

ARGOS

año VI

nº 6



Revista de la Asociación Argentina de Estudios
Clásicos

Buenos Aires
1982

ARGOS

Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC)

Director

Prof. Francisco Nóvoa
(Universidad Católica Argentina)

Secretario de redacción

Prof. Julio A. Fernández Bernades
(Universidad de Buenos Aires)

Prosecretario de redacción

Prof. Raúl Lavalle
(Universidad Católica Argentina)

Secretaria administrativa y de relaciones públicas

Prof. Alicia Schniebs de Rossi
(Universidad de Buenos Aires)

Prosecretaria administrativa y de relaciones públicas

Lic. Ana María Pendás de Buzón
(Universidad de Buenos Aires)

Comité asesor

Dr. Carlos M. **Herrán** + (Universidad de Buenos Aires); Prof. Carlos A. **Ronchi March** (Universidad de Buenos Aires); Prof. Aurelio R. **Bujaldón** (Universidad Nacional de Cuyo); Prof. Antonio **Catinelli** (Universidad Nacional de Córdoba); Prof. Alberto **Caturelli** (Universidad Nacional de Córdoba); Prof. Jorge **Crespi** (Universidad Nacional del Sur); Prof. Alfredo **Di Pietro** (La Plata); Prof. Luis **Noussan Lettry** (Universidad Nacional de Cuyo); Prof. María del Carmen **Ríos** (Instituto Nacional Superior del Profesorado de Paraná).

Dirección Postal

Beruti 3199 - 4to. "A". 1425 Buenos Aires. República Argentina.

ISSN 0325-4194

Este volumen fue editado con el concurso del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Copyright by Asociación Argentina de Estudios Clásicos.

Registro de la propiedad intelectual en trámite.

CARLOS MANUEL HERRAN

1910 - 1982



Cuando Herrán falleció, el 23 de enero de 1982, no todos sus colegas y amigos estaban por entonces en Buenos Aires, ni pudieron acompañar sus restos. Quedó en algunos de ellos, por lo menos en mí --y el marcado tono personal será el único que aceptarás, lector, en este recuerdo-- el desasosiego de no haber sabido ni siquiera barruntar las habituales crueldades que el destino nos depara siempre con el tiempo. Aunque el mal que aquejaba a Herrán no permitía abrigar esperanzas, su partida tuvo algo de solitario por un lado y de humilde por otro; pero pareció más bien una huida, esa huida propia de quien ha hallado el trayecto final y vislumbrado, con nitidez, en la cercanía, la meta definitiva del último vuelo. *Ave, pia anima.*

Herrán nació en 1910, cuando la patria cumplía su primer centenario. Se graduó de abogado en 1934, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. En 1940 se desempeñó como secretario general de la Universidad Nacional de Tucumán, donde fue además profesor adjunto de Introducción a la Filosofía y de Filosofía del Derecho (1941-44). Filosofía y Derecho: dos disciplinas, dos ámbitos, en los que se movió infatigablemente y cuya articulación persiguió a lo largo de toda su vida. En efecto, su interés por los temas jurídicos fue constante y puede verse reflejado en sus trabajos que van desde "Sociedades y asociaciones sin personalidad jurídica", o desde "El concepto de derecho en Santo Tomás y en Dante" hasta la más reciente —quizá uno de los últimos en este dominio— sobre "La provocación y la ejecución de los cómplices de Catilina", donde aborda la espinosa cuestión, que concierne tanto a la historia jurídica como a la historia política, del derecho de los ciudadanos romanos de recurrir al juicio del pueblo (*provocatio*) cuando estaban amenazados con la ejecución de una sentencia capital.

Este interés arraigó también en su actividad práctica. Ya en los años que van desde el 43 al 45 fue ministro de la Suprema Corte de Justicia de Tucumán. Y, después, durante su trayectoria como profesor universitario, alternó constantemente el ejercicio profesional del derecho con la docencia en el campo estrictamente filosófico. Y no fue para él —ni nunca así lo quiso vivir—, una dualidad irreconciliable: el derecho y su actividad profesional eran más bien una base, el fundamento sobre el cual se asentaba su especulación filosófica. No era un tributo, resultado de una condición social o de una cierta manera de apreciar los quehaceres dentro de la sociedad; era el *compromiso* necesario con la sociedad, compromiso de quien, viviendo su circunstancia, nunca dejaba de sentirse junto a sus semejantes.

Como profesor de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval se desempeñó durante los años 1950-51 en la Universidad Nacional del Litoral, y posteriormente, fue profesor de Historia de la Filosofía Antigua en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde 1956 hasta 1973. A partir de 1976, como profesor extraordinario, estuvo a cargo de seminarios de posgrado, el último de los cuales, sobre "La *Política* de Aristóteles", dictó durante el año académico de 1981.

Entre las numerosas tareas que realizó en el campo de la filosofía y de los estudios clásicos —y conviene no olvidar que fue jefe de la sección de Filología clásica en el Instituto de Estudios clásicos y medievales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires—, Herrán se desempeñó también como primer director de *Argos*.

En el número inicial de esta revista (1977) aparece un artículo, "Pro-

blemas y perspectivas del humanismo”, que, junto con otro, titulado “La integración de Filosofía y Religión en el nuevo humanismo”, publicado varios años antes en el número 22 de la *Revista de la Universidad* (La Plata, 1970), permiten obtener con claridad algunos rasgos que hacen no sólo al profesor o al pensador Herrán, sino al hombre mismo.

Y así es, en efecto, porque la denominación más ajustada que podía haberle a Herrán era la de ser siempre y en todo momento plenamente un humanista. Es decir, en primer lugar, aquel para quien nada humano le es ajeno; en segundo lugar, quien no busca imitar las formas externas de las realizaciones de un pasado (sea el grecorromano o el que fuere), sino ahondar en su actitud profunda y hallar, así, en el elemento antiguo —tal vez en especial en el griego— el punto de arranque indispensable para el desarrollo autónomo de la personalidad. No se trata, pues, de imitación alguna, sino de asimilación y recreación de una manera de ser. En tercer lugar, aquel que se halla abierto a la trascendencia, esto es, quien reconoce y exalta la presencia de lo divino en el mundo y en la vida del hombre, quien, en suma, tiene conocimiento de las cosas divinas y humanas (*divinarum atque humanarum rerum notitia*). En cuarto lugar, quien reconoce, junto a la belleza, poderosa y serena, de los antiguos, la presencia de las exigencias y los ideales éticos del cristianismo.

Carlos Manuel Herrán, humanista, dejó su lección. Lo hizo con bondad y humildad, así como fueron hechas todas sus acciones. No olvidó, ni quiso que nadie olvidara, la propia condición humana. Las contingencias inesperadas y los posibles errores no los eludió jamás, como no evitó el asumir plenamente todas sus responsabilidades —y aun más—, cuando las circunstancias adversas lo exigieron.

El recuerdo de Herrán humanista, de alguien en donde el saber y la generosidad se identificaban, de alguien en donde los más variados conocimientos (música, literatura, idiomas, etc.) se complementaban fraternalmente, de alguien que sabía hallar en la filosofía el amor y en el derecho el despliegue límpido de la razón, configuran la imagen que llevamos del colega y del maestro.

Pero el recuerdo que tengo conmigo, que es fuertemente mío y que quiero que sea tuyo también, lector, es el de Herrán como arquetipo de una personalidad cada vez menos frecuente en nuestro medio. De una personalidad universalmente rica y sencillamente franca, abierta a la trabajosa y magnífica tarea del vivir —y a las luchas cotidianas—, cerrada a las exterioridades ficticias y a las superfluidades de moda; inquieta, como sus ojos y su figura, a todo lo ricamente humano, ajena a lo carente de gracia y vulgar.

Si pudiera, lector, te invitaría a que fuéramos juntos a encontrarlo como la primera vez que lo vi. Mi recuerdo es grato, lleno de simpatía.

Era en la puerta de la sala de profesores de la vieja casona de Viamonte, allá por el 56, en una tarde de sol. Herrán esperaba algo o a alguien. Su mirada era más que despierta, inquieta, pero no había ansiedad en ella. Su traje, impecable, no alcanzaba a disimular ciertos resquicios de la blanca camisa —en los puños, en el cuello— que se acomodaban más allá de lo debido. En su mano derecha, un insólito paraguas parecía cumplir cierto ritual mágico. Detenido en la puerta, se cuerpo invitaba, sin embargo, al movimiento...

No supe nunca qué estaba haciendo ni qué iría a hacer. Sólo recuerdo que me acerqué y prorrumpí con la consabida fórmula: “Profesor, ¿podría preguntarle...?”

Y así, si pudiera, lector, como te digo, invitarte a que fuéramos juntos a encontrarlo, lo haría, porque ese día no sólo hallé un maestro y quien sería después un colega, sino a un amigo... y tú también, lector, lo hubieras hallado.

Francisco J. Olivieri
(Universidad de Buenos Aires)

PRESENCIA VIVA DE LA ANTIGUA GRECIA EN LA OBRA DE LEOPOLDO LUGONES

"Y entre esas lecturas, recomiendo de preferencia las griegas, porque las ideas helénicas representan el fundamento de la civilización a la cual pertenecemos, y porque constituyen la herencia del estado social más feliz que hayan conocido los hombres blancos. Familiarizarse con ellas es mejorarse, porque ellas hacen comprender la razón y la belleza de la vida."

(L. Lugones, *El ejército de la Iliada*)

"Porque todo lo fuerte, lo grande y lo sincero se ha de escribir de modo que lo comprenda Homero."

(L. Lugones, *A Rubén Darío*).

Introducción

No pocos escritores argentinos muestran en sus obras huellas de la cultura clásica, especialmente griega. Huellas que se manifiestan en cuestiones temáticas, en principios estéticos o filosóficos, en tendencias de vocabulario, en alusiones históricas, míticas, literarias o geográficas.

A veces esas reminiscencias clásicas son particularizaciones locales de un fenómeno más amplio, ya desarrollado en otras literaturas: tal, el caso de la catábasis, elemento de lejana y profunda raigambre grecolatina, reiterado frecuentemente en la épica medieval, en la narrativa renacentista, y reencauzado en la novelística contemporánea¹, que en la literatura argen-

¹ El descenso a los infiernos es tópico frecuente, por no decir constante, en la narrativa de occidente. Ya se trate de una incursión al mundo de los muertos o de una introspección profunda en el pasado histórico, como de un buceo interior en busca de ocultas raíces, el proceso de catábasis y anábasis es paralelo al de la transformación del héroe, a través de un conocimiento que trasciende los planos de la racionalidad. Los descensos de Ulises y de Eneas son los más ilustres antecedentes del tema. Con caracteres metafóricos distintos aparece en la épica medieval, en el *Beowulf*, en los *Nibelungos*, en la narrativa caballeresca, y posteriormente, Cervantes no excluye el tópico, al incluir en el *Quijote* el descenso a la cueva de Montesinos. Nuestro siglo ha producido una narrativa que tampoco olvidó el viejo recurso y lo empleó como medio de penetración psicológica, como aparece en el *Ulises* de Joyce, en *La modificación* de Michel Butor o en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo.

tina presenta ejemplos tan dispares —y tan ilustres— como el *Martín Fierro* de José Hernández, *El Aleph* de Jorge Luis Borges, el *Adán Buenos-ayres* de Leopoldo Marechal o el *Informe sobre ciegos* que Ernesto Sábato incluye en su novela *Sobre héroes y tumbas*.

Otras veces obedecen a la tendencia impuesta por un movimiento o una escuela literaria, como el caso de los poemas helenizantes de Leopoldo Díaz; otras, a un proceso de estudio serio sobre algunos aspectos del pensamiento antiguo, como los escritos filosóficos de José Ingenieros, o a la elaboración libre, heterodoxa y casi mágica de mitos e ideas de origen griego, como se da en la trama básica de la obra de Borges, sobre todo con los aportes del pensamiento presocrático —especialmente el pitagorismo— y platónico.

No faltan tampoco las traslaciones espacio-temporales del mito helénico a un determinado contexto histórico argentino, como en la *Antígona Vélez* de Marechal o en *El reñidero* de Sergio De Cecco; ni los tratamientos humorísticos de la historia o la mitología, como en *Temístocles en Salamina* de Román Gómez Masía o en *Las nueve tías de Apolo* de Juan Carlos Ferrari.²

Pero hay un escritor argentino en quien se dan con mayor amplitud, profundidad, valor estético y sentido fundacional de patria y tradición, todos los tipos de influencia helénica, y en quien se resume y a partir de quien se proyecta lo más importante que el conocimiento de la cultura griega puede brindar a la nuestra, en lo ideológico y en lo formal. Ese escritor es Leopoldo Lugones, y el presente trabajo pretende aproximarse a las antedichas huellas y clarificar en lo posible el sentido que las guía.

Significación y objetivos de una búsqueda

La historia de las artes muestra una actitud reiterada en los creadores adheridos a movimientos de renovación, cual es la de retornar a las fuentes más remotas para buscar en su estado más puro los elementos que darán fuerza direccional al cambio buscado. Así los movimientos barroquizantes, inestables por naturaleza y críticos por circunstancia, encuentran base de

² Con respecto a las tragedias enunciadas, el tratamiento de traslación y los procedimientos de estilo pertinentes han sido estudiados principalmente por Elena Huber —*El mito clásico en "El Reñidero" de Sergio De Cecco*, Buenos Aires, Boletín de Humanidades, diciembre de 1972, pp. 40/46, y *Sófocles y la "Antígona Vélez" de Leopoldo Marechal*, La Plata, Románica 7, 1974— y en cuanto a las comedias, por quien suscribe, en *Tratamiento humorístico de dos temas griegos en el teatro argentino*, comunicación leída en el Instituto de Teatro (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) el 7 de octubre de 1982.

sustentación en formidables aparatos eruditos cuyas ramificaciones más lejanas llegan siempre, necesariamente, a la antigüedad clásica. Calímaco de Cirene, abanderado de ese barroco griego llamado, por razones geográficas, alejandrino, recorrió las viejas huellas homéricas para formar una nueva lengua épica artificial, revisó a fondo a Hesíodo, a los líricos eólicos y a los antiguos yambógrafos, y puso en boca de los dioses del panteón clásico los principios revolucionarios de su estética.³

Quinto Ennio inauguró una épica nacional romana sobre el modelo homérico, introduciendo incluso el hexámetro. Poco antes, Cneo Nevio había presentado una demasiado novedosa narración mítica enmarcada en otra narración rigurosamente histórica, el *Carmen de Bello Punico*, esquema de trabajo típicamente alejandrino en apoyo del cual recurrió al viejo verso folklórico latino, el saturnio.⁴

Un siglo después, Catulo retoma los principios estéticos de Calímaco y para ponerlos en práctica con suficiente solidez no se olvida de Safo ni de Alceo, a los que llega a imitar y traducir.⁵ Horacio, el poeta lírico que desarrolla las posibilidades expresivas de su lengua hasta inalcanzados niveles, recuerda, al concluir el tercer libro de sus *Odas*, que él fue el primero en trasladar los ritmos eólicos a los versos itálicos, y da sobrada prueba del conocimiento de estos ritmos en las innumerables combinaciones que adornan sus *Odas* y sus *Epodos*. Virgilio, por su parte, intenta y logra un sincretismo clásico-barroco que por vez primera y definitiva muestra la posibilidad de equilibrar con rara perfección los elementos de una y otra tendencia. Homero, Hesíodo y Teócrito son sus fuentes.

Con el correr de los tiempos, en la conformación de las literaturas nacionales de Europa, cada obra trascendente iluminará con la luz de los clásicos que la fundamentan: Dante con la de Virgilio, el Arcipreste de Hita con la de Ovidio, Molière con la de Plauto, Racine con la de Eurípides, Fray Luis de León con la de Horacio.

³ Los principios estéticos de Calímaco giran alrededor del logro de *sutileza y originalidad*, a través del *esfuerzo* y mediante la *brevidad*, con desprecio de lo *vulgar* y lo *mediocre*. Ellos están sintetizados en los epigramas II, VI, VII, VIII, XXVII y XXVIII, en el himno II Εἰς Ἀπόλλωνα y en la invectiva Πρὸς Τελχίνας.

⁴ Sobre este proceso de romanización temática y helenización formal de la épica romana, puede consultarse mi trabajo *La poesía épica en el siglo VI de Roma*, Buenos Aires, Jano, 1979.

⁵ La poética de Catulo está íntimamente ligada a la de Calímaco. A través de opiniones, elogios y críticas, podemos reconstruirla; las composiciones más significativas para el caso son las XIV, XXII, XXXVI y XCV. Sobre este tópico puede consultarse mi trabajo *Contribución al estudio comparativo de la lírica alejandrina y la de los neotéricos. Calímaco y Catulo*. Buenos Aires, Anales de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1966.

El barroco dieciochesco se nutrirá de mitos y rebosará de neologismos de raíz helénica; no habrá sutileza ni juego de palabras o de ideas que no muestre su inocultable sello de antigüedad clásica. Y un siglo más tarde, el romanticismo, volcado hacia la veneración de una recompuesta Edad Media, venerará, sin proponérselo, los principios que esa Edad Media había recogido y elaborado a partir del viejo legado grecolatino.

Mucho más precisa y directamente, el parnasianismo y el simbolismo, asumiendo su carácter renovador y revolucionario, reflotarán ideas, actitudes, vocabulario, estructuras rítmicas, temas, y todo aquello que, con la sola condición de su segura y profunda validez estética, les ofrecía la gigantesca herencia artística de Grecia.⁶

Este incesante juego de flujos y reflujos se agudiza sobre el final del siglo XIX y alcanza su clímax con la aparición del modernismo en el campo literario en lengua española. Tres libros de Rubén Darío definen el amplio espectro de una estética que, por primera y única vez, marcha desde América Latina hacia Europa, como primer fruto de la lenta maduración de la cultura europea en estas latitudes: *Azul*, publicado en 1888, *Prosas profanas*, en 1896, y *Cantos de vida y esperanza* en 1905. Del primero dice Darío que simboliza el comienzo de su primavera; del segundo, su primavera plena; del último, que encierra las savias y esencias de su otoño.

En ese amplio espectro mencionado pueden distinguirse con claridad las líneas sobre las que transitan los elementos helénicos, a los que Darío va a buscar para apoyar en ellos el gran edificio de su creación:

a) La cuestión métrica. "Como cada palabra tiene un alma, hay en cada verso, además de la armonía verbal, una melodía ideal. La música es sólo la idea, muchas veces". Estos conceptos de Darío nos recuerdan sus originales y variadísimas combinaciones rítmicas, necesariamente inspiradas en los modelos clásicos, como aquellos dáctilos de la *Marcha Triunfal* o los reminiscentes asclepiadeos del *Responso a Verlaine*.

b) El vocabulario. La admiración que Darío profesa a los barrocos españoles se manifiesta en el empleo de un procedimiento frecuente en aquéllos, la búsqueda de palabras exóticas, sonoras, o la creación de otras, teniendo siempre en cuenta su raíz, generalmente griega.

c) Los temas, las alusiones. Pocos poetas han acudido tanto como

⁶ La antología conocida como *Parnaso contemporáneo*, publicada en 1861, incluye composiciones de Théophile Gautier, Leconte de Lisle, José María de Heredia, Sully Prudhomme y Catulle Mendès, entre otros. En esos años Leconte de Lisle publica su famosa traducción de los cantos homéricos y Heredia, en *Les Trophées*, sus paráfrasis de Horacio. El movimiento simbolista completó el rescate de la tradición grecolatina a través de la labor creadora de Stephan Mallarmé, Albert Samain, Jean Moréas y el tan admirado por los modernistas Paul Verlaine.

Rubén Darío a esa especie de ornamentación culterana que se trasunta en la mención de personajes, lugares, objetos, seres míticos y cualquier otro elemento que dé color helénico. Páginas decididamente fundamentales, como el *Coloquio de los centauros* o *Las ánforas de Epicuro*, son elocuentes muestras de esa tendencia.

ch) La actitud frente a la obra de arte. Cuando Darío opina sobre la creación literaria, en los prólogos de sus libros o en sus páginas autobiográficas, parece que por su boca hablara Calímaco, aquel que pregonaba su desprecio por lo vulgar y encomiaba el pulimiento, la expresión delicada, la brevedad, la originalidad y la importancia decisiva que en toda obra de arte tiene el conocimiento decantado de los aspectos técnicos y eruditos que confluyen en ella.⁷

En ese peculiar clima estetizante presenta Leopoldo Lugones los frutos primeros de su labor poética. En 1892 publica su primer poema importante, *Los mundos*, y en 1897 su primer libro de poemas, *Las montañas del oro*. El deslumbramiento frente a los logros rubenianos y el alimento de lecturas tan variadas como importantes van perfilando al escritor que, a partir de 1904 con *El imperio jesuítico* (ensayo histórico) y 1905 con *Los crepúsculos del jardín* (poemas) y *La guerra gaucha* (especie de novela histórica), desarrollará durante veinte años una gigantesca obra pergeñada según los complejos cánones del modernismo.

La firme e incondicional adhesión que muestra Lugones al movimiento liderado por Rubén Darío parece tener su fundamento más sólido en la cuestión estética. La preocupación formal domina en los libros publicados en esta etapa, sobre todo en *Lunario sentimental* y en *El libro fiel*. Lo ideológico, sin embargo, que parece desdibujado al principio, va transformando de tal modo al poeta que, cuanto más se acerca a las fuentes que su mentor señalaba, más se aleja de la superficie modernista y más ahonda en lo que aquellas fuentes conllevan como tradición y filosofía de vida. Hay un hecho histórico que pone en marcha la necesidad de un estudio serio de la antigüedad helénica, como raíz primera de nuestra civilización: es la celebración del centenario de la Revolución de Mayo. La Patria que comienza a ser mayor de edad necesita que sus hijos tengan clara idea de los fundamentos históricos, políticos, religiosos, sociales, artísticos, que conforman su esencia, para que su crecimiento no sea sólo material, cuantitativo. La Patria necesita que sus hijos tengan conciencia de una *tradición*. Y esa tradición tiene su punto de partida en la Antigua Grecia.

Lugones dedica al Centenario dos obras que tienen mucho que ver con

⁷ Si bien Darío ha llevado la voz cantante en esta búsqueda de coincidencias con el mundo clásico, no es menos importante la labor de acercamiento llevada a cabo por Julio Herrera y Reissig, Julián del Casal, José Martí y, por supuesto, Lugones.

el comienzo de esa búsqueda: las *Odas seculares*, iluminadas con la inspiración de Virgilio y de Horacio, y *Las limaduras de Hephaestos*, primera aproximación erudita a ciertos aspectos del mundo clásico.

A mediados de la década del 10 comienza a observarse el cambio que convertirá a Lugones en un antípoda de sí mismo en sus últimos diez o doce años de vida. La intensificación de los estudios sobre historia y arte de Grecia, las detenidas lecturas homéricas y el encuentro de la exacta ubicación de tales elementos en el contexto de nuestra cultura nacional, parecen ser factores determinantes de aquel cambio. A partir de *El libro de los paisajes* se observa un alejamiento de todo lo ornamental que había sobreadundado en sus primeras obras, y un acercamiento a las cuestiones más íntimamente ligadas a la tierra. Con notable economía de recursos —uso casi exclusivo del verso octosílabo, lenguaje castizo y llano, ausencia de retórica— Lugones logra en el *Romancero* (1924), en los *Poemas solariegos* (1927) y sobre todo en *Romances de Río Seco* (póstumo), lo más valioso de su producción, como herencia final de un largo viaje al pasado histórico que se proyecta a su propio pasado, al de su patria y finalmente a su yo íntimo.

Manifestaciones de lo helénico en el corpus lugoniano

Con el fin de lograr una delimitación y una clarificación de los elementos griegos que, de modo complejo e intenso, aparecen en la obra de Lugones, se los agrupará en dos grandes secciones, según se trate del estudio o la elaboración del material helénico, por una parte, o del empleo instrumental, estilístico, por la otra.

1) Tratamiento del material helénico.

a) Estudios.

Los trabajos de investigación que Lugones emprendió sobre precisos aspectos de la cultura griega se remontan a 1910, con los dos tomos que integran el ya citado libro *Las limaduras de Hephaestos: Piedras liminares y Prometeo (un proscrito del sol)*.

El primero contiene dos conferencias y una monografía, en tanto que el segundo se divide en diez capítulos vinculados por la temática mítico-religiosa.

Con el despliegue de una profusa erudición sobre arquitectura griega, egipcia, romana, arábiga, románica y gótica, discute en *El templo del himno*, la primera de las mencionadas conferencias, los caracteres que un templo de tal naturaleza debería mostrar para lograr una justa equivalencia entre los símbolos arquitectónicos de la antigüedad y aquéllos que surgen de la letra y del espíritu de nuestra canción patriótica. Con similar bagaje

de conocimientos, la segunda conferencia, llamada *La cacolitia (ensayo sobre la antiestética moderna)*⁸ apunta a la acerba crítica que le merece la erección de la basílica de Luján, tanto por su ubicación como por el estilo escogido para su realización; un minucioso análisis del románico y del gótico en sus circunstancias geográficas y político-sociales fundamenta su actitud. En *El monumento del Centenario*, la monografía que cierra el primer tomo del trabajo que se comenta, la crítica se cierne sobre la estatuaria de tipo conmemorativo que se convierte, por mala interpretación de los artistas, en formas de evocación funeraria; observaciones sobre lugares comunes y espacios desaprovechados en determinado tipo de monumentos se recortan sobre el ilustre contraste de la estatuaria griega.

En el prólogo de *Prometeo*, Lugones caracteriza a la obra como “un ensayo sobre las ideas griegas, que constituyen el fundamento de la civilización a la cual pertenecemos; revistiendo, entonces, su estudio, la doble utilidad de un examen de conciencia histórica, tanto como un estímulo para readquirir el método de vida a cuya práctica debió la Grecia su felicidad y su gloria.” Aclara que su intención no es la de proponer un trasplante de costumbres o de cosas, sino “propagar el ideal de civilización de los griegos concreto en esta fórmula de todos los pueblos sanos: para qué sirve vivir.” La elección de Prometeo como figura central de su estudio tiene valor simbólico, ya que el titán colaboró con los hombres “para que pudieran vivir como él: con un objeto superior a la vida”. Además, la relación Prometeo-sol-mundo establece una vinculación con lo argentino, según Lugones, a través del emblema central de la República, el sol. Sin olvidar tampoco el aspecto estético del mito, recuerda que el más inspirado poema surgido de pluma argentina —el *Prometeo* de Olegario V. Andrade⁹— lo tiene como protagonista y es éste otro detalle que subraya la actualidad oportuna del viejo mito helénico.

A través de los densos diez capítulos de la obra, iluminados con la acostumbrada erudición del autor, no sólo de los aspectos míticos y filosóficos sino también de la historia y la crítica e interpretación de los mismos,

⁸ La palabra “cacolitia” es neologismo formado sobre *κακός* y *λίθος*. El concepto de “piedra fea” o “fealdad a través de la piedra” tiene mucho que ver con la falta de criterio, de originalidad y buen gusto que domina a los plásticos y arquitectos de comienzos de siglo, sumergidos en una total indecisión estética que los lleva a infelices mezclas.

⁹ El poeta entrerriano Olegario V. Andrade (1839-1882) publicó en 1877 su poema *Prometeo*. En él se toma la figura de quien lucha contra el poder injusto y arbitrario, pero siente que su padecimiento no será eterno, porque la idea, con sus contenidos de libertad y progreso, lo llevará al triunfo. La obra es típicamente representante de la mentalidad progresista y antifanática del siglo XIX, preñada de esperanzas en el glorioso futuro de América y cargada de los ecos de una heroica historia nacional.

hay una idea central clara y dominante: el mito no puede comprenderse aislándolo de su sacralidad y su misterio; toda vez que su interpretación se mueve en un plano racionalista, tratando de encontrar explicaciones naturalistas o meramente funcionales, las conclusiones a las que arriba están muy lejos de la verdad. Lugones culpa al cristianismo de haber desacralizado a los fenómenos religiosos paganos, reduciéndolos a una especie de anacrónica herejía, y al mismo tiempo achaca al rumbo que “un doble error materialista y anticlerical, propalado por los enciclopedistas, con Voltaire a la cabeza” impuso a los estudios de mitología comparada, las soluciones simplistas, ambiguas o descabelladas a las que tales estudios arriban.

La idea central a la que se acaba de aludir no se queda en los aspectos críticos, sino que propone respuestas a los problemas cuya solución se ha mal encarado. Así en el capítulo *De los dioses y de los héroes* se ofrece una pormenorizada clasificación de mitos y en *Un paso en la caverna* un minucioso estudio de los misterios eleusinos, tratando en ambos casos de restaurar los elementos sagrados que aquéllos poseen como fenómenos de raíz religiosa.

En 1915 Lugones publica *El ejército de la Iliada*, monografía ilustrada con mapas e iluminada con traducciones de fragmentos homéricos. En 1919, *Las industrias de Atenas* —en su origen, una conferencia pronunciada en 1908— título bajo el cual se incluyen estudios sobre el trabajo ateniense, la cerámica, las flautas y la miel.

Pero los trabajos más profundos y que muestran una más integral maduración del poeta y del investigador son las dos series de *Estudios helénicos*, publicadas en 1923 y 1928 respectivamente, y enriquecidas con extensas traducciones de los cantos homéricos.

Los temas abordados en la primera serie son: *La progenie homérica, La funesta Helena, Un paladín de la Iliada, La dama de la Odisea, El canto V de la Odisea, El canto VI de la Odisea, El reconocimiento de Ulises y Penélope, Héctor el domador, La despedida de Héctor y Andrómaca, El duelo de Héctor y Ajax, La muerte de Héctor y El rescate de Héctor*. En el *Discurso preliminar* Lugones revela la intención profunda de su trabajo: “El éxito sin precedentes de aquellas razas (griegos, latinos y celtas), no solamente nos revela que la belleza y el individualismo pueden conducir a la máxima prosperidad vital sino que nos indica la orientación más conforme con nuestra tendencia. Lo que hiciéramos para contrariarla, por seguir la otra (sc. la del colectivismo y la verdad, caracteres de las razas semita, eslava y germana), resultaría, pues, falso e inútil; de suerte que cuando intento estudiar la vida superior en la persona de los héroes homéricos, no lo hago por literatura, sino ante todo por patriotismo. Las lecciones de heroísmo formuladas por esos poemas, producen, como se verá, resultados prácticos; entre otros, la elevación del alma y la fortaleza, que vienen

de sentirse vinculado a aquella antigüedad rediviva en nosotros y cuyo estado de prosperidad es constante."

La serie de 1928, que lleva el título *Nuevos estudios helénicos*, incluye la traducción integral del primer canto de la Iliada y de casi todo el canto undécimo, más una serie de observaciones sobre cuestiones de interpretación textual; además aparece el texto de una conferencia pronunciada seis años antes, *Las carreras de la Iliada*, y un estudio titulado *Apuntes de helenismo médico*, ilustrado con pasajes traducidos de los cantos homéricos.

No puede cerrarse esta mención de trabajos de investigación sobre temas helénicos sin hacer alusión a una obra que, sin ser estrictamente una investigación de lo griego, parte de aquella cultura para seguir la línea que lo lleva a la explicación de un fenómeno que está estrechamente ligado a la tradición nacional. Se trata de *El payador*, publicada en 1916, obra en la cual analiza las vinculaciones entre ciertas formas del canto autóctono argentino con la vieja épica griega. Vinculaciones que no se interpretan como fuentes, sino como coincidencias de actitud frente al hecho histórico y al misterio mítico.

Dice Lugones al comienzo de su trabajo: "Cuando el poema épico, según pasa algunas veces, ha nacido en un pueblo que empieza a vivir, su importancia es todavía mayor; pues revela en aquella entidad condiciones vitales superiores, constituyendo, así, una profecía de carácter filosófico y científico. Era esto lo que veía Grecia en los poemas homéricos, y de aquí su veneración hacia ellos. Homero había sido el revelador de ese maravilloso supremo fruto de civilización llamado el helenismo; y por lo tanto, un semidiós sobre la tierra. Los héroes revelan materialmente la aptitud vital de su raza, al ser ejemplares humanos superiores. El poema, la aptitud espiritual, que es lo más importante, la mente que mueve las moles." Y antes de comenzar el análisis temático de Homero: "La poesía épica tiene como objeto específico el elogio de empresas inspiradas por la justicia y la libertad. Con esto, al ser ella la expresión heroica de la raza, defínese por los conceptos de patria y civilización, coincidentes en ese doble anhelo de excelencia humana: la justicia y la libertad."

Partiendo de esta base, Lugones pasa revista a la historia de nuestra patria, para concluir en la caracterización del gaucho, ese personaje protagónico de la épica nacional, cantor él mismo y practicante de un contrapunto de largos e ilustres antecedentes. La literatura gauchesca merece un detenido tratamiento, que Lugones concentra en el análisis del *Martín Fierro*, al cabo del cual concluye: "Cuando el prototipo de belleza revive, el alma de la raza palpita en cada uno de nosotros. Así es como Martín Fierro procede verdaderamente de los paladines; como que es un miembro

de la casta hercúlea.¹⁰ Esta continuidad de la existencia que es la definición de la raza, resulta, así, un hecho real. Y es la belleza quien lo evidencia, al no constituir un concepto intelectual o moral, mudable con los tiempos, sino una emoción eterna, manifiesta en predilecciones constantes. Ella viene a ser, así, el vínculo fundamental de la raza.”

b) *Traducciones.*

La traducción lugoniana –ya se trate de Homero o de Virgilio, como de sus contemporáneos franceses, de Dante o Camoens como de Omar Khayyam– se caracteriza por la búsqueda de un efecto de co-creación, el logro de un fenómeno estético equivalente al que el texto original provoca en el conocedor de la lengua de dicho texto.¹¹ El fundamento técnico de su labor traductora puede sintetizarse en los siguientes principios:

- 1) Respeto por el número de versos.
- 2) Equivalencia métrica y rítmica.
- 3) Fidelidad semántica al texto original, mediante:
 - i) minuciosa equivalencia lexical,
 - ii) exacto traslado de imágenes y metáforas,
 - iii) tendencia a evitar la paráfrasis por reducción o ampliación textual.

Una visión panorámica de las versiones de Homero incluidas en los trabajos de investigación da cuenta del cumplimiento del primer principio enunciado, para lograr el cual debe recurrir a veces a la eliminación de alguna palabra, y por supuesto siempre elige aquella que resulta repetida en las inmediaciones del pasaje, o puede sobreentenderse por el contexto. La posibilidad de cumplimiento de este respeto por el número de versos estriba en el tipo de verso elegido para trasladar el hexámetro. Lugones opta por el *alejandrino*, el cual presenta una gran ventaja: sus catorce sílabas están muy cerca del promedio silábico del hexámetro, quince; pero paralelamente este verso tiene una desventaja en el plano rítmico: sus dos acentos fijos, en la sexta y la decimotercera sílabas, resultan poco flexibles para reproducir la riqueza que engendra la libre combinación de dáctilos y espondeos en el antiguo verso épico. Para equilibrar musicalmente su versión, Lugones

¹⁰ Para el estudio del *Martín Fierro* como epopeya clásica y de las características heroicas de su protagonista, es imprescindible el trabajo de Rubén Florio *Los ritos de iniciación en el Martín Fierro*, Buenos Aires, Ediciones del Mandala.

¹¹ Se desconoce el exacto nivel de manejo de la lengua griega que poseía Lugones. De todos modos es evidente que trabajó con el texto original a la vista, y que bien pudo ayudarse con las versiones de Leconte de Lisle, de José Gómez Hermosilla o de Segalá y Estalella. Estas ayudas no se tendrán en consideración en el presente trabajo.

acude a una mayor variación de acentos dentro de cada hemistiquio y, mediante el empleo de una rima consonante de distribución arbitraria, enriquece los efectos sonoros.¹²

Confróntense, a título de ejemplo, los siguientes versos del canto V de la *Ilíada* con la versión de Leopoldo Lugones:

*Ἄρες Ἄρες βροτολογίε, μαιφόνε, τειχεσιπλήτα,
οὐκ ἂν δὴ Τρῶας μὲν ἕασαμεν καὶ Ἀχαιοὺς
μάρνασθ', ὀπποτέροισι πατήρ Ζεὺς κῦδος ὀρέξῃ,
νῶϊ δὲ χαζῶμεσθα, Διὸς δ' ἁλεώμεθα μῆνιν;
Ὡς εἰπούσα μάχης ἐξήγαγε θούρον Ἄρηα·
τὸν μὲν ἔπειτα καθεῖσεν ἐπ' ἠϊόντι Σκαμάνδρῳ,
Τρῶας δ' ἔκλιναν Δαναοί· ἔλε δ' ἄνδρα ἕκαστος
ἡγεμόνων· πρῶτος δὲ ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
ἄρχον Ἀλιζώνων Ὀδίων μέγαν ἔκβαλε δίφρου·
πρῶτῳ γὰρ στρεφθέντι μεταφρένω ἐν δόρῳ πῆξεν
ῶμων μερσηγύς, διὰ δὲ στήθεσφιν ἔλασσε,
δοῦπησεν δὲ πεσῶν, ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐπ' αὐτῶ.*

(E, 31-42)

“Ares, Ares, funesto, destructor, sitiador:
¿No es mejor que dejemos que aqueos y troyanos
luchen, y que la gloria les dé Zeus soberano,
mientras así eludimos su divino rencor?”
Tal dijo; y del combate sacando a Ares furioso,
lo hizo sentar a orillas del Escamandro herboso.
Los dánaos pusieron en fuga a los troyanos,
y cada jefe, entonces, mató un hombre a sus manos.
Agamenón, rey de hombres, va primero y derriba
del carro al grande Odión, rey de los halizones,
que dio la espalda, hundiéndole su lanza desde arriba,
y el pecho atravesándole por entre los pulmones.
Tal cayó y con estrépito sus armas resonaron.¹³

¹² El endecasílabo ofrece al poeta un espectro rítmico mucho más rico, pero influye negativamente en la conservación de las cantidades de versos. La vieja versión de José Gómez Hermosilla, escrita precisamente en endecasílabos, posee un número muchísimo mayor de versos que el texto homérico. Un símil, por ejemplo, que Homero desarrolla en doce versos, le lleva veinte al traductor español.

¹³ Debe recordarse que el respeto del número de versos se da en la totalidad del canto, por lo que en un pasaje suelto, como éste, puede haber diferencias.

Con respecto a la traslación lexical, el texto homérico presenta varios problemas, que Lugones soluciona inteligentemente. Para su exposición pueden agruparse de la siguiente manera:

1) Nombres propios.

Lugones respeta, en lo posible, la grafía de estos nombres, en su transcripción fonética; cuando se trata de deidades, rara vez acude al nombre latino; el único caso en que sistemáticamente emplea la forma latina —sin duda por ser la más frecuente en citas y alusiones— es el de Ulises.¹⁴

He aquí algunos ejemplos:

Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος: de Aquiles Peleyades.

Φοῖβος Ἀπόλλων: Febo Apolo.

Κάλχαν: a Calcas.

Αἴαντος: de Ajax.

Ὀδυσῆος: de Ulises.

Χρυσσηΐδα: Crise.

Μυρμιδόνεσσω: a los Mirmidones.

Ἄτρεΐδης Μενέλαος: el Atrida Menelao.

Παλλὰς Ἀθήνη: Palas Atenea.

Τυδεΐδης Διομήδης: Tideides Diomedes.

Ἄρης: Ares.

Ἀγαμέμνων: Agamenón.

Ἰδομενεύς: Idomeneo.

Σκαμάνδρος: Escamandro.

Ἀχαιοί: los Aqueos.

Ἄρτεμις: Artemis.

Ἥφαιστος: Hephaestos.

Ὀδίων: Odíon.

Τηλέμαχος: Telémaco.

Μελάνθιος: Melancio.

2) Epítetos.

Dadas las características del epíteto homérico, por lo general, un adjetivo compuesto de dos o tres raíces, procedimiento que la lengua griega permite con largueza, no es cosa fácil obtener equivalentes de similar formación en español. Lugones evita la formación de neologismos que podrían

¹⁴ Es importante señalar que Gómez Hermosilla, tal vez por razones de frecuencia en la alusión a los nombres de dioses y héroes, emplea casi siempre el nombre latino de todos ellos.

oscurecer el texto y apela a dos recursos: o bien coloca un adjetivo de uso corriente y significación amplia, o bien da el equivalente semántico mediante una breve paráfrasis.

Se confrontan a continuación algunos ejemplos de la *Iliada*.

δῖος Ἀχιλλεύς: deífico Aquiles, divino Aquiles.
 ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος: del flechador Apolo.
 εὐκνήμυδες Ἀχαιοί: aqueos de las grebas pulidas.
 πολυφλοίσβου θαλάσσης: del estruendoso mar.
 ἠΰκομος Λητώ: la crespia Latona.
 ἀργυρότοξος θεός: dios del arco de plata.
 θεὰ λευκώλενος Ἥρη: la diosa de blancos brazos, Hera.
 πόδας ὠκύς Ἀχιλλεύς: raudo Aquiles, rápido Aquiles.
 κοίλης νηυσί: a las hondas naves.
 εὐρύ κρείων Ἀγαμέμνων: Agamenón potente.
 Ἄτρεΐδῃ κύδωτε, φιλοκτεανώτατε πάντων: Atrida, el más glorioso y avas-
 riento de todos.
 μεγάθυμοι Ἀχαιοί: magnánimos aqueos.
 Τροίην εὐτείχεον: a Troya, la del fuerte bastiön.
 ἅλα διαν: la divina mar.
 ἔπεα πτεροέντα: aladas palabras.
 αἰγιόχοιο Δῖος τέκος: la hija del dios portaégida.

He aquí otros, tomados de la *Odisea*.

πολύμητις Ὀδυσσεύς: cauto Ulises.
 χλωρόν δέος: el pálido miedo.
 δῖος Ὀδυσσεύς: el divino Ulises.
 Ὀδυσσεύς κυδαλίμοιο: del ínclito Ulises.
 ἄνδρα ... πολύτροπον: al hombre sutil.
 δία Κλυταμνήστρη: divina Clitemnestra.
 Ἀρτέμιδι χρυσηλακάτω εἰκνία: tal cual si fuese Artemis, la de los dardos
 de oro.
 ἀγαυοῦ Τίθωνοιο: del preclaro Titón.
 νεφεληγερέτα Ζεύς: el nubífero Zeus.
 νύμφη εὐπλοκάμω: a la ninfa de pelo bien rizado.
 Ἑρμεία χρυσοῦραπι: ἰοή, Hermes de la áurea vara!
 διογενές Λαερτιάδῃ, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ: divino Laertiades, Ulises in-
 genioso.

3) Sintaxis.

El hipébaton característico de la lengua griega y ciertas particulares

construcciones, como las proposiciones subordinadas de infinitivo o ciertos giros participiales, obliga a menudo al traductor a rehacer la oración. Es notable el celo que pone Lugones para que los cambios sintácticos influyan lo menos posible en la comprensión cabal del texto. Si se suma a esto la particular fuerza expresiva del verbo griego y la férrea estructura métrica que Lugones se impone, se tendrá una idea del esfuerzo que significa lograr un resultado dignamente estético. Obsérvense algunos ejemplos tomados del primer canto de la *Iliáda*:

*ἰμῶν μὲν θεοὶ δοῖεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὐ δ' οἴκαδ' ἰκέσθαι·* (vv. 18/19).

Quieran los dioses desde su olímpica morada
que la ciudad de Príamo toméis, y con buen sino
volváis a vuestra tierra.

ὧς ἔφατ' ἔδδεισεν δ' ὁ γέρον καὶ ἐπειθετο μύθῳ (v. 33).

Dice; y medroso el viejo lo acata y abandona.

*ἦ ἐθέλεις, ὄφρ' αὐτὸς ἔχῃς γέρας, αὐτὰρ ἐμ' αὐτως
ῆσθαι δευόμενον, κέλεαι δέ με τήνδ' ἀποδοῦναι;* (vv. 133/134).

¿Por conservar tu premio quieres que deje el mío,
y para esto me impones que deje a la doncella?

*ὦ μοι, ἀναδ' ἔτην ἐπιεμένε, κερδαλεόφρον,
πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεισιν πείθηται Ἀχαιῶν
ἢ ὀδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἴφι μάχεσθαι;* (vv. 149/151).

¡Ay de mí!, avaro impúdico, ¿habrá un argivo, acaso,
que obedezca tus órdenes, ya siguiendo tus pasos,
ya afrontando, valiente, los combates viriles?

No puede abandonarse el tema de Lugones traductor de Homero sin hacer referencia al traslado de los símiles. Es allí donde las dificultades se concentran con mayor rigor y donde el poeta puede con más brillo mostrar su condición de tal. En el canto XI de la *Iliáda* aparecen dos símiles encadenados, referidos al accionar de Ajax; en el primero se lo compara con un león, por su fuerza y arrojío, y en el segundo, con un asno, por su tozudez. He aquí la confrontación de ambos pasajes con la versión de Lugones:

ὥς δ' αἰθωνα λέοντα βοῶν ἀπό μεσσαύλοιο
 ἐσσεύαντο κύνες τε καὶ ἀνέρες ἀγροιώται,
 οἳ τε μιν οὐκ εἴωσι βοῶν ἐκ πῖαρ ἐλέσθαι
 πάνυχοι ἐγρήσσοντες· ὃ δὲ κρειῶν ἐρατίζων
 ἰθύει, ἀλλ' οὐ τι πρήσσει· θαμέες γὰρ ἄκοντες
 ἀντίον ἰσσοῦσι θρασειῶν ἀπὸ χειρῶν,
 καώμεναί τε δεταί, τὰς τε τρεῖ ἐσσύμενός περ.
 ἤωθεν δ' ἀπονόσφω ἔβη τετιηότι θυμῷ·
 ὥς Αἴας τότε ἀπὸ Τρώων τετιημένος ἦτορ
 ἦιε πόλλ' ἀέκων· περὶ γὰρ δῖε νηυσὶν Ἀχαιῶν.
 (vv. 548/557).

Y como un león flavo que echan de la estacada
 boyal, perros y rústicos, que en pie la noche entera
 le impiden que haga presa de la gorda boyada;
 y él, ávido de carne, se arroja; pero en vano,
 pues mil dardos le lanzan con vigorosa mano,
 y antorchas que lo espantan a pesar de su ira,
 conque, al rayar la aurora, mohíno se retira:
 así Ajax afligido, no obstante sus deseos,
 se va, pues mucho teme por los buques aqueos.

ὥς δ' ὅτ' ὄνος παρ' ἄρουραν ἰὼν ἐβήτησατο παῖδας
 νωθῆς, ᾧ δὴ πολλά περὶ ρόπαλ' ἀμφὶς ἐάγη,
 κείρει τ' εἰσελθῶν βαθὺ λήιον· οἳ δὲ τε παῖδες
 τύπτουσιν ροπάλοισι· βῆ δὲ τε νηπίη αὐτῶν·
 σπουδῆ τ' ἐξήλασσαν, ἐπεὶ τ' ἐκορέσσατο φορβῆς·
 ὥς τότε ἔπειτ' Αἴαντα μέγαν, Τελαμώνιον υἱόν,
 Τρώες ὑπέρθυμοι πολυγερῆες τ' ἐπῖκουροι
 ἰσσοῦντες ξυστοῖσι μέσον σάκος αἰὲν ἔποντο.
 (vv. 558/565).

Tal cuando un asno llega lentamente al sembrado,
 y arrollando a los chicos que en su lomo han quebrado
 numerosas estacas, pace las mies profunda
 bien adentro metido, y ellos siguen la tunda;
 mas su esfuerzo impotente para echarlo no alcanza,
 sino cuando está sacio ya: en multitud nutrida,
 los troyanos y aliados van dando de la lanza
 contra el broquel del prócer Ajax Telamonida.

No es tarea sencilla evaluar el duro trabajo abordado por Lugones

frente a los textos homéricos. El famoso helenista Luis Segalá y Estalella¹⁵ lo hizo en su momento, con claros y concisos conceptos que merecen ser transcritos:

“(Lugones) conoce todas las exquisiteces de nuestro romance y tiene un alma sensible a todas las excelencias de la poesía; puede darnos una interpretación completa de Homero, así por su fondo, hábilmente transcrito, como por la forma, imitada hasta el grado de perfección que permite la índole de los modernos lenguajes. (. . .)

(Lugones) es el cantor de Homero, el nuevo aedo que le da carta de naturaleza en el idioma castellano, haciéndolo revivir, para que las sencillas bellezas y sublimidades homéricas ejerzan un bienhechor influjo en nuestra cultura, y su autor reciba los aplausos de nuestros contemporáneos de ambos hemisferios.”

c) *Obras originales, de inspiración helénica.*

No son muchas las composiciones de este tipo, pero curiosamente se dan en todos los géneros (poesía lírica, poesía narrativa, cuento, égloga dramática, ensayo), y aparecen dentro de un breve período de creación, en sus primeros libros. Ellas son:

1) En *Las montañas del oro*. Siguiendo los cánones modernistas, Lugones busca en una figura helénica un punto de referencia estético y una trasposición temporal del fenómeno. *La Laudatoria a Narciso* es la manifestación del deseo del poeta de convertirse en otro Narciso, por eso cuenta su historia, sus motivaciones anímicas, su agonía. Como reacción mágica, su siringa, que apenas sonaba entre sus labios, puesta en la corriente del arroyo, produce una melodía en la que se reconocen los exordios de una loa o un himno de suaves clavicordios (los del poeta Paul Verlaine).

2) En *Los crepúsculos del jardín*. Un exquisito soneto, *La vez de Anacreonte*, describe, en medio de un paisaje idealizado, la figura del poeta, coronado con las rosas de la tarde, con calor juvenil aún en sus venas, cuyas manos encuentran azucenas en sus cabellos.

3) En *Lunario sentimental*. Dos composiciones importantes aparecen en este libro: la égloga *La copa inhallable* y la elegía *Los cuatro amores de Dryops*.

¹⁵ Este estudioso de la antigüedad helénica envió una extensa y medulosa carta a Lugones, con motivo de la publicación de los *Estudios helénicos*. Alude en ella a su propia traducción de Homero, de la que dice que “ha de limitarse a trasladar el fondo de la obra en sencilla prosa, en una versión tan exacta como sea posible, para que, como dijo el insigne maestro doctor Marcelino Menéndez y Pelayo, pueda leerse con el original delante.”

Concebida con criterio dramático —las indicaciones de escena, las acotaciones de los parlamentos, así lo confirman, al margen de la forma dialogada—, *La copa inhallable* recrea el mundo bucólico de Teócrito, en el que los pastores viven en un peculiar contacto con el idílico paisaje que los rodea, y padecen los vaivenes propios del amor, inundados a la vez de cierta formal religiosidad.

La acción transcurre en Arcadia y, de las siete escenas que integran el único acto, las dos primeras ocurren en una cabaña al pie de un monte a la hora de la siesta; las cuatro siguientes, en un bosque entre juncos, a orillas de un río, al atardecer, y la última, en el interior de la cabaña, durante la cena.

El nudo argumental es la confluencia de dos temas vinculados con otros tantos presagios. El primero se refiere al viejo Agenor, a quien Pan indicó que criara como un varón a su sobrina huérfana, y de ese modo, al cumplir la niña quince años, causaría una dicha y dos penas. El segundo corresponde el joven escultor Anfiloquio, quien no podrá oblar su primer sacrificio de amor hasta que no haya tallado la más bella copa de alabastro en honor de Diana. El problema mayor del joven es que no encuentra un modelo adecuado para dicha copa, en tanto que su necesidad de amar es cada vez mayor. Paralelamente, Nais y Iole, las hijas de Agenor, creyendo que su prima es un varón —al que llaman Dairos— le manifiestan su amor y le ofrecen distintas cosas para seducirlo. Pero inocentemente Dairos —que debe llamarse Daira— descubre su verdadero sexo. Aquí se cumple parte del oráculo, las dos penas que causa a sus primas. En estado de desmayo, Daira, iluminada por la luna —Diana— muestra su pecho a Anfiloquio, quien halla en él su mejor modelo para la copa. Y aquí se cumple la otra parte del presagio para la niña, a la vez que el escultor encuentra el camino para honrar a la diosa, lo que le permitirá vivir un amor intenso de allí en más. Por supuesto, Anfiloquio y Daira se casan.

Es de hacer notar que, al margen de la imitación en cuestiones argumentales y de marco escénico, Lugones también muestra las huellas de su inspiración helénica en la versificación: una vez más los hexámetros son representados por alejandrinos, con rima consonante distribuida libremente.

La elegía *Los cuatro amores de Dryops*, escrita también en alejandrinos, manifiesta una actitud más distante del poeta con respecto a algún modelo griego. Hay una recreación de ambiente bucólico, un vocabulario de tendencia helenizante y un tono elegíaco más o menos equivalente al de los clásicos en el género. El número cuatro parece adquirir cierto simbolismo: Dryops toca su flauta que da cuatro voces, son sus cuatro amores que son cuatro penas; a partir de allí surgen las respectivas historias que giran alrededor de una mujer: Phanion, un amor casto, centrado en la contem-

plación de la belleza de manos y ojos, en una edad de "cuitas breves y fáciles sonrojós"; Timo, la fina, protagonista de una pasión de intensas manifestaciones sensuales y ácidos enfrentamientos en momentos de celos o desdenes, mujer egoísta y frívola; Asclepias, que parece personificar al amor sereno, es capaz de suicidarse por celos, aun cuando ella misma ha sido infiel; por fin Ianira, que es le evocación del amor de una tarde, con rasgos típicos de una mujer moderna.

4) En *Las fuerzas extrañas*. El cuento fantástico *Los caballos de Abdera* rescata dos temas griegos: uno de relativa historicidad, que hace referencia a la cría de caballos en Tracia; el otro, mítico, que muestra a Hércules como salvador de los humanos frente a un gran peligro. Estos animales, educados como seres humanos, amaestrados como individuos racionales, terminan por adquirir las costumbres negativas de sus criadores: frivolidad, voluptuosidad, avaricia, ansia de poder, capricho, violación. En sucesivos ataques van cercando a los habitantes de Abdera, a la vez que saquean sus casas y matan y destruyen cuanto hallan a su paso. Cuando todo parece perdido, un gigantesco león, bajo cuya piel se esconde Hércules, los pone en fuga. Lugones señala en este cuento cómo una intervención sobrenatural, irracional si se quiere, pero cargada de sacralidad, puede vencer a una fuerza bruta por más racionalizada que ésta haya sido por obra de hombres.

5) En *Filosofícula*. Este libro "modesto y ligero, que responde al ingenuo afán de explicar las causas de las cosas" incluye varios artículos, muy breves pero enjundiosos, sobre cuestiones helénicas. Así, en *Las cenizas de Hércules* Lugones elabora una especie de tránsito de dichas cenizas a través del tiempo, abonando el heroísmo de personajes como Rolando, Carlomagno o Ricardo Corazón de León. En una bifurcación final, se depositan sobre La Mancha y sobre Avila, de donde Don Quijote y Santa Teresa brotan como flores sin fruto, vírgenes ambos por fidelidad a un amor ideal. En *La túnica de Neso* reflexiona sobre la naturaleza del amor que Deyanira profesó a Hércules. En *Orfeo y Eurídice* comenta el carácter fatal de la condición impuesta por Hades al liróforo para sacar a Eurídice del infierno. En *La invención del firmamento* elabora una hermosa imagen del nacimiento del Cosmos a partir de la armonía surgida de la flauta de Pan. En *El poder de la ilusión* teje una historia con tres jovencitas de la isla de Nío, que, mientras hilan, hacen proyectos sobre sus bodas; Mercurio, oculto testigo de la escena hace que se cumplan los proyectos e incluso se casa con una de ellas. Por fin en *La gloria de los Médicis* realiza un cruce de tiempos entre dos pastores de Arcadia y un viejo fauno que se dirige a Roma a buscar una ninfa que le ha robado el Papa.

Hay seguramente, escondidos en poemas o cuentos, muchas otras

evocaciones que inspiran a Lugones para una creación original. De todos modos los ejemplos citados son suficientemente valiosos como para cubrir esta sección.

II) *Influjos helénicos en los procedimientos de estilo.*

Como ya se ha dicho, la influencia griega de superficie es más notable en los primeros libros de Lugones, sobre todo los de poesía, y ella va disminuyendo hasta casi desaparecer, a medida que se profundiza la influencia ideológica y se hacen carne en el poeta y en el pensador los ideales de la cultura helénica.

En ese influjo de nivel instrumental pueden distinguirse tres grandes planos:

1) *La versificación.*

Una de las metas del movimiento modernista fue el perfeccionamiento formal y el enriquecimiento sonoro del verso. Una visión panorámica de cualquier literatura, clásica o moderna, revela cómo el verso está siempre en el comienzo y en la curva ascendente de la evolución de dicha literatura. El verso es un precioso vehículo semántico intransferible. Aquella búsqueda de perfección de los modernistas es sabia y como tal bebe sus excelentes néctares en los ritmos de Grecia.

Ya se ha visto cómo traslada Lugones el hexámetro homérico al alejandrino hispánico. Análogamente trabaja con el endecasílabo, para imitar a sus similares sáficos o alcaicos; con versos cortos, para lograr efectos rítmicos claros; con combinaciones polimétricas, para obtener ritmos más ondulantes e irregulares, como los de la poesía eólica.

El mayor conjunto de alejandrinos y endecasílabos aparece en *Los crepúsculos del jardín* y en las *Odas seculares*, en tanto que el mayor número de ejemplos de polimetría está en *El libro fiel*, y el de versos penta y heptasílabos en *Lunario sentimental*. Un uso expresivo del verso según el número de sílabas, con abundancia de medidas poco frecuentes, se da en *El libro de los paisajes*, especialmente en la sección llamada *Alas*, en la que se describen poéticamente los más representativos pájaros de nuestro país.

En la plenitud de su adhesión al modernismo escribió Lugones estos conceptos sobre el verso:

“El verso es conciso de suyo, en la forzosa limitación impuesta por la medida, y tiene que ser claro para ser agradable. Condición asaz importante esta última, puesto que su fin supremo es agradar. Siendo conciso y claro, tiende a ser definitivo, agregando a la lengua una nueva expresión proverbial o frase hecha que ahorra tiempo y esfuerzo: cualidad preciosa para la gente práctica. (. . .) Desdeñar el verso es como despreciar la pintura o la música. (. . .) Las combinaciones clásicas son muy respetables, al constituir

organismos triunfantes en el proceso selectivo ya enunciado; pero repito que no pueden pretender la exclusividad, sin dar contra el fundamento mismo de la evolución que las creara. Por esto, la justificación de todo ensayo de verso libre está en el buen manejo de excelentes versos clásicos, cuyo dominio comporte el derecho a efectuar innovaciones. Este es un caso de honradez elemental.”

2) *El vocabulario.*

Una primera revisión del léxico lugoniano en su etapa modernista nos da cuenta de una serie de vocablos, casi exclusivamente sustantivos y adjetivos, de raíz griega, que se reiteran con notable frecuencia:

“piélago - melancolía - misantropía - quimera - lira - coro - musa - antífona - estrofa - sofisma - armonía - anacrónico - erótico - misántropo - quimérico - astronómico - eclógico - glauco - geórgico - colérico.”

Frente a ellos, un puñado de palabras raras, neologismos en algunos casos:

“euforbio - eucología - glabro - ampo - miosotis - psychon (nombre de un gas, formado a la manera de “neón, xenón, etc.”) - cibelina - anadyómena - crisoberilo - faunalia - histerizar.”

Y algunos nombres propios, no históricos ni mitológicos, con reminiscencias helénicas:

“Canidia - Theóclea - Dryops - Phanion - Timo - Asclepias - Lykainis - Ianira - Herakleites - Anfiloquio - Agenor - Iole - Nais.”

Un examen más detallado del antedicho léxico muestra la preferencia general de Lugones por los sustantivos y adjetivos de raíz helénica, los que, en la segunda etapa de su producción, irán desapareciendo para dar lugar a los de raíz latina, arábiga o americana.

Obsérvense las siguientes muestras:

a) En *Las montañas del oro*:

“hipnótica selva - metempsicosis - rutilantes piélagos - cuerpos hialinos - antros - antifonas”.

b) En *Los crepúsculos del jardín*:

“matiz crisoberilo - ninfa de porcelana - piélago de raso - anfibia catalepsia - música anodina - hiperdulia - amazona colérica - tímido holocausto - renaciente paroxismo - oro nictálope - luz de cosmogonía - atonía.”

c) En *Lunario sentimental*:

“hipermetría precedente - la driada del sauce - el litúrgico furor de

tus orgías - erótica didascalía - polígloto elogio - letárgico veneno - faisán crisolampo - olímpico linaje - hemostático puerperal - agua sinfónica - hiperbórea estereotipía - jarabe hidroclórico - inmensas dosis de apoteosis - telepático gallo - astronómica ventana - isócrono cascanueces - teatro quimérico - urania espuma.”

Párrafo aparte merece el particularísimo vocabulario de *La guerra gaucha*, obra en la que Lugones lleva a insospechados niveles el manejo de la lengua, demostrando un pormenorizado conocimiento de arcaísmos y argentinismos, al lado de una erudita habilidad para pergeñar neologismos, sobre todo de raíz griega. He aquí algunos ejemplos:

“De oro y rosa *bicromábanse* los cerros.”

(“Bicromar” es dar dos colores o combinarlos).

“Bajo aquel *crústico* bombardeo”.

(De “*κρουστικός*”: vibrante, ruidoso).

“En el mirar *ceráuneo* si la cólera refulgía.”

(“Ceraúneo” —de “*κεραυνός*”, rayo— es relampagueante).

“El ser que, procreado en *calipedia* heroica”.

(“Calipedia” —de “*καλός*” y “*παῖδιά*”— es el arte de procrear hijos bellos).

“*Proteizando* sobre la marcha sus siluetas”

(“Proteizar”, formado sobre el nombre del metamorfoseante Proteo, significa “cambiar de forma”).

“A su *politropo* palabreo”

(De raigambre homérica, el término *πολύτροπος* significa literalmente “de muchas vueltas”, y en sentido figurado “hábil, astuto”).

“Aquella derrota *tantalizaba* la muerte”.

(“Tantalizar”, formado sobre el nombre de Tántalo, célebre por su suplicio, significa aquí “hacer creer próximo el fin del dolor”).

“La faz del otro, *calípiga* en su obesidad.”

(El epíteto “*καλίπυγα*”, que Homero da a Venus, significa “de bellas nalgas”).

3) *Las alusiones.*

La búsqueda de color helénico frecuentemente se ilumina con referencias al mundo griego, las que, temáticamente podrían agruparse así:

a) *Lugares o regiones.*

“Y el club del *Parnaso* cierra su biblioteca.” (*Tus imperfecciones*)

“Una expansiva claridad de horizontes

en las pradales ternuras de *Arcadia*” (*El sol de medianoche*).

“Mi padre es Molión, rico mercader de *Corinto*.” (*La copa inhallable*).

- “Anacreonte da rosas de Samos.” (*La cigarra*).
 “En coros de liras, el uso de *Jonia*.” (*Trofeos*).
 “La musa de *Olimpia* sonríe al poeta.” (*Trofeos*).
 “Restregando en la piedra, bajo el árbol de *Delfos*.” (*A Rubén Darío*).
 “El viejo *Olimpo* superó al Calvario.” (*Visión del águila*).

b) *Objetos*.

- “Impresionando legendarias *cítaras*.” (*La vendimia de sangre*).
 “La *siringa* de los arpegios sabios.” (*Narciso*).
 “El *rhyton* y el *eskifos* son vulgares.” (*La copa inhallable*).
 “Con sus ondas unánimes como cuerdas de *lira*”.
 (*Canto de la vida y de la mañana*).
 “Pulía mis *Tanagras*, aún indignas del horno.” (*La copa inhallable*).
 “Vibran por las noches como *arpas evlias*.” (*Leyenda de amor*).
 “Puesto que no has usado tu anómala *siringa*.” (*A Rubén Darío*).

c) *Ritos y manifestaciones religiosas*.

- “Pan lo valió mi ofrenda de miel y leche gorda”. (*La copa inhallable*).
 “Pan te dará un *oráculo propicio*.” (idem).
 “Mañana haremos las *ofrendas rituales*;
 en mi colmena lloran desde ayer los *panales*.” (idem).
 “La túnica escarlata de la *danza pirriquia*
 que los guerreros trazan en ficción de combate.” (idem).
 “Hagamos, entre tanto, *libación a las musas*.” (idem).
 “Debes a Diana un voto que no admite sofisma.” (idem).
 “La *pitonisa* helénica en la *sacra cueva de los oráculos*.” (*Los mundos*).

d) *Personajes míticos*.

- “Pan dice los maitines de la vida - en su rústico pifano de roble.” (*Oda a la desnudez*).
 “La media luna semejante a la herradura de plata de un *Pegaso* en los territorios negros.” (*Himno de las torres*).
 “Implacable ovillo en que la vieja *Atropos* trunca tantos ilustres abolengos.” (*Himno a la luna*).
 “Coros que aún narran a los aquilones con quejas bárbaras la proeza de *Orfeo*.” (idem).
 “Como a hermana de *Euterpe* por musa te idolatra.” (*Odeleta a Colombina*).
 “La palpitación de una *Leda* abandonada a su cisne.” (*El taller de la luna*).
 “*Hércules* llegó al confín de la tierra, buscando el jardín de las Hespérides.” (*Dos ilustres lunáticos*).

“Bien que *Diana*, con su pudor esquivo
menosprecie los tropos del *numen pie de chivo*.” (*La copa inhallable*).

“Mas tú eres valeroso como *Teseo*.” (idem).

“Y aspira a una hoja del laurel de *Apolo*.” (*La cigarra*).

“Para castrar al *Attis* de relevantes belfos.” (*A Rubén Darío*).

“*Apolo* en el regazo de *Lucina* lo hacía.” (idem).

“Las cejas azules del *Kronida*.” (*Visión del águila*).

“Porque es así, sin pavor ni estruendo
viene y nos clava *el peligroso infante*
tras la gota de miel, dardo tremendo.” (*Oda al amor*).

e) *Literatura*.

“*Homero* es la pirámide sonora que sustenta
los talones de Júpiter, goznes de la tormenta.”

(Introducción a *Las montañas de oro*).

“Si a mi débil arcilla
vuestra sacra instituta
impone *la cicuta*
docente de Hermosilla,

con arroz y con apio
(más pródidos que el griego)
cazuela haremos luego
del gallo de *Esculapio*.”
(*A mis cretinos*)

“Y como ha seguido *el método de Ulises*
nunca pudo oír *el hechicero canto*.”

(*El pescador de sirenas*).

“Y en dulce oprobio
toman por deuda
tu torta leuda
Cloe y su novio.” (*Nocturno*).

“*La cofradía de Arcades* combina en su caldero
retóricas lejías para cegar a *Homero*.”

El manajo de ejemplos aportados es apenas una muestra. El lector de Lugones puede encontrar a cada paso muchos otros del mismo carácter e importancia.

Conclusión

La visión panorámica que se ha trazado sobre la presencia griega en la

obra de Lugones muestra que ésta dista mucho de ser mera fuente de inspiración, recurso ornamental o pródiga muestra de erudición. El poeta argentino parece haber fijado claros objetivos en la búsqueda y elaboración de material helénico, como, en menor medida, lo hizo con el material de origen latino. Esos objetivos confluyen en la definición de un ser nacional sólidamente integrado a las culturas que se apoyan en el firme trípode Grecia - Roma - Cristianismo (que Lugones valora justamente en ese orden).

Lo impulsan dos circunstancias políticas internas: la celebración del Centenario de Mayo, en la época de su esplendor modernista, y la instauración del régimen autoritario de septiembre de 1930, en la etapa de madurez reflexiva; y una externa: el desarrollo del fascismo en Italia, al que Lugones ve, desde lejos y con su óptica de escritor, como una reviviscencia del Imperio Romano.

Si bien fracasa relativamente en lo político —Lugones descreo de la democracia y en su intensa entrega a los estudios helénicos omite casi sistemáticamente las referencias al régimen político ateniense— y en lo religioso —por sus hondas discrepancias con el cristianismo, más específicamente con la Iglesia Católica, que giran en gran medida alrededor del tema de la sacralidad en los ritos paganos y en la religión de Jesucristo—, su obra literaria es un concreto logro de sus objetivos primeros. Por eso se habla aquí de una presencia viva de la Antigua Grecia en ella, porque el influjo de superficie inicial, de orden estético, fue acompañado de una internalización de lo helénico en la conducta creadora y concluyó en la más profunda y clara visión de la realidad personal y circundante de uno de los hombres más sensibles e inteligentes que hayan nacido en tierra argentina.

Alfredo Eduardo Fraschini
(Universidad de Buenos Aires)

LA ESTRUCTURA DEL HOMBRE EN EL FEDRO PLATÓNICO

I. Introducción.

El tratamiento de un tema tan específico como el que nos ocupa en un autor tan rico y profundo como Platón nos lleva inmediatamente a la consideración de otros muy afines. El tema antropológico (y, en especial, el tema del alma) no sólo es uno de los más cargados de contenido sino, también, uno de los más difíciles de resolver. Y, tal vez, sea por ello necesario recurrir, para el esclarecimiento de ciertos aspectos, al análisis de otras cuestiones íntimamente ligadas. Nos referimos, concretamente, a asuntos tales como qué es y qué función cumple el mito en Platón, por qué los usa cuando tiene que tratar temas tan escabrosos como lo son el alma, el mundo y Dios, y, finalmente, qué relación existe entre el mito y el logos.

Pero, además, tenemos que tener presente otra cuestión importante. Muchas veces ocurre que cualquier problema presente en un texto se aclara con otro. En nuestro caso no podemos comprender profundamente lo que Platón en el *Fedro* nos enseña si no lo consideramos a la luz de la *República*, *Fedón* y el *Timeo*. En este sentido, nos parece que Platón en estos diálogos (y, en este orden: *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Timeo*) inicia y culmina el desarrollo del tema del alma. Creemos que la doctrina del alma en Platón es una y la misma expresada en modos distintos o, mejor, cada uno de estos diálogos enfatiza aspectos distintos. Tal vez parezca apresurada o conjetural nuestra afirmación pero, en todo caso, nos atrevemos a decir lo siguiente: en el *Fedón*, el interés primero y fundamental de Platón es mostrar la clara diferencia de naturaleza que existe entre el alma y el cuerpo. Quizás sea por ello que Platón exagere, por así decir, las notas propias de cada uno de ellos, así, el alma es absoluta unidad, puramente racional, eterna, afín, por lo tanto, a la idea; el cuerpo, en cambio, está ligado a lo sensible, se corrompe, es la causa de todos los males y la causa de la contaminación del alma. Como dijéramos en otra oportunidad¹ el *Fedón* es el primer

¹ Véase nuestro artículo "La estructura del hombre en el Fedón platónico y en la Taittiriya-Upanishad" en *Oriente-Occidente* II, I (1981) pp. 43-62.

diálogo metafísico y pareciera que Platón tratara de dar a entender de un modo definitivo las naturalezas distintas del alma y el cuerpo y, tal vez, sea por ello que los presente tan tajantemente opuestos.

En cuanto a *República* parece que el interés es otro. No es ya la oposición del alma y el cuerpo como naturalezas diferentes, sino, más bien, existe una especie de vuelta al alma en sí misma, independientemente del cuerpo. Y es allí donde, por primera vez, encontramos la idea de la tripartición referida al alma, sus distintas tendencias, la relación existente entre ellas. Y, todo ello, fundado en un nuevo aspecto que se quiere destacar: la idea de armonía o desarmonía, orden o desorden interno del alma. Además, sabemos, que esto está ligado a un propósito aún mayor que es el de esbozar la República ideal, donde también es posible hablar o no de armonía. Desde el punto de vista del *Fedón*, parecería, a simple mirada, que Platón pasa de una concepción unitaria a otra tripartita del alma.

En el *Fedro* nos enfrentamos con un esquema muy similar. Pero dicho de otro modo, es decir, en forma mítica. Cabe preguntarse por qué. Creemos que esto obedece a otra necesidad. La necesidad de Platón de plantear otro tema muy importante, que es el tema de la liberación. Se describe aquí el estado *post mortem* del alma, y, entonces, ¿por qué se sigue considerando distintas tendencias del alma, si es que ella está libre del cuerpo, el cual, se supone como la causa de la contaminación? Sobre este punto volveremos después.

Finalmente, en el *Timeo*, Platón completa y culmina su doctrina del alma. La vemos aquí considerada en relación con el mundo: su íntima naturaleza es la misma que la del alma del Mundo.

Por otra parte, este orden propuesto (*Fedón, República, Fedro, Timeo*) que, además, supone una decisión con referencia a la cronología de los mismos², no revela necesariamente, como creen algunos³, una evolución en el propio pensamiento de Platón; se trataría, como dijéramos al comienzo, de una misma doctrina expresada en formas distintas. La intención de Platón parece ser la de que el lector acceda a la comprensión total del asunto a través de distintos niveles de inteligibilidad.

II. Unidad-Multiplicidad del alma.

Cuando en el *Fedro* 246b se trata de describir cómo es el alma, se

² De todos modos este orden parece ser aquel que cuenta con más partidarios entre los eruditos modernos. Una exposición detallada de las diferentes posiciones al respecto puede verse en De Vries, G.J., *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969, p. 7-11.

³ Por ejemplo Rohde, que afirma que el pensamiento de Platón evolucionó de la concepción tripartita a la unitaria del alma.

expresa: “. . . describir cómo es el alma sería cosa de una investigación en todos los sentidos y totalmente divina, además de larga; pero decir a qué es semejante puede ser el objeto de una investigación humana y más breve”. Es decir, Platón vuelve a recurrir al lenguaje del mito. ¿Por qué? En primer lugar, respondemos que, dado que la realidad es en sí misma inagotable, el mito es la forma de expresión que más se acerca a describirla, ya que está libre de toda esquematización racional. Es, como dice Hackforth⁴: “. . . la visión de un poeta cuyas imágenes no son doctrinas disfrazadas sino que brotan de una intuición no racional, el lector debe permitirse suspender su facultad racional y crítica buscando sentir con el poeta”. Por lo tanto, el mito, lejos de ser un sustituto del logos, es superior a él. Por otro lado, el mito siempre ilustra una verdad⁵. Además, creemos que es esencial superar la separación entre mito y logos e interpretar la filosofía platónica a la luz de su mutua y profunda relación.

En segundo lugar, “Lo que más importa en el mito es su sentido, sentido ante todo *funcional*” (como bien observa C. Eggers Lan⁶): distintas funciones según el contexto. La función del mito del *Fedro* es mostrar lo que le pasa al alma, algo así como su historia y, en especial, su liberación. Se trata de un mito etiológico y escatológico⁷. Pero en este sentido no compartimos lo que dice C. Eggers Lan⁸ acerca de que los mitos presentes en *Gorgias*, *Fedón*, *República* y *Fedro* se contradicen entre sí en puntos que son claves para configurar una concepción unitaria. Pensamos que, en cada caso, Platón está ilustrando distintos aspectos de una misma realidad: el hombre.

Citaremos a continuación los pasajes del *Fedro* que ocuparán especialmente nuestra atención: “Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas. Los caballos y aurigas de los dioses son todos ellos buenos y constituidos de buenos elementos; los de los demás están mezclados. En primer lugar, tratándose de nosotros, el auriga guía una pareja de caballos; después, de los caballos, el uno es hermoso, bueno, y constituido de elementos de la misma índole; el otro, está constituido de elementos contrarios y es él mismo contrario.

⁴ Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 1972, p. 79.

⁵ La definición más usual del mito de la época helenística era la de “relato ficticio que ilustra una verdad” (Theon, *Progym.* 3). P. Frutiger (*Les Mythes de Platon*, París, 1930, p. 181 n. 2) cree encontrar el origen de la definición en Platón, *Rep.* 377 a.

⁶ C. Eggers Lan, *Fedón*, Buenos Aires, 1971, p. 58.

⁷ J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, London, 1960, p. 294.

⁸ C. Eggers Lan, *op. cit.*, p. 58.

En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente dura y difícil la conducción" (*Fedro* 246b).

"Toda alma. . . cuando es perfecta y alada vuela por las alturas y administra todo el mundo; en cambio, la que ha perdido las alas es arrastrada hasta que se apodera de algo sólido, donde se establece tomando un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo a causa de la fuerza de aquella. . ."

"La fuerza del ala consiste naturalmente en llevar hacia arriba lo pesado, elevándose por donde habita la raza de los dioses y así es, en cierto modo, de todo lo relacionado con el cuerpo, lo que en más alto grado participa de lo divino. Ahora bien, lo divino es hermoso, sabio, bueno, y todo lo que es de esta índole; esto es, pues, lo que más alimenta y hace crecer las alas; en cambio, lo vergonzoso, lo malo, y todas las demás cosas contrarias a aquéllas, las consume y las hace perecer" (*Fedro* 246d-e).

"Por allí, los carros de los dioses, bien equilibrados y dóciles a las riendas, marchan fácilmente; pero los otros con dificultad, pues el caballo que tiene mala constitución es pesado, e inclina hacia la tierra y fatiga al auriga que no lo ha alimentado suficientemente" (*Fedro* 247b).

"Así, pues, como el pensamiento de la divinidad se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, y lo mismo el de toda alma que se preocupa de recibir lo que le conviene, al ver, en el transcurso del tiempo la realidad, la ama, y contemplando la verdad se alimenta y se siente feliz hasta que el movimiento circular en su revolución la vuelve a llevar al mismo lugar. Y en esta circunvalación contempla. . . la ciencia, no la que implica devenir, ni la que es diferente según trata de cada una de las cosas diferentes que nosotros ahora llamamos realidades, sino la ciencia que versa sobre lo que es realmente la realidad" (*Fedro* 247d).

"Tal es, pues, la vida de los dioses. En cuanto a las demás almas, la que mejor sigue a los dioses levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior y es llevada con ellos en la revolución circular, turbada por los caballos y contemplando a duras penas las realidades; otra, unas veces levanta y otras baja la cabeza, y, por causa de la violencia de los caballos, ve unas realidades y otras no. Las demás, aspirando todas a subir, intentan seguir a los dioses; pero, siendo incapaces de ello se hunden al ser llevadas en la circunvalación, pisoteándose y echándose unas encima de las otras, e intentando la una colocarse delante de la otra. Así, pues, se produce un tumulto, una lucha y un sudor extremos en que, por impericia de los aurigas, muchas quedan cojas y muchas se estropean las alas. En una palabra, todas ellas, pasando muchos trabajos, se retiran sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez que se han retirado de allí, se alimentan de opinión" (*Fedro* 248a-b).

Como en todo mito platónico, en el relato del "carro alado" del *Fedro* se encuentran presentes muchos elementos simbólicos. Algunos de ellos

como el carro, las alas, son frecuentes en la tradición griega (recordemos, a modo de ejemplo, el viaje celestial del Proemio de Parménides).

Con referencia a la interpretación de estos elementos es bastante generalizada la opinión de quienes ven en los caballos alados y el auriga, íntimamente ligados, representada el alma (*ψυχή*); en el auriga (*ἡνίοχος, ὁ ἄρχων*) el aspecto racional y directivo de la misma; en el caballo bueno y bello (*ἵππος καλός τε καὶ ἀγαθός*) el aspecto pasional; y, finalmente, en el caballo malo (*ὁ τῆς κάρης ἵππος μετέχων*) el aspecto apetitivo. Y, todo ello, con una referencia directa el libro IV de la *República*, donde, como sabemos, Platón menciona las “partes” del alma: *τὸ λογιστικὸν μέρος, τὸ θυμοειδές, y τὸ ἐπιθυμητικόν*.

Cuando M. Isnardi Parente⁹ trata el tema del desarrollo de la psicología platónica analiza distintas interpretaciones, a las que agrupa del modo siguiente: a) Posiciones unitaristas, como la de Hermann (para quien *Fedón*, *República* 611a, 612a y *Timeo* —que hablan de la inmortalidad solo de la parte racional del alma— no están en contraste con el *Fedro*, pudiendo las tres partes del alma, simbolizadas por el auriga y los dos caballos, ser interpretadas como una tripartición interna del *λογιστικόν*) o como la de Shorey o Ritter (que prefieren negar validez teórica a la tripartición) o como la de Wilamowitz (quien opina que la tripartición es problemática, dado que no se puede separar lo teórico de lo mítico); b) interpretaciones que obedecen a un criterio genético, es decir, suponen una evolución de la concepción tripartita a la unitaria o de la unitaria a la tripartita. Los primeros, Pfeleiderer y Rohde (este último afirma que la tripartición no considera al alma en su verdadera esencia, cf. *República* 611a, y que el *Timeo* aclara el problema de la *epitumía* y, en general, de lo irracional) ponen al *Fedón* al final del proceso. Finalmente, algunos proponen: *Fedón* (simplicidad absoluta, sin idea de tripartición), *Fedro* (tripartición en forma mítica como cuestión que sólo puede ser objeto de *παιδεία*), *República* (tripartición con un tratamiento filosófico), *República* X y *Timeo* (se torna a la concepción del alma como simple, considerada en su verdadera esencia, y con la concesión de partes inferiores o facultades más afines a la corporeidad que ella adquiriría temporariamente durante su unión con el cuerpo).

L. Robin¹⁰ tratando de aclarar esta cuestión afirma que el pensamiento de Platón tiende siempre a superar la primitiva contraposición radical entre sensible e inteligible en vista a una continuidad jerárquica entre tales

⁹ Cf. Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II volume III/1 a cura di M. Isnardi Parente, Firenze, 1974, p. 375, n. “La psicología platónica nel suo svolgimento”.

¹⁰ Cf. L. Robin, *Phèdre, Oeuvres Complètes*, Platón, París, 1961, p. 118.

dos polos opuestos. El desarrollo de la teoría del alma está, según el autor, orientado en este sentido. Así, en el *Fedón* el alma es intermediaria entre lo sensible e inteligible, en *República* la composición es llevada a la misma interioridad del alma, en el *Fedro* esa misma composición se declara intrínseca a la esencia del alma, mientras que en *República* 611a subsiste la composición sólo en virtud de la encarnación del alma en el cuerpo.

Por otra parte, R. Hackforth¹¹, que comparte la opinión de Wilamowitz según la cual Platón nunca logró una total reconciliación de los varios puntos de vista expresados en sus diálogos, sintetiza la problemática del modo siguiente: *Fedón*, simplicidad del alma y su restricción al *nous*; *República* IV, tripartición, aunque con alguna expresión de duda (cf. *Rep.* 435d); *República* X, sugerencia de que el alma en su verdadera naturaleza puede ser no compuesta (cf. *Rep.* 611d, 612a); *Fedro*, tripartición del alma antes y después de su encarnación y almas compuestas de los dioses; *Timeo*, tripartición del alma con un lugar habitante para cada una de ellas (cf. *Timeo* 69c) y restricción de la inmortalidad a la razón (pero, nuevamente, expresión de duda cf. *Timeo* 72 d).

Luego de esta reseña de opiniones se ha podido comprobar, en síntesis, que los críticos concluyen o una contradicción en el propio pensamiento de Platón o, por otra parte, dejan de lado algunos problemas aparentemente insolubles alegando el carácter mítico de ciertos pasajes.

Una de las interpretaciones, a nuestro juicio, más agudas es la que propone W.K.C. Guthrie¹², quien ve en la sucesión *Fedón*, *República*, *Fedro*, *Timeo* un sustancial enriquecimiento del pensamiento platónico con una continuidad de fondo y sin contradicciones. Por otra parte, considera resoluble la aparente contradicción del libro X de la *República* y el *Fedro*: la tripartición no es esencial al alma. Una vez aceptada (junto con la prioridad de la *Rep.* sobre el *Fedro*) la afirmación de la inmortalidad sólo para el *logistikón* del libro X, ¿cómo conciliar este con la representación del *Fedro*, en que el alma aparece tripartita también una vez liberada de los lazos de la corporeidad?

Esta es una pregunta fundamental que muy pocos se hicieron y muy pocos resolvieron satisfactoriamente, como, por ejemplo, aquellos que ven en la tripartición un recurso pedagógico sin significado real¹³.

Guthrie, retomando una explicación ya en un tiempo presentada por

¹¹ Cf. R. Hackforth, *op. cit.*, p. 75.

¹² Cf. W. K. Guthrie, Plato's views on the nature of the soul, en Plato II: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion, A collection of Critical Essays*, New York, 1979, p. 231-243.

¹³ El interesante artículo de C. Herrán ("Los mitos y la filosofía de Platón", *Escritos de Filosofía*, II, (1979), pp. 107-122) está dentro de esta línea de interpretación.

Groag, destaca y señala la clave de la problemática: no basta para Platón la liberación puramente física del cuerpo, venida con la muerte, para liberar al alma de toda impureza. Es decir —agregamos nosotros— la liberación no es algo mecánico que se logra simple y automáticamente con la muerte (entendida como la separación del alma y el cuerpo) sino, muy por el contrario, el hombre debe conquistarla. El desapego por lo sensible, cultivar el espíritu en grado sumo, en fin, la vida filosófica, son medios para llegar a ello. Sin esta preparación se torna difícil para el alma el *real* desprendimiento de los lazos que la atan a lo corpóreo, con todo lo que ello significa. Sin esta preparación le es imposible al alma eliminar el lastre del peso de las acciones vividas. Tal vez, pueda alguien objetarnos que al cabo de diez mil años las alas vuelven a crecer (*Fedro* 249a) y un nuevo ciclo comienza: entonces, para qué preocuparnos en lograr la liberación si en definitiva y a la larga toda alma se libera. Pero debemos destacar que la reencarnación es para el alma un sufrimiento. Se trata de ponerle fin lo más pronto posible y evitar el peso del dolor que significa para el alma el volver a ser prisionera de un cuerpo. Por otra parte, creemos que esta idea de lastre o residuo que el alma impura deja al separarse del cuerpo no aparece por primera vez en el *Fedro*. Recordemos, a modo de ejemplo, el pasaje 108b-c del *Fedón*: “Una vez llegada a donde están las demás, el alma que no se ha purificado de lo que haya hecho —sea que haya perpetrado homicidios injustos o cometido otros crímenes afines a aquéllos, por ser obra de almas afines— es rehuída y rechazada por todos; nadie está dispuesto a convertirse en su compañero de viaje ni en su guía. Por ello anda errante, poseída por toda clase de duda, durante un cierto tiempo, transcurrido el cual es llevada por la necesidad a la morada adecuada a ella”.

En este sentido, también es sumamente significativo el pasaje del *Fedón* 81c-d: “Pero esto (corpóreo que se le ha tornado connatural) hay que tener en cuenta que es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Un alma con tal bagaje pesa demasiado, y es arrastrada nuevamente hacia el lugar visible, por el temor del (lugar) invisible que es llamado Hades, donde se queda rondando en torno a monumentos y tumbas, alrededor de los cuales se han visto sombríos fantasmas de almas, que son espectros producidos por almas que no se han liberado con pureza, sino que han participado de lo visible, y por ello son vistas”.

“Y no son precisamente las almas de los buenos, sino las de los malos las que son forzadas a andar errantes en torno a esos lugares, pagando la pena por su anterior manera de vivir, que ha sido mala”.

En cuanto al alma de los dioses, también representada, surge otra dificultad: ¿por qué Platón sigue utilizando el símil del carro con dos caballos, si es que el alma de los dioses es pura? En primer lugar, para responder a este interrogante debemos recordar que, en el caso de los dioses, los caba-

llos son de la misma naturaleza, ambos buenos y dóciles a las riendas del auriga; por lo tanto no hay mezcla: son almas puras. En este sentido no compartimos la opinión de Hackforth¹⁴ quien al referirse a esta cuestión dice: "Mientras la tripartición en *Rep.* IV se deduce de un hecho de conflicto moral, debemos aún postular tres partes del alma cuando no hay cuestión de tal conflicto: aún el alma "pura" es *θυμοειδής* y *ἐπιθυμητικός* así como *λογιστικός*". Por otra parte, Guthrie observa con agudeza que el hecho de que Platón hable de las almas de los dioses como tripartita, tiene poca importancia, subrayando que esto obedece a la necesidad de Platón de mostrar una imagen de la verdad religiosa en la que cree, al no poder dar una explicación racional¹⁵. Es como si las almas de los dioses y de los hombres fueran semejantes: cada una un conductor de carros con caballos alados. De esta manera se decreta el carácter de parentesco que liga al alma humana con el alma divina.

Nosotros creemos que esto obedece a una necesidad impuesta por el mismo contexto en que se dice, esto es, si Platón al tratar de describir qué es el alma recurre a un mito en el que se hallan presentes ciertos elementos, es obvio que al referirse al alma de los dioses tenga que respetar esa misma estructura mítica. La diferencia va a estar dada por la distinta naturaleza de esos elementos. Así, tratándose de los dioses ambos caballos son buenos y dóciles, no hay conflicto, no hay mezcla, son almas puras; tratándose de los hombres los caballos son malos, indóciles, por lo tanto son almas impuras, contaminadas.

Algunos autores señalan especialmente que con respecto al alma terrestre se nos ofrecen las mismas dificultades insalvables que surgen cuando se afirma que la composición del alma celeste en el *Fedro* es la misma que en la *República* (v. g. A. Gómez Robledo)¹⁶. Hay autores que afirman, como L. Robin¹⁷, que la clave de la solución de este problema se encuentra no en la *República* sino en el *Timeo*.

A nuestro juicio, y según las consideraciones anteriores, tales dificultades pueden ser superadas. Compartimos la opinión de L. Robin según la cual la clave debe encontrarse en el *Timeo*, pero entendemos que en este diálogo Platón, más bien, culmina el desarrollo de su teoría sobre el alma. Allí se refiere a ella como la mezcla de lo Mismo y lo Otro, lo Inmortal y lo Mortal. Con esto, Platón parece volver a los primeros principios metafísicos respecto de toda existencia, incluso la del alma. El alma tiene en sí la

¹⁴ R. Hackforth, *op. cit.*, p. 76.

¹⁵ W.K. Guthrie, *op. cit.*, p. 238.

¹⁶ A. Gómez Robledo, *Platón, México*, 1973, p. 349.

¹⁷ L. Robin, *op. cit.*, p. 122.

posibilidad de ser lo Mismo (unidad, pureza, racionalidad, inteligibilidad, inmortalidad) o lo Otro (multiplicidad, impureza, irracionalidad, desorden, principio de devenir y cambio), según predomine en ella uno u otro de los elementos de los que fue hecha.

El desarrollo de estas cuestiones nos ha llevado a una conclusión definitiva: el alma es, en su verdadera esencia, en su misma naturaleza, simple. Pero ella, por distintas circunstancias y motivos, se manifiesta en una multiplicidad que le es extraña. Finalmente, creemos que los términos de la polaridad no son unidad versus tripartición, sino más bien unidad versus bipartición. Con esto queremos indicar que la tripartición se reduce a una bipartición, porque, en todo caso, las posibilidades que se presentan son las de Mortales-Inmortales (*Timeo* 69e), Racional-Irracional (*Rep.* 604-605), Mismo-Otro (*Timeo* 35c). Vemos, por ejemplo, que en el *Fedro*, el caballo blanco o bien es dócil al auriga o bien se deja arrastrar por el caballo negro. Luego, en sí mismo, no posee ninguna fuerza.

III. La voluntad.

Según hemos visto, este esquema bipartito del alma (o tripartito) distingue en ella tres facultades o partes¹⁸: la racional y la irracional, esta última dividida a su vez en una parte más noble y otra menos noble. La más noble es el ánimo, la voluntad apasionada (el caballo blanco, ὁ θυμὸς, τὸ θυμοειδές); la menos noble comprende la totalidad de los apetitos y las pasiones (el caballo negro, ἐπιθυμητικόν); la parte racional es el pensamiento, llamado λογιστικόν y también nous. Sería forzar el propio pensamiento de Platón si se tratara de establecer una correspondencia entre dichas partes con la tradicional tripartición de razón, voluntad y sentimientos¹⁹.

Con referencia a la voluntad, nosotros entendemos que ella no constituye una facultad aparte con un ámbito propio y desligada del alma como totalidad. Muy por el contrario, la voluntad es algo así como una tendencia presente en el alma, como un deseo que puede llevarla hacia el logro de los bienes supremos o, por otra parte, encausarla hacia los apetitos y placeres. En el alma hay dos tendencias, la racional y la irracional, y la voluntad está presente en ambas (cf. *Fedro* 237d, 238a). Consideramos con ello que el

¹⁸ Preferimos hablar de tendencias más que de partes con el fin de no olvidar que, en última instancia, la unidad es un rasgo esencial al alma. Para mayores detalles sobre estas cuestiones ver: D.A. Rees, "Bipartition of the soul in the early Academy", *JHS*, LXXVII, 1957, pp. 112-118.

¹⁹ Cf. Zeller-Mondolfo, *op. cit.*, p. 425.

planteo es metafísico y no psicológico. "...el *nous* no es para Platón el mero intelecto separado de la pasión y el deseo como una superficial lectura del *Fedón* y *República* nos obligan a suponer, es una razón o pensamiento movido por el deseo; el deseo de conocer y regocijarse en su objeto..."²⁰

En este sentido, nos parece fundamental el papel del *eros*. El amor es la renovación de las alas del alma, la recuperación de su naturaleza divina, a través de la contemplación de la Idea de la Belleza. Y aquí justamente se introduce el concepto de locura divina: "...cuando alguien, viendo la hermosura de este mundo y acordándose de la verdadera, toma alas y, una vez alado, deseando emprender el vuelo y no pudiendo, dirige sus miradas hacia arriba, como un pájaro, y descuida las cosas de esta tierra, se le acusa de estar loco: ésta es, pues, de todas las formas de posesión divina, la mejor y la constituida de mejores elementos, tanto para el que la tiene como para el que se asocia a ella, y, por participar de esta locura se dice del que ama las cosas bellas que está loco de amor" (*Fedro* 249d).

Se trata de un deseo metafísico que lleva al hombre a su superación. Por lo tanto el deseo no siempre implica irracionalidad.

Por otra parte, nos atreveríamos a afirmar que esta idea de una voluntad separada, es decir, como una facultad autónoma, no solo no se encuentra en Platón sino que tampoco se halla presente en el contexto de la Grecia clásica. No obstante, algunos críticos creen ver en Aristóteles tal concepto, sobre todo cuando el estagirita considera los actos voluntarios como distintos de los involuntarios.

IV. La liberación.

Platón en *Fedro* 245c dice: "Toda alma es inmortal; pues aquello que se mueve a sí mismo es inmortal, mientras que lo que mueve a otro y es movido por otro, al tener un fin de su movimiento, tiene también un fin de su vida". Este argumento del movimiento constituye para Platón una nueva prueba acerca de la naturaleza del alma como distinta del cuerpo. Frecuentemente encontramos en el contexto platónico la idea de la inmortalidad del alma, y además desde sus primeros diálogos. En este sentido no compartimos la opinión de Rohde²¹ de que la "idea de la inmortalidad no está incluida desde el principio en la filosofía de Platón". Lo que, en cambio, nos parece claro es que en Platón se pueden distinguir

²⁰ R. Hackforth, *op. cit.*, p. 10.

²¹ E. Rohde, *Psyche*, Barcelona, vs. eds., p. 487.

dos usos de la palabra 'inmortal'. Por una parte aparece 'inmortal' en el sentido de la separación del alma y el cuerpo ante la muerte, pero, en otro sentido, el más fundamental, 'inmortal' significa 'eterno'. Esta última inmortalidad no la logra toda alma sino sólo la liberada (i.e. la del filósofo). Y es en este último sentido que se dice que el *nous* (aquella parte superior del alma que generalmente se traduce por *logistikón*) es inmortal.

Una cuestión bastante discutida tanto por los críticos antiguos como modernos es cómo ha de entenderse el $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, es decir, cómo "cada alma", "toda el alma", "el alma en su totalidad". Frutiger²² observa el uso del $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ con y sin el artículo y se decide por el segundo. Nosotros compartimos la opinión de Hackforth²³ para quien la distinción entre un uso colectivo y distributivo no está presente en la mente de Platón, agregando además que si bien es cierto que el argumento presente no puede ser considerado como un argumento directo para la inmortalidad de las almas individuales, es razonable creer que Platón considere cualquier demostración de la inmortalidad del alma en general como aplicable a las almas individuales. Hackforth mismo cita a R.K. Gaye²⁴ (*The platonic conception of immortality*, p. 39) quien dice que Platón mismo debe haber sabido que nunca podría probar la inmortalidad individual.

Examinaremos algunas consideraciones de eruditos modernos. Rohde²⁵ dice que "el verdadero filósofo, ya en la tierra, se ha convertido en inmortal y divino y vive aquí como si estuviera en la isla de los Bienaventurados. El alma individual puede escapar al espacio y al tiempo y salvarse en la eternidad sin perder por eso su universalidad. Las almas son para Platón individuos conscientes de sí y que viven como han vivido desde el principio, por tiempo indefinido y fuera de la temporalidad. La filosofía de Platón nos habla de la inmortalidad personal".

Por otra parte, C. Eggers Lan²⁶ observa que "la concepción 'semimoderna' de la vida en el más allá es estrictamente individualista y semirectilínea: tal vida comienza —de una vez para siempre— después de la muerte única. El mito de la palingenesia que subyace en la exposición platónica, en cambio, es básicamente cíclico: la vida en el más allá se da también antes del nacimiento, y por lo demás implica repetidas 'reencarnaciones' aquí y repetidas incursiones en el más allá, entre cada muerte y cada nuevo nacimiento. Y eso excluye la posibilidad de una continuidad riguro-

²² P. Frutiger, *op. cit.*, p. 130-134.

²³ Cf. R. Hackforth, *op. cit.*, p. 64.

²⁴ Cf. R. Hackforth, *op. cit.*, p. 65.

²⁵ E. Rohde, *op. cit.*, p. 502-503.

²⁶ C. Eggers Lan, *op. cit.*, p. 57.

samente individual, como el mito 'semimoderno'. Si yo he sido Pedro, Juan, etc. (cf. Empédocles, Frag. 117) el *yo* no puede ser ese *ego* que cultivamos nosotros tanto los semimodernos".

Sin duda, afirma Hackforth²⁷, "...La creencia en la inmortalidad individual involucraría creencia en la continuidad de la memoria y la doctrina platónica de la anámnisis no involucra alguna memoria personal, memoria de experiencias personales en una vida anterior". Nosotros creemos que, en todo caso, esta falta de una memoria personal no es argumento contundente para negar la perduración del alma individual dado que de igual modo se podría hablar de una cierta continuidad a la cual no necesariamente llamaríamos *ego* como soporte y núcleo de la individualidad. En definitiva, creemos que no hay en el *Fedro* elementos que permitan demostrar rotundamente alguna de las dos posibilidades, es decir, la supervivencia del alma individual o, por el contrario, la volatilización de esta en un Absoluto Universal o Alma del Mundo. Pensamos que esta cuestión puede aclararse con el estudio profundo del *Timeo*, investigación que, por el momento, escapa a nuestra tarea inicial. Pero considerando tal problemática en un contexto pre-platónico podría considerarse como plausible esta segunda posibilidad. Durante el s.V existen muchas instancias que refieren la resolución del alma —o principio del individuo—, en lo Absoluto, instancias basadas, sin duda, en la Física de los Milesios²⁸. Tal idea aparece también en el contexto de la doctrina pitagórica de la trasmigración a partir de los testimonios hallados por Alejandro Polihistor (ap. Diógenes Laercio VIII. 24)²⁹. Así mismo, también en Empédocles probablemente el *daimon* individual perderá su individualidad una vez obtenida la liberación del ciclo de las reencarnaciones³⁰.

Finalmente, quisiéramos considerar el aspecto que constituye la contrapartida necesaria de la liberación: la caída.

Muchos críticos intentaron buscar una explicación a la misma. Nos referiremos brevemente a las interpretaciones más significativas.

²⁷ R. Hackforth, *op. cit.*, p. 87.

²⁸ Cf. el pasaje de Eurípides de Hel. 10-16 donde se afirma que el intelecto del difunto es "algo mortal que se sumerge en el éter inmortal", y la misma idea en Supl. 5.3.3 ("...el espíritu va al éter y el cuerpo a la tierra"). Respecto de los Milesios pensamos sobre todo en Anaxímenes.

²⁹ Alejandro Polihistor había encontrado textos pitagóricos que consideran el alma como un fragmento de éter y la suponen inmortal *en tanto* es inmortal la fuente de la cual el alma fue desprendida.

³⁰ E. La Croce muestra convincentemente en su artículo "La doctrina de la trasmigración en Grecia pre-platónica" en *Argos* II, (1978), 2, pp. 71-85 esto respecto de Empédocles. Cf. asimismo este artículo para la conexión general de la doctrina de la trasmigración con la idea de la reasunción del alma liberada en lo Divino o Absoluto.

Para E. Rohde³¹, esta "caída del nacimiento aparece en el *Fedro* como la consecuencia necesaria de una culpa intelectual que se consume en la propia alma".

Según R. Hackforth³², en "la descripción de la caída Platón se acerca a la doctrina órfica. El alma es un *daimon* caído".

En cambio, M. Isnardi Parente³³ dice que "en el *Fedro* Platón está a punto de comprender como la razón de la caída reside en la íntima estructura de la misma".

¿Se puede hablar realmente de una caída originaria, una suerte de pecado original o, por lo menos, de una degradación en lo corpóreo de una condición natural de pureza intelectual?.

Ante esta pregunta R.S. Bluck³⁴ responde que "el alma es hecha originariamente para encarnarse, la degradación es debida a la experiencia de las vidas precedentes". Por el contrario, Mc. Gibbon³⁵ dice que "una vez que se acepta la doctrina del alma como prisión o tumba como propia de Platón, eso comporta necesariamente la creencia de una naturaleza absolutamente pura del alma en su origen y luego también la idea de una caída originaria".

De una u otra manera todas estas interpretaciones³⁶ tienen en común el hecho de pretender responder a la pregunta por qué es posible la caída. Nosotros creemos que el propósito de Platón no es tanto dar cuenta del porqué sino del cómo. Es decir, la caída es un hecho del cual se parte y al cual no hay que buscar su porqué. Constituye un *datum* existencial, considerado por muchos filósofos anteriores a él pero siempre en forma mítica (por ejemplo, tal característica tiene la caída del *daimon* de Empédocles por perjurio o crimen).

Cristina Marta Simeone

(Conicet)

(Universidad de Buenos Aires)

³¹ E. Rohde, *op. cit.*, p. 491.

³² R. Hackforth, *op. cit.*, p. 83.

³³ M. Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 355, n. 12.

³⁴ R.S. Bluck, "The Phaedrus and reincarnation", *AJPh*, LXXIX, 1958, pp. 156-164.

³⁵ D.D. Mc. Gibbon, "The fall of the soul in Plato's Phaedrus", *C.Q.* XIV, 1964, pp. 56-63.

³⁶ Creemos que la interpretación de A. Gómez Robledo (*op. cit.* p. 352) se aparta, en este sentido, de las otras ya citadas: "No es por llevar ya consigo los apetitos sensibles por lo que se precipitan las almas a sus cuerpos mortales (por qué habrían de hacerlo si con ellos han podido estar en lo alto?) sino por la victoria del elemento irracional en el alma puramente espiritual. Es la caída como la de los ángeles rebeldes, espíritus puros, pero afectados igualmente, de la tendencia al desorden y al mal, con el que acabaron por identificarse".

LA "MUERTE" DE ORESTES EN LA ELECTRA DE SOFOCLES

Preámbulo

Si es tarea de compromiso el simple replanteo de un pasaje de una obra dramática tan frecuentada como la *Electra* de Sófocles, es más decisivo aun el ángulo elegido y, todavía más, la pretensión de otorgar a la pieza entera la validez fundamental que se puede descubrir en el fragmento entresacado como testigo.

Hemos escogido como tal el relato del Pedagogo, y enfocado la "muerte" de Orestes y la *Electra* como exponente de la concepción delfica que, como todo lo auténticamente religioso, totaliza una alta cosmovisión. De suyo, esto implica el intento de sentar una interpretación apolínea en el ámbito de trabajo estudiado, bajo el signo del embeleso y pasmo propios del dios que nadie que se ocupe de literatura griega puede esquivar sin riesgo de parcializar el tejido de la realidad conjuntiva de la vida humana.

Que el ver la *Electra* con los ojos de Apolo resulte proficuo y sin detrimento del espíritu sofocleo que deseamos, ante todo, respetar.

Τῶν δόμοισιν μὲν καλῶς Ἀπόλλων
εἰ καλῶς ἔθεσπισεν.

Ηλ., v. 1424.

I

Reflexión sobre la primera parte del discurso de Orestes, vs. 23 y siguientes.

Toda consideración del gran parlamento de vs. 680 - 763 encuentra su arranque en otro de Orestes situado al comienzo de la tragedia, vs. 23 - 76. Aquí el joven informa a su preceptor la respuesta del dios Apolo a su requerimiento, y, consecuentemente, planea las circunstancias de su "muerte". Después las pormenorizará el ayo en el discurso central, respetando el trazado de su pupilo.

Las primeras palabras de éste ofrecen una regularidad muy notable en torno del eje de simetría imaginario, pero de real efectividad, que corre entre los versos 50 y 51¹, casi exactamente el medio de los cincuenta y cuatro del conjunto. El esquema es el siguiente:

- Exordio, vs. 23 - 28: saludo y encomio de Orestes al Pedagogo.
 I vs. 29 - 31: Orestes somete sus próximas declaraciones al juicio del Pedagogo (correlación con μέν. . . δέ).
 1 vs. 32 - 37: relato de la visita a Delfos.
 II vs. 38 - 66: exposición del plan que deben ejecutar el Pedagogo, por un lado, y Orestes y Píladés, por otro (correlación con μέν. . . δέ).
 2 vs. 67 - 73: plegaria de Orestes a la tierra paterna, los dioses nativos y la casa.
 III vs. 73 - 75: reafirmación de los distintos cometidos de los conjurados (correlación con δέ. . . δέ).
 Epílogo vs. 75 - 76: referencia al *καυρός*.

Se destaca, en primer plano, lo señalado con números romanos, que atafe a la formulación y ejecución del plan. Los tres pasajes están nítidamente iniciados por otras tantas parejas de partículas distintivas pero convergentes: I, μέν. . . δέ, v. 29; II, μέν, v. 39 . . . δέ, v. 51; III, δ' [ε], v. 73, δ' [ε], v. 75. A simple vista se advierte que la tensión dialéctica es muy prieta en el primer caso, tanto, que μέν y δέ caben en un solo verso; en el tercero se da una breve distancia de dos. En cambio, en el segundo, núcleo de la *ῥῆσις*, media un trecho de doce líneas.² La demarcación reiterada con μέν y δέ es verdaderamente funcional, ya que dirime con mucha exactitud no sólo las dos etapas del plan, sino, ante todo, la interrelación entre los dos "dramatis personae" (μέν. . . δηλώσω, οὐ δέ. . . μεθάρμοσον, vs. 29 y 31). Orestes somete su declaración al juicio del ayo. Como se verá más claramente después, la expresa aprobación de éste, diferida por las primeras voces de Electra, para vs. 82 y siguientes, es necesaria como manifestación escénica de la unidad de voluntades frente a la acción aprobada por Apolo. La estructura bipartita de μέν y δέ permite la apreciación de las actitudes particulares y su resolución en una conjunción armoniosa y perfecta. Al sentido consabido y un poco instintivo que de la necesidad de la

¹ Precisamente en el confín de los miembros narrativos encabezados por μέν...δέ.

² Thomas M. Woodard, *Electra by Sophocles: The dialectical Design*, en HSCP, vol. 68, Harvard University Press, Cambridge, 1964, pág. 177, ha visto con claridad la antinomia λόγος-ἔργον expresada respectivamente por μέν y βέ en vs. 39 y 51.

venganza tiene el viejo —no sabe sino preguntar por lo que hay que hacer, v. 16, y urgir por su cumplimiento, v. 23—, se unen la lúcida serenidad y precisión de planteo de Orestes, logradas en Delfos. A la inversa, Orestes asiente, al final de su discurso, a la inminencia impostergable del *καίρος* con que el preceptor concluyó el suyo.

Un segundo plano es perceptible en los pasajes señalados con cifras arábigas. Entre I y II se enclava el relato de la ida a Delfos, 1, a la vez justificación del *τὰ μὲν δόξαντα* anterior y de la misión bifurcada del Pedagogo y Orestes, sigue a continuación. Asimismo, entre II y III se inserta la plegaria de Orestes, 2, muy bien delimitada por el *ἀλλά* inicial y el *εἶρηκα μὲν ἦν ταῦτα*.³ Ambas intercalaciones abrazan todo el ámbito en que se mueve sucesivamente Orestes: Apolo, por un lado, y los dioses hogareños, por otro; la lejanía de Delfos, colofón del destierro, y la proximidad de la propia tierra y de la casa de sus antepasados. Las dos inclusiones, muy distintas en su forma, de “racconto” una, de imprecación la otra, son sin embargo complementarias. La primera contiene la palabra del dios Apolo; la segunda, el ruego del hombre Orestes a los dioses. Incluso la categórica afirmación del segundo hemistiquio del v. 69 y todo el 70, el mejor de los títulos de Orestes para la empresa, es simplemente el corolario de la aprobación del dios pitio, vs. 36-37. De manera que estos dos pasajes, 1 y 2, son sólo en apariencia incidentales y, en realidad, de sentido tan concurrente como los otros tres empezados por *μὲν*. . . *δέ* o *δέ*. . . *δέ*.

Un exordio y un epílogo redondean el todo. El primero supera lo meramente formulario y contiene, además del obligado saludo al Pedagogo, el elogio debido, que justifica el papel importante que le tocará desempeñar en el complot. El segundo, con el tema ya mencionado del *καίρος*, refuerza la cohesión de los dos cómplices.

Dentro de esta estructura se hacen patentes la voluntad divina de Apolo y la sumisa voluntad de Orestes. El problema está hasta dónde llega el pensamiento expreso del oráculo y dónde comienza el del hijo de Agamenón. Ya Jebb advierte que el v. 35 parecería anunciar un parlamento más largo*. Pero momentáneamente, lo dicho por Apolo se reduce a los versos 36-37. Tienen una faz negativa, *ἀσκεῖν*. . . *ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ*, en cuanto a los medios que Orestes no debe usar en la consecución de sus propósitos, y una positiva, que es secuela de la primera. En efecto, la forzosa prescindencia de todo aparato violento prescripta por el dios, lo obliga a “hurtar”.

³ Esta expresión vale como rúbrica de la oración del príncipe y de todo lo que va del discurso hasta ese punto.

⁴ *Sophocles, The Plays and Fragments by Richard C. Jebb. Part VI. The Electra* Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1962. Reprint of the edition: Oxford University Press, 1924, pág. 12, “ad locum”.

a “perpetrar subrepticamente” (κλέψαι), “con trampa” (δόλοισι), “justos crímenes”.

El engaño es impuesto por Apolo. Orestes busca “de qué manera”, (ὅτω τρόπῳ) debe vengar a su padre; el dios lo corrobora como ejecutor de la venganza, le afirma la justicia de ella y le ordena el fraude como procedimiento general, pero no le indica detalladamente en qué consistirá la intriga. Igual sentido muy amplio tiene el ὡς ἐφίετο de v. 51, donde se reanudan las recomendaciones de Apolo del v. 35:⁵ la prescripción de las libaciones, no la precisión del trámite mismo. Por cuenta de Orestes corre la concreción del δόλος.⁶ Su imaginación debe afrontar la tarea de darle forma. El δόλος de Apolo es, para Orestes, su “muerte”, según el modelo inesquivable de *Las Coéforas*. O sea, conforme con la tradición, la falsedad debía traducirse necesariamente en la muerte fingida de Orestes. Pero en la pieza citada de Esquilo, en v. 682, él mismo anuncia a Clitemnestra simplemente que su hijo ha muerto. Y esto era lo anecdóticamente indispensable.

Que un muerto sea vengado por otro, que de alguna manera es su re-
viviencia y su reencarnación, aunque sólo en la ficción, es un motivo fundamental en la segunda tragedia de la trilogía esquilea y un “leitmotiv” sostenido por Electra en la tragedia de Sófocles de su nombre. Ella rescata de la muerte, que es inercia y olvido, a Agamenón, con la tónica constante de sus lamentaciones, mantiene su recuerdo vivo de palabra hasta el momento en que Orestes lo logre de hecho.⁷ El v. 886 de *Las Coéforas*, τὸν ζῶντα καίειν τοὺς τεθνηκότας λέγω, de boca del servidor, conviene a ambas tragedias y sintetiza la efectividad rotunda de que el victimario pertenezca por igual al mundo de los muertos y al de los vivos y más, quizás, al primero que al segundo. Por consiguiente, la δίκη que cumple es en sí perfecta, irreprochable, por proporcionada a la ὄβρις que repara y por trascender todo tipo de pasión humana mezquina.

Pero además, Sófocles ha querido subrayar, en vs. 39 y 40 y siguientes, la prontitud de la respuesta humana a la orden divina. Esta actitud venía anticipada ya por la diligente precisión con que Orestes repite el oráculo, poniéndose a resguardo de cualquier error de transcripción involuntario.⁸

⁵ Cfr. *Sophokles Elektra* erklärt von Georg Kaibel, B.G. Teubner, Stuttgart, 1967. Editio stereotypa editionis primae (MDCCCXCVI), pág. 77, “ad locum”.

⁶ No es probable, y no está dentro del estilo oracular, que el dios condescienda a reglar los pormenores de la estratagema. Siempre en los vaticinios, y éste es quizás uno de sus aspectos más inquietantes, queda amplio margen para la libertad del destinatario y, ante todo, para la interpretación humana del texto profético mismo.

⁷ Véase, a este propósito, sobre todo, el párodo y su culminación, vs. 244-250.

⁸ Es importante reparar en el pronombre τοιαῦθ[α], v. 35, y en el adjetivo τοῦνδε, v. 38, referido el primero, esta vez, a lo que sigue, y el segundo, también contrariando su uso normal, a lo que antecede. Cfr. LS, artículos τοιοῦθε y τοιοῦτος, y R. Kühner-

En todo caso, Orestes es consciente de que dice palabras que no son suyas, sino de Apolo (vs. 35 y 51), pero, al mismo tiempo, su voluntad actúa al unísono con la del dios. Lo demuestran los nexos causales γάρ, v. 32 y ὄν, v. 38, y la inmediatez en la concepción del plan que pondrá por obra el designio de Apolo. Entre vs. 36-37, texto del oráculo, y el proyecto, vs. 39 y sigs., hay un solo verso, el encabezado por ὄν οὖν, prueba de hasta qué punto el querer de Orestes está rendido al de Apolo.

En el hijo de Agamenón, receptor de la orden del dios, se da la situación ideal de plena aquiescencia. Incluso ha tenido, se supone, la versión directa de la Pitia, sin mensajero intermediario, como sucede en cambio en *Ajax*, *Edipo Rey*, *Filoctetes* y en el oráculo transmitido por Ismena a Edipo en *Edipo en Colono*. Ni siquiera ha mediado adivino profesional como el Tiresias de *Antígona* y *Edipo Rey*.

Sófocles ha enfatizado la plena adherencia de Orestes al mandato de Apolo, ejemplo de cómo un ser humano puede convertirse en instrumento dócil de un dios, cuando está plenamente convencido de la justicia del hecho prescripto, y con prescindencia de la natural repugnancia que éste pudiera suscitar. No en vano los vs. 34 y 37 mencionan a δίκη y a ἐνδικος como meta perseguida por Orestes y como calificativo del mismo Apolo de la venganza, respectivamente. Ambos términos deben entenderse aquí como lo connatural e inherente a la situación existencial en que se debate la casa de Argos, y sobre lo cual no cabe discusión por ser asunto irrefutable y basado en la naturaleza misma de las cosas.⁹

De esta manera, una es la voluntad de Apolo y Orestes y esta sincronía excluye todo conflicto en el ejecutor material de la venganza. La prontitud del plan forjado y la fluidez con que el joven sale al paso de posibles

B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre*. Gottschalksche, Leverkusen, 1955, I, pág. 646.

Ambos términos tienen, a mi entender, más allá del mero valor deíctico, el más considerable de expresar la más leal adhesión de Orestes al recuerdo de lo escuchado de la pitonisa ("talis"). Es cierto que Sófocles pudo haberse visto obligado a usar τοιαῦθ[α] en lugar de ταῦθ[α] por motivos métricos, respectivamente τοιοῦδε por τοῦδε. Pero los simples demostrativos resultarían aquí anodinos. Justamente τοιαῦθ[α] y τοιοῦδε se refieren al elemento esencial que debe ser señalado: la palabra misma del dios. Un énfasis semejante aparece, también con el atributo, en el v. 44.

En *Ajax*, vs. 748 y 780, *Antígona*, vs. 1012-13 y 1084-8, *Edipo Rey*, v. 95 y *Traquinias*, 568-9 y 580-1, las menciones de los textos de los oráculos también son aludidas con pronombres cualitativos, como τοιαῦτος, o cuantitativos como τοιοῦδε e indican, asimismo, por parte del referente, una meticulosidad muy solícita en reproducir el texto profético con la mayor fidelidad posible. Por añadidura, sugieren hasta dónde, y no más, llega la información del relator.

⁹ Cfr. H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy*, Methuen & Co., London, 1966, págs. 134-36.

objeciones en el transcurso mismo de su discurso, tanto en lo referente a factibilidad de la intriga (vs. 42-43), cuanto al reparo mucho más fundamental de la legitimidad misma de la argucia de fingirse muerto, demuestra hasta qué punto está consustanciado con Apolo y posee por él de una manera algo semejante a la que el dios ejerce sobre sus profetas. Sólo que aquí, la gran diferencia estriba en que Orestes no es meramente el entusiasmado anunciante de la voluntad del dios, sino, además, el brazo ejecutor de su venganza. Esa venganza debe cumplirla en su propia madre, es decir, arrasando los sentimientos más elementales de la naturaleza humana.

Con todo, el proceso de esa simbiosis Apolo-Orestes es perceptible en su progresión, a partir del verso 38 y, particularmente, del nexa causal $\delta\tau' \text{ οὖν}$ con que está introducido hasta el rotundo final del v. 50, $\omega\delta' \delta' \mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma \text{ \epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omega$; para repetirse en una parábola semejante desde el $\omega\varsigma \text{ \epsilon}\rho\iota\epsilon\tau\omicron$ del 51 que, otra vez, recuerda el respaldo de la orden divina, hasta los vs. 65-66, donde, triunfalmente, Orestes desvanece las más serias objeciones a su proyecto. Esto significa que, aunque uno pueda suponer que Orestes tiene ya cuidadosamente estructurado su plan de acción en el camino de Delfos a Argos, sólo ahora consigue existencia dramática el trámite de su gestación.

El verso 38, con su predicado verbal $\epsilon\iota\sigma\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\nu$ en plural, hace que Orestes asocie a su empresa al Pedagogo, como destinatario, el también del oráculo, y co-ejecutor de la intriga. Desde ahora tiene todo su sentido la dualidad de $\mu\acute{\epsilon}\nu$ (v. 39) . . . $\delta\acute{\epsilon}$ (v. 44), por el lado del viejo, y de $\delta\acute{\epsilon}$ (v. 51), por el de Orestes y Píladés imbricados por el $\sigma\omicron\iota$ de 73 y el $\nu\omega$ del 74.

Al prescindir del mensajero y hacer de Orestes el destinatario directo del oráculo y el expositor ante sus cómplices de su plan basado en la palabra del dios, Sófocles no sólo comprime y acelera el "tempo" escénico, como conviene a un prólogo dramático, sino da un sólido arranque a la acción, certificando la absoluta armonía de voluntades al servicio de la venganza.¹⁰

¹⁰ El $\mu\epsilon\theta\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\sigma\omicron\nu$ del v. 31 no es sólo una diferencia cortés hacia el Pedagogo. Orestes siente sinceramente la posibilidad de un error, pasible de ser rectificado, en el $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ urdido por él ($\tau\acute{\alpha} \dots \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\nu\tau\alpha$, v. 29), no en la prescripción teórica de la venganza que es de origen divino. El joven va a ajustar su relato y su conducta futura al control del Ayo. Teme no dar con lo pertinente, incurrir en un planteo equivocado. Nueve versos sirven de exordio y no revelan otra problemática que la de acertar con lo oportuno. Todo ello justifica el encomio del Pedagogo, con la comparación que lo alarga. Siguiendo la óptica homérica, el símil del caballo habla de la permanencia del mundo animal y de la naturaleza en general como de procesos más regulares y seguros que la variable conducta humana. Cfr. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Claassen, Hamburg, 1955, págs. 269 y sigs. El imperativo $\mu\epsilon\theta\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\sigma\omicron\nu$ define al viejo como elemento moderador, y $\delta\tau\upsilon\nu\epsilon\iota\varsigma \text{ \kappa}\alpha\iota \dots \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota$, v. 28, como factor incitante de la acción. Orestes sabe su misión, pero las palabras de su interlocutor han tenido la virtud de resaltar la urgencia del $\kappa\alpha\iota\omega\acute{\rho}\omicron\varsigma$ en lugar y tiempo.

La discriminación de tareas de uno y otro, el cuidado por la verosimilitud, la refutación de las objeciones posibles, todo lo que conforma el *μῦθος*, expresa, ahora verbalmente y después en el orden de los hechos, la versión humana de Orestes del texto del oráculo, escrupulosamente repetido: *τοιᾶϑ[α]* v. 35; *τοιῶνδε χρησάμεν*, v. 38 y *λόγῳ*. . . *τοιῶδ[ε]*, v. 44.

Sin embargo, también queda amplio margen todavía para la creatividad del Pedagogo, como se comprueba si se confrontan los escuetos lineamientos de las instrucciones de Orestes, vs. 44-50 y, muy especialmente, 47-50, con el amplio desarrollo de 680-763.

Todo está claramente condicionado por Apolo, pero, como sucede en las últimas piezas de Sófocles, el manejo de la acción por parte del dios es mucho más discreto que en las primeras obras.¹¹ En consecuencia, las figuras humanas adquieren el relieve de una mayor agencia y capacidad de invención de la acción. Esto redundaba fundamentalmente sobre ella, que parece "hacerse", progresiva e ininterrumpidamente, en manos de cada personaje, en el momento en que todo aparenta depender de él.¹²

Así el prólogo permite que Orestes, el Pedagogo y Pílates, como "persona muta", manifiesten una connivencia en la intriga que no es sino el resultado práctico de un consentimiento más alto e íntimo de lo anunciado por el dios pítico. El Orestes de Sófocles alcanza, con más clara intención que el de Esquilo, la certidumbre de que un hombre, al cumplir fielmente la voluntad de Apolo, el omnisciente¹³, adhiere espiritualmente a lo mejor y ejecuta lo moralmente perfecto. Y este convencimiento es total y excluyente hasta el punto de que no deja lugar a ningún conflicto íntimo, inclusive frente a un precepto como el del matricidio que normalmente subleva el ánimo más indiferente. Esta conformidad incondicionada del Orestes sofocleo con la voluntad divina explica el "inorestisch. . .

Kaibel opina que Orestes no espera ninguna respuesta y que después de exponer su plan, ruega por su éxito en el v. 67. Cfr. op. cit., pág. 73. Pero entre el v. 31 y el 67 media precisamente la recitación del plan, durante cuyo transcurso adquiere la convicción de que su proyecto refleja fielmente la voluntad de Apolo. Lo que en el v. 31 sintió como susceptible de corrección, lo ve ahora como inmune a toda crítica y propicio para ser realizado sin más dilación.

¹¹ Cfr. K. Reinhardt, op. cit., págs. 149-150.

¹² La correspondencia expresiva en los discursos de esta creación de la acción "al paso", la señala inteligentemente Kaibel, al final de su comentario a los versos 51-55, op. cit., pág. 78.

¹³ Compárese la serenidad indecible con que el Edipo de la obra póstuma de Sófocles enfrenta la muerte, en la certeza de la misión trascendente a que Apolo lo ha destinado.

Orest" de Reinhardt¹⁴ que ha hecho cavilar a tantos intérpretes, y cuya actitud ha aparecido como fría insensibilidad.

Por extraña pero excitante paradoja, el poeta presenta en sus años de vejez, personajes aparentemente más dueños de sus acciones y más eficaces y certeros en sus propósitos, en virtud del circunspecto relegamiento de la acción divina a que antes se aludió. En el fondo, no obstante, esos seres humanos actúan después de un pleno asentimiento a los planes de los dioses, asentimiento fundado en un hondo conocimiento de sus limitaciones.¹⁵ La entrega dócil de Orestes a Apolo como instrumento de su justicia lo purga de las afecciones espurias, como la concupiscencia de la venganza,¹⁶ y deja en él la justa aspiración de la *δίκη*, no sólo como castigo de los culpables, v. 34, sino como legítima recuperación de sus derechos de mayorazgo, vs. 71-72.¹⁷

Los efectos de la respuesta sin reticencias de Orestes al dios que, de alguna manera, la solicita respetando su libertad, pueden advertirse en el discurso analizado. Ante todo, en la seguridad exenta de vacilaciones hasta el instante en que, en el v. 58, culmina su relato anticipado con la referencia a su cuerpo carbonizado y encerrado en una urna. Es llamativo que este Orestes, impertérrito frente a su cometido, súbitamente prevea un riesgo, que no es el *κίνδυνος* del v. 270 de *Las Coéforas*.¹⁸ Este último evidentemente se refiere a la posible frustración del plan, con las consecuencias imaginables para los conjurados. No se trata de esto en Sófocles, por cuanto su Orestes, en los versos 59-60, prevé con absoluta seguridad su salvación y su gloria, como remate de su intento patrocinado por Apolo. R. Jebb y A. M. Dale¹⁹ interpretan como mal presagio que un vivo se finja muerto, es decir, como si Orestes fuera víctima de una aprensión supersticiosa. Aun admitiéndola, en el fondo de ésta existe la conciencia de los límites que separan la vida de la muerte, los vivos de los muertos. Tan ilícito es preten-

¹⁴ Cfr. K. Reinhardt, *op. cit.*, pág. 147.

¹⁵ Para el concepto de la plena realización humana en función del conocimiento délfico de sus restricciones respecto de la divinidad, y de una conducta consecuente, ha dicho cosas decisivas W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Stark-Druck K G, Pforzheim, 1963, "passim".

¹⁶ Cfr. A. Maddalena, *Sofocle*, G. Giappichelli, Torino, 1963, pág. 153.

¹⁷ La cuestión de si Orestes, de antemano decidido a la venganza antes de llegar a Delfos, sólo interroga al dios sobre *ὄρω τρόπω*, v. 33, puede esclarecerse si se admite que, por ley natural, sabía que ése era su irrenunciable deber, pero que su plena dilucidación la recibió recién en ocasión de la respuesta del oráculo.

¹⁸ *Χρησμός κελεύων τόνδε κίνδυνον περᾶν.*

¹⁹ Esta última, en su comentario a Eurípides, *Helen*, Clarendon Press, Oxford, 1967, págs. 133-34, nota a vs. 1050 y sigs., considera muy probable la dependencia de este pasaje respecto del de la *Electra* de Sófocles, vs. 56-64.

der la resurrección de un muerto²⁰, como que un vivo pase por muerto. El *κῆρυκος* aquí consiste en la experiencia de tergiversar dos estados que, si bien pertenecen de hecho a la condición humana, ésta debe asumirlos verídica y oportunamente. Que esto sienta el impávido Orestes pienso que debe atribuirse a un imperativo de la doctrina delfica, en lo que se refiere a exigencia de verdad por parte del omnisciente Apolo.²¹ La entera conformidad de Orestes con el espíritu apolíneo suscita esa sensibilidad alerta a todo lo que es adverso a su contenido.

Cuando un personaje de Sófocles llega a situaciones límites en que la desdicha o la mortalidad propias, y/o ajenas, confinan su excelencia dentro de la precariedad de su naturaleza, experimenta un pavor existencial que no es ya mera superstición sino cabal entendimiento de sí mismo y de la existencia en general.²² Esto experimenta Orestes, sólo que él es su propio espectáculo en esta alta contemplación de la dignidad y la nada humana. Su consecuencia es la *λύπη* (*τί γάρ με λυπεῖ τοῦθ[ο]*, v. 59), una tristeza radical que sólo puede ser superada dialécticamente con la certeza de la salvación del *κλέος* y del *κέρδος* (vs. 60-61), es decir, por la garantía apolínea.

De todas maneras, el *τί γάρ με λυπεῖ τοῦθ[ο]* es la única fisura visible en este Orestes monolítico, ejecutor animoso de la voluntad de justicia de Apolo. Para lograr esto dramáticamente y conseguir que también Orestes comparta con otros personajes suyos el común estremecimiento ante el cerco de la muerte, Sófocles se ha valido del recurso de que él sea el primer mensajero de su “muerte”, y que lo sea no sólo para el Pedagogo, Píldes y los espectadores, sino, ante todo, para sí mismo. Esto implica una duplicación de motivos respecto de la gran narración del viejo y de su secuencia, la escena de la urna, en mitad de la pieza. Es un juego de doble mensajero que tiene su eco, al final, con las muertes —esta vez reales— de Clitemnestra y Egisto. La reiteración de procedimientos no es nunca vana en Sófocles.²³ La que nos ocupa signa en tres oportunidades el drama en su polaridad de vida y muerte. También permite reflexionar entre uno y otro momento en la *μοῖρα* común que abraza, en la ficción, a Orestes el piadoso y, en la realidad, a Clitemnestra y Egisto los impíos, pero que siempre, y esto es lo decisivo, es la última instancia. Esas muertes reales o fingidas se

²⁰ Cfr., por ejemplo, el caso de Asclepio que narra Píndaro en la *Pítica III*.

²¹ Cfr. W. Schadewaldt, op. cit., pág. 19.

²² Por ejemplo, el Odiseo del *Ajax*, vs. 124-6 y 1335-45,³el Creón de la *Antígona* en vs. 1095-97. Eurídice, Deyanira y Yocasta no sienten menos el impacto, pero su respuesta es la partida silenciosa hacia la muerte, en vs. 1243, 812 y 1072 de las piezas respectivas.

²³ El mismo mecanismo de los dos mensajeros en varias piezas y el doble entierro de Polinices en la *Antígona* antes del definitivo ordenado por Creón.

entienden como fin de existencias triunfales, ya lo sean en la excelencia, como en el caso de Orestes y el certamen pítico, ya en la abyección, en el de la reina y el usurpador.

Sin embargo, surge espontánea una objeción: ¿cómo se concilia el embuste aconsejado por el dios con el reclamo de veracidad de su doctrina? El δόλος prescripto por el hijo de Zeus —recordar que también se apoda Loxias— no se opone a la verdad encarnada y defendida por él. Su meta, como en *Edipo Rey* es la ἀλήθεια y este fin justifica sus propios medios²⁴, aunque estos sean aparentemente tortuosos y pertenezcan al ámbito de la δόξα. El dios sabe escribir derecho con líneas torcidas. Conocemos de sobra hasta qué punto Apolo usa los caminos zigzagueantes de los hombres en vista de los propios, inescrutables, que siempre concluyen en una verdad sin sombra de mentira.²⁵ El Teseo de *Edipo en Colono*, vs. 1026-1027, advierte a Creón sobre la ineffectividad de lo adquirido por el engaño, pero por el engaño injusto, y esto lo recalca con la elocuente posición del adjetivo: τὰ γὰρ δόλω τῷ μὴ δίκαιῳ κτήματ' οὐχὶ σώζεται. Este no es el caso del δόλος discutido aquí. Precisamente Sófocles escenifica tres tipos de δόλοι en sus obras de vejez. Los de Creón y Polinices, independientes entre sí, pero de similar envergadura moral, en *Edipo en Colono*; el de Odiseo, en *Filoctetes* y el de Orestes en *Electra*. En los tres casos el δόλος abarca, de una u otra manera, las notas extremas y dispares de violencia y persuasión (Creón-Polinices), de persuasión y conato de violencia (Neoptólemo-Odiseo) y de persuasión y máxima violencia que llega al crimen (Pedagogo-Orestes). Pese a este denominador común, los respectivos intrigantes llegan a diferentes resultados: Creón y Polinices fracasan rotundamente; también, por sí mismos, Odiseo y Neoptólemo; sólo Orestes conoce una victoria absoluta, personal. Si se mira bien, esta gradación responde a otra, a la establecida por el distinto nivel de aceptación de los protagonistas humanos de la voluntad de Apolo. Creón y Polinices, cada uno por su lado, intentan usufructuar el oráculo, sin escrúpulos. El primero, bajo el pretexto del bien común (*Edipo en Colono*, vs. 737-738 y 741-742), el segundo, más desembozadamente, por la apetencia del poder (vs. 1331-1332). Sólo les interesa el cumplimiento de la voluntad divina en cuanto éste pueda redundar en beneficio propio. Por eso sufren una derrota aplastante. También Odiseo y Neoptólemo deben darse por vencidos, en lo que se

²⁴ "Deceitful means to a just end", escribe T.M. Woodard, op. cit., pág. 165.

²⁵ Véanse, a este propósito, las interesantes conclusiones de Hans Diller sobre el conocimiento divino unitario de las cosas, superior al retaceado conocimiento humano de las mismas. *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles* (Vortrag, gehalten. . . am Mai 1950. Kieler Universitätsreden, Heft 1) en *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, págs. 25-27.

refiere a sus errados procedimientos para concretar la profecía; el éxito les vendrá por intervención divina, no por su habilidad humana.²⁶ Ambos son instrumentos harto imperfectos en las manos de Apolo. Aunque hay notorias diferencias de φύσεις entre ambos, ninguno está exento de participar en la conquista de Troya, y, en el caso de Odiseo, de otras pasiones humanas menos confesables. Sin embargo, lo que hay de rescatable en ellos, a diferencia de Creón y Polinices, consiente que la acción divina expresada en el “deus ex machina” produzca un triunfo coincidente con sus propósitos, hasta ahora fallidos por obra de sus estériles esfuerzos. Esta mediana victoria, si se la considera desde un punto de vista estrictamente humano, es perfectamente coherente con la también mediana comprensión de Odiseo del pensamiento del oráculo.

Orestes es, en cambio, el instrumento ideal de Apolo, en su disponibilidad espiritual, ὡς μάθομι v. 33, ante la palabra divina y en la presteza con que su voluntad la pone en práctica, ὅτ' οὖν τοιόνδε χρησάμεν εἰσηκούσαμεν σὺ μὲν. . . ἡμεῖς δέ. . . , vs. 38-39. . . 51. . .). Durante la exposición del plan con que Orestes entiende obedecer al dios, ni sus apetitos afloran ni se ve asaltado por ninguna duda. La irrupción de estos dos factores coincide con el término de su fábula cuando todo concluye, con el δέμας φλογιστόν καὶ ἤδη κατηνθρακωμένον, vs. 57-58.²⁷ Orestes se imagina no sólo muerto sino hecho llamarada y carbón, reducido a la mínima expresión que puede alcanzar un hombre. El que hasta aquí era puro asentimiento y ejecutividad, al concluir el relato de sus previsiones, en vs. 59 y sigs., comienza a rezumar afecciones personales en su discurso²⁸, pero valen como alicientes indispensables psicológicamente para arrostrar el κίνδυνος que entraña el δόλος de fingirse muerto.²⁹ Orestes sabe que esto está avalado por Apolo, pero no puede sofocar del todo, como hemos visto, un espanto instintivo ante el trastrueque de la vida y de la muerte. Lo que lo apacigua es, aparentemente, la celebridad que lo espera, es decir,

²⁶ Cfr. Eilhard Schlesinger, *Die Intrige im Aufbau von Sophokles' Philoktet*, en *Rheinisches Museum Für Philologie*, III. Band, Heft 2, 1968, págs. 155-6.

²⁷ Pese a que δέμας es usado en *Electra* aquí, y en vs. 756 y 1161, de un cadáver, no se puede olvidar la reminiscencia homérica de “cuerpo vivo” —ya lo señala Jebb, op. cit. “ad locum”— que expresa el sustantivo y que contrasta rudamente con los predicativos φλογιστόν ἤδη καὶ κατηνθρακωμένον. Es posible que estuviera en la intención de Sófocles subrayar la oposición de “cuerpo vivo” frente a las connotaciones añadidas. Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, G. Olms, Hildesheim, 1965, reimp. de 1872, por otra parte, traduce δέμας por la acepción general de “corpus” y aduce numerosos pasajes en que la palabra se refiere a un ser vivo.

²⁸ Κλέος, v. 60; σὺν κέρδει, v. 61; ἐπαυχῶ, v. 65; λάμπειν, v. 66; ἀρχέπλουτον καὶ καταστάτην δόμων, v. 72.

²⁹ De aquí la necesidad de alegar otros casos ejemplares (vs. 62-4) que, aunque innominados, garantizan con su valor de experiencia el éxito final de Orestes.

una ventaja tan personal como la prevista por Odiseo y Neoptólemo. Sólo que en el caso de Orestes, κλέος, κέρδος, ἐπαυχῶ, λάμψειν, ἀρχέπλουτος καὶ καταστάτης δόμων será añadidura sobreabundante que recaerá en un hombre ejecutor de una acción ajustada a δίκη γ, por tal, querida por los dioses.

II

El ἀναγνωρισμός

En otro lugar de la tragedia, el ἀναγνωρισμός, juega también la entidad δόλος-ἀλήθεια un papel primordial. Aunque su examen signifique una digresión dilatoria en la trayectoria del análisis del primer discurso de Orestes, el paréntesis puede ilustrar sobre la pieza entera que reposa, constructivamente, sobre la historia urdida por el hijo de Agamenón.

Aquí también, en este momento crucial del drama, el proceso se mueve entre dos polos: la culminación de la emoción de Electra –conseguida por el δόλος del Pedagogo, que lo es también de Orestes y de Apolo– y la invasión de la verdad que el mismo Orestes lleva a cabo en la σιχομυθία, progresiva e inexorablemente, y después de haber exasperado el dolor de Electra con la desposesión de la urna.

En los vs. 1174-1175 Orestes toma conciencia de la incertidumbre a que lo lleva el mantenimiento del engaño, y de que, por otra parte, no tiene fuerzas ya para dominar su lengua que pugna por declarar la verdad a su hermana. Esta claudicación es explicada por Jebb con un Orestes “deeply moved”; por Kaibel, con uno “rathlos”.³⁰ Pero emoción y perplejidad no aclaran satisfactoriamente a Orestes que, una vez superado el estremecimiento del relato entrecortado de Electra, vs. 1117-1204³¹, le ordena desprenderse del cofre. De ahora en adelante Orestes demuele su propio δόλος con la misma acuciosidad con que lo inventó; su pensamiento vira hacia lo puramente intelectual y prescinde de lo emotivo. Este giro brusco tendrá su símbolo escénico cuando Electra devuelva la urna³². Con ella renunciará, en un gesto dramáticamente ostensible, a su tesitura

³⁰ Ambos, op. cit., “ad locum”.

³¹ Armin Vögler, *Vergleichende Studien zur sophokleischen und euripideischen Elektra*, C. Winter, Heidelberg, 1967, pág. 144, acentúa el sentimiento de compasión de Orestes por Electra como medio para el reconocimiento. Sin desconocer esto, es suficientemente claro que la urgencia por la verdad trasciende la afectividad de Orestes y se impone a partir del momento en que éste endereza el diálogo hacia la revelación de su identidad.

³² Cfr. Herbert Musurillo, *The light and the darkness. Studies in the dramatic poetry of Sophocles*, E. Brill, Leiden, 1967, págs. 97 y sigs.

predominantemente afectiva y, así despojada, estará pronta para dejarse penetrar por la verdad.

Entre el v. 1205 en que el príncipe conmina a su hermana la entrega del vaso y el 1217 en que presumiblemente ella la concreta³³, en el curso de la misma *σπιχομυθία* donde poco antes Orestes se conmoviera por la vida atribulada de Electra, se abre una nueva ruta dialéctica que llevará a la verdad y que no puede menos de plantearse en el área de lo intelectual. No hay sino que fijarse en las expresiones de Orestes: . . . *ὅπως τὸ πᾶν μάθης*, v. 1205; *...τοῦχ ἁμαρτήση ποτέ*, v. 1207. Electra sabrá todo y no incurrirá en el error. Todavía a esta altura de la controversia se advierte el forcejeo entre el lenguaje afectivo de Electra y el puramente conceptual de Orestes, vs. 1208-1209. Sólo a través de él se comprende plenamente el significado de la libre entrega de la urna en el v. 1217.

Pero ahora Orestes ensaya la variante de las razones de derecho. Al ignorar la verdad y, en consecuencia, deplorar la “muerte” de su hermano, Electra incurre inconscientemente³⁴ en *ἀδικία*. Su acción, en este caso su treno, carece de sentido porque no corresponde a una realidad. Desde que ella vive la ficción del *δόλος*, se ha desubicado y desarticulado del contexto real. Todo tiende a su reinstalación dentro de la verdad de las cosas, que es readquisición auténtica de ellas.

En el v. 1219, *τοῦ γὰρ ζῶντος οὐκ ἔστιν τάφος*, Orestes resume la incoherencia que resulta del mundo del *δόλος*, de la *δόξα*, y de la cual ya era consciente desde los vs. 59 y sigs. Desde este momento, la *ἀντιλαβή* marca con su “staccatto” el rumbo del pensamiento de Electra en esta etapa decisiva del reconocimiento: si el ser vivo no tiene tumba, “¿acaso, pues, el hombre [Orestes] vive?” Su interlocutor no responde directamente. Sólo desliza un *εἶπερ* . . . *·γ[ε]*, nexa por el cual la existencia real del desconocido que Electra tiene ante sí es, de alguna manera, la garantía de la supervivencia de Orestes. Con todo, que el desconocido y Orestes vivan no significa necesariamente lo que por intuición Electra infiere, a verso seguido, por un uso singular del carácter transitivo: *ἢ γὰρ σὺ κενός*; a saber, que ambos sean una misma persona. En su última instancia, la

³³ Cfr. la acotación escénica de Jebb a su traducción “ad locum”, op. cit., pág 165.

³⁴ OP. *...πρὸς δίκης γὰρ οὐ στένεις*, v. 1211. *ΗΛ. οὐ δίκη στένω*, v. 1212. *οὐ σοι προσήκει τήνδε προσφωνεῖν φάτιν*, v. 1213; *τοῦτο δ' οὐχί σόν*, v. 1215. En el primer hemistiquio de este último verso, *ἄπμος οὐδενός σὺ*, Jebb señala sagazmente en la nota correspondiente, op. cit., pág. 164, que con *οὐδενός* Orestes evita aceptar o corregir *τεθνηκός*. En consecuencia, uno puede colegir que persiste en él el temor de hablar de sí como muerto, estando vivo. Esta situación, ya planteada agudamente en vs. 59 y sigs., se supera, al menos en lo que a Electra respecta, por la fuerza con que se impone la verdad, incluso en el mismo ánimo de Orestes, sabedor de que también él es reo de *ἀδικία* respecto de su hermana, mientras consienta que ella persista en el error.

ἀναγνώρισις se consuma por una revelación íntima, ajena al procedimiento racional que sólo ha desbrozado el camino.

En suma, el ἀναγνώρισμός se produce en la *Electra* de Sófocles por la imposibilidad de mantener por más tiempo el precario equilibrio del δόλος urdido, porque éste repugna a la naturaleza de las cosas y sólo puede ser medio transitorio para el pleno y mejor restablecimiento de éstas.

Electra debe reincorporarse al mundo de la ἀλήθεια, que no es sino un modo de la δίκη, en cuanto solidaridad del pensamiento, la palabra y la acción con el ser auténtico de esas mismas cosas. Debe hacerlo más por exigencias de la expansión de la verdad —por ahora sólo se excluyen de su dominio a Clitemnestra y a Egisto— que por la conveniencia de la intriga, o sea, porque la complicidad de la princesa resulte indispensable para Orestes. Sus informes de los vs. 1307-1309, el alejamiento de Egisto y la presencia de la reina en palacio, podrían haber sido suministrados por un personaje secundario, no necesariamente por ella, conocedora de que los participaba a su hermano. Lo característico de la *Electra* sofoclea, como personaje, que sea potencialmente un Orestes, está dado durante la ausencia del príncipe, ya la real del destierro, ya la fingida de su muerte. La acción vindicativa conjunta de los dos hermanos tiene la efectividad dramática de dos ámbitos concordes, y distintos sin embargo, que se conciertan para el mismo fin, pero esto no añade nada sustantivo a *Electra* como “dramatis persona”.

Sófocles consigue así un reconocimiento doblemente válido. *Electra* no sólo rescata del anonimato al incógnito que tiene delante. En esto se fincan los encuentros semejantes de *Las Coéforas* y de la *Electra* de Eurípides, en donde la hija de Agameón no es víctima del δόλος tal como se le impone a la protagonista de la tragedia estudiada aquí. Sólo ésta puede decir: πῶς. . . ἦτις μὲν σε τῆ δ' ὀδῶ θανόντα τε καὶ ζῶντ' ἐσεῖδον; vs. 1313-1315, porque ante todo rescata a Orestes de la muerte simulada y ella misma pasa de ese error a la verdad. No es lo mismo recobrar a un ser querido alejado a través del tiempo y del espacio que a uno a quien se lo ha dado por muerto. Es perfectamente verosímil que *Electra* acuse más este impacto que el primero, como lo demuestran los versos 1227-1229, anticipo de los ya apuntados 1313-1315. Sófocles aprovecha la reacción de *Electra* —vedada a los otros dos trágicos— para aludir apenas al obligado expediente de la σημεία, y concentrar la significación dramática de la escena en el hecho que colma todo su ser: “ved a Orestes, a éste, muerto por ardides, y ahora, por ardides, salvo”. Μηχαναί, como sinónimo del δόλος, es la palabra clave, y las dos tienen en la pieza un doble sentido. La argucia del Pedagogo-Orestes-Apolo es el presupuesto del ἀναγνώρισμός, pero lo es porque no se agota en el sesgo de mentira, engaño, fraude. La idea de Orestes de propalar la falsa noticia de su muerte por boca del

ayo sufre el riesgo habitual de toda acción humana, el de frustrarse total o parcialmente. Aquí Orestes yerra en parte, cuando su cómplice cuenta la falsa historia a Electra inclusive.³⁵ Desde ya que el tal yerro de Orestes es el mejor acierto de Sófocles en el drama, porque gracias a aquella contingencia hace de Electra un personaje capaz de la hazaña que no está destinada a cumplir. Pero Orestes no puede menos de advertir que el *δόλος* autorizado por Apolo, sólo lo es para *πλέψαι ... ἐνδίκους σφαγάς*. v. 37³⁶, sólo debe afectar, en lo posible, a los culpables. El engaño aparece indisolublemente unido, en el pensamiento délfico, a la consecución de "justicieros crímenes".³⁷ Hemos visto los efectos de que el *δόλος* alcance a Electra, aunque ello sea involuntario para Orestes y el Pedagogo: la víctima se disloca de la realidad e infringe, también inconscientemente, la *δίκη* al llorar muerto a un vivo. Esta situación irregular tiene solución en el mismo *δόλος* imaginado por Orestes e inspirado por Apolo, en último término. Como tal, la mentira tiene en sí una energía que lleva paradójicamente a su contraria, la *ἀλήθεια*. Por el momento llegará, ahora, solamente para Electra, pero después, al consumarse el *δόλος*, la verdad ganará finalmente a Clitemnestra y a Egisto antes de morir. La superchería ordenada por Apolo a Orestes es el presupuesto del *ἀναγνωρισμός*, en el doble aspecto en que lo concibiera Sófocles de rescate de la muerte fingida y de develación de la identidad del desconocido interlocutor de Electra. Pero además, porque el *δόλος* no es sólo patraña, sino instrumento de la verdad, se convierte en acicate principal del mismo reconocimiento.

III

Segunda parte de la reflexión sobre el discurso de Orestes, vs. 23 y sgts.

Es ostensible que el *δόλος* está resaltado en su aspecto positivo de instrumento indispensable de la *δίκη*, tanto en la escena del reencuentro de los dos hermanos que se acaba de ver, como en el primer discurso de Orestes.

³⁵ En los versos 39-50 que contienen las órdenes de Orestes al Ayo, no hay restricción alguna expresa respecto de quienes deban enterarse de su "muerte".

³⁶ El atributo *ἐν-δικος*, con su prefijo, encasilla en un matiz locativo el sentido muy circunscrito dentro del cual los *σφαγαί* son lícitos: la *δίκη*. También es presumible que recuerde el *ἔρχομαι δίκη* de vs. 69-70.

³⁷ De lo contrario, la misma *Δίκη* se encargará de atrapar a los impostores, según reza, en su segunda parte, el fragmento 28 de Heráclito (Diels): *καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*.

Volviendo ahora al examen de éste, obsérvese cómo Orestes finca su optimismo en la antinomia λόγῳ...ἔργοισιν (vs. 59-60) y, sobre todo, en conceptos como κλέος (v. 60), κέρδος (v. 61) y τιμὴ (ἐκτετιμῆνται, v. 64), es decir, en la consecuencia provechosa de su mentira. Y esto porque sabe que el δόλος es el paso obligado de la δίκη, y que ésta redundará en gloria para los dioses y los hombres.

Es sabido, a propósito, que el prestigio de vengador de Orestes queda incólume en la epopeya³⁸, y que esta confianza en el futuro predicamento que resultará de su acción puede remontarse a este antiguo patrón. Pero α 298 y γ 306 adosan a Orestes el epíteto muy convencional de δῖος. Sófocles, por su parte, insiste enfáticamente en términos que convienen tanto a una hazaña como al cumplimiento de una obligación moral.

Estos términos que implican una autovaloración de la empresa por Orestes, llevan al problema de la elección del modo de su muerte, que corre por cuenta del personaje. El espectador debía aguardar δόλος y "muerte", pero la novedad consiste en esta muerte deportiva o, mejor, para usar de palabras de mayor rango por sus ecos etimológicos, atlética y pítica.

Ante todo, era necesario que la fábula fuera persuasiva. La garantía que significa el respaldo del dios no exige a Orestes de extremar su astucia y prudencia humanas para este fin. Πειρώ es el ingrediente indispensable de las historias fingidas. Las precauciones del caso van desde la identidad ficticia que adoptará el Pedagogo hasta la descripción misma de su propia muerte, pasando por Fanoteo, el amigo de la casa real de Argos cuya mención avalará el engaño ante los ojos de Clitemnestra, y el juramento superfluo que después no usará el ayo.³⁹ La minuciosidad de estos detalles conforman una verosimilitud aceptable y representa la colaboración diligente del hombre Orestes con las directivas muy generales del dios Apolo. Pero todo ello no pasa de ser la periferia del μῦθος, lo convencional y subsidiario. Lo esencial se contiene en los vs. 48-50, precisamente en la mitad exacta del discurso. Los dos versos y medio tienen una curiosa construcción piramidal, cuya base sería τέθνηκ' Ὀρέστης...κυλισθεῖς, predicado verbal, sujeto y predicativo subjetivo, respectivamente. El medio está dividido entre dos complementos, formalmente idénticos, ἐξ ἀναγκαίας τύχης y ἐκ τροχληάτων δίφρων.⁴⁰ que exponen con manifiesta

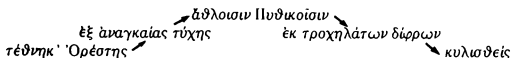
³⁸ Cfr. R. Jebb, op. cit., *Introduction*, pág. XI y nota 5.

³⁹ Jebb señala con acierto que la Clitemnestra de *Las Coéforas* desconfía del informe de Orestes. A Esquilo le ha preocupado menos que a Sófocles cumplimentar las exigencias de la verosimilitud en el relato de la muerte de Orestes. En el segundo trágico, elaborar un relato acabado tiene mayores implicancias que el de la simple aceptación por parte de Clitemnestra.

⁴⁰ Si bien ἐκ τροχληάτων δίφρων es complemento πόθεν y régimen directo de

simetría la causa primera y la inmediata de la muerte de Orestes. La cúspide es ἀθλοισω Πυθκοίσιω, destacada por la cesura heptemímera, un complemento πού que define, con el lugar, algo que es mucho más importante en la intención de Sófocles: el género de muerte que Orestes se elige.

El diagrama resulta así



Dentro de la mayor economía de medios expresivos, comienza con el abrupto *τέθνηκε*, cifra de la trayectoria de todo el relato, prosigue y se cierra con *Ὀρέστης ... κυλωθείς* para consolidar el circuito que tiene por epicentro *ἐξ ἀναγκαίας τύχης, ἀθλοισω πυθκοίσιω*.

Al anuncio de la muerte, y antes de que sepamos cómo se produjo, sigue *ἐξ ἀναγκαίας τύχης*, una frase que, entendida en el primitivo sentido del sustantivo y adjetivo integrantes, configura casi un "oxymoron". Naturalmente, éste pasa desapercibido para un oído moderno que lo oye traducido "por un fatal accidente", no porque la versión sea infiel, sino por la pérdida de la sensibilidad etimológica.⁴¹

La fórmula reúne dos conceptos originalmente opuestos. Primero, el de la *τύχη* como coyuntura casual con la que uno se topa inopinadamente, afortunada, infortunada o, simplemente, neutra, pero, en todo caso, incontrolable para el hombre.⁴² Segundo, el de *ἀναγκαίως*, con sus connotaciones de coactivo, forzoso, ineludible.⁴³ La contradicción, sin embargo, es sólo aparente. Esta fórmula polar expresa la peculiar óptica

κυλωθείς, "despedido desde su carro rodado", no expresa menos el motivo próximo del accidente, "despedido por su carro rodado", como es frecuente que suceda en este tipo de sintagmas.

⁴¹ La traducción de Ellendt, op. cit. artículo *τύχη*, de "fatali necessitate" pone exclusivo énfasis sobre la coerción que implica indudablemente el atributo *ἀναγκαίως*, pero olvida el sentido fundamental que expresa el núcleo sustantivo *τύχης*, de azar, de acaso, de cosa fortuita.

⁴² El artículo *Tyche* de PW VII A², por Gertrud Herzog-Hauser, ya habla de la dificultad de precisar un único sentido de la palabra, pero admite que posee un significado más subjetivo que el de *μοίρα*.

⁴³ En las otras dos oportunidades en que Sófocles usa el concepto de *ἀναγκαία/τύχη*, siempre en genitivo, *Ajax* 485 y 803, el significado fundamental es el mismo, por sobre los "different shades of meaning" que señala Jebb, "ad" 485. En el futuro de Tecmessa coexisten el sentido de contingencia azarosa y de férreo ordenamiento. Lo mismo puede decirse de *θεία τύχη*, usado como genitivo causal, *Filoctetes*, v. 1326, o como dativo de causa, *Edipo en Colono*, v. 1585, donde la idea de la regimentación divina se adosa a la de azar, de manera semejante a *ἀναγκαία*.

con que Sófocles contempla los acontecimientos humanos: lo que para el hombre es circunstancia, casualidad o, a lo sumo, coincidencia, es en el plano de las realidades últimas y divinas necesario de toda necesidad. Así la τύχη, ésta u otra, por imprevisible e incontrolable⁴⁴ puede resultar oscura para el hombre, y de hecho lo es en muchos casos. Pero el suceso en sí, aunque impenetrable en su sentido, no es absurdo. Es, simplemente, una de las tantas experiencias que, al resistirse a un análisis racional, prueban la limitación cognoscitiva de la condición humana, pero no niegan su capacidad intuitiva de integrarla dentro de un orden superior que no se explica por ninguna vía especulativa. Así el “percance” de Orestes está visto de antemano como algo eventual, con iguales posibilidades de ser o no ser y, a la vez, como cosa absolutamente forzosa. Y todo esto, conviene recordarlo, es la fábula con que Orestes entiende traducir en términos concretos el δόλος prescripto por Apolo, tal como lo hizo, de una manera mucho más sumaria, el de *Las Coéforas*. La nota diferencial es que aquí Orestes, al elegir —aunque sólo sea en la ficción— la muerte propia, lo hace excediéndose en los requisitos mínimos tradicionales de la saga, y en los de una tragedia de intriga y venganza. No basta decir que este prolijo plan articulado con el μέν del v. 39 y el δέ del 51 es la motivación indispensable para los dos pasajes vertebrales del gran relato del Pedagogo y del episodio de la urna. Esta razón de planeamiento dramático puede satisfacer exigencias estructurales de la pieza, pero deja en pie graves interrogantes de otro orden, que intentaremos dilucidar más adelante.

Por de pronto, la obligación de verosimilitud, τὸ εἰκός, quedaba satisfecha si la muerte elegida por Orestes sucedía en medio de una actividad corriente de un joven de su edad. Los juegos atléticos, como ocupación propia de príncipes, podía ser fácilmente esa oportunidad. Así el destino fingido es brillante, pero entra dentro de las posibilidades normales de la gente de su clase, como muerte encontrada en un ἄθλος. En cambio, el verdadero destino de Orestes, el matricidio, será absolutamente excepcional, monstruoso, si se quiere. El simulado —posiblemente él lo hubiera preferido efectivamente como lo hace en la ficción—, el que pudo ser el suyo como el de otro muchacho cualquiera, es sólo el vehículo dramático de su auténtica misión. Precisamente, la aprensión que inesperada y fugazmente suscita en Orestes el δόλος, vs. 59 y sigs., se supera por la certidumbre de que es el medio más apto para la consecución del fin predestinado. Las palabras claves referidas al resultado del δόλος, tales como κλέος (v. 60), σὺν κέρδει (v. 61) o a su comparación con ensayos similares, como ἐκτετιμηται (v. 64), ἐχθροῖς ἄστρον ὡς λάμπειν ἐτι

⁴⁴ Yocasta cree imposible que el hombre pueda usar eficazmente de πρόνοια respecto de su futuro, *Edipo Rey*, v. 977.

(v.66) conciernen más al ἄθλον Πυθικόν de vs. 48-50 y a la sanción última de una proeza de ese tipo, que a una argucia trágica como la propuesta. Todo hace pensar que esta transparencia de conceptos como “gloria”, “ventaja”, “prestigio”, “esplendor”, de uno a otro campo, responde a un paralelo tácito pero muy sugerente entre los ἄθλοι acometidos por Orestes, el ficticio y el real, si así cabe distinguir entre dos hechos fabulados. En uno y otro él sufre ἐξ ἀναγκαίας τύχης, “por un fatal azar”, y en esto los dos destinos se igualan.

Con gran habilidad Sófocles prácticamente ha escamoteado toda referencia a la venganza en sí, en este discurso, como no sea la atingente a la inquisición al dios, v. 34, y la respuesta de éste, vs. 36-37. Toda la atención de Orestes —y del espectador— se concentra en el μῦθος, que ahora y también en el momento de su concreción no pasará de ser eso, λόγος.⁴⁵ Pero la fuerza de este λόγος, de esta ficción dentro de la ficción, es tal que para ambos es, de momento, la única realidad, como conviene perfectamente con el primigenio sentido de μῦθος.⁴⁶

Por supuesto, este μῦθος está ambientado dramáticamente en medio de acciones concretas, como la misión indagatoria impuesta al Pedagogo, vs. 39-43, y las libaciones en la tumba del rey Agamenón cumplidas por Orestes y Píladés, vs. 51-53. Ambas cosas no pueden ser conocidas por el espectador si no es por un subterfugio del estilo de éste. Concurren esencialmente a la sustanciación del μῦθος, refractado en el cuento del Pedagogo y en la escena de la urna. Las previsiones de Orestes concluyen justamente con la imagen de su cuerpo carbonizado, vs. 57-58, y no van más allá. De las muertes, en sí mismas, de Clitemnestra y Egisto, no se dice nada. En consecuencia, es lógico que el reparo de Orestes de vs. 59 y siguientes se refiera sólo al δόλος de su falsa muerte y, en ningún momento, a la venganza en sí que implicará el matricidio.

Es obvio que Sófocles pudo eludir datos concretos de las muertes de Clitemnestra y Egisto, de sobra conocidos por el público gracias a la leyenda tradicional. Además, si la costumbre vedaba la exhibición de hechos de sangre en la escena, era de mejor gusto también no duplicar un informe desagradable, que debía obligadamente conocerse casi simultáneamente “a posteriori”, cuando se consumara.

Sin embargo, dentro del enfoque sofocleo del asunto, tiene su razón de ser que Orestes reduzca a la mínima expresión su principal cometido. Su interrogante a Apolo y la respuesta de éste le bastan para considerarse

⁴⁵ Cfr. Th. M. Woodard, op. cit., págs. 165 y sigs.

⁴⁶ El plural del v. 34, τῶν φωνευσάτων πάρα, más inequívoco que el ἐνδίκους σφαγῆς del v. 37, no deja lugar a dudas de que Orestes tiene “in mente” la muerte de su madre.

“enviado por los dioses, en justicia, como purificador” de la casa, v. 70. Con esta convicción, el hecho mismo del matricidio y, lo que es más importante, toda problemática personal se desvanecen para Orestes⁴⁷ y, paradójicamente, pasa a primer plano lo que parece secundario, la intriga previa, que no es sino el ordenamiento práctico con que Orestes interpreta el *θεω τρόπω* que lo llevó a Delfos y el *δόλοισι* que recibiera como respuesta.

El discurso de Orestes incluye una invocación a la tierra paterna, seguida de las concomitantes a los dioses autóctonos y a la casa, en su parte semifinal, ya que los últimos versos, 73-76, se dedican a rubricar lo anteriormente dicho y a reiterar las distintas operaciones que deben cumplir el anciano, por un lado, y Orestes y Pílates por otro. La plegaria está claramente destacada del conjunto por el *ἀλλά* inicial del v. 67 y el *εἶρηκα μὲν ἴνυ ταῦτα* retrospectivo y concluyente. Su recitación es un motivo forzoso antes de acometer una empresa como la del príncipe de Argos.⁴⁸ Sófocles la posterga hasta convertirla en casi las últimas palabras de Orestes en el prólogo. El procedimiento se justifica porque el comienzo de la *ῥῆσις* se ocupa con el obligado nexa dialógico, concretamente con el saludo de Orestes al Pedagogo.⁴⁹ Pero, además, la táctica del aplazamiento de un tópico agua dado sin duda por el espectador, permite a Sófocles consolidar la unidad dramática de las tiradas de ambos personajes, con las dos menciones extremas de la tierra natal, vs. 1-13 y 67-73.⁵⁰ Estos dos grupos de versos constituyen una especie de composición circular.

La mención descriptiva de Argos a cargo del preceptor tiene para Orestes el doble valor de meta largamente ansiada y, al fin, conseguida y, conjuntamente, de punto de partida de su vida de desterrado y futuro vengador. Dos momentos cruciales enmarcan la existencia de Orestes, en lo que esta tiene de válido: el de su alejamiento y el de su vuelta a Micenas. En la

⁴⁷ Sobre esta evidencia no es necesario redundar.

⁴⁸ Cfr. Esquilo, *Las Coéforas*, *κομμός* y Eurípides, *Electra*, vs. 671 y sigs.

⁴⁹ El Orestes de *Las Coéforas*, en cambio, inicia la pieza y su primer parlamento con una súplica a Hermes y la constatación de haber llegado a su tierra, vs. 1-3. Lo cierra, dos versos antes de la terminación, con una oración a Zeus, vs. 18-9.

⁵⁰ El término *γῆ* (*γαῖα*) tiene en la *Electra* de Sófocles estas acepciones: 1*) tierra, suelo, vs. 86 y 839; 2*) tierra extraña, vs. 1132 y 1136; 3*) tierra paterna, Micenas, vs. 71, 160-3, 505 y sigs.; 4*) las cenizas de los muertos, vs. 245. La palabra se usa en esta tragedia en su significación elemental, o en la polaridad locativa de tierra extraña y tierra paterna, primordial para el itinerario de Orestes, o en el último sentido metafórico. En este caso la eficacia reside en la postrera constatación del cadáver con la tierra que pisamos, es decir, con *γῆ* en el aspecto más lato del vocablo. Nunca aparece el sustantivo en cuestión en esta pieza con el matiz cosmológico de “madre tierra”, como sucede, en cambio, en los vs. 45 y 127 de *Las Coéforas*. En este orden de ideas, la citada tragedia esquila roza la personificación, como en los vs. 148, 278, 399, 540.

primera circunstancia su papel fue completamente pasivo. El *σε... ἐγώ... ἦνεγκα καὶ ἐξέσωσα καὶ ἐξέθρεψάμην τοσόνδ' ἔς ἤβης πατρὶ τιμωρὸν φόνου* de los vs. 13-14, en que la acción enfatizada corresponde a la primera persona, al Pedagogo, está entramado en la precisión locativa de *ᾧθεν... ἐγὼ ποτε... λαβῶν*, de vs. 11-12. Orestes, niño aun, fue llevado de Argos inconsciente de la tragedia de su casa; el arrojado del ayo implicó su salvación y su crianza hasta el momento preciso de su juventud en que pudiera vindicar la muerte de su padre. Precisamente *τοσόνδ' ἔς ἤβης* señala el *ἀκμῆ* de una existencia destinada exclusivamente a esa misión, como el *νῦν οὖν* del v. 15, el *καφός* en que ella debe cumplirse y que se da plenamente con su regreso a la ciudad familiar. A diferencia de otrora, en la segunda oportunidad, Orestes llega perfectamente consciente de lo que debe realizar. Tiene lucidez sobre la encomienda de Apolo, de limpieza de la casa, de restauración, de recuperación de sus bienes. Su arribo al hogar representa simbólicamente el logro de la madurez necesaria para el empeño que justificará su vida toda.

La oración de Orestes sobrepasa lo ceremonial inexcusable en trances como el suyo,⁵¹ y consigue su sentido más hondo gracias a la reseña inicial del ayo en que Micenas es presentada como el remate de un largo peregrinaje. Peregrinaje en el tiempo, el físico y el existencial propio de las vidas de Orestes y de sus víctimas. Peregrinaje en el espacio, que incluye la salida del exilio y el alto en Delfos, en donde recibe la aprobación de Apolo. Es sugestivo que en este ruego final no se mencione al dios, como no sea en la muy genérica expresión *πρὸς θεῶν ὠρμημένος* del v. 70. Orestes ha reingresado en el ámbito familiar de la *πατρῶα γῆ* y de la *πατρῶν δῶμα* y suplica, como corresponde, la protección de los *θεοὶ... ἐγχώριαι*⁵², los "dioses autóctonos". Y no sólo esto. Orestes les somete las dos alternativas que un recién llegado puede esperar de un dueño de casa: *δέξασθέ μ' εὐπυχοῦντα* (v. 68) *... ἀρχέπλουτον καὶ καταστάτην δόμων* (v. 72) *... καὶ μὴ μ' ἀτιμον τῆσδ' ἀποστείλητε γῆς* (v. 71).⁵³ O sea, la grata acogida o la expulsión. Apolo es la fianza de Orestes en el orden de la *δίκη*; en el de la ejecución concreta de su cometido depende del beneplácito de las realidades divinas y aun físicas, que componen el escenario de su acción venidera. Esta acción será violenta, sin remedio, un doble crimen.⁵⁴ En

⁵¹ Pertenece formalmente al "Du" - Stil der Prädikation". Cfr. Eduard Norden, *Agnostos Theos*, B.G. Teubner, Stuttgart, reimp. de 1956, págs. 143 y sigs.

⁵² Cfr. Esquilo, *Agamenón*, v. 810, en que el rey saluda, a la par, a Argos y a los dioses nativos.

⁵³ Pide sólo buena suerte (*εὐπυχοῦντα*), el éxito: respectivamente, teme el fracaso (*ἄτιμον* se contraponen a *ἐκτεμῆται πλέον*, v. 64, de los casos innominados y ejemplares).

⁵⁴ Cfr. G. Kaibel, op. cit., pág. 80: "Das Haus hat auf eine besondere Bitte Anspruch (σύ τε), weil es von neuem Blut sehen soll."

estas pécres en que se aúnan los dioses tutelares, el suelo patrio y la casa de sus mayores está —sin ser dicha— la certidumbre de que se huella un recinto que, por ser asiento ancestral de una estirpe, tiene la sensibilidad de un ser vivo. Orestes sabe que a la historia de los sufrimientos de la casa que es la suya, la de su padre y de su madre, debe ineludiblemente añadir otros. Decisión y miramientos se traducen en un intento de propiciación, donde una estructura muy trabada de invocación y ruego es, simplemente, la forma expresiva de aquella doble certeza.

El pasaje es notable por su simetría rigurosa. Se distinguen tres partes, de las cuales las dos extremas tienen exactamente la misma dimensión:

I) Adversación introductoria, vocativos y primer pedido, dos versos y medio, final coincidente con la cesura heptemímera, 67-69.

II) Justificación de Orestes, un verso y medio, 69-70.

III) Segundo pedido y conclusión, dos versos y medio, final coincidente con la cesura heptemímera.

El tríptico deja ver el encuadre entre *ἀλλά*, v. 67, y *εἴρηκα μὲν νυν τῶντα*, v. 73, y la correspondencia de los dos pedidos positivos, en el segundo y penúltimo versos del trozo, 68 y 72, respectivamente, introducidos ambos por *ἀλλά*.⁵⁵ Además, es patente un ritmo entrecortado, a partir del coordinante inicial *ἀλλά*: 1º) invocación a la tierra y a los dioses, v. 67; 2º) ruego, v. 68; 3º) invocación a la casa, v. 69; 4º) ruego, vs. 71-73. El esquema resulta *a b a b*, con la única interferencia de un tercer elemento *c*, una proposición causal con *γάρ* que expresa claramente el carácter singular con que Orestes regresa a su casa, investido como *σοῦ...δίκη καθαρῆς* (*a b a c b*). La casa mancillada necesita de un “purificador enviado por los dioses” especialmente, para que proceda “en justicia”, y la empresa de Orestes, vista por él mismo en el v. 72, se entiende como exclusiva referencia a aquélla.⁵⁶ Este elemento *c* que es el II de la estructura analizada ini-

⁵⁵ El primer elemento adversativo se da en el v. 67.

⁵⁶ Las vacilaciones sobre la significación de *ἀρχέπλουτος* se explican por el doble sentido del prefijo verbal que entra en la composición del adjetivo. Las respectivas acepciones serían: “dueño de sus bienes”, si se admite la derivación de *ἄρχω*; “el que comienza a labrarse un patrimonio”, si se piensa en *ἀρχομαι*. Jebb añade el equivalente *ἀρχαῖοπλουτος*, sostenido por otros pareceres. El escolio lo recoge y adopta, además, la primera posibilidad: *ἀρχοντα πλούτου, καὶ τὴν ἀρχαίων τύχην ὑποληψόμενον*. Igualmente se decide por esta Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, II A, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz, 1954, “ad locum”: *πλούτου ταμίης*, apoyado en Teófilo: “Penes quem administrandarum ac dispensandarum divitiarum potestas est”. La segunda alternativa es insostenible en el contexto, porque contraría la condición de Orestes como individuo entroncado en un linaje opulento de tiempo inmemorial. Parece más acertada la acotación de Kaibel, —op. cit., pág. 80, en su comentario a vs. 67-73— que aúna los dos sesgos del prefijo: el de dominio y el inceptivo, muy bien resaltados en el alemán: “Die κατάστασις des Hauswesens ist dadurch bedingt, dass der rechtmässige Erbe den vorhandenen Reichthum in Besitze

cialmente es, además de eje de simetría, la justificación más rotunda de la presencia de Orestes en Argos y, por consiguiente, de su súplica. De aquí su estratégica ubicación medial dentro del contexto, una vez que la estructura alterna tolera la gradación de las tres instancias invocadas, *τῆ, θεοί* y *δῶμα* y que esta última se ha convertido en el ápice de las precisiones, después de la reticencia intermedia de la primera solicitud. Reconocida por Orestes la triple jurisdicción de la naturaleza, de los dioses comarcanos y del ámbito hogareño, es oportuna la aseveración de vs. 69-70 que rompe la secuencia de los imperativos *δέξασθε* y *μη...ἀποστείλητε*.

IV

El relato del Pedagogo, vs. 680 - 763.

La concreción del *δόλος*, el relato del Pedagogo, comienza con un encomio de las competiciones délficas, con la correspondiente precisión locativa de vs. 681-682, del lugar de la victoria y un ágil relato de la intervención de Orestes y de los aprontes de los competidores que se caracteriza por la dinámica de las formas verbales con predominio de lo confectivo (*ἐλθών*, v. 681; *ἦσθετο*, v. 683; *εἰσῆλθε*, v. 683; *προκηρύξαντο*, v. 684; *ισώσας*, v. 686; *εἰσῆλθε*, v. 687). Esto último es todo un esquema brevísimo de *προθυμία* por parte de Orestes en particular, explicitado en prontitud de aparición, de alerta a la convocatoria de la carrera, igualación de límites⁵⁷, salida espectacular. Imagen de propulsión, alineación expectante, ejecutoria cumplida en torno de un acicate supremo propuesto, *τὸ κοινόν...πρόσχημα*. Marcada relevancia de los agones délficos como prez

nimmt". Además subraya muy acertadamente, a mi entender, el segundo predicativo, *καταστάτην*, como condicionado por el primero, *ἀρχέπλουτον*, y hace del genitivo *δόμων* atributo "ἀπό κοινοῦ" de ambos. Diferente es la interpretación de Jebb, ". . . but grant that I may rule over my possessions, and restore my house", en su traducción del pasaje. La coma después de "possessions" anula la interrelación entre ambos adjetivos y *δόμων* queda como atributo exclusivo de *καταστάτην*.

⁵⁷ Ya se trate de su propia *φύσις* o de la equiparación del punto de arribo con el de partida. Es atractiva la lección de los manuscritos, *τῆ φύσει*, en cuanto es la idiosincrasia de Orestes la que lo impele irrenunciablemente a acometer la confrontación. Campbell, Kaibel, Person y Maddalena la siguen, en contra de la conjetura de Musgrave (*τῆ φέσει*) adoptada por Jebb (+ *τῶ φέσει*). La primera resalta la innata *φύσις* de Orestes que lo predispone hereditariamente para la hazaña deportiva. Est· sentido de *φύσις* es preferible al defendido por otros sostenedores de la misma lección que destacan en ella el "aspecto", la "forma", la apostura física. Cfr. Appendix de la edición de Jebb "ad v." 686.

común a toda Grecia. Si bien otros juegos eran igualmente panhelénicos, tal como están planteados los vs. 681-682 pareciera que sólo las competiciones píticas ostentaran esa cualidad. Indudablemente está dentro del ἦθος del ayo resaltar enfáticamente los rasgos decisivos de la narración, según su peculiar óptica de las circunstancias. Orestes debe sobresalir especialmente dentro del preámbulo solemne de la narración. La activa puja de Orestes, su *προθυμία*, se justifica en función de esa oportunidad exaltada que aparece como única e incomparable. De las dos instancias, Delfos y Orestes, surge la segunda a expensas de la primera. La peripecia del príncipe, en paridad de importancia, es un hecho irrepetible en una solemnidad igualmente singular. La apetencia del riesgo del *κίνδυνος*⁵⁸, característica de la vida heroica, tiene aquí el incentivo de un *καρὸς* que la habilidad del Pedagogo hace absolutamente único.⁵⁹ Orestes llega urgido a la carrera *οὐ πρόωτη κρίσις*, v. 684, es decir, al primer encuentro y, sin dilación, *εισῆλθε*, se precipita a ubicarse en la liza. Que ésta es digna de Orestes y viceversa, es intención del poeta. Ante Orestes se alza la proposición (*πρόσχημα*, v. 682) de una gloria imperecedera que siente asequible a su personal grandeza. También Píndaro cuida que los *ἄθλοι* estén ajustados a la nobleza individual de sus pretendientes. La primera condición es, en estos casos, la estrecha vinculación referencial entre el objeto ansiado, la victoria, y el que la persigue. El arrojado que indica la necesaria premura del riesgo se perfecciona con la presentación del postulante. A la mecánica expresada por las formas verbales se añaden ahora el predicativo y la aposición, *λαμπρὸς* y *σέβας*, referidos al sujeto. Uno alude al aspecto radiante con que Orestes aparece, el otro a la reverencia que merece el consenso de los espectadores. Ambas cosas son congruentes: la esplendidez que emana la personalidad del candidato repetidamente victorioso debe suscitar un respeto semejante al de la presencia divina, ya que *σέβας* se usa con propiedad respecto de los dioses. Una vez más Sófocles coincide con la

⁵⁸ El concepto tiene amplia exposición pindárica por ejemplo en *Pítica IV* y *Olimpica I*.

⁵⁹ *Νίκης...πάντων γέρας*, v. 687. El sentido original de *γέρας*, parcela correspondiente a alguien, precisa la secreta correspondencia entre la victoria anhelada y el individuo destinado a alcanzarla. El atributo *πάντως* define esta victoria pítica como "absolutamente prestigiosa", "victoriae praemium", según Ellendt, culmina el concepto de cosa irredimible. Subraya este aspecto el contraste entre la victoria del primer día y la catástrofe del *ἄλλης ἡμέρας*, v. 698.

Es lógica esta parábola acepcional de la palabra *δρθός* y sus variantes. La idea de erección lleva naturalmente a la de elevación en la escala musical, es decir, al tono agudo. En un carro y su conductor es fundamental la estabilidad, en el ámbito musical la suprema distensión generalmente se asocia con el registro alto. En otras acepciones, cfr. Jebb, *Ant.* 674 que, asimismo, remite a Tucídides. Cfr. sobre estos y otros pasajes la edición de Johannes Classen, Weidmann, Berlin, 1963.

visión pindárica del triunfo como hecho espléndido que merece religioso acatamiento.

Los conceptos *νίκης...πάντμον γέρας* y *τοιούδ' ἀνδρός ἔργα καὶ κράτη* redondean la consonancia entre la victoria píctica y la calidad de Orestes. Se logra así el primer "climax" dentro del exordio. Por comprensión estilística, el relato debe resumir el doble trayecto coincidente de premio y aspirante: *ἐν δ' ἰσθ[ι]*, v. 690.

Falta señalar la muy sugerente insistencia en una familia de palabras que resalta lo dicho más arriba: *ὀρθίων κηρυγμάτων*, v. 683; *ὀρθοὶ πάντες...δίφροι*, v. 723; *ὠρθοῦσθ[ο]...ὀρθός ἐξ ὀρθῶν δίφρων*, v. 742. Se trata de una oscilación entre la idea de cosa erecta, erguida, indemne, salva y acústicamente aguda. Los términos se usan en tres momentos cruciales de tres cosas distintas: de la proclama del heraldo que promueve la competencia, de los carros que, incólumes, han afrontado hasta ahora los encuentros y, finalmente, del mismo Orestes que también, por ahora, ha pasado ileso todas las vueltas. El verso 742 exaspera la reiteración del uso contiguo del verbo y del adjetivo. Fue propósito de Sófocles exaltar la figura victoriosa de Orestes levantándose en la erguida imponentia de un carro igualmente levantado.⁶⁰ Una verticalidad ascensional ha dominado los primeros circuitos hasta hacer a conductores y carros absolutamente *ἀσφαλεῖς*.

El todo se perfecciona en el *ὠλβίζετ[ο]* de v. 693 que define a Orestes como *ὄλβιος* es decir, como un ser cuya felicidad material y espiritual redunda en la eurtimia de su personalidad. El consenso público juega importante papel en la sanción de la victoria. Al afortunado no le basta serlo, debe ser reconocido como agraciado y depositario de los carismas intransferibles que conforman su *ὄλβος*. Correlato de este dictamen que está en el impersonal y pasivo *ὠλβίζετ[ο]* es la circunstanciada proclama del vencedor: nominación, ciudadanía y filiación. Respecto del último rubro, el griego era particularmente sensible a alusiones al linaje que al gusto moderno pueden parecer superfluas. Agamenón implica el recuerdo del ejército griego comandado por él, es decir, la reminiscencia de la guerra de Troya. La ilustre prosapia pesa sobre su hijo Orestes, según el esquema pindárico en uno de sus más notables aspectos programáticos, a saber, la noticia sobre los datos personales del triunfador. Por *φά*, de un padre distinguido en la guerra es natural que nazca un hijo descollante en los juegos y con esto se alcanza la sustitución natural de una cosa por otra en la evaluación griega de la vida heroica. Píndaro satisface las exigencias del cliente en punto a la necesaria publicidad de su nombre y ascendencia, que responde a remotas costumbres poéticas catalógicas y genealógicas. Sófocles, aquí, de otra manera, sigue sus huellas.

⁶⁰ Contraposición con su infelicidad en *δ τλήμων*, v. 742.

La mención de Agamenón se transforma de cosa reglada y convencional en elemento acuciante del *ἦθος* y del *πάθος* narrativo para Electra y Clitemnestra. No hay que olvidar la indispensable repercusión del nombre de Agamenón —ampliado “ad hoc” y de manera no indispensable— sobre ambas oyentes de la *ῥῆσις*.

Todo contribuye a crear una imagen fugaz y brillante que culmina en el desconocimiento y en el oportuno desentendimiento, por parte del Pedagogo, de otras victorias de Orestes, v. 689, para resumirse en el ya citado *ἐν δ' ἰσθ[ι]* del v. 690. *Ἔργα καὶ κράτη* se suponen, son un consabido tácito, fabulan y conforman el halo de Orestes, pero la estrictez típica de Sófocles lo lleva a un punto máximo de interés frente al cual todo lo demás de su vida no interesa. En el lenguaje del ayo se declara sin ambages su intento de resaltar tan sólo lo funcional en la tragedia, con una brevedad intencional que concentra y exige la atención del espectador. Por ello, y de acuerdo con el *ἦθος* de todo mensajero al que se adecua en la circunstancia, no usa de la brevedad preconizada en el relato pormenorizado de la “muerte” de Orestes. En esto y en la imagen lumínica de la victoria, así como en el asentimiento obtenido como sanción de sus éxitos en *ὠλιβίετο* del v. 693, en el elogio del *καιρός*, en la menuda filiación, en la espectacularidad que provoca *τάπινικια*, v. 692, en la presentación triunfal —por un momento más que agonal de la conquista— trunca con la cesura adversativa de vs. 696-697, y en el juego de luz y sombra en las acciones respectivas divina y humana, se asemeja a Píndaro.

Καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦθ [α] del v. 695 cierra la significativa construcción anular iniciada con v. 689, que encarece las eximias calidades de las hazañas de Orestes. Explicitación del *νίκης...πάντιμον γέρας* del v. 687 que provoca eco en *πάντα τάπινικια* de 692. Se obtiene así el segundo “climax” del proemio. Orestes ha afrontado invicto todas las pruebas previas, pero la posibilidad de su ruina, es decir, de gustar la derrota absoluta después del éxito total se da con la aludida quiebra gnómica de vs. 696-697.

Este tipo de cesuras rítmicas y significativas es grato a la literatura griega en general y en Sófocles en especial responde a una aguda toma de conciencia de los factores imponderables e ineluctables que acechan la felicidad humana. De alguna manera, la *γνώμη* reemplaza la acción franca de los dioses que Homero expone sin tapujos en un segundo plano alternativo de su narración, paralelo, tangencial, interferente con el escenario humano, tal como se da en el encuentro de Diomedes y Eumelo en el Ψ. Aquí en Sófocles la agencia omnipresente divina, vista en una prudente innominación, *τις θεῶν*, v. 696, se enfoca como constante nada desdeñable encuadrada entre la fuerte adversación del *δέ* como signo frustrante de

una realidad, la lábil contingencia del prospectivo *θαν...βλάπτη* y la posibilidad negada del potencial *δύναιτ' ἄν οὐδ' ἄν...φύγειν*.

El esquema híbrido de la *γνώμη*, esto es, prospectivo –potencial de presente– futuro, que elude apódosis normales de futuro o de presente de indicativo, da la tónica buscada, sostenida en ambas partes del fraseo: contingencia, probabilidad, incertidumbre. Todo se plantea como un asedio en el cual la actitud divina se limita a obstaculizar, a impedir la huida, único gesto humano posible pero inválido, aún para el fuerte.⁶¹ El vano intento de la escapatoria y el silencio sobre una posible lucha frontal da la medida del confinamiento y del desamparo humanos frente al bloqueo de la realidad simbolizada por los dioses.

No sólo se trata de un contraste con el rutilante diagrama del preámbulo. La existencia humana proyectada en su faz esplendorosa y acechada por lo imponderable, casual y sombrío de una acción ajena a su control es un epígrafe para la exposición subsiguiente que inaugura lenta, sosegada y fluidamente el catálogo. La *γνώμη* es así un verdadero gozne estructural entre el proemio y el comienzo de la descripción de la carrera. Es la única mención –muy discreta pero de insuperable penetración –de factores extraños a la mera acción humana que, ahora, se va a desplegar sin retaceos en lo que resta del relato y que ha conocido un brillante preliminar en la obertura. Sófocles subsume pudorosamente la agencia divina tras la humana en sus últimas piezas,⁶² en una latencia enmascarada, pero siempre viva y real. Vs. 696-697 responde al remoto resabio de la sabiduría popular aducida por el viejo en el momento preciso en que su experiencia de la vida le obliga a sopesar los misteriosos altibajos de la existencia, a saber, en su instante más exitoso. El relato posterior va a mostrar que su hombre, Orestes, es *λοχύων* y que, pese a su excelencia,⁶³ manifestada en todas las competiciones, incluso en la última, no le podría asistir de ningún modo una alternativa de salvación. Intencionalmente *φύγειν* queda sin objeto directo, pero “*θάνατον*” es la palabra temida que está en el espíritu del criado y de sus oyentes.

Por otra parte veremos cómo se traduce empíricamente el estorbo que un dios griego puede poner en el camino de un ser humano tan singularmente afortunado. Para ello, y tal como lo dijimos más arriba, Sófocles eludirá el aparato de dioses homérico y se manejará con las realidades palpables del “accidente” que tampoco Homero desdeña en el Canto Ψ.

⁶¹ Véase nota de Jebb “ad locum”, a *Antígona*, v. 1103 y a *Edipo en Colono*, v. 253 que remite, esta última, a *Ant.* 623, a fr. 615 y a la misma *Electra*.

⁶² Véase nota 11.

⁶³ Los dos ἄν afectan a *δύναιτ[ο]* y a *λοχύων*, según acertadamente piensa Kaibel “ad locum”.

Sófocles recae ahora en la tradición catalogica con la revista de los competidores, flanqueada por una imagen luminosa (*ἡλίου τέλλοντας*, v. 699) y por otra acústica (*χαλκῆς ὑπαί σάλπιγγος ἤξαν*, v. 711) reminiscencia esta última de la primera victoria de Orestes, vs. 683-684.

Sobre diez competidores, sólo con Orestes, el quinto, empieza la designación ordinal que se mantiene hasta el final del pasaje y que, en el décimo oponente, pasa al carro. O sea que Orestes sobresale gracias a un ordenamiento dentro de un contexto que hasta ese momento era meramente grupal y es aquí, todavía, acentuado previamente al final del proemio, vs. 693-695, como quedó apuntado antes, con su cuidadosa filiación, que ahora, en el "corpus" catalogico, permite la generalización de vs. 703-704. Que el segundo grupo, comenzando con Orestes y siguiendo con los restantes rivales, se apoye en la nominación ordinal parece más adecuado a la intención incisiva de Sófocles.⁶⁴ Precisamente la vertebración ordinal sirve de fundamento a la enumeración, con referencias más o menos rutinarias al carro, a los caballos y, sobre todo, a la patria del candidato. A propósito del primero, segundo y séptimo simplemente se menciona la región de que es oriundo el conductor; en el caso del noveno se introduce, como variante, un epíteto de Atenas; en el tercero y cuarto, además, una referencia epitética a los carros; en el quinto, sexto y octavo, se da una observación de los caballos con apreciaciones que quedan en el orden convencional de los epítetos.

En suma, Sófocles ha reducido los elementos catalogicos al mínimo. No hay alusiones, por ejemplo, a la pericia de los contendientes ni apartados biográficos a la manera homérica a propósito de ellos. Algunos pocos epítetos exornan apenas la lista muy escueta. Los v. 709-711 obvian asimismo la posibilidad de otro inventario, tal como lo ensaya con diferencias el Ψ en vs. 352-357. Jebb en su comentario a *Electra*, vs. 703 y sigs., llama la atención sobre el hecho de que el orden de partida difiere de la enunciación del catálogo. Sea como fuere, importa que en un relato relativamente reducido el catálogo, aún sucinto, ocupa un espacio considerable y satisface el gusto por una lista implacablemente monótona en su regularidad.

Si se acepta el inevitable modelo homérico del Ψ , las diferencias son obvias. Allí, morosamente, los tres catálogos de presentación de los oponentes, sorteo y arribo estructuran todo el pasaje y ofrecen amplios puntos de ensanche para el horizonte narrativo. Los tres diferentes esquemas

⁶⁴ Resulta preferible a la distinción establecida por Kaibel en su comentario a vs. 701 y sigs., a partir del sexto en adelante, que reposa sobre un criterio eminentemente geográfico, justificado únicamente por la conveniencia de expresar el sentido panhelénico de los juegos atléticos.

intentan evidenciar las contingencias imprevisibles de la competencia, la urdimbre del éxito y del fracaso humanos. El estilo épico acoge generosamente esa lenta, implacable cuenta alternada de nombres que deja margen para la perplejidad del oyente.⁶⁵

En Sófocles se da la concesión catalogica al espectador pero de manera muy prieta: al breve catálogo sigue la simple mención del κληρος y, finalmente, todo se reduce al encuentro dual entre el ateniense y Orestes. Se ajustan los más respetables y convencionales procedimientos heredados a la situación presente y, de resultas de ello, Orestes es el vértice de un planteo minuciosamente aguzado, por obra de la concisión y aceleración que permite, entre otras múltiples posibilidades, el esquema de catálogo. Orestes es uno más entre los πολλῶν ἀρματηλατῶν del v. 700, en virtud de que el κάκεινος del 703 se remite anafóricamente a 693-695. El catálogo tolera la igualdad dentro de la pluralidad y también, paradójicamente, lo sin par dentro de la nómina de rutina. Hay igualdad de condiciones para la competencia: el número cinco, medial entre el uno y el diez, parece significativo, siempre que se lo corrobore para la largada. Pero también señala unicidad, por ser Orestes el hijo de Agamenón. Esto importa por sí, no tan sólo por su efecto sobre Clitemnestra y Electra.

Hasta aquí se han mostrado –con excusable redundancia– dejos homéricos y pindáricos. Entre estos dos puntos de referencia debía moverse para un griego del siglo V el “cliché” de una competición de estadio. Ambos modelos son estilísticamente antitéticos. Ni Homero puede hacer poesía celebratoria del tema ni Píndaro se permite la crónica deportiva al estilo homérico. Sófocles tampoco es propenso a lo uno ni a lo otro. Pero los tres enfrentan personalmente un cotejo atlético como tema literario.

El Pedagogo, por fuerza, debe informar, ante todo. Su misión es la anécdota, no importa si real o fingida.⁶⁶ Precisamente porque aquí se trata de esto último puede fantasear y acudir a elementos literarios pre-existentes, homéricos y pindáricos, con la correspondiente adecuación al γένος que usa. Si se habla de concesiones al espectador hay que entender que sólo manejándose con procedimientos ancestrales más o menos extensibles o reductibles Sófocles podía hacer viable dramáticamente un recitativo de esta naturaleza. No sólo por verosimilitud teatral, por el κατά τό εἶκος de Aristóteles. Importa que el anuncio de la muerte que consta ya en el v. 673, antes del discurso, como es habitual, se “haga” ante el espectador. También porque los esquemas mentales de los ateniense: frente a esto se movían entre la tradicional manera homérica y el encomio pindárico.

⁶⁵ Véase, para más datos, mi trabajo, *La carrera de carros del Ψ*, “passim”.

⁶⁶ Por lo común, el mensajero dice la verdad, por ser testigo presencial o por haber recibido mandato en ese sentido.

Desde el punto de vista de un zurcido nada peyorativo, por cierto, el proemio participa hasta v. 697 de la visión pindárica; el catálogo de vs. 698-711 y la carrera, de la homérica.

El modelo épico de la carrera de carros del Ψ se advierte en lo que atañe a lo más espectacular de pista, polvo, agujoneo, bufidos, espuma-rajos equinos, etc. Es difícil negar la complacencia del espectador por el célebre recuerdo de un pasaje antológico y, correlativamente, la condescendencia del poeta por la recitación misma a cuya fascinación él mismo no escaparía, pese a su sobriedad. Puede y debe ser el Ψ un antecedente respetado, incluso en la técnica recomendada por Néstor a su hijo Antíloco y que Sófocles culmina, si aceptamos la ordenación más corriente, en vs. 720-722. Hace así una verdadera mimesis de algo modelar, ejemplar, difícil de superar en su brillantez literaria de relato deportivo, sólo que en escorzo y con una contención más honda ante la fluidez homérica. Pero la reminiscencia del pasaje de un clásico —y así lo era Homero para un griego del siglo V— respetada en lo fundamental, prevista en su secuencia, esperada de frase en frase hasta culminar en el consuetudinario, estudiado, riesgoso y después fatal roce del mojón en 720-722, implica la sosegada audición de algo completamente previsible y calculado, es decir, el “accidente”. No necesitamos insistir en cómo Homero vio esto, refractado en dos planos, divino y humano, por un lado, o, enfocado en este último y mero nivel, el único visible y tangible.

Sófocles aceptó la hipótesis de trabajo de la *Iliada* en lo anecdótico descriptivo. Por consiguiente, éste es el pasaje menos “original” en el sentido moderno del término. Sólo que para la literatura griega la simple mención de lo paradigmático es bello, está definitivamente dicho, merece ser “imitado” y, por ende, recordado. El griego se abisma en la simple contemplación de lo excelente y cada mirada renovada es una recreación, profundización y regusto de la sublimidad sentida como cima del espíritu humano.

Sófocles devela ahora su cosmovisión del “accidente”. Esto implica, obviamente, un antes, *πρὸ μὲν*, v. 723, y un después, *ἔπειτα δ[έ]*, v. 724. Nada como esta simple constatación señala la inversión, el trastruque de las cosas, lo rudo de nuestra experiencia cotidiana. Lo trágico es, en última instancia, un accidente, el supremo accidente, la mutación esencial. Pero el vuelco, la *περιπέτεια*, debe ser exhibido para Sófocles no como resultado de un “carácter”, sino de lo coyuntural, de las *συμφοραὶ* que inciden en la existencia humana, constantemente propicia a las erosiones del vivir. Para Aristóteles se explica la tragedia precisamente como ese percañe o paso de un estado de felicidad a otro desdichado.⁶⁷

⁶⁷ Cfr. *Poética*, 1451 a, 14.

El *πρὶν μὲν* representa el espectáculo en su riesgo vertiginoso pero regulado y normal en la correcta erección de carros y conductores, sobre la cual se insiste con una tautología que llega a la más cruel ironía de los contrastes en v. 742, como hemos visto “supra”. Se ve nitidamente el circuito dentro de la técnica consumada de la composición anular, en donde carros, Orestes y el mismo predicado verbal repiten la apostura gallarda, la verticalidad de la victoria, la sensación segura del próximo triunfo. Sófocles ha construido la imagen del ser humano plenamente afortunado que, dentro de esa trágica vorágine de erguido gigantismo, encierra la trayectoria, brevísima y veloz, de la catástrofe y la postración, del contratiempo que encierra el dolor, la ruina y la muerte. Y así viene a la memoria la serena arrogancia del Apolo escultórico señoreando catástrofes y escombros.

Ahora se debe describir el duro meollo de ese círculo triunfal. Por de pronto no es patente la agencia divina de modo directo, como, en cambio, hace Homero. Campean el recato y el sigilo, características propias de los dioses, a veces. Los hombres actúan o sufren las colisiones del contexto en que les toca vivir. Surge un imponderable - y siempre lo insuperable es lo más agobiante en Sófocles - tan plausible como los *ἄστομοι πῶλοι*, vs. 724-725, de uno de los tantos competidores. Las bestias son de por sí irracionales pero están controladas por la pericia del conductor, la “*μητις*”, diría el Ψ, lo cual permite abrigar un prudente optimismo que surge del gobierno racional humano sobre la fuerza bruta. Este incidente tiene un lugar, *ἐκ δ' ὑποστροφῆς*, g. 725, y un momento, *τελοῦντες ἕκτον ἑβδομὸν τ' ἦδη δρόμον*, v. 726, “en el viraje” y “al concluir la sexta y ya prácticamente la séptima vueltas”. Cualquier momento y cualquier lugar, pero también el único momento y el único lugar, ya que el *καιρός* es una coordenada existencial irrepetible, heraclítea, sujeta a los avatares del espacio y del tiempo, pero inagotable en esas y cualesquiera otras instancias y que asume un valor ontológico absolutamente singular. Las acciones iterativas son seriadas, pero no idénticas. He aquí cómo sucede una *καιρός*, una circunstancia, en este caso, fatal. Todo es fortuito, dentro de una secreta economía: conducta de los caballos, viraje, sexta y séptima vuelta, choque con los carros berceos. Sófocles describe la génesis de lo sucedido. Todo surge *ἐξ ἑνὸς κακοῦ*⁶⁸ “de un solo daño”, siguen los demás para culminar en vs. 729-730, con la descripción del campo convertido en un naufragio ecuestre, según la imagen usada. Del 724 al 730 hay un camino concatenado de choques y caídas, donde uno se eslabona con el otro. Hasta 730 las coyunturas actúan de manera ciega ensañándose en destruir el *καλὸν ἔργον* humano. El hombre padece la ingerencia de factores ajenos,

⁶⁸ Cfr. Solón, *Elegía a las Musas*, vs. 14-5.

contingentes, indomeñables. Pero, precisamente, en la hazaña suma, el riesgo es siempre calculado. El *ἄθλος* consiste en el ejercicio de la razón humana sobre lo irracional y aún sobre lo azaroso para someterlos al imperio de una voluntad inteligente. Del 731 al 742 domina la inteligencia, la “*μητις*” del Ψ para enfrentar lo imprevisible.

Por de pronto se destaca un competidor, el ateniense, el primero que de manera fulmínea, *γνούς*, y por capacidad ínsita, *δευός ἠνωστρόφος*, v. 731, comprende y abarca la situación y obra sin dilación.⁶⁹ Orestes, sin solución de continuidad, procede y actualiza su plan preconcebido de reservar la gran exigencia a sus caballos para el final, en una repetida manifestación de la *μητις*.

La competencia global de los diez se ha hecho dual; todo se concentra en una lucha denodada entre el ateniense y Orestes. El griego siempre ha sido atraído llamativamente por la pluralidad o la unidad, valga la ambivalencia— de dos. La tumultuosa tropa se ha borrado en el polvo para que solamente los *ἄριστοι* se destaquen claramente dentro del *ναγαγίων κρισαίων ἰππικῶν πέδον*, v. 730. Orestes, él solo, cuando avizora que se le dan casualmente las condiciones para la suprema exigencia personal frente al único competidor digno de él, reconoce a su par, entonces despliega su *ἀρετη* sin retaceos, en una entrega absoluta, mutua, entre él y el ateniense, de esa sublimidad que toca lo heroico con lo absoluto. La meta es clara en el *γνώναι* de cada uno, v. 740, pero esa intelección se estrella contra lo acostumbrado de un procedimiento que, hasta ahora, le ha aportado éxito. Desde el punto de vista técnico, una estrategia probada en muchas vueltas debería seguir dando buenos resultados. De esa confiabilidad, tan humana, en su propio hacer puede surgir un “descuido” en la mecanización de la conducción, el impensable, inimaginable choque en 741-742, o sea, de la fatal dualidad de lo exitoso reiterado y de lo casual azaroso, de la seguridad, erección y confianza en todas las vueltas de Orestes, de Orestes el infeliz, sin embargo, v. 742.

Si recapitamos a esta altura de la narración sobre los dos accidentes sucedidos, resulta que el primero, el choque del carro del eneo con el del berceo, que lleva la única aclaración de la fuerza bestial desbocada de los animales, era necesario según la verosimilitud, para la ocurrencia del segundo. Así, por encima de la catástrofe general surgida de un contratiempo inicial, se destacan aislados el ateniense y Orestes. Lo primero es una *συμφορά* que sobrepasa las potestades de las víctimas y es exhibido como simple y casi ordinario acacimiento dentro de lo probable humano.

En contraposición, el accidente de Orestes está mostrado como la resultante natural de un yerro de conducción. Frente a la técnica que le

⁶⁹ Sobre esta actitud en la epopeya, dice cosas sugestivas B. Snell, op. cit.

había valido el premio hasta ahora con el hábil manejo diferencial de las riendas, Orestes practica lo contrario, repentinamente, al liberar equivocadamente el freno izquierdo en lugar del derecho y producir así una distorsión en la velocidad que provoca indefectiblemente la quiebra del elemento directriz de la rueda izquierda. Hay, en consecuencia, dos causas de la "muerte" de Orestes: una remota (*ἄστομοι πῶλοι*, vs. 724-725); otra próxima que radica en su propio personal aunque involuntario error. Sobre esto último no se dice nada, pero se deduce que quien hasta ahora ha conducido con pericia y astucia indiscutibles, sólo por causas extrañas a su voluntad consciente – distracción, descuido, defectuosa mecanización de los reflejos u otra cosa semejante – puede haber cometido el desliz que lo lleva a la ruina.⁷⁰ El error humano es tan ingobernable como el ímpetu enloquecido de las bestias. Esta es la conclusión severa pero inevitable de la penetración sofoclea en un hecho de la existencia humana. La limitación ontológica de ésta forma parte de la *φύσις*, de lo naturalmente subsistente, en sí mismo fronterizo e inestable. Uno de los aspectos más lamentables de esta condición estriba en detentar una hegemonía racional pretendidamente efectiva en diferentes situaciones.

En Sófocles, lo imprevisible de la *φύσις* general y de la humana en especial traducido comúnmente en un defecto involuntario, la falencia inherente a la naturaleza humana ajena a su responsabilidad consciente, es fuente de dolor y de ruina. De ahí que el sufrimiento sea connatural al hombre⁷¹ como integrante de la *φύσις* doliente. Una vez más, en la profundización de lo heroico, ve Sófocles al hombre contactando antípodas: la suma grandeza y la más miserable de las finitudes. El "ethos" del mensajero permite presentar los hechos con su natural rudeza y exige de mayores interpretaciones, insoslayables en un pasaje lírico, por ejemplo. La simple crónica de los acontecimientos humanos en su implacable secuencia es más estremecedora que el más despavorido de los comentarios. De la ventaja de la epopeya, escudada victoriosamente tras la prolijidad impasible de lo narrativo y de la despegada visión de las cosas tal como son y no más de lo que son, participan las *ῥήσεις* de los mensajeros dentro de la textura del drama. Desprevenida es la epopeya y desprevenidos son los mensajeros porque el imperio que sobre ellos ejerce la ilación de la anécdota anula prácticamente toda reflexión subjetiva y consiente contrastes más nítidos, oposiciones más evidentes de simples hechos.

⁷⁰ Sobre la polaridad de la maestría y finitud humanas nunca es vano recordar el primer estásimo de la *Antígona*.

⁷¹ Cfr. W. Schadewaldt, *Sophokles und das Leid*, "passim", en *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, págs. 31-57.

El tiempo, respetado en su normal transcurso de un antes, un ahora y un después (*πρὺν, ἔπειτα, ἔπειτα*, vv. 723, 724 y 743) marca el ritmo de la vida, con su sosiego acompasado, su aceleración irrefrenable, sus momentos incisivos, sus demoras, y facilita la contemplación serena de hechos no violados por relatos anacrónicos o, simplemente, retrospectivos, que desfigurarían el orden natural y, por eso mismo, respetable de las cosas. La epopeya y su correlato el mensaje trágico son géneros extremadamente respetuosos del indispensable retículo de tiempo y lugar que enmarcan todo evento humano. Es innegable que aquí, el tiempo y el lugar son connotaciones esenciales para la factibilidad del hecho y para su entidad dentro del drama. Porque la minuciosa descripción de Orestes en medio y después del accidente lleva tiempo y ocurre en un lugar, ambos previstos. También la reacción normal de los adversarios y del mismo público ante la desgracia. Estas actitudes son manifestaciones claras de la inocuidad, de la impotencia del resto del género humano exento momentáneamente del infortunio, pero consciente de que, por un lado, puede y debe intentar algo aunque sea un paliativo (actitud de los corredores, 753-756) y, por otro, que la gloria se trueca en muerte en un revés sin atenuantes (actitud de los espectadores, 750-751). Las dos cosas, intento frustrado de ayuda y condolencia, son muestra de que todo hombre se espeja en otro que aquí se llama –casualmente– Orestes, que todo acaecer por único que parezca pertenece al género humano. Los dos virtualmente vanos gestos, ayuda y commiseración, que tienen por colofón un puñado de cenizas son el trágico envés del exordio triunfal y la deplorable, pero única posible respuesta humana al infortunio de su propia condición. Esta postura se rubrica, magnificada, en el comentario final del mensajero que fisura la objetividad mantenida hasta el momento para sumarse, en un potente “climax” al dolor de todos por el dolor de uno solo. Toda tragedia se resume en esta meditación común de un destino visto en su unicidad y en su aterradora pluralidad. En la apretada parábola del Pedagogo está toda nuestra suerte: la experiencia exitosa y trágica de la vida, el condolido sentir y la honda lamentación de lo que somos.⁷²

V

Significación de la “muerte” apolínea de Orestes.

El discurso del Mensajero no puede menos de resultar llamativo como

⁷² No es casual que, en el primer estésimo, vs. 505-15, se mencione otra carrera, la de Pélope por Hipodamia, vista aquí como funesta para la casa por la maldición de Mirtílo. Resulta prefiguración de la carrera de Orestes, ya que si ambas ilustran la casa con el triunfo, resultan, a la postre, fuente de males para ella.

lo fue y lo seguirá siendo para la crítica, no sólo de la *Electra*, sino sofoclea en general. Concurren en él condiciones peculiares que invitan a las más variadas interpretaciones. Estas lo hacen gravitar desde el más estricto sentido antológico de pasaje que vale "per se", hasta la opinión generalizada de sus repercusiones dramáticas sobre Electra y Clitemnestra, las oyentes a quienes se dirige la *ᾠδὴς*.

Ambos puntos de vista son legítimos y nadie pensaría negar ni los valores de virtuosismo intrínseco que concitan de manera totalizadora al espectador, ni el efecto reactivo que se manifiesta ostensiblemente en madre e hija, al compás de los trimetros del Pedagogo. La óptica que más se ha explotado es la última y tiene el justificativo de la funcionalidad del pasaje dentro del drama, a saber, sirve para diferenciar antitéticamente dos reacciones anímicas. Con esto se obvia la interpretación meramente parabásica, que es el riesgo consabido de la exégesis antológica. El sentido propio del relato no nos debe cegar hasta negar su influencia y su operatividad dentro del drama. Sófocles, por ejemplo, no insertó un encomio parabásico a Apolo en la fábula del Pedagogo. La consideración del texto en sí no implica descuararlo del conjunto, sino verlo en la obra y ver la obra a su luz.

Admitido todo esto, y recordando nuestro análisis anterior, habría que llamar la atención sobre la figura, ya no de la siempre sobresaliente Electra, sino del más insignificante Orestes.

Partamos de la remanida y aceptada ficción estética de toda obra literaria. Dentro de ella, Orestes vive dos vidas en la *Electra* de Sófocles, bien delimitadas, aunque imbricadas y derivadas una de otra: la primera, en el plano de la "realidad" dramática, la del vengador de Agamenón; otra, una pequeña "ficción", relato de una tragedia dentro de la tragedia, la del atleta cuyo "cursus honorum" se trunca con la muerte. Ya esta descripción corresponde a una concepción délfica de la vida, con sus altibajos de éxito, fracaso, vida heroica y muerte, apariencia y realidad.

Dicho de otra manera, hay dos ficciones dramáticas: la mayor, que forma el "corpus" de la pieza y que es ópticamente real y la menor, que es irreal y falaz. Esta está condenada a ser anulada y descubierta como tal, cuando se reanuda la primera, dentro de la cual la segunda es un "excursus", aunque funcione eficazmente para la *περιπέτεια* del drama. En otras piezas de Sófocles, la verdad socava lentamente la ficción que viven los personajes (*Ajax*, *Las Traquinias*, *Antígona*, *Edipo Rey*). Aquí se interpenetran dos ficciones diferentes en su identidad. La una, la mítica tradicional, por ser la versión humana de la voluntad de Apolo, lleva en sí el germen de la verdad, bajo el viso de un colosal engaño y destruye la ficción realmente inconsistente, pero con apariencia de realidad, en que viven Clitemnestra y Egisto, ya que Electra es un mundo intermedio como sugiere U. Parla-

vantza-Friedrich entre lo activo (Orestes - Pedagogo) y lo pasivo (Clitemnestra - Egisto).⁷³

El relato atlético subsidiario se vincula con el *ὄρω τρόπω* de Apolo, que analizamos en la primera parte de este trabajo, es decir, se trata de una ficción para desnudar la realidad. Esta paradoja de que una audaz mentira sirva para alcanzar la verdad más solemne es algo tan arduo y trascendente que sólo es comprensible a la luz apolínea del dios de la totalidad divino-humana.⁷⁴ Sólo el dios "cuasi" omnipotente de Delfos puede ser *λοξίας* para ser *φοῖβος*, usar una superchería para destruir otra, sólo él puede patrocinar la idea de Orestes de embaucar para aniquilar la falsedad, sólo como decíamos más arriba la divinidad escribe derecho en líneas torcidas.

Esto, a mi entender, explica suficientemente algo muy importante: el por qué Orestes elige una "muerte" apolínea y no cualquier otra.⁷⁵ Sófocles lo hace responsable de su "muerte" y de su "muerte" a la sombra de Apolo. Exclusivamente en el contexto del espíritu y de la doctrina de aquel dios antinómico son compatibles y legítimas actitudes tan dispares. Esto demuestra que no es casual el escenario pítico de los juegos en que "muere" Orestes, y que no se justifica por el mero colorido anecdótico, sino por el más hondo sentido délfico de que por la *δόξα* se llegue a la *ἀλήθεια*.

Además se ha visto que Apolo respeta como nadie el libre albedrío de Orestes precisamente en cuanto al *ὄρω τρόπω*, al procedimiento a seguir, frente a su muerte configurada a imagen y semejanza del dios. Dentro del deber ineludible del piadoso matricida, se le concede por *χάρης τοῦ θεοῦ*, escogitar el medio que lo hará instrumento de lo alto. Elige la "muerte", una muerte mendaz como vehículo de la intriga. Esto corre por cuenta suya y prefiere "morir" en un agón deportivo sus sucesivas y afinadas elecciones no son casuales-- sucedáneo de lo heroico en su época. Elige "morir" y esto es lo más decisivo, en Delfos, ofreciendo su *ἀρετή* para mayor gloria de Apolo, de ese dios inexorable y severo, incommovible y justiciero hasta la exasperación, para quien la piedad no cuenta ante la exigencia de la verdad última. Pareciera que al hijo de Zeus no interesan los

⁷³ Cfr. Ursula Parlavantza-Friedrich, *Täuschungsszenen in den Tragödien des Sophokles*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1969, Drittes Kapitel, *Elektra*, pág. 33.

⁷⁴ Cfr. G. Norwood, *Greek Tragedy*, Methuen & Co., Ltd., London, fourth edition, 1948, pág. 142: . . . "the question of matricide has been settled for him by Heaven. He is a personified theory of Olympian religion".

⁷⁵ El verso 860 del Coro en el *κομμός* y en la respuesta de Electra parece reducir el lance a una trampa de caballos, el envés de la gloria pítica, con resalto de lo sórdido de la muerte, más que de la valentía del encuentro: *ἡ καὶ χαλαργοῖς ἐν ἀμίλλαις οὐ- τως, ὡς κείων δυστάνω, τμητοῖς ὀλοκοῖς ἐγκύρσαι.*

medios —éstos son tan desdeñables, de suerte que corren por cuenta de los pobres seres humanos como Orestes— sino los fines escatológicos de un dios cuyas luces y sombras son tan penetrativas que envuelven toda la existencia humana, de una manera desgarrante y abisal.

Quizás se ha prestado poca atención al drama personal del Orestes de Sófocles, el “inorestisch Orestes” de Reinhardt. No se repara bastante en lo que significa la adhesión absoluta de una voluntad humana a la divina, como se da sublimada y de manera mucho más ostensible en *Edipo en Colono*. Probablemente acentuar ese logro haya sido una de las más acariciadas propuestas del viejo Sófocles. Sólo querer y hacer lo que el dios quiere. Plenificar el ser sin aniquilar la personalidad sufriendo, por la libre entrega a designios insondables. Para esto Orestes debe espejarse en Apolo, es decir, afrontarlo para ser esclarecido a su luz, llegar a la intelección directa de la palabra oracular,⁷⁶ y, sin titubeos, correr el riesgo agónico de su perecimiento, decidir conscientemente esa “muerte” pítica, que le permita asumir hasta las últimas consecuencias la índole humana en lo que tiene de arrojo, éxito y muerte, de dignidad y finitud. Orestes pasa sin vacilaciones del μάθος a la πράξις, hollando todo lo humano, a Electra y a él mismo inclusive. Su presunta frialdad, su actitud impertérrita ocultan su drama íntimo de la perfecta conformidad con la voluntad divina. Una asombrosa sumisión, sólo comparable a la de Edipo en la obra póstuma de Sófocles, lo exime del sufrimiento persecutorio del Orestes esquileo, al precio del quebrantamiento heroico de sí ante planes que escapan a su comprensión postrera.⁷⁷

Por consiguiente, Orestes es *ἔργον*⁷⁸, y, además, la cabal realización humana del pensamiento de Apolo que, por recóndito, impone heroísmo y acatamiento sobrehumanos. Es *ἔργον* en tanto la instrumentación dolosa lo “mata” y lo “salva”, v. 1228, en palabras de, Electra⁷⁹; cuando se asegura del cumplimiento de su plan, v. 1341⁸⁰; en oportunidad en que se yergue en el tercer estésimo como vengador nato, v. 1391⁸¹; en la osadía

⁷⁶ Como ya recordamos, aquí no hay mensajero entre la palabra de Apolo y su destinatario inmediato.

⁷⁷ Cfr. Hans Diller, *Göttliches und menschliches* . . . “passim”.

⁷⁸ Cfr. Thomas M. Woodard, op. cit., págs. 174 y sigs.

⁷⁹ Μηχανάισι μὲν θανάσινα νῦν δὲ μηχαναῖς σεσωσμένον.

⁸⁰ OP. “Ἠγγεῖλας, ὡς ἔοικεν, ὡς τευθηκότα. ΠΑ. Εἰς τῶν ἐν Ἄιδου μάνθαν’ ἐνθάδ ὦν ἀνὴρ.

⁸¹ Παράγεται γὰρ ἐνέρων δολιόπους ἡρωγός εἶσω στέγας, ἀρχαῖα πλοῦτα πατρὸς εἰς ἐδώλια νεακόνητον αἶμα χειροῦν ἔχων. Jebb lo resalta como “champion” del espíritu paterno, de Hades y de otros poderes subterráneos.

del matricidio y de la muerte de Egisto, v. 1435⁸²-1436. A este ἔργον de Orestes vivo se añade la agencia y vivencia de los muertos, sentidas con la heredada sensibilidad esquilea de la simbiosis de uno y otros; en el κομμός de la muerte de Clitemnestra dice el Coro palabras rotundas al respecto, v. 1419⁸³.

Pero dijimos que, “además”, Orestes es “la cabal realización humana del pensamiento de Apolo”. . . En efecto, son subidísimas las expensas delficas exigidas a Orestes en pago de su deber - y derecho- del matricidio. Hay que corregir la imagen impasible del hijo impenitente. Ante todo, por prefiguración en la narración atlética, Sófocles proyectó el guiñapo del “muerto” que mata a un vivo –casualmente su madre– como puñado de cenizas de un ser humano vaciado de contenido, convertido en polvo de un molde y máscara huecos, al realizar acabadamente la voluntad de Apolo que lo trasciende. Es difícil admitir que, detrás del triunfalismo del éxodo y de su misión cumplida, Orestes sea el mismo antes y después de la muerte materna, como no lo es antes y después de la competencia. El simbolismo de la “muerte” en el exordio del relato central nos deja sólo el nombre de Orestes, y no más, que sobrevive auténticamente muerto en vida. La indemnidad de la persona de Orestes no puede quedar a salvo dentro de la temática apolínea ni de la óptica de Sófocles que horadan todo lo humano. La corrosión de la personalidad, el holocausto de una voluntad a otra altísima e inesquivable, la laceración de los sentimientos más íntimos y pudendos, el estrago de la afectividad, la conculcación de lo más irrenunciable, todo ello y mucho más, oculta su cruenta aniquilación por un medio virtuoso y sutil encontrado por Sófocles para exponer la verdadera tragedia de un hombre matricida por obligación y derecho adquiridos. Ese medio es, a la vez, la luz de Febo que desnuda sin atenuantes y el velo de Apolo que ampara y que Orestes presente en el terminal verso 1424: τῶν δόμοισιν μὲν καλῶς Ἀπόλλων εἰ καλῶς ἐθέσπισεν. Nadie puede afrontar lo que Orestes apoyado en su fragilidad humana, en la radical debilidad de que estamos hechos. Es demasiado para cualquiera. “Lo de casa está bien, si Apolo profetizó bien”. Lo que tiene la forma de un condicionante es el trasunto de la fe incommovible de Orestes en Apolo, dios. Y con esto está dicho todo: el enunciado de la única garantía inamovible de salvación como respuesta a su adherencia a la voluntad divina, aunque ésta pudiera no ser la propia. Al asilarse en esa protección acogedora, se rehace, apolí-

⁸² Θάρσει τελοῦμεν...καὶ δὴ βέβηκα. El comentario al v. 1510 de Jebb es conclusivo: “This play contains no presage of trouble to come, and fitly end with the word τελευθέρην.”

⁸³ Ζῶσιν οἱ γὰρ ἔπαϊ κέμεισι παλῖρρυτον γὰρ αἶμα ὑπεχειροῦσι τῶν κτανόντων οἱ πάλαι θανόντες.

nea y sofocleamente, la derruida personalidad de Orestes, el delincuente justiciero, el malhechor inocente, el hombre que echó por tierra consigo mismo por la gloria de su dios. De aquí el sosiego, la paz, la euritmia sorprendentes al final de esta pieza, trágica historia de alguien llamado Orestes, hijo del famoso rey Agamenón de Argos que así como "muere" y "renace" por el apólogo délfico central, también, en el gran circuito del drama, muere enmascarado junto con su madre y revive triunfal en la justicia apolínea que lo ha destinado, misteriosamente, desde el día de su nacimiento, para cobrar la vida de su padre en la vida de su madre.

En suma la falsa segunda vida del Orestes atleta pítico, merecedora de la corona del estadio, es la prefigura de la suya verdadera sentida como proeza digna de otro más mayestático reconocimiento.

Y yendo más allá, al extremo, ¿no es el "muerto" Orestes el Orestes muerto, aunque vivo, después de matar a su madre?

La victoria competitiva, como todo gran triunfo humano en el significado apolíneo, conlleva en sí el germen de una ínsita derrota. de un quebranto esencial y, en este aspecto, el cuento ficticio del Pedagogo es perfecto en su redondez, conclusivo, pammenideo, ante ojos griegos azorados frente al reto desafiante de la vida.

Carmen Victoria Verde Castro
(Universidad de La Plata)

LAS COSTUMBRES Y CREENCIAS FILOSOFICO-RELIGIOSAS DE LA INDIA SEGUN HERODOTO DE HALICARNASO

Introducción

La obra de Heródoto brinda, en forma dispersa, material informativo vario relativo no solo a la naturaleza, clima, flora, fauna, etc. de la India, sino también a las creencias y costumbres de los diferentes pueblos que la habitan.

Si bien cronológicamente el autor que nos ocupa no es el primer griego que ha escrito sobre el tema, sólo poseemos --como veremos en seguida-- unos pocos fragmentos de la producción de los anteriores a él, a excepción de los textos homéricos, en los que hay algunas alusiones de muy escasa importancia.

Desde la época homérica¹ y hasta fines del siglo VI y comienzos del V a. C. en que aparece la figura de Escilax de Carianda, no hay noticias sobre la India. Escilax², fundador de la literatura geográfico-etnográfica griega, fue el primer griego que visitó la India y que dejó testimonio escrito de sus experiencias. En efecto, habiéndole encomendado Darío I de Persia la misión de explorar el Indo y determinar en qué parte del mar desaguaba³, describió su periplo en una obra, escrita en dialecto jónico, que figura en Suidas como *Περικλους τῶν Ἡρακλέους στηλῶν* que, desafortunadamente, se ha perdido casi por completo. En ella habrían de basarse buena parte de las noticias brindadas más tarde por Hecateo de Mileto, Heródoto y Ctesias de Cnido. No se ha conservado ningún fragmento⁴ que pueda significar

¹ Ver *Odisea*, I, 23.

² Sobre el tema puede verse: Bury, *The Ancient Greek Historians*, New York, Dover Publications, s.d.; Gisinger, F. "Scylax von Karyanda" en *Pauly Wissowa Real. Encycl.* III, col. 619 y sig.; Rawlinson, H. *Intercourse.*, op. cit. en Bibliografía, pp. 1718; Williams Jackson, A.V. "The Persian Dominions in Northern India down to the time of Alexander's invasion" en *The Cambridge History of India*, Delhi, 1964, vol. I, chap. XIV.

³ Véase Heródoto, *Hist.* IV, 44.

⁴ Véase Mueller, *Geogr. Graeci Min.* I, 565; *F.H.G.* III, 183.

una contribución concreta al conocimiento de las creencias filosófico-religiosas de los indios.

La situación con respecto a Hecateo de Mileto, discípulo de Escíflax, es levemente diferente. De sus *Ἱστορίαι* o *Γενεαλογίαι* o *Ἡρωολογίαι* en cuatro libros y *Περίοδος γῆς* o *Περιήγησις* en doce libros quedan escasos restos⁵. Es en esta última obra donde describió todo el mundo conocido, a partir ya de experiencias personales —en lo que específicamente respecta a la India se supone que llegó hasta el río Indo⁶—, ya de relatos de viajeros. Dada la escasez de los fragmentos que se conservan, no se puede evaluar la calidad y cantidad de las informaciones provistas por Hecateo atinentes a nuestra materia.

Por todo lo antedicho se puede concluir que son las *Historias* de Heródoto la primera fuente no fragmentaria a la que podemos acudir para estudiar la evolución de la imagen que del lejano Oriente —más específicamente de la India— se tenía en la Antigüedad.

Haremos mención, en primer lugar, de los pasajes en los que se hace alguna referencia general a la India, para dedicarnos más adelante a aquellos que atañan en forma directa a aspectos filosófico-religiosos.

Uso del adjetivo *Ἰνδικός*, *-ή*, *-όν*

El adjetivo *Ἰνδικός*, *-ή*, *-όν* se halla en cinco párrafos:

- a) I, 192.4 y VIII, 187.1. En ambos modifica al sustantivo *κύων*, *κυνός*, *όν*: en el primero de los pasajes señalados alude a los perros indios criados por el gobernador de Asiria y en el segundo a los que seguían al ejército de Jerjes.
- b) III, 98.2. El adjetivo modifica al sustantivo *χώρη*, *-ης*, *ή*, el fragmento se refiere al clima desértico de la India.
- c) III, 106.2 y IV, 40.2, en pasajes referidos a la ubicación geográfica de la India como la última tierra habitada del Asia: *τοῦτο μὲν γὰρ πρὸς τῆν ἡῶ ἐσχάτην τῶν οἰκομένων ἡ Ἰνδική ἐστι καὶ μέχρι δὲ τῆς Ἰνδικῆς οἰκεῖται ἡ Ἀσσία*.

⁵ Véase Jacoby, F. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923, I; Hecataei Milesii, *Fragmenta*. Firenze, La nuova Italia, 1954.

⁶ Puede verse Jacoby, F. "Hecataeus" en *Pauly Wissowa Real Encycl.* VII, col. 2667 sig. y Bury, *op. cit.*

Uso del sustantivo οὐ Ἴνδοί

En el libro III –cuyos párrafos 38, 99 y 100 trataremos en un apartado especial– se registra con mayor frecuencia el uso de la palabra *Ἴνδοί*. No obstante ello, aparece también en otros libros en ocasión del tratamiento de diversos temas:

a) Sometimiento indio a los persas: III, 94.2; IV, 44⁷; VII, 9.2; VIII, 113.2; IX, 31.4.

b) Comparación entre indios y etíopes: III, 97.2, 101⁸.

c) Ubicación geográfica, recursos naturales y población de la India: III, 98⁹, 99, 100, 101, 104 y 106¹⁰.

d) Leyendas como la de las hormigas extractoras de oro, citada por otros autores griegos¹¹ y de origen genuinamente indio; en efecto, prueba de ello es la presencia del *pippilika* u oro extraído por las hormigas como uno de los tributos ofrecidos a Yudhisthira en el *Mahābhārata*¹².

Aspectos filosófico-religiosos

Tal como se ha adelantado, dedicaremos atención especial a los párrafos 38, 99 y 100 del libro III, donde se patentizan temas de suma importancia para el estudio de las creencias filosófico-religiosas de los pueblos que habitaban la India y de la comprensión que de ellas poseían los griegos: la actitud frente a los muertos y la práctica del ascetismo.

⁷ En este pasaje Heródoto menciona la conquista persa de la India por parte de Darío, episodio que, curiosamente, Estrabón (*Geogr.* XV, 1.6.) parece ignorar.

⁸ El argumento desarrollado en este pasaje acerca del color negro del semen de los indios, a semejanza del color de su piel, fue refutado varias veces por Aristóteles (*Gen. Anim.* II, 2 y 522a; *Hist. Anim.* III, 2). Por otra parte, al atribuirles la usanza de unirse sexualmente en público, el nombre de Heródoto se agrega al de otros autores –Estrabón, *Geogr.* XI, 8.6.; Diodoro, *Bib. Hist.* XIV, 30,7, Jenofonte, *Anab.* IV, 33, etc.– que aluden a la promiscuidad en que vivían las tribus extranjeras.

⁹ Desde el párrafo 98 y hasta el 101 Heródoto describe las costumbres de los pueblos primitivos que habitaban el N.O. de la India.

¹⁰ Se halla en este texto la primera mención del algodón realizada en Occidente.

¹¹ Por ejemplo, Estrabón, *Geogr.* XV, 1.44.

¹² II, 47 y 48.

1. La actitud frente a los muertos

1.1. *Los calatías*

III, 38.3.4.

Δαρείος ἐπὶ τῆς ἑωυτοῦ ἀρχῆς καλέσας Ἑλλήνων τοὺς παρεόντας εἶπετο ἐπὶ κόσῳ ἂν χρήματι βουλοῖατο τοὺς πατέρας ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι· οἱ δὲ ἐπ' οὐδενὶ ἔφρασαν ἔρδειν ἂν ταῦτα. Δαρείος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἰνδῶν τοὺς καλεομένους καλλατίας, οἱ τοὺς γονέας κατεσθίουσι, εἶπετο, παρεόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ δι' ἑρμηνέος μανθανόντων τὰ λεγόμενα, ἐπὶ τίνι χρήματι δεξαΐατ' ἂν τελευτώντας τοὺς πατέρας κατακαίειν πυρὶ· οἱ δὲ ἀμβώσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον.

Según se desprende del texto, Heródoto informa acerca de costumbres funerarias disímiles entre griegos y calatías –incineración y patrofagia respectivamente– así como del horror que a a cada uno de estos grupos le produce la sola mención del rito practicado por el otro.

La identidad de los calatías

Se poseen muy pocos datos acerca de los calatías. Además de esta mención de Heródoto se encuentra una muy vaga referencia en los fragmentos de Hecateo¹³.

Se cree que constituían una tribu no aria aborigen de la India, que habitaba hacia el este del delta del Indo, más allá del desierto del Thar¹⁴. Su color debió haber sido negro, como puede deducirse de su nombre: en efecto, “calatías” deriva del sánscrito *kāla* que significa negro¹⁵.

La patrofagia: su frecuencia y finalidad

Se poseen numerosas pruebas de que la patrofagia era una forma de endocanibalismo muy frecuente entre los pueblos primitivos. Así, aunque con diferentes móviles, la hallamos en los siguientes pueblos:

a) Maoríes y algunos habitantes de la Melanesia¹⁶, con el objeto de evitar la corrupción del alma junto a la del cuerpo, ocasionada por la vejez o la enfermedad.

¹³ Hecataei Milessii, *op. cit.* en nota 5, fragm. 177 o *F.H.G.I.*, 12: *καλατία· γένος Ἰνδικόν· Ἐκαταίος Ἀσία.*

¹⁴ Véase Gisinger, *op. cit.* col. 630.

¹⁵ Véase How, W.W. y Wells, J. *A commentary on Herodotus*, Oxford, Clarendon Press, 1957, vol. I, p. 260.

¹⁶ Mac Culloch, J. “Cannibalism” en Hastings, *E.R.F.*, vol. III, p. 198 y sig.

b) Lushais de Assam y los chingpaws de la alta Birmania¹⁷, quienes, con esta ceremonia, pretendían asimilar las cualidades del ser comido.

c) Gondas¹⁸ quienes llevaban a cabo estas prácticas como un homenaje a la diosa Kali.

d) Battas de Sumatra¹⁹, practicantes del canibalismo legal contra enemigos y criminales y canibalismo honorífico con enfermos y viejos.

e) Pueblos de Mary River y Victoria Occidental para quienes la antropofagia era una forma de honrar y beneficiar a los muertos.

La diferencia de objetivos entre los pueblos mencionados condiciona el momento en que se efectúa el acto de antropofagia. Es obvio que, en el caso de los maoríes, los lushais y los chingpaws se produce la anticipación de la muerte pues se pretende evitar el deterioro que la proximidad de la misma ocasionaría. No puede considerarse que los mismos fines muevan a los calatías, pues estos esperan que la muerte se produzca naturalmente antes de actuar; por consiguiente, es necesario asimilarlos a otros grupos, como los battas, practicantes de una antropofagia honorífica.

En suma, se puede inferir de los datos proporcionados por Heródoto que los calatías practicaban antropofagia endogrupal por causas afectivas no hostiles: el respeto a los padres muertos.

Los calatías y la cremación

Las manifestaciones de horror emitidas por los calatías ante la sola mención, por parte de los griegos, de la costumbre de cremar los cadáveres, podrían, en una primera aproximación, resultar asombrosas e inducir al lector no avisado a entrar en sospechas acerca de la verosimilitud de lo expuesto en el pasaje. Y este asombro es comprensible si se pretende incorporar a los calatías al grupo de los seguidores de las pautas propias de la cultura védica. En efecto, la incineración era la costumbre funeraria más frecuente dentro del marco de dicha cultura, y dan testimonio de ella algunos himnos tanto del *Rig Veda*²⁰ como del *Atharva Veda*²¹.

¹⁷ Véase Crooke, W. "Death and disposal of the Dead (Indian non-aryan)" *op. cit.* en bibliografía.

¹⁸ Mac Culloch, J.A. *op. cit.* p. 201.

¹⁹ Volhard, E. *El cannibalismo*, *op. cit.* en bibliografía.

²⁰ Por ej. X, 15.

²¹ Por ej. XVIII, 2.

Sobre el tema puede verse: Tola, F. "Muerte e inmortalidad en el Rig Veda y en

Sin embargo, un análisis más profundo nos permite considerar errado este razonamiento y afirmar, en cambio, que las costumbres funerarias de los calatías constituyen una prueba más de que ellos, como los integrantes de otras tribus no arias, poseían costumbres propias no asimilables a las de la cultura védica, sino más bien a las de otros pueblos salvajes o semi-salvajes.

Los griegos y la antropofagia

A través de la mitología la noción de antropofagia no resultaba extraña a los griegos: Zeus es salvado por su madre Rhea de la voracidad de Cronos. Tántalo no vacila en ofrecer a su propio hijo Pélope como exquisito bocado en el banquete de los dioses, etc. La idea subyacente a todos estos actos es la de la existencia de la comisión de un delito y su consecuente castigo²², idea que es esencialmente contraria a la que puede inferirse de la reacción de los calatías, para quienes el posible castigo sobreveniría en el caso de no cometer dicha antropofagia.

Lo sorprendente para los griegos no era el acto en sí, sino el valor asignado al mismo. Los calatías no cumplían con esa ley panhelénica que compelia a dar sepultura aún a los enemigos caídos en batalla²³, para evitar al alma el errar sin descanso en el más allá²⁴; ni tampoco seguían los ritos de incineración que desde época homérica²⁵ eran tan comunes entre los griegos.

Verosimilitud del pasaje

Varios son los puntos a tener en cuenta para una evaluación de la validez de las informaciones brindadas en este pasaje:

a) Los especialistas en la materia²⁶, al referirse a los calatías y sus peculiares hábitos, no citan otro texto que el de Heródoto.

el Atharva Veda" en *Yoga y mística de la India*, op. cit. en bibliografía; Keith, A. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, op. cit. en bibliografía.

²² Homero, *Odisea*, XI, 528 y sig.; Diodoro, *Bib. Hist.* IV, 77; Píndaro, *Olimpicas*, I, 57.

²³ Eurípides, *Suplicantes*, 524.

²⁴ Homero, *Iliada*, XXIII, 71, sig.

²⁵ *Iliada*, XXIII, 110.

²⁶ Volhard, *II cannibalismo*, op. cit. en bibliografía; Summer, G. "Cannibalism", op. cit. en bibl.; Mac Culloch, J. op. cit. en bibl.

Podría parecer poco probable que estos fenómenos hayan sido registrados por un único observador.

b) Al ubicar el párrafo analizado en su contexto, III, 38. 1.2 y 5, —donde Heródoto acusa a Cambises de padecer de gran locura por burlarse de las costumbres ajenas— se podría pensar que nuestro autor simplemente quiso ejemplificar sus propias ideas filosóficas, creando para ello un episodio adecuado a sus objetivos.

En efecto, el historiador expresa aquí su profunda convicción acerca de la relatividad de las nociones morales: lo que es bueno para los griegos no lo es para los indios y viceversa. Para reafirmar su propio pensamiento, parafrasea un pasaje de Píndaro, reproducido en el *Gorgias* de Platón²⁷ donde se habla de la costumbre de los mortales e inmortales: *...καὶ ὁρθῶς μοι δοκᾷ Πύδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φησας εἶναι.*

Parece inevitable no sólo sentir aquí las resonancias de los fragmentos 14, 15 y 16 del *περὶ φύσεως*²⁸ de Jenófanes de Colofón:

“Pero los mortales creen que los dioses tienen un nacimiento, y vestiduras, voces y cuerpo similar al de ellos” (Frag. 14).

“Y los etíopes representan a sus dioses chatos y negros y los tracios dicen que tienen los ojos azules y los cabellos rojos” (Frag. 16).

“Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio” (Frag. 15).

sino también recordar que idéntica convicción filosófica llevó varios siglos después a Celso a citar este texto del “padre de la Historia” como modelo de la existencia de diferentes costumbres que deben ser respetadas, opinión que fue enérgicamente objetada por Orígenes en su *Contra Celsum*²⁹.

c) Las costumbres atribuidas a los calatías no coinciden con las pertenecientes a la cultura védica.

d) A favor de Heródoto pesa la documentación existente sobre costumbres similares de otros pueblos primitivos —testimoniadas en el pasado entre otros por Estrabón³⁰ y Marco Polo³¹— a los cuales de-

²⁷ 484 B: Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἄθνατῶν...

²⁸ Véase Diels, H. *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1934; Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*, p. 74 y sig.

²⁹ V. 36 y VI, 80.

³⁰ IV, 5.

³¹ II, 275.

bieran ser asimilados los calatías en lugar de ser considerados seguidores de la cultura védica, cuyos parámetros parecían desconocer. Desde este punto de vista las referencias del halicarnasense parecen verosímiles y consistentes.

1.2 *Los padeos* III, 99

ἄλλοι δὲ τῶν Ἰνδῶν πρὸς ἡῶ οἰκέοντες τούτων νομάδες εἰσὶ, κρεῶν ἔδεσται ὤμων, καλέονται δὲ Παδαῖοι. νομαίοισι δὲ τοιοσίδε λέγονται χρᾶσθαι· ὃς ἂν κάμη τῶν ἄστῶν, ἦν τε γυνή ἦν τε ἀνήρ, τὸν μὲν ἄνδρα ἄνδρες οἱ μάλιστα· οἱ ὁμιλέοντες κτείνουσι, φάμενοι αὐτὸν τηκόμενον τῇ νούσῳ τὰ κρέα σφίσι διαρθεῖρεσθαι· ὃ δὲ ἀπαρνός ἐστι μὴ μὲν νοσέει· οἱ δὲ οὐ συγγνωσκόμενοι ἀποκτείναντες κατεωχέονται. ἢ δὲ ἂν γυνὴ κάμη, ὥσαυτως αἱ ἐπιχρῶμεναι μάλιστα γυναικες ταῦτὰ τοῖσι ἀνδράσι ποιεῦσι. τὸν γὰρ δὴ ἐς γῆρας ἀπικόμενον θύσαντες κατεωχέονται. ἐς δὲ τούτου λόγον οὐ πολλοὶ τινας αὐτῶν ἀπικνέονται· πρὸ γὰρ τοῦ ἐς νοῦσον πίπτοντα πάντα κτείνουσι.

*La identidad de los padeos*³²

Heródoto brinda acerca de este pueblo las siguientes informaciones: son nómades, antropófagos, comen carne humana sin cocer, cometen sus actos de antropofagia previa división sexual: hombres y mujeres sólo matan y comen a los de su mismo sexo³³, condenan a muerte a enfermos y ancianos, con el fin de evitar la corrupción de las carnes.

La antropofagia de los padeos. Su diferencia con la de los calatías

Los padeos practicaban canibalismo endogrupal con alcance más amplio que los calatías: comían a cualquier anciano o enfermo siempre que fuera de su mismo sexo.

La diferencia fundamental radica en que los padeos adelantaban la muerte para evitar la corrupción del cuerpo. Tal vez había en esta actitud un cierto animismo subyacente, un deseo de incorporar las cualidades

³² Varios siglos más tarde Tibulo (*Eleg.* IV, 1, 144-5) aludirá a los padeos y sus *impia...convivia* en esa larga enumeración de nefastas situaciones que no lograrían detener el avance de Mesala.

³³ Se observa aquí un tipo de tabú inexistente entre los calatías.

del ser comido. Esta idea era muy común entre algunos pueblos primitivos: se sabe, por ejemplo, que los ya mencionados lushais de Assam comían a los muertos para reproducir sus virtudes o poderes. No sólo sucedía esto con respecto a la ingestión de seres humanos sino también de animales. Así, algunos pueblos indios creían adquirir las cualidades del tigre si ingerían carne de este animal, o ver en la oscuridad si se alimentaban con ojos de lechuga, etc. A la manera de los padeos actuaban también los battas de Sumatra, los gondas de la India, los kooki de Birmania, etc.

Verosimilitud del pasaje

Al evaluar el fragmento referido a los calatías hemos manifestado que, dada la diferencia de pautas culturales, considerábamos incorrecto pretender incorporar a este pueblo a la civilización védica; esta opinión podría hacerse extensiva en lo que respecta a los padeos. Acerca de estos poseemos un indicio más de la no pertenencia a dicha cultura y es el hecho de que se les atribuye el comer carne cruda, lo cual no sólo era inusitado sino también rechazado en los Vedas: el *Kravyád* (el que come carne cruda) era equiparado a los demonios y hechiceros³⁴.

Por otra parte, la documentación sobre la existencia de un tipo de antropofagia anticipatoria de la muerte mediante la matanza ceremonial en diversos pueblos primitivos deja pocas dudas acerca de la verosimilitud de estas informaciones.

2. El ascetismo

III, 100.

...ἐτέρων δέ ἐστι Ἰνδῶν ὄδε ἄλλος τρόπος· ὅτε κτείνουσι οὐδέν ἐμφυχον ὅτε τι σπείρουσι ὅτε οἰκίας νομίζουσι ἐκτῆσθαι, ποιηφαγένουσι δέ, καὶ αὐτοῖσι ἐστι ὄσον κέγχρος τὸ μέγαθος ἐν κάλυκι, αὐτόματον ἐκ τῆς γῆς γωόμειον, τὸ συλλέγοντες αὐτῇ τῇ κάλυκι ἔψουσι τε καὶ σιτέονται. ὃς δ' ἂν ἐς νοῦσον αὐτῶν πέσῃ, ἐλθῶν ἐς τὴν ἔρεμον κείται· φροντίζει ἐν οὐδεῖς ὅτε ἀποθανόντος ὅτε κάμνοντος.

³⁴ Rig. Veda 842, 9-10; 913, 2-5; 988, 2; 620.2.

Grassmann, H. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1955; Mayhofer, M. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, 1955 ss; Zimmer, H. *Altindisches Leben. Die Kultur der vedischen Arier nach den Samhita dargestellt*, Hildesheim, G.O. Verlag, 1973.

Diferencias esenciales separan a este grupo de indios de los descritos en los pasajes anteriormente analizados. En primer lugar, Heródoto no acierta a darles una denominación precisa; ellos son simplemente "otros indios", los cuales poseen las siguientes características: no matan, no viven en casas, no siembran, comen hierbas cocidas que crecen naturalmente, los enfermos se exponen voluntariamente a morir en el desierto, son indiferentes ante los enfermos y los muertos.

Es evidente que el cuadro aquí pintado pretende reproducir la vida de los ascetas.

El ascetismo es uno de los rasgos principales de la antigua cultura india. Se ha inferido, a partir de los vestigios de la cultura del Valle del Indo, la existencia de prácticas ascéticas aún entre los indios no arios³⁵. Esto es coherente con la idea de que los aborígenes —a diferencia de la actitud optimista y luminosa de los invasores arios posteriores— tenían una visión oscura y triste de la vida, con la cual armonizaba la austeridad ascética³⁶.

Los ascetas, en general, eran vegetarianos, se alimentaban de frutos que caían espontáneamente de los árboles y tomaban la cantidad necesaria para vivir. El vegetarianismo³⁷ había aparecido en el primer milenio antes de Cristo simultáneamente en la India y países mediterráneos como parte del despertar filosófico que se estaba operando en esas regiones. El no matar animales estaba incluido en el ideal de no violencia para con ningún ser vivo y en la condena general a cualquier tipo de sacrificio sangriento. Armoniza con esta postura la actitud atribuida por Heródoto a estos hombres respecto de los muertos: a diferencia de los calatías y padeos, dejaban que el ser humano cumpliera naturalmente su ciclo vital.

Si reflexionamos sobre el hecho de que el pensamiento subyacente a toda concepción de ascetismo³⁸ presume la existencia de una oposición cuerpo-alma y la necesidad de liberar a esta del primero, considerado como su prisión, y si, en el caso específicamente indio, tenemos en cuenta el deseo predominante de escapar al *samsāra* o ronda de las sucesivas existencias, no nos extrañará la indiferencia demostrada frente a la enfermedad y la muerte.

³⁵ Sobre el tema puede verse Haripada Chakraborti, *M. op. cit.* en bibl.

³⁶ Sobre el pesimismo indio puede verse: Dragonetti, C., Tola, F., "Samsara, Anaditva y Nirvana", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1979, pp. 97-98.

³⁷ Om Prakash., *op. cit.* en bibl.

³⁸ Geden, A. *op. cit.* en bibl.

Importancia y verosimilitud de este pasaje

Es esta la primera, la más antigua descripción que Occidente posee del ascetismo en la India³⁹.

Se asiste, con la lectura de este párrafo, al nacimiento de uno de los conceptos básicos —el de la sabiduría— a partir del cual —agregados los conceptos de exotismo y riqueza— Occidente se ha ido configurando una imagen de la Antigua India que se conserva, en buena medida, hasta nuestros días.

Después de la de nuestro autor, fueron numerosas y reiteradas las menciones de origen griego referidas a la vida de filósofos y ascetas de diversas sectas. Basta recordar como ejemplo a los cronistas de Alejandro Magno, Nearco y especialmente Onesícrito⁴⁰, quien pretende reproducir la primera entrevista entre griegos y ascetas indios, y, más adelante, Megasthenes, el embajador de Seleuco I Nicátor en la corte de Pataliputra, y sus descripciones de los por él llamados brahmanes y sarmanes⁴¹.

A la verosimilitud ya atribuida a otros pasajes de las *Historias* hay que agregar aquí la minuciosidad y concisión con que Heródoto ha trabajado en el tema.

Consideraciones finales

Mucho se ha hablado acerca de los defectos intelectuales de Heródoto. Sin embargo, la ciencia moderna ha ido rectificando opiniones anteriores y algunos antropólogos contemporáneos⁴² citan su obra como uno de los más valiosos materiales para la reconstrucción de la primitiva historia de la humanidad.

En cuanto al conocimiento del tema que específicamente nos ocupa, ya hemos advertido el valor de las *Historias* debido, entre otros motivos, al hecho de constituir la primera fuente escrita que poseemos en forma no fragmentaria para el estudio del mismo.

A través de los fragmentos que hemos analizado, es posible vislumbrar una cierta actitud empírica frente a la vida, acompañada por una visión objetiva, liberada de parcialidad, magníficamente representada por la ya aludida cita pindárica *νόμος πάντων βασιλεύς*.

³⁹ Lassen C. *Indische Alterthumskunde*, II-635.

⁴⁰ Véase Estrabón, *Geogr.* XV, 1. 63-65.

⁴¹ *Idem*, *Ibid.* XV. 1. 59-60.

⁴² Tylor, E. y Westermarck, *op. cit.* en bibl.

Cometeríamos un error si pensáramos que todas las descripciones de Heródoto sobre los pueblos indios han sido producto de una imaginación orientada hacia el cumplimiento de un objetivo definido: ejemplificar su propia teoría filosófica, asimilable en muchos aspectos a un relativismo cultural y opuesta, por lo tanto, a un etnocentrismo tajante.

Nos conduciría a dicho error el pretender incluir a los grupos mencionados entre los seguidores de las pautas culturales védicas y, a partir de allí, entender como falsas buena parte de la informaciones proporcionadas por el historiador griego. Si, en cambio, admitimos que la información aludida corresponde a grupos no arios, cuyas costumbres no difieren demasiado de las de otros pueblos primitivos portadores de repertorios culturales diferentes, podremos atribuirle al texto una verosimilitud considerable.

En verdad, para hacer justicia a Heródoto, se podría decir que, en cuanto a la India se refiere, la noción algo distorsionada que Occidente poseía de ella no se debió a su obra sino a la posterior de Ctesias de Cnido⁴³. En efecto, fue el atractivo relato de este último, fascinante por la riqueza de matices, donde coexisten rasgos desmesuradamente exóticos con otros de notable sensatez, uno de los responsables de que Alejandro Magno sintiera, en su insaciable afán de conocimiento y dominio universal, la necesidad de emprender su campaña a la India, con las consecuencias que ello trajo aparejado para el establecimiento de relaciones más intensas entre Oriente y Occidente.

Rosalía C. Vofchuk
(Conicet)
(Universidad de Buenos Aires)

⁴³ Sobre el tema puede verse nuestro trabajo "Costumbres y Creencias de los indios según Ctesias de Cnido" en *Papeles de la India*, Vol. X, No. 4, 1981-1982, pp. 59-76, New Delhi.

Ediciones, comentarios y léxicos

Hérodote, *Histoires*. Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Herodoti *Historiae*. Oxford University Press, 1951.

How, W. y J. Wells, *A commentary on Herodotus*. Oxford, Clarendon Press, 1957.

Howell, Enoch J., *A lexicon to Herodotus*. Hildesheim, G. Olms, 1960.

Bibliografía fundamental

- Crooke, W., "Death and Disposal of the Dead (Indian non-Aryan)", en Hastings, *op. cit.*
The popular religion and folklore of Northern India. Delhi, Oriental Publishers and Booksellers, 1968.
Things Indian. Delhi, 1972.
- Chakraborti Haripada, *Asceticism in Ancient India*. Calcutta, Punthi Pustak, 1973.
- Geden, A., "Asceticism (Hindu)", en Hastings, *op. cit.*
- Hastings, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.
- Keith, A., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge, Harvard University Press, 1925.
- Mac Culloch, J., "Cannibalism", en Hastings, *op. cit.*
- Om Prakash, *Food and Drinks in Ancient India*. Delhi, 1961.
- Rawlinson, H., *Intercourse between India and the Western World*. New York, Octagon Books, 1971.
- Summer, G., "Cannibalism" en Calverton, *The Making of Man*, New York, 1931.
- Tola, F. y. Dragonetti, *Yoga y mística de la India*. Buenos Aires, Kier, 1978.
- Taylor, E., *Early History of Mankind*. Chicago, The University of Chicago Press, 1964.
- Volhard, E., *Il Cannibalismo*. G. Einaudi, 1949.
- Westermarck, E., *The History of Human Marriage*. London, 1921.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Hugo Bauzá (comp.), *Virgilio en el bi-milenario de su muerte*. Buenos Aires, Ediciones Parthenope, 1982. 151 pp.

Toda una novedad dentro de la bibliografía clásica en castellano, más aun en nuestro país o en América del Sur ajenos a los hábitos universitarios y editoriales europeos en la realización de volúmenes colectivos; recordemos la selección de estudios sobre un autor o tema (ej. la ingente colección *Wege der Forschung*) o los números de homenaje (ej. la *Vergiliana*, ed. de H. Bardon y R. Verdère, Leiden, Brill, 1971; o el homenaje al prof. Perret íntegramente referido al Mantuano, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

El Dr. Bauzá, compilador, traductor y autor de uno de los once artículos, inició en nuestro país este *labor improbus*. Los trabajos, de procedencia francesa, española, italiana y argentina, hablan del esfuerzo realizado, a lo que debe añadirse una bella presentación cuyo orden alfabético seguimos:

Bauzá, H.F.: *Sentido y vigencia de la poesía virgiliana*. Busca un común unificador en la obra del mantuano y destaca su vigencia en nuestro tiempo; la ilación, deslindada en tres planos, consiste en la religación del mundo del aquí con el del más allá evidenciando la plenitud del ser. Se inscribiría V. en la línea de los poetas órficos atentos a la totalidad de lo real y su interiorización. Una observación: el paralelo entre los orfismos de V. y de Rilke puede tener una validez general pero se presta a equívocos ya que ambos conciben el más allá de modo distinto, pese a la comunidad de imágenes; el existencialismo de Rilke delimita su afirmación de "lo Abierto".

Dolç, M: *Supervivencia de un mito virgiliano: la Sibila*. Se destaca el tratamiento original que da V. a esta figura

ya conocida añadiéndole en *En. VI* el ministerio de Hécate al de Apolo, lo que responde a la exigencia del trayecto por los *infern*.

De paso indaga la naturaleza del profetismo sibilino con criterio naturalista, insuficiente y discutible, pero el objeto del artículo es mostrar la perduración de la Sibila en el cristianismo con el estudio de la secuencia *Cant de la Sibilla*, entonada en Cataluña y Mallorca y su anuncio del Juicio final. Dolç transcribe el texto, lo traduce, estudia fuentes y analiza su problemática aportando un interesantísimo documento.

García Calvo, A.: *Los titeres de la epopeya*. Sostiene Calvo que en la epopeya homérica "nada" existe "que sea beatificación o ensalzamiento de los personajes". Con Virgilio la cosa cambia: si fuera "esencialmente" exaltación de Augusto resultaría inaguantable, pero hay algo de eso, lo que explicaría su decisión de quemar la Eneida.

La gran epopeya —sigue a Th. W. Adorno— ni alaba ni denigra: se limita a presentar los hechos, lo que constituye "la más inapelable crítica y la denuncia del mal presente"; es poesía "disolutiva de la real falsedad de la vida en cuyo seno nace", con sus reyes "de por sí estultos" y "la falsedad de lo real", "a fin de que el mal resplandezca en toda la decisión y gloria de las almas de nobles y reyes". Esta última afirmación va comentando una cita de Aristóteles donde tal finalidad a nuestro juicio no existe.

Además en la gran epopeya los personajes nada realizan de por sí: "la guerra los ha tomado a su servicio" y ni siquiera hay destino —G. Calvo profundiza sus juicios en este pasaje de neto contenido hegeliano: "Hojas (los personajes) que el viento arrastra, pero que, por ser hojas racionales, tiene que arrastrar por medio del insuflamiento en

ellas de la idea de que aquel movimiento sale de dentro de sus propias fibras".

La prosa de G. Calvo, voluntariamente ambigua, y sus criterios en extremo existencialistas otorgan a su apasionado trabajo una notable tensión polémica, pero también las desventajas del extremismo, pues la épica expone un sector completo de la realidad que no sólo es "falsa" (en el sentido de vana), sino también noble, gloriosa y sagrada. La cita misma de Machado contradice la tesis del autor y también su ejemplo de jefes nada estultos ante la guerra.

Estas disidencias no pretenden desvalorizar su aporte —el artículo nos interesado vivamente—, sino establecer un diálogo franco, y especialmente franco respecto de Virgilio cuyo sentido histórico no puede reducirse a mera adulación, sobre todo cuando sus culminaciones poéticas coinciden, al igual que en Horacio, con la exaltación de Augusto y su gente. No hay ideología antiimperialista que pueda soslayar esta realidad.

Grimal, P.: *Algunos aspectos epicureístas de las Geórgicas*. P. Boyancé en una tesis póstuma sostiene el apartamiento del epicureísmo de las *Geórgicas* en aras de una aproximación al pitagorismo. Grimal recalca elementos de la escuela del Jardín—de carácter discutible—que subyacen en el poema, cuidándose de afirmar una adscripción ortodoxa tipo Lucrecio.

Rasgos epicúreos encuentra P.G. en la dedicatoria a Mecenas, visto no como político sino como adepto que busca la ataraxia. Esta se lograría en la vida "agrícola", siempre que esté unida a la reflexión, pues sólo el conocimiento es fuente de felicidad y acerca a la sabiduría. En *Georg.* II, 458 y 490-3 los verbos *norint* y *novit* tendrían este sentido epicúreo; los dos textos son controvertidos pues otros ven deslinde entre una noción epicúrea y una pitagórica; basta consultar este volumen para verificar lo que sostienen Michel, Pagés o Paratore.

Grimal no intenta una interpretación en bloque del poema, sino restringir una concepción religiosa de más vuelo señalando los elementos que le vienen a V. vía Sirón; para ésto debe limitar la significación de los dioses en las *Geórgicas* proponiendo una doble lectura en dos niveles, uno tradicional y otro epi-

cúreo, que no se integran, al contrario se oponen, además de omitir el valor político de la obra que no coincide con el Jardín.

La Penna, A.: *Albas trágicas*. El suicidio de Danion (*Eg.* VIII, 14-63) y el de Dido (*En.* IV, 584 ss.) ocurren en el alba; anteriormente eran nocturnos, de modo que la hora es novedad en V. a menos que haya influido el suicidio de Catón de Utica también al despertar el día. La Penna trata de esclarecer el significado de esta innovación que también afecta a Leopardi, buen lector de los clásicos, sin necesidad de recurrir a los arquetipos jungianos indagando la oposición entre rechazo de la vida en el suicidio y recomienzo de la misma con las primeras luces del alba.

Mariner Bigorra, S.: *La omisión de la horticultura en las Geórgicas. ¿Planificación política o sentimental?* El plan compositivo de las *Geórgicas* excluye el tratamiento extensivo de la horticultura, pues pese a la digresión del anciano de Tarento (IV, 116-148), V. deja a otros la obligación de desplegar estos temas, constreñido por tiempo y espacio.

Se han apuntado razones estéticas, personales, didácticas, de carencia de fuentes, etc. que Mariner va descartando con erudición y sentido común tratando de indagar otro motivo válido y coherente. Este obedecería a la situación agrícola de Italia deteriorada por la guerra y a la orientación de la política augustea que vigorizó las producciones mayores: cereales, aceite, vino, teniendo en cuenta al cultivador, al consumidor y a los productos mismos.

Para el agricultor, pequeño propietario rural autónomo, es la horticultura la tentación del producto rápido que utiliza la mano femenina fuera del hogar. El consumidor se alimentaba básicamente con cereales y carne; los productos hortícolas, en sí mismos perecederos, se consideraban sólo complementarios. En suma se trata del bien común y no de los bienes individuales; también aquí resultaron positivos los *silentia vergiliana*.

Michel, Alain: *Virgilio y la estética de su tiempo*. V. no expuso su estética pero practicó lo que Horacio aconseja a los Pisones: los poemas deben ser *dulcia* y *pulchra*, lo que se logra con unidad,

coherencia, hábil *iunctura*, densidad, brevedad, trabajo y naturalidad. Hasta ahí se había llegado gracias a los debates entre aticistas y asianistas, anteriores al Mantuano, quien buscará una síntesis entre ambas posturas. El autor vincula esta problemática con las escuelas filosóficas pues lógicamente no se puede hablar de estética sin filosofía.

En las *Bucólicas* habría huellas de una estética epicúrea, combinando claridad ática y virtuosismo neotérico. En las *Geórgicas* coincide con las observaciones de P. Grimal pero en otro plano, a lo que deberían añadirse rasgos peripatéticos como la "armonía mixta". Esta armonía se da en la *Eneida* donde el equilibrio entre *pathos* y *ethos* se logra de modo único sin obviar modalidades epicúreas, peripatéticas, pitagóricas o platónicas perfectamente jerarquizadas.

Paratore, E.: *Las Bucólicas, fundamento de la poesía de V.* Replantea la significación de las *Bucólicas* en relación con *Geórgicas* y *Eneida*. Se las ha considerado en general como obra inicial que no supera a Teócrito o a los neotéricos, y aunque se hayan deslindado temas, planteos, y tratamientos originales no suele recalarse que los mismos constituyen el fundamento de las otras dos obras, donde están reiterados y profundizados hasta su significación última. Paratore se ubica en esta línea unitiva y abunda con algún desorden en temas y motivos, ej: profundización de la Arcadia, tema de tratamiento no teocórico que se encamina hacia una poesía providencialista culminada en la *Eneida*.

Pagés, G.: *Virgilio en Persio*. Muestra el tratamiento especial con que ciertas reminiscencias virgilianas toman carta de ciudadanía en Persio, poeta cuyo vínculo con Horacio ha sido más destacado por inclinación y género.

La mayoría de los pasajes remiten a la *Eneida* y algunos a las *Geórgicas*, ej: Persio, *Sat.* III, 66 y *Georg.* II, 490 ss.; versos estos tan zarandeados y tratados también en este tomo para sustentar tesis contrarias denotando o no un deslinde con lo epicúreo; el Dr. Pagés aduce en contra de la interpretación epicúrea, junto con Boyancé, Cumont o Guillemin, este testimonio externo, pues el "Discute, o miseri, et cognoscite re-

rum" (que también en su primer hemistiquio tiene otra resonancia épica) está dentro de un contexto estoico nada lucreciano, lo cual sería inconducente para la interpretación total de la sátira.

En fin, las evocaciones virgilianas proceden de una familiaridad gozosa y de una impregnación peculiar con la música del Mantuano.

Schilling, R.: *Tradición e innovación en el canto VI de la Eneida*. La novedad fundamental del canto VI es la proposición de una escatología desconocida en la religión tradicional que sólo ofrecía creencias en un más allá en dos ceremonias funerarias: *Lemuria* y *Feralia*.

V. romaniza elementos griegos o módica y ahonda con sesgo propio elementos romanos, ej.: la doble caracterización del sacerdocio sibilino; o la introducción de entidades abstractas en la entrada del Orco junto a las Euménides; otro ej.: el ramo de oro cuya significación va más allá de las fuentes literarias y religiosas alegadas; o los suplicios del Tártaro claramente modificados respecto de su canon tradicional; o la concepción de los campos Elíseos, tan diferente de las de Hesíodo, Píndaro o Platón, como visión de la beatitud, etc.

En esta beatitud por boca de Anquises aparecen dos temas singulares: el anuncio de la edad de oro, en consonancia con la promesa de *Buc.* IV (muy bien vistas las diferencias entre ambos períodos áureos) y la definición de la misión romana.

Vaccaro, A.: *Un problema de identificación: Títiro y sus relaciones*. Este trabajo propone una actualización del problema de la identificación Títiro-Virgilio que arranca de los antiguos comentaristas. El autor trata primero de caracterizar y unificar los rasgos de Títiro dispersos en la *Eglogas* valorando los pro y contra de esta posible identificación.

Aduce evidencias internas y las externas que proveen las églogas de Calpurnio y Nemesiano en la orientación, a mi juicio, de Probo, Filargirio y Servio, éste con restricciones; restricciones que el Dr. Vaccaro acrecienta para concluir prudentemente que esta identificación se da según ciertas circunstancias y a veces

puede ser asumida por otros pastores, y en este caso Títo es más bien una personificación de ideales arcádicos en la línea de B. Riposati.

María Delia Buisel

• • •

Félix Buffière, *Eros adolescent, la pédérastie dans la Grèce antique*. Paris, Les Belles Lettres, 1980. 703 pp.

Si Ud. es profesor o aficionado a la cultura antigua y opina, con erudita convicción, que la filología es una disciplina aburrida cada vez más clausurada en el "formalismo pseudocientífico elitista" (en la terminología del marxismo), las 700 páginas de este libro lo convencerán de lo contrario. Por supuesto que a ello contribuye el tema, pero hay suficientes obras eruditas o literarias que lo tratan de modo absolutamente intolerable como para que resalten los méritos de Buffière: su exposición clara en un francés ágil con buen dominio de la lengua popular; perfecta diagramación, acápites reducidos, de una o dos páginas, con subtítulos reveladores y a veces divertidos; buen humor constante y el mejor "esprit" francés que en este caso lo deja ponderar "sin sobresaltos de indignación, ni gritos admirativos" ese amor "que parece matizar, en definitiva, el genio griego con su color particular" (657); una notable capacidad de síntesis —ya admirada en su obra clave¹— y sobre todo la carencia de pedantería que nos permite sobrelevar sin casarnos cuenta su enorme erudición.

Está dividido en cuatro partes, amén de los índices, tablas, conclusión y prólogo. Tanto en el prólogo como en el epílogo ubica la pederastía dentro del cada día más amplio orbe de la homosexualidad con alarde de información sexológica, y se detiene en precisiones de léxico (homofilia, homosexualidad, efebofilia, pederastía, etc. —11/13—), y de conceptos (sodomía, inversión, ocasionalidad, etc.). Abstraigo los elementos definitorios sin perjuicio de seguir luego el orden de la obra. Buffière insiste en que la pederastía griega:

1) posee una complejidad que dificulta su actual comprensión. Ante todo "porque rechaza esta evidencia: se trata precisamente de *jovencitos (enfants, puïdes)*, cualquiera sea la sorpresa o repugnancia que pueda despertar en los moralistas" (605). La edad de los *eromenes* o pasivos varía desde los doce años hasta el desarrollo de la primera barba, o mejor bigote (*hupené*), a eso de los 20 años, fin de la efebía jurídica; más allá se la considera homosexualidad, que era tan rechazada como en la sociedad moderna, o poco menos (652), porque la barba no era obviamente un límite muy riguroso. A su vez el límite de los *erastés* o activos se extendía hasta los 40 años, aunque Parménides prolongó su vigor hasta los 65 al igual que Zenón; Píndaro, que muere apoyando su cabeza sobre el hombro de un efebo (265), y Anacreonte hasta los 70 (610).

2) era un fenómeno a) concentrado en la clase dirigente, artistas, profesores y militares (617), pues Grecia, sobre todo el pueblo, no lo aceptaba sin resistencia (23). Supone lujo, ocio (617-8) y refinamiento intelectual, por lo que Diógenes la definió como una "distracción para vagos" (462); b) eminentemente transitorio (560) pues cesa al llegar el joven a su pleno desarrollo, como acabamos de ver;

3) se basa en otra experiencia que nos es ajena, y que no puede equipararse a nuestra atracción por el bello sexo, "esa pasión de orden sentimental y estética a la vez por un rostro bello y un hermoso cuerpo de jovencuelo" (568); es el ideal efébo de armonía y belleza física (127) que en la cerámica del s. V "invade todo, suplantando incluso a los dioses" (De Riddes y Deonna) (131), y que suscitó esta agudeza de Aristóteles: "¿Por qué ama uno a los lindos muchachos? —Pregunta de ciego" (131). Schopenhauer, agreguemos por nuestra cuenta a pesar de su adustez y de su sensibilidad extremadamente moderna, participó de esa admiración;

4) a diferencia v.g. de Roma (27), y de todos los pueblos, la pederastía griega, incluida la carnal, es acentuadamente pedagógica, y sin ellas nadie podía llegar a ser un verdadero "amigo de las Musas", por lo que resulta "un hecho cultural y social sin común denominador

con la homosexualidad contemporánea" (9).

5) Ese impulso pedagógico de orden espiritual como es lógico, explica los éxitos concretos en la formación juvenil, v.g. en la organización de batallones heroicos, y también la culminación de su desarrollo en la pederastia "sublimada" (usando la terminología de B., adicto a ciertos aspectos del freudismo) de Platón y Aristóteles, ese "amor ordenado a la fecundidad en el orden del alma: ser *erastés* (amante) de un joven, es formar con él una pareja espiritual, es fecundar el espíritu de quien se ama, su *eromene* (amado)" (6).

6) en consecuencia estamos frente a un elemento clave del mundo griego, y aunque B. no lo diga, sólo un idealista alemán con enorme influencia como W. Jaeger pudo interpretar toda la cultura griega, nada menos que desde la *paideia*, soslayando continuamente la pederastia que H. I. Marrou³ —experto en el último Concilio— vincula precisamente con la *areté* o virtud, epicentro de las meditaciones de Jaeger, y lo mismo el protestante G. Nebel, sobre el que volveremos al final³.

"Los griegos, dice B., tienen conciencia de haber llevado tan lejos la pederastia que esta se ha convertido en el signo de su civilización, como sobre un escudo el *epicema*, el emblema que estiliza la personalidad del guerrero" (29). Nietzsche lo dijo con una imagen famosa: "Todas las grandes cosas realizadas por la humanidad antigua nutren su fuerza en el hecho de que el hombre estaba al lado del hombre", el árbol crece más alto "si la hiedra y la viña no se unen" (Aurora, aforismo, 503) (655). Y concluye B.: "más que la aventura banal de un placer cosechado, los griegos han abrevado en el amor de los adolescentes una extraña embriaguez para la razón y el espíritu" (657).

7) Los entusiastas de la estilística y las "ciencias del lenguaje" encontrarán un buen motivo para preocuparse por la utilidad de estas disciplinas porque no pueden distinguir entre la carne y el espíritu: "La expresión poética es por lo demás notablemente la misma: un Meleagro ha celebrado a los muchachos y las mujeres con las mismas palabras, las mismas imágenes, el mismo ardor apasio-

nado" que las utilizadas por los representantes del amor casto y platónico, pues según B., que sigue a C. Melman, "la idealización del objeto es la misma" (17-8). Para decirlo con el *argot* de la pederastia actual: la semántica homosexual coincide con la semántica mística.

8) Por último una observación que evitará cualquier mueca de escándalo: la homosexualidad y la pederastia eran comunes en otros pueblos de la época. "La Grecia antigua está lejos de ser un rincón particular del mundo donde el vicio se habría desplegado como una flor venenosa en un cálido vivero. Pero los griegos han discutido tanto sobre este hecho de civilización, lo han analizado tan minuciosamente, y han realizado tantas extensiones estéticas o literarias, que la pederastia casi nos parece su propiedad exclusiva" (40).

B. por su método y mentalidad tiende más a describir que a definir, y por ello no nos explica rigurosamente cual sería la peculiaridad de la pederastia griega —ese "color particular" ya mencionado (657)— frente a la de los otros pueblos antiguos; podemos sin embargo deducir del pasaje citado (40) y de lo dicho en el punto 6) que lo específicamente griego no es una peculiaridad sensual sino su preocupación intelectual, su plasmación estética, su entusiasmo por la juventud (655), y sobre todo —lo veremos luego— la evolución de sus mejores representantes (ya que la carne nunca evoluciona, sino el espíritu según puede observarse en Theomnestos) (525), hacia concepciones y experiencias sublimes que heredarán la moral y la mística cristiana.

De todos modos, incluso por motivos ideológicos actuales caros a la propaganda izquierda y derecha, conviene recordar que según Sexto Empírico (35 y 470) entre los germanos era una práctica corriente, lo que indigna al historiador alemán M.H.F. Meier: "Esta imputación está contradicha por todo lo que sabemos de la castidad de los alemanes" (36). Como es lógico a B. le interesan más las desviaciones de los alemanes actuales, y por eso recuerda varias veces que algunos sectores del ejército nazi consideraban a la pederastia como un "alto rito" iniciático, expresión por otra parte bien francesa pues con ella poe-

za Verlaine su vínculo con Rimbaud. Se alude en cambio muy discretamente a las inclinaciones de los aliados, Privilegios del vencedor.

Pero B. modera su chauvinismo y al fin toma las cosas con más humor que Meier: "¿Protestaremos también nosotros en favor de los celtas, nuestros antecesores?" Sería una causa perdida, y por eso cita como testigos de cargo a Aristóteles, Estrabón, Diodoro, Ateneo y Posidonio.

Los judíos, por cierto que eran severos en sus leyes: pena de muerte para ambos, activo y pasivo (*Levítico*, XVII 22 y XX 13), lo que no asustó a la tribu de Benjamín (*Jueces*, XIX 23), y B. sospecha de David, que en el canto del Arca dice a Jonatham: tu amor me es más querido que el amor de las mujeres (*Salmos*, II, 1, 25).

El castigo de Sodoma y la historia de Loth (*Génesis*, 19,4), merece párrafo aparte, porque Buffière reduce todo a nivel humano, pero los habitantes de Sodoma —el texto incluye a los niños y a los ancianos— pretendieron violar a dos ángeles del Señor, no sólo a dos "hombres". Es comprensible, aunque atenta contra el vigor de la argumentación, que B. no ha querido seguir la discusión sobre el sexo de los ángeles, pero sin entrar en mayores precisiones, estos dos tenían sexo por lo menos "ad usum sodomitorum", lo que constituye un caso único pues en los mitos griegos —según mis conocimientos— los dioses gozan de mayores garantías. Usando la terminología moderna: la *Biblia* "en el plano de la conciencia mítica" nos ofrece una experiencia más vigorosa de la pederastia.

Pasemos ahora al temario de las cuatro partes.

PRIMERA: Siguiendo la Historia grande y la pequeña.

El título lo dice todo; son diez capítulos que abarcan desde los dorios a Zenón. En los dorios (cap. 3, 4 y 5), que la nueva derecha relaciona con los hiperbóreos, la pederastia tiene un carácter "esencialmente" militar, instrumento para la formación de guerreros; y como los militares son de pocas palabras y "no quieren atormentarse el alma convenciendo a los muchachos", impusie-

ron en Elida, Laconia y Beocia (49) la obligación moral de entregarse al amante (Discurso de Pausanias en el *Hanquete*). Así explica el famoso ritual del rapto en Creta (35), único sitio donde la homosexualidad era legal y constitucional, según Aristóteles por motivos maltusianos (62).

Lógicamente es imposible informar sobre los detalles y desarrollos de otras ciudades dóricas. Recordemos sólo el batallón sacro de Tebas, compuesto por parejas de amantes, una táctica que según Pammenos (98) superaba a la de Néstor, mediocre estrategia que ante Troya aglutinó el ejército por tribus, sobre la base de la raza y no del amor, ese gran aliado de Ares, digan lo que quieran los pacifistas actuales. Pues bien, los tebanos al mando de Epaminondas —amante emérito— batieron, gracias a este batallón, nada menos que a los espartanos —imprevisiblemente menos ardientes— en Leucra (371 a.C.) y los 300 invencibles amantes cayeron en Queronea (378 a. C.), todos heridos en el pecho por los macedonios (99).

Hesíodo fue el primero en celebrar a Eros como dios del amor, y especialmente del amor por los jovencuelos (101). Este tipo de amor se transformó en símbolo de la defensa territorial y patriótica de Beocia, como expresa el epigrama XIII 23 de la *Antología Palatina* (100).

Pederastia y libertad: La discutida práctica no sólo se convirtió en símbolo de la libertad exterior y las virtudes marciales, sino también de la democracia y las libertades ciudadanas. En Atenas, Aristogitón (activo) y Harmodio ven turbadas sus relaciones por Hiparco, hermano del tirano Hipias, a quien matan a costa de sus vidas. Algo semejante ocurrió con otras parejas "democráticas" v.g. Jaritón y Menalipo, Antileone e Hiparinos. Uno no puede menos que compartir la sorpresa de Plutarco ante el éxito y la gloria política de jóvenes que "no se sublevaron ante los tiranos cuando los vieron subvertir el estado y gobernar como ebrios; pero cuando estos tiranos intentaron seducir a los que amaban, entonces, como si se tratara de defender santuarios inviolables y sagrados, no escatimaron su propia vida" (107; *Eroticos* 760 d). Por eso Aristóteles, que ade-

más era excelente fenomenólogo, aconseja a los tiranos una cierta continencia en esta especialidad, al solo efecto de conservar el poder (108; I.V. de la *Política*).

Aunque B. no lo diga, el prestigio democrático de la pederastia y sus afines se prolonga hasta la actualidad. Basta leer los diarios y recordar la revolución francesa y el código de Napoleón.

Tentativa de depuración: B. se ve obligado por su propio plan a retomar obras o personajes desde otra perspectiva, y no podemos seguirlo, pero vale la pena destacar que Sócrates, quien confesaba no saber nada de nada salvo del amor, intenta depurar la tradicional pederastia carnal (161), y ni Aristófanes se atrevió a dudar de su continencia. La famosa provocación de Alcibiades está excelentemente analizada aquí (173) y en el cap. 23.

Platón se esforzó por "sublimar" las relaciones impuras (197), pero al final de su vida perdió la paciencia y renunció a semejante quimera... y no era para menos ya que hasta Zenón el estoico se vio obligado a cierta complicidad (236).

SEGUNDA PARTE: El amor de los jóvenes y el canto de los poetas.

Como era de prever aquí la obra se torna abigarrada. Únicamente mencionaré a Alceo, gran precursor no sólo porque fue el primero en adoptar como tema este amor equilibrándole la balanza a Safo (diga lo que quiera Máximo de Tiro (549), y Schadewaldt, agreguemos), sino también porque lo vinculó a la lucha política y según Carducci exigió "el hierro para matar a los tiranos y el vino para festejar su muerte", y al variado Teócrito, que lo remontó a la edad de oro sin que le importara nada la formación y perfeccionamiento moral del amado (281), como suele ocurrir en los poetas; a Calímaco de Cirene y Posidipo de Pella, quienes no se dejaron apabullar por la biblioteca de Alejandría y se las arreglaron para "mezclar de buen grado, en los círculos letrados de la capital egipcia, los placeres de Baco y de Eros, a las alegrías más sutiles de las discusiones eruditas" (298), trabajos que recuerdan con cierta nostalgia desde su placentera interrupción. La profesión tenía en esa época

gratificaciones cuya desaparición debe haber contribuido a su decadencia.

De todos modos B. observa que "en ninguna parte aparece esa forma de amor puramente espiritual que soñaba Platón" (324).

Por último los dioses enamorados y las parejas heroicas cuyos ardores y nalgas sacraliza Esquilo en *Los mirmidones* (frag. 135 Nauck). En fin, está muy logrado el análisis de Aquiles y Patroclo sobre los que vale la pena recordar —a diferencia de la versión absolutamente heterosexualizada de intención propagandística— que Aquiles no elige la vida corta a cambio de una gloria abstracta, sino de la muy concreta que consiste en vengar a su amante (*Banquete*, 179e-180b, donde Aquiles es menor, lo que no ocurre en Homero).

TERCERA PARTE: Eros en los filósofos: apologías, condenas.

Sócrates enfrenta a la "inteligencia" griega dos siglos después de Alceo, cuando la pederastia ya era un hábito tradicional en su aristocracia, y es el primero en plantearla como tema de discusión; defensor de la pederastia casta, al igual que Platón y Jenofonte (401), equipara la carnal a la relación lobo-cordero (400). Para Jenofonte la seducción es incluso peor que la violación pues pervierte el alma (402).

Pero a diferencia de Jenofonte, en el Sócrates platónico los motivos de la castidad son celestes y están desarrollados en el inmortal mito de los caballos y el alma del *Fedro*. Platón de todos modos es indulgente para los semi castos, los que usaron de la carne pero conocieron los delirios del amor: hay para ellos "una cierta felicidad" en el más allá (*Fedro*, 256 b-c), aunque no hayan experimentado el amor puro que existe en la fecundación espiritual (*Banquete*, 201e ss.). Buffière analiza muy bien la burla de Sócrates a la belleza física y al amor sensual de Alcibiades (420), y otros por el estilo.

También en la *República* hará Platón concesiones a la pederastia carnal pues permite caricias indomables —una de sus mayores utopías—, lo que le valdrá el reproche de Aristóteles y la ironía de Cicerón (427). Pero en las *Leyes*

su intransigencia es total (reprime incluso el amor ortodoxo extramatrimonial) y considera antinatural a la pederastia con el fallido argumento de la supuesta heterosexualidad de los animales; el placer del amor es inseparable de la procreación, estableciéndose una de las leyes morales que adoptará el cristianismo, y Buffière agrega polemizando con Melman: "se ve que esta ética (la "judeocristiana") debe mucho a... Platón" (426). En el s. I el estoico Musonio Rufo extenderá el criterio de Platón a los esclavos.

Aristóteles sólo toca el tema incidentalmente como aspectos especiales de su psicología y biología del amor (v.g. el erotismo anal): el activo busca el placer y el pasivo su interés (436); en la *Política* (I. VII) propone combatir la pederastia carnal "con métodos de educación muy estrictos que hoy se consideran puritanos" (437). La conocida tesis aristotélica de que el hábito crea una segunda naturaleza conserva sin duda su interés aun dentro del psicoanálisis actual (446-7). Sea como sea Aristóteles no condena al pasivo pues actúa por naturaleza original o adquirida (449).

El hedonismo absoluto florece con los cirenaicos y Aristipo, entre los que vale todo siempre que resulte agradable (480).

En los capítulos 29 y 31 B. analiza comparativamente el *Eroticós* de Plutarco y los *Amores* del pseudo Luciano (s. II d.C.), obras donde se contraponen por medio del diálogo argumentos en pro y contra de cada tesis. Lógicamente Plutarco inclina demasiado la balanza en favor de los amores platónicos y matrimoniales, de modo que los carnales quedan en absoluta indefensión argumental.

Musonio Rufo, en esta línea y poniendo la especulación griega al servicio del mundo latino, realiza una decidida apología del amor matrimonial, que no se reduce a la procreación e incluso favorece la actividad filosófica del sabio. Esto último puede parecernos un tanto exagerado. De todos modos Musonio constituye un claro eslabón con el cristianismo y según dice Buffière "... estamos lejos de Sócrates, que no había hecho nada, subraya Antístenes, para instruir y formar a su mujer, la única

persona a la que había ahorrado sus consejos..." (500).

Y ya que hablamos de mujeres: observemos de pasada en un tema y capítulo (cap. 30) muy complejos que la presentación de Eurípides como el misógino por antonomasia necesita matizarse. En el ámbito de nuestra lengua recuerdo los trabajos de Alsina*.

CUARTA PARTE: La pederastia y la vida cotidiana.

Esta sección, la más corta, retoma aspectos ya adelantados, alguno de los cuales incluimos al comienzo.

Observaciones finales.

A) Naturaleza.

Buffière practica la fenomenología con bastante convicción. Este es su fuerte y también su debilidad porque en un tema tan escabroso alguna vez tenía que vérselas con el ser de las cosas, con la abominable metafísica y preguntarse si existe el varón, o por lo menos el macho, aunque más no sea como mero ente de razón. Y en caso de respuesta positiva ¿cuál es su naturaleza? (palabra tremenda); ¿puede hablarse de natural y antinatural en las relaciones sexuales?; ¿existe un orden natural en la sociedad?; ¿cómo influyen en él las relaciones homosexuales y pederásticas? Esta última pregunta exigía por lo menos un capítulo, pero como B. eludió la primera, las restantes no pueden plantearse.

Incluso yo sé que estas preguntas descalifican a cualquier crítico y hasta constituyen una salida de tono, una especie de falta de educación universitaria. Sé también que Buffière no se ha propuesto meditar ontológicamente sobre la pederastia, pero no se necesita ser un apasionado de la metodología para darse cuenta de que los criterios ontológicos, o la aparente falta de ellos, que es lo mismo, influye sobre el método, sobre la presentación de los problemas y sobre los resultados de la obra.

Veamos algunos ejemplos. B. utiliza constantemente el recurso de contraponer o realizar paralelos entre un hecho o criterio griego y uno actual, lo cual es de por sí muy eficaz y evidentemente tiene por objeto y resultado la conclu-

sión de que la humanidad no ha variado gran cosa y tampoco hay motivos para escandalizarse. Los modernos elegidos son, como era previsible, los sexólogos herederos del más riguroso empirismo. Hasta allí, pasa, pero otra cosa es aceptar sin más el criterio de naturaleza expuesto en el acápite "Datos actuales sobre el erotismo anal" (440-442), donde basado en el comportamiento de los perros (¿por qué no se habrán tomado como módulo los escarabajos coprófagos?), acepta la conclusión de que "estos perros constituyen sin embargo la prueba de que esta repulsión de los excrementos no es en el hombre natural, sino adquirida; e igualmente la repulsión por el coito anal que le está vinculada" (441). La cita de Guasch de la p. 572 está en la misma línea.

El concepto de naturaleza tiene una larga tradición y está excesivamente discutido como para que se admita sin advertencia previa este tipo de simplificaciones que parecen más adecuadas para lograr una posición intelectual (y comercial) cómoda que para ponderar seriamente el fenómeno, sobre todo cuando el propio Buffière se adhiere implícitamente a los criterios de la ética tradicional en la cita de p. 426, ya glosada.

De ningún modo quiero cargar tintas sobre Buffière, ya que W. Jaeger, cuya obra magnífica es siempre el punto de referencia obligado, pudo realizar su síntesis prescindiendo y negando "la más grande reacción del espíritu griego y la herencia más grande que ellos dejaron a la humanidad, es decir la ontología"; según la aguda observación de Eilhard Schlegelinger⁵.

B) Relación con el cristianismo.

Buffière trata sólo tangencialmente la repercusión de la pederastia en el cristianismo. Este, si bien condenó la pederastia carnal, heredó, *uelis nolis*, los frutos de la sublimación platónica, que no consiste sólo en la separación del alma y cuerpo y la moral severa de las *Leyes* (7), sino en la gran matemática y el lenguaje del amor, amén de la metafísica.

B. sostiene (650) que en Grecia se produce una "evolución de la conciencia moral... a medida que se afirmaba el espíritu crítico y el sentimiento moral", hasta la condena realizada por

Platón. De esta purificación resultará heredero absoluto el cristianismo ya que no varió entonces la posición del griego medio (651), los poetas y los intelectuales.

Aunque estemos en Francia, aquí se acaba la "libertad del espíritu" y comienza la autocensura.

Indudablemente una mera problemática destructiva y un trasfondo crítico exclusivamente moral (por lo demás muy discreto e indefinido) se encuentran azorados ante consecuencias o resultados obvios que no se atreven a enfrentar. Un método que rastrea las fuentes y los antecedentes de cada detalle literario, intelectual, etc., no puede eludir la discusión alegando una relación "demasiado singular" (p. 44 nota), porque para el lector —presuntamente científico— que carece de fe, nada humano es demasiado singular; y para el que tiene fe, el cristianismo es una novedad absoluta en su peculiaridad, a la cual sin embargo por adopción de Terencio, "nada humano le es ajeno"; esto es lo que le permite analizar los antecedentes, las prefiguraciones o "intimations of Christianity", como las llamó Simone Weil, precisamente para definir la peculiaridad cristiana.

En este sentido y tema vale la pena citar a dos protestantes. El pensador y escritor luterano Gerhard Nebel en *Pindar und die Delphik*⁶ limita el alcance del juicio moral para la comprensión de lo humano (99), explica el valor político conservador y tradicionalista de la pederastia griega (91), conclusión que necesita puntualizaciones; y sobre todo recalca que la condena de los profetas bíblicos a la prostitución sacra, y por consiguiente a la pederastia, tiene sus fundamentos en motivos de fe y no de moral, pues estos mitos impulsan a Israel en una dirección errónea: hacia los orígenes, hacia la creación o el caos primigenio y lo alejan de la promesa de la alianza futura (93-95). No corresponde aquí juzgar sobre sus criterios que llegan a enmendarle la plana a San Pablo (93) por haber tenido presente la pederastia sólo como vicio decadente, sino destacar su enfoque desde la teología y las religiones comparadas.

Un continuador, Ulrich Mann, intenta en *Vorspiel des Heils*⁷ una interpre-

tación total del helenismo dentro del plan de salvación, y se enfrenta varias veces con nuestro tema, v.g. a raíz de los Dióscuros de Píndaro, para culminar en el acápite "Encarnación del Eros" donde traza un paralelo entre las relaciones maestro-discípulo, que puede no satisfacer como solución, pero que sin duda no elude los problemas.

C) Pederastólogos contemporáneos.

Por último Buffière cita diversos intelectuales, más o menos invertidos, pederastas u homosexuales, pero siempre, o casi, como ejemplo o paralelismo con las costumbres modernas, de acuerdo con el método ya criticado, sin analizar su acierto en la comprensión de la antigüedad, como debía ocurrir. Así v.g. André Gide, a pesar de que su ubicación intelectual y espiritual está muchas veces en los antípodas de los modelos griegos; Paul Claudel, que *ahondó* su amistad precisamente por este motivo, ha revelado además aspectos claves de su actitud religiosa.

Por eso me voy a permitir recordar un poeta moderno, Federico Hölderlin, que sin ejercer estas heterodoxias logró una de las mejores comprensiones, dentro de la línea hegeliana, de la pederastia redimida por Sócrates. El texto suele citarse trunco (sólo la primera línea de la respuesta de Sócrates), y sin explicar su contexto por las lógicas inconveniencias apológicas:

Sócrates y Alcibiades

—¿Por qué honras tú, divino Sócrates, siempre a este joven? ¿Nada conoces superior?

Por qué con amor,
como a los dioses, lo
contemplan tus ojos?

—Quien ha contemplado lo más profundo ama lo más viviente.

Entiende la noble virtud quien ha mirado dentro del mundo y se inclinan los sabios con frecuencia, al final, hacia lo bello.

Octavio A. Sequeiros

NOTAS

1 *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

2 Henri Irenée Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Bs. As., Eudeba, 1970, cap. II, "De la pederastia como educación", p. 31 ss.

3 Gerhard Nebel, *Pindar und die Delphik*, Stuttgart, Ernst Klett, 1961, pp. 97-98.

4 José Alsina, "Studia Euripides" II y III, en *Estudios Clásicos* Nros. 8 y 9, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1957 y 1958.

5 Eilhard Schlessinger, en su reseña a *Paideia*, en *Orthodoxia* Nro. 3, 1943, pp. 209-211.

6 Nebel, *op. cit.*

7 Ulrich Mann, *Vorspiel des Heils-Uroffenbarung in Hellas*, Stuttgart, Klett, 1962, p. 286 ss.

8 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Insel, 1961, p. 190:

Sokrates und Alcibiades

—Warum huldigst du, heiliger Sokrates, Diesem Jünglinge stets? Kennst du Grössers nicht?

Warum siehst mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug
auf ihn?

—Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,
Hohe Tugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich.

Acepto la variante "Tugend" por "Jugend", que es también la que prefiere Walter Otto, *Die Götter Griechenlands*, p. 160.

* * *

Eric Dahlén, *Remarques syntaxiques sur certains verbes pronominaux en latin et en langues romanes*. Göteborg, 1977, 60 pp. (Acta Universitatis Gothoburgensis, Studia Graeca et Latina Gothoburgensis, XXXVII).

Estudio de la actitud pronominal de ciertos verbos de movimiento, de cambio o de reposo, de los sentidos, de

los afectos y algunos otros, así como la peculiar expresión *sibi quisque*.

De entre los de movimiento se plantea el problema con los de aproximación: *plico* y *aplico*, *extraneo*, *urgeo*, *torno* y *contorno*, *fugio*, *uagor*, *percurro*, *uenio* y *uado*. El propósito es observar cómo se ha producido el hecho sintáctico de que en ciertos usos, habiéndoseles arrimado una forma pronominal, se unas veces, *sibi* otras, se les haya adherido definitivamente, lo que ha producido resultados visibles en las lenguas romances, que el prof. Dahlén conoce, lo que le permite ejemplificar, incluso en castellano.

Con respecto a los verbos de cambio o de reposo, enfrenta la cuestión en *obdormisco*, *contremulo*, *consto* y *firmiter*. De los *uerba sentiendi* encara a *confido* y *meditor*. Como *uerbum affectuum* atiende a *doleo*. En el rubro de otros pronominales, observa el comportamiento de *mentior*, *excido*, *ago* y *tracto*.

Para el agregado de un pronombre complementario a los de aproximación, entiende que ha mediado la influencia de transitivos como *se conferre*, *se comouere*. Los de movimiento de que se trata han legado diversos pronominales a las distintas lenguas romances.

El autor defiende la presencia de *se* ante *urgere* considerando que es ahí un pronombre reflexivo-medio en función de objeto directo. En cuanto a su ayuntamiento con *uenire*, obedece a una denotación separativa del pronombre, lo que ha promovido construcciones romances como, p. ej., el cast. 'venirse abajo', lengua en que "La mayoría de los verbos intransitivos de movimiento y otros muchos admiten libremente el reflexivo", según Vicente García de Diego¹.

El reflexivo que acompaña a verbos de cambio o de reposo es el resultado de un proceso de confusión acaecido en el bajo latín, de modo que varios intransitivos de quietud o de estado, por analogía con otros intransitivos de movimiento, se atrajeron un pronombre reflexivo pleonástico.

En el giro *sibi quisque*, según el prof. Dahlén, el reflexivo no solo refuerza el sentido distributivo del indefinido, sino que además, cuando acompaña a verbo de movimiento, le subraya un sentido fuertemente separativo que para el bajo

latín ya habían anticipado Ernout y Meillet².

El corto pero nutrido volumen se complementa con bibliografía e índice de palabras citadas, que incluye tanto las latinas como las de lenguas modernas, sean o no romances.

[Al Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires han llegado en canje, desde Suecia, los números XXXVII y XXXVIII de esta serie (del último véase nuestra reseña en este mismo volumen), dos fascículos impresos por fotocopia que, aunque de manifiesta irregularidad en el margen derecho, son, no obstante, de impresión sumamente cuidada.]

Alberto J. Vaccaro

¹ V. García de Diego, *Gramática histórica española*, Madrid, Gredos, 1951, p. 319.

² A. Ernout y E. Meillet, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 2a. ed., 1953, p. 197.

* * *

Carlo Malandrino, *Oplontis*. Napoli, Loffredo Editore, 1978.

Hace tres años recordamos el XIX centenario de la erupción del Vesubio que sepultó las tres ciudades, Herculano, Pompeya y Estabias. Fueron leídas en algún curso de Latín las emotivas cartas de un testigo, Plinio el Joven, a Tácito, escritas muchos años después, sobre su visión desde Miseno (epístolas 16 y 20 del libro VI) como también el epigrama 44 del libro IV de Marcial.

Por ese tiempo llegaba también a nosotros esta breve publicación sobre Oplontis, población situada entre Herculano y Pompeya, que en el último decenio estaba surgiendo esforzadamente a la luz del sol y de la Historia. Las 91 páginas de de esta lujosa *ristampa* de la 1ra. edición de 1977 se inician con una introducción de Giuseppe Maggi, autor de varios trabajos sobre el mismo tema, quien llama a su colega "indagatore acuto e attento

della sua terra", elogiando su experiencia, competencia, capacidad técnica y operativa. Siguen las densas páginas sobre las diversas cuestiones del nombre, orígenes, ubicación de la misteriosa localidad, algunas de ellas muy controvertidas. La llamamos misteriosa porque ha sido totalmente ignorada por escritores, historiadores y cronistas; pero está en un único documento cartográfico, una suerte de itinerario internacional, conocido con el nombre de *Tabula Peutingeriana*, copia de una carta itineraria del período de Caracalla y con elementos del *orbis pictus* de Agripa y, sobre todo, está en los hallazgos arqueológicos que van exhumando las recientes excavaciones aún no concluidas.

Si la etimología de Oplontis permanece incierta (del latín *opulentos*, del griego *ὄπλον*, 'cordaje de nave', o de *πλοῖον*, 'nave de comercio', o de la raíz *ὀπάω*, 'ver', o del diminutivo *opulus*, o de lenguas itálicas más antiguas) la ubicación está determinada exactamente por la *Tabula* a seis millas romanas de Herculano y a tres de Pompeya, sobre el mar, en el subsuelo de la actual *Torre Annunziata*, lenta y parcialmente excavada. La simbología empleada en la *Tabula* cartográfica (recuadros y torres simples o dobles) y la arqueología coinciden también en caracterizar a Oplontis como centro de baños termales y como balneario marítimo. Todavía hoy tienen prestigio las propiedades terapéuticas de su agua mineral.

Los descubrimientos y excavaciones del lado occidental de la *Torre Annunziata* (la terma de Marco Craso Frugi, pág. 41, y la *villa* de C. Siculi, pág. 51, entre otros), que datan del siglo pasado, han quedado muy superadas por hallazgos recientes, en forma muy especial, por la monumental *Villa* llamada de Popea, de 65 ambientes, que "por extensión y composición arquitectónica" aventaja "a todos los otros ejemplos de *Villa suburbana*" (pág. 64). En estas excavaciones sistemáticas comenzadas en 1964, aún no concluidas por los obstáculos del canal del Sarno y de una calle, participó el autor, quien en dos publicaciones de 1975 y 1976, en Nueva York y *Torre Annunziata* respectivamente, informa sobre la *Villa*, por entonces llamada simplemente "romana". Decoraciones y pin-

turas murales del II y III, estilo y obras de arte al par de la monumentalidad arquitectónica, parecen corroborar la hipotética atribución de la propiedad a la mujer de Nerón, Popea, o a su *gens*.

Más reciente aún (1974) es el descubrimiento, en los terrenos de una escuela media, de la *Villa* de otro Craso —no se aceptaba hasta entonces la existencia de una familia Craso en la zona, llamado L. Craso Tercio, con columnatas que datan de la época prerromana.

Son muy valiosas y numerosas las notas, que agotan las noticias bibliográficas, al igual que las 28 ilustraciones con mapas, planos y obras de arte. Como pequeño reparo cabe agregar que los números que en los planos (pág. 39 y 57) señalan los descubrimientos arqueológicos no están explicados en el mismo plano, sino a lo largo de la obra. No se procedió así y se restableció el buen criterio en los planos de la *villa* de Popea, pág. 67, y de la terma de M. Craso Frugi, pág. 42.

El autor concluye que Oplontis, en la época de la erupción del 79, sería un gran *pagus* de Pompeya, que había crecido desmesuradamente rebasando los primitivos muros: patricios y comerciantes enriquecidos preferían la vida más rural de la periferia.

Nosotros concluimos que los daños del Vesubio —que trajeron ingentes beneficios— no fueron solo las tres clásicas ciudades desaparecidas. La zona era y es muy atractiva y estaba muy poblada; son más las poblaciones, los *pagos*, las *villae* suburbanas, "conservadas" bajo el manto de lava y ceniza durante casi dos milenios, por ese gigante guardián que es el Vesubio. Los autores antiguos en este caso guardaron extraño silencio, los modernos, descendientes de aquellos, se esfuerzan en sacar a luz y hacer conocer esas ciudades, que con su muerte enseñan cómo era su vida. Sólo es de rogar, más que esperar, que las antigüedades que el Vesubio por tanto tiempo nos guardara, no sean destruidas por el hombre con la contaminación ambiental del progreso.

Alfredo J. Schroeder

• • •

M. Ostwald, *Nonnos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford 1969. XIV, 228 pp.

1. Mediante un estudio filológico detallado, el autor se propone determinar en qué momento de la historia ateniense se dejó de usar la palabra *θεσμός* para designar a la ley escrita o estatuto y se comenzó a utilizar *νόμος*. Su investigación tiene por resultado que *θεσμός* se empleó en ese uso por lo menos hasta el año 510/11 a.C. y que fue bajo Clístenes que se comenzó a utilizar el nuevo término.

La primera aparición de *νόμος* con el significado de ley escrita se da en las *Stipulantes de Esquilo* (vv. 387-391), alrededor del 464 a.C. Como esta referencia es relativamente tardía, O. se propone buscar entre las palabras emparentadas con *νόμος* algún indicio que le permita fijar una fecha más temprana. Su método consiste en rastrear cuándo se puede observar en su significado la influencia de *νόμος* con el significado de 'Ley escrita'. Ostwald llega a la conclusión de que *λονομία* siempre ha tenido una connotación política influida por el significado de *νόμος* como ley escrita. De ahí que su primera aparición en el escolio de Harmodio (Athen. 15, 695 a-b) sea tomada como base para su teoría. La conexión entre *νόμος* e *λονομία* no es, sin embargo, tan excluyente como supone O.

2. No es la finalidad de esta reseña discutir los resultados a los que llega O. por intermedio de este método. Ya ha sido hecho en otra oportunidad (cfr. p. ej. E. Ruschenbusch en *Gnomon* 1971 páginas 414-416). Estos se muestran todavía más comprometidos cuando se considera la concepción que sirviera de base al trabajo, la que se encuentra resumida en la ingenuidad con que considera las causas del cambio de *θεσμός* a *νόμος* como término legal:

"This radical difference (de significado) between the two terms (*θεσμός* y *νόμος*) suggests that the change from *θεσμός* to *νόμος* came about at time when the Athenians were disenchanted with living under laws imposed upon them from above,

and decided instead to consider as laws only norms which they had themselves ratified and acknowledged to be valid and binding."(55)

De inmediato surge la pregunta por las categorías históricas que utiliza O. y por su conocimiento de las fuentes de la antigüedad¹. Esto serviría ya para invalidar la tesis central del trabajo, sin excluir que, por otras razones, sea probable que con la victoria de Clístenes se haya dado también el paso fundamental para la instauración de *νόμος* como término legal. Pero en este punto no se trata de una tesis original de O. Antes que él ya la había propuesto, entre otros, R. Hirschel².

3. La intención de esta reseña es más bien discutir algunos aspectos del capítulo que O. dedica al análisis de los significados de *νόμος*, ejemplo paradigmático que se podría extender al resto de la obra. La primera objeción es de carácter estrictamente metodológico. Ya es tiempo de que la investigación semasiológica abandone el intento de transponer nuestros significados y rastrear su reaparición en las diversas acepciones de la palabra. El problema no consiste en que los griegos hayan utilizado *νόμος* para designar la ley escrita, sino por qué lo utilizaron, qué es lo que se representaban bajo ese fenómeno que denominamos 'ley escrita' y qué le veían en común con los otros fenómenos sociales designados por *νόμος*. En suma, se trata de desentrañar sobre todo qué entendían los griegos por ley. Desde ya que esto no se puede realizar absolutizando la semasiología, sin recurrir a las otras ciencias. La semasiología es en este caso sólo una disciplina de carácter inferior, obligada a remitirse a la historia, el derecho, la arqueología, la filosofía, etc. Esto subraya nada más el carácter ancilar que le corresponde a la disciplina filológica. La elucidación propuesta puede ser lograda sólo mediante un estudio semasiológico que se entienda como una verdadera semasiogonía, donde la historia de la palabra, seguida paso a paso, nos vaya descubriendo las diferentes determinaciones y nos lleve a comprender la unidad que existe entre los diversos significados —para nuestra

conciencia tan diferentes— que ella abarca. Un estudio de esta índole hubiera contribuido mucho más al esclarecimiento de la formación de la conciencia política y jurídica de los griegos que este trabajo que ofrece O.

4. Con el fin anteriormente indicado, valgan algunos ejemplos recogidos al azar que podrían extenderse:

S. *Ant.* 908: Un típico ejemplo de la poca profundidad con que han sido tratados los textos: cuando Antígona se pregunta a qué *nóμος* debe adjudicarse su acción, O. interpreta la 'regla' que siguió Antígona al adorar a su hermano. El *nóμος* que aparece en 914 y que resume toda la explicación anterior y que, por lo tanto, debe conservar el mismo significado, lo interpreta como "proper way of acting" (25), en una clara inconsecuencia.

E. *Bacch.* 331: Interpretar aquí 'las leyes o costumbres de Tebas' es otro claro ejemplo de ligereza. Nada más lejano que esto. Cadmo se refiere a las costumbres y ritos del culto de Dioniso (Prescriptions of religious traditions: Dodds en su comentario). Se trata de que Penteo no debe apartarse de las costumbres religiosas de Dioniso y su culto; a eso se refieren el discurso de Tiresias y las palabras de Cadmo.

E. *Or.* 503, 523: En un caso interpreta a *nóμος* como "standards of proper behaviour" (25) y en otro como "law-and-order" (33), aun cuando es evidente que en todo el discurso de Tindareo la referencia al *nóμος* es la misma en los dos casos y no se trata ni de uno ni de otro, sino de la costumbre que impide la aplicación de la "selbsthilfe". Cfr. para esta interpretación: *τὸ θηριώδες τοῦτο καὶ μαρόνον/ παύων, ὃ καὶ γῆν καὶ πόλεις ἄλλυσ' ἀεὶ.* (524 s.). De esta manera interpreta Tindareo su defensa del *nóμος* en una clara referencia a lo que afirmo.

E. *Or.* 941: Aquí no hay ninguna referencia a la legislación contra el asesinato y por lo tanto la legislación escrita no está en el 'transfondo' (48). El contexto muestra (934-40) que se trata del *nóμος*

que ha impuesto Orestes, que de esta manera impide que las mujeres se acostumbren a matar al esposo. De lo contrario no se entendería por qué con la sentencia de muerte de Orestes se iba a dejar sin efecto el *nóμος* (cfr. especialmente 940 s.)

E. *Herc.* 1316: *οὐβείς δὲ θνητῶν ταῖς τύχαις ἀκήρατος, ἢ οὐ θεῶν, τοιῶν εἶπερ οὐ ψευδείς λόγοι, ἢ οὐ λέκτρ' ἐν ἀλλήλοισιν, ὧν οὐβείς νόμος, ἢ συνήφαν;* (1314-1317; en los versos siguientes siguen otras causas). Interpretar aquí *nóμος* como "the proper way of acting under a given sets of circumstances or for a particular set of individual" (24 s.) es perder de vista que aquí Teseo quiere significar que no hay ningún *nóμος* (costumbre, ley divina, uso, pero sobre todo se subraya el *carácter normativo*) que permita u ordene tal actitud. La conducta es aquí el resultado de la observancia o inobservancia del *nóμος*. Los dioses presentan una actitud anómica en la medida en que no se atienden a un *nóμος*, pero *nóμος* de ninguna manera designa una forma de actuar. Leyendo un poco más abajo, O. hubiera visto cómo explica Hércules la frase de Teseo: *ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὐτε λέκτρ' ἢ μὴ θέμις/ στέργειν νομίζω* (1341 s.), donde es claro que no se trata de ninguna manera de actuar, sino de preceptos consuetudinarios.

E. *Hec.* 846-849: No se trata aquí de 'conventional beliefs', como pretende O., sino de las costumbres que nos llevan a dividir entre amigos y enemigos. Concretamente el coro piensa aquí en la costumbre de la hospitalidad, tan importante en la vida antigua.

Thuc. 3:37.4: Aquí están implicadas en principio las leyes escritas y no 'mores of a particular group of men' (33).

E. *Ion* 1322: Probablemente no se trate del poder de la profetisa de dar oráculos, sino más bien de su autoridad para guardar el orden del templo. Ella impide que se transgredan las disposiciones del templo (cfr. *Ion* 226-231). El contexto posterior parecería indicarlo así.

E. *Herc.* 963: No es imposible descubrir

algún matiz crítico, como pretende O. (48).

Hdt. 7:8. 1.: No se trata en absoluto de las costumbres de los persas ni de nada parecido. Jerjes se dirige en primer lugar a sus nobles; en segundo, lo que dice es que él respetará y proseguirá el *vómos* recibido en herencia, e.d. agrandar el imperio. Se trata por lo tanto de un principio que rige la acción de la dinastía. Cfr. *vómos* en este sentido: S. Ant. 191, 905-915, *El* 579, *Trach.* 1177-1178, *Ai.* 548, 348-50, *El.* 1041-1045, *Trach.* 615-617, *E. Or.* 905-906.

Hdt. 4:78.4: No es claro por qué aquí *vómos* es una costumbre religiosa y no "a procedure" (41).

Hdt. 4:80.5: No se trata de costumbres de los escitas (34^a), sino de los griegos. Las costumbres religiosas son el rito de Dioniso.

Hdt. 6:38.1: Que los ritos funerarios otorgados a Milcíades por los quersonenses, tal como es la costumbre con los fundadores de una ciudad, correspondan a "narrower norms of universal validity which form part of the general *vómos*" (22 s.) es incomprendible.

Hdt. 8:106.3: Inexplicable cómo se puede ver aquí algún sentido de procedimiento. Los dioses *σε ποιήσαντα ἄδωσια, νόμῳ δίκαιῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον εἰς χεῖρας τὰς ἑμὰς*. Aquí se trata más bien de una norma usada por los dioses, la de castigar al que ha cometido una acción injusta.

Hdt. 4:39.1: "A final example of conventional belief which is condoned despite the fact that it is, strictly speaking, inaccurate, is Herodotus's assertion (4:39.1) that a certain promontory ends *νόμῳ* but not in fact at the Arabian Gulf" (39) (!!!!!) (en nota 4 es citado F. Heinemann, 'Nomos und Physis', Basilea 1945 82 !!!!!).

E. Hipp. 91: Interpreta el *vómos* de odiar a los altivos y al que no ama a todos como opinión (38), pero Hipp. 98, donde Hipólito contesta al sirviente que el mismo *vómos* ha de valer para los

dioses, si nuestros *vóμοι* provienen de ellos (el genitivo es sin duda objetivo y no subjetivo) lo interpreta como "way of living", aunque en realidad las dos veces se refieren al mismo *vóμος*.

Suponer una legislación escrita detrás de expresiones como *vóμος κείραι, νόμον τιθέναι, νόμον καθιστάναι*, etc. es un camino inexacto, porque no tiene ningún apoyo en las fuentes. Cfr. Hdt. 2:42.3, Thuc. 1:4.6, 3:82.6, 4:133.3, Xen. Mem. 4:4.19: los hombres *ἔθεντο ἀγράφου νόμου*.

5. Es indudable que *vóμος* puede implicar todas las cosas que pretende O. y muchas más, pero eso no quiere decir que ese sea el significado que posee. De las trece categorías en las que divide a los diferentes "significados" y en las cuales es muy difícil encontrar alguna unidad, porque no están ordenadas en su concatenación necesaria —tal como sería de esperar de un trabajo científico que diera cuenta de las determinaciones necesarias del término—, llega a una definición de *vóμος* que exige tener mucha imaginación para conceder que se aplica a todos los órdenes, tal como lo pretende O.:

"Nomos, in all the senses, signifies an 'order' and implies that this order is or ought to be, generally regarded as valid and binding by the member of the group in which it prevails." (54).

Concluye que, mientras *θεσμός* es obligatorio por la autoridad del agente que lo imparte, *vóμος* es obligatorio por la aceptación de los que viven bajo él (55).

Es difícil ver ese matiz democrático de *vóμος*, p. ej. nada menos que en su primera aparición (Hes. Op. 274-85), o cualquiera de los *vóμοι* religiosos (valgan como ejemplos E. Ion 226-231 o E. IT 586-587), o cuando lo principal es el agente que pone en funcionamiento el *vóμος* (S. El. 581-582, E. Fr. 228, 7-8), allí la pretendida diferencia con *vóμος* es inexistente. Por cierto, ha desempeñado un papel importante en la historia de las instituciones griegas como consigna

democrática, pero no a partir de lo que pretende O.

En resumen, en este libro se reúnen tres equívocos fundamentales: a) La concepción histórica que sirve de base posee una idea científica de los procesos históricos. b) La concepción semasiológica impide la derivación necesaria de los diferentes conceptos. c) El trabajo textual mismo, que lleva a notables inconsecuencias con el fin de llegar a la meta prefijada.

Francisco Leonardo Lisi

¹ En otra oportunidad he criticado este tipo de interpretación que no considera suficientemente a las fuentes. Cfr. "Apuntes críticos acerca del problema de la ley en Grecia", *Argos*, 1, 1977, 51 ss.

² R. Hirzel, "Ἄγραφος νόμος", *Abh. Sachs. Ges. phil.-hist. Cl.*, Leipzig, 1900, 49, y *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1908, 373.

* * *

John van Sickle, *The Designs of Virgil's Bucolics*. Roma, Ed. dell'Ateneo and Bizzarri, 1978. 258 pp.

En esta obra —cuya génesis se remonta a unos seminarios dictados en Urbino y en New York—, su autor, John Van Sickle (V.S.) —profesor de la City University of New York—, se propone mostrar las diez *Eglogas* virgilianas no como una miscelánea, sino como una composición unitaria que responde a un riguroso diseño programático. En esa misma perspectiva es lugar evocar que al considerar las *Bucólicas* del Mantuano el Medievo habló de la "Egloga" —en singular— reafirmando de ese modo una peculiarísima estructura intrínseca que ligaba las diez composiciones en tanto que segmentos articulados de una unidad.

Sobre ese particular sirven de ayuda al minucioso análisis de V.S. el sagaz y originalísimo aporte de P. Maury ("Le secret de Virgile et l'architecture des *Bucoliques*", 1944) que intenta ver el

corpus bucólico como una suerte de "chapelle bucolique" cuyo centro estaría ocupado por la apoteosis de Dafnis evocada en la *Egloga* V; así como también los diferentes artículos que O. Skutsch publicara en *HSCP* vinculados con problemas de simetría y estructura de las *Eglogas*.

Sobre la base de esos postulados es que V.S. acomete en la primera parte de su trabajo un minucioso análisis empírico-fenomenológico del *corpus* (ampliado a través de diversos croquis y esquemas ilustrativos) y del que deduce lazos que de modo estrecho ligan las églogas entre sí (y en ese aspecto los diversos ejemplos de V.S. se nos imponen como testimonios altamente locuaces), así como también pautas compositivas que nos permiten por un lado ver en qué aspecto Virgilio se filia al programa poético de los *neoterói* y por el otro en qué aspecto lo supera en aras de imprimir a su poesía un sentido simbólico de perfiles órfico-neopitagóricos, delineado principalmente en las *Eglogas* IV, V y VI las que ocupan el centro virtual del poemario.

Nos propone luego una interpretación del "Design" de las *Eglogas* a la luz de dos tesis conocidas: la concéntrica o estática y la dinámica o lineal, a la vez que al subrayar el contraste entre las mismas, trata de ver los elementos compatibilizantes en aras de una síntesis armoniosa. En ese aspecto es interesante el estudio de imágenes (p. 41 ss.) en el que se aprecia la huella del clásico trabajo de V. Pöschl sobre las *Eglogas* (*Die Hirtendichtung Virgils*, 1964).

Presenta rasgos originales el capítulo III —"Synthesis: from Ideology toward Poetics"— que ensambla la primera parte del trabajo —de corte introductorio— con la segunda, dedicada específicamente a lo poético.

Esta segunda parte, que es la más original y extensa del volumen, pone principalmente de relieve el aspecto *musical* del poemario, aspecto al que los medievales prestaron particular atención y que fue descuidado por la modernidad influida por forzadas interpretaciones racionalistas de lo poético. En esta dimensión V.S. señala seguir los planteos de Mlle. Desport respecto de "L'incantation virgilienne" aun cuando se pone en guardia respecto de lo que V.S. conside-

ra "el exclusivo reduccionismo al orfismo" sobre el que esta estudiosa pretende interpretar la obra virgiliana.

El estudio de V.S. apunta luego a la consideración del relato eclógico como una nueva forma de *epos* que no debe considerarse aisladamente, sino que debe ser visto como una etapa hacia formas mayores concretadas luego en las *Geórgicas* y *Eneida*, respectivamente.

En esa dimensión insiste nuevamente en lo unitario de la obra virgiliana, unidad que —entre otros aspectos viscerales— se funda en un mismo metro poético —el hexámetro dactílico—. En estas consideraciones V.S. declara tener en cuenta la profunda —y aunque secular, siempre renovada— interpretación de la Cerda.

En esta segunda parte es motivo de un riguroso análisis el vínculo de la poesía virgiliana con la Arcadia mítica (en ese aspecto V.S. evoca y prolonga la feliz concepción de la Arcadia virgiliana sustentada por B. Snell), la que el poeta asume y recrea en una atmósfera poética particularísima. El estudio de la Arcadia como un lugar simbólico en que pueden darse los *impossibilia* lo lleva a considerar la legendaria figura de Pan y su vínculo con el Dafnis de la *Egloga V* en tanto que numen pastoril por antonomasia. Es también motivo de análisis lo pastoral, así como la imagen tradicional de los "pastores músicos", de los que nos brinda un perfil desde Homero hasta Virgilio, deteniéndose particularmente en Hesíodo y en Teócrito. En ese aspecto las figuras de Dafnis y de Títilo ocupan el plano dominante a la vez que nos habla de una técnica de "contrast of Tityran and Arcadian Modes" (p. 178 ss.). Es en esta sección del análisis donde podría objetársele un exceso de erudición —fundado principalmente en la comparación con el modelo teocriteo— que por momentos hace pesada y tediosa su lectura.

En la "recapitulación" nos proporciona una somera síntesis de la nueva moda bucólica señalando que si bien Virgilio asume un género tradicional elaborado y "codificado" por Teócrito, su pensamiento y su idea respecto de lo poético rebasan el esquema teocriteo y apuntan a dimensiones simbólico-cósmicas muy

profundas, muchas de ellas todavía ocultas para nosotros.

Finalmente nos brinda un minucioso análisis de la *Egloga X*, en el que al considerar el llanto por la muerte del poeta Galo, nos da las pautas de los lazos que vinculan la pastoral con lo elegíaco a la vez que insiste en que en Virgilio, no obstante lo original, el motivo poético de la Arcadia determina un retorno a las fuentes.

La tercera y última parte —"Design"— nos proporciona la "poética" de las *Eglogas*, deducida de las mismas composiciones, y fundada esencialmente en lo musical, aspecto en el que —para V. S.— radica el *quid* de la poesía virgiliana.

En esta sección, el autor nos alerta respecto de ciertos elementos compositivos virgilianos que permiten enlazar las *Eglogas* con las *Geórgicas* y con la *Eneida*. En ese aspecto destaca como notas religrantes del *corpus* la noción órfica de lo poético, el equilibrio del cosmos contrapuesto a lo desarmonico de la pasión del amor, junto a la señera y silenciosa presencia del César, que alienta como símbolo en las tres composiciones y cuya expresión más acabada está en la magna epopeya la que, a los ojos de V.S., "is Virgil's poetic fate" (p. 230), aun cuando el poeta despliega su gama expresiva a través de tres registros: bucólico, geórgico y épico-cívico.

Los últimos versos de la *Eneida* (XII 951-952) con su retorno a la noción de sombras, enlazan —como con acierto asevera V.S.— el ocaso de la magna epopeya con la primera de las *Bucólicas* (v. 76).

En el epílogo (p. 224 ss.) vuelve a insistir en lo musical como el elemento decisivo en el que básicamente radica el misterio de la poesía virgiliana, que para V.S. se da entrelazado con la retórica tradicional.

Completan esta prolífica edición una *appendix*, abundante bibliografía así como un *index* de autores y temas que ponen de relieve el esmero y pulcritud con que ha sido concebida.

Hugo F. Bauzá

• • •

Eric Wistrand, *Miscellanea Propertiana*. Göteborg, 1977. 86 pp. (Acta Universitatis Gothoburgensis. Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XXXVIII).

Reúne una serie de ensayos referentes al patriotismo poético en época de Augusto, a varios pasajes controvertidos de Propercio y a una construcción aparentemente insólita en Tito Livio.

Para ocuparse del primer tema, encara la elegía III 4 de Propercio y la oda III 14 de Horacio.

Acercas del poema properciano estudia los dísticos segundo y cuarto, la interpretación que se da al verso 19, y luego trata el poema en conjunto para captar en qué medida afecta al poeta el sentimiento patriótico de la época augustea.

Con respecto al punto inicial propone leer *quiris*, como nominativo, en lugar del vocativo *uiri* del v. 3, considerando a *quiris* en singular un arcaísmo propio de la poesía de ese tiempo, usado como forma de nominativo-vocativo, si bien *uiri* puede ser un genitivo singular que no afecta el sentido del pasaje. Después trata la expresión "solitum...ducite munus" (v. 8) y piensa que "munus ducere" es un giro análogo a *ducere triumphum, ducere pompam*, etc., en los que dicho verbo es modificado por un acusativo de resultado. A continuación sugiere relacionar "hoc" con el "aeuum" con que termina el v. 19 y traducir 'in our time' (p. 16). Por último acepta el patriotismo de Propercio como una actitud sincera pero no profunda, sino superficial como el entusiasmo de las multitudes que actualmente aclaman el éxito de un equipo de su país en una competencia deportiva internacional.

Mientras algunos filólogos como Wickham, Pasquali, Gordon Williams y Syndikus sostienen que en la oda III 14 la procesión y el cortejo de que habla Horacio van al encuentro del emperador y los soldados que están por entrar en la ciudad, Wistrand afirma que es imposible porque la expresión "supplice uitta" del v. 8 deja suponer una *supplicatio* y esta no se cumplía normalmente al arribo triunfal de las tropas sino cuando llegaba un informe del jefe acerca de una victoria obtenida a expensas del enemigo. Quizá pruebe esto el hecho de que también se verificaba una *supplicatio* en caso de derrota.

Cree el autor que Horacio, siguiendo la misma técnica que Propercio en III 4, quien se imagina contemplando el paso triunfal de las tropas que volverán victoriosas, se está pintando a sí mismo en medio del gentío, pero nada alienta esta deducción de Wistrand en la oda horaciana. Además se opone a la interpretación de Antonio La Penna, quien menciona "il corteo (...) del principe" pensando en una *chorus* porque el poeta habla de "iuuenes" y "uirgines", pero, como el uso hubiese demandado no *iuuenes* sino *pueri*, concluye que esas "uirgines" y esos "iuuenes" constituyen la joven generación y que se los llama "sospitum" (v. 10) porque el resultado de la guerra de España ha salvado su futuro. Para Wistrand, basado en la estrofa final, la oda muestra una transición en la actitud política de Horacio.

Prop. I 1, 5 *castas odisse puellas*

¿Por qué odiar a muchachas "castas"? La solución puede ser que *casta, pudica, fida, optima* se refieran, en un contexto semejante, a la idea de fidelidad a un amor anterior, lo cual justificaría no solo la expresión sino además la inclinación por Cintia y su consecuente alejamiento de toda mujer de una clase socialmente menos discutible.

Sin embargo no parece que Propercio haya odiado a las "castas" sino por haber caído en las redes de una que quizá no lo fuera.

Prop. I 10, 21 ss. *pro uano*

Propone no leer "neu tibi pro uano uerba benigna cadant" en el v. 24, donde *pro uano* debería acompañar a *tibi*, no a *cadant*, lo que se podría traducir: "Y no hablarías como una charlatana y harías generosas promesas que no llegan a nada"; el dativo *tibi* asume la misma función que en "cum tibi singultu fortis uerba cadent" (I 5, 14) y se refiere a una persona envuelta en una situación. Sugiere, en cambio, la lección "At mea pro(h), nullo pondere uerba cadunt", que aparentemente no responde a la tradición manuscrita.

Prop. I 11, 18 *omnis...timetur amor*

Este controvertido trozo, junto con otros similares que Wistrand recoge, le hacen pensar en una construcción de objeto interno transferida a voz pasiva,

como si el amor fuese siempre una especie de temor de sí mismo.

Prop. II 12, 16 *meo sanguine*

Es dudoso entre ablativo de lugar o de circunstancia concomitante; puede funcionar como un valor indiferenciado sociativo-modal-instrumental y sólo el contexto es capaz de resolver el sentido preciso.

La impresión más inmediata es que se trata de un ablativo de lugar que modifica a *assiduus*.

Prop. II 16, 27 ss.

Wistrand descubre que Virgilio, *Ecl.* 1, 67 ss. es antecedente de Prop. II 16, 27-28. Que este conocía el poema virgiliano es notorio por "cum Romana uos egit discordia civis" (Prop. I 22, 5), donde se repite el final del v. 71 de la égloga mencionada. La situación se asemeja en ambos poemas: un militar despoja de su quinta a Melibeo y otro de Cintia a Propercio; "barbarus" es la palabra con que ambos poetas califican al detentador, y "mea regna", la común designación del bien perdido. El v. 27 plantea además un problema de lección: *exclusis* en la tradición manuscrita; *excussis* según conjetura humanística. Falta agregar *exclusit* del códice Neapolitanus. El buen sentido parece pedir la lección conjetural.

Prop. II 19, 29 ss.

Por similitud con el *inimicue lingue* de Prop. II 32, 25, Wistrand cree que el *assidua lingua* de II 19, 31 denota las interminables charlatanerías de siempre, en las que el poeta teme oír envuelto el nombre de Cintia.

Prop. III 8, 11 ss.

Ante los dos *seu* correlativos de los vv. 14 y 15, el autor se pregunta si no falta uno en el 13, cuyo texto considera otra subordinada similar a las que siguen, y no le ve otra salida que aceptar como lección la conjetura de Postgate: "custodum greges seu circa se stipat euntem".

De lo contrario es difícil interpretar el sentido, tanto que D. Paganelli elude el verso en su traducción para la colección Les Belles Lettres.

Prop. IV 1, 9 ss. *domus ista Remi*

Es insostenible que esta frase quiera

connotar *casa Romuli*; por otra parte, es posible que cerca de esta y conectada con ella haya existido una *aedes Romuli*, pero esto tampoco avala la ecuación *domus ista Remi - aedes Romuli*. En Marcial (XII 3.4) *domus alta Remi* es el monte Palatino, significado que puede caber en la expresión del elegíaco.

Esto plantea el problema de qué implica "se sustulit" en el mismo verso, no frecuente en latín como predicado de un sujeto inanimado, ya que la expresión no es equivalente a frases modernas como fr. "s'elever" o cast. "elevarse", y en cambio confiere al sujeto fuerza de personificación.

Pero así es difícil precisar su sentido.

Liv. VI 25, 7-10

Si bien los manuales han echado mano del pasaje como ejemplo del uso de *replere* con genitivo ("uidit... repletas semitas inter uulgos aliud puerorum et mulierum huc atque illuc euntium"), para Wistrand no es propio del uso lingüístico de Tito Livio y el genitivo en cuestión depende de "uulgos aliud", que no se trata de otro genitio al que se agregase el de mujeres y niños. Mas si se interpreta así, la preposición *inter* carece de un sentido propiamente local, como cuando la expresión *inter copula* denota "cuando se bebe", de manera que el fragmento discutido significaría: "vio... caminos repletos a causa de otro genitio de mujeres y niños que iban de un lado a otro".

Pero en este caso ¿cuál es el alcance exacto de *aliud*?

Alberto J. Vaccaro

¹ "Il corteo, formato simbolicamente dal sesso e dalle età che non hanno partecipato alla guerra, cioè dalle matrone, dai giovinetti e dalle vergini (giovinetti e vergini intoneranno un canto religioso), sarà guidato dalla consorte e dalla sorella del principe" (A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino, Einaudi, 1963, p. 130).

ASOCIACION ARGENTINA DE ESTUDIOS CLASICOS

Informaciones

Durante el año 1982, la actividad de nuestra Asociación estuvo dedicada, en especial, a la conmemoración del bimestrenario de la muerte de Virgilio y de Tibulo. La obra de estos poetas fue, en efecto, el tema fundamental en las sesiones de trabajo del Séptimo Simposio Nacional de Estudios Clásicos, el cual, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, tuvo lugar entre los días 20 y 25 de septiembre, bajo la dirección de una Comisión Organizadora constituida enteramente por miembros de la A.A.D.E.C.; también lo eran, en su gran mayoría, los integrantes de las Subcomisiones –de Lectura, de Prensa y Relaciones Públicas, de Presupuesto y Hacienda, de Publicaciones y de Recepción– y los Jurados de los Concursos para Estudiantes. Por otra parte, cada uno de los Ateneos prestó una colaboración insustituible para la concreción de ese hecho científico, y para su difusión por medio de la prensa, la televisión y la radio.

Es de destacar que el VII Simposio fue declarado de interés nacional por decreto del Poder Ejecutivo de la Nación, y de interés municipal por la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires. Se recibió además el auspicio oficial del Ministerio de Gobierno y Justicia de la provincia de Salta y del Ministerio de Cultura y Educación de la provincia del Chaco. Se contó con el aporte y apoyo de la UNESCO, del CONICET y de la Intendencia Municipal de la Ciudad de Buenos Aires, la cual cedió las salas del Centro Cultural General San Martín para el desarrollo de las sesiones. La Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y el Istituto Italiano di Cultura prestaron una amplia y valiosa colaboración, y también brindó su auspicio la Academia Argentina de Letras.

En el acto de apertura –que se realizó con la presencia del señor Ministro de Cultura y Educación y de otras autoridades nacionales, así como

delegados de naciones extranjeras, autoridades universitarias y municipales, académicos e invitados especiales— pronunció el discurso inaugural el señor Intendente Municipal de la ciudad de Buenos Aires, Dr. Guillermo del Cioppo.

Una concurrencia de casi setecientos participantes se distribuyó en las cinco Comisiones de trabajo, que sesionaban simultáneamente. Objeto de igual interés fueron las cuatro conferencias pronunciadas en sesiones plenarios, —una de ellas a cargo del profesor de la Sorbona, Dr. Pierre Grimal, sobre el tema “Virgile devant les philosophes”.

Están en prensa las *Actas del VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, que pondrán a disposición de los estudiosos de la materia los trabajos leídos durante esas jornadas científicas.

Los diferentes Ateneos, en sus reuniones habituales, desarrollaron cursos y ciclos de conferencias. Así, en la reunión mensual del Ateneo Zona II (Buenos Aires), se dio lectura a los siguientes trabajos: “El nacimiento de la cultura en Sófocles: dos ópticas sobre la tragedia humana”, del Prof. Juan T. Napoli; “Roma en México”, de la Prof. Marta B. Royo; “La sátira latina y las nuevas valoraciones de los géneros literarios”, de la Prof. Amalia S. Nocito y “Análisis estructural del libro IV de las *Geórgicas*”, de la Prof. Mónica Capano.

El Ateneo Zona V (Entre Ríos) desarrolló, en el Museo Histórico “Martignano Leguizamón” de la ciudad de Paraná, un extenso curso sobre “Civilización y cultura helénicas: La Edad de Pericles”, a cargo de los profesores Graciela T. I. de Lavigna, Teresita Re de Turi y Dr. Juan Carlos F. Wirth, bajo la coordinación de la Prof. Silvia Storani de Di Persia.

El Ateneo Zona VII (Rosario) efectuó un ciclo de disertaciones por LRA 5 Radio Nacional Rosario, en conmemoración del bimilenario de la muerte de Virgilio y de Tibulo. Participaron en estas charlas, entre los meses de agosto y octubre, los profesores Adriana B. Martino, María Leonarda Hernández, Hugo Deleda, J. Huarque Falcón, Héctor Miglierini, María Isabel Barranco de Más Varela, Alex Rodríguez Bonel, Ricardo Orta Nadal, Luis Arturo Castellanos, Carmelina Rivero de Castellanos y Adolfo Masciopinto.

El Ateneo Zona IX (Nordeste), por su parte, anuncia para octubre de 1983 la realización del VI Encuentro Regional de Estudios Clásicos, en El Colorado (Formosa); el tema será “La proyección de los mitos clásicos en las literaturas modernas”.

El Dr. Francisco Nóvoa, que durante varios años se desempeñó como director de la revista *Argos*, presentó su renuncia al cargo ante la Comisión Directiva de la A.A.D.E.C. Esta, en su sesión del 12 de abril de 1983, agradeció al Dr. Nóvoa su valiosa colaboración y designó nuevo Director al Dr. Rodolfo P. Buzón.

INDICE

<i>Carlos M. Herrán 1910-1982</i> (Francisco J. Olivieri)	3
Fraschini , Alfredo, <i>Presencia viva de la antigua Grecia en la obra de Leopoldo Lugones</i>	7
Simeone , Marta, <i>La estructura del hombre en el Fedro platónico</i>	31
Verde Castro , Carmen Victoria, <i>La "muerte" de Orestes en la Electra de Sófocles</i>	45
Vofchuk , Rosalía, <i>Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según Heródoto de Halicarnaso</i>	85

RESEÑAS

Bauzá , Hugo (comp.), <i>Virgilio en el bimilenario de su muerte</i> (María Delia Buisel)	99
Buffière , Félix, <i>Eros adolescent, la pédérastie dans la Grèce antique</i> (Octavio A. Sequeiros)	102
Dahlén , Eric, <i>Remarques syntaxiques sur certains verbes pronominaux en latin et en langues romanes</i> (Alberto J. Vaccaro)	108
Malandrino , Carlo, <i>Oplontis</i> (Alfredo J. Schroeder)	109
Ostwald , M., <i>Nonnos and the Beginnings of the Athenian Democracy</i> (Francisco L. Lisi)	111
Van Sickle , John, <i>The Design of Virgil's Bucolics</i> (Hugo F. Bauzá)	114
Wistrand , Eric, <i>Miscellanea Propertiana</i> (Alberto J. Vaccaro)	116
Asociación Argentina de Estudios Clásicos (Informaciones)	119

ASOCIACION ARGENTINA DE ESTUDIOS CLASICOS

Comisión Directiva

Presidente: Dr. Alberto J. Vaccaro

Vicepresidente: Dr. Carlos A. Ronchi March

Secretaria: Lic. Elisabeth Caballero de del Sastre

Prosecretaria: Lic. Ana María Pendás de Buzón

Tesorero: Prof. Alfredo J. Schroeder

Protesorera: Prof. Corina Corchón

Organo de Fiscalización

Dr. Adolfo Masciopinto; Prof. Vicente Visñovezky; Prof. Teresa M. Morchio de Passalacqua.

Delegados

Ateneo I: Prof. Laura López de Vega

Ateneo II: Prof. Raúl Lavalle

Ateneo III: Prof. Néstor Sequeiros

Ateneo IV: Prof. Elva Pino de Arata; Prof. Sara del Río de Bereilh; Prof. Jorge Alfredo Crespi

Ateneo V: Dr. Juan Carlos Wirth

Ateneo VI: Dr. Raúl Roberto Rossi

Ateneo VII: Dr. Adolfo Masciopinto

Ateneo VIII: Prof. Francisco A. Platero Gómez

Ateneo IX: Prof. Olga Zamboni

Dirección Postal

Crámer 228

1876 - Bernal, Pcia. de Buenos Aires

República Argentina

**Se terminó de imprimir en Edigraf S.A., Delgado 834, Buenos Aires, Argentina
en el mes de octubre de 1983.**