment, or simply as an exquisite rhetorical exercise by its author, I think that some textual clues suggest that Plutarch intended to offer his writing as the first step on the philosophical path. In other words, reading Plutarch's text would represent to the exiled friend already an opportunity, the first one, to gain sanity and face his supposed misfortune in a better mood.

Keywords: Plutarch, advice, exile, isolation, philosophy

El escrito de Plutarco titulado *Sobre el exilio* (*Moralia* 599 A-607 F), entendido y dirigido como consolación a un amigo desterrado de su patria, presenta en conexión con otras corrientes del pensamiento, sobre todo cínicas y estoicas, la idea del individuo como habitante del mundo o "cosmopolita"[1]. Con esto el queronense intenta aliviar ese "terrible mal" que supone el exilio, tal como estaba enraizado en el imaginario de la Antigüedad grecorromana. Para Plutarco, y esto en contra de la *communis opinio*, aun cuando se nos obligue a permanecer en el destierro, incluso en una isla apartada de toda civilización, siempre tendremos el cielo como nuestra verdadera patria y, bajo él, la posibilidad de alcanzar una postura anímica que nos permita hacer uso de nuestra razón, reflexionar sobre nuestra situación actual y sopesar, en consecuencia, su verdadera gravedad.

En estas páginas me propongo permanecer en la superficie literaria del texto, sin entrar directamente en la discusión de su trasfondo histórico. Sea que Plutarco haya redactado su opúsculo *Sobre el exilio* como un escrito genuinamente protréptico-consolatorio, destinado a un individuo definido en una situación concreta de destierro[2], o solo como un erudito ejercicio retórico, intentaré abonar la hipótesis de que el propio escrito que leemos es ofrecido como el primer paso en la consecución de aquella postura anímica personal, filosófica, a la cual me he referido[3]. En otras palabras, entiendo que la lectura del texto (y su relectura) podría ser ya, para el desterrado, una oportunidad de ganar sensatez y afrontar con mejor disposición su supuesta desgracia.

A fin de apoyar esta idea, llamaré la atención sobre algunos pasajes autorreferenciales del περὶ φυγῆς, esto es, aquellos pasajes que, intercalados entre las citas eruditas del autor, hacen referencia, de manera explícita o implícita, a la situación comunicacional establecida entre el enunciador y su receptor. Según lo entiendo, estas secciones autorreferenciales pueden funcionar –si son correctamente decodificadas– como llamados de atención y dis-

1 Véase, entre otros, Opsomer (2002: 281-285).

2 Solo sabemos que el destinatario es un joven de Sardes, rico, de noble origen y educado. Siefert (1896: 74, nota 1) supuso que se trataba de Menémaco de Sardes, a quien Plutarco había dedicado anteriormente los *Consejos políticos* (*Mor.* 798 A-825 F). Muchos intérpretes han seguido esta línea. Véase la bibliografía citada por van Hoof (2010: 147, nota 80).

3 A partir de la lectura del περὶ φυγῆς está claro que los argumentos de Plutarco son, como lo han advertido los críticos, algo tradicionales (de raigambre estoica y cínica, sobre todo), es decir, similares a las de otros autores sobre el mismo tópico (Teles, Musonio Rufo, Favorino, Séneca, etc.), e incluso triviales, pero vale la pregunta: ¿no tiene que ver esto con las intenciones últimas del queronense, a saber, no convertir en filósofo a su destinatario (cfr. van Hoof 2010: 133-134), quien seguramente está muy lejos de la filosofía, sino aportar palabras de aliento que allanen su ánimo y den lugar a la reflexión? Personalmente, aun corriendo el riesgo de simplificar mucho la cuestión, me inclino a pensar en una respuesta afirmativa.

paradores de sentido, sobre todo para el receptor primero o inmediato del texto[4], que con ello se ve movido a pensar y actuar de una determinada manera.

Antes de avanzar a lo propuesto, se impone una brevísima reseña del contenido del opúsculo. Como sabemos, Plutarco dirige su escrito a un joven amigo, miembro de la élite del Imperio Romano, desterrado de su ciudad natal Sardes, posiblemente por cuestiones políticas (véase más abajo). En situaciones desfavorables, afirma el queronense, no necesitamos personas que se conduelan y hagan con eso más grave nuestro sufrimiento, sino de amigos que hablen con franqueza y nos enseñen que es inútil afligirse en demasía antes de haber examinado con la razón, si realmente es un mal para nuestra persona aquello que consideramos como tal. Si padecemos algo penoso, aún tenemos la posibilidad de mezclar esos sinsabores con todo lo dulce que tenemos a disposición, es decir, las condiciones favorables o amables que nos rodean. Si por algún motivo somos privados de nuestra patria, tenemos que saber que hay una gran ciudad de la cual jamás podríamos ser desterrados: el mundo, común para todos, tanto para dioses como para hombres. Para Plutarco el destierro no solo no es un gran mal, sino que incluso puede traernos grandes beneficios, fundamentalmente, vivir una "vida propia" y no para otros que nos reclaman y sobrecargan con tareas que, en muchos casos, terminan por quitarnos lo más preciado: nuestra tranquilidad espiritual[5]. Mantenerse lejos del trajín de las grandes ciudades y, sobre todo, de los conflictos que rodean a la política (levantamientos sociales, delaciones, persecuciones, etc.) y ponen en riesgo nuestra vida, no nos priva de la fama ni de la libertad de expresión, sino que, por el contrario, al disponer de mayor tiempo libre, podemos potenciar nuestras aptitudes, explotar nuestras capacidades al punto de alcanzar también un renombre y distinción entre los demás. En síntesis, el destierro puede ser visto como un golpe de la suerte, una buena suerte, que solo entre los insensatos podría ser algo despreciable.

Una vez dicho esto, revisemos algunos pasajes autorreferenciales del texto. Como lo he anticipado, estas secciones apuntan al contexto comunicacional inmediato, al "yo" y al "tú" involucrados en la emisión y recepción del mensaje. Hay que advertir, sin embargo, que, a veces, faltan las marcas textuales de esta autorreferencia, pero, otras, solo basta la mención de algunos elementos deícticos, tales como pronombres personales ("tú", "nosotros")[6] o marcas temporales ("ahora", "en este momento", etc.), que llaman nuestra atención sobre la actualidad del mensaje: Plutarco quiere comunicar algo y afectar a su receptor o lograr de él una reacción determinada.

La primera gran autorreferencia está en el párrafo inicial del escrito. Allí Plutarco compara las palabras con los amigos y destaca la utilidad o beneficio que traen consigo cuando se presentan para auxiliar a quien más lo necesita. El queronense, además, deja entrever algunos ítems de carácter programático, sobre los cuales articulará todo su monólogo de exhortación posterior. He aquí una traducción (Plutarco, *Moralia* 599 A-B4):

> De entre las palabras, las mejores y más seguras –como los amigos– dicen que son las que se presentan <a otro> con provecho y <lo> ayudan en sus desventuras. Y es que muchos se

4 Naturalmente el consejo de Plutarco va más allá de su propio texto y pretende movilizar también a cualquier lector que se encuentre o no en las mismas circunstancias que el destinatario del opúsculo, pero por esta vía de interpretación no pretendo avanzar por ahora. Véase Opsomer (2002: 289-290) y van Hoof (2010: 148).

5 Quizás esta sea la nota distintiva del *Sobre el exilio*, a diferencia de los demás tratamientos sobre el mismo tópico: resaltar el efecto perturbador que tiene la política en nuestra tranquilidad mental. Cfr. Barigazzi (1966). Para las ocupaciones políticas, escasas, del propio Plutarco, véase Aalders (1982).

6 Cfr., por ejemplo, van Hoof (2010: 130): "Al adoptar la asociativa primera persona plural (γελῶμεν, 601 C, καταγελῶμεν, 601 D), Plutarco incluye al lector en su manera de pensar y por eso no le deja otra posibilidad más que seguir su consejo respecto del exilio si es que quiere seguir riéndose y no que se rían de él" (mi traducción).

> presentan y dialogan con los que han caído, pero sin utilidad y, más bien, para su perjuicio, tal como los que, sin saber nadar, intentan ayudar a quienes se están ahogando y se trenzan en un abrazo para hundirse con ellos al mismo tiempo. Es necesario, pues, que la palabra que viene de los amigos y de quienes ayudan sea un llamado a aliviar la pena del que se aflige, no a afianzarla. En efecto, en las circunstancias indeseables, si lloramos y nos lamentamos con los demás, como los coros trágicos, no somos de utilidad, pero sí, si hablamos con franqueza y enseñamos que el afligirse y humillarse es del todo inútil y se convierte en algo vacío e insensato, y que allí donde los hechos mismos, puestos a prueba y al descubierto por la razón, permiten que uno se diga a sí mismo: "nada has sufrido de terrible, si imaginas que no <es así>" (Menandro, *Georgós frag*. 2 Kassel-Schröder), en lugar de preguntar a nuestro cuerpo qué cosa ha sufrido, o a nuestra alma, si se ha vuelto peor a causa de tal o cual suceso, es del todo ridículo servirnos como maestros de la aflicción de quienes desde afuera se unen a nuestro dolor y molestia[7].

Este *íncipit*, que presenta una situación general de ayuda entre amigos como una idea enraizada en el imaginario colectivo (φασίν), tiene una fuerza autorreferencial implícita, por la cual se llena de sentido, no solo esta sección inicial del texto, sino todo lo que sigue después, como así también el rol que asume su enunciador y la reacción esperada del destinatario. En efecto, es posible pensar que esta idea de ayuda amistosa se está dando de hecho en el texto, como si las palabras que acabamos de leer fueran "las mejores y más seguras" (τῶν λόγων τοὺς ἀρίστους καὶ βεβαιοτάτους κτλ.) que el queronense haya podido encontrar para dirigirse a su compañero. Sin decirlo abiertamente, Plutarco le da a entender que en el texto que tiene ahora en sus manos puede encontrar un lugar firme para resguardarse después de su caída (τοῖς ἐπταικόσιν)[8], un consuelo que, lejos de ser inútil, busca llevarle algún beneficio[9]. Este beneficio de los *lógoi* está en la oportunidad con la que se presentan, su mensaje objetivo y su intención última: aliviar con un consuelo a quien está dolido y no unirse a él en la queja por su mala fortuna[10]. La relación de amistad, que se establece de ese modo, posibilita que uno instruya y hable con franqueza (599 B8-9 ἀλλὰ παρρησιαζομένων καὶ διδασκόντων κτλ.), para mostrar que, en toda circunstancia, afligirse y humillarse es inútil (ἄχρηστον) y se convierte en algo vacío e insensato (599 C1-2 κενῶς καὶ ἀνοήτως).

Esta conclusión está a la mano y cualquiera puede extraerla, si se detiene un momento a examinar su situación. Plutarco, sin embargo, se ofrece esta vez con su texto como un medio de auxilio para que su receptor realice un autoexamen que le permita ganar sensatez: "Por eso examinemos nosotros, volviéndonos sobre nosotros mismos, el peso de cada uno los acontecimientos, como <si fueran> fardos <en una balanza>" (599 C10-11). Esta formulación resulta importante, al menos, por dos puntos: por una parte, la expresión

---

7 El texto griego que sigo es el editado por Hani (1980) y las traducciones al castellano me pertenecen. Nótese la parte conclusiva del párrafo que retoma motivos presentes en otra literatura consolatoria con motivo del exilio, me refiero a los restos de la obra de Teles, el "filósofo popular" cínico, que han sido conservados en Estobeo *Anthologium* III.40.8, t. III (I) Hense. Para Teles la φυγή no puede dañar ninguno de los bienes del hombre, "ni los de su cuerpo ni los de su alma ni los de afuera" (…καί τίνων ἡ φυγὴ <ἢ> ποίων ἀγαθῶν στερίσκει; τῶν περὶ <τὴν> ψυχὴν ἢ τῶν περὶ τὸ σῶμα ἢ τῶν ἐκτός; οὐ δή). Al respecto, véase Nesselrath (2007: 88).

8 Este participio de πταίω se ajusta muy bien a la idea de "desgracia" (συμφορά) antes mencionada y al cuadro que se describe a continuación, según el cual, quienes se supone "han caído" en el agua necesitan de una ayuda externa para no ahogarse. El verbo, sin embargo, tiene también el sentido metafórico de "dar un paso en falso", "cometer un error" y cada vez que aparece en el corpus plutarqueo está asociado con el fracaso militar o político de una persona. Cfr., entre otros, Plutarco, *Pericles* 32.6.2, *Comparatio Periclis et Fabii Maximi* 3.3.4; *Alcibiades* 29.2.2; *Aemilius Paullus* 26.7.5, *Pyrrhus* 4.5.2 y, sobre todo, *Comparatio Aristidis et Catonis* 2.4.2. ¿Acaso está insinuando aquí Plutarco la razón por la que su amigo ha sido desterrado? Aun cuando no podamos saber con precisión la razón última del destierro, creo que el destinatario de este opúsculo tenía intenciones de iniciar o afianzar su carrera política, pero finalmente la echó a perder por un "desliz".

9 Cfr. 599 B1-3 ὠφελίμως y su contraposición con ἀχρήστως y βλαβερῶς.

10 599 B6 λόγον παρηγορίαν εἶναι, μὴ συνηγορίαν, τοῦ λυποῦντος; cfr. 600 D6 ἐπάγεσθαι δεῖ τὸ ἱλαρὸν καὶ τὸ εὔθυμον κτλ.

que traduzco como "volviéndonos sobre nosotros mismos" (καθ' αὐτοὺς γινόμενοι) y que tiene una fuerte impronta autorreferencial, indica un acto de recogimiento en soledad (LSJ *s.v.* γίγνομαι II.3.c proponen traducir *to be alone*), por medio del cual Plutarco invita a su receptor a realizar una suerte de introspección para ponderar la verdadera gravedad de su situación. Por otra parte, las líneas traducidas tienen también un carácter programático: lo que viene a continuación es un despliegue de este plan de sopesar "las cosas que nos caen en suerte" (599 C11 τῶν συμπτωμάτων[11]). En este sentido se puede afirmar que la acción sugerida al anónimo desterrado no excluye a Plutarco, sino que lo involucra igualmente. Siguiendo la metáfora del pesaje, el amigo desterrado tiene a disposición en los *lógoi* del queronense, el texto que leemos, algunos ejemplos de figuras históricas y míticas que experimentaron el destierro y esto con algunas brevísimas reflexiones que podrían inclinar la balanza por la idea de que la φυγή no es un "mal terrible" como piensa la mayoría (599 F3). Estos *exempla* de Plutarco –hay que repetirlo– no son solo una ayuda consolatoria para su compañero, sino, en el preciso momento de su enunciación, un dispositivo que activa y pone a ejercitar su capacidad de pensamiento o racionalidad.

Otro pasaje autorreferencial puede completar el panorama que intento describir aquí. En efecto, con el reporte de unos versos cómicos, Plutarco logra introducir en la discusión la práctica de la filosofía como nuestra salvaguarda[12]. Así como uno de los personajes en el escenario era exhortado a afrontar "filosóficamente" su suerte (*frag.* 728 *adespota* Kassel-Austin), "de la misma manera también nosotros salgamos en su defensa filosofando dignamente" (600 B5-6 οὕτω καὶ ἡμεῖς αὐτὴν [sc. τὴν τύχην] ἀμυνώμεθα φιλοσοφοῦντες ἀξίως). Sobre esta propuesta, del todo clara, hay que decir dos cosas: por un lado, Plutarco no especifica con todas las letras un tipo de filosofía, diríamos, una escuela filosófica determinada, sino que solo habla de un "modo digno" de hacer filosofía. Parece probable que esto tiene que ver con la ocupación política del destinatario, que difícilmente estaría en condiciones de dedicarse por completo a una vida filosófica. Considero, pues, que nuestro autor está invitando a su compañero a disponerse con el pensamiento de una manera que sea merecedora de ser llamada "filosófica". Por otra parte, esta disposición o actitud personal se activa con cada exhortación al "examen crítico" de la realidad (599 D7 τὴν ἡμετέραν κρίσιν), a la "reflexión" (600 B12 εὐλογίστως, E5 τῷ λογισμῷ, 602 D4 λογιζόμενος) , con la referencia (e invitación) a "los que tienen <uso de la> razón" (600 D2 ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν οἱ μὲν νοῦν ἔχοντες κτλ.; 602 C7 φρένας ἔχων; 606 A4 ἀλλὰ νοῦν ἔχοντος ἀνδρὸς κτλ.; C10 νοῦν ἔχων ἄνθρωπος) y, en contrapartida, con el rechazo de la "opinión vacía" que envuelve a la mayoría (600 E1 ἐκ κενῆς δόξης) y que, a causa de su insensatez (603 B6 τὰ νῦν οἱ ἀνόητοι; 606 C3 τῆς ἀφροσύνης; 607 A5 παρά γε τοῖς ἄφροσιν; F7 διὰ τὴν ἀφροσύνην), no logra ver que algunos supuestos males, entre ellos

11 Cfr. 599 C7 y 600 A4.

12 El programa del περὶ φυγῆς tal cual ha sido descrito hasta aquí no es inusual en el corpus plutarqueo. Hay un pasaje paralelo muy significativo en *Timoleón* 6.1.1-6.5.1 en donde Plutarco reflexiona sobre las decisiones humanas a partir del ejemplo de Timoleón, apesadumbrado y deprimido por la muerte de su hermano y el reproche de su propia madre por no salvarlo: "Si no toman fuerza y firmeza a partir de la razón y la filosofía (βεβαιότητα καὶ ῥώμην ἐκ λόγου καὶ φιλοσοφίας), las decisiones se ven sacudidas y alteradas por las acciones, apartadas fácilmente de nuestras propias reflexiones (τῶν οἰκείων λογισμῶν) a causa de las alabanzas o reproches que nos tocan en suerte (…) El cambio de opinión, pues, hace vergonzoso aquello que estaba bien hecho, pero nuestra elección, que toma impulso a partir de la ciencia y reflexión (ἐξ ἐπιστήμης ὡρμημένη καὶ λογισμοῦ), no cambia, ni aunque fracasen (πταίσωσιν) las acciones". Cfr. también el inicio de los *Consejos Políticos* (*Moralia* 798 C7-11): la decisión de iniciar una carrera política no tiene que estar basada en un arrebato producido por una opinión vacía (δόξης κενῆς) o por el deseo de disputas (φιλονεικίας) o el no saber qué otra ocupación elegir (πράξεων ἑτέρων ἀπορίας), sino en el discernimiento y la razón (κρίσιν καὶ λόγον).

el destierro, pueden ser resignificados como un golpe de suerte, como la ocasión oportuna para explotar nuestras capacidades personales. "Si llegaras a examinar la verdad sin una vana opinión" (ἂν γὰρ σκοπῇς ἄνευ κενῆς δόξης τὴν ἀλήθειαν κτλ.), dice Plutarco, "verás que el que habita una única ciudad es extranjero y foráneo en todas las demás" (602 B).

Antes de pasar al análisis del contenido filosófico que Plutarco pretende inculcar en su receptor, es importante que nos detengamos en una cuestión iluminadora para la actividad filosófica que el autor tiene en mente. En el apartado quinto del texto se alude a algunas circunstancias que por naturaleza no poseen ningún mal para nosotros, pero a las que achacamos el mayor de los sufrimientos a causa de una creencia vana. Tales circunstancias son las que vienen de la mano, por ejemplo, del destierro, de la pérdida de la fama y honores públicos[13]. Plutarco compara estas situaciones que consideramos desfavorables con las máscaras trágicas que hacen temblar a los niños, pero así como hacemos que estos se acostumbren a despreciarlas cuando las ven de cerca y tocan, "del mismo modo tocando <estas circunstancias> de cerca y apretándolas con el razonamiento ponemos al descubierto lo insano, vacío y dramático <que hay en ellas>" (600 E4-6 οὕτως ἐγγὺς ἁπτομένους καὶ συνερείδοντας τὸν λογισμόν, τὸ σαθρὸν καὶ τὸ κενὸν καὶ τετραγῳδημένον ἀποκαλύπτειν[14]). Según lo entiendo, Plutarco sugiere con esta comparación que su propio escrito es un despliegue de la razón que busca des-cubrir el verdadero rostro del destierro, quitando toda su tragicidad y haciendo que su receptor no sea ni se comporte como un niño, es decir, como alguien que todavía no ha desarrollado por completo su capacidad de pensamiento. Una condición necesaria, sin embargo, es que este quiera y sepa cómo vivir en la tranquilidad del tiempo libre que ahora se le ofrece (604 A2-4 …τῷ βουλομένῳ καὶ μεμαθηκότι σχολάζειν). Plutarco está insinuando aquí una manera de aprovechar la σχολή de su amigo exiliado, posicionándose, de algún modo, como uno que enseña[15] frente a otro que, para aprender, primero tiene que querer hacerlo. La clave de esto parece estar en ganar familiaridad con la φυγή, esto es, tratar racionalmente con ella para reconocer su verdadera naturaleza y el primer paso es aceptar con buen ánimo el mensaje que ahora nos interpela: con el texto mismo *Sobre el exilio*, el receptor puede cultivar esa familiaridad, puede aprender a ser un desterrado –para este fin están todas las citas o *exempla* de Plutarco– y formarse un hábito de pensamiento que haga frente a su suerte[16]. No parece casualidad, en esta línea, que una de las actividades con las cuales el exilio reconforta nuestro espíritu, además del tiempo libre, los paseos y el sueño sin sobresaltos, sea precisamente la lectura (604 D σχολὴ, περίπατος, ἀνάγνωσις, ὕπνος ἀθορύβητος), lo cual nos vuelve los ojos al opúsculo que leemos como una opción útil y de ayuda.

Veamos en esta sección conclusiva algunos de los contenidos filosóficos que Plutarco recomienda a su compañero.

El primero representa un contenido filosófico-teológico, tomado de las *Leyes* de Platón: existe un único rey y gobernante que puede mandar sobre nosotros, "Dios que tiene el principio, el medio y el fin de todas las cosas" (601 B1-4[17]). La cita continúa hasta la mención de "la Justicia que sigue" a la divinidad como "vengadora de quienes se apartan de la ley divina" y "de la que –agrega Plutarco– todos los hombres nos servimos por naturaleza frente a todos los demás hombres en tanto ciudadanos" (601 B5-6). Esta última

13 Cfr. 599 D5.

14 Cfr. 599 C3.

15 Cfr. 599 B9.

16 En esta dirección irían los esfuerzos del queronense por hacer arraigar en su amigo la idea de que nuestra patria no está determinada por la naturaleza, sino por el hábito (cfr. *Sobre el exilio* 600 E-F).

17 Cfr. Platón, *Leyes* 716 a ss.

acotación resulta, cuanto menos, llamativa. Se podría pensar que con ella Plutarco estaría aludiendo al proceso de destierro sufrido por su amigo (no en vano sigue después de esto la frase: "Que tú no habites en Sardes no es nada <grave>"), que considera posiblemente como un acto injusto, un "mal uso" de la justicia entre los ciudadanos y de lo cual –es el consuelo– se espera quizás una reparación, como lo sugiere la mención de la "Justicia vengadora".

Con el segundo, extendido en el imaginario ya desde tiempos de Platón[18] e incluso antes, Plutarco pretende dirigir la mirada de su compañero a la inteligencia como "capitán del barco" y a su capacidad de reflexión como "el ancla" que sirve para atracar en cualquier puerto (601 F1-2). Con esta imagen seguramente no se busca dar una lección teórica sobre (las partes d)el alma humana, pero sí focalizar la atención de su receptor en lo racional como mecanismo de seguridad y estabilidad emocional: cualquier persona, teniendo a disposición lo justo y necesario para sobrevivir, puede hacer de cualquier ciudad su propia patria, solo si aprende a servirse de ella (601 F5 ἀνθρώπῳ χρῆσθαι μεμαθηκότι) y tiene raíces fuertes que puedan hundirse en cualquier suelo, esto es, si aprende a fortalecer su propio pensamiento y lo lleva a todas partes como el ancla de su vida.

Un último aprendizaje para el desterrado intenta aportar un fundamento filosófico a su condición de exiliado. Así como los *daímones*, según el pensamiento de Empédocles, son seres de larga vida que, a veces, cuando manchan sus miembros con el asesinato, tienen que andar errantes lejos de los bienaventurados, así nosotros debemos decir: "también yo soy ahora un exiliado lejos de los dioses y vagabundo" (Empédocles, *frag.* 115. 59). En efecto, no solo Empédocles puede atribuirse este pensamiento, sino que también es aplicable a todos nosotros que hemos inmigrado hacia aquí, hacia este mundo, como extranjeros y exiliados (607 D2 πάντας…μετανάστας ἐνταῦθα καὶ ξένους καὶ φυγάδας ἡμᾶς ὄντας)[19]. Este testimonio, hacia el final del opúsculo, procura ser el último intento por quitar todo el peso el destierro, al establecer esta condición como común para toda la humanidad, que, a pesar del largo peregrinaje, ha de regresar algún día a su verdadera patria. Con esto se cierra el círculo del pensamiento que había aparecido en los primeros apartados del texto con la cita del filósofo Sócrates, quien se había considerado, no ateniense ni heleno, sino κόσμιος, habitante del mundo (600 F9). Y es que esto parece ser lo más difícil de aprender (601 C6-7 οὐκ εἰδότες οὐδὲ μεμαθηκότες), algo que Plutarco ha intentado revertir con su escrito: hacer propias todas las cosas y creer que así lo son (601 C7 οἰκεῖα τὰ πάντα ποιεῖσθαι καὶ νομίζειν, ὥσπερ ἐστί). La naturaleza nos ha hecho libres, pero nosotros mismos nos atamos, nos encerramos en un lugar estrecho, entre muros, y nos forzamos a lo pequeño y mezquino (601 D1-4).

A modo de conclusión valen las palabras del queronense que se apropia de un "bello consejo" propuesto por los pitagóricos, "elige una vida, la mejor, y la costumbre la hará agradable", para reversionarlo y convertirlo además en algo "sabio y útil" (602 B12-C1 σοφόν ἐστι καὶ χρήσιμον): "elige una ciudad, la mejor y más agradable, y el tiempo hará de ella tu patria". Este dicho va dirigido especialmente al destinatario del opúsculo, como se trasluce en las líneas que le siguen: "Si alguien, conservando su cordura y sin estar del todo ciego, recuerda esto, elegirá incluso una isla para habitar, si le toca ser un

18 Cfr. Platón, *Fedro* 247 c7, *Alcibíades 1* 135 a5, *Leyes* 963 a11.

19 En *Sobre la tranquilidad del ánimo* 477 B-C Plutarco rechaza esta imaginería filosófica de Empédocles que aquí presenta como consuelo para su amigo: "…de aquellos que se lamentan y se quejan de la vida, como si fuera un cierto territorio de males o un lugar de exilio, asignado aquí para las almas" (τῶν ὀδυρομένων καὶ λοιδορούντων τὸν βίον, ὥς τινα κακῶν χώραν ἢ φγαδικὸν τόπον ἐνταῦθα ταῖς ψυχαῖς ἀποδεδειγμένον). Para un intento de explicación de la discordancia entre ambas obras respecto de este punto, véase Demulder (2022: 245 ss.).

desterrado…" (602 C6-8). El lugar físico reducido no atenta contra la expansión de nuestro espíritu y la libertad del pensamiento que viene de la mano de la filosofía. El propio Platón pasó toda su vida en un pequeño recinto, enseñando a filosofar con sus colegas (603 B10); Anaxágoras antes había escrito en prisión sobre la cuadratura del círculo y el propio Sócrates en nada se vio impedido para filosofar en el espacio reducido de su celda (607 F1-4). Estos ejemplos muestran que el alma humana, aunque se encuentre encerrada "en una isla con gran oleaje" (607 E1 ὥσπερ ἐν νήσῳ σάλον ἐχούσῃ πολύν), no puede perder su felicidad, su virtud ni su entendimiento (607 E11- F1 ἀνθρώπου δ' οὐδεὶς ἀφαιρεῖται τόπος εὐδαιμονίαν, ὥσπερ οὐδ' ἀρετὴν οὐδὲ φρόνησιν). Por este motivo, diría el filósofo Plutarco, nunca es tarde para poner en marcha nuestra capacidad de razonar.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Hani, J. (ed.) (1980). *Plutarque. Oeuvres Morales. Tome VIII (Du destin. Le démon de Socrate. De l'exil. Consolation à sa femme)*. Paris: Les Belles Lettres.

Siefert, G. (1896). *De aliquot Plutarchi scriptorum Moralium compositione atque índole*. Leipzig: Teubner.

Bibliografía citada

Aalders, G. J. D. (1982). *Plutarch's Political Thought*. Amsterdam-Oxford-New York: North-Holland Publishing Company.

Barigazzi, A. (1966). "Sul *De exilio* di Plutarco". *Atti dell'Accademia delle Scienze di Modena* 6 A VIII; 248-263.

Demulder, B. (2022). *Plutarch's Cosmological Ethics*. Leuven: Leuven University Press.

Nesselrath, H.-G. (2007). "Later Greek Voices on the Predicament of Exile: from Teles to Plutarch and Favorinus", en J. F. Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*. Leiden-Boston: Brill; 87-108.

Opsomer, J. (2002). "Is a Planet Happier than a Star? Cosmopolitanism in Plutarch's *On Exile*", en Ph. Stadter, y L. Van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.).* Leuven: Leuven University Press; 281-295.

Van Hoof, L. (2010). *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Una aproximación a la noción de verdad en el *Protréptico* a la luz del pensamiento aristotélico posterior

Diego Tabakian

Universidad de Buenos Aires, Universidad del Salvador

Resumen: En este trabajo, analizo algunos fragmentos del *Protréptico* de Aristóteles a la luz de las concepciones de la verdad explícita o implícitamente desarrolladas en obras posteriores, como *De Interpretatione*, *Metafísica*, o *Ética Nicomaquea* con el propósito de mostrar que en su obra de juventud algunas de estas concepciones se encuentran integradas en una única noción de verdad. En otras palabras, mostraré cómo las concepciones de la verdad teórica, práctica y ontológica se articulan en el protréptico aristotélico a partir de su concepción antropológica.

Palabras clave: Aristóteles, *Protréptico*, *De Interpretatione*, *Metafísica*, *Ética Nicomaquea*

An approach to the notion of truth in the *Protrepticus* in the light of later Aristotelian thought

Abstract: In this paper, I analyze some fragments of Aristotle's *Protrepticus* in the light of the conceptions of truth explicitly or implicitly developed in later works, such as *De Interpretatione*, *Metaphysics*, or *Nicomachean Ethics* with the purpose of showing that in his youthful work some of these conceptions are integrated into a single notion of truth. In other words, I will show how the conceptions of theoretical, practical, and ontological truth are articulated in the Aristotle's *Protrepticus* from his anthropological conception.

Keywords: Aristotle, *Protrepticus*, *De Interpretatione*, *Metaphysics*, *Nicomachean Ethics*

Los estudiosos del pensamiento aristotélico, e incluso varios filósofos, han discutido extensamente sobre la presencia de diversas concepciones de la verdad en los tratados del Estagirita. Sin embargo, dichas discusiones han girado en torno a su pensamiento maduro y han dejado sin examinar obras de juventud como el *Protréptico*.

En el presente trabajo, me propongo realizar una lectura retrospectiva de la noción de verdad en el *Protréptico* a partir de algunos pasajes y algunas interpretaciones de tratados posteriores con la finalidad de mostrar que, en esta obra, Aristóteles desarrolla un concepto "antropológico" de verdad que combina, muy originalmente, concepciones teóricas, prácticas e incluso ontológicas de la verdad. Dicha tarea requiere mostrar las similitudes y diferencias entre la concepción de la verdad en el *Protréptico* y las conceptualizaciones posteriores (desarrolladas escuetamente en varios tratados).

En la primera parte, sintetizo algunas de estas concepciones de la verdad y las ubico textualmente en el *Protréptico* para luego mostrar cómo el Estagirita las combina argumentativamente en el texto.

Tradicionalmente, los intérpretes han sostenido que Aristóteles fue el primer filósofo en sistematizar una concepción "correspondentista" de la verdad teórica apoyándose en diversas partes del *corpus*[1], obviando que ya antes Platón había reflexionado sobre la relación lenguaje-pensamiento-realidad en términos predicativos en el *Sofista*. Resumiendo, tal vez demasiado la cuestión, para esta concepción, los valores de verdad son cualidades de los enunciados y de los pensamientos según reproduzcan (o no) en su estructura las combinaciones a nivel ontológico. Es tal la preeminencia de este enfoque sobre la verdad en la obra aristotélica, que diversos especialistas han sostenido que excluye otras concepciones de la verdad, como la verdad ontológica[2] y la verdad práctica[3].

Ahora bien, es importante señalar que en el *Protréptico* no hay ninguna afirmación que refiera explícita o implícitamente a esta concepción de la verdad. Lo que sí podemos encontrar son fragmentos que reflejan una concepción de la verdad teórica derivada de la concepción correspondentista, esto es, la verdad como fin o meta de la indagación filosófica. Esta concepción de la verdad teórica aparece en varias partes del *corpus*.[4] Sostengo que se trata de una concepción laxa porque presupone la verdad por correspondencia: la finalidad de la investigación filosófica es arribar a un discurso científico que expresa fielmente lo real.

En los fragmentos[5] 64-72, 76-7, y 85 del *Protréptico* se refleja esta concepción de la verdad y se establecen una serie de vinculaciones importantes: la función del hombre es aprehender la verdad, lo cual se logra mediante la ciencia más elevada, la sabiduría, que consiste en la contemplación de los principios supremos. La parte cognoscitiva del alma –la parte identificada con el "sí mismo" humano (Fr. 23, 24, 28, 60, 61)– se perfecciona o plenifica mediante esta ciencia teorética.

---

1 Cfr. *Metafísica* V. 7, V. 29, VI. 4 y IX. 10; *Categorías* 12; *De Interpretatione* 1 y 9

2 Cfr. Brentano (2007:63-71), para quien la verdad en las cosas constituye un sentido secundario (respecto del sentido principal, la verdad del juicio). Cfr. Tugendhat (1966) y Giles Pearson (2005).

3 De acuerdo con la línea "reduccionista" de interpretaciones sobre el silogismo práctico, este consiste en un peculiar silogismo teórico compuesto de una premisa mayor prescriptiva y de una premisa menor descriptiva. Puesto que la premisa menor es verdadera o falsa dependiendo de su correspondencia con un estado de cosas determinado, la verdad práctica se reduce a la verdad teórica. Cfr. Broadie (1991: 219-225) y Alfred Mele (1987: 9, 1999: 185-189). Cfr. nota 6.

4 Cfr. *Metafísica* 983b1-4, 984b8-10, 988b19-20, 993a30-b6, 998a20, especialmente 993b19-30. También en el tratamiento del método dialéctico (*Tópicos* I, 2 y VIII 14, 163b1-15)

5 Sigo la traducción y el ordenamiento de los fragmentos de Megino Rodriguez (2006).

> Tener sabiduría y contemplar son, pues, la función <propia> del alma, y esta función es la cosa más deseable de todas para los hombres, al igual que lo es, pienso, para los ojos el ver, de lo cual alguien elegiría ser capaz, aun cuando en virtud de ello no fuera a producirse ningún otro resultado aparte de la vista misma (Fr. 70).

Estas consideraciones nos conducen a la discusión de la concepción "ontológica"[6], antepredicativa,[7] o por aprehensión intelectual[8] de la verdad: los intérpretes la ubican en *Metafísica* IX 10 y *DA.* III. 6. Este sentido de "ser verdadero" es irreductible a la conceptualización de la verdad por correspondencia (o predicativa) porque involucra objetos simples, es decir, ítems que carecen de partes y que no pueden unirse o separarse tanto a nivel ontológico como a nivel lógico-lingüístico: es por ello que la verdad, en este caso, consiste en una mera enunciación o expresión (φάσις) y no en una predicación (κατάφασις). En otras palabras, el ser-incompuesto de esta clase de objetos impone una forma diferente de verdad que involucra una captación, toque o "entrar en contacto" (θιγεῖν) con lo simple, mientras que la falsedad no tiene lugar, sino la ignorancia, es decir, la no captación del simple (*Metafísica* IX. 10, 1051b22-5).

¿En qué consisten estos simples ítems? Lo poco que el Estagirita afirma en *Metafísica* IX. 10 y *De Anima* III. 6 es que los simples consisten en esencias (τὸ τί ἐστι) que se encuentran siempre en estado de actualidad, puesto que si fueran en potencia podrían generarse y destruirse (1051b26-33), de allí que su intelección efectiva sea siempre verdadera.

En el *Protréptico*, Aristóteles describe la aprehensión intelectual como una suerte de "visión" (Fr. 24 y 27) de los primeros principios (Fr. 35), la cual es verdadera en grado sumo. En el contexto del *Protréptico*, la intelección tiene por objeto los principios y las causas de la naturaleza (Fr. 32-37, 48), lo cual incluye, si seguimos el planteo de *Metafísica* I, 3 las esencias inteligibles.

Aristóteles sugiere en el *Protréptico* la identificación entre sabiduría y contemplación (Fr. 65, 66 y 70), mientras que en *Ética Nicomaquea* VI. 7 afirma que la σοφία abarca tanto el intelecto (νοῦς) como la ciencia (ἐπιστήμη): la primera virtud o disposición intelectual concierne a la captación de los primeros principios, mientras que la segunda tiene por

---

6 El fundador de esta línea de lectura es, sin dudas, Heidegger (*Ser y Tiempo*, 2007 [1927]: §44), quien conceptualiza la verdad como "desocultamiento del ente" y considera que la "verdad por correspondencia" es una forma derivada de aquella. En esta línea, Halper (2005:216-221) afirma que hay dos clases de verdad en el pensamiento aristotélico: una verdad predicativa, que involucra la composición y división en el pensamiento, y una verdad presente en las cosas mismas. Aubenque (1962), si bien sigue la línea heideggeriana, hace un intento de conciliación entre una verdad predicativa y una verdad antepredicativa: hablar de una verdad de las cosas, es sencillamente significar que la verdad del discurso humano está siempre prefigurada, o más bien dada por anticipado, en las cosas, aun suponiendo que solo se desvela con ocasión del discurso que acerca de ellas instituimos" (1987: 162).

7 Moreau (1961:21-33) sostiene que la concepción correspondentista presupone una verdad previa: la verificación del juicio predicativo presupone una verdad antepredicativa en la percepción sensible de la realidad. La verdad de la percepción no es conformidad (del juicio) con la cosa, sino revelación: la realidad se muestra tal cual es, se percibe la verdad de la cosa. La experiencia sensible nos revela una realidad con la cual pueden compararse y verificarse las relaciones establecidas por el juicio. Moreau afirma que esta verdad es antepredicativa porque es anterior al juicio y se basa en la intencionalidad del pensamiento, es decir, en la apertura de la conciencia al ser.

8 Para Vigo, en *Metafísica* IX. 10 Aristóteles expone una concepción preproposicional de la verdad que no solo es irreductible a la verdad por correspondencia, sino que constituye un presupuesto fundamental de aquella concepción: "solo sobre la base de la función designativa de los términos simples, con su peculiar presentación clasificatoria e identificatoria, resulta posible la verdad y también la falsedad de la composición lógica S-P, constitutiva del enunciado. En efecto, los enunciados no hacen, en definitiva, sino combinar de diversos modos los términos ya disponibles en el lenguaje. El concepto de verdad preposicional pretende, pues, dar cuenta de la función básica que cumplen los términos simples en la apertura lingüística del mundo (...) en la medida en que son dichos términos los que hacen lingüísticamente disponible los objetos del mundo (...)" (2006: 152). Siguiendo a Heidegger, Vigo considera que la verdad del enunciado predicativo constituye un fenómeno derivado que presupone una experiencia antepredicativa del mundo, es decir, un acceso originario a los entes.

objeto las deducciones realizadas a partir de sendos principios (*Ética Nicomaquea* VI. 6, 1140b31-1141a8, VI. 7, 1141a16-20, 1141b2-3). Aquí Aristóteles presupone que el alma tiene dos modos (diferentes y complementarios) de encontrarse en la verdad: por medio de la aprehensión intelectual de los primeros principios y por medio del pensamiento discursivo, que formula juicios y realiza deducciones a partir de dichos principios. Ambas actividades del intelecto son funcionales: las demostraciones científicas presuponen la captación intelectual de principios que no son, en sí mismos, demostrables, es decir, sin intelección no hay ciencia posible. Pero la ciencia requiere también de demostraciones, lo cual concierne al pensamiento discursivo. En esta línea, las intelecciones y las proposiciones formuladas por la *diánoia* son verdaderas en sentidos diferentes: por aprehensión intelectual y por correspondencia con lo real respectivamente.

En el *Protréptico*, en cambio, la verdad teórica o intelectual tiende a identificarse con la verdad por aprehensión intelectual del νοῦς. En el libro alfa menor de la *Metafísica* Aristóteles realiza una identificación similar y fundamenta la verdad de la aprehensión intelectual en la verdad inherente a su objeto:

> Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomina ciencia de la Verdad. En efecto, el fin de la ciencia teorética es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno (que hay en estas), sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (...). Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores a ella. Y de ahí que. necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, tales principios no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos son causa del ser de las demás cosas). Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad en cuanto posee de ser (*Metafísica* II. 1 993b19-30)[9]

En otras palabras, la aprehensión de los principios y causas es verdadera porque capta el ser verdadero que constituye al objeto inteligido.

Por otro lado, en la *Ética*, Aristóteles escuetamente afirma que hay una verdad específicamente práctica que corresponde al intelecto práctico y, por ende, al ámbito de la acción (VI. 2, 1139a21-31). Aquí el estagirita establece tres prerrequisitos para que se produzca la verdad en sentido práctico (1139a23-27): el razonamiento debe ser verdadero, el deseo recto, y ambos deben coincidir, es decir, el deseo debe perseguir lo que el intelecto afirma.

La discusión actual entre los especialistas sobre la verdad práctica puede resumirse en dos líneas interpretativas opuestas que tienen en común la identificación de la verdad práctica con un elemento componente del silogismo práctico (*Ética Nicomaquea* VII, *DA* III. 9-11, *Motu animalium 7*-8).[10] Es decir, la mayoría de los especialistas interpreta los requerimientos de la verdad práctica a la luz de la estructura del silogismo práctico.[11] Sin

---

9 Sigo la traducción de Calvo Martínez (2007).

10 Nussbaum (1978:184-210) sentó las bases del debate actual al afirmar que el silogismo práctico consiste en un modelo de explicación de la producción del movimiento teleológico animal, de la acción humana y la deliberación consciente, y no de determinados enunciados referidos a la acción. De acuerdo con la autora, la acción como tal no se deduce de principios a priori (enunciados prescriptivos o descriptivos) sino de los estados disposicionales particulares de los agentes de *práxis*.

11 Cfr. nota 3. Contra las interpretaciones reduccionistas, Anscombe (1965:157) y Inciarte (1986:201), que han enfatizado la irreductibilidad de la verdad práctica a la verdad de las virtudes teóricas, señalando que no debe entenderse como la verdad de determinados enunciados referidos a las acciones, sino como la verdad de las acciones mismas. Siguiendo a Nussbaum, Vigo (2006:309-315) sostiene que la premisa mayor del silogismo práctico se identifica con el deseo recto, la premisa menor con la verdad del lógos y la conclusión con la producción de la acción misma. El momento de convergencia entre deseo y lógos no se correlaciona con ningún elemento del silogismo, sino con la

pretender entrar en los pormenores de este extenso debate, quisiéramos señalar que también en el *Protréptico* aparece expuesta una concepción práctica de la verdad entrelazada con las concepciones teórica y ontológica. Es importante también destacar que la afirmación sobre la verdad práctica en *EN* VII. 2 concierne exclusivamente al intelecto práctico, excluyendo al intelecto teórico, que tiene su propia modalidad de aprehender la verdad.

En el *Protréptico*, en cambio, Aristóteles no distingue explícitamente los aspectos teórico y práctico del intelecto: el término νοῦς no alude únicamente al intelecto teórico, puesto que se encuentra estrechamente emparentado no solo con σοφία y ἐπιστήμη, sino también con φρόνησις; términos que el Estagirita emplea indistintamente para referirse a la parte racional del alma.[12] En esta línea, cabe preguntarse qué clase de verdad, si teórica, práctica o una combinación de ambas, tiene por objeto el intelecto en el *Protréptico*.

Si bien en algunos fragmentos Aristóteles parece diferenciar los ámbitos de la *prâxis* y del conocimiento (Fr. 52, 61), en otros sugiere una indistinción total (Fr. 34-37). Estas oscilaciones podrían explicarse porque las aprehensiones del intelecto teórico -la verdad en sentido estricto-, implican el bien en el ámbito de la acción humana (Fr. 8-9, 27 y 91). En otras palabras, la filosofía -entendida como modo de vida-, consiste en cultivar la sabiduría que, si bien es una ciencia teórica, le permite al hombre obrar bien, sentir placer con su actividad, y alcanzar la felicidad (Fr. 87, 47-51, 91-99). La exhortación a la filosofía por parte del Estagirita apunta a mostrar que la sabiduría es el mayor y más útil de los bienes por cuanto permite distinguir entre el bien y el mal, y -en consecuencia-, fundamenta la acción moral (Fr. 38-41). Del mismo modo, la *prâxis* política se fundamenta en el conocimiento (teorético) de la naturaleza humana (Fr. 46, 51) y de los principios eternos e inmutables (Fr. 49-50).

En suma, hablar de "verdad práctica" aquí es posible únicamente si se entiende por ello la realización del bien en el plano de la *prâxis*: la realización de este ideal de vida tiene por condición de posibilidad la intelección de los primeros principios y causas. Es decir, la verdad práctica constituye una derivación, en el plano de la acción, de la verdad teórica.

A diferencia del planteo de *Ética Nicomaquea* VII. 2 donde Aristóteles afirma que el *logos* debe ser verdadero, la verdad del *lógos* en el *Protréptico* no radica en su correspondencia con el plano de la realidad en la que se actúa, sino en la aprehensión intelectual de los primeros principios.

En este punto, podemos mostrar cómo se articulan estas concepciones de la verdad en el *Protréptico*. El hilo conductor que conecta la verdad teórica, práctica y ontológica es la concepción de la verdad como función (*érgon*) propia del ser humano (Fr. 65). Aquí la verdad aparece como la función esencial del intelecto, la parte del alma que constituye lo propio y distintivo del ente humano: la ciencia suprema constituye el medio de su realización y su fin es la contemplación (Fr. 66). Sin embargo, Aristóteles también afirma que la función propia del alma es tener sabiduría y contemplar (Fr. 17 y 70). Parece que aquí el Estagirita no distingue con precisión entre verdad y contemplación como funciones del intelecto:

> Pensar y razonar es, entonces, o la función única o la mejor del alma. Es ahora, pues, una conclusión simple y fácil de deducir para cualquiera que el que piensa correctamente vive mejor, y que el que mejor vive de todos es el que alcanza la verdad en mayor grado, y éste es el que

proaíresis, es decir, la decisión deliberada que opera la transición de las premisas a la conclusión. En suma, para este autor la verdad práctica tiene lugar en las acciones que realizan en la *prâxis* concreta una representación adecuada de la vida buena.

12 En el Fr. 17, el Estagirita define *phrónesis* en los mismos términos que define *noûs* en los Frs. 23 y 24. Paralelamente, en los Frs. 33 y 35, equipara *phrónesis* con *epistéme*, cfr. Seggiaro (2019: 155, n. 170).

> sabe y contempla según la ciencia más exacta; y además, en este caso y a estos últimos hay que atribuir la vida perfecta, es decir, a los que saben, los sabio (Fr. 85).

En el Fr. 91 Aristóteles vincula la intelección y la contemplación con la verdad y la felicidad:

> Y aun cuando haya numerosos ejercicios del alma, el más importante de todos será el de saber lo más posible. Resulta claro, pues, que es necesario que el placer de vivir sea única o principalmente el proveniente de saber y de contemplar. Luego complacerse en vivir y sentir un gozo verdadero les corresponde principalmente a los filósofos, pues la actividad de las intelecciones más verdaderas, alimentada a partir de los seres más reales y preservadora siempre firme de la perfección recibida de ellos, es la más eficaz de todas para producir contento.

La exhortación a cultivar la filosofía se fundamenta en una necesidad natural, es decir, realizar el fin natural del ser humano, la posesión de la sabiduría, que se define como la facultad suprema humana orientada al conocimiento (Fr. 67). En este sentido, la verdad –entendida como la intelección de los primeros principios–, se identifica con la sabiduría y la contemplación. Ahora bien, la sabiduría comporta también felicidad al ser humano (Fr. 68) y la plenificación de su naturaleza (Fr. 76-86): al emplear la racionalidad para aprehender la verdad, el hombre hace un uso excelente de la facultad que la naturaleza le proveyó para tal fin. De este modo, al vivir de acuerdo con su función y fin propios, el ser humano vive del mejor modo posible de acuerdo con su propia naturaleza.

Concluyendo, procuramos mostrar que en el *Protréptico* las concepciones teórica, ontológica y práctica de la verdad se encuentran presentes –aunque con diferencias importantes en relación con sus desarrollos posteriores–, y que Aristóteles las entreteje en el marco de una concepción antropológica funcional a la argumentación del discurso protréptico. De acuerdo con esta concepción, la aprehensión de la verdad consiste en la función propia del hombre: la efectiva realización de su función conlleva la plenificación de la naturaleza humana tanto en el plano cognoscitivo como en el plano práctico. La verdad aquí no consiste en la mera adecuación del discurso a la realidad, sino en la aprehensión de los principios y causas que permiten conocer y actuar correctamente. En este sentido, la adopción de la filosofía académica como estilo de vida permite desarrollar las potencialidades propias del hombre en dirección de su fin último: la contemplación y, por lo tanto, la felicidad.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Megino Rodriguez, C. (trad.) (2006). Aristoteles, *Protréptico. Una exhortación a la filosofía.* Madrid: Abada Editores.

Martínez Calvo, T. (trad.) (1994). Aristoteles, *Metafisica.* Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Anscombe, G. E. M. (1956).»Thought and Action in Aristotle», en R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge

Aubenque, P. (1987 [1962]). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF.

Brentano, F. (2007 [1862[1]]). *Sobre los múltiples sentidos del ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro Ediciones.

Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Colihue.

Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.

Halper, E. (2005 [1989]). *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. New Tork: Parmenides Publishing.

Heidegger, M. (2007 [1930]). *Ser y tiempo.* Buenos Aires: FCE

Inciarte, F. (1999). "Verdad práctica en Aristóteles y Duns Escoto: una comparación". *Anuario Filosófico,* 32; 251-268.

Mele, A. (1987). *Irrationality: an essay on akrasia, self-deception, and self-control*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Mele, A. (1999), "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psycology of action", en N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers; 185-204.

Moreau, J. (1961). "Aristote et la vérité antéprédicative", en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre*. Louvain: Nauwelaerts; 21–33.

Nussbaum, M. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium.* New Jersey: Princeton University Press.

Seggiaro, C. M. (2019). *La concepción de filosofía en el Protréptico de Aristóteles. Su posible influencia platónica.* Buenos Aires: Teseo Press.

Vigo, A. (2006). *Estudios Airistotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Imágenes conceptistas de "Amor" en los *Romances* gongorinos

Aldo Toledo Carrera

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

Resumen: El presente estudio aborda las diferentes figuraciones que hace Góngora sobre "Amor" en sus *Romances* tomadas del modelo clásico de la divinidad como hijo alado de Venus y reempleadas por el poeta español para componer narraciones dentro de los géneros tradicionales del Romancero (morisco, caballeresco, pastoril, rústico, piscatorio). El comentario que acompaña a cada selección de pasajes muestra que Góngora adapta al Romancero por medio de la seriedad o de la sátira (como mejor le convenga) las facetas de Cupido en boga entre los renacentistas de una manera novedosa y muchas veces subversiva de modelos tradicionales literarios.

Palabras clave: Amor, Góngora, *Romances*, imágenes conceptistas

Conceptual images of "Love" in Góngora's *Romances*

Abstract: This research deals with the different modes of depicting "Love" that Góngora used in his *Romances*, modes which were taken from Classical models where the deity is portrayed as Venus' winged son, and which the Spanish poet employed to create narrative environments that belong to the traditional genres of the Romancero (*morisco*, *caballeresco*, pastoral, rustic, piscatory). The commentary following each excerpt shows that Góngora, by being either serious or satyrical (as he best saw fit), molded Cupid's classical figure, commonly relied upon during the Renaissance, into Spain's traditional Romancero genres with novelty and, not uncommonly, a subversive gesture towards traditional models.

Keywords: Love, Góngora, *Romances*, conceptual images

1. Introducción

El siguiente trabajo explora, en los multigenéricos *Romances* de Góngora, las diversas facetas conceptuales de Amor como entidad literaria prosopopéyica que tomó forma en la Antigüedad griega y que la literatura romana legó a la Europa de influencia latina a través de su literatura sobreviviente[1]. En dicha colección de obras cuya composición y edición datan de 1580 hasta 1626, don Luis entrelaza los recurrentes tópicos amatorios y eróticos con los otros géneros del Romancero, pues no escasean los relatos de amores correspondidos y despreciados con personajes en ambientaciones que surgen de tradiciones como la caballeresca, la morisca, de la rústica popular y la lírica individual[2].

En muchos de los *Romances*, la narración describe la figuración clásica de Amor en cuanto hijo de Venus: un niño juguetón alado y saetero inmisericorde que suele provocar la desdicha de al menos una víctima. Dichas características conforman el estereotipo gestado en la Antigüedad que se hereda a la Edad moderna a través de la literatura, la pintura, las ilustraciones y la escultura. Góngora abreva de esta variedad intertextual ofrecida por las bellas artes y genera dos modos principales de figurar a Amor: (1) Se lo presenta explícitamente y descrito con sus atributos característicos: apariencia de niño, armado de arco y flechas, provisto de alas y recurrente crueldad que se regocija de la desdicha humana, habitualmente masculina. (2) La referencia o alusión a Amor es connotativa por medio de los conceptos propios del dios como su crueldad y los efectos de sus armas. Ambas tipologías permiten que otros personajes adopten explícitamente o por inferencia intertextual las características de Amor. Por lo general, dichos personajes son femeninos en el estereotipo de la *dama* esquiva que no corresponde a los intentos de un enamorado, pero en casos anómalos es el varón quien causa la desdicha de la *niña*. Cabe decir que estas tipologías no son mutuamente excluyentes, dado que pueden coexistir o no el objeto de amor y Amor en un mismo relato, ora en alianza, ora en confrontación. (3) En contadas ocasiones, se presenta más bien una negación de los conceptos anteriores.

A continuación, se propone una excerta de los pasajes que mejor representa las manifestaciones figurativas del concepto literario de Amor de acuerdo con las tipologías anteriores, las cuales juegan un muy variado papel en la construcción poética del *Homero español* para fines tan distintos como el retrato de un amor trágico o la sublimación por medio de la palabra poética de eventos paródicos. La selección queda dividida en tres apartados: (a) Amor juega un rol completamente activo, es decir, actúa directamente sobre los participantes. Por lo general, éstos son el narrador del romance o personajes de otros relatos literarios. De acuerdo con la tipología arriba expuesta, esta clasificación es una combinación de (1) y (2). (b) Los atributos de Amor se trasladan ya sea a la dama mayoritariamente o al varón, de modo que el dios ya sea queda desplazado del todo o reducido a un rol más secundario, como se explicó sobre la tipología (2). (c) Se analizan por separado las anomalías del tipo (3). Todo pasaje va acompañado de un breve comentario con el fin

1 Elías L. Rivers (1992: 257) habla del soneto aurisecular como un "núcleo autónomo que combina, con toda la coherencia y unicidad posible, fragmentos recogidos de un vasto y bien articulado texto plurilingüe que empezó a tejerse en latín durante la Antigüedad clásica y que se bordaba y se extendía durante el Renacimiento en latín, en italiano y en español". Hallo que el proceso describe bien el rango intertextual que tenía frente de sí el poeta español de la época y le permitía acceder a un vasto tesoro de referencias, disponibles para ser reutilizadas.

2 En palabras de Gornall y Smith (1985: 352), "Góngora indulged throughout most of his life a penchant for burlesque venerable romantic tales that were perhaps already in some way potentially ridiculous". Esto nos habla de la falta de aspavientos en el poeta para recurrir a los géneros tradicionales y subvertirlos si así lo buscaba, pero no niega que en ocasiones busque conservar la solemnidad de la materia, como se verá en algunos de los ejemplos elegidos.

de dilucidar los alcances de la poética gongorina en cuanto estética que, tal como apunta Antonio Carreño, provocó una ruptura con su pasado inmediato[3].

2. Figuraciones de Amor

a. Aparición activa

El primer[4] romance en cronología (1580) de Góngora, a sus 19 años, es un estereotípico retrato de Cupido –y por ello valioso como introducción–, envuelto en una endecha querellosa que así comienza:

> Ciego, que apuntas y atinas
> caduco dios y rapaz,
> vendado que me has vendido,
> y niño mayor de edad;
> por el alma de tu madre,
> que murió siendo inmortal,
> de envidia de mi señora,
> que no me persigas más.
> *Déjame en paz, Amor tirano,*
> *déjame en paz* (1.1-10).

Un tópico manido por la tradición europea es la ceguera de Amor, tal como se transmite en los emblemas *In statuam Amoris*[5] y *Dulcia quandoque amara fieri (Ad idem)*[6] del *Emblematum liber*, la obra de Andrea Alciato (1492-1550) publicada en numerosas ediciones. Desde el inicio, Góngora emplea ese estereotipo del dios para producir dos equívocos: el primero está en la clara contradicción entre la ceguera del dios y su capacidad indefectible de dar en el blanco (v. 1); el segundo, en la consonancia y parcial asonancia "vendado" / "vendido" para unir ingeniosamente la misma ceguera pero, ahora, con la traición (v. 3). Asimismo, se describe al "dios" como "caduco" (v. 2) en el sentido de "Decrépito i mui anciano" (*Diccionario de autoridades*, *s.v.*), pues su inmortalidad lo hace

3 Carreño (2013: 71): "La ruptura violenta no es tan solo con la lírica anterior, sino con los propios aciertos del gongorismo. En tela de juicio está el estilo culto, desenmascarado como artificio y como obvia vulgarización. La nueva poética es revolucionaria". Dice Antonio Carreira (2009: 11) sobre la importancia de Góngora en el Romancero: "Góngora será uno de sus máximos impulsores: romances de cautivos, parodias de los moriscos, pastoriles y mitológicos, junto con otros de talante antipetrarquista, lo marcan como poeta exquisito en sus formas y nada convencional en sus asuntos" y "fruto de su jánica musa: el poeta serio y el festivo, capaz de cantar en tono grave lo mismo que luego pone en solfa". Pese al tono jocoso, incluso el rey Felipe II pedía que se le cantasen durante la comida (Carreira, 2000: xiii). Fue tal el éxito que, en palabras de Mercedes Blanco (2012: 68), estas composiciones "dejaron una huella profunda e inconfundible en la mayoría de los escritores de su tiempo y de las generaciones siguientes" y muchas líneas de ellos fueron imitados en "la inmediata posteridad". La risa tuvo un papel importante en las preceptivas del Renacimiento, vista como basada en la inteligencia y capaz de demostrar una "cultura refinada" (Cacho Casal, 2003: 485).

4 Toda numeración corresponde a la edición de Carreño (2013).

5 https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/searchq.php?qsearch=in+statuam+amoris. Los dísticos elegíacos lo describen como desnudo, de pequeña complexión, cargado de dardos, provisto de alas y ciego: *Conuenit hoc, quod ueste caret, quod corpore paruus, / Tela, alasque ferens, lumina nulla tenet* (3-4). Su desnudez se explica porque no necesita estar vestido cuando, de suyo, domina ya el mundo: *Eccur nudus agat? diuo quasi pallia desint, / qui cunctas domiti possidet orbis opes* (7-8).

6 https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/searchq.php?qsearch=cui+ridens. En los dísticos del emblema, Alciato ironiza las quejas de Amor cuando unas abejas lo punzan al tratar de recolectar miel, pues su madre se ríe y le responde que él es, en la práctica, un émulo de las abejas: por más pequeño que sea, sus heridas dejan secuelas: *Cui ridens Venus, hanc imitaris tu quoque; dixit / nate feram; qui das tot noxia uulnera paruus* (7-8).

una deidad muy antigua. Aquí, el juego conceptual es ingenioso: confronta "caduco" con "rapaz" en su acepción de "muchacho pequeño de edad" (*Diccionario de autoridades*, *s.v.*) y repite el concepto a la inversa al describir un "niño viejo" (v. 4). A continuación, el siguiente equívoco es hablar de la diosa Venus, inmortal, como *muerta*, aunque en seguida se aclara que es "de envidia" ante la belleza de la dama de Góngora, por cuya culpa Amor huérfano no lo deja en paz. Así pues, se crea una cadena de oxímoros, distribuidos artísticamente en cada verso. Más adelante, por ser conocedor de las trampas amatorias, el poeta advierte a otros como él (vv. 20-21: "Amadores desdichados / que seguís milicia tal") que no tomen a Cupido como "buena guía" (v. 23), pues: "de un pájaro ¿qué firmeza? / ¿qué esperanza de un rapaz? / ¿qué galardón de un desnudo? / de un tirano ¿qué piedad?" (vv. 25-28). Con estas preguntas retóricas, se instruye a otros soldados de Venus, la "militia Veneris", en las señales de la "ponzoña" que destila de las flechas de Amor, ya que desatenderlas conlleva la pérdida de "años" y de "caudal" (vv. 31-34). Esto último queda condensado en tres versos: "aré un alterado mar / sembré una estéril arena, / cogí vergüenza y afán" (vv. 36-38).

Siguiendo en las quejas amatorias en el romance 19 "Ahora que estoy despacio", el narrador alude a la buena vida que llevó en su aldea, "Libre un tiempo, y descuidado, / Amor, de tus garatusas" (vv. 9-10), hasta que conoció la fortuna adversa:

> Esta era mi vida, Amor
> antes que las flechas tuyas
> me hicieran su terrero
> y blanco de desventuras.
> (…)
> Desde entonces acá sé
> que matas, y que aseguras,
> que das en el corazón,
> y que a los ojos apuntas;
> sé que nadie se te escapa,
> pues, cuando más de ti huya,
> no hay vara de Inquisición
> que así halle al que tú buscas (19.73-76; 85-92).

Aquí, las flechas de Amor invierten la idea de "hacer terrero", es decir, ser galán[7], ya que el amador termina embelesado, de modo que pierde el rol activo de enamorador, y se vuelve el "blanco" o diana del niño flechador. Ciego, además, que ataca el corazón a través de la vista de quien él quiera hacer su víctima, con más tenacidad que la de un inquisidor cazaherejes. Los ojos, aquí, en vez de ser los flechadores se tornan en las ventanas del alma por la que el veneno se introduce y llega al corazón.

El romance 16 "Entre los sueltos caballos" explora la conjunción de tres géneros de la colección romancera: el caballeresco/morisco por los personajes –Rodrigo de Narváez y Abindarráez de *El Abencerraje*–, la poesía de cautiverio y la poesía de planto. Los primeros versos (1-16) presentan a "aquel español de Orán" (v. 5) que "ha captivado" al moro, "capitán de cien jinetes" (vv. 11-12), un prócer de la guerra. Cuando Rodrigo ve que "Triste camina el alarbe" (v. 17), Abindarráez, el español lo interroga de su condición anímica. Así pues, el poema se ambienta con el género morisco y el de cautiverio, tras lo cual el Abencerraje responde con el planto por la hermosa Jarifa y describe el diferente tipo de flecha que se alojó en ambos pechos:

---

7 Cfr. "El sitio, ò parage, desde donde cortejaban en Palacio à las Damas" y "Hacer *terrero*. Cortejar, obsequiar, ò galantear alguna dama desde el sitio, ò llano delante de su casa" (*Diccionario de Autoridades*, *s. v.* terrero)

y Amor, en nuestras niñeces,
hirió nuestros corazones
con arpones diferentes:
labró el oro en mis entrañas
dulces lazos, tiernas redes,
mientras el plomo, en las suyas,
libertades y desdenes (16.62-68).

Aquí, son fácilmente reconocibles las señas que constituyen la figuración tradicional de Cupido flechador en tono elegíaco, pues se mencionan los dos tipos de "arpones" que el niño alado carga: el de oro y el de plomo[8], de efectos opuestos en Abindarráez, que ama, y en Jarifa, la "enemiga" que lo desdeña; desdén descrito como "dureza desta sierpe" (v. 70). La escena se vuelve más trágica por la temporalidad de su captura, pues sucedió precisamente luego de que había persuadido a Jarifa de amarlo de vuelta (vv. 69-72). Este poema conjuntó ingeniosamente tres géneros típicos del Romancero hispánico en una sola composición: un caballero español captura a uno morisco; durante el cautiverio, el moro confiesa las penas de su alma. Dentro de la confesión, aparece Eros elegíaco, con sus armas-atributo clásicas, como causa de la infelicidad del héroe.

En un revés paródico, el romance 33 "Qué necio que era yo antaño" retoma el doble tópico morisco-de cautiverio dentro de una queja de amor que retrata a Amor dos veces más cruel que cualquier enemigo musulmán. Canta así el narrador:

¡Qué necio que era yo antaño,
aunque hogaño soy un bobo!
(…) Serví al Amor cuatro años,
que sirviera mejor ocho
en las galeras de un turco
o en las mazmorras de un moro (33.1-2; 9-12).

Pícaramente Góngora retoma el tópico de la poesía de cautiverio, "en las galeras… y en las mazmorras" (vv. 11-12), e intensifica el dolor de ser prisionero de Amor frente a los prototípicos rivales de la época del autor y del dominio español: los musulmanes. No se hallan aquí las señas extrínsecas de Cupido, verbigracia las alas o el arco; más bien, se destaca su índole de pequeño autócrata inmisericorde. Frente a tamaño enemigo, el narrador habría preferido la servidumbre ante las huestes enemigas de la Corona española.

La temática del planto es también parte del romance 15 "Noble desengaño", pero a diferencia de querellas pasadas, en este poema el apóstrofe no va dirigido al Amor, sino al "Noble desengaño" en forma de agradecimiento, pues este desata al narrador de su aprisionamiento (vv. 1-12). Gracias a este poder que esgrime, el "desengaño" sufre una apoteosis y se convierte en una especie de deidad marina, como Neptuno, a la que el sobreviviente ex-amante dedica las prendas del naufragio una vez que llega a puerto seguro. Es tal el aprecio del poeta por su nueva deidad (vv. 21-22: "pues que triunfas / del rapaz arquero") que llama a los restos del naufragio "gloria de tu nombre, / y de Amor descuento" (vv. 19-20), ya que no es poca hazaña burlar la vorágine de Eros. Al respecto, si se considera la etiología del mito de Cupido como hijo de Venus nacida de la espuma marina, el poder del "Noble desengaño" que libra al poeta del naufragio se vuelve más venerable, ya que además de vencer al nieto antonomástico del mar, restaura la capacidad de razonar del poeta (v. 36: "das vista a ciegos"), a diferencia de Cupido que la rapta (v. 22: "rapaz arquero").

8 Las flechas de oro "forzaban a amar a quienes herían" y las de plomo "originaban aborrecimiento, desdén"; cfr. Carreño (2013: 221, n. 65-68).

En el romance 9 "En la pedregosa orilla", que recrea una querella de amor satirizada, el personaje se desplaza a una chusca escenificación de un malhadado pastor, Galayo, cuidador de "flacas yeguas" (v. 5) a quien vuelve loco el desprecio de una pastorcilla. Así, Galayo se lamenta:

> Quejábase reciamente
> del Amor, que lo ha matado
> en la mitad de los lomos
> con el arpón de un tejado,
> por la linda Teresona,
> ninfa (…)
> De esta, pues Galayo andaba
> tiesamente enamorado,
> lanzando del pecho ardiente
> regüeldos amartelados (9.13-18; 25-28).

En la representación, Góngora abstrae la característica típica de Eros de ser un flechador añadiendo una subversión paródica al hacer del pastor Galayo un buey "matado / en la mitad de los lomos" (vv. 14-15), por un instrumento que ni siquiera es una flecha, como uno esperaría detrás de "arpón", sino una anfibológica veleta[9], la flecha "de un tejado" (v. 16). Finaliza la descripción con escatológicos eructos, "regüeldos", densos en pasión propia de burladores, "amartelados" (v. 28). A diferencia del romance I, el tono satírico de la situación por el léxico "rudo" y por la anfibología prevalece en este canto y afecta directamente la figuración de Cupido, que de flechador pasa a carnicero y cuyas armas se expresan por un equívoco en "con el arpón de un tejado", que comienza como flecha y termina en campirana veleta.

En el romance 41 "Sin Leda y sin esperanza", se explora el género piscatorio que se conjunta con la elegía amorosa a través de un pescadorcillo que se ve presa de los pensamientos de Amor mientras ejerce su oficio:

> A calar salió sus redes,
> mas el hijuelo de Venus,
> suspendiéndolo de oficio,
> lo condenó a pensamientos,
> a dulces memorias dado
> y arrebatado a su cielo,
> los remos deja a las aguas
> y la red ofrece al viento.
> (…) No teme enemigas velas,
> o de renegado griego
> o de extranjero pirata,
> de la laguna al estrecho,
> porque el Amor le asegura
> que no hay cosario tan fiero
> que para un cuerpo sin alma
> embista un bajel sin dueño (41.9-16; 19-26).

Es tal el estado anímico del pescador que, a fuer de divagar en la memoria de la amada, deja flotar los remos en el agua y la red en el viento, así como los pastores abandonan sus rebaños mientras se hunden en recuerdos, otro tópico de antaño. Las divagaciones de la

9 Cfr. "como se vé en el hierro de la flecha, o en el de las veletas que se ponen encíma de las torres, que tambien se llaman harpones" (*Diccionario de autoridades*, *s. v.* harpón).

memoria se describen como flotantes (v. 11: "suspendiéndolo"; v. 14: "arrebatado a su cielo"), curioso revés que desplazan la capacidad voladora de Amor a los sentimientos que él provoca.

Un pastor querelloso aparece, asimismo, en el romance 56 "A un tiempo dejaba el sol", donde él es incapaz de completar sus tareas, tal como acaeció al pescador:

> culpa de un dios que, aunque ciego,
> clava una saeta en otra,
> y calienta, aunque desnudo,
> el muro helado de Troya.
> De su carcaj le despide,
> el rapaz, una garrocha,
> cuya luciente cuchilla
> en mortales zumos moja (56.29-36).

Reaparece el tópico de la ceguera de Amor, ahora con el añadido de cómo puede calentar los fríos muros de Troya a través de una guerra por Helena, la más bella. La violencia se refleja, más adelante, en el destino de la "saeta" que termina hundiéndose y tiñéndose de sangre humana. Troya es el símbolo, por antonomasia, de la ciudad que se creía inexpugnable; contra eso, ¿qué puede hacer, pues, un simple pastor?

El preclaro romance 27 "Arrojose el mancebito", recreación paródica de *Hero y Leandro*, involucra un tipo de participación de Amor y Venus muy peculiar: cuando Hero ve que su amante está siendo absorbido por la fuerza del oleaje y la tormenta, les suplica a sus deidades tutelares, Venus y Amor, que lo salven. La respuesta que recibe no es la esperada:

> pero Amor, como llovía,
> y estaba en cueros, no acude,
> ni Venus, porque con Marte
> está cenando unas ubres (27.46-49).

La desnudez del niño se vuelve la burlesca excusa para que él, como se esperaría de cualquier otro párvulo, se niegue a mojarse y por ello a salvar a Leandro. Venus, por su parte, se encuentra ocupada divirtiéndose con Marte y le niega a su sacerdotisa, Hero, la misma satisfacción al dejar morir al "mancebito" audaz para lo erótico, pero imprudente. El chusco final hace del niño alado una especie de cocinero, pues "quebrantó" a ambos amantes, a cada uno con una técnica distinta de preparar huevos: uno "pasado por agua", y Hero "estrellada" (vv. 89-92).

Lo burlesco se halla también en otro romance inacabado de género mitológico, el 55 "De Tisbe y Píramo quiero", en cuya descripción de la amada participan Venus, Cupido y las Gracias, regando sobre la figura femenina "jazmines / sobre rosas encarnadas" (vv. 25-28).

b. Suplantación de Amor: la "*femme fatale*" y el "varón inalcanzable"

A continuación, se presenta un desplazamiento de la figuración de Amor, ya que sus atributos se manifiestan ahora en la mujer en dos modos no excluyentes entre sí: el retrato petrarquista y la virgen cazadora de Diana. Se trata, pues, de un juego de sinécdoques que mezclan, en intercambio de atributos, la *dama* con Cupido. En un mismo relato, pueden presentarse ya sea solo la dama como flecha o flechadora –es decir, con los atributos de la figura mitológica de Amor integrados–; Amor en confrontación o alianza con la dama; o

la extraña integración de estos dos últimos. En la mayoría de los escenarios, se representa al amante hombre como desdichado, pero en unos cuantos romances aquí registrados, es la *niña* la que sufre los efectos de la pasión no correspondida.

La mejor composición para explicar la susodicha sinécdoque se halla en el romance 20 "Crïábase el Albanés", que vuelve al tema caballeresco-morisco acerca de un "gran capitán en las guerras, / gran cortesano en las paces" (vv. 13-14), el Albanés. Personaje detrás del cual se esconde la figura de Antonio, quinto Duque de Alba, cuya familia estuvo muy involucrada en las guerras de Flandes. Pese a su valentía en batalla, a su fiereza contra los enemigos y a su victoria sobre la muerte, el Albanés, como tantos héroes, cae presa del amor:

> Mas ¿qué aprovecha domar
> invencibles capitanes
> y contraponer el pecho
> a mis peligros mortales,
> si un niño ciego lo vence,
> no más armado que en carnes,
> y en el corazón le deja
> dos arpones penetrantes?
> Dos arpones penetrantes,
> que son los ojos süaves
> de las dos más bellas turcas
> que tiene todo el Levante (20.62-68).

No existe aún armamento (vv. 37-38: "No lo defendió el escudo, / hecho de finos diamantes") por el que no penetren las flechas del "niño ciego" (v. 66), armado de su prototípica desnudez y sus "arpones penetrantes" (v. 64). Ahora bien, los arcos que arrojan las saetas no son, propiamente, los de la imagen de Cupido flechador como en el apartado (a), sino que se reconfiguran en el motivo puesto en boga por Petrarca sobre la mirada femenina como una flecha o haz de luz, "dos arpones penetrantes". La duplicación de este verso (vv. 64-65) es la transición, por medio de los "arpones", del Cupido antiguo tradicional al retrato petrarquista, de modo que Amor es una metáfora de la propia metáfora de los ojos femeninos en cuanto arcos cuyas flechas hieren los pechos de mortales. La belleza de la mujer ("uenus") es el verdadero saetero. Esto pone en mayor desventaja al Albanés, ya que es un guerrero (v. 50: "un fiero Marte") y, por ende, vulnerable a Venus, representada por su hijo: (vv. 53-56: "por tener sujeto, Amor, / al que sujetó al dios Marte, / un lazo vio que era poco, / y quiso con dos vendalle"), lo que, en efecto, cegó al Albanés.

El romance 21 "Triste pisa y afligido", retoma el tópico del cautiverio en una composición a la vez morisca y paródica (v. 13: "porque el moro es idïota"), en la que el protagonista, Zulema, es un mar de lágrimas (v. 21: "tanto llora el hideputa") y pide compasión a su "mora bella" (v. 49). Ella le reclama y exige que la deje en paz (vv. 53-54: "moro más gemidor / que el eje de una carreta"). Al contrario del romance anterior, aquí la dama suplanta por completo la figura de Amor, al apropiarse del retrato petrarquista de la mujer que flecha con la mirada:

> Ojos claros, cejas rubias,
> al vivo, se lo presentan,
> lanzando rayos los ojos,
> y flechas de amor, las cejas (21.41-44).

Mientras que en el romance 20, los "dos arpones penetrantes" marcan la transición del niño Amor a los arcos y flechas de las más bellas turcas en la media luna mediterránea, el 21 muestra no la transformación, sino apropiación completa de las características pro-

totípicas presentes en el dios: la imagen que Petrarca había legado a Occidente. No por casualidad, el editor Carreño usa en "flechas de amor" la minúscula, ya que aquí no se trata del dios, sino de ella como el foco. Las armas del dios están en manos de la *donna* que sigue tanto el modelo petrarquista como el arquetipo de cazadora amazónica y ambos comparten el concepto de la flecha / mirada.

En una interesante combinación novedosa respecto al modelo del romance 20, el 28 "*Famosos son en las armas"* retrata el infortunio del moro Hacén, originario de Canastel, lugar donde los hombres "*valentísimos son todos"* (v. 3). Los siguientes versos infunden las armas de Cupido a la mujer en el estereotípico retrato petrarquista femenino, pero con un desenlace inédito:

> Tan dichoso fuera el moro
> cuan dichoso podía ser,
> si le bastara la adarga
> contra una flecha crüel,
> que de un arco de rigor
> con un arpón de desdén
> le despidió Belerifa,
> la hija de Alí Muley.
> Atento a sus demasías
> en amar y aborrecer,
> quiso el niño dios vendado
> ser testigo y jüez:
> miraba al fiero africano
> rendido más de una vez
> a una esperanza traidora
> y a un desengaño fïel,
> (…) No le dio al hijo de Venus,
> el moro, poco placer,
> y, detestando el rigor
> que se usaba contra él,
> miraba a la bella mora
> salteada, en su vergel,
> (…) Comenzó, en esto, Cupido
> a disparar, y a tender,
> la más que mortal saeta,
> la más que nudosa red,
> y comenzó Belerifa
> a hacer contra Amor
> después lo que contra el rubio sol
> la nieve suele hacer (28.9-24; 53-59; 85-92).

En un inicio, es realmente Belerifa la saetera petrarquista: pese a no cargar con las flechas de plomo de Cupido, hiere a Hacén con la materia del "desdén" que, despedida de los ojos, atraviesa la "adarga". Amor mismo llega después y asiste al espectáculo del amante desgraciado. Sin embargo, a diferencia de su faceta juguetona inexorable ante los ruegos, el "rigor" que sufre Hacén le resulta insoportable al dios (vv. 55-56: "detestando el rigor / que se usaba contra él"), pues la crueldad de la dama está, en el fondo, despreciándolos a ambos. Decide, entonces, flecharla y ella queda rendida ante el poder de Amor, lo cual queda codificado en un vuelco de otra imagen petrarquista: la piel y tez blancas como la nieve pero, en este caso, nieve que nada puede contra los haces solares del calor amatorio. La dama, Belerifa, pasa de lanzar una "flecha cruel" análoga al rayo de luz que desprenden los ojos del retrato petrarquista, a ser víctima ella misma de las saetas de Cupido, descrita bajo el manido tópico de la nieve, pero aquí en proceso de derretirse.

El romance morisco de Angélica y Medoro, el 48 "En un pastoral albergue", es escenario de un pequeño drama en el que el caballero, al borde de la muerte por sus heridas, es rescatado por la bella moza:

> mal herido y bien curado,
> se alberga un dichoso joven
> que, sin clavarle Amor flecha,
> le coronó de favores
> [...] Amor le ofrece su venda,
> mas ella sus velos rompe
> para ligar sus heridas;
> los rayos del sol perdonen (48.9-12; 41-44).

Pese a la severidad del estado de Medoro, Amor –que en este caso no es el culpable de una herida de amor, sino que asiste a la curación de una herida de guerra– lo honra con las amorosas y terapéuticas manos de Angélica que lo salvan. Y, aunque Amor se ofrece dramáticamente para quitarse la venda de sus ojos y dársela a la moza con que cubra las llagas, ella es más veloz y desata el brillo de su cabellera, rival del sol, arrancándose sus propios velos. En un raro giro del destino, Amor y Angélica son representados como aliados en la curación de Medoro.

Amor se manifiesta también como aliado del amador en el 62 "Apeose el caballero", quien en su camino halla a una "colmeneruela" y busca enamorarla. Tras saludarla cortésmente, la dama se vuelve presa de amor, "escondiéndole un harpón" en el pecho (vv. 45-56). Además, los ojos de ella son comparados no con arcos, sino como panales (vv. 71-75). Segunda flecha de Cupido pega en el mismo punto de la primera, lo que sella la pasión y el hurto que hace de ella el caballero (vv. 85-108).

Siguiendo el arquetipo de la amazona entregada a Diana, la imagen de la mujer que caza hombres con el cristal de sus ojos se manifiesta con más fuerza en el romance 29 "Frescos airecillos", en la forma de una ninfa andaluza:

> Veréis de camino
> una ninfa bella,
> que pisa orgullosa
> del Betis la arena,
> montaraz, gallarda
> temida en la sierra
> más por su mirar
> que por sus saetas (29.57-64).

La figuración de ninfa-amazona pone primero el foco en el temor que ejerce el poder de los ojos antes que en "sus saetas", lo esperable en una seguidora de Artemisa. Después, es su belleza a través del arco de la mirada (63: "más por su mirar") la que se trasluce como el mayor de los peligros para los hombres, así como las flechas para las fieras. Quien canta, el "enfermo Daliso" (v. 97), suplica a los vientecillos que lleven sus últimas palabras como suplicante y moribundo a la "Bellísima Leda, / gloria de los bosques" (vv. 94-95) y más inamovible que una peña, pues es Leda "de quien ella [la peña] toma / lección de dureza" (vv. 83-84). La "temida" ninfa representa aquí el entrecruce de la tradición petrarquista ("saeta" / "mirar") con la garcilasiana por las referencias al "sagrado Tajo" del toledano (v. 19), mientras que el suplicio de Daliso traslada la escena al andaluz Guadalquivir, el romano Betis (v. 60). Amor está aquí ausente, mas no sus armas ni sus efectos, apropiados por la dama inalcanzable.

Otro ejemplo de mujer pavorosa es el romance 37 "¿No me bastaba el peligro", en el que sí participa Amor:

> guardaos, mil veces os digo,
> de un basilisco mortal,
> que está su mayor ponzoña
> en su más dulce mirar;
> de un ángel, el más hermoso
> que vistió la humanidad
> (…) Témela el Amor, y tanto,
> que han confirmado amistad,
> mayor que se prometía
> de mujer y de rapaz,
> todo, en daño de las almas:
> ya yo lo sé por mi mal,
> que he pisado entre sus flores
> áspid que sabe matar.
> Armado, se esconde Amor,
> de saetas de crueldad,
> en los ojos que tremolan
> traidoras leñas de paz;
> asegúrase el deseo,
> fíase la voluntad,
> y dan en las fieras puntas
> del arquero desleal (37.17-21; 25-40).

La *femme fatale* condensa un inusual oxímoron: está figurada como un "basilisco", conocido por matar con la mirada, al mismo tiempo que su mirar se denomina "dulce; / de un ángel, el más hermoso / que vistió la humanidad". La abominable hipérbole que representa un basilisco en este caso se da por medio del concepto de los ojos mortíferos que los une paroxísticamente con el retrato petrarquista, del verso 19 al 20: el veneno viperino –ya no la flecha plúmbea de Cupido– se arroja con la mirada, pero "dulce", de un ser "hermoso", angelical: el polo opuesto de la fiera legendaria. Sea serpiente o ángel, su poder es tan temible (v. 25: "Témela") que el otro ser alado, el Amor "arquero desleal", se ve obligado a hacer un pacto de "amistad" con la *femme* (v. 28: "de mujer y de rapaz"), cuyo objeto es el "daño de las almas". Ahora bien, mientras que el verso 19 funge de pernio entre el retrato de espanto mitológico y el retrato petrarquista, los vv. 30-32 comienzan una nueva transición: se alude a la "ponzoña" y al "basilisco" previos por medio del motivo de la "serpiente oculta en la yerba", solo que el escenario vegetal son "sus flores" (¿de la "mujer", del "rapaz" o ambos?); en ellas, aguarda Amor, "Armado… / de saetas de crueldad / en los ojos" que, adonde apuntan, aciertan. Lo que antes se describió como "amistad… en daño de las almas" entre la *femme* y Cupido, ahora se transmuta en la misma entidad: si Amor es "áspid" y la mujer "basilisco", finalmente no son dos seres sino uno: mujer-Amor que somete y condena, como cierra el poeta mismo a modo de advertencia: "Con mi ejemplo y estas señas, / caminante, caminad, / que ella me condena a muerte, / y yo me voy a enterrar" (vv. 49-52).

Dentro de una ambientación campestre, el romance 71 "Al campo salió, el estío" describe a una ninfa, "serafín labrador", que se dedica, a diferencia de otros romances en los que flecha a los hombres, aquí los siega[10]. Un segador, que la contempla, pregunta directamente a Amor a qué salió su "mayor gloria" (v. 22):

10 La pronunciación andaluza de Góngora permite el juego "ciega" / "siega".

AMOR
A segar
más almas con el mirar,
que tú con la hoz espigas.
[...] Pues ¿qué aguardas, segador,
si yo con ser el Amor,
sus armas temo enemigas? (71.23-24; 30-32)

Así pues, un juego fonológico recupera la "ceguera" tradicional de amor transformándola en el oficio campestre de "segador", de modo que nos desplaza al ambiente rústico conservando el tópico de la ninfa cazadora. Asimismo, como en el romance anterior Amor mismo tiene temor de las armas de la dama, tal como le explica al segador (vv. 30-32).

La sátira se apodera de la voz poética en la elegía burlesca del romance 32 "Dejad los libros ahora". El narrador lamenta haberse equivocado de religión al haber adorado al dios del amor en pos de una doncella de tez trigueña:

yo soy aquel gentilhombre,
digo, aquel hombre gentil
que por su dios adoró
a un ceguezuelo rüín;
sacrifiquéle mi gusto,
no una vez, sino cien mil,
en las aras de una moza
tal cual os la pinto aquí
(…) si hay serafines trigueños,
la moza es un serafín (32.5-12; 51-52).

Amor y mujer no son entidades que actúen en planos diferentes, dado que al primero, el "ceguezuelo rüín", el narrador le ofrece sacrificios en las "aras de una moza" (v. 11), de modo que uno y otra son la misma idolatría. Además, la niña al ser considerada como un "serafín" de color trigueño no deja duda de que ella es, finalmente, el arquero.

En el romance piscatorio 46 "Sobre unas altas rocas", un pescador aparece como víctima de la beldad que emana de una ninfa en las orillas. No sucede lo que a Hacén el moro (romance 28), cuyo dolor conmueve a Amor y lo ayuda flechando a Belerifa; en este caso, el pescador le reclama a Amor su lentitud, pues es incapaz de alcanzar la velocidad de la fugitiva dama:

Tu vuelo en todo el mundo,
por olas o por tierra,
lo más ligero alcanza,
lo más libre sujeta.
Si aquesta se te escapa,
di, Amor, ¿qué te aprovechan
los filos de tus alas,
las puntas de tus flechas? (46.37-44)

En otro de género piscatorio, el 72 "Contando estaban sus rayos", la queja de la crueldad de amor es equiparable a los terribles gritos de Marte:

¡Ay, cómo gime, mas ay, cómo suena!
gime y suena
el remo a que nos condena
el niño Amor;
clarín que rompe el albor
no suena mejor (72.9-14).

Aquí se recupera sutilmente el tópico del cautiverio o prisión (v. 11: "el remo que nos condena"), recordando que una de las más aborrecidas penas para un cautivo eran las "galeras" desde tiempos inmemoriales. Naturalmente, la "galera" de la escena no es sino la pequeña embarcación de un pescador. Sin embargo, ese remar en soledad se equipara a (o se sublima en) una condena tal. Un tipo de condena, además, que implica oír el salpicar del agua, el cual suena igual de terrible que una trompeta bélica (vv. 13-14: "clarín… no suena mejor"), en el entendido de que el propio pescador es soldado de la *militia Veneris*. La sencilla imagen de un pescador, por medio de su palabra poética, adquiere tonos de héroes caballerescos, pues todos en conjunto pelean la misma guerra.

El romance 47 "En tanto que mis vacas" produce un ambiente similar de lamento, pero en una ambientación vaquera. La dama aquí es "áspera, invencible, / segunda Galatea" (vv. 7-8). El estribillo "¡Mal haya quien emplea / su fe en la que, con arco y con aljaba, / parece niño Amor, y es fiera brava!" (vv. 17-19; 44-46) se presenta cual advertencia para los que caen ante los arpones de una ninfa esquiva por alusión perifrástica. En estos versos se confunden las características compartidas por el dios desleal y las vírgenes cazadoras que son las armas, las cuales perturban la percepción de quien cree hallar en tal belleza una apreciación mutua, el binomio del dardo de oro y el de plomo. Supera a Amor, una vez más, la potencia estética de la mujer-sacerdotisa de Diana, en la forma de la bucólica ninfa Galatea.

En el romance 59 "Los montes que el pie se lavan", ahora un cazador entra en escena, tras las huellas de un jabalí pero que accidentalmente se encuentra con una ninfa amazónica:

> La luz le ofreció una ninfa,
> que en duda pone a los cerros,
> a cuál se deban sus rayos,
> al sol o a sus ojos bellos.
> De tres arcos viene armada,
> el uno contra los ciervos,
> contra los hombres los dos,
> blanco el uno, los dos negros (59.25-28).

De nuevo, se centra la fuerza de Amor en la mirada femenina que deslumbra al desafortunado cazador, a tal grado que no reconoce si es el sol quien lo ciega. Acto seguido, se describe a las cejas como armas contra los hombres que hacen juego con el arco propiamente para las fieras. La figura, pues, de cazadora de fieras y de hombres se reconstruye a través de la mirada-flecha que termina rindiendo a un mortal perdido por la sierra.

La segunda parte del presente apartado remite a la inversión del tipo anterior: es ahora la mujer el protagonista del drama amoroso. Este tipo de querella amorosa se halla en el romance 30 "Lloraba la niña", sobre la conversación entre una madre y su hija: la primera le pide que deje de llorar ante la pérdida de su amado, pero la hija queda inconsolable y responde así:

> No podrá ser, no;
> las causas son muchas,
> los ojos son dos;
> satisfagan, madre,
> tanta sinrazón,
> y lágrimas lloren
> en esta ocasión
> tantas como dellos,
> un tiempo, tiró
> flechas amorosas
> el arquero dios (30.24-34).

Al contrario de los romances en los que es la dama la que flecha con la mirada, la niña se muestra aquí como la que cayó víctima de los dos ojos por los cuales los suyos se deshacen en llanto. La cantidad de "flechas amorosas" que "el arquero dios" arrojó a través del muchacho es la única equivalencia sensata para la niña, número que se saldará solo con lágrimas.

También hacen su aparición los celos, tan unidos al amor, en el romance 58 "Las flores del romero", en los que el amante asume la figuración conceptual de Cupido, cruel y ciego a la desdicha de la niña:

> Celosa estás, la niña,
> celosa estás de aquél,
> dichoso, pues le buscas,
> ciego, pues no te ve (58.5-8).

Pese a que se considere al galán como "dichoso" por ser el objeto de amor de la niña, se le acusa también de "ciego" por no hacer caso del sufrimiento que causa con su desdén.

En un giro cómico, el romance 64 "Aunque entiendo poco griego" sirve de introducción para el 27 "Arrojose el mancebito" y nos trae de vuelta a Leandro, descrito como "Narciso iluminado / virote de Amor, no pobre / de plumas, y de penachos" (vv. 35-36). Los descriptores satíricos "virote" y el estar emplumado no fallan en mostrar la naturaleza barragana del galán: la soberbia y la pretensión estilística que dejan ver, detrás de un irónico "no pobre" encabalgado, una forma de vestir parecida a la de un lenón. Esto reduce a Leandro a un dardo de Cupido, con las correspondientes "plumas".

c. Casos anómalos

Finalmente, la postrera selección de pasajes contiene dos ejemplos en los que la figura estereotípica de Amor en los *Romances* queda subvertida por completo al negar las características tradicionales de la divinidad. El romance de tipo elegíaco, el 40 "Moriste, ninfa bella", expresa el duelo por la muerte de la monja Doña Luisa de Cardona:

> Moriste, ninfa bella,
> en edad floresciente,
> que la muerte entre floresciente
> se esconde cual serpiente (40.1-4).

La imagen de la serpiente en la yerba aquí funge no como una metáfora de la muerte por amor, sino como la muerte en sí, latente y expectante por donde pisemos (vv. 1-4). El efecto que dicha muerte causa en la naturaleza perturba los entornos selváticos en los que habitaba la "ninfa" y hasta Amor desespera y se lamenta: "moriste, y Amor luego / rompió el arco, impaciente: / casto Amor, no el que tira / flechas de oro luciente" (vv. 5-8). Dado que no puede tratarse del amor erótico en virtud de que Doña Luisa se dedicara a la castidad monacal, es el otro tipo de Amor, el "casto", el que rompe sus armas en desesperación, no el que arroja "oro luciente" y despierta pasiones carnales. Amor tradicional abandona sus señas distintivas para transformarse en un dolor más del mundo por el ocaso de ser tan bello, tan "casto".

El otro ejemplo anómalo de los *Romances* es el 52 "En los pinares de Júcar" sobre unas bellas serranas. En vez de cazar hombres, se dedican al baile y a la vida tranquila montañesa, lo que las distancia de la mayoría de sus contrapartes femeninas en la obra. La negación de los poderes destructivos de Amor se expresa así:

no es blanco coro de ninfas
de las que aposenta el agua,
o las que venera el bosque,
seguidoras de Dïana (52.5-8).

[...]
Bailando, y partiendo,
las serranas bellas
un piñón con otro,
si ya no es con perlas,
de Amor las saetas
huelgan de trocar,
unas, por piñones,
otras, por bailar.

Entre rama y rama
cuando el ciego dios
pide al Sol los ojos
por verlas mejor,
los ojos del sol
las veréis pisar (vv. 49-62)

Las serranas no se ocupan aquí de herir con los arcos de sus cejas a los hombres, tal como lo explicitan los versos sobre no ser ellas "ninfas" o "seguidoras" de Diana (vv. 5-8), a diferencia de muchas figuras femeninas aquí estudiadas. Más adelante, Góngora insiste en la imagen de inocencia y simpleza campirana al decir que las serranas se "huelgan de trocar" las flechas de Cupido (vv. 53-54), ingenioso modo de expresar una especie de virginidad lejos de los hombres, no dedicada a Diana sino al goce de la sencillez y el movimiento detrás del "bailar" y del "piñón". Aunque no haya espectadores mortales, el "ciego dios" alado se presenta para verlas bailar a través de las ramas, para lo cual pide los "ojos" al sol, que son los haces que atraviesan lo tupido de los árboles (vv. 57-62). Las doncellas son de una belleza prodigiosa, pero al no haber hombres cerca, solo Amor puede contemplarlas.

3. Conclusiones

La selección de pasajes del presente trabajo ejemplifica cómo Góngora a lo largo de los *Romances* modificó la figuración clásica de Amor para readaptarla a los géneros de la tradición romancera hispánica. Como se ha visto, con la presencia del personaje explícito o el concepto de Amor no se trata de presentar un cliché de situaciones modeladas en autores clásicos, como podría ser el trágico enamoramiento de Dido por Eneas. Más bien, dichas recreaciones desdoblan los componentes esenciales del concepto de "amor" y los reconstituyen ingeniosamente en ambientaciones de los géneros típicos del Romancero ya sea con intenciones de patetismo o de picardía. Para dicha reconstitución, Góngora se valió de un colorido uso léxico que abarca los vocablos sublimes y la expresión coloquial, muchas veces mediado por la anfibología que distingue a la poesía satírica española, heredera de Marcial. Al mismo tiempo, para la invención de la materia poética no dudó en recurrir a los tópicos e historias preferidos (y ya manidos) de la época para recontarlos en pos de la novedad tan característica de Góngora: una que rayaba en la rebeldía.

Con todo, el ingenio gongorino que concibió una innovadora manera de reutilizar un motivo tan trillado como Cupido al readaptarlo a una variedad de situaciones y personajes

desde nobles (héroes de caballería) hasta comunes (pastores, pescadores) de la tradición endógena nacional con ajustes de léxico y estilo muy bien calculados trae a colación a través de la poesía una cosa más esencial: sin importar qué tan grandes o pequeños, tan notables u obscuros, todos los tipos de vida humana son susceptibles a la ceguera y perdición que destila de las flechas del niño dios.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Carreira, A. (ed.) (2009 [1986]). *Luis de Góngora. Antología poética.* Barcelona: Castalia.

Carreira, A. (ed.) (2000). *Luis de Góngora. Obras completas. Poemas de autoría segura, poemas de autenticidad probable.* Vol. 1. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

Carreño, A. (ed.) (2013). *Luis de Góngora. Romances.* Madrid: Cátedra.

Bibliografía citada

Blanco, Mercedes (2012). *Góngora o la invención de una lengua.* León: Universidad de León.

Cacho Casal, Rodrigo (2003). "La poesía burlesca del Siglo de Oro y sus Modelos Italianos". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 51(2); 465-491.

Gornall, J. y Smith, C. (1985). "Góngora, Cervantes, and the "Romancero": Some Interactions". *The Modern Language Review*, 80(2); 351-361.

Rivers, E. L. (1992). "Géneros poéticos en el Siglo de Oro". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 40(1); 251-264.

Circulación de textos apócrifos en Europa oriental y la "Vida de Adán y Eva": un estado del arte

Emilio Nicolas Antonio Vallejos Zacarías

Universidad Nacional del Nordeste

Resumen: La presente ponencia representa los resultados preliminares de un trabajo de investigación recientemente iniciado sobre la circulación de literatura apócrifa y pseudepigrafica en la Europa Oriental y Sudoriental medieval. Nuestro trabajo se enfoca particularmente en un texto de amplia circulación geográfica: la "Vida de Adán y Eva" (conocida también como "Apocalipsis de Moisés"). Esta narración (con las diferencias presentes en las diversas tradiciones en las que fue recibida y traducida) relata la vida de la primera pareja de humanos con posterioridad a su expulsión del paraíso, su encuentro con el mundo fuera del Edén, con el hambre, sus penitencias y, eventualmente, su encuentro con la muerte.

Palabras clave: circulación, textos, apócrifos, historiografía, manuscritos

Circulation of apocryphal texts in Eastern Europe and the "Life of Adam and Eve": A State of the Art

Abstract: The present paper represents the preliminary results of a research about apocryphal and pseudepigrapha literature circulation in mediaeval Eastern and Southeastern Europe. Our work focuses particularly in a text with wide geographic circulation: the "Life of Adam and Eve" (also known as "Apocalypse of Moses"). This narration (with the differences present in the diverse traditions in which was received and translated) describes the life of the first couple of humans after their expulsion from paradise, their encounter with the world outside Eden, with the hunger, their penance and, eventually, their encounter with death.

Keywords: Circulation, Texts, Apocrypha, Historiography, Manuscript

La literatura apócrifa y pseudoepígrafa, de origen judío y cristiano, ha reclamado la atención de los investigadores y académicos desde hace varios siglos. El interés por estos textos y los relatos que contienen provenía de la "autenticidad" emanada del título, en el que se adscribían a figuras reverentes de tiempos bíblicos. Por otro lado, dicho interés estuvo limitado a ciertos textos particulares, cuya importancia dependía de su editor. Martin Lutero y Erasmo de Rotterdam fueron algunos editores conspicuos que abordaron ciertos textos, aunque con objetivos e intereses acotados[1]. El interés por estos escritos cobró mayor importancia en las postrimerías del Renacimiento, cuando nuevos manuscritos vinculados a los padres de la iglesia y textos perdidos en occidente, pero nombrados en algunas versiones de las sagradas escrituras y catálogos de libros[2] comenzaron a ser traducidos, editados y, posteriormente, impresos. Entre estos se encontraban textos que fueron incluidos en compilaciones de pseudoepígrafos del Antiguo Testamento. Los efectos de la Reforma Protestante y la Contrarreforma contribuyeron a la importancia del análisis y estudio de textos extra-canonicos, en sus respectivos procesos de redefinición del canon bíblico[3].

Los debates sobre las escrituras canónicas, su autoridad (y con ellas, la de la Iglesia) seguían vigentes a comienzos del siglo XVIII, cuando Johann Albert Fabricius publico la primera compilación, en dos volúmenes, de pseudoepígrafos del Antiguo testamento, titulado *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti* (1713 y 1723). Un antecedente al trabajo de Fabricius que cabe ser nombrado es el *Spicilegum SS. Patrum ut et Haereticorum saeculi post Christum natum I, II et III* (1698-1700) del erudito prusiano y luterano-anglicano John Ernest Grabe (1666-1711). Esta obra contenía algunos textos incluidos en la colección de Fabricius (el Testamento de los Doce Patriarcas y extractos de Jorge Syncellos), pero sus objetivos y su composición en general eran diferentes[4].

En contraste, la colección de Fabricius incluye por vez primera a los textos Pseudoepígrafos referidos a figuras del Antiguo Testamento como un corpus particular, separado de otros *corpora* de literatura patrística o de los apócrifos del Nuevo Testamento. Su organización en dos volúmenes y el uso del término pseudoepígrafo son elementos que plantearon un antecedente de posteriores colecciones dedicados a estas obras[5]. Fabricius decidió utilizar "pseudoepígrafos", como bien destaca Reed, como un término despectivo, con el fin de cuestionar su legitimidad frente a las escrituras canónicas. Como luterano, estaba preocupado por defender la autoridad de dichas escrituras en un contexto de debates respecto a su autoridad y frente a la creciente presencia de los manuscritos extra-canonica, al mismo tiempo que buscaba compilar toda la evidencia existente sobre escritos relativos a los orígenes del cristianismo y exponer aquellos considerados como falsos o invenciones[6].

A comienzos del siglo XIX, una de las obras que recogió y popularizó algunos de estos textos en la audiencia anglosajona fue la obra de William Hone, *The Apocryphal New Testament* (1820). Su influencia y popularidad llevó a que se realizara una segunda edición corregida y numerosas reimpresiones. El volumen incluyó escritos considerados por el editor como relatos verdaderos y aceptados en el seno de la Iglesia al menos hasta el Primer Concilio de Nicea (325 d.C.), destacando particularmente su uso por los Padres de

1 Charlesworth (1998: 6-7).

2 Podemos mencionar la lista del siglo VI atribuida a Pseudo-Atanasio, el decreto gelasiano, o algunos textos presentes en los manuscritos de la *Septuaginta*. Cfr. Charlesworth (1998: 26-27).

3 Reed (2009: 415-420).

4 Reed (2009: 421-424).

5 Charlesworth (1998: 7).

6 Reed (2009: 421-427).

la Iglesia. Entre ellos se encuentran el relato del nacimiento de María, el Proto evangelio de Juan, dos evangelios sobre la infancia de Cristo, el evangelio de Nicodemo (actos de Pilato), la Epístola de Cristo al Rey Abgar, y varias cartas consideradas apócrifas en aquel entonces. Sin embargo, de acuerdo con James, estas últimas no serían más que escritos de los Padres de la Iglesia[7].

La primera edición de la recensión griega del texto en el que se centra nuestra atención, la "Vida de Adán y Eva", fue elaborada por el académico y lingüista alemán Constantin Von Tischendorf. En sus numerosos viajes a lo largo de Europa en busca de manuscritos relacionados a su principal interé[8] (la edición de los textos griegos del Antiguo y Nuevo Testamento), Tischendorf halló manuscritos en bibliotecas de Milán y Venecia que referían a un "pequeño Genesis" y un "Apocalipsis de Moisés". En 1866 publico, en el volumen titulado *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae Dormitio, Additis Evangeliorum et Actuum Apocryphorum Supplementis*, el texto griego del *Apocalipsis Mosis*, la ahora reconocida recensión griega de la Vida de Adán y Eva. Tischendorf realizo su edición en base a 4 manuscritos: a, b, c y d, de los cuales el a (de Milán) y el b (de Viena) fueron la base principal[9].

Dos años después, Antonio Maria Ceriani publicó su *Monumenta Sacra et Profana Opera* otra edición del texto en griego, basado en el manuscrito d de Tischendorf, correspondiente al MS C 237 inf. (siglo XI) de la Biblioteca Ambrosiana. Ceriani centro su atención en este manuscrito para esta nueva edición, con el cual pretendía refinar el trabajo de Tischendorf[10]. En la década siguiente apareció la primera edición de la recensión latina en los *Abhandlungen der Philosophisch-philologischen Klasse* de la Academia Real Bávara en 1878 bajo el título *Vita Adae et Evae*, realizada por Wilhelm Meyer. Esta edición fue preparada a partir de 12 de los 20 manuscritos encontrados en la Biblioteca nacional de Múnich, aunque otros manuscritos en Viena y Francia son nombrados[11].

Se postuló la existencia de dos recensiones de la Vida de Adán y Eva en lengua eslava. Una es la recensión corta, representada por manuscritos de origen ruso. La otra fue la primera en ser editada y traducida, la recensión larga, de origen búlgaro[12], publicada por el lingüista croata Vatroslav Jagic en el vigesimoprimer volumen de los *Memorandos de la Academia Austriaca de Ciencias*, bajo el título *Slavische Beiträge zu den Biblischen Apocryphen: Die Altkirchenslaven Texts des Adambuches* (1893). Jagic reconoció aquí el vínculo entre esta versión y la griega, que podría haber sido su modelo. Trabajó a partir de dos manuscritos escritos en antiguo eslavo eclesiástico (uno búlgaro-serbio y uno proveniente de Belgrado), y buscó establecer paralelismos entre estos textos y las recensiones griega y latina.

El manuscrito griego d de Tischendorf y Ceriani volvió a recibir atención especial en la primera compilación alemana de apócrifos y pseudoepígrafos, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (1900), editado por el teólogo y critico Emil Kautzsch. En su segundo volumen se encuentra la primera traducción alemana del Apocalipsis Mosis a cargo de C. Fuchs, que incluyo un estudio de la recepción del texto y ediciones previas.

---

7 James (1924: 15).

8 Para el camino recorrido por Tischendorf en su búsqueda de una edición fiable y autoritativa del Nuevo Testamento griego y su objetivo en el contexto del auge del Criticismo histórico de los escritos judíos y cristianos, cfr. Porter (2015: 19-50).

9 Tromp (2005: 4).

10 Ceriani (1868: 20-21).

11 Halford (1981: 417); Tromp (2005: 14).

12 Miltenova (2018: 167).

En 1913, Robert H. Charles publicó una compilación de textos extra canónicos del Antiguo Testamento, titulado *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, en dos volúmenes. La colección incorpora el Libro de Jubileos, textos apocalípticos (entre los que incluye el Testamento de los doce patriarcas o los libros de Baruch), textos éticos y de sabiduría como 4 Macabeos y la Historia de Ahikar, y leyendas sagradas, entre las que se encuentran los libros de Adán y Eva. La historia de Adán y Eva, traducida y comentada por L. H. Wells, se basa en el manuscrito latino, conocido como *Vita Adami et Evae*.

Ambas compilaciones, la de Kautzsch y la de Charles se mantuvieron como colecciones de autoridad para los estudiosos de los textos no-canónicos en el Antiguo Testamento desde su publicación y por buena parte del siglo XX, de acuerdo con Charlesworth. Recuperaron el estilo y los materiales del trabajo de Fabricius, así como su terminología y la división en dos volúmenes. Por otro lado, se distanciaron en su más estricta selectividad de los materiales incluidos y en su interés en este material judío en relación, particularmente, al ambiente de los orígenes del cristianismo, y en ampliar todo lo posible el rango de fuentes y documentos a tener en cuenta, incluyendo textos apocalípticos y pseudoepígrafos.

Los estudios sobre apócrifos y pseudoepígrafos pasaron por un periodo de crisis a partir de la Primera guerra mundial y hasta mediados de siglo. Su interés quedo relegado en favor de otras áreas de estudio entre los académicos bíblicos y comenzaron a ocupar espacios periféricos. Debido a ello, no hubo recursos suficientes a disposición de la renovación de los materiales editados hasta entonces, al menos hasta su nuevo auge a partir de los descubrimientos de los rollos del Mar muerto y su primera edición, en 1950.[13] En paralelo, un nuevo énfasis en la historicidad de los evangelios y la búsqueda del Jesús histórico, y de la relación intrínseca dentro del judaísmo entre el plan divino y la historia, permitieron recuperar la importancia de los estudios bíblicos con énfasis en el cristianismo primitivo y el Judaísmo temprano.[14] En consecuencia, nuevas ediciones de textos apócrifos y pseudoepígrafos comenzaron a publicarse y se ampliaron a nuevos públicos.

La década de 1970 presenció un gran volumen de producción académica sobre los estudios de apócrifos y pseudoepígrafos judíos y cristianos. Albert-Marie Denis marco el comienzo de una serie de publicaciones, monografías y colecciones especializadas en los Pseudoepígrafos del viejo testamento. El primer volumen de los *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, titulado *Introduction aux pseudepigraphes grecs d' ancien testament*, fue planteado en su prefacio como "un punto de partida para otros estudios consagrados a los Pseudoepígrafos del antiguo testamento"[15]. Incluye estudios sobre las ediciones y manuscritos disponibles de pseudoepígrafos completos, conservados en gran parte y fragmentos de textos perdidos, así como posible época de elaboración y autores. Entre estos estudios aborda el *Apocalipsis Mosis* junto con los textos incluidos en el "Ciclo de Adán", nombrando a "la Cueva de los Tesoros", "El combate de Adán y Eva", "La penitencia de Adán", el "*Testamentum Protoplastorum"* y el "apocalipsis de Adán". En el mismo año, Martin Dimnik, especialista en la historia del Rus de Kiev, presentó un análisis del texto apócrifo como tesis de Master of Arts, titulado *The Apocrypha of Adam and Eve in Russia: A Historical and Literary Analysis*.

J. L. Sharpe publicó un estudio de la tradición manuscrita del texto griego de Adán y Eva en *Prolegomena to the Establishment of the Critical Text of the Greek Apocalypse of Moses* (1969). Partiendo del trabajo de Tischendorf y de Ceriani, Sharpe analizo 21 ma-

13 Burrows, Trever y Brownlee (1950). Para los problemas enfrentados por el campo de estudios, véase Charlesworth (1998: 10-12).

14 Charlesworth (1998: 12-14).

15 Denis (1970: 10).

nuscritos, tratando de establecer la interrelación entre estos y, sobre todo, respecto al texto armado por Tischendorf. Clasifico a estos textos en dos grupos en función del punto en el que termina (en el pasaje 36:3 o, la mayoría, en el 43:3) y en su estilo de redacción. Considerando la imposibilidad de establecer un texto original o una tradición única, concluyo su origen a partir de dos formas textuales diferentes[16]. Maurice Nagel defendió su tesis en la Universidad de Estrasburgo, publicada posteriormente, bajo el título de *La Vie grecque d'Adam et d'Ève (Apocalypse de Moïse)*, en 1972. Sin establecer una nueva edición del texto, Nagel se concentró en analizar y clasificar la tradición manuscrita con los estudios disponibles hasta ese momento con el objeto de reconstruir su transmisión textual. Nagel trabajo con 23 manuscritos, aunque conocía la existencia de más. Los clasifico en 3 grupos (I, II y III, estando el primero subdividido en dos subgrupos) según el criterio de su forma textual. Nagel sí consideró que la mayoría de los manuscritos (con excepción de d y s) proceden de un texto original, e identifica al manuscrito v como el testigo más confiable del arquetipo.

Unos años más tarde, una nueva edición de la Vida fue publicada por Daniel Bertrand, en 1987, en Paris, con el título de La Vie grecque d'Adam et d'Ève. Introduction, texte, traduction et commentaire. Esta nueva edición buscó establecer un texto critico entre las variantes que Nagel había clasificado en su trabajo, y por tanto no llevo a cabo un nuevo estudio de los manuscritos. Tromp considera esta edición "ecléctica", pero que resulta en un "texto ficticio" debido a que una historia clara y completa del texto no se encontraba disponible y, por tanto, resulta necesariamente arbitrario, al quedar enteramente a manos de la decisión del editor[17].

La gran productividad dentro del campo de estos estudios fomento la elaboración de estados de la cuestión y volúmenes cuyo objetivo principal fue dar cuenta de las nuevas producciones e investigaciones. En 1969, G. Delling presentó al público su *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und inter testamentarischen Literatur*, que incluyo trabajos publicados entre 1900 y 1965. Años después, James Charlesworth y Patricia Dykers presentaron su propia actualización al trabajo de Delling en *The Pseudepigrapha and Modern Studies* (1976), en el que se incluyen estudios y ediciones de textos publicados entre 1960 y 1975, exceptuando, en general, aquellos que ya se encontraban en la obra de Delling. Esta obra fue ampliada posteriormente con un suplemento de nuevos estudios en su segunda edición *The Pseudepigrapha and Modern Studies with a Supplement* (1981). En el suplemento, se agregan textos previamente omitidos por Charlesworth y Dykers, como el Apocalipsis de Daniel y la Oración de Jacob, así como los elementos incluidos en el trabajo de Delling y, por tanto, obviados.

Por la misma época, Michael Stone publico la primera edición en ingles de una recensión armenia, independiente de las demás recensiones (latina, griega, georgiana) del relato. Bajo el título de "*The Penitence of Adam and Eve*" (1981), parte de la serie *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum*, Stone establece la independencia del texto comparándolo con otros pertenecientes al ciclo adámico, además de la edición y traducción del propio escrito. Este mismo año vio la publicación de la traducción francesa de la recensión georgiana en *Le Livre D'Adam Georgien*, de la mano de Jean Pierre Mahe.

Paolo Sacchi se ocupó de editar una compilación en italiano de textos apócrifos y pseudoepígrafos. El primer volumen de *Apocrifi Dell'Antico Testamento* vio la luz en 1981, y le siguieron otros 4 volúmenes. Esta colección contiene una traducción de las recensiones griega y latina, en el volumen II, publicado en 1989, y a cargo de Liliana Rosso Ubigli. La

16 Tromp (2005: 5-7).

17 Tromp (2005: 13).

versión del texto griego está basada en la edición de Bertrand, mientras que la Latina está elaborada a partir de la edición de Mozley.[18]

En 1983 comienza la publicación de una nueva edición en inglés, en una serie de obras compilatorias bajo el título The Old Testament Pseudepigrapha. En este caso, se prefirió la utilización predominante de "pseudoepígrafos", definidos por el editor como aquellos textos que:

> 1) con excepción de Ahikar, son judíos o cristianos; 2) a menudo atribuidos a figuras ideales en el pasado de Israel; 3) que habitualmente aseguran contener el mensaje o la palabra de Dios; 4) que frecuentemente construyen sobre ideas y narrativas presentes en el Antiguo Testamento; 5) y que casi siempre fueron compuestos durante el periodo de 200 a.C. al 200 d.C. o, aunque tardíamente, aparentemente preservan, aparentemente en una forma edita, tradiciones judías que se remontan a ese periodo. (Charlesworth, 1983: 25)

La serie incluye en su segundo volumen una nueva edición y traducción de la vida de Adán y Eva realizada por M. D. Johnson. Acompaña su traducción un estudio de las ediciones del texto desde el siglo XIX y sobre los manuscritos en los que se encuentra, así como de sus relaciones entre las diferentes recensiones y con otros textos canónicos y apócrifos.

El trabajo de Charlesworth continuo en el ámbito de las publicaciones periódicas. El optimismo por el crecimiento del interés en el campo de estudio de la literatura apócrifa y pseudoepígrafa se manifiesta en la primera nota editorial del *Journal for the Study of the Pseudepigrapha and Related Literature* (*JSP*) en 1987. El gran aumento de la producción implicó la necesidad de un espacio de publicación regular de nuevos artículos y estudios sobre esta temática, sumado al deseo de su editor de destacar el valor intrínseco de estos documentos para la reconstrucción de la historia del judaísmo temprano y los orígenes del cristianismo. La publicación de la JSP ha continuado de manera ininterrumpida hasta la actualidad, incluyendo trabajos no solo relacionados a la literatura Pseudoepígrafa, sino también a los textos apócrifos, de Qumram, Filón, entre otros.

Casi al mismo tiempo fue publicada otra colección, *The Apocryphal Old Testament*, editada por el sacerdote anglicano y profesor de la Universidad de Birmingham Hedley Sparks. La obra pretendía, por un lado, habilitar una edición más abreviada y con menor costo, sobre la base de algunas de las traducciones del libro de Charles y de otras traducciones nuevas de textos, en su gran mayoría, pertenecientes al segundo volumen (la de pseudoepígrafos). Por otro lado, y debido al largo periodo de tiempo que llevó la escritura de esta obra, algunos aspectos de la obra de Charles fueron actualizados. Particularmente, este es el caso del estilo de escritura de las traducciones en un registro más moderno, y un cambio en la percepción de la naturaleza de los textos. Mientras que Charles consideraba a todos los textos de su segundo volumen como textos judíos (y aunque muchos lo son en origen), Sparks enmarcaba a muchos de ellos como parte de una tradición textual judeocristiana. Además, algunos textos, como los fragmentos de un trabajo zadokita, los oráculos sibilinos, la Historia de Ahikar, la Carta de Aristeas y 4 Macabeos fueron excluidos. En esta edición se mantuvo la traducción de Wells de la Vida de Adán y Eva, con algunas revisiones realizadas por M. Whittaker.

La primera colección en 6 volúmenes, en lengua española, quedó a cargo de Alejandro Diez Macho, y el primer volumen de *Apócrifos del Antiguo Testamento* fue publicado en 1984, en colaboración con Maria Ángeles Navarro, Alfonso de la Fuente y Antonio Piñero. Este primer volumen es de carácter introductorio sobre los apócrifos, sus oríge-

18 Ubigli (1989: 381-386).

nes y características, la teología contenida en sus escritos, y notas introductorias a cada escrito. Al igual que en la colección italiana, ambas recensiones (griega y latina) se encuentran en esta colección, y a cargo de N. Fernández Marcos. La traducción del texto en latín está, también al igual que la traducción de Ubigli, basado en la edición de Mozley, pero en el caso del griego, Fernández Marcos no utiliza el texto de Bertrand (que parece desconocer), sino el de Tischendorf[19].

En 1994, J. K. Elliott publicó una revisión de la obra de James, con la adhesión de los nuevos textos y manuscritos descubiertos, en décadas precedentes, así como de textos que iban más allá del periodo que la edición original pretendía abarcar. Por otro lado, y de forma similar al trabajo de Sparks, se reemplazó el registro arcaizante utilizado en la edición de James por uno más moderno. El editor también incluyó introducciones formales para cada texto, así como un aparato bibliográfico más detallado.

Un conjunto de intelectuales especialistas en teología y estudios bíblicos y del judaísmo antiguo dedicaron algunas obras destacables en los estudios referidos a nuestro texto en cuestión hacia fines del siglo XX y comienzos del XXI. En este sentido Michael E. Stone, especializado en estudios de pensamiento religioso, religión comparada y estudios armenios, abordó en particular el ciclo adámico en su tradición armenia. Un estudio sobre los materiales y la historia del estudio de la literatura referida a las diferentes tradiciones de la historia adámica surge en otra obra de Stone: *A History of the Literature of Adam and Eve* (1992). Aquí, Stone se enfoca en tratar cuestiones de historia y critica textual de las llamadas literaturas "primaria" y "secundaria" de los diferentes textos que las componen.

En 1999, Gary A. Anderson y Michael E. Stone publicaron la segunda edición revisada de *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. A la versión original, publicada cinco años antes, se le agregaron nuevas traducciones inglesas y una nueva organización de los textos en su lengua original por columnas, aunque sus editores aún mantienen su definición de su trabajo como "documento tentativo".

La división entre literatura primaria y secundaria en la Vida de Adán y Eva fue retomada por otros dos especialistas del periodo del cristianismo primitivo. En 1997 se publicó *Life of Adam and Eve and Related Literature*, de Marinus de Jonge y Johannes Tromp. Los autores buscaron, a partir de los antecedentes planteados por las obras de Stone y Anderson, profundizar en el estudio de las diversas versiones de la Vida, particularmente en su contenido y en las relaciones establecidas entre ellas, además de rasgos y temas típicos de cada una y cuestiones referidas a su origen espacio-temporal.

En 2001, siguiendo la inspiración de los trabajos similares de Delling y Charlesworth, Lorenzo DiTomasso elaboró su propia lista bibliográfica de obras, estudios, traducciones y ediciones críticas de textos pseudoepígrafos y la publicó en 2001 bajo el título de *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850-1999*. Incluyo material previo al año 1900 y posterior a la década del 1980, constituyó una herramienta de gran importancia para estudiantes y especialistas por igual, sobre todo teniendo en cuenta la amplitud de los textos y estudios incluidos, y pese a la falta aparente de definición en sus criterios de selección.[20]

La necesidad de presentar una interpretación integral de la narración contenida en la "Vida de Adán y Eva" planteo el desarrollo de un impresionante trabajo de síntesis en *Dying Adam with his Multiethnic Family: Understanding the Greek Life of Adam and Eve* (2001), de la mano de Michael D. Eldridge. Sobre la base de estudios previos, Eldridge buscó ofrecer una interpretación completa y comprensiva del texto griego, con énfasis en

19 Fernández Marcos (1983: 321-323).

20 De Lange (2002: 29-30).

la trama de significados que dicha narración pretendía transmitir en su contexto cultural e histórico, y sobre los movimientos religiosos que operaban en aquel momento.

En un numero suplementario del *Journal for the Study of Judaism*, en 2004, se publicó un libro conmemoratorio en honor a Michael Stone, con el título *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*. En este volumen se incluyeron capítulos sobre temáticas vinculadas a la literatura apócrifa y pseudoepígrafa, a los trabajos de Filón de Alejandría, sobre los rollos del Mar Muerto y sobre cristianismo temprano.

A partir del año 2005 comenzó a publicarse la revista académica *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclesiastique*, cuyo editor en jefe es Basil Lourie. Originado a partir de los esfuerzos de la Sociedad de estudios bizantinos y eslavos de San Petersburgo (que producía la revista *Byzantinorossika*)[21] y de la Academia Rusa de Ciencias (editora de *Христианский Восток*[22]), Scrinium estuvo especializada en el campo de la literatura cristiana, patrística, hagiográfica y eclesiástica. Particularmente interesante para nosotros resulta el segundo bloque del número 14 (2018), editado por Ljubica Jovanovic, en el que se recogieron papers presentados en Conferencia Anual de la Asociación Europea de Estudios Bíblicos en Lovaina (2016), y de la reunión de esta asociación con la rama internacional de la Sociedad de Literatura Bíblica en Berlín (2017). El enfoque de estos papers giró en torno a los llamados "Apócrifos Eslavos" (Slavonic Apocrypha), entendidos en un sentido amplio, no solo como los pseudoepígrafos de origen helenístico, sino también incluyendo literatura religiosa e historias vinculadas con textos bíblicos. Su editora pone el énfasis en la historia de la recepción y la intertextualidad de este conjunto de literatura eslava.[23]

En 2005, Tromp publicó la primera edición crítica de la versión griega de la *Vida de Adán y Eva*. Poseemos, gracias a sus esfuerzos, un completo estudio gramático, sintáctico, histórico y critico-textual de la versión griega. Además de la edición del texto, nos ofrece una historia de las diversas ediciones del texto hasta 2002, las diferentes teorías presentadas sobre la historia de su transmisión textual, y una descripción de los manuscritos (26 en total) conocidos hasta ese momento, siguiendo la notación de Bertrand.

La versión eslava del texto, la cual ha recibido comparativamente una atención menor, no posee aún una edición crítica, pese a que se ha editado nuevo material en la obra de Emil Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament* (1981). Este volumen recoge un conjunto de trabajos del especialista rumano sobre el corpus de apócrifos eslavos del antiguo testamento, la historia de la cultura intelectual eslava en la Edad Media y, especialmente interesante, la relación de la "Vida de Adán y Eva" con otros textos religiosos, litúrgicos e históricos en la *Slavia Orthodoxa*. Una nueva edición de la recensión latina de la "Vida de Adán y Eva" en idioma francés y publicada por J. P. Pettorelli, J. D. Kaestli, A. Frey y B. Outtier hizo su aparición como parte del *Corpus Christianorum Series Apocryphorum* en 2012. Esta nueva edición proveyó de una actualización de las ediciones anteriores de Meyer y Mozley.[24]

---

21 La revista *Byzantinorossika* inició su publicación en 1995, pero debido a la inestabilidad en la Unión Soviética a finales del siglo XX, su continuación se vio obstruida hasta el año 2003. Su último número vio la luz en el año 2006.

22 *Христианский Восток*, especializada en el campo de la literatura cristiana asiática y africana, se publicó desde 1911 hasta 1920, de la mano de Nicolai Yakovlevich Marr, Boris Alexandrovich Turayev y Vladimir Nicolayevich Beneshevich. La "nueva serie" de la revista inició su publicación desde 1994.

23 Jovanovic (2018: 195-196).

24 Por otro lado, inspiro a la reunión del Cuarto Coloquio Internacional sobre Literatura Apócrifa, organizado por la Asociación para el estudio de la literatura apócrifa cristiana, y reunido en Lausana y Génova en 2014.

Las intervenciones en dicho coloquio fueron posteriormente revisadas y publicadas en 2017, en un volumen titulado *La Vie d'Adam et Eve et les traditions adamiques* y editado por Frey y Kaestli, junto con Frederic Amsler y Andre-Louis Rey. En este volumen se han reunido trabajos que plantean la enorme expansión geográfica y lingüística del interés sobre la historia de los protoplastos, con trabajos sobre su importancia en tradiciones tan diversas como la francesa, la crota glagolítica, la rumana, la arábiga y la polaco-lituana. También se planteó el dialogo con otros textos pertenecientes al ciclo de Adam (como el relato siriaco de la "Cueva de los Tesoros") o a otros textos apócrifos o midráshicos (como el "Libro de la Sabiduría de Ben Sira" o el "Pirke del Rabi Eliezer").

La importancia del corpus de relatos apócrifos veterotestamentarios en la cultura literaria y religiosa eslava siguió recibiendo una creciente atención en años recientes. Un volumen colaborativo bajo el título *The Old Testament Apocrypha* in the Slavonic Tradition, editado por Lorenzo DiTomasso y Christfried Böttrich, fue publicado en 2011. Especialistas importantes en la producción reciente sobre apócrifos en el mundo eslavo presentaron sus trabajos en dicho volumen, entre los que cabe destacar los de Tomislav Jovanovic sobre la tradición manuscrita de apócrifos en Serbia; el trabajo sobre lingüística y apócrifos eslavos de Alexander Kulik y el estudio sobre el género de la *Erotapokriseis* eslava de Anissava Miltenova, entre otros.

Una nueva colección de textos editados ha ampliado el inventario de obras estudiadas en este campo, a través de la publicación, en 2013, de los dos volúmenes de *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures*. Editado por Richard Bauckham, James Davila y Alexander Panayotov, y cuyo prefacio fue escrito por Charlesworth, la colección expande abundantemente el horizonte de los escritos estudiados bajo el rotulo de pseudoepígrafos incluyendo nuevos textos no presentados en colecciones previas. Sus editores reconocen, asimismo, el precedente sentado por las ediciones y los trabajos de Sparks y Charlesworth en décadas previas. Por otro lado, el volumen uno incluye la traducción de los fragmentos coptos que recogen la tradición de la Vida de Adán y Eva.

Una nueva edición de la recensión latina de la "Vida de Adán y Eva" en idioma francés y publicada por J. P. Pettorelli, J. D. Kaestli, A. Frey y B. Outtier hizo su aparición como parte del *Corpus Christianorum Series Apocryphorum* en 2012. Esta nueva edición proveyó de una actualización de las ediciones anteriores de Meyer y Mozley. Por otro lado, inspiro a la reunión del Cuarto Coloquio Internacional sobre Literatura Apócrifa, organizado por la Asociación para el estudio de la literatura apócrifa cristiana, y reunido en Lausana y Génova en 2014. Las intervenciones en dicho coloquio fueron posteriormente revisadas y publicadas en 2017, en un volumen titulado *La Vie d'Adam et Eve et les traditions adamiques* y editado por Frey y Kaestli, junto con Frederic Amsler y Andre-Louis Rey.

En este volumen se han reunido trabajos que plantean la enorme expansión geográfica y lingüística del interés sobre la historia de los protoplastos, con trabajos sobre su importancia en tradiciones tan diversas como la francesa, la crota glagolítica, la rumana, la arábiga y la polaco-lituana. También se planteó el dialogo con otros textos pertenecientes al ciclo de Adam (como el relato siriaco de la "Cueva de los Tesoros") o a otros textos apócrifos o midráshicos (como el "Libro de la Sabiduría de Ben Sira" o el "Pirke del Rabi Eliezer").

Michael Stone presentó, en 2013, una síntesis de la investigación y edición de fragmentos realizados en torno a la historia de Adán y Eva en la tradición armenia desde el siglo V hasta el XVII. En *Adam and Eve in the Armenian Traditions, Fifth Through Seventeen Centuries*, Stone se propuso indagar en las interpretaciones de la narrativa bíblica de Genesis 1-3 y en cómo reflejaron su contexto histórico, por un lado, y en definir el momento en que la literatura apócrifa sobre Adam comenzó a reflejarse en escritos armenios. Con estos

objetivos en mente, se nos presenta un trabajo divido en dos partes y con un ordenamiento cronológico: la primera parte se enfoca en aspectos generales de este corpus literario, haciendo hincapié en temas incluidos en allí, tales como la creación de la humanidad, las consecuencias del pecado y el lugar de Satán. La segunda parte está constituida de fragmentos de esta literatura, publicados de manera alfabética y por orden cronológico.

Un nuevo volumen publicado en honor a Michael Stone vio la luz en 2018, con el título de *The Embroidered Bible. Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, editado por Lorenzo DiTomasso, Mathias Henze y William Adler. Esta impresionante obra compilatoria y conmemorativa reúne 41 artículos de una gran diversidad de autores y autoras, y de temáticas reunidas bajo el campo del estudio de los apócrifos, e incluyendo cuestiones vinculadas a no solo al judaísmo y cristianismo, sino también al islam.

Destacamos los trabajos recientes de autores como Ljubica Jovanovic y Andréi Orlov. Jovanovic, en un artículo titulado "The Reception of Slavonic Apocrypha" (2018), realiza un esfuerzo de definición en los usos de los conceptos de "apócrifo" y su diferencia con una palabra que a menudo se utiliza con un sentido similar: el de "pseudoepigráficos". A continuación, Jovanovic y Orlov nos ofrecen un resumen de la historia de la recepción del término "apócrifo eslavónico" a través del análisis de un manuscrito denominado *slav 29*. Por su parte, Orlov destaca la importancia de los trabajos pseudoepigráficos judaicos, dentro del marco de su transmisión a través de la ortodoxia oriental, en la herencia literaria eslávica. *Selected Studies in the Slavonic Pseudoepigrapha* (2009) constituye un conjunto de ensayos a través de los cuales Orlov aborda esta temática con respecto a diferentes textos pseudoepígrafos. Los escritos apócrifos que circularon por el mundo eslavo, a menudo en compilaciones no canónicas y que llegaban, generalmente, a través de traducciones de textos griegos. En este proceso, Anatoly Alexeev resalta la importancia de compilaciones como la *Palaea Historica*. Pero, en ocasiones, aparecen traducciones eslavas de textos siríacos y arameos que no poseen una traducción griega, como Basil Lourié destaca para 2 Enoch, El Apocalipsis de Abraham y La Escalera de Jacob.

Cabe destacar el aporte de Anatoliy Alekseev en Текстология славянской библии (*Textologia de la biblia eslava)* (1999). El autor nos ofrece no solo un valioso resumen de décadas de erudición sobre tipologías, clasificación y metodologías de investigación que han abordado la cuestión de los textos bíblicos en Antiguo Eslavo Eclesiástico; además, incluye una historia crítica de los textos bíblicos en Eslavo Eclesiástico desde el siglo IX al XVII. Este aporte resulta fundamental para abordar los procesos de transmisión y traducción te textos religiosos y bíblicos. Un tipo de textos muy vinculado a los apócrifos en la tradición eslava, especialmente en los Balcanes, es el Annisava Miltenova publicó un estudio de enorme importancia para el abordaje de las "Misceláneas de contenido mixto" (Mixed-content miscellanies), compilaciones de gran variedad temática, composición inestable (aunque reunidos en un "ciclo" o "principio temático" en algunos casos) y reunidos con objetivos educativos y de lectura[25]. Las historias sobre Adán y Eva se suelen encontrar en algunas de estas misceláneas, a menudo vinculadas a otro relato dentro de un mismo ciclo: el del "árbol sagrado", texto atribuido a San Gregorio el Teólogo.

Destacamos los trabajos recientes de autores como Ljubica Jovanovic y Andréi Orlov. Jovanovic, en un artículo titulado "The Reception of Slavonic Apocrypha" (2018), realiza un esfuerzo de definición en los usos de los conceptos de "apócrifo" y su diferencia con una palabra que a menudo se utiliza con un sentido similar: el de "pseudoepigráficos". A continuación, Jovanovic y Orlov nos ofrecen un resumen de la historia de la recepción del

25 Miltenova (2018: 20-23).

término “apócrifo eslavónico” a través del análisis de un manuscrito denominado *slav 29*. Por su parte, Orlov destaca la importancia de los trabajos pseudoepigráficos judaicos, dentro del marco de su transmisión a través de la ortodoxia oriental, en la herencia literaria eslávica. *Selected Studies in the Slavonic Pseudoepigrapha* (2009) constituye un conjunto de ensayos a través de los cuales Orlov aborda esta temática con respecto a diferentes textos pseudoepígrafos. Los escritos apócrifos que circularon por el mundo eslavo, a menudo en compilaciones no canónicas y que llegaban, generalmente, a través de traducciones de textos griegos. En este proceso, Anatoly Alexeev ha resaltado la importancia de compilaciones como la *Palaea Historica*.

Nuestro texto también tuvo cierta importancia en otros espacios dentro del área balcánica, como por ejemplo, en la zona de Rumania. Emanuela Timotin ha estudiado la importancia de los relatos del ciclo adámico en la tradición de la Rumania de los siglos XVI en adelante. En este sentido, en 2016 publicó un estudio enfocado estos aspecto en *Adam și Eva în literatura română veche (secolele al XVI-lea –al XVIII-lea)*.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bertrand, D. (1987). *La Vie grecque d’Adam et d’Ève. Introduction, texte, traduction et commentaire.* Paris: A. Maisonneuve.

Ceriani, A. M. (1868) *Monumenta Sacra et Profana ex Codicibus Praesertim Bibliothecae Ambrosianae*. Milan: Impensis Bibliothecae Ambrosianae.

Fabricius, J. A. (1713). *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*. Hamburgo.

Jagic, V. (1893). “Slavische Beiträge zu den Biblischen Apocryphen: Die Altkirchenslaven Texts des Adambuches”. *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*. Viena: F. Tempsky.

Kautzsch, E. (1900). *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Altes Testaments*. Tübingen: Mohr.

Meyer, W. (1878). “*Vita Adae et Evae*”. *Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-philologische Klasse*, 14/3; 187-250.

Von Tischendorf, C. (1866). *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae Dormitio, Additis Evangeliorum et Actuum Apocryphorum Supplementis*, Lipzig: Hermann Mendelssohn.

Bibliografía citada

Alekseev, A. (1999). *Текстология славянской библии.* San. Petersburgo: Izdatel’stvo.

Anderson, G. A. y Stone, M. E. (eds.) (1999). *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition*. Early Judaism and its Literature, 17, Atlanta: Scholars Press.

Burrows, M., Trever, J. C. y Brownlee, W. (eds) (1950). *The Dead Sea Scrolls of St. Mark’s Monastery*. New Haven: The American Schools of Oriental Research.

Charles, R. H. (1913). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament.* Oxford: Clarendon.

Charlesworth, J. H. (ed.) (1981). *The Pseudepigrapha and Modern Studies with a Supplement*. Michigan: Scholars Press for The Society of Biblical Literature.

Charlesworth, J. H. (1987). "JSP: Editorial Purpose and Policy". *Journal for the Study of the Pseudepigrapha and Related Literature,* 1, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Charlesworth, J. H. (1998). *The Old Testament Pseudepigrapha & The New Testament.* Harrisburg: Trinity Press International.

Charlesworth, J. H. (ed) (1983). *The Old Testament Pseudepigrapha*, Nueva York: Doubleday & Company.

Charlesworth, J. H. y Evans, Craig (eds.) (1993). *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*. Sheffield: JSOT Press

Chazon, E., Satran, D. y Clements, R. (2004). *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 89. Leiden: Brill.

De Jonge, M. y Tromp, J. (eds.) (1997). *The Life of Adam and Eve and Related Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

De Lange, N. (2002). "Reseña de "A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850-1999" por Lorenzo DiTtommaso". *Bulletin of Judaeo-Greek Studies*, 29; 29-30

Denis, A-M. (1970) *Introduction aux pseudepigraphes grecs d'ancien testament*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha I. Leiden: Brill.

Diez Macho, A. (ed.) (1984). *Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Dimnik, M. (1970). *The Apocrypha of Adam and Eve in Russia: A Historical and Literary Analysis*. M.A. Tesis. Toronto: University of Toronto.

DiTomasso, L y Böttrich, C. (2001) *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck.

DiTomasso, L, Henze, M. y Adler, W. (eds.) (2018). *The Embroidered Bible. Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*. Leiden: Brill.

DiTomasso, L. (2001). *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850-1999*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Eldrige, M. (2001). *Dying Adam with his Multiethnic Family: Understanding the Greek Life of Adam and Eve*. Leiden: Brill.

Elliot, J. K. (1993). *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Oxford University Press.

Halford, M. E. (1981). "The Apocryphal Vita Adae et Evae": Some Comments on the Manuscript Tradition". *Neuphilologische Mitteilungen*, 82(4); 417-427.

Hammershaimb, E. *et al* (eds.) (1953-76). *De gammeltestamentlige pseudepigrafer*. Copenhagen: Gad.

James, M. R. (1924). *The Apocryphal New Testament.* Oxford: Clarendon Press.

Jovanovic, L. (2018). "Religion, Philology, and Slavic Cultures: Slavonic Apocrypha. Introduction". *Scrinium,* 14; 195-196

Jovanovic, L. (2018). "The Reception of "Slavonic Apocrypha". *Scrinium*, 14; 239-256.

Kaestli, J. D. *et al.* (eds.) (2017). *La Vie d'Adam et Eve et les traditions adamiques*. Publications de l'Institut romand des sciences bibliques, 8. Lausana: Éditions du Zèbre.

Mahe, J-P. (1981) "Le Livre D'Adam Georgien", en M. Vermaseren y R. Van den Broek (eds.), *Studies in Gnosticism And Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on Occasion of his 65 Birthday*. Leiden: Brill; 227-260.

McDonald, L. y Charlesworth, J. H. (2014). “Introduction”, en L. McDonald y J. H. Charlesworth (eds.), *Non-canonical Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity*. Blomsbury: T&T Clark.

Miltenova, A. (2018) *South Slavonic Apocryphal Collections.* Sofia: Boyan Penev Publishing Center.

Nagel, M. (1974). *La Vie Grecque D’Adam et d’Eve (Apocalypse de Moïse)*. Estrasburgo: Ecole doctorale Theologie et sciences religieuses.

Orlov, A. (2009). *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden: Brill.

Porter, S. E. (2015). *Constantine Tischendorf. The Life and Work of a 19th Century Bible-Hunter*. Londres: Bloomsbury T&T Clark.

Reed, A. (2009). “The Modern Invention of the Old Testament Pseudepigrapha”. *Journal of Theological Studies*, 60 (2); 403-436.

Sacchi, P. (2006) *Apocriffi dell’Antico Testamento*. Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinense.

Sharpe, J. L. (1969). *Prolegomena to the Establishment of the Critical Text of the Greek Apocalypse of Moses*. Durham: Duke University.

Sparks, H (Ed.) (1985). *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.

Stone, M. E. (1981). *The Penitence of Adam and Eve*, Corpus Scriptorium Christianorum Orientalum N° 430. Lovaina: E. Peeters.

Stone, M. E. (1992). *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Stone, M. E. (2013). *Adam and Eve in the Armenian Traditions, Fifth Through Seventeen Centuries*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Timotin, E. (2016). *Adam și Eva în literatura română veche (secolele al XVI-lea –al XVIII-lea)*. Bucarest: Editura Muzeul Literaturii Române.

Tromp, J. (2005). *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*. Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 6. Leiden: Brill.

Turdeanu, E. (1981). *Apocryphes slaves et roumains de l’Ancien Testament*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha V. Leiden: Brill.

Ubigli, L. (2006). “Apocalisse di Mose e Vita di Adamo ed Eva”, en P. Sacchi (ed.), *Apocrifi Dell’ Antico Testamento*, Vol. II. Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese; 379-476.

Nicias en Plutarco: el confinamiento del alma

Juan Manuel Zimmermann

Universidad de Buenos Aires

Resumen: En el presente trabajo se buscará analizar la temática del encierro en la figura de Nicias de acuerdo con la biografía de Plutarco. Tomaremos como eje la caracterización del personaje como pusilánime, cobarde y carente de decisión, partiendo de una idea figurativa de encierro, entendido como la falta de libertad a raíz de limitaciones de la propia personalidad del personaje, que condicionan su accionar individual y que producen además consecuencias nefastas a nivel político y social, entre las que se destaca la catástrofe en Sicilia. En relación con ello, exploraremos el peso que tiene en esta psicología del encierro el excesivo temor que Nicias sentía hacia los dioses y su dependencia de los adivinos, de las supersticiones y de los oráculos, tema recurrente en la biografía. La hipótesis que intentaremos demostrar es que la descripción de Nicias como un político y militar limitado por sus propios temores está construida por Plutarco sobre la base de una concepción teleológica de la narrativa biográfica, que deposita su principal interés en el relato trágico de la Expedición de Sicilia. Entendemos, pues, que Plutarco enfatiza dichos rasgos negativos de Nicias con el propósito de que funcionen como marcas discursivas para preanunciar la catástrofe posterior.

Palabras clave: Nicias, Plutarco, oráculos, Expedición de Sicilia, biografía

Nicias in Plutarch: the confinement of the soul.

Abstract: In this article we will seek to analyze the theme of confinement in the figure of Nicias according to the biography of Plutarch. We will take as our axis Plutarch's characterization of Nicias as pusillanimous, cowardly and lacking in decision, based on a figurative idea of confinement, understood as the lack of freedom due to limitations of the character's own personality, which restricts individual actions and which also produce disastrous consequences at the political and social level, among which the catastrophe in Sicily stands out. In relation to this, we will explore the weight of the excessive fear that Nicias felt towards the gods and his dependence on fortune-tellers, superstitions and oracles, a recurring theme in his biography. The hypothesis that we will try to demonstrate is that the description of Nicias as a politician and general limited by his own fears is built by Plutarch on the basis of a teleological conception of the biographical narrative, which deposits his main interest in the tragic story of the Sicilian Expedition. We understand, then, that Plutarch emphasizes these negative traits of Nicias with the purpose that they function as discursive marks to pre-announce the subsequent catastrophe.

Keywords: Nicias, Plutarch, oracles, Sicilian Expedition, biography

Para comenzar, un episodio del prólogo de *Caballeros*, comedia con la que Aristófanes ganó en las Leneas del año 424. Se trata de un diálogo entre dos esclavos que encarnan a los generales Nicias y Demóstenes que además nos permite comprobar que la imagen que Plutarco nos da de Nicias no es exclusiva de su relato, sino que es algo registrado también en otras fuentes, en este caso, una fuente no solo cómica sino también contemporánea[1]. El primero de ellos, de acuerdo con su reconocida superstición, afirma la existencia de los dioses. Su compañero le pregunta en qué se basa para estar tan seguro[2], a lo que aquel contesta: "En que soy odiado por los dioses. ¿No es razonable?[3]" (*Cab.* 34). Esta respuesta del esclavo que encarna a Nicias dispara la temática de esta ponencia: cómo Plutarco usa el vínculo de Nicias con los dioses para describirlo como pusilánime, cobarde, limitado y, en torno a esto, exponer la falta de libertad de Nicias como un condicionante severo que lo llevará inevitablemente al fracaso, tomando como punto cúlmine la catástrofe de Sicilia. Es el mismo autor el que deja en claro que su deseo de escribir no es simplemente por la voluntad de contar una historia, "sino para proporcionar la comprensión de un carácter y una forma de vida"[4] (*Nic.* 1.5)[5].

Creemos que el vínculo de Nicias con las divinidades es un tópico que atraviesa toda la obra. Lo que Aristófanes parodia en *Caballeros* y define en términos de odio (ἐχθρός ἐιμ'), Plutarco lo plantea desde el principio como una piedad que va escalando a medida que avanza el desarrollo de la biografía como característica propia del personaje. Por ejemplo, en un episodio al principio de la *Vida*, Plutarco cuenta cómo, en una coregía, un esclavo de Nicias de aspecto bellísimo, alto y aún imberbe representó a Dioniso. Tras la representación, los atenienses le aplaudieron largamente. En seguida, "Nicias, tras levantarse, dijo que no creía agradable a los dioses que sea esclavo el que dedica su cuerpo para la divinidad, y liberó al jóven[6]" (*Nic.* 3.3). La psicología de Nicias está tan ricamente construida que explica y a la vez justifica los otros aspectos que el autor se propone detallar sobre el personaje. Y esto mismo, su inclinación por la adivinación (que es el origen de sus males y fracasos según Plutarco) se conjuga en este relato con las concepciones filosóficas, morales y religiosas sobre la libertad. El esclavo es liberado por Nicias porque no era piadoso que una persona consagrada a la divinidad estuviese esclavizada; pero, irónicamente, el mismo Nicias, que era un ciudadano griego libre, se ve en el relato de su vida muchas veces ofuscado y encerrado por su propia consagración a la divinidad.

Un factor clave a aclarar es que Plutarco desde el primer momento nos anuncia que el evento que marca la vida de Nicias es el fracaso de la expedición de Sicilia, un fracaso que, entre otras cosas, fue propiciado por lo que podríamos llamar un "encierro psicológico". El relato de su *Vida* comienza de la siguiente manera: "Ahora que no absurdamente estamos dispuestos a comparar a Craso con Nicias, y a los incidentes partos con los sicilianos… (*Nic*. 1.1)[7]". Defenderemos aquí la idea de que Plutarco hace girar su relato en

---

1 "La comedia aristofánica se manifiesta como expresión y documento de una realidad existencial inconfundible; pero, de otra parte, a dicha realidad se la transfiere paradójicamente al plano del absurdo y lo imposible" (Lasso de Vega, 1972: 12). Sobre los usos de la comedia en las biografías de Plutarco, cfr. Lenfant (2003), Xenophontos (2012), Lebon-Samborski (2016), entre otros.

2 López Durán (2011: 186-7) menciona que la interpretación generalmente admitida del prólogo de *Caballeros* y el diálogo entre los esclavos es evidencia para nosotros de que el problema de la existencia o no de los dioses estaba en el ambiente de la época.

3 ὁτιὴ θεοῖσιν ἐχθρός εἰμ'. οὐκ εἰκότως;

4 ἀλλὰ τὴν πρὸς κατανόησιν ἤθους καὶ τρόπου παραδιδούς.

5 En este y en todos los casos, se sigue la edición de Perrin (1926). Las traducciones son propias.

6 ἀναστὰς ὁ Νικίας εἶπεν ὡς οὐχ ὅσιον ἡγοῖτο δουλεύειν καταπεφημισμένον θεῷ σῶμα, καὶ τὸν νεανίσκον ἀπηλευθέρωσε.

7 ἐπεὶ δοκοῦμεν οὐκ ἀτόπως τῷ Νικίᾳ τὸν Κράσσον παραβάλλειν, καὶ τὰ Παρθικὰ παθήματα τοῖς Σικελικοῖς.

torno a la invasión a Sicilia, episodio que se destaca por sobre el resto, por lo que la intención del queronense es preparar el terreno de la narración construyendo el carácter del personaje en función de ello. De este modo, el protagonismo de los oráculos y el carácter supersticioso del mismo Nicias distan de ser anecdóticos, sino que se nos presentan como un factor clave que nos anticipa el destino trágico del personaje y crea el ambiente que nos irá conduciendo de modo teleológico al desenlace fatal de la toma fallida de Siracusa.

Nicias era tenido por todos como un hombre por demás pacífico (recordemos la firma de la llamada "paz de Nicias" que terminó con la primera parte de la guerra del Peloponeso, o por su oposición a la invasión de Sicilia). Es mostrado mesurado y supersticioso al extremo[8]. Plutarco lo describe también de manera similar, haciendo énfasis en su encierro. Por ejemplo, nombra las narraciones de Tucídides y Filisto "Que contienen la forma de vida y la condición de este hombre, ocultos por sus muchos y grandes sufrimientos" (*Nic*. 1.5)[9]. Destacamos el uso del participio καλυπτομένην ("estar cubierto, oculto" pero también "estar envuelto", "estar rodeado por") y el sustantivo παθῶν ("sentido pasivo", "cosas que le han ocurrido a alguien", pero también "sufrimientos", "infortunios", "triste suerte"). Es decir, Plutarco no niega las cualidades de Nicias, pero a nivel discursivo parece ser más definitorio de su personalidad el hecho de que su ser se encuentre rodeado de infortunios. Dice también que:

> (…) ni cenaba con ninguno de los ciudadanos, ni se dedicaba a conversaciones ni a pasar el día con ellos, no se entretenía en absoluto con estos pasatiempos, mas, ejerciendo el gobierno, permanecía reunido con los estrategos hasta la noche; era el último en marcharse del Consejo y el primero en llegar. Si no tenía nada que hacer en público, era desagradable y difícil de encontrar, pues permanecía encerrado en casa (*Nic*. 5.1)[10].

En este pasaje encontramos un vocabulario muy específico usado para describir el comportamiento de Nicias. Destacamos los adjetivos δυσπρόσοδος ("de difícil acceso", "antisocial") y δυσέντευκτος ("desagradable de encontrarse o de lidiar", "repulsivo") y el participio κατακεκλεισμένος ("encerrado dentro, como momia en el ataúd"). Y lo que hacía Nicias en ese encierro físico no era cosa de ningún asunto público ni mucho menos. Siguiendo a Plutarco, contamos con la referencia de Hierón, quien "se ocupaba en nombre de Nicias de los asuntos secretos con los adivinos y propagaba entre el pueblo que él mismo (Nicias) vivía una vida sufrida y miserable a causa de la ciudad"[11] (*Nic*. 5.3).

Otro medio del que se vale Plutarco para delinear la personalidad del encierro de Nicias es la aparición de Alcibíades, su gran rival y, en cierto modo, su antítesis. Dice que mientras Alcibíades inspiraba a los atenienses por su audacia, Nicias era objeto de envidia a causa de su riqueza, y "su forma de vida (διαίτης) parecía extraña, no benevolente con los hombres ni con el pueblo y más bien antisocial (ἄμικτον: "que no se mezcla", "puro", "incivilizado") y propia de un oligarca[12]" (*Nic*. 11.2). Desde un primer momento, Alcibíades está descontento con la paz firmada e intenta romperla. Mediante el episodio del engaño

---

8 Philip Mozel lo define como "el equivalente antiguo a un millonario" (1994: 12), que incluso compraba su popularidad mediante juegos, exhibiciones de dramas, etcétera.

9 τὸν τρόπον καὶ τὴν διάθεσιν τοῦ ἀνδρὸς ὑπὸ πολλῶν καὶ μεγάλων παθῶν καλυπτομένην περιεχούσας.

10 οὔτε συνεδείπνει τινὶ τῶν πολιτῶν οὔτε κοινολογίαις οὔτε συνδιημερεύσεσιν ἐνέβαλλεν ἑαυτόν, οὐδ᾽ ὅλως ἐσχόλαζε ταῖς τοιαύταις διατριβαῖς, ἀλλ᾽ ἄρχων μὲν ἐν τῷ στρατηγίῳ διετέλει μέχρι νυκτός, ἐκ δὲ βουλῆς ὕστατος ἀπῄει πρῶτος ἀφικνούμενος. εἰ δὲ μηδὲν ἐν κοινῷ πράττειν ἔχοι, δυσπρόσοδος ἦν καὶ δυσέντευκτος οἰκουρῶν καὶ κατακεκλεισμένος.

11 οὗτος οὖν ὁ Ἱέρων τά τε πρὸς τοὺς μάντεις ἀπόρρητα διεπράττετο τῷ Νικίᾳ, καὶ λόγους ἐξέφερεν εἰς τὸν δῆμον ὡς ἐπίπονόν τινα καὶ ταλαίπωρον διὰ τὴν πόλιν ζῶντος αὐτοῦ βίον.

12 τῆς διαίτης τὸ μὴ φιλάνθρωπον μηδὲ δημοτικόν, ἀλλ᾽ ἄμικτον καὶ ὀλιγαρχικὸν ἀλλόκοτον ἐδόκει.

a los Lacedemonios, se nos dice, tras la estratagema de Alcibíades por quebrantarla paz: "Protestando ellos (los embajadores lacedemonios), como era esperable, y no teniendo Nicias nada para decir, pues estaba paralizado[13] por la aflicción y la sorpresa…"[14] (*Nic*. 10.6). Plutarco inmediatamente relata que vino al rescate de un Nicias paralizado por un terremoto que provocó que la asamblea se disolviera. Esto enfatiza en el relato el carácter místico del personaje que, en un principio, parece posicionarlo como un favorecido por los dioses, aunque veremos cómo más adelante esto irá tomando un sentido diferente.

Esta supuesta piedad ante los dioses es el instrumento que usa Plutarco para llevarnos poco a poco hacia el episodio de la toma de Siracusa. Recordemos que los oráculos y portentos distan de ser episodios anecdóticos, sobre todo tomando en cuenta que el gran fracaso ateniense en Sicilia gira en torno a una mala interpretación del eclipse por parte de Nicias. Es el hilo conductor que nos conducirá hacia lo que el autor nos quiso mostrar desde un principio: la sumatoria del encierro y la superstición del general han de llevarlo a su inevitable caída en Sicilia, convirtiéndolo prácticamente en un sinónimo de esa derrota.

Martínez Lacy (2014: 101) dice: "La *Vida de Nicias* está llena de portentos que, según Plutarco, anunciaron la catástrofe en Sicilia". Los designios de los dioses se ven confundidos ya desde las primeras páginas, cuando Plutarco dice "para los atenienses devino un mal augurio el hecho de que el estratego cuyo nombre procede del nombre de la 'victoria' hablara en contra de dirigir la expedición[15]" (*Nic*. 1.3).

Tucídides define a Nicias como un hombre que se aterrorizaba ante lo divino y que además "sentía inclinación por la adivinación" (*Nic*. 4.1). También, por su temor al público, Plutarco cuenta que Nicias buscaba por todos los medios evitar campañas militares especialmente difíciles y largas y, siempre que tenía éxito, "como era esperable, ninguna de sus acciones las atribuía a su sabiduría ni a su capacidad o su excelencia, sino que las concedía a la suerte y las refugiaba en lo divino, disminuyendo las expectativas a causa de la envidia[16]" (*Nic*. 6.2). Esta piedad hizo crecer su imagen entre el pueblo de modo tal que los atenienses creyeron que Nicias aseguraba el fin de sus males, pues este era una especie de "elegido de los dioses". Así, su figura parecía elevarse incluso por sobre la de Pericles, pues Nicias había traído la paz, y Pericles la guerra. Parecería ser que esta ἀρετή venía a salvar su imagen pública, alejándolo de la envidia y la sospecha que generaba su comportamiento huraño y retraído; sin embargo, Plutarco en su relato nos muestra cómo esta supuesta piedad acaba por ser también su perdición, no por una simple serie de hechos desencadenados, sino más bien por una especie de designio, un destino trágico e ineludible que llevaría a Nicias al fracaso, tal como decía Martínez Lacy, en el desenlace de la invasión de Sicilia. Primero, ese estatus prestigioso del que gozaba se vio poderosamente comprometido ante el surgimiento de la figura de Alcibíades, que mediante su encanto y demagogia hacía inflar en los pechos atenienses el deseo de la guerra, una que Nicias, por supuesto, rechazó fervorosamente[17]. Es cierto que más tarde admite que probablemente no se vería con malos ojos tener a un hombre tan prudente y dotado con el favor de los dioses liderando la expedición a Sicilia, pero los atenienses del momento no tenían

---

13 Otro término que viene a demostrar el encierro de Nicias, πεπληγότος: "ser golpeado", pero también "ser derrotado", "ser dominado", "ser golpeado por las desgracias", "estar atrapado con temor".

14 θορυβουμένων δ', ὡς εἰκός, αὐτῶν, καὶ τοῦ Νικίου μηδὲν ἔχοντος εἰπεῖν, ἀλλ' ἄχει καὶ θαύματι πεπληγότος.

15 τοῖς Ἀθηναίοις οἰωνὸν ἡγήσασθαι γεγονέναι τὸν ἀπὸ τῆς νίκης ἔχοντα τοὔνομα στρατηγὸν ἀντειπόντα πρὸς τὴν στρατηγίαν.

16 ὡς εἰκός, εἰς οὐδεμίαν αὐτοῦ σοφίαν ἢ δύναμιν ἢ ἀρετὴν ἀνέφερε τὰς πράξεις, ἀλλὰ παρεχώρει τῇ τύχῃ καὶ κατέφευγεν εἰς τὸ θεῖον, τῷ φθόνῳ τῆς δόξης ὑφιέμενος.

17 Mozel (1994: 2) dice que "toda la empresa comenzó de mala manera con la decisión de dividir el liderazgo de la invasión entre Lámaco, un soldado profesional, Alcibíades, un político astuto y duro quien cambiaría de lado muchas veces durante la guerra, y uno que estaba firmemente en contra de todo el proyecto, Nicias".

forma de prevenir todos los acontecimientos que sobrevendrían. Además, el gran ímpetu de Alcibíades hacía que Nicias se enfrentará a todo aquello a lo que siempre escapó: una campaña militar a grandísima escala, de larga duración y donde había mucho que perder. Era esperable que al moverse en un terreno tempestuoso el estratego tomara un enfoque más cauto y se dedicara en mayor medida a los oráculos.

Jesús Nieto Ibáñez (2021: 236) dice que Plutarco contribuye con un testimonio destacado del cese de la actividad profética y de la crisis de la mántica a finales del siglo I y principios del II "Del carácter preferentemente comunitario y 'político' del oráculo délfico y de los otros grandes santuarios se pasa a una práctica más 'personal' y especializada". Pone como ejemplo la profecía más que personalizada que se expone en la *Vida de Licurgo*, donde la Pitia dice que este es "amado de los dioses y dios más que hombre" (lo cual llevaría posteriormente a la pregunta irónica y crítica de por qué un dios debería consultar a otro dios). Pero haciendo una pequeña comparación podemos decir que, si estos oráculos cada vez más personales pueden ensalzar a un hombre hasta el punto de divinizarlo, bien cabe también la posibilidad de que un hombre "odiado por los dioses", como veíamos en el prólogo de *Caballeros*, pierda todo a causa de depositar toda su confianza en una práctica que Plutarco en su tiempo ya veía desfallecer. Y es a partir de estas malas interpretaciones de los portentos que Plutarco nos conducirá hasta el punto cúlmine del relato.

Martínez Lacy (2014: 101) hace una pequeña recopilación de los oráculos recibidos y sus debidas malinterpretaciones:

> En primer lugar, unos adivinos indeterminados estaban en contra de la expedición, pero Alcibíades tenía otros adivinos y entregó unos oráculos viejos según los cuáles Atenas ganaría gran gloria (κλέος, también "reputación" en un mal sentido) en Sicilia y luego unos enviados trajeron del santuario de Amón un oráculo que decía que los atenienses iban a capturar a todos los siracusanos pero –dice Plutarco– omitieron hablar de otros contrarios por miedo a proferir palabras ominosas. Luego, un oráculo indeterminado ordenó a los atenienses que llevaran a la sacerdotisa de Atenea en Clazomenas para luego descubrir que su nombre era Hesiquia, lo cual significa quietud, de lo que deduce nuestro autor: "Y esto era, como parecía lo que aconsejaba la divinidad a la *polis* en lo presente, actuar con quietud" (13.6). Ya en Sicilia, los atenienses se apoderaron de una lista de reclutas de Siracusa, lo cual alarmó a los adivinos, que creían que la profecía de que se apoderarían de todos los siracusanos se había cumplido de esa manera. Y, en efecto, los atenienses fracasaron catastróficamente en su empresa de tomar Siracusa.

A esto sumamos también otros signos que anuncian la inevitable catástrofe de Sicilia: los cuervos que picoteaban el fruto de la estatua de oro de Palas o el mismo *démon* particular de Sócrates, que le reveló que la expedición traería consigo la destrucción de la ciudad. También la ἀσέβεια de la mutilación de los Hermes se lee como uno de estos portentos que anticipaban la catástrofe de la toma fallida de Siracusa, sobre todo teniendo en cuenta que Hermes es la divinidad protectora de los viajeros. Seguramente este sea el episodio más afamado, así como también el más interesante en términos de plantear la ruptura de la época con los presagios y las adivinaciones. Plutarco no se explaya demasiado en la culpa en el asunto de los Hermes en la *Vida de Nicias*, pero en la *Vida de Alcibíades*[18] sí se refiere a la posibilidad de que haya sido una trampa tendida para que Alcibíades tomara la culpa[19]. Además, el queronense también pone en duda otros signos, como el episodio de Metón y el incendio de su casa, donde menciona la posibilidad de que este haya fingido el

18 Cfr. *Alcibíades* 19.

19 Florencio Hubeñak, retomando a Francesco Sartori, menciona que este respalda la posibilidad de que haya sido un complot de la oligarquía con objeto de que la culpa recaiga sobre Alcibíades (1989: 15).

arrebato profético quizás por temor a los presagios, por estar adscrito a una comandancia y temer algún error humano en la invasión, o bien para rogar que ante tal hecho se libere a su hijo de la empresa.

No sería descabellado afirmar que Nicias, forzado a dirigir la expedición, estaba al tanto de estos signos. Nicias se encontraba encerrado entre la presión que le suponía el público y una expedición militar sin precedentes que intentó evitar por todos los medios y que parecía ser imparable sin importar cuántos oráculos contrarios haya tenido. Incluso, en la *Vida de Alcibíades* se nos muestra el entusiasmo del pueblo que había votado a favor de la expedición, mientras que los generales (exceptuando al mismo Alcibíades) se mostraban reacios a ello[20]. Mientras discutían los modos de abordar la guerra, Lámaco propuso un acercamiento directo hacia Siracusa; Alcibíades pretendía comenzar por Segesta e ir reuniendo gente que peleara a su lado a medida que avanzaran hacia Siracusa, mientras que la mesura excesiva de Nicias lo llevó a proponer un movimiento lento, haciendo una exhibición de las armas y evitando el conflicto lo mayor posible, y Plutarco dice que esto "al punto debilitó la resolución y abatió el espíritu de los hombres[21]" (*Nic*. 14.3). Tras desembarcar en Sicilia, se tomó el rumbo que parecía marcado por la divinidad y al cual Plutarco nos estuvo dirigiendo todo este tiempo: los atenienses fracasaron de punta a punta, los pueblos de Italia no los recibieron como esperaban y, tras numerosos fracasos, se encontraban en posición de retirada.

Tucídides relata que Nicias dio orden de que se apercibiesen y estuvieron a punto de levantar el campamento para emprender la retirada. Pero mientras se disponía la partida ocurrió un eclipse de luna llena, lo cual muchos de los atenienses tuvieron por mal agüero, "incluso Nicias, que era demasiado devoto[22] de semejantes supersticiones y cosas, y decía que de ninguna manera deliberarían (acerca de la retirada) antes de que permanecieran allí por tres novenarios, porque lo prescribían los oráculos[23]" (7.50). De esta manera, Nicias decide que el ejército a su cargo permanezca inmóvil (καθήμενος). Todos los portentos que fueron anunciando la catástrofe de la expedición se consumarían por este hecho. Plutarco remarca que no existían para los atenienses ni las bases científicas suficientes para comprender el fenómeno (las ideas de Anaxágoras que aún no eran públicas) ni adivinos expertos que pudieran interpretar correctamente el eclipse[24], el cual causó "un gran temor para Nicias y para los otros cuantos, por ignorancia (ἀπειρία) o superstición (δεισιδαυμονία), sentían terror en cuanto a estas cosas" (*Nic.* 23.1). Cabe destacar además que Nicias se encontraba en una situación tan penosa como la de su ejército: él mismo se encontraba enfermo y sin fuerzas; Alcibíades ya había sido llamado a Atenas a enfrentar el juicio por la conspiración de los Hermocópidas, resultando en su traición y huida hacia Esparta y posteriormente Persia; Lámaco, por su parte, había perecido en batalla. Es más, al solicitar el relevamiento a los atenienses, estos decidieron mantenerlo en el cargo y enviar más tropas y otro general, Demóstenes, para continuar con la invasión de Siracusa. Esta suma de acontecimientos nos da como resultado el retrato exacto que Plutarco fue construyendo con su narración: usando como hilo conductor estos signos, oráculos y

20 Cfr. *Alcibíades* 18.4

21 αὐτίκα τε τὴν γνώμην ὑπεξέλυσε καὶ κατέβαλε τὸ φρόνημα τῶν ἀνδρῶν.

22 El participio προσκείμενος es un buen indicador de la excesiva devoción de Nicias. Otra de las acepciones posibles es "ser adicto" a algo, lo cual da un buen panorama del tipo de vínculo que el estratego tenía con las supersticiones.

23 καὶ ὁ Νικίας (ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος) οὐδ᾽ ἂν διαβουλεύσασθαι ἔτι ἔφη πρίν, ὡς οἱ μάντεις ἐξηγοῦντο, τρὶς ἐννέα ἡμέρας μεῖναι.

24 "(…) según dice Filócoro, el presagio no era malo para quienes estaban tratando de huir, sino incluso muy bueno, pues las acciones que se hacen con miedo requieren disimulo y la luz les resulta hostil" (Pl., *Nic*, 23.8).

adivinaciones (a menudo malinterpretadas e incluso puestas en duda por el queronense) somos llevados hasta el episodio del eclipse, la inevitable caída de Nicias y de los atenienses. El excesivo temor de los dioses no solo ciega a Nicias al punto de malinterpretar de pies a cabeza el fenómeno, sino que Plutarco, en el marco de su relato, no le deja otra opción. La vida de Nicias está signada por este episodio y era el destino del ateniense ser parte de este fracaso. Sapere (2015: 185), retomando el tratado plutarqueano *De superstitione*, dice que:

> Plutarco exhibe aquí mucho más claramente su reproche hacia Nicias en particular y hacia la superstición en general. El autor no se opone a la divinidad, sino que se opone a aquella ignorancia (ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας, 164e) que hace que los hombres débiles caigan en superstición (τοῖς ἀπαλοῖς, 164e), pues son poseídos por un temor que es, según Plutarco, el peor de todos[25].

Hemos visto cómo Nicias falló no por haber posado su atención en el eclipse, sino por haberlo interpretado de mala manera. Plutarco se configura a sí mismo como parte crítica de este posicionamiento supersticioso en extremo y del temor que infunde en los hombres. El queronense toma a Nicias como punto clave de ruptura mostrando lo que sucede cuando el temor divino toma el espíritu de un hombre, y tal vez es por esto que Plutarco cierra su tratado acerca de la superstición comparándola con una enfermedad de la que se debe huir. La *Vida de Nicias*, pues, resulta aleccionadora en este sentido porque el propio autor así lo quiso: el episodio histórico de la catástrofe de Sicilia es, sin dudas, el tema principal de toda la biografía; de principio a fin, Plutarco hace uso de la psicología del encierro que fue construyendo en torno a la figura de Nicias, así como también se vale de la constitución de Nicias como pusilánime, cobarde y temeroso de lo divino para dirigirnos hacia el destino trágico del estratego. La toma fallida de Siracusa no es entonces un episodio aislado, sino que a lo largo de la narración vemos cómo cada signo, cada portento va cercando al ateniense hasta no dejarle escapatoria. Es más: al final, Nicias se encuentra con un escandaloso encierro físico final: él, junto con lo que queda de su ejército, atrapados en una isla, sin posibilidades de escapar por mar, mucho menos por tierra. Este desenlace no es, por lo tanto, una simple circunstancia, sino que Plutarco configuró el relato de la biografía para mostrar cuál fue la causa de la catástrofe y, a su vez, advertir acerca de los peligros de un temor divino excesivo.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bernardakis, G. N. (ed.) (1891). *Plutarchi Chaeronensis Moralia.* Vol I. Leipzig: Teubner.

Geldart, W. (ed.) (1906). *Aristophanes. Aristophanis Comoediae.* Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.

Jones, H. S. (ed.) (1942). *Tuchydides, Thucydidis Historiae, History of the Peloponnesian War*. Oxford: Clarendon Press.

Liddell, H. G. & R. Scott (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.[26]

25 Plutarco, *De superstitione* 169a.

26 En todos los casos, las traducciones de los términos griegos provienen de este diccionario.

Perrin, B. (ed.) (1926). *Plutarch. Plutarch's Lives*. With an English Translation. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Bibliografía citada

Durán López, M. (2011) "Los dioses según los sofistas. I. Protágoras: los dioses como problema", en *Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del Hombre*. Supplementa Mediterránea. Madrid: Ediciones clásicas.

Hubeñak, F. (1989) "La 'mutilación de los Hermes' como antecedente de la revolución del 411 a. C. en Atenas". *Memorias de Historia Antigua*, 10; 7-21.

Lasso de la Vega, J. S. (1972). "Realidad, idealidad y política en la comedia de Aristófanes". *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 4; 9-90.

Lebon-Samborski, E. (2016). "Nier la dette. Plutarque et Aristophane". *Camenulae*, 14; 1-12.

Lenfant. D. (2003). "De l'usage des comiques comme source historique: les Vies de Plutarque et la Comédie Ancienne", en *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*. Rennes: Presses universitaires de Rennes; 391-414.

Martínez Lacy, R. (2014) "El oráculo de Delfos en la historia de Atenas según Plutarco de Queronea". *Historiae*, 11; 95-104.

Mozel, P. (1994), "The eclipse of Nicias". *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, 89/1; 11-17.

Nieto Ibáñez, J. M. (2014). "Plutarco y la crisis oracular del final del mundo antiguo", en P. Gómez Cardo & M. A. De Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*. Portugal, Coimbra: Annablume; 233-249.

Sapere, A. (2015). "Eclipses, razón y superstición en las vidas de Nicias y Dión de Plutarco". *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 26; 179-195.

Xenophontos, S. (2012). "Comedy in Plutarch's Parallel Lives". *Greek Roman and Byzantine Studies*, 52(4); 603-631.

Los destinos opuestos de Aquiles y Eneas en *Ilíada* XX

Camila Belelli

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires

Resumen: Desde la Antigüedad hasta nuestros días, el combate entre Aquiles y Eneas en el canto XX de la *Ilíada* (en el contexto de la gran reincorporación del héroe aqueo a la batalla) ha sido motivo de polémica. Algunos críticos sostienen que el episodio pertenece sin lugar a duda a un poema independiente; otros afirman que el origen de la escena debe ser dejado de lado y que esta debe analizarse como un componente integral de la obra tal y como nos ha llegado.

En un trabajo anterior, cuyo disparador fueron las atétesis de Aristarco de Samotracia al primer discurso de Aquiles pronunciado durante el enfrentamiento, hemos dejado esbozada la siguiente hipótesis: la inclusión de este combate singular obedece al interés del poeta por contrastar a dos individuos profundamente similares que, sin embargo, están signados por una diferencia fundamental. Aquiles está destinado a morir en la guerra, mientras que la μοῖρα de Eneas consiste en sobrevivir. La escena del combate entre ambos tematiza esta oposición radical en términos de destinos, y, a su vez, forma parte del plan narrativo de Homero de dar tratamiento a la muerte de Aquiles en su obra.

Palabras clave: Aquiles, Eneas, *Ilíada*, destino, composición

Achilles' and Aeneas' opposing fates in Iliad XX

Abstract: From Antiquity to the present day, the combat between Achilles and Aeneas in the *Iliad*, Book XX (in the context of the great reincorporation of the Achaean hero into battle) has been a source of controversy. Some critics assert that the episode certainly belongs in a separate poem, while others affirm that the origin of the scene should not be taken into account and that it must be analyzed as an integral component of the *Iliad* as it has reached us.

In a previous paper, which stemmed from Aristarchus of Samothrace's athetesis to the first speech that Achilles delivered during the confrontation, we have outlined the following hypothesis: the inclusion of this single combat is due to the poet's interest in contrasting two deeply similar individuals who, however, are signed by a fundamental difference. Achilles is destined to die in combat, whereas to survive is Aeneas' μοῖρα. The fight scene thematizes this radical opposition regarding fate, and, in turn, is part of Homer's narrative plan to include Achilles' death in his poem.

Keywords: Achilles, Aeneas, *Iliad*, fate, composition

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, el combate entre Aquiles y Eneas que se produce en el canto XX de la *Ilíada* ha sido motivo de polémica. El principal motivo de esto tiene que ver con el contexto en el que se desarrolla el episodio: después de diecinueve cantos, ha llegado el momento de ver al mejor de los guerreros reincorporarse a la batalla. Como oyentes o lectores, podemos esperar que el personaje esté, militarmente hablando, en la mejor de sus formas: sabemos que está furioso y brutalmente herido por la muerte de Patroclo, y a ello se le añade la nueva armadura que porta, regalo de los dioses. Más de tres cuartos de la *Ilíada* han ido construyendo la tensión que anticipa el regreso de Aquiles al campo de batalla; pero cuando finalmente eso sucede, quien se encuentra frente a él es el caudillo troyano Eneas. Esto es problemático dado que, según el mito, Eneas no puede morir en la *Ilíada* (de él depende, ni más ni menos, la supervivencia del *génos* de Dárdano). Por lo tanto, la primera pelea de Aquiles y la consecuente demostración de su principal excelencia quedarán truncas ante la imposibilidad, de orden mítico y narrativo, de matar al contrincante. Por otra parte, la crítica ha señalado también una serie de cuestiones relacionadas con el tono del enfrentamiento y con las actitudes que adoptan los adversarios, que analizaremos con mayor detalle a continuación.

Los comentaristas han lidiado con la llamada inconsistencia de diferentes maneras y partiendo de distintos enfoques. Walter Leaf, a partir de una perspectiva analítica, condena el episodio en su totalidad:

> Far from having any special appropriateness to this point of the war, it is glaringly inconsistent with its context. Achilles issues from the camp burning with the fury of insatiable revenge; yet his advice to his very first adversary is to go away "lest some harm befall him" (196). In the whole of this speech (178-89) there is not one word belonging to the situation. Achilles is in a merciful and, indeed, bantering mood (…) There can, in short, be little doubt that we have here a separate poem (Leaf, 1900: 348-349).

Combellack, por su parte, condena el desdén que ha mostrado la corriente analítica por este pasaje; sin embargo, no deja de reconocer cierta "incongruencia", específicamente en la actitud de Aquiles:

> Achilles sounds more like the person Homer hints was the normal Achilles, the Achilles without one or the other of his terrible wraths (…) I have no doubt myself that it is a traditional episode and, as usually told, was imagined as not involving an Achilles filled with wrath for the dead Patroclus (…) In the light of what we now know about oral poetry, it seems much more likely that a favorite story has been composed afresh for this portion of the *Iliad*, but "composed" in the manner of the traditional oral epic. And it is, I suggest, the technique of oral composition, or the occasional limitations of that technique, that has produced the incongruous mood of Achilles (Combellack, 1976: 51-52).

Siguiendo una línea similar, al analizar este pasaje Nagy propone la existencia de una tradición épica paralela que tenía a Eneas como su héroe principal: "There is a conflict going on here between Achilles and Aeneas as warriors in battle and also between the epic traditions about each of the two heroes. Moreover, the *Iliad* here is actually allowing part of the Aeneas tradition to assert itself at the expense of the Achilles tradition" (Nagy, 1979: 267). Todas estas posturas coinciden, entonces, en que el pasaje presenta un grado de extrañeza; difieren, como vimos, en la magnitud de dicha extrañeza y en cómo es concebida la composición de los poemas homéricos por los distintos autores.

En un trabajo anterior, cuyo disparador fueron las atétesis de Aristarco de Samotracia al primer discurso de Aquiles pronunciado durante el enfrentamiento, hemos dejado esbozada la siguiente hipótesis: la inclusión de este combate singular obedece al interés del poeta

por contrastar a dos individuos profundamente similares que, sin embargo, están signados por una diferencia fundamental. Aquiles está destinado a morir a los pies de Ilión, mientras que la μοῖρα de Eneas consiste en sobrevivir a la guerra y reinar entre los troyanos, dando continuidad así al linaje de Dárdano. La escena del combate entre ambos tematiza esta oposición radical en términos de destinos, y, a su vez, forma parte del plan narrativo de Homero de dar tratamiento a la muerte de Aquiles en su obra.

En este trabajo propondremos un análisis temático y filológico del episodio en su totalidad, e intentaremos mostrar cómo en él se verifica una sucesión de alusiones que tematizan los dos ejes mencionados en nuestra hipótesis: las notables similitudes y la diferencia decisiva entre los destinos de Aquiles y Eneas. Para ello, nos detendremos en cada una de las instancias donde cobran relevancia dichos temas.

La primera escena del canto XX de la *Ilíada* muestra la asamblea convocada por Zeus en el Olimpo, en la que este exhorta a los dioses a tomar parte en la batalla que están a punto de emprender aqueos y troyanos. En los versos 26-30 el Cronida manifiesta su preocupación por el regreso de Aquiles a la lucha: teme que este, enloquecido de ira por la muerte de Patroclo, destruya la muralla y tome la ciudad "contra" o "por encima del destino" (ὑπέρμορον, v. 30). Esta primera acción en el canto desencadena el combate entre Aquiles y Eneas, dado que es a partir de las órdenes de Zeus que Apolo convence al último de salir al encuentro del Pelida. En este pasaje se define también el tema central que articulará el episodio, es decir, el destino de Troya y, por extensión, dada su estrecha vinculación con este, el de los dos personajes. El concepto es retomado en el cierre de la escena, formando una estructura en anillo, cuando Poseidón le ordena a Eneas no volver a enfrentarse a Aquiles:

> ἀλλ' ἀναχωρῆσαι, ὅτε κεν ξυμβλήεαι αὐτῶι,
> μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος εἰσαφίκηαι.
> αὐτὰρ ἐπεί κ' Ἀχιλεὺς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπηι,
> θαρσήσας δἤπειτα μετὰ πρώτοισι μάχεσθαι·
> οὐ μὲν γάρ τίς σ› ἄλλος Ἀχαιῶν ἐξεναρίξει[1] (*Ilíada* 20. 335-339).
>
> Pero retírate cuando te lo encuentres, no sea que llegues, incluso contra el destino, a la morada de Hades. Pero cuando Aquiles se enfrente a la muerte y al hado, con confianza lucha entonces entre los primeros; pues ningún otro de los aqueos te despojará.

El episodio del enfrentamiento entre los guerreros, entonces, se ve enmarcado por dos intervenciones divinas. Ambos dioses, Zeus y Poseidón, velan por el mantenimiento del orden prescripto por la μοῖρα; y, en un nivel narrativo, explicitan el tema que funcionará como hilo conductor en esta sección del poema.

Numerosos críticos[2] han reconocido y estudiado el fuerte carácter alusivo presente en los últimos cantos de la *Ilíada,* plagados de motivos tradicionales, dobletes y otras estrategias narrativas que le permiten al poeta exceder el límite temporal de su propia composición y abarcar eventos que tendrán lugar durante el final de la guerra. Entre los dispositivos empleados para anticipar acciones futuras, Duckworth (1933: 24) menciona que "in certain instances an analogous situation is used to forecast the future action". Podemos encontrar una de estas instancias en el episodio que estamos analizando. Al finalizar la asamblea Apolo, tomando la figura de Licaón, se dirige a Eneas y lo exhorta a salir al encuentro de Aquiles. Sin embargo, en principio el troyano se niega, alegando que ya en una ocasión fue vencido por aquel:

---

1 Seguimos en este trabajo la edición de West (1998).

2 Por mencionar unos pocos: Nickel (2002), West (2003), Fenno (2008), Horn (2020).

οὐ μὲν γὰρ νῦν πρῶτα ποδώκεος ἄντ’ Ἀχιλῆος
στήσομαι, ἀλλ› ἤδη με καὶ ἄλλοτε δουρὶ φόβησεν
ἐξ Ἴδης, ὅτε βουσὶν ἐπήλυθεν ἠμετέρῃσιν,
πέρσε δὲ Λυρνησσὸν καὶ Πήδασον· αὐτὰρ ἐμὲ Ζεύς
εἰρύσαθ›, ὅς μοι ἐπῶρσε μένος λαιψηρά τε γοῦνα (*Ilíada* 20. 89-93).

Pues ahora no es la primera vez que frente a Aquiles, de pies ligeros, me plantaré, sino que ya en otra ocasión me puso en fuga con la lanza desde el Ida, cuando atacó nuestras vacas y devastó Lirneso y Pédaso. Pero a mí me salvó Zeus, que me infundió fuerza y veloces rodillas.

La importancia de este episodio puede verse en el hecho de que es retomado luego por Aquiles mismo, que también lo menciona en el diálogo previo al combate (vv. 187-194). La referencia a esta primera batalla, entonces, cumple la función señalada por Duckworth: por medio del recuento de un hecho pasado (de una situación análoga, como veremos), se anticipa también lo que sucederá en el futuro. El paralelismo entre ambas situaciones es evidente si atendemos a los núcleos narrativos que componen la escena, es decir, la destrucción de una ciudad (Lirneso y Pédaso/Troya) y la huida de Eneas con ayuda de los dioses. Hay, con todo, un elemento diferente que es, a su vez, profundamente significativo: Aquiles es el caudillo responsable del saqueo de las ciudades de la Tróade; y esto no hace más que resaltar su ausencia predestinada en la caída de Troya. En síntesis: esta alusión, entonces, que apunta a la vez hacia el pasado y hacia el futuro, tematiza también la oposición fundamental entre los destinos de los personajes que venimos estudiando.

Nuestra siguiente instancia de análisis tiene que ver con la que es, quizás, la característica más elemental y definitoria que comparten Aquiles y Eneas en tanto personajes: su genealogía. Ambos héroes tienen la peculiaridad de ser hijos de una diosa (mujer) y un mortal (varón), situación de por sí excepcional. Ambos son, por otra parte, descendientes de Zeus por línea paterna. Al igual que la huida de Lirneso, la presencia de la genealogía en el episodio es doble: aparece primero en la exhortación de Apolo, que solo menciona a las madres divinas (vv. 105-107), y luego en boca de Eneas, previo al combate:

φᾶσι σὲ μὲν Πηλῆος ἀμύμονος ἔκγονον εἶναι
μητρός τ’ ἐκ Θέτιδος καλλιπλοκάμου ἁλοσύδνης·
αὐτὰρ ἐγὼν υἱὸς μεγαλήτορος Ἀγχίσαο
εὔχομαι ἐκγεγάμεν, μήτηρ δέ μοί ἐστ› Ἀφροδίτη (*Ilíada* 20. 206-209).

Dicen que tú eres hijo del irreprochable Peleo y de tu madre Tetis, de hermosas trenzas, hija del mar. Pero yo, por mi parte, hijo del magnánimo Anquises me jacto de haber nacido, y mi madre es Afrodita.

Esta similitud entre los dos héroes, que los distingue, a su vez, de todos los demás, comporta en el marco de la *Ilíada* también una diferencia fundamental. Como puede verse en el canto V, cuando su madre lo salva de la batalla, para Eneas ser hijo de Afrodita es sinónimo de protección:

καί νύ κεν ἔνθ’ ἀπόλοιτο ἄναξ ἀνδρῶν Αἰνείας,
εἰ μὴ ἄρ’ ὀξὺ νόησε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη,
μήτηρ, ἥ μιν ὑπ› Ἀγχίσῃ τέκε βουκολέοντι·
ἀμφὶ δ’ ἑὸν φίλον υἱὸν ἐχεύατο πήχεε λευκώ,
πρόσθε δέ οἱ πέπλοιο φαεινοῦ πτύγμ’ ἐκάλυψεν
ἔρκος ἔμεν βελέων, μή τις Δαναῶν ταχυπώλων
χαλκὸν ἐνὶ στήθεσσι βαλὼν ἐκ θυμὸν ἕλοιτο (*Ilíada* 5. 311-317).

> Y allí habría perecido el soberano de hombres, Eneas, si rápidamente no lo hubiera visto la hija de Zeus, Afrodita; su madre, que por obra del pastor Anquises lo había dado a luz. Alrededor de su querido hijo extendió los blancos brazos, y por delante lo cubrió con un pliegue de su resplandeciente peplo, como barrera frente a los dardos; no fuera a ser que alguno de los dánaos, de veloces caballos, lanzándole el bronce al pecho le quitara la vida.

En este aspecto, el contraste con la figura de Aquiles en la obra es destacable por dos motivos. En primer lugar, en el canto XVIII este relaciona su propio destino con el hecho de que su madre lo haya engendrado con un hombre mortal:

> αἴθ' ὄφελες σὺ μὲν αὖθι μετ' ἀθανάτης ἁλίησιν
> ναίειν, Πηλεὺς δὲ θνητὴν ἀγαγέσθαι ἄκοιτιν·
> νῦν δ' ἵνα καὶ σοὶ πένθος ἐνὶ φρεσὶ μυρίον εἴη
> παιδὸς ἀποφθιμένοιο, τὸν οὐχ ὑποδέξεαι αὖτις
> οἴκαδε νοστήσαντ› (…) (*Ilíada* 18. 86-90).

> Mejor hubiera sido que tú vivieras allí, entre los inmortales del mar, y que Peleo tomara una esposa mortal. Pero ahora [es así], para que tú también tengas en el ánimo un duelo inconmensurable por tu hijo que se consume, al que no recibirás otra vez tras regresar a casa (…).

El vínculo entre Aquiles y su madre dista mucho de la cálida protección que Afrodita puede proveerle a Eneas. Esto se ve reafirmado en nuestro episodio, cuando Hera exhorta a los demás dioses a velar por el Pelida dado que no está decretado que él muera todavía: ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἅσσά οἱ Αἶσα / γιγνομένωι ἐπένησε λίνωι, ὅτε μιν τέκε μήτηρ ("más tarde padecerá todo lo que el destino tejió con su hilo para él al nacer, cuando lo dio a luz su madre", *Ilíada* 20. 127-128).

En segundo lugar, y en relación con el primer punto, puede verse a lo largo de la obra que el destino mortal de Aquiles es un motivo constante de angustia para su madre, que siempre lo tiene presente[3]. A diferencia de Afrodita, que puede proteger a Eneas, Tetis debe resignarse ante la certeza de la muerte inminente de su hijo y, además, ser testigo (y hasta facilitadora) de las propias acciones de este que lo acercan a su final. Podemos ver esto cuando, en el canto XVIII, la diosa le advierte: ὠκύμορος δή μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις· / αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ' Ἕκτορα πότμος ἑτοῖμος ("de rápida muerte serás en verdad, hijo mío, tal como dices; pues enseguida después de Héctor está dispuesto tu hado", *Ilíada* 18. 95-96). Sin embargo, no deja de comprometerse a procurarle una nueva armadura para que pueda regresar a la lucha.

En síntesis: a pesar de que los dos héroes comparten el hecho de ser hijos de diosas, el vínculo con sus madres y las implicancias de este son configurados en la *Ilíada* de maneras opuestas. Mientras que Afrodita es presentada como un baluarte de protección para Eneas, Tetis debe lidiar con la imposibilidad de ir contra la μοῖρα: ὄφρα δέ μοι ζώει καὶ ὁρᾶι φάος ἠελίοιο / ἄχνυται, οὐδέ τί οἱ δύναμαι χραισμῆσαι ἰοῦσα ("y mientras vive y contempla la luz del sol está afligido, y 'ni siquiera' puedo ir hacia él y socorrerlo", *Ilíada* 18. 61-62).

Llegamos ahora a la escena central de nuestro episodio, a saber, el enfrentamiento entre Aquiles y Eneas. El momento en que ambos se encuentran en el campo de batalla, como analizaremos, busca enfatizar la similitud entre los adversarios:

> (…) δύο δ› ἀνέρες ἔξοχ› ἄριστοι
> ἐς μέσον ἀμφοτέρων συνίτην μεμαῶτε μάχεσθαι,
> Αἰνείας τ› Ἀγχισιάδης καὶ δῖος Ἀχιλλεύς (*Ilíada* 20. 158-160).

3 Cfr. *Ilíada* 18.52-64 y 429-441; 24.83-86.

> Y los dos varones que sobresalían en excelencia se encontraron en medio de ambos [ejércitos], ansiosos de luchar: Eneas Anquisíada y el divino Aquiles.

En primer lugar, podemos señalar que el combate singular se produce en el medio de los dos ejércitos (ἐς μέσον), por lo que la escena comienza con un panorama de equilibrio. El uso del pronombre δύο y del dual gramatical en συνίτην refuerzan esta idea, al igual que la designación de los dos héroes como ἔξοχ' ἄριστοι. A estas simetrías en el nivel del discurso se les añade otra, del orden de la historia: los oyentes/lectores sabemos que ninguno de los dos personajes puede morir en este duelo, pues esto iría en contra del destino. Al comenzar el enfrentamiento, entonces, la composición resalta la similitud entre ambas figuras y las presenta en términos de igualdad.

Dicha similitud es retomada rápidamente en el momento en que Aquiles se dirige a Eneas por primera vez:

> Αἰνεία, τί σὺ τόσσον ὁμίλου πολλὸν ἐπελθών
> ἔστης; ἦ σέ γε θυμὸς ἐμοὶ μαχέσασθαι ἀνώγει
> ἐλπόμενον Τρώεσσιν ἀνάξειν ἱπποδάμοισιν
> τιμῆς τῆς Πριάμου; ἀτὰρ εἴ κεν ἔμ› ἐξεναρίξηις,
> οὔ τοι τούνεκά γε Πρίαμος γέρας ἐν χερὶ θήσει·
> εἶσιν γάρ οἱ παῖδες, ὃ δ› ἔμπεδος οὐδ› ἀεσίφρων (*Ilíada* 20. 178-183).

> ¡Eneas! ¿Por qué, tras alejarte tanto de la multitud, te has plantado? ¿Acaso a ti el ánimo te impulsa a luchar contra mí con la esperanza de reinar entre los troyanos, domadores de caballos, con la dignidad de Príamo? Pero si me despojas, ni siquiera por eso Príamo pondrá en tus manos esa recompensa; pues tiene hijos, y él es firme y no un loco.

En este parlamento, que hemos analizado en un trabajo anterior[4], el Pelida hace lo que ningún otro héroe en la *Ilíada*: se pregunta por, o al menos trae a colación, las motivaciones de su adversario. Los ejes conceptuales sobre los que se estructura esta sección del discurso son la τιμή y el γέρας que esperan recibir los guerreros, y la sensatez del gobernante, en manos de quien, además, se encuentra la distribución de dichos honores. Como señalamos entonces, estos temas son preocupaciones específicas de Aquiles en tanto personaje homérico; el hecho de atribuírselas también a Eneas deja establecido un nuevo paralelo entre ellos.

Por otra parte, la crítica ha señalado que Aquiles puede estar aludiendo aquí al enojo de Eneas con Príamo mencionado en el canto XIII (vv. 459-461). Lo notable de este, tal como señala Nagy (1979: 266), es que "no other anger on the part of any other hero ever qualifies as mênis in the entire epic -with the exception of XIII 460". Vemos aquí, entonces, una ocasión más en la que el episodio tematiza la semejanza entre ambos héroes, ya que ellos son los únicos mortales que experimentan esta emoción.

Nuestra última instancia de análisis abarca la profecía que pronuncia Poseidón cuando nota que Eneas está a punto de ser derrotado por Aquiles:

> ἀλλ' ἄγεθ' ἡμεῖς πέρ μιν ὕπεκ θανάτου ἀγάγωμεν,
> μή πως καὶ Κρονίδης κεχολώσεται, αἴ κεν Ἀχιλλεὺς
> τόνδε κατακτείνηι· μόριμον δέ οἱ ἐστ› ἀλέασθαι,
> ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὄληται
> Δαρδάνου, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων,

4 Ponencia titulada "Un encuentro ¿casual? El enfrentamiento entre Aquiles y Eneas en *Ilíada* XX", presentada en las *V Jornadas de Ficcionalización y Narración "Un milenio de contar historias"*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

οἳ ἔθεν ἐξεγένοντο γυναικῶν τε θνητάων.
ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἔχθηρε Κρονίων·
νῦν δὲ δὴ Αἰνείαο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει
καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται (*Ilíada* 20. 300-308).

> Pero vamos, llevémoslo nosotros lejos de la muerte, no sea que acaso también el Cronida se encolerice si Aquiles lo mata. Pues está decretado que él se salve, para que no perezca estéril y sin huellas la estirpe de Dárdano, a quien el Cronida más amó entre todos sus hijos que nacieron de él y de mujeres mortales. Pues ya a la estirpe de Príamo la aborreció el Cronión; pero ahora la fuerza de Eneas reinará sobre los troyanos, y los hijos de sus hijos que nazcan en el futuro.

En este momento, Poseidón explicita lo que los oyentes/lectores ya conocemos a partir del mito, pero a lo que solo se había aludido en la *Ilíada*: que el destino de Eneas es, en efecto, sobrevivir la guerra y la destrucción de Troya y dar continuidad al linaje de Dárdano. El episodio, entonces, llega casi a su conclusión dejando asentado que, pese a las varias similitudes que comportan Aquiles y Eneas, la diferencia entre ellos es fundamental, de orden cósmico y existencial y, por lo tanto, irrefutable.

Esto puede constatarse si tenemos en cuenta que la profecía de Poseidón se inscribe en un contexto en el que la muerte de Aquiles ya ha sido profetizada numerosas veces por varios personajes (y lo seguirá siendo en los cantos siguientes): por Tetis (XIII.52-64 y 95-96), Janto (XIX.408-417), Héctor (XXII.356-360), y Patroclo (XXIII.80-92). Todas estas instancias constituyen, entonces, puntos de comparación con los que resuena el cierre de nuestro episodio y que enfatizan, una vez más, la oposición entre los dos personajes.

Conclusión

Como mencionamos al comienzo de este trabajo, el enfrentamiento entre Aquiles y Eneas del que nos hemos ocupado ha generado polémica entre la crítica desde la Antigüedad misma. Uno de los principales motivos de esto es su supuesto carácter "anticlimático": finalmente el Pelida ha regresado a luchar, después de diecinueve cantos, y es momento de verlo entrar en acción. Por más de tres cuartos de la *Ilíada* se ha construido la tensión que anticipa el regreso de Aquiles al campo de batalla; pero cuando por fin eso sucede, quien se encuentra frente a él es Eneas.

Ante esto, la respuesta moderna de algunos críticos, como Leaf, ha sido condenar la totalidad del episodio. El origen de nuestro trabajo, sin embargo, han sido los comentarios de Aristarco de Samotracia, que, si bien atetizó algunos versos del pasaje por considerarlos inadecuados en relación con el contexto y los personajes, consideró el enfrentamiento en general como una composición propiamente homérica. Esta certeza, que comparten críticos como Adkins (1975), nos llevó a preguntarnos por la escena en sí misma y por su relevancia en el esquema narrativo global de la épica.

Esperamos haber demostrado la hipótesis con la que dimos inicio a este trabajo. Creemos que la elección de Eneas como primer adversario de Aquiles en su regreso al campo de batalla no resulta en lo más mínimo anticlimática, sino todo lo contrario: constituye una puntada más en el complejo tapiz que Homero viene elaborando para incorporar en su poema el destino del héroe principal. La especificidad de la inclusión de Eneas como primer contrincante permite agregar una capa más de significado, un componente trágico adicional, ya que enfrenta a Aquiles con quien es su opuesto complementario. Al mismo tiempo, comienza a enfrentarnos a nosotros, los oyentes/lectores, con el mensaje que se

desarrollará plenamente por medio de la metáfora del canto XXIV: que nada puede hacerse contra las tinajas de Zeus, de las que nos vienen a los mortales (incluso a los héroes, como Aquiles y Eneas) tanto los bienes como los males.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Leaf, W. (1900). *The* Iliad. *Edited, with Apparatus Criticus, Prolegomena, Notes, and Appendices*. London: MacMillan and Co., Limited.

West, M. L. (ed.) (1998). *Homeri* Ilias. *Recensuir et testimonia congessit*---, 2 Bde. Stuttgart-Leipzig: Teubner.

Bibliografía citada

Adkins, A. W. H. (1975). "Art, Beliefs, and Values in the Later Books of the *Iliad"*. *Classical Philology*, 70(4); 239-254.

Combellack, F. M. (1976). "Homer the Innovator". *Classical Philology*, 71(1); 44-55.

Duckworth, G. E. (1933). *Foreshadowing and Suspense in the Epics of Homer, Apollonius, and Vergil*. Princeton: Princeton University Press.

Fenno, J. (2008). "The Wrath and Vengeance of swift-footed Aeneas in *Iliad* 13". *Phoenix*, 62(1/2); 145-161.

Horn, F. (2020). "The Death of Achilles in the *Iliad*: Motif Transference and Poetic Technique". *Mnemosyne*, 74(1); 1-28.

Nagy, G. (1979). "The Best of the Achaeans Confronts an Aeneid Tradition", en *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 265-275.

Nickel, R. (2002). "Euphorbus and the Death of Achilles". *Phoenix*, 56(3/4); 215-233.

West, M. L. (2003). "«Iliad» and «Aethiopis»". *The Classical Quarterly*, 53(1); 1-14.

Autonomía, resistencia y dominación en el asedio de Tiro (332 a.C.) causado por Alejandro Magno. Análisis de fuentes primarias

Yanela Araceli Pereyra

Universidad Nacional de Cuyo

Resumen: Este trabajo versa acerca del asedio de Tiro, enclave insular fenicio en el mar Mediterráneo, llevado a cabo en el año 332 a.C. por el ejército de Alejandro Magno. En concordancia con la temática relativa a los confinamientos dentro del presente *Simposio*, se analizarán tres etapas y sus respectivos términos clave que, a su vez, se corresponden con tres momentos de dicho episodio: autonomía (situación de Tiro en tanto reino semi-independiente con respecto al imperio Persa, previamente a la invasión macedónica), resistencia (defensa tiria durante el asedio helénico) y dominación o conquista (consecuencias posteriores al sitio).

Si bien ya se han realizado trabajos en torno a este acontecimiento, principalmente, desde una perspectiva poliorcética a través de la historia militar, en esta ocasión nos interesa estudiar la 'autonomía', la 'resistencia' y la 'dominación'. Asimismo, el término clave que prevalece y en el cual haremos hincapié es el de asedio o sitio (πολιορκία). Se analizarán las siguientes fuentes primarias históricas: *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo, *Anábasis de Alejandro Magno* de Lucio Flavio Arriano, *Vidas Paralelas* de Plutarco e *Historias de Alejandro Magno de Macedonia* de Quinto Curcio Rufo.

Palabras clave: autonomía, resistencia, dominación, asedio de Tiro, Alejandro Magno

Autonomy, resistance and domination in the siege of Tire (332 BC) provoked by Alexander the Great. Analysis of primary sources

Abstract: This work deals with the siege of Tyre, a Phoenician island enclave in the Mediterranean Sea, carried out in the year 332 B.C. by the army of Alexander the Great. In accordance with the theme related to the confinements within this Symposium, three stages and their respective key terms will be analyzed, which in turn correspond to three moments of said episode: autonomy (situation of Tire as a semi-independent kingdom with respect to the Persian empire, before of the Macedonian invasion), resistance (defense of Tire during the Hellenic siege) and domination or conquest (post-siege consequences). Although work has already been carried out around this event, mainly from a polyorcetic perspective through military history, on this occasion we are interested in studying 'autonomy', 'resistance' and 'domination'. Likewise, the key term that prevails and on which we will emphasize is siege or siege (πολιορκία). The following primary historical sources will be analyzed: *Historical Library* by Diodorus Siculus, *Anabasis of Alexander the Great* by

Arrian, *Parallel Lives* by Plutarch and *Histories of Alexander the Great of Macedonia* by Quintus Curtius Rufus.

Keywords: autonomy, resistance, domination, siege of Tire, Alexander the Great

1. Reflexiones previas

Este trabajo versa acerca del asedio de Tiro, enclave insular fenicio en el mar Mediterráneo, llevado a cabo entre los meses de enero y julio/agosto del año 332 a.C. por el ejército de Alejandro Magno. En concordancia con la temática relativa a los confinamientos dentro del presente *Simposio*, se analizarán tres etapas y sus respectivos términos clave que, a su vez, se corresponden con tres momentos de dicho episodio: autonomía (la situación de Tiro en tanto reino semi-independiente con respecto al imperio persa, previamente a la invasión macedónica), resistencia (la defensa tiria durante los siete meses de asedio helénico) y dominación o conquista (consecuencias posteriores al sitio).

En esta ocasión nos interesa estudiar la 'autonomía', la 'resistencia' y la 'dominación' con respecto a dicho acontecimiento, en lugar de aspectos concretamente bélicos abordados desde la historia militar. Asimismo, el término clave que prevalece y en el cual hacemos hincapié es 'πολιορκία', que significa "asedio" o "sitio", definido por Marugán (2005: 206) como "asedio" y todo tipo de maquinaria y tácticas que conlleva, excepto la sorpresa y la traición, usado en sentido general durante la época clásica. Un ejemplo de πολιορκία podemos encontrarlo en Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso* II.58), cuando se alude al asedio ateniense de Potidea y al uso de maquinaria de guerra para doblegarla de toda forma, que en su texto original se emplea la palabra πολιορκουμένην, participio singular femenino en tiempo presente en su forma ática y épica, que proviene del verbo πολιορκέω, que significa "sitiar", "asediar".

De πολιορκία también deriva "poliorcética"[1] (del griego πολιορκητική), que de acuerdo con la Real Academia Española significa "arte de atacar y defender las plazas fuertes", mientras que para Mora Figueroa (1994: 155) es el "conjunto de técnicas y disposiciones destinadas a la expurgación o defensa de plazas fuertes". Si bien la poliorcética se ha manifestado a lo largo de la historia, Díez García (2016: 9) considera que fue en la Grecia de los siglos V y IV a.C. cuando aparecieron de manera reglamentada las primeras máquinas bélicas de asedio, lo cual coincide cronológicamente con el asedio de Tiro que abordamos en este estudio.

Con respecto al *corpus*, se analizarán fragmentos de fuentes primarias de la Antigüedad que consideramos relevantes para llevar a cabo esta tarea. En primer lugar, fuentes escritas en griego antiguo: *Biblioteca Histórica* (Βιβλιοθήκη ἱστορική) de Diodoro Sículo (siglo I a.C.), *Anábasis de Alejandro Magno* (Ἀλεξάνδρου Ἀνάβασις) de Lucio Flavio

1 Arnaiz (2018: 159) explica que dicho término fue resucitado por los eruditos del Renacimiento y que luego comenzó la divergencia de su etimología. Así, pues, para Justo Lipsio, el término *poliercetic*ón significaba "arte de sitios" o "del ingeniero", mientras que Roquefort vincula los términos griegos *polleîn* (tomar) y *kércos* (atrincheramiento). Posteriormente, Dureau de la Malle, relaciona el concepto con su procedencia de *pólis* (ciudad-estado) y éncos (piel, cierre, cerca). Por otro lado cabe mencionar que Demetrio, uno de los generales y luego diádoco de Alejandro Magno, tuvo el epíteto de Poliorcetes, "tomador de ciudades".

Arriano (siglos I-II) y *Vidas Paralelas* de Plutarco (siglos I-II). En segundo lugar, una obra escrita en latín: *Historiae Historias de Alejandro Magno de Macedonia* (*Alexandri Magni Macedonis*) de Quinto Curcio Rufo (siglo I). De estas cuatro fuentes hemos escogido en mayor parte fragmentos de Diodoro Sículo y de Flavio Arriano en detrimento de las dos restantes, debido a la abundancia de información que recopilan acerca del asedio en cuestión, muy necesaria para nuestro trabajo.

2. Autonomía previa al asedio

La primera etapa a analizar es la concerniente a los tiempos previos a la dominación macedónica de Tiro, ciudad constituida como reino semi-independiente con respecto al imperio persa, pero no independiente o autónoma en su totalidad, conquistada por el ejército macedonio entre los meses de enero y julio/agosto de 332 a.C. La misma ya había sido sitiada hacía poco tiempo, sin éxito, por parte de otras potencias de la época, como fue el caso de los neobabilonios durante trece meses, cuyo desenlace fue el abandono del asedio y su consiguiente negociación. El historiador Diodoro de Sicilia (XVII, *Asedio de Tiro, ocupación de Egipto, y viaje del rey a Amón*, 39) describe la situación previa al asedio y dominación de la isla, pero posterior al triunfo macedonio en Issos (333 a.C.), cuando el rey persa Darío III regresa a Babilonia y le escribe cartas a Alejandro Magno, mientras que reorganiza su ejército[2].

Siguiendo el estudio de Sáez Abad (2004: 131-133), el ejército macedonio, tras la llegada de Filipo II al trono fue mejorado al incorporar los modelos de falanges griegos y luego continuaron perfeccionándose con Alejandro en el poder. Así pues, las tropas de infantería de línea, conformadas por los *pezhetairoi*, eran similares a los hoplitas del resto de la Hélade por su armamento y disposición, equipados con casco, grebas, un escudo de pequeñas dimensiones y una coraza, con espadas y picas (*sarissas*) como armas de defensa. Junto a dichas tropas estaban los *hipaspistas,* que servían de apoyo a la infantería pesada con el fin de proteger los flancos de la falange, acompañados por lanzas y escudos. Luego de la infantería se encontraba la caballería, conformada por contingentes de caballería tesalia y griega, cuyas armas ofensivas eran jabalinas de gran tamaño. Por último estaban los arqueros, las tropas de infantería ligera y los agrianos y tracios armados a la ligera con jabalinas, todos ellos contribuyendo a la excelencia y versatilidad del ejército macedonio.

Previamente al asedio de Tiro, Alejandro había obtenido una experiencia considerable en el sitio de otras regiones orientales. Así, Alcántara Gutiérrez (2021) considera como

2 "(...) Darío, una vez que acabó en Babilonia y reunió a los supervivientes de la batalla de Iso, no decayó en su ánimo, aunque había tropezado con un gran desastre, sino que escribió a Alejandro que llevara con humanidad su éxito y que cambiara a los prisioneros recibiendo gran cantidad de dinero; añadía que le cedería el territorio y las ciudades de Asia del lado del río Halis si decidía hacerse su amigo. Alejandro convocó a sus amigos y tras ocultar la carta auténtica y escribir otra que se adecuaba a sus propios intereses, la envió a los consejeros y despachó a los embajadores con las manos vacías. Por eso Darío, renunciando a un arreglo a través de cartas, hacía grandes preparativos para la guerra, volvía a armar a los que habían perdido sus armaduras en la derrota y seleccionando a otros los alistaba en batallones militares, y hacía venir a las fuerzas de las satrapías interiores, las que había dejado atrás debido a la rapidez de la campaña. Y al final puso tanto esfuerzo en la preparación del ejército que llegó a ser el doble del que formó en Iso, pues se reunieron ochocientos mil infantes, doscientos mil jinetes y, aparte, un enorme número de carros armados con hoces. Esto fue lo que se hizo en este año" (XVII, *Asedio de Tiro, ocupación de Egipto, y viaje del rey a Amón*, 39).

antecedentes poliorcéticos[3] los sitios y conquistas recientes de Tebas (335 a.C.), Mileto (334 a.C.) y Halicarnaso (334 a.C.). Tiro rechazó la iniciativa de Alejandro Magno de ingresar para efectuar un sacrificio al dios Melkart[4], el equivalente tirio de Heracles y, luego de enviar emisarios suyos frente a los tirios, estos los asesinaron y lanzaron al mar. Flavio Arriano (*Anábasis*, II, 16, 1) explica que en Tiro existía el templo más antiguo dedicado a Heracles, pero no precisamente el hijo de Alcmena.

Por su parte, Diodoro Sículo (XVII.40.2-3) se refiere a dicho episodio y al rechazo de los tirios ante la ofrenda a la divinidad. En este fragmento destaca el término πολιορκία al hablar de un "asedio" prolongado e inseguro, cuya etimología en el idioma original alude a "sitio", "cerco", "bloqueo", o "asedio"**,** concepto clave que abordamos en este trabajo por ser primordial en la temática general del presente Simposio. He aquí una referencia:

> (...) Pero los tirios, al querer el rey hacer un sacrificio en honor del Heracles tirio, le impidieron precipitadamente la entrada en la ciudad. Alejandro lo llevó a mal y cuando amenazó que haría la guerra a la ciudad, los tirios aguardaron el asedio con confianza; por un lado querían agradar a Darío y cumplir su firme buena disposición hacia él, y pensaban que recibirían a cambio por parte del rey grandes recompensas por este favor, al arrastrar a Alejandro a un asedio* prolongado e inseguro y dar a Darío reposo para sus preparativos y, por otro, confiaban en la fortaleza de su isla y en los armamentos que había en ella, e, incluso, en sus descendientes cartagineses.
>
> θῦσαι προπετέστερον διεκώλυσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὴν πόλιν εἰσόδου. τοῦ δ᾽ Ἀλεξάνδρου χαλεπῶς ἐνέγκαντος καὶ διαπειλησαμένου πολεμήσειν τὴν πόλιν οἱ Τύριοι τεθαρρηκότως ὑπέμενον τὴν πολιορκίαν, ἅμα μὲν Δαρείῳ χαριζόμενοι καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν εὔνοιαν βεβαίαν τηροῦντες καὶ νομίζοντες μεγάλας δωρεὰς ἀντὶ ταύτης τῆς χάριτος ἀντιλήψεσθαι παρὰ τοῦ βασιλέως, ἐπισπώμενοι μὲν τὸν Ἀλέξανδρον εἰς πολυχρόνιον καὶ ἐπικίνδυνον πολιορκίαν, διδόντες δ᾽ ἄνεσιν τῷ Δαρείῳ πρὸς τὰς παρασκευάς, ἅμα δὲ καὶ πιστεύοντες τῇ τε ὀχυρότητι τῆς νήσου καὶ ταῖς ἐν αὐτῇ παρασκευαῖς, ἔτι δὲ τοῖς ἀπογόνοις αὐτῶν Καρχηδονίοις.

* A modo de ejemplo mencionamos el fragmento en el texto original: ἐπισπώμενοι μὲν τὸν Ἀλέξανδρον εἰς πολυχρόνιον καὶ ἐπικίνδυνον πολιορκίαν (...).

Acto seguido se inició el proceso para llevar a cabo el sitio de Tiro. De acuerdo con Sáez Abad (2004: 493), comenzó de esta manera un gran duelo de ingenio y tenacidad entre los habitantes de la ciudad y los sitiadores. Con respecto a las herramientas para lograr el objetivo, los macedonios ahora contaban con catapultas nuevas de torsión que permitían el lanzamiento masivo de flechas contra las murallas de la ciudad desde la distancia y lanzapiedras que las atacaban directamente. Según Borja Antela (2014: 105) este sitio pasó a la historia como una auténtica gesta militar, y a la vez un momento de cambio, casi una revolución desde el ámbito de la guerra de asedio y del uso de la artillería.

Flavio Arriano (II.17.1-4) señala las causas de esta πολιορκία cuando, en boca de Alejandro Magno, se alude al peligro que corre la seguridad macedonia y, por consiguiente, también griega ante la presencia persa, sobre todo de Tiro:

---

3 Cfr. Sáez Abad (2003; 2004), para conocer acerca de la misma a lo largo de la historia militar.

4 La vinculación entre ambas divinidades aparece en Heródoto: "navegué también hasta Tiro de Fenicia, al enterarme de que allí había un santuario consagrado a Heracles erigido por los fenicios (...)" (*Historia* II.44).

Amigos y aliados: no veo que tengamos nosotros el paso a Egipto seguro mientras los persas sean los dueños del mar. De otra parte, no garantizaremos nuestra seguridad si perseguimos a Darío dejando a nuestras espaldas a una ciudad de tan ambigua conducta como es ésta de Tiro, y con Egipto y Chipre en manos de los persas; no tendremos seguridad por lo que he dicho, pero, además y muy especialmente, porque tal como están nuestros asuntos en Grecia corremos el peligro de que los persas se impongan de nuevo a los pueblos costeros (...). Una vez anexionado Egipto, no quedará ningún territorio sospechoso para Grecia ni para nuestra patria, y haremos nuestra expedición contra Babilonia teniendo seguros los asuntos de nuestra patria y con un prestigio mayor, habiendo dejado todo el mar y el territorio de este lado del Éufrates fuera del dominio persa.

Αἰγύπτου πορείαν ἀσφαλῆ ὁρῶ θαλασσοκρατούντων Περσῶν, Δαρεῖόν τε διώκειν ὑπολειπομένους αὐτὴν τε ὀπίσω τὴν τῶν Τυρίων πόλιν ἀμφίβολον καὶ Αἴγυπτον καὶ Κύπρον ἐχομένας πρὸς Περσῶν, οὐδὲ τοῦτο ἀσφαλὲς ἔς τε τὰ ἄλλα καὶ μάλιστα δὴ ἐς τὰ Ἑλληνικὰ πράγματα, μή ποτε ἄρα ἐπικρατήσαντες αὖθις τῶν ἐπὶ θαλάσσῃ χωρίων οἱ Πέρσαι (...) Αἴγυπτον δὲ παραστησαμένοις ὑπέρ τε τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς οἰκείας οὐδὲν ἔτι ὕποπτον ὑπολείπεται, τόν τε ἐπὶ Βαβυλῶνος στόλον μετὰ τοῦ ἐς τὰ οἴκοι ἀσφαλοῦς καὶ ξὺν μείζονι ἅμα ἀξιώσει ποιησόμεθα ἀποτετμημένοι τήν τε θάλασσαν Περσῶν ξύμπασαν καὶ τὴν ἐπὶ τάδε τοῦ Εὐφράτου γῆν.

Por último, el historiador romano Quinto Curcio Rufo (*Historiae Alexandri Magni Macedonis*, IV, cap. II) expone detalles previos a la dominación macedonia y del sueño premonitorio de Alejandro Magno que lo inducía a la conquista de la isla:

Se le había aparecido en sueños Hércules, y que estendiendole la mano y, abriéndole las puertas, le introducía en la ciudad. Después de lo cual y de haber ponderado la cruel atrocidad que habian cometido en sus enviados los enemigos, el desacato con que habían violado el derecho de las gentes, y como era aquella ciudad, la fue únicamente se había atrevido a interrumpir el curso de sus victorias, ordenó a los capitanes, castigaran a sus soldados.

At ille, haud quaquam rudis per tractandi militares animos, speciem sibi Herculis in somno oblatam esse pronuntiat dextram porrigentis: illo duce, illo aperiente in urbem intrare se visum. Inter haec, caduceatores interfectos, gentium iura violata, referebat: unam esse urbem, quae cursum victoris morari ausa esset. Ducibus deinde negotium datur, ut suos quisque castiget; satisque omnibus stimulatis, opus orsus est.

De este modo, culmina la etapa de cierta autonomía de la isla y se inicia la etapa de resistencia a la invasión extranjera.

3. Resistencia y defensa durante el asedio

Esta segunda etapa se refiere a la resistencia y defensa de la ciudad de Tiro contra la potencial dominación y opresión de los sitiadores macedonios, situación de πολιορκία que se prolongó durante siete meses hasta que se desencadenó el fatídico final. Según Curcio

Rufo (IV.2.10) las hostilidades comenzaron a finales de enero o principios de febrero del 332 a.C. Gran parte del triunfo se debió a la disciplina de Alejandro Magno y de sus ingenieros, como Diades y Carias, alumnos de Pólido de Tesalia[5]. Los invadidos se defendieron con todos los medios de los que disponían para debilitar a las sitiadores, como por ejemplo, rompiendo los proyectiles o cubriendo el dique con múltiples proyectiles y con barcos incendiarios para atacar a los enemigos, situación que resultó exitosa hasta que la flota persa se deshizo y muchas de las naves que la componían se pasaron al bando macedonio y así estos se apoderaron del mar. Además, al llegar la primavera, Alejandro recibió la noticia de que los de Sidón y de Biblos habían abandonado la fuerza naval persa porque supieron que sus respectivas ciudades habían caído en manos macedónicas.

Diodoro Sículo (XVII.44.3-4) describe el accionar patriótico de los invadidos y se alude concretamente a la defensa de la ciudad:

> Por eso, y de manera similar a los que son torturados, lanzaban una voz con toda clase de súplicas a los que no podían ir en su ayuda, y ellos por lo terrible de su sufrimiento cayendo en un estado de locura morían, aquejados de un dolor digno de compasión y sin remedio. En suma, los tirios se defendían con valor de todas las maneras y teniendo en abundancia medios de defensa tomaron ánimos frente a los enemigos, y tras dejar el muro y las posiciones dentro de las torres se lanzaban contra los puentes colgantes y al valor de los enemigos oponían su propio coraje. Por ello, trabándose con los enemigos y produciéndose un combate cuerpo a cuerpo, sostuvieron una gran pelea en defensa de la patria, y algunos cortaban con hachas la parte del cuerpo de los rivales que les caía encima.
>
> (...) διὸ καὶ παραπλησίως τοῖς βασανιζομένοις πᾶσαν δεητικὴν φωνὴν προϊέμενοι τοὺς μὲν ἐπικουρήσοντας οὐκ εἶχον, αὐτοὶ δὲ διὰ τὴν δεινότητα τοῦ πάθους εἰς μανιώδεις διαθέσεις ἐμπίπτοντες ἐτελεύτων, ἐλεεινῷ καὶ ἀμηχάνῳ πάθει περιπίπτοντες. ἅμα δὲ καὶ πῦρ ἐπερρίπτουν καὶ σαυνία καὶ λίθους ἐπέβαλλον οἱ Φοίνικες** καὶ τῷ πλήθει τῶν βελῶν κατεπόνουν τὰς ἀρετὰς τῶν ἀνθισταμένων καὶ ταῖς μὲν δρεπανηφόροις κεραίαις τὰς τῶν κριῶν ὁρμιστηρίας ὑποτέμνοντες ἄχρηστον τὴν τῶν ὀργάνων βίαν ἐποίουν, ταῖς δὲ πυρφόροις μύδρους μεγάλους διαπύρους ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλῆθος τῶν πολεμίων καὶ διὰ τὴν πυκνότητα τῶν ἀνδρῶν οὐχ ἡμάρτανον τῶν σκοπῶν, τοῖς δὲ κόραξι καὶ ταῖς σιδηραῖς χερσὶν ἀνήρπαζον τοὺς τοῖς θωρακείοις ἐφεστῶτας.

** Nótese que en el texto original los tirios son mencionados como fenicios por Diodoro Sículo.

La resistencia tiria implicó momentos de avances y de retroceso en la invasión. Por ello para destruir el dique procedieron a la construcción de un brulote para ser arrastrado por el viento hacia el terraplén y luego así destruir la construcción macedónica del dique y de las torres. De acuerdo con Flavio Arriano (II.19.1), entre las técnicas de resistencia al asedio macedónico se pueden mencionar las siguientes:

5 Ingeniero militar del siglo IV a.C. que colaboró con Filipo II de Macedonia, padre de Alejandro Magno.

(...) llenaron una nave, de las que se utilizan para transportar caballos, con sarmientos secos y matojos combustibles, y en su proa hincaron dos mástiles y a su alrededor idearon poner unos macarrones lo más abiertos posible, a fin de dar cabida en ellos a gran cantidad de rastrojos y material de fácil combustión; a todo ello añadieron pez, azufre y otras cosas que pudieran contribuir a provocar una gran llamarada (...).

ναῦν ἱππαγωγὸν κλημάτων τε ξηρῶν καὶ ἄλλης ὕλης εὐφλέκτου ἐμπλήσαντες δύο ἱστοὺς ἐπὶ τῇ πρώρᾳ καταπηγνύουσι καὶ ἐν κύκλῳ περιφράσσουσιν ἐς ὅσον μακρότατον ὡς φορυτόν τε ταύτῃ καὶ δᾷδας ὅσας πλείστας δέξασθαι: πρὸς δὲ πίσσαν τε καὶ θεῖον καὶ ὅσα ἄλλα ἐς τὸ παρακαλέσαι μεγάλην φλόγα ἐπὶ ταύτῃ ἐπεφόρησαν.

Por último, Plutarco (VI.24.5-10) señala que el asedio ya duraba siete meses, "con trincheras, máquinas y doscientos trirremes en la costa cuando Alejandro tuvo un sueño en el que Heracles le tendía la mano y le llamaba desde la muralla". Por otra parte, a muchos de los tirios se les apareció en sueños el dios Apolo y les decía que se inclinaría hacia los macedonios porque no le agradaban las cosas que ocurrían en la ciudad y, como respuesta, los tirios lanzaron cadenas alrededor de su gigante estatua y las fijaron al pedestal, calificándolo despectivamente de "alejandrista". Por el contrario, Alejandro tuvo otro sueño en el que se le aparecía un sátiro a distancia, que parecía querer juguetear con él, pero que al intentar atrapar se le escapaba hasta que al final, después de varios esfuerzos, caía en sus manos. Como consecuencia de esta visión, los adivinos separaron la palabra "sátiro" y le dijeron premonitoriamente la frase "Tiro será tuya"[6]. Posteriormente, mientras a la vez se desarrollaba el asedio de Tiro, Alejandro hizo una expedición contra los árabes aledaños al Antilíbano en donde su vida corrió peligro por el pedagogo Lisímaco de Acarnania[7].

Para concluir podemos decir que este asedio fue de notable trascendencia, tanto para la época como para la posteridad. Por ello coincidimos con San José Campos (2021: 202) al referirse al sitio de Tiro: "un desencuentro religioso, con un trasfondo absolutamente político y estratégico, selló el futuro de la ciudad fenicia y propició el desarrollo de una de las genialidades militares más impresionantes de la Antigüedad".

3. Fin del asedio: dominación y compulsión

Posteriormente a la ocupación definitiva de la isla, el caos y el horror se extendieron desde las afueras hacia adentro de Tiro, causando un terrible desenlace, signado por la dominación y la compulsión de los invasores. Borja Antela (2014: 123) opina que en el proceso de tomar control del Egeo, que se deriva en la conquista del Levante, Alejandro Magno tenía más que probables intereses económicos con el fin de eliminar a los tirios como un poderoso competidor. Más allá de este motivo, consideramos que fue primordial la toma

6 σάτυρος αὐτῷ φανεὶς ἐδόκει προσπαίζειν πόρρωθεν, εἶτα βουλομένου λαβεῖν ὑπεξέφευγε: τέλος δὲ πολλὰ λιπαρήσαντος καὶ περιδραμόντος ἦλθεν εἰς χεῖρας. οἱ δὲ μάντεις τοῦνομα διαιροῦντες οὐκ ἀπιθάνως ἔφασαν αὐτῷ: 'σὴ γενήσεται Τύρος.' καὶ κρήνην δέ τινα δεικνύουσι, πρὸς ἣν κατὰ τοὺς ὕπνους ἰδεῖν ἔδοξε τὸν σάτυρον.

7 Plutarco menciona a Lisímaco en *Vidas Paralelas, Alejandro* V.5, aludiendo a que era un hombre sin ninguna distinción, pero que al llamarse a sí mismo 'Fénix', a Alejandro 'Aquiles' y a Filipo 'Peleo', haciendo una comparación con el héroe homérico (cfr. *Ilíada* IX. 430 y ss.), poseía favores y ocupaba el segundo puesto.

de Tiro como punto geopolítico y estratégico para la posterior dominación de los territorios que continuó anexionando bajo su égida.

Así pues, Diodoro Sículo (XVII.45) relata que al ser capturada la ciudad, animándose los tirios unos a otros, obstruyendo los pasos estrechos y luchando, fueron abatidos casi todos, un total de más de siete mil personas. El nuevo rey vendió como esclavos a niños y mujeres, mientras que a todos los jóvenes los crucificó, aproximadamente unos dos mil. Además, quedaron trece mil prisioneros. También cuenta que, según su criterio, los tirios actuaron con más valentía que inteligencia.

Por su parte, Arriano (II.24.2-3) narra que una gran cantidad de tirios abandonaron el muro al verlo ocupado ya por los enemigos y que luego se volvieron a agrupar alrededor del templo de Agenor, para emprender desde allí un ataque contra los macedonios en vano puesto que Alejandro se lanzó contra ellos, acompañado de sus hipaspistas y dio muerte a los que seguían en la contienda y persiguió a quienes intentaban escapar. Más adelante, Arriano concluye con que el vencedor "hizo esclavos a todos los demás y vendió unos treinta mil" (II.24.3).

Finalmente, Plutarco (VI.25.3) considera que la acometida del asedio fue magnífica y que, al no poderse contener las tropas de campamento, salieron a ayudarles mientras que, los de Tiro desmayaron en su defensa y Alejandro se apoderó de la isla ese mismo día.

5. Epílogo

El sitio de Tiro, una significativa e histórica πολιορκία del mundo antiguo, lejos de ser una batalla más de las tantas que libró Alejandro Magno en sus pocos años de vida, ha pasado a la posteridad como un ejemplo considerable de asedio, pero también significó un momento clave para el posterior proceso de dominación macedónica. Por las razones expuestas en esta breve aproximación al estudio del sitio de Tiro, de acuerdo con las fuentes consultadas, la isla representaba un obstáculo para los intereses de Alejandro, por lo que al apoderarse de ella tras muchos meses de avances y retrocesos, emprendió su camino por otras regiones orientales que le permitieron una expansión territorial a gran escala.

De acuerdo con la temática relativa a los confinamientos dentro del presente Simposio, se han analizado de manera escueta las tres etapas en que se desarrolló este asedio, considerando *grosso modo* la relativa autonomía de la ciudad de Tiro como reino semi-independiente con respecto al imperio persa; luego, el extenso sitio a lo largo de siete meses que con gran detalle describen las fuentes primarias consultadas, en donde en todo momento los sitiados intentaron contrarrestar el avance macedonio defendiéndose con aquello que tenían a su alcance, un David resistiendo las fuerzas de un Goliat que venía por todo. Por último, el dramático corolario de la dominación o conquista y sus consecuencias posteriores al sitio que, de acuerdo con la descripción de las fuentes, derivó en una masacre y en una esclavización dantescas.

Por último nos interesa destacar la importancia de las fuentes primarias, puesto que de Alejandro Magno se ha escrito todo tipo de libros, desde históricos a poéticos, e incluso entre los historiadores consultados a veces está presente un sesgo apologético, como ocurre con el encomio de Flavio Arriano. No obstante, todas estas obras leídas, analizadas y comparadas entre sí, nos permiten conocer aspectos del asedio de Tiro y de sus beligerantes para reconstruir este suceso emblemático del mundo antiguo.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

Bergua Cavero, J., Bueno Morillo, S. y Guzmán Hermida, J. M. (trads.) (2007). *Plutarco. Vidas Paralelas. Libro VI*: *Alejandro,* César, *Agesilao, Pompeyo, Sertorio,* Éumenes. Madrid: Gredos.

Guzmán Guerra, A. (trad.) (1982). *Flavio Arriano. Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III*. Madrid: Gredos.

Ibañez de Segovia y Orellana, M. (trad.) (1794). *Quinto Curcio Rufo. De la vida y acciones de Alejandro el Grande, traducido de la lengua latina en la española*. Madrid: Ramón Ruiz.

Torres Esbarranch, J. J. y Guzmán Hermida, J. M. (trads.) (2011). *Diodoro de Sicilia. Biblioteca Histórica. Libros XV-XVII*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

Alcaide, B. P. (2018). "A sangre y fuego. Las campañas de Asia Central". *Desperta Ferro: Antigua y medieval,* (47), 30-37. Disponible en: [https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6390149]

Alcántara Gutiérrez, L. G. (2021). *El sitio de Tiro por Alejandro Magno (332 AC)*. (Trabajo final de Máster en Mediterráneo Antiguo). Cataluña: Universitat Oberta de Catalunya. Disponible en: [https://ocw.uoc.edu/handle/10609/133876]

Arnaiz, J. M. (2016). "Poliorcética de las defensas militares", en R. Ruiz Entrecanales (coord.), *Simposium Internacional de Murallas, Ciudades Patrimonio de la Humanidad UNESCO*: Avila, 14 de 16 de junio de 2016. Ciudades Patrimonio de la Humanidad de España; 157-180. Disponible en: [https://ciudadespatrimonio.org/publicaciones/Ponencias-Simposium-Internacional-2016.pdf#page=157]

Borja Antela Bernárdez, I. (2012). "Alejandro Magno, 'poliorcetes'", en J. Vidal y I. Borja Antela Bernárdez (coords.), *Fortificaciones y guerra de asedio en el mundo* antiguo. Zaragoza: Libros Pórtico; 77-134.

Bosworth, A. B. (2005). *Alejandro Magno*. Madrid: Akal.

Díez García, R. (2016). *La Poliorcética en el Mundo Antiguo. Los romanos y el asedio*. Cantabria: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cantabria. Disponible en: [http://hdl.handle.net/10902/9279]

García, C. G. (2017). "La divinización de Alejandro Magno". *Estudios*, 35; 362-389. Disponible en: [https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/31614]

Guerra, A. G. (1989). "El ámbito físico de las conquistas de Alejandro Magno: algunas reflexiones". *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, 1; 25-36. Disponible en: [https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/148764.pdf]

Marugán, F. R. (2005). "Notas para un glosario de términos referentes a los sistemas defensivos de la antigüedad". *Salduie*, 5, 191-213. Disponible en: [https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/salduie/article/view/6511]

Mercer, C. E. (2010). *Breve Historia de Alejandro Magno. Nowtilus.*

Mora-Figueroa y Dingwall-Williams, L. D. (1994). *Glosario de arquitectura defensiva medieval.* Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

Pabón S. de Urbina, J. M. (1974). *Diccionario Manual Griego - Español.* Barcelona: Biblograf.

Perseus Digital Library. Disponible en: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/]

Sáez Abad, R. (2005). *Artillería y poliorcética en el mundo grecorromano*, vol. 8. Madrid: CSIC-CSIC Press.

Sáez Abad, R. (2005). "El ariete: la más antigua de las máquinas de asedio". *Akros: Revista de Patrimonio*, 4; 27-32. Disponible en: [https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1097068.pdf]

Sáez Abad, R. (2004). *La poliorcética en el mundo antiguo* (Memoria presentada para optar al grado de Doctor). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: [https://eprints.ucm.es/id/eprint/5454/]

Sáez Abad, R. (2003). "La Poliorcética: el éxito asegurado en las operaciones de asedio". *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 16. Disponible en: [http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/ETFII/article/view/4410]

San José Campos. C. (2021). "Cartago y Alejandro. El problemático rastreo de unas relaciones". *Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente. Antiguo Oriente*, vol. 19; 193–232. Disponible en: [https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/14552/2/antiguooriente19.pdf#page=193]

Sánchez, G. (2011). *Alejandro: La arrolladora marcha de la falange*. México, Miami, Buenos Aires: LD Books.

Santana, J. N. (2013). *Alejandro Magno*. Madrid: Ediciones Rialp.

Sanz, F. Q. (2005). "Alejandro ante Tiro: Asedio salvaje". *La Aventura de la historia*, 75; 82-91. Disponible en: [https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1078911]

Nota sobre las editoras

Paola Druille es Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur (Argentina) y Diplomada en Egiptología por la Universidad de Alcalá de Henares de Madrid (España). Es Profesora Adjunta a cargo de Lengua y Literatura Griegas de la Universidad Nacional de La Pampa. Investigadora Adjunta del CONICET y del Instituto de Estudios Americanos y Europeos de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. Directora del Proyecto de Investigación "Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones" y Colaboradora permanente del Proyecto *Philo Hispanicus*. Ha sido editora en el Harvard University's Center for Hellenic Studies para Open Greek and Latin Project, *Scaife Viewer* y *Perseus Digital*. Ha publicado los libros *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo* (2013), *Religión, Derecho y Medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval* (2021, en colaboración), *Filón de Alejandría: método, filosofía y recepción* (2022, en colaboración), y *Filón de Alejandría en clave contemporánea* (2023, en colaboración). También ha publicado la introducción, traducción y notas de los tratados de Filón de Alejandría titulados *Sobre los Querubines* en *Filón de Alejandría. Obras Completa*s (*OCFA*, vol. II, 2010, Madrid, Trotta), y *Las leyes particulares 1* (en colaboración), *Las leyes particulares 4*, y la introducción de *Sobre el decálogo*, todo en *OCFA*, vol. VI (2023). También es autora de numerosos artículos y capítulos. Es Co-directora de la revista *Circe, de clásicos y modernos* (Santa Rosa, UNLPam).

Laura Pérez es Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Pampa y Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur. Es Jefa de Trabajos Prácticos de Lengua y Literatura Griegas en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa e Investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos (IDEAE). Es colaboradora permanente desde 2011 en el Proyecto Internacional *Philo Hispanicus*, dirigido por el Dr. José Pablo Martín y la Dra. Marta Alesso y dedicado a la traducción, con estudios introductorios y notas, de las Obras completas de Filón de Alejandría en ocho volúmenes (Madrid, Trotta, 2009-continúa), en cuyo marco ha realizado la traducción de los tratados *Las leyes particulares* 1 y *Las leyes particulares 3* (*OCFA*, vol. VI, 2023, en colaboración). Es codirectora del Proyecto de Investigación "Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones" (UNLPam). Ha publicado Paola Druille los libros *Filón de Alejandría. Método, filosofía y recepción* (EdUNLPam, 2022, en colaboración) y *Filón de Alejandría en clave contemporánea* (Miño y Dávila, 2023, en colaboración). Es autora de *La regulación de la sexualidad en* Las Leyes Particulares 3 de Filón de Alejandría (EdUNLPam, 2017) y de numerosas publicaciones en libros y revistas científicas nacionales e internacionales. Es Secretaria de Redacción de la revista *Circe, de clásicos y modernos* (Santa Rosa, EdUNLPam).

Nota sobre los autores

Acevedo Sosa, María Elisa es Profesora Universitaria de Educación Superior en Filosofía y Especialista en Filosofía Política por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Se ha desempeñado como becaria de Formación en Investigación y Docencia para estudiantes de la UNGS desde el 2011 al 2013 y para graduados desde el 2013 al 2016 en la misma Universidad. En la actualidad, es Becaria Doctoral del CONICET y se encuentra realizando el Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su tema de tesis es "El concepto teológico-político de *monarchía* en Filón de Alejandría y sus influencias aristotélicas".

Agnosini, Matteo es doctorando en Ciencias de la Antigüedad en la Scuola Normale Superiore di Pisa (título de su Tesis doctoral: "El poema 2.1.45 de san Gregorio Nacianceno. Introducción, edición crítica, comentario y apéndices"). Su Tesis de Máster consistió en una edición crítica con introducción y comentario del Canto 10 de la *Paráfrasis del Evangelio de san Juan* de Nono de Panópolis. Es autor de una reciente traducción italiana completa con comentarios de la *Paráfrasis* (*Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di san Giovanni*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. A., Città Nuova, Collana di Testi Patristici 263, Roma 2020). Sus intereses de investigación principales incluyen la literatura griega tardoantigua y el redescubrimiento de la literatura clásica en el teatro musical moderno. Ha publicado varios artículos y reseñas en estos ámbitos.

Aita, Fernando Gabriel es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Física por la Universidad de Buenos Aires, estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, e integrante del Proyecto de Investigación Universidad del Salvador (2022-2023, 80020210100043US) "Mediaciones culturales que intervienen en la configuración del espacio político. Un análisis a partir del *Gorgias* de Platón", dirigido por la Dra. Ana Carolina Delgado.

Alvarez, Cecilia Soledad ha recientemente obtenido su título de Licenciada en Letras con orientación en Lenguas Clásicas por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Durante su trayectoria estudiantil ha participado, desde el Centro de Estudios Helénicos de la UNLP, en las Jornadas de Literatura Griega Clásica, en las que además ha expuesto una variedad de trabajos. Durante los últimos años también se ha desempeñado como adscripta en las cátedras de Griego I y Literatura Griega Clásica.

Arreola, Eder Ignacio es Técnico Académico Tipo "A" y profesor en la Facultad de Artes y Diseño de la UNAM. Es maestro en Historia del Arte por la Facultad de Filosofía y Letras y desde 2017 es el curador de la colección de escultura de la Antigua Academia de San Carlos. Sus líneas de investigación versan sobre el estudio de gipsotecas, el arte neoclásico y académico del siglo XVIII y XIX, el estudio de la estatuaria grecorromana, historia de la moda y textiles y escultores académicos mexicanos del siglo XIX. Fue becario por el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en apoyo a la Dra. Clara Bargellini y profesor adjunto del Dr. Eduardo Báez en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha dictado clases sobre historia de la moda, arte medieval, renacentista, barroco, arte antiguo, neoclásico y arte del siglo XIX y XX. Ha trabajado en curadurías para museos como el Amparo de Puebla, el Colegio de San Ildefonso, la Antigua Academia de San Carlos y fue asistente de curaduría para una muestra de arte barroco en el Museo Metropolitano de Nueva York bajo la guía de la Dra. Clara Bargellini, investigadora del Instituto de Investigaciones Estéticas. Es coordinador del Seminario Arte, Diseño y Moda de la Facultad de Artes y Diseño y actualmente desarrolla un proyecto sobre rastreo de las remesas de 1855 y 1903 de la colección de yesos de San Carlos y otros sobre textiles y patrones de diseño en el arte.

Avena, María Emilia es Licenciada en Filosofía y Profesora de nivel medio y superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becaria doctoral de CONICET y su área de investigación se centra en los vínculos entre ética y política en la filosofía aristotélica tomando como eje la educación en la virtud. Forma parte de proyectos de investigación y participa de congresos nacionales e internacionales de su especialidad desde el año 2010. Desempeña su labor docente en la escuela media y en distintos proyectos de educación permanente y divulgación de la disciplina.

Ballester, Paula es Licenciada en Filosofa y licenciada en Letras Clásicas por la Universidad Nacional del Córdoba, Argentina. Ex becaria del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) con el Prof. Thomas A. Szlezák. Ex Becaria del DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) con la Profesora Eve- Marie Engels. Asistente en IZEW. Interfakultäres Zentrum Für Ethik in den Wissenschaften, Centre For Ethics and The Sciences and Humanities, Erberhard Karls Universität Tübingen.

Belelli, Camila es Licenciada en Letras con especialización en Lenguas y Literaturas Clásicas y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente cursa el Doctorado en Letras Clásicas con una beca otorgada por el CONICET. Su proyecto de investigación se titula "Hablar como corresponde: Aristarco de Samotracia y la atétesis de los discursos 'inapropiados' en la *Ilíada*". Ha participado de varios congresos y jornadas específicos del área como asistente, colaboradora, coordinadora y expositora. Es profesora de Lengua y Literatura en el Colegio Guadalupe, Ayudante de Primera de Lengua y Cultura Griegas en la Universidad de Buenos Aires, e Investigadora asesora del Proyecto de Investigación UBACyT "Traducir, interpretar, 'transpensar'. Leer a Homero en el español hispanoamericano del siglo XXI (continuación)", dirigido por la Prof. Dra. María Inés Crespo.

Bélo, Tais Pagoto, Postdoctoral studies at Université Libre de Bruxelles (ULB) and University of São Paulo (USP); Postdoctoral studies at University of Campinas (Unicamp, 2017) and University College London (UCL, 2015); PhD at University of Campinas (Unicamp, 2014), with internship at University of St. Andrews (2012); Master at University of São Paulo (USP, 2007); Graduation at State University of São Paulo (Unesp, 2002).

Bilbao Ruiz, Javier es Licenciado en Filología Clásica y doctor en Estudios literarios y Literatura comparada por la Universidad del País Vasco con la tesis "Teoría y crítica literarias en los escolios de Aristófanes". Su línea de investigación se centra en las antiguas teoría y crítica literarias recuperables en textos retóricos y exegéticos griegos y muy especialmente en los escolios de Aristófanes. Desde el año 2012 trabaja como profesor en la Universidad del País Vasco donde ha impartido e imparte diversas asignaturas en los diferentes grados de Humanidades.

Bisignano, Julia Alejandra es Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Cargos docentes actuales: JTP interina del Área Latín, FaHCE, UNLP, desde el año 2020; Profesora provisional de Historia de la Lengua Española, ISFDyT Nº9, desde el año 2018; Profesora titular de Prácticas del Lenguaje, colegio San Pío X, desde el año 2017. Antecedentes docentes: JTP interina con función en Secretaría, UNLP, 2012-2017; Ayudante Diplomada del Área Latín, 2006-2020; Ayudante alumna *ad honorem* 2005-2006. Investigación: Miembro en calidad de investigadora del Proyecto del Centro de Estudios Latinos, UNLP, "Concepción de la Naturaleza, sus características y funciones en la Literatura Latina. De la República al Principado; proyecciones medievales", dirigido por la Dra. Lía Galán (2018-2022). Antecedentes en investigación: Miembro investigadora de los Proyectos del Centro de Estudios Latinos, UNLP, desde 2006. Miembro integrante en calidad de Redactora de *Auster, Revista del Centro de Estudios Latinos*.

Borelli, Micaela cursó la carrera de Letras en la Universidad Nacional de La Plata, y actualmente se encuentra preparando su Tesina de Licenciatura. La especialización de grado que ha escogido es la Orientación en Lenguas Clásicas. Su trayectoria académica cuenta con la aprobación de to-

dos los niveles de Griego Clásico, como así también de varios seminarios, dictados por el Centro de Estudios Helénicos de la UNLP. Además, ha participado en carácter de expositora y asistente en congresos nacionales e internacionales. Por otro lado, bajo la dirección de la Prof. Dra. Saravia de Grossi y la Prof. Hamamé, ha sido seleccionada para participar del libro *Fenicias de Eurípides y también en la literatura moderna: Los movimientos migratorios de los pueblos*, aceptado para su publicación en la Colección Libros de Cátedra de la UNLP. El tema de su Tesina de Licenciatura se aboca a los personajes femeninos de las obras de Eurípides, centrándose en sus discursos.

Borghi, Gustavo Luiz Nunes, alumno de Doctorado, Universidade de São Paulo (Brasil).

Bossio Campos, Carlos Humberto es Licenciado en Filosofía y Especialista en Docencia Universitaria. En ambas carreras, graduado de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Se desempeña como docente universitario e investigador. Sus áreas de interés son las metodologías y didácticas para la enseñanza de la lengua y la cultura latina y la Lingüística. Actualmente, integra proyectos de investigación vinculados al área de la Lingüística. En el ámbito de la enseñanza, es docente en las cátedras de Lengua y Cultura Latina I y II para la carrera de la Licenciatura en Filosofía para la casa de altos estudios antes mencionada.

Brousson, Agustín es estudiante avanzado de Filosofía con orientación en Filosofía Clásica en la Universidad de Buenos Aires; ha sido adscripto de Leandro Pinkler en la cátedra de Lengua y Cultura Griegas; forma parte de grupos de investigación UBACyT; ha participado de varios congresos nacionales e internacionales y publicado artículos en revistas académicas; desde hace 6 años se dedica a la enseñanza de lengua y cultura griegas en diversas instituciones no académicas.

Buisel, María Delia es Graduada y Profesora en la FAHCE de la UNLP por más de 40 años en las cátedras de Latín I, II, III y IV, Suplente y Titular de dedicación simple a completa y Titular de Seminarios de Latín de grado, doctorado y posgrado desde 1982 hasta la pandemia. Titular de Latín en Institutos terciarios. Seminarios cursados personales; presentación de comunicaciones en congresos nacionales, internacionales y extranjeros; publicación en Actas y artículos en revistas del país y el extranjero; compilación de libros de homenajes. Ha dictado cursos. Miembro de Jurados de concursos docentes y de tesis, cofundadora del Centro de Estudios Latinos (UNLP), subdirectora y directora de *Auster*; trabajos de extensión y transferencia, pero sobre todo formación y dirección de futuros docentes.

Bustos, Belén es estudiante avanzada del Profesorado y la Licenciatura en Letras en la UNLP. Ha participado en reuniones científicas, cursos y seminarios de la especialidad, habiendo presentado algunos trabajos que fueron publicados y otros que se encuentran en prensa. En el año 2020 aplicó a una Beca "Estímulo a las Vocaciones Científicas" del CIN, y con ese mismo proyecto se encuentra realizando su tesis de Licenciatura orientada en Lenguas Clásicas. El proyecto consiste en el estudio de la relación sabiduría, naturaleza, libertad en el *topos* de los ascetas indios, materializado en un corpus interdisciplinario de fuentes clásicas y sánscritas.

Bustos Fierro, Facundo es Licenciado en Filosofía, Ayudante de Lengua y Cultura Griegas I-V, Adscripto a Filología Griega, Coordinador del Ensemble de Música de la Antigüedad Grecolatina Μουσουργία-Musurgia, Proyecto radicado en el Instituto de Filología Clásica y con Aval de los Departamentos de Lenguas y Literaturas Clásicas, Filosofía y Artes.

Buzzi, Santiago Javier es Licenciado en Musicoterapia (2016). Obtuvo el Primer Premio en el Décimo Segundo Concurso Mejor Trabajo Final de Grado. Doctorando en Filosofía de la Universidad del Salvador (2019). Ha presentado las siguientes exposiciones: "Aspectos cosmogónicos de la música en Platón" (IV Simposio Nacional. "Educación, arte y política en la filosofía antigua", Universidad de La Plata, 2019); "Una posible integración de las distintas valoraciones de las artes auditivas en la obra platónica" (XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos y III Congreso

Internacional de Estudios Clásico, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, 2022); "Un análisis de las consideraciones sobre las manifestaciones culturales expuestas en el *Gorgias* en relación a la idea del bien" (IV Jornadas Nacionales de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2022). Ha dictado cursos en la Universidad de Buenos Aires (2021): "Música y filosofía en la antigua Grecia", Facultad de Filosofía y Letras; "La musicoterapia en la antigua Grecia", Hospital de Clínicas, IV Cátedra, Facultad de Medicina.

Canazart, Gabriela é doutoranda em Letras Clássicas na Universidade de São Paulo, sob orientação do professor doutor Christian Werner e com bolsa FAPESP (2021/03581-0). É graduada pela mesma universidade (2014-2019) com realização de 2 anos de pesquisa de iniciação científica também com bolsa FAPESP (2017/16420-0). A autora tem pesquisado o narrador dos poemas homéricos, em particular, como o aedo nele se manifesta e sua relação com o público, tendo publicado em artigos suas discussões. Integra, desde 2018, o grupo de pesquisa Gêneros Poéticos na Grécia Antiga: tradição e contexto (CNPq, USP), liderado pelo professor doutor Christian Werner e pelo professor doutor Fernando Rodrigues Junior.

Candido, Maria Regina, Possui como formação Doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2001) com estágio na EFA: Escola Francesa de Atenas/Grécia, Mestrado em História Social pela UFRJ (1995), Graduação em História/UFRJ e Comunicação Social/Jornalismo na Faculdade Estácio de Sá. Atualmente é Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, coordenadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade/NEA/UERJ (P.710/SR-3) e coordenadora do Curso de Especialização de História Antiga e Medieval/CEHAM da UERJ (Lato Sensu). Coordenação do PPGH/UERJ de 2019-2021. Pesquisadora de Produtividade do CNPq. Participa do programa de Pós-graduação da História/PPGH da UERJ e da Pós-Graduação de História Comparada/PPGHC/UFRJ. Tem experiência na área de História, Filosofia, Antropologia e Arqueologia com ênfase em sociedades antigas grega e romana.

Cardigni, Julieta es Doctora en Letras con orientación en Lenguas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como docente en el grado y el posgrado. Es también docente en el Doctorado de la Universidad del Sur y en el grado de la Universidad Pedagógica Nacional. Es Investigadora Adjunta en la Carrera de Investigador Científico de CONICET, y coordinadora del Área de Estudios Tardoantiguos en el Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires. Dirige proyectos UBACyT y PICT centrados en el estudio de la Literatura Tardoantigua desde la perspectiva del Análisis del Discurso. Ha publicado numerosos artículos de la especialidad en revistas nacionales y extranjeras, y dos libros: *El comentario como género tardoantiguo: Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*, 2013; *De nuptiis Philologiae et Mercurii o la farsa del discurso. Una lectura literaria de Marciano Capela*, 2019.

Carrettoni, María Celeste es tesista de la Maestría en Literaturas Comparadas que se dicta en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Su tesis se centra en la obra de Geoffrey Chaucer. Docente – investigadora. Integrante del Proyecto de Investigación acreditado "El reparto de lo sensible y la literatura en lengua inglesa: políticas estéticas", dirigido por la Dra. Silvana Fernández y radicado en el Centro de Estudios de Literaturas y Literaturas Comparadas del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (CONICET, UNLP). Ha participado en otros dos proyectos radicados en el IdIHCS con anterioridad. Docente de la Universidad de La Plata en el nivel de grado y de pregrado. En la FaHCE, se desempeña como docente en las cátedras Literatura Inglesa Medieval y Renacentista y Lengua Inglesa 3. Profesora en Lengua y Literatura Inglesas y Traductora Pública Nacional en Lengua Inglesa por la misma Universidad.

Casares Andrade, Rafael Andrés es Historiador por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Realiza investigaciones enfocadas en historia Antigua, sobre todo en las relaciones internacionales del Imperio romano y la Persia sasánida en la Tardo-antigüedad. Varios de sus artículos

han sido publicados como parte de concursos ensayísticos de Desperta Ferro Ediciones (España). Ha participado como ponente en el VII Congreso Internacional de Estudiantes de Historia (2021) y en la Semana de Historia (2022), eventos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En 2022 fue ponente en el XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos y III Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos. Realiza recreación histórica y es fundador y administrador de Roma Invicta, página de Facebook e Instagram enfocada en divulgación cultural sobre el mundo antiguo.

Castañeda, Miguel Alejandro es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba; investigador-Profesor Adjunto en la Universidad Nacional de Chilecito (desde 2013) y Profesor Adjunto en la Universidad Católica de Santiago del Estero (desde 2014); sus investigaciones y publicaciones se concentran principalmente en Aristóteles (método, epistemología, ciencia natural).

Cattán, Florencia Gabriela es Licenciada en Letras y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y maestranda en Sociología de la Cultura y el Análisis Cultural en UNSaM. Participa en proyectos de investigación financiados en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y en la UNAJ. Ha participado en encuentros académicos nacionales e internacionales y ha publicado capítulos de libro y artículos sobre la especialidad en el país.

Coll, Marcela es Profesora en Enseñanza Media y Superior en Letras en la UNSJ. Se ha desempeñado desde 1998 como docente en el área de Lenguas y Literaturas Clásicas. Actualmente es Profesora Asociada de Lengua y Literatura latina I, Lengua y Literatura Latina II y Literatura Grecolatina en las Carreras de Profesorado y Licenciatura en Letras. Es especialista en Filología Clásica, título obtenido en la Universidad Nacional de Cuyo en el 2012. Desde el año 2000 ha integrado y codirigido Proyectos de Investigación en los que se trabaja en el cruce de Literatura y Semiótica. Sus trabajos se refieren a la reescritura de mitos clásicos en textos literarios contemporáneos en el marco de la Literatura Comparada.

Colombani, María Cecilia es Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón). Coordinadora académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género (Universidad de Morón). Directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Codirectora del Proyecto de Investigación "Mundo Antiguo y Cultura Histórica; formas de dominación, dependencia y resistencia". Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. Miembro Colaborador del Proyecto de Investigación UBACYT dirigido por el Dr. Emiliano Buis. Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Bs As, 2005, *Homero. Una introducción crítica*, Bs As, 2005, *Foucault y lo político*, Buenos Aires, 2009. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, 2016. Autora de capítulos en obras colectivas y de artículos en revistas nacionales e internacionales de la especialidad. Profesora invitada anualmente al Programa de Pos graduación en Historia Comparada de la UFRJ. Profesora Invitada de la UERJ (Río de Janeiro), UFMG (Belo Horizonte) y de la UFOP (Minas Gerais) en calidad de conferencista o profesora de cursos de pos graduación. Invitada anual del Centro de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de Universidad de Coimbra, Portugal y de la Universidad de Lisboa, Portugal. Profesora invitada de la Universidad de Perugia, Italia.

Coria, Marcela es Licenciada en Letras y Doctora en Humanidades y Artes con mención Filosofía, egresada de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, donde en 2019 finalizó sus estudios de posdoctoración. En la misma Facultad es docente en las cátedras Lengua Griega I y Lengua Griega II y dirige el Centro de Estudios de Filología Clásica

"Lena R. Balzaretti". Ha publicado traducciones del griego antiguo y del latín al español en Argentina y en España, capítulos de libros en publicaciones conjuntas y diversos estudios en revistas especializadas y de divulgación. Es evaluadora en revistas científicas, participa como expositora en reuniones académicas de su especialidad y dicta charlas, cursos de extensión y seminarios curriculares sobre temas de lengua y literatura griega y latina. Es miembro de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC).

Costanza, Salvatore es Licenciado en Letras Clásicas y Literarura Griega (2002) y obtuvo su doctorado en Filologia Clásica en Florencia, Istituto di Studi Umanistici, Antichità, Medioevo, Rinascimento (2006). Después de experiencias de investigación postdoctorales en Ginevra, Colonia, Lyon, Friburgo (CH), es actualmente Profesor Adjunto en Atenas, Universidad Nacional y Capodistríaca (Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών), Departamento de Filología. Sus intereses principales de investigación incluyen la filología clásica, la papirología literaria, la historia del Egipto tardoantiguo y la civilización bizantina, con especial atención a la adivinación y profecía, a la literatura cristiana antigua y a la mitología.

Cristóbal, Vicente es Catedrático de Latín en la Universidad Complutense de Madrid. Su investigación atiende sobre todo a la poesía latina y a la mitología, y se ha orientado muy en especial a la pervivencia de la literatura clásica en la literatura española. Ha publicado traducciones (tanto en prosa como en verso) de los principales poetas romanos (Catulo, Virgilio, Horacio y Ovidio), y estudios sobre los temas y formas de la poesía y la literatura antigua. Ha escrito también, hasta el momento, cinco poemarios: *Silva mitológica*, *Memoria de horizontes amarillos*, *Canto del gallo*, *El paraíso y el mundo*, e *Inmóvil travesía*.

D'Alfonso, Dalila es Doctora en Cultura, Educación, Comunicación y Profesora de italiano y latín en la escuela secundaria. Es una estudiosa de la recepción de la cultura latina y del éxito de los modelos clásicos en la literatura moderna y contemporánea. Se ocupa, en particular, de Ovidio y de la literatura del exilio y de la migración. Desde octubre de 2019 hasta enero de 2020 realizó actividades de investigación en el Departamento de Filología Latina de la Universidad "Complutense" de Madrid. Ocupa la función de tutor por el curso "Web Mythology" de la Universidad de Foggia y es miembro del Comité de Coordinación Regional (Región de Apulia) para la Certificación de Lengua Latina (CLL). Ha sido ponente en congresos nacionales e internacionales y está actualmente publicando una nueva edición del *Liber* de Catulo.

D'Avila, Julián S. es Licenciado en Letras Clásicas y magíster en Traductología por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Integra el Grupo de Musicología Histórica de Córdoba (UNC), investigando fuentes sobre música misional escritas en latín. Profesor del departamento de Lenguas Clásicas en el Colegio Nacional de Monserrat (UNC).

de Jesus, Jonathan Faustino, graduando pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), atuou como bolsista, na função de tutor de língua portuguesa pela Secretaria de Educação do Ceará (SEDUC) de Outubro a Dezembro de 2021, novamente de Julho a Agosto de 2022, concomitantemente exerceu a função de monitor voluntário na extensão Elegia Erótica Romana ministrada pelo professor Dr. Erick France Meira de Souza; em seguida atuou de novo na função de monitor voluntário na extensão Língua Latina I, ministrada pelo prof. Dr. Milton Marques Junior. Tem interesse particular em diferentes áreas, tal como Ensino de Línguas clássicas, mitologia greco-romana, elegia, épica e tragédia antiga, mas tem se dedicado atualmente à produção de trabalhos voltados ao estudo e análise de elegias de Tirteu, Ovídio e Propércio.

de Oliveira Pinto, Juarez Carlos é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo 2020/15048-2), dedicando-se ao estudo da poesia homérica, da religião grega e de Afrodite, sob orientação do Prof. Dr. Christian Werner. É também mestre e bacharel

pela Universidade de São Paulo, tendo realizado pesquisas de mestrado e iniciação científica sobre a poesia hexamétrica grega arcaica, heróis e religião grega. Integra, desde 2013, o grupo de pesquisa Gêneros Poéticos na Grécia Antiga: tradição e contexto (CNPq, USP), liderado pelo professor doutor Christian Werner e pelo professor doutor Fernando Rodrigues Junior.

Delbueno, María Silvina es Profesora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Diplomada y Especialista en Lectura, Escritura y Alfabetización, FLACSO, Buenos Aires. Magíster en Literaturas Comparadas por la Universidad Nacional de La Plata. Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se desempeña como Profesora Asociada Ordinaria y como Profesora Adjunta Ordinaria en la Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires. Dirige y participa en proyectos de investigación en UNCPBA y UNLP. La línea de investigación se fundamenta en los Estudios de Recepción en el personaje mítico de *Medea* de Eurípides. Último libro publicado: *Médée Kali de Laurent Gaudé*. Introducción, traducción y notas. La Plata, Editorial Hespérides (2021). Dirige el Proyecto de Extensión universitaria en UNCPBA, Facultad de Derecho, Unidad Penal Nº 52 del Servicio Penitenciario Bonaerense.

Delgado, Ana Carolina es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de General Sarmiento (Buenos Aires, Argentina). Ejerce la docencia en la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina). Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España), y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Ha llevado a cabo una investigación post-doctoral en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität (Alemania), con financiación del Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD). Su investigación se centra actualmente en temáticas relacionadas con las mediaciones culturales presentes en la configuración de la normatividad práctica. El campo de trabajo de su investigación se circunscribe a dos modelos políticos antiguos, a saber, el diseñado por Platón en *Leyes* y el propuesto por Filón de Alejandría en la "Exposición de la Ley". Es Docente de la carrera de grado y de doctorado en Filosofía, de Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador.

Difabio, Elbia Haydée es Profesora, licenciada y doctora en Letras, especializada en Filología Clásica. Categoría 1 en Investigación. Colaboradora en: Banco de Consultores de CONICET, Comisión Asesora en Filología, Lingüística y Literatura; Registro de Expertos de CONEAU, Banco de Evaluadores de UBA, UNTREF, UNQ, UNMDP, UM, UNSJ, UNLPam, UNSAM, UNPA – Unidad Académica Río Gallegos, UCA, UNT, UNCuyo, UNNE y UNGS. Evaluadora en Cuarta Convocatoria de Carreras de Posgrado de Letras, CONEAU; en Proceso de Categorización Comisión Regional Centro-Oeste, 2018; libros y artículos en revistas especializadas. Directora de *Europa*. Miembro de Comités Científicos Internacionales en Argentina, México, Chile y España. Autora de 110 artículos en revistas especializadas y en Actas en el país y en el extranjero; de *Acortando distancias. Primeros pasos para el aprendizaje de Griego Antiguo*; coautora de cuatro libros sobre Estudios Clásicos. Dirige becarios, tesistas de grado y de postgrado. Dicta cursos de Extensión Universitaria y de Posgrado, conferencias, talleres, paneles y seminarios en el país y fuera de él.

Duarte, Alair Figueiredo, Doutor e Mestre em História Comparada, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Graduado em Filosofia (2008), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui estágio de pesquisa supervisionado pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (2014) e pela École Française D Athenes (2015). Atua como pesquisador: Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ); Núcleo de Estudos da História Medieval Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da Universidade Federal Fluminense (NEHMMAT/UFF); Uso Político e Estratégico do poder Marítimo na Atualidade (EGN/MB); integrou o Laboratório de Simulações e Cenários da Escola de Guerra Naval da Marinha do Brasil (LSC-EGN/MB). Atua como professor: Curso de Especialização em História Antiga e Medieval (CEHAM/UERJ). Atualmente realiza pós-doutoramento no Programa de Pós Graduação em História Política (PPGH/UERJ).

Dukelsky, Cora es Licenciada y Profesora en Historia de las Artes por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular de Historia de las Artes Plásticas I (Antigüedad) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (hasta 2019). Profesora del Seminario de Artes Griegas y Romanas en la Maestría en Estudios Clásicos de la UBA. Participa en Proyectos UBACYT desde 1998. Coordinadora de la carrera de Artes y Profesora titular en la Universidad de Palermo (hasta 2018). Autora de numerosos artículos y capítulos de libros vinculados a la investigación del arte egipcio, griego y romano. Se especializa en el estudio de la cerámica griega. Ha participado con ponencias, cursos y conferencias en congresos nacionales e internacionales de Estudios Clásicos.

Encinas Reguero, María Carmen es Doctora en Filología Clásica (Griego) por la Universidad del País Vasco (España). Fue investigadora postdoctoral en la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich (Alemania) y en la actualidad es Profesora Titular de Universidad en el Departamento de Didáctica de la Lengua y la Literatura de la Universidad del País Vasco. Su investigación se centra principalmente en la retórica y el teatro griegos, así como en la literatura infantil y juvenil y en la recepción de la literatura clásica dentro de esta. En esos ámbitos ha editado seis libros y publicado más de cincuenta artículos tanto en revistas nacionales como internacionales.

Ertola Urtubey, Manon es Profesora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se encuentra realizando la Licenciatura en Letras por la misma Universidad, cuya tesina aborda las Fábulas de Esopo desde el concepto de emociones. Es secretaria del Centro de Estudios Helénicos (CEH) de la Universidad Nacional de La Plata.

Espiritu Ventocilla, Joseph Max es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú), Licenciado en Economía por la Universidad Nacional del Callao (Perú), Maestrante en la Universität Hamburg (Alemania), docente a tiempo parcial, estudiante de la carrera en Simbología por Psicocymática, miembro del Círculo de Estudios Numen, Entheos Editores y Alquimia Filosofal. Ha publicado diversos artículos académicos, y actualmente trabaja en la publicación de libros dedicados a la filosofía griega y a la pintura neo-amazónica en el Perú.

Fagés, Mariano Antonio es Profesor de grado universitario en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Es doctorando en Filosofía en la misma institución. Ha realizado investigaciones, publicaciones y ponencias referidas al pensamiento de Aristóteles y Platón. También ha realizado investigaciones en el ámbito de la teología y la metafísica medievales, en especial en el pensamiento de Dionisio Areopagita. Es integrante del Proyecto de investigación "El uso del género protréptico en la Antigüedad: las formas de exhortación para decir, sentir y pensar" (CONICET, 2021- 2023), y del Grupo de Estudios Aristotélicos (GEA) de la Universidad de Buenos Aires. Integra también el Proyecto "Cambios y tendencias en la Educación Superior: políticas, sujetos y prácticas. Miradas desde la educación y la filosofía" (F.C.H, Universidad Nacional de San Luis). Es integrante del Comité Editorial de la Revista de Investigación y Disciplinas (REVID), de la Universidad Nacional de San Luis. Ejerce la docencia universitaria desde el 2014 en Filosofía y Epistemología (UNSL), y en "Sociología de la Educación" y "Antropología Filosófica" (UNViMe).

Farias Junior, José Petrúcio de Licenciado y bachiller en Historia por la Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca, 2003), en Pedagogía por la Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ - 2012) y Letras-Inglés (UNIUBE, 2009). Maestría en Historia, en la línea de investigación Historia y Cultura Política de la UNESP, Franca (2012), con pasantía de investigación en la Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), Doctor en Historia también por la UNESP/Franca, con período sándwich en la Freie Universität - Berlín (2011-2012). Postdoctorado en Educación por la Universidade Federal de Uberlândia (2018); lidera los grupos de investigación: Laboratorio de Historia Antigua y Medieval (LABHAM, UFPI) e Historia y Culturas Religiosas (HISCURE, UFPI). Actúa como profesor de Historia Antigua y Medieval en la Universidade Federal de Piauí – Campus Senador Helvídio Nunes de Barros (CSHNB, UFPI) y como profesor de Historia en el Programa de Posgrado en Historia de Brasil PPGHB, UFPI.

Feitosa, João Vinícius Gondim é aluno do doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco, possuindo Mestrado em História e Espaço pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2014). É Bacharel (2011) e graduado em Licenciatura (2010) em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de ensino e pesquisa em História, com ênfase em História Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: cura, espaço, gênero, rito e saúde.

Ferraro, Paula Daniela es Licenciada en Letras y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras (Universidad de Buenos Aires). Magister en Estudios de Literatura (Universidad Federal Fluminense - Río de Janeiro). Actualmente se desempeña como docente responsable en la materia Literatura y Cultura Griega y Latina, dictada en el Instituto de Formación Docente Continua en San Luis, y como jefa de trabajos prácticos en las materias Literatura Hispanoamericana I y Literatura Hispanoamericana II, ambas pertenecientes a la Universidad Nacional de San Luis. Asimismo, participa de un grupo de investigación, PROIPO "Configuración de identidades y otredades en la literatura. Hegemonía, memoria, cuerpo y espacio" (UNSL). Ha publicado numerosos trabajos en revistas y libros.

Flores, Alfredo de J. es Doctor en Derecho y Filosofía por la Universitat de València (España). Profesor Asociado de Metodología Jurídica (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, Brasil). Profesor Permanente del Programa de Posgrado stricto sensu en Derecho (UFRGS). Miembro Correspondiente del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho (INHIDE, Argentina). Miembro del Instituto Brasileiro de História do Direito (IBHD). Socio de la Sociedade Brasileira de Retórica (SBR). Socio de la Organización Iberoamericana de Retórica (OIR). Asociado a la Asociación Latinoamericana de Retórica (ALR). Miembro de la European Society for Comparative Legal History (ESCLH). Asociado a la Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC).

Flores, Camila es Estudiante avanzada de la carrera de Profesorado en Letras de la Universidad Nacional de La Pampa (fecha de ingreso: 2018). Desde el año 2020, es integrante del Grupo de Investigación coordinado por las Dras. Paola Druille y Laura Pérez. Ha sido participante en diferentes reuniones científicas como asistente, organizadas mayoritariamente por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa.

García, Ricardo M. es Doctor en Filosofía. Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Medieval y de Filosofía de la Religión (actualmente jubilado). Profesor de Problemas de la Filosofía Medieval y miembro del Comité en la carrera de posgrado en Filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

Ghigliazza, Marcelo es Licenciado en Sociología (UBA, 2011) y Profesor en Sociología (UBA, 2012). Cursó la carrera de grado de Filosofía (UBA) y actualmente se encuentra concluyendo su tesis de licenciatura sobre la dimensión psicosocial del programa educativo de la *República*, un tema sobre el cual ha presentado ponencias y publicaciones en diversos ámbitos académicos. Estuvo adscripto a la cátedra Historia de la Filosofía Antigua (UBA, 2020-2022) y es profesor colaborador del seminario de grado "Cinematografías platónicas: territorios de amor, *philosophia* y comunidad", que se dicta en la carrera de Filosofía de la UBA. Asimismo, viene realizando su práctica docente en diferentes niveles del sistema educativo; especialmente en la educación primaria como maestro de grado, en la formación secundaria de adultos, en el ámbito pre-universitario y como profesor de Filosofía, Antropología y Sociología en la Licenciatura en Enfermería (UBA-Medicina).

Giancaspro, Marina es estudiante de grado en la Carrera de Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es coreógrafa y bailarina de danza contemporánea y Profesora de Técnica Alexander, práctica somática que estudia el movimiento humano desde la perspectiva del uso de sí en la acción.

Gómez, Sandra Marcela es Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Estudiante de la Maestría en Estudios Clásicos (UBA). Profesora de las cátedras de Latín I, Latín II, Literatura Griega y Literatura Latina (UNLZ). Profesora de cátedras en ISFD Nº 102 (Bandfield). Participación en varios proyectos de investigación (UNLZ), entre los cuales se encuentran: "El lenguaje como objeto de estudio: ¿genealogías de una episteme?" o "Localizaciones poscartesianas del concepto de sujeto" o "Modelos e ideas de la significación en la Antigüedad" o "Signo y comunicación en el *De Magistro* de San Agustín". Participación en jornadas sobre el mundo clásico con ponencias sobre la obra de Heródoto. Publicaciones: "Identidades alteradas en las *Historias* de Heródoto: identidad y alteridad en el *logos* lidio". *Hologramática*, VI, N° 32 (2020). "Mundos trágicos en las Historias de Heródoto. Elementos trágicos e investigación histórica en el *logos* lidio". *Hologramática*, XVIII, N° 34 (2021).

Greco, Giuseppe es Bachiller en Letras Clásicas (2007), con una tesis sobre la construcción de la tradición filosófica en Aristóteles, Maestría (Laurea Magistrale) en Filología e Historia de la Antigüedad (2012) en la Universidad de Pisa, con una tesis sobre la noción de *stasis* en el pensamiento griego entre el siglo VI y el siglo IV. Especialista en Ciencias de la Cultura en la Fondazione Collegio San Carlo de Modena (2014), en Teoría Crítica en la Universidad Bicocca-Milano (2014) y realizó un trayecto de posgrado en la "Scuola Superiore di Studi Storici" (Universidad de San Marino), en la que ha investigado la representación del pasado en los diálogos de Platón y su relación con los historiadores de época clásica. Actualmente, es doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba con una tesis acerca de la reflexión sobre la historia en los diálogos de Platón.

Grimozzi, Chiara es Profesora y Licenciada en Letras por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Actualmente desempeña cargos docentes en un colegio secundario y en la cátedra de Latín I del Profesorado y la Licenciatura en Letras, FaHCE, UNLP. Además, dicta talleres literarios de lectura y debate. Sus líneas principales de investigación son, por un lado, el tópico de la edad de oro en Virgilio y Ovidio y, por otro lado, las catástrofes naturales en *Metamorfosis* de Ovidio. Ha leído y publicado ponencias sobre estos temas. Es miembro integrante del Centro de Estudios Latinos (IdIHCS, FaHCE, UNLP).

Heredia, Tomás Joaquín es Estudiante del Profesorado en Letras, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam. Especialización en el área de Lengua y Literatura Griegas. En relación a la formación en investigación ha asistido y aprobado seminarios específicos: asistente en el seminario "Mito y religión cananea-fenicia en el Mediterráneo" (2019), Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam; asistente en el II Congreso Internacional sobre Filón de Alejandría (2021, modalidad virtual); asistente en el curso "Propuestas para la enseñanza de la literatura grecolatina en el nivel secundario", organizado por el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2022); expositor en el XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos y III Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico de la AADEC (2022).

Kogel, Matías Ezequiel es Profesor de Filosofía (FHUC-UNL-2018) y Licenciado en Filosofía (FHUC-UNL-2020). Forma parte de proyectos de investigación desde 2016 y ha realizado dos adscripciones en la cátedra de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina) desde el 2016 a 2017. Además, ha recibido becas de iniciación a la investigación para estudiantes universitarios de grado: Cientibeca-UNL (2017-2018) y Beca EVC-CIN-UNL (2019-2020). Actualmente tiene una Beca Interna Doctoral del CONICET (2021-2026) y su lugar de trabajo es el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (CONICET-UNL). Además, trabaja como docente de nivel secundario y terciario.

Lanza, Joaquín es Profesor en Letras, egresado de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. En la misma Facultad es docente en la cátedra Lengua Griega I y miembro del Centro de Estudios de Filología Clásica "Lena R. Balzaretti". Se desempeña también como docente en nivel medio. Ha participado como expositor en diferentes encuentros académi-

cos de su especialidad y es autor de publicaciones en revistas especializadas y de divulgación. Es miembro de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC).

Lima, Gizeli da Conceição es Doctoranda en el Programa de Posgrado en Historia de Brasil de la Universidade Federal de Piauí PPGHB, UFPI, y desarrolla estudios en la línea de investigación: Historia, Ciudad, Memoria y Trabajo. Teniendo como asesor al Profesor José Petrúcio de Farias Junior. Su investigación está anclada en el área de Historia, Historia de Brasil, con énfasis en Historia Antigua y Enseñanza de Historia Antigua. Actúa principalmente en los siguientes temas: Enseñanza de la Historia Antigua en el siglo XIX, Grecia, Roma, Enseñanza de Historia y Libros didácticos. Maestría en Historia del Programa de Posgrado en Historia de Brasil de la Universidade Federal de Piauí, PPGHB, UFPI (2018-2020). Graduada en Historia por la Universidade Federal de Piauí, CSHNB (2013-2017). Actualmente participa en el Laboratorio de Historia Antigua y Medieval, LABHAM, UFPI (2016-2022).

López Angelini, Martín Ricardo es Licenciado en Letras por la Universidad del Salvador, en donde actualmente se desempeña como Profesor Adjunto de la asignatura Literatura Oriental dentro de la carrera de Letras, y como investigador en el área de Clásicas, particularmente, dentro del grupo de investigación denominado "La construcción de la imagen de Augusto antes y después de su muerte: biografía y necrografía". Además, ejerce la docencia en el nivel secundario, en donde tiene varios cursos a su cargo. En el 2019 obtuvo una beca de estudios en la Universidad Christian-Albrecht en Kiel (Alemania), donde permaneció durante un año efectuando estudios sobre literatura inglesa y filología española; posteriormente, también se desempeñó como docente en dicha institución dentro del área de Español en el departamento de Filología Románica.

Lozano Véliz, María del Carmen es licenciada, doctoranda en Derecho y Maestra en Historia del Pensamiento por la Universidad Panamericana en la que actualmente cursa un Diplomado en Humanidades; está Diplomada en Logoterapia por Casa Viktor Frankl, México. Ha participado en diversos congresos, cursos y seminarios, y ha escrito algunos artículos, tales como: "Oralidad y Escritura en el Derecho Romano", "El edicto repentino y su trascendencia" y "Malintzin. Entre el mito, la leyenda y la realidad". Su tesis para obtener el grado de Maestría se tituló "Derecho Romano y Filosofía Griega", actualmente trabaja en su tesis doctoral investigando en torno a la historia del derecho romano clásico. Es abogada corporativa e inmobiliaria y socia de la empresa DaNeZi S.C. En el ámbito de la academia es Profesora de Historia de la Cultura Jurídica, Derecho Romano e Instituciones de Derecho Romano en la Universidad Panamericana.

Lucena Carneiro, Robson é Licenciado em Letras Clássicas, Grego e Latim, pela Universidade Federal da Paraíba (2020). Aluno do mestrado em Letras, na linha de pesquisa de Estudos Clássicos e Medievais, do Programa de Pós-graduação em Letras pela mesma Universidade Federal, na condição de bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq. Integra o grupo independente Lectio Classica, voltado aos estudos de línguas e literaturas greco-latinas, e o grupo Rhetor, voltado para os estudos de Retórica e Oratória antigas.

Malpere, María Bernarda es Profesora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Fue becaria EVC-CIN entre 2019 y 2020. Actualmente se encuentra realizando la Licenciatura en Letras (FaHCE-UNLP), cuya tesina aborda las *Epístolas morales a Lucilio* desde el concepto de naturaleza estoica. Es docente del área de latín en la Universidad Católica de La Plata (UCALP).

Manco Ramos, Félix es Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y maestrante en Ciencia Política en la Universidad Antonio Ruíz de Montoya. Es miembro fundador del Círculo de Estudios Numen, grupo de investigación orientado a la sabiduría tradicional, clásicos y religiones comparadas. Se desempeña como docente de filosofía y ciencias sociales en colegios y academias. Ha presentado ponencias en congresos, simposios, talleres, y ha publicado estudios sobre filosofía antigua y religiones.

Martí, María Eugenia es Profesora en Letras y Doctoranda en Lingüística y Lenguas de la Universidad Nacional de Rosario. JTP de Lengua Latina I y II, Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Participa de Proyectos de Investigación sobre teatro latino y ha realizado publicaciones sobre el teatro plautino.

Martínez Monterrosas, Isaac es estudiante de la licenciatura en historia por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FES Acatlán), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde noviembre de 2021 se ha dedicado a la elaboración de su tesis de grado con el objetivo de analizar la construcción conceptual de la diáspora en la historiografía sionista escrita en las principales universidades públicas judías de Palestina/Israel entre 1918 y 2021, desde la fundación de la Universidad Hebrea de Jerusalén (HUJ) hasta el fin del extenso gobierno ininterrumpido del primer ministro israelí Benjamín Netanyahu.

Martins Hutflesz, Amanda é Mestranda pelo Programa de Pós-Graduaação em História Comparada pela UFRJ (PPGHC), é Pós-Graduada em Arqueologia (Instituto Educacional Claretiano) e Cultura-Afro Brasileira (Unopar); possui Licenciatura Plena no curso de Pedagogia, pela Universidade Uninter (2020); possui graduação em História pela Universidade Católica de Petrópolis (Licenciatura e Bacharelado, 2011); atua como pesquisadora nos Grupos NEHMAAT (UFF) e GEIR - Kemet (Nereida/UFF); pesquisadora do NEA - Núcleo de Estudos da Antiguidade na Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ (2016/2018) e do Grupo Partenon (E. M. Maria Campos da Silva/petrópolis/R.J).

Medeiros, Hamilton Sérgio Nery de é Licenciado em Letras Clássicas, Grego e Latim, pela Universidade Federal da Paraíba (2020); aluno do mestrado em Letras, na linha de pesquisa Estudos Clássicos e Medievais, do Programa de Pós-gradução em Letras PPGL-UFPB, na condição de bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal e de Nível Superior, CAPES. Integra o grupo de pesquisa, vinculado ao CNPQ, Poética e Retórica no Mundo Clássico, coordenado pelo Prof. Dr. Marco Valério Classe Colonnelli. Também integra o grupo independente, de estudos de Línguas e Literaturas greco-latinas, formado por licenciados e concluintes do curso de Licenciatura em Letras Clássicas, e por alunos do mestrado em Letras, ambos da Universidade Federal da Paraíba, Brasil. É autor dos e-books infanto-juvenis *O que os deuses têm de bom para mim?* (2019), publicado na amazon.com, e *Deucalião e Pirra e o Dilúvio* (2021), disponibilizado na plataforma Academia.edu.

Melone, Juan M. es egresado de la carrera de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con orientación en Lenguas y Literaturas Clásicas. Se desempeña como Profesor de las asignaturas Griego II y Latín II en la Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Es autor de numerosas publicaciones sobre literatura clásica a nivel nacional e internacional. Dirige actualmente el Proyecto de Investigación "Narrativa funeraria en textos biográficos e históricos romanos (siglos I a.C.-II d.C.)" en el Instituto de Investigación de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales.

Mendoza, Lisandro es Profesor de historia por la UNCuyo (2005). Profesor de la cátedra de Historia Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Profesor del Seminario Temático de Historia de dicha Facultad, en el cual se dirigen trabajos de investigación histórica de diversos temas. Autor del libro *50 años, Cooperativa de Mendoza* y de artículos de revistas científicas. Conferencista en jornadas y simposios de historia y filosofía. Ha dictado cursos sobre las fuentes de la cultura occidental a partir de Grecia y Roma y su desarrollo histórico hasta los tiempos modernos. Participa de proyectos de investigación sobre diversas temáticas de historia antigua y regional. Miembro fundador de Res Gestae Ateneo de Historia e integrante de ADEISE (Asociación de Estudios Interdisciplinarios sobre Europa) y CALIMA (Cátedra Libre del Mundo Antiguo). Actualmente está haciendo su tesis doctoral sobre la visión de la historia en la concepción de la Ciudad griega de Rubén Calderón Bouchet.

Moniz, Fábio Frohwein de Salles, Doutor em Literatura Brasileira e em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor de Língua e Literatura Latinas do Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Docente fixo do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenador do projeto de extensão Núcleo de Documentação em Línguas Clássicas, realizado em parceria com a Fundação Biblioteca Nacional. Coordenador no programa de extensão ALAcer: Ações com Livros em Acervos. Coeditor da revista *Calíope: Presença Clássica*. Líder do grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Clássicos da Fundação Biblioteca Nacional. Vice-líder do grupo de pesquisa Crítica Textual da Fundação Biblioteca Nacional. Bolsista do Programa Nacional de Apoio à Pesquisa (PNAP, FBN) em 2020-2021 com a pesquisa O Glossário do Silêncio: palavras, expressões, versos e poemas expurgados na coleção Ad usum Delphini.

Moro, Stella Maris es Profesora en Letras y Doctoranda en Humanidades (con mención en Lingüística) por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente se desempeña como JTP de Lengua Latina II y del Taller de Escritura Académica I, y es docente del Seminario de Gramática Latina de la mencionada institución. Integra proyectos de investigación sobre teatro latino y ha publicado trabajos sobre *palliata* en obras de la especialidad.

Muñoz de Morales Galiana, Javier se graduó en Español: Lengua y Literatura en la Universidad de Castilla-La Mancha (2016), con Máster en Investigación en Letras y Humanidades (2017). Se doctoró en Artes y Humanidades por la Universidad de Cádiz (2022), con una tesis sobre Manuel Fernández y González. Ha participado en una treintena de congresos y ha publicado dieciséis artículos académicos en revistas científicas de todo el mundo, además de nueve capítulos de libro y la edición crítica de la novela *El condestable don Álvaro de Luna* (Editorial Renacimiento, 2021). Ha trabajado como investigador predoctoral en la Universidad de Cádiz (2019-2022), donde impartió clases como colaborador docente y actualmente sigue trabajando como investigador posdoctoral.

Muratore, Agustín es Licenciado en Filosofía (Universidad del Salvador) y abogado (Universidad Austral). Maestrando en Estudios Latinoamericanos (CEL-UNSAM). Integrante del Proyecto de Investigación USAL 2022 80020210100043, "Mediaciones culturales que intervienen en la configuración del espacio político. Un análisis a partir del *Gorgias* de Platón", bajo la dirección de la Dra. Ana Carolina Delgado.

Nasta, Marcela es docente e investigadora en el área de la lengua y la literatura latinas del Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas y del Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en el estudio de la producción horaciana, particularmente de las sátiras y odas, que han sido objeto de numerosas publicaciones en nuestro país y en el exterior. Asimismo es profesora regular de lengua y literatura latinas en el Instituto Superior de Profesorado "Dr. Joaquín V. González", donde también se desempeña como directora del Departamento de Lengua y Literatura.

Obrist, Katia es Profesora en Letras y Licenciada en Letras (con orientación en Clásicas) por la Universidad Nacional del COMAHUE. Es Especialista en Estudios de las Mujeres y de Género por esa casa de estudios, en donde actualmente se desempeña como Profesora Adjunta de la Orientación Lengua y Literatura Griega del Área de Lenguas Clásicas. Ha integrado diversos grupos de investigación sobre literatura griega, ha participado como expositora en numerosos encuentros académicos sobre la cultura clásica y ha publicado artículos académicos y capítulos de libro sobre su especialidad.

Olivera, Diego Alexander es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos y Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Docente de la asignatura "Mundo Antiguo. Sociedades Grecolatinas" de la Carrera de Historia de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Becario

Posdoctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral de doble pertenencia CONICET-Universidad Nacional del Litoral.

Pereyra, Yanela es Profesora de grado universitario en historia y Licenciada en Historia con orientación en Historia Universal (UNCuyo), especializada en el período grecorromano, concretamente en la Grecia antigua. Es investigadora, becaria y Profesora adscripta en la FFyL-UNCuyo y miembro del Semillero de Investigación de la SIIP-UNCuyo. También se desempeña como docente de educación secundaria. Es autora de diversas publicaciones y ha disertado en distintos eventos científico-académicos a nivel regional, nacional e internacional. Sus campos de estudio son historiografía, epistemología de la historia, nueva historia cultural, historia de las mentalidades, historia de la vida cotidiana e historia de las ideas.

Perriot, María Celina es Profesora en Enseñanza Media y Superior en Letras y Magister en Letras por la Universidad Nacional de San Juan. Actualmente es Profesora Titular de las cátedras Lengua y Literatura Griega II, Lengua y Literatura Latina I y Literatura Grecolatina, de las Carreras Profesorado y Licenciatura en Letras de la UNSJ. Es investigadora del Instituto de Literaturas de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ) en cuyo seno ha codirigido y dirige actualmente Proyectos de Investigación centrados en el análisis del discurso literario desde las teorías sociocríticas.

Piantanida, Fernando Martín es Doctor en Historia por la Université de Bourgogne Franche-Comté (UBFC), Francia, y por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia Antigua Clásica (Grecia y Roma) y en el seminario Problemáticas del Mundo Mediterráneo (Siglo V a Principios del XV) de la Universidad Nacional de Luján (UNLu), Argentina. Ayudante de Primera en la cátedra de Historia Antigua II (Clásica) de la UBA. Becario posdoctoral del Conicet. Investigador del Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad (PEFSCEA).

Quiñonez, Blanca Amelia es Doctora en Filosofía por Universidad Nacional de Tucumán; Profesora Consulta de Universidad Nacional de Tucumán. Ha publicado *Universidad, educación y responsabilidad social*. Edutecne (2019); "El epicureísmo y el pensamiento de Clemente de Alejandría" (2020). *Classica boliviana* X; "Sócrates y el hogar de Iscómaco" (2020), en *Filosofar en el NOA: Temas, preguntas y autores*, UNCA; "La presencia de Platón en las misiones guaraníes" (2022). *Angelus Novus. Archivo histórico de Tucumán*, V, II; "Universidad, cultura y región", en Historia y cultura 5 (2021); *El cuerpo y las pasiones en la Grecia clásica. Proyecciones históricas* (2022). Es Directora del Proyecto H/632 SCAIT: "Las representaciones del cuerpo y las pasiones en la Filosofía, la Literatura y la Medicina en la Grecia clásica" (2018-2019). Es Codirectora del Proyecto H689 SCAIT "La interioridad y las pasiones en la literatura, la filosofía, la medicina y la educación griega clásica" (2020-2022).

Reales, Nicolás Pedro Alberto es alumno avanzado del Profesorado y la Licenciatura en Letras Clásicas. Actualmente ha terminado de cursar su último año; es tesista. Ha realizado ayudantías en Griego I y en Latín III, en donde ha elaborado diversos materiales didácticos, así como ha participado en actividades de extensión como organizador de la Expo Carreras y ha presentado ponencias en diversos congresos. Se desempeña como Tutor estudiantil en el "Programa de acompañamiento a las trayectorias estudiantiles" y, desde 2021, integra el equipo de investigación "Canon, norma y margen en la literatura latina: reformulaciones poético-genéricas desde el período augustal hasta el período flavio", dirigido por la Dra. Eleonora Tola.

Risso, Estéfano Elias es alumno del curso de Máster en Historia del Derecho del Programa de Posgrado en Derecho de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Brasil).

Rodrigues Claudino, Robson é Graduado em Licenciatura em Letras - Português, pela Universidade Federal de Pernambuco (2016); aluno do mestrado em Letras, na linha de pesquisa Estudos

Clássicos e Medievais, do Programa de Pós-graduação em Letras PPGL-UFPB, na condição de bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal e de Nível Superior, CAPES. Foi aluno do curso de verão da Schola Classica, em Porto Alegre, RS, Brasil e tem experiência com ensino de latim e tradução de poesia latina e estudo da poesia tardoantiga.

Routier, Pablo Martín es Profesor de Filosofía (Universidad Nacional del Litoral, 2019) y becario doctoral del CONICET (2020). Estudia la poesía griega arcaica de Arquíloco, Safo y Alcmán desde la problematización de la subjetividad desarrollada por Michel Foucault en torno a la cultura grecolatina clásica e imperial. Docente de Griego en la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Es coautor de *Eros Políglota* (Ediciones UNL) y autor de artículos sobre el pensamiento foucaultiano y la poesía arcaica griega.

Sain, Abril es Profesora de Enseñanza Media y Superior, y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente está realizando el Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con una beca del CONICET. La autora ha orientado sus estudios a la Filosofía Antigua y estudia en particular la filosofía platónica. Se especializa en los temas del cuerpo, el amor, las pasiones y el modo de vida filosófico.

Saitúa Popoviez, María Rocío es Profesora en Letras y estudiante avanzada de Licenciatura en Letras de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Entre 2017 y 2022 se desempeñó como alumna adscripta en la cátedra de Lengua y Literatura Griegas. Ha participado como asistente y expositora en varios congresos y otras reuniones científicas. Es miembro del Proyecto de Investigación "Filón de Alejandría y la Ley: interpretación, antecedentes y proyecciones", dirigido por la Dra. Paola Druille y Co-dirigido por la Dra. Laura Pérez, y del Proyecto de Investigación (PICT) "La configuración de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría", dirigido por la Dra. Paola Druille.

Sala, María Elisa es Profesora Titular de Lengua y Literatura Latinas II y Metodología de la Investigación Filológica en la Universidad Nacional de Tucumán, Doctora en Letras Clásicas. Ha publicado artículos y libros en el país y en el extranjero; en Alemania, en *Studien zur klassischen Philologie, Herausgegeben von Prof. Dr. Michael von Albrecht*, 2015, con especial atención a la obra de Ovidio. Dirige la Maestría en Retórica y Argumentación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (2020). Integra comisiones de evaluación de revistas nacionales y extranjeras. Está dedicada a la investigación en las áreas de las literaturas griega y latina (del período clásico, medieval y renacentista y sus proyecciones a la actualidad), como así también a la investigación de esas lenguas. Entre los aspectos relevantes se encuentran: filología, traducción, estética, lingüística, retórica, historiografía y mito. Ha publicado libros y artículos de didáctica y pedagogía de latín y de griego.

Salinas Martínez, Marco Antonio es Licenciado y Maestro en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente cursa estudios de doctorado en filosofía en la Universidad Iberoamericana (generación 2020-2024), con el proyecto de tesis "El carácter moral del lenguaje en el *Fedro* de Platón. Una propuesta para la humanización de la retórica en la creación de un lenguaje de lo trascendente". Sus líneas de investigación principales son la literatura y la filosofía antiguas, sobre todo en su vinculación con la retórica, la argumentación y la filosofía del lenguaje antiguas. Así también, su labor como profesor de griego y latín antiguos lo ha llevado a desarrollar una investigación y estrategias didácticas, relacionadas con la enseñanza de estas lenguas clásicas. Ha impartido clases en distintas universidades de México, como el Claustro de Sor Juana, la UACM, la Universidad Anáhuac del Norte, la Universidad Intercontinental o la Universidad Iberoamericana.

Sánchez Sanz, Arturo es Licenciado en Historia (Universidad Complutense de Madrid) en la especialidad de Historia Antigua. Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad (Univ. Compluten-

se de Madrid/Univ. Autónoma de Madrid), especialidad de Egipto y Oriente Próximo. Máster de Formación de Profesorado (Universidad Nacional de Educación a Distancia). Doctor en Estudios del Mundo Antiguo con Mención Internacional (Univ. Complutense de Madrid/Univ. Autónoma de Madrid) con la calificación de Sobresaliente Cum Laude por unanimidad. Contrato Predoctoral por la Fundación Oriol Urquijo y Formación de Personal Universitario del Min. de Educación, Cultura y Deporte. Investigador en la Faculty of Classics de la Oxford Univ. (UK) y la Aristotle University of Thessaloniki (Greece), participando en las excavaciones de Vergina (Centre for Archaeological Studies). Sus líneas de investigación se relacionan con la Historia Antigua de Grecia, Roma, Egipto y Oriente Próximo, especialmente orientadas al género, religiones, conflictos y bases sociales, relaciones interculturales, políticas y arqueología del paisaje.

Saravia, María Inés es Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Adjunta ordinaria en el Área de Griego de la Facultad de Humanidades de la UNLP. Libros publicados: *Sófocles. Una interpretación de sus tragedias* (EdULP, 2007); *Antígona de Sófocles. Estudio preliminar, traducción y notas* (EdULP, 2012). Ha publicado numerosos artículos filológico-literarios en revistas nacionales y extranjeras. Imparte seminarios de grado y posgrado en la UNLP. Ha sido Directora de Proyectos de Investigación.

Sayar, Roberto Jesús es Licenciado y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Letras (FFyL, UBA); Diplomado Universitario en Asuntos Docentes (UM) y maestrando (Maestría en Literaturas Comparadas, FaHCE, UNLP). Ha publicado dieciséis capítulos de libros, dos traducciones y dieciocho artículos sobre temas de su especialidad, que giran, por un lado, en torno al eje de la exégesis bíblica en la serie de textos de los Macabeos y por el otro en las relaciones que pueden rastrearse entre la cultura clásica y los textos literarios nipones. Es además miembro de siete Asociaciones y Grupos de profesionales afines a sus intereses. Lleva adelante un Proyecto de Investigación inserto en el proyecto FiloCyT FC22-034 titulado "De legitimaciones y diversidad. Intelectualidad hebrea y παιδεία griega". Se desempeña además como docente en cursos de extensión dependientes de la SEUBE-FFyL-UBA y en establecimientos educativos de nivel medio y superior.

Seggiaro, Claudia Marisa es Doctora en Filosofía (UBA). Investigadora Adjunta del CONICET, cuya principal área de trabajo es la Filosofía Antigua. Docente de la asignatura Historia de la Filosofía Antigua (FFyL, UBA) y de Introducción al Pensamiento Científico (UBA, CBC). Autora de artículos en revistas especializadas en filosofía griega clásica, en su mayoría sobre distintos aspectos de la filosofía aristotélica.

Silva, Lucia Pestana da, Professora substituta de Língua e Literatura Latinas na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação da mesma instituição na linha de pesquisa "O Discurso Latino Clássico e Humanístico", desenvolvendo a pesquisa *Syphilis, sive morbus gallicus*: uma proposta de tradução dos livros II e III. Participa do projeto de extensão Núcleo de Documentação em Línguas Clássicas, realizado em parceria com a Fundação Biblioteca Nacional. Mestra em Letras clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, possui graduação em licenciatura Português-Latim pela mesma universidade.

Silventi Arbizu, María Cristina es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras (1984). Licenciada en Letras (1986, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo). Especialista en Docencia Universitaria (2005). Especialista en Filología Clásica (2012). Doctora en Letras (2022, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo). Docente Investigadora, Categoría III (Secyt, Res. Nº 323/2005). Integrante en diferentes proyectos de investigación acreditados SECyT, periodo 1991-2016. Integrante del Proyecto de investigación Científica y Tecnológica: PICT-ANPCYT 2017-0387 "La narrativa en Bizancio temprano (ss. iv-ix)", aprobado por Nº RESOL-2018-310-APN-DANPCYT#MCT y dirigido por Dr. Pablo Cavallero. Actualmente miembro del Centro Argentino de Estudios Bizantinos. Publicación de libros de cuentos para el programa "Volver a leer", de fascículos como integrante del Equipo Técnico Curricular de capacitación, producción y

publicaciones científicas de la D.G.E., capítulos de libros, reseñas, artículos y noticias en la *Revista de estudios Clásicos* (UNCuyo), *Synthesis* (La Plata), *Anales de Filología Clásica* (UBA), así como en numerosas actas de congresos.

Speroni, Juan Luis es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, Argentina). Asistente de Docencia (desde 2004 a 2021) y Profesor Adjunto (desde 2021 hasta la fecha) en las asignaturas Historia de la Filosofía Antigua y Gnoseología del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. Asistente de Docencia (desde 2008 a 2020) en la asignatura Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana de la UNS. Ex becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) desde 2003 hasta 2008, tema de investigación: "Heráclito y la doble dimensión de la palabra". Director: Dr. Armando Poratti. Áreas de investigación: Filosofía pre-socrática (Heráclito y Parménides) y Filosofía intercultural.

Spinassi, Miguel Ángel es Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba (2019). Se desempeña como Profesor asistente de Lengua y Cultura Griegas I (FFyH, UNC) y como Profesor de Lengua y Cultura Latinas y Griegas (CNM, UNC). Miembro investigador en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC). Autor de *Platón y las condiciones de la filosofía. Investigaciones sobre la predisposición del interlocutor en los diálogos platónicos* (Academia, Baden-Baden 2020) y *Filodemo de Gádara. Epigramas.* Edición bilingüe. Introducción T. Dorandi. Traducción y comentario M. A. Spinassi (Córdoba, 2020). Actualmente prepara una traducción comentada de *Hildegarda de Bingen. Causas y curaciones* y una edición bilingüe de *[Platón-Filipo de Opunte]. Epinómide*.

Stancanelli, Alicia Gabriela es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán. Doctoranda de la Universidad de Comillas (España). Profesora Adjunta de Sociología en la Facultad de Educación Física de la UNT. Publicaciones: "La noción de interioridad y de pecado en Sócrates y Kierkegaard" (Catamarca, 2019); "El neo-socratismo del filosofar de Gabriel Marcel", en *El cuerpo y las pasiones en la Grecia clásica. Proyecciones históricas* (2022). Miembro del Proyecto de Investigación H/632 SCAIT: "Las representaciones del cuerpo y las pasiones en la Filosofía, la Literatura y la medicina en la Grecia clásica" (2018-2019). Miembro del Proyecto H689 SCAIT "La interioridad y las pasiones en la literatura, la filosofía, la medicina y la educación griega clásica" (2020-2022).

Tabakian, Diego es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha participado de diversos proyectos de investigación UBACyT y Agencia en el área de Filosofía Antigua. Su tesis doctoral se titula "El Problema de la verdad en el pensamiento aristotélico y sus antecedentes en la filosofía platónica". Los resultados de sus investigaciones se han plasmado en participaciones en diversas jornadas y congresos, y en publicaciones en revistas especializadas. Ha recibido una beca CONICET para su investigación doctoral y una beca Agencia-FONCyT para su actual investigación posdoctoral. Ha dictado seminarios de extensión y de grado en la UBA, y se desempeña como profesor adjunto en la cátedra "Historia de la Filosofía Antigua" en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales (Universidad del Salvador).

Toledo Carrera, Aldo es oriundo de la Ciudad de México y estudió la licenciatura y maestría en Letras Clásicas en la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, es doctorando del Posgrado en Humanidades (Filología Medieval) de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Sus trabajos de grado, ponencias, cursos y artículos publicados se han especializado tanto en estudios de poesía latina augústea como en la transmisión de la misma en escritores de la literatura medieval y renacentista-barroca europea como Petrarca, Dante y Góngora.

Vallejos Zacarías, Emilio Nicolás Antonio es profesor de Historia, graduado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Su área de investigación se centra en los intercambios culturales entre el Imperio Bizantino y los Pueblos eslavos de Europa Oriental. Ha

sido becario de iniciación de la UNNE (2020), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas. En el marco de esta beca, se encuentra cursando el doctorado en Historia de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Dr. Pablo Alejandro Ubierna y el Dr. Fernando Carlos Ruchesi. Ha trabajado como docente adjunto en las cátedras Historia Antigua (Política y Social) e Historia Medieval (Política y social), correspondientes al primer año de la Licenciatura en Estudios Internacionales, dictada en la Universidad Nacional del Chaco Austral, desde el año 2022.

Zimmermann, Juan Manuel es estudiante avanzado de la Licenciatura y del Profesorado en Letras con orientación en Lenguas y Literaturas Clásicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Integrante del Proyecto de Tutorías en Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas en la misma Facultad. Integrante del Proyecto FiloCyT FC22- 034 "*Paideía* griega e imperio Romano: representaciones literarias de la figura del intelectual griego en los siglos I y II d. C." en el Instituto de Filología Clásica (Universidad de Buenos Aires). Adscripto en la cátedra "Lengua y Cultura Griegas (I-V)" del Dr. Pablo Cavallero, bajo la dirección de la Dra. Analía Sapere. Dentro de ese marco, su proyecto de investigación se titula "Oráculos, profecías y supersticiones en las *Vidas* griegas de Plutarco".

ISBN 978-950-863-493-1