

ARGOS

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Calle 7, N° 220, Cerro de las Rosas, 5009 Córdoba, R. Argentina

Presidente: Dr. ALBERTO J. VACCARO (Universidad de Buenos Aires).

Vicepresidente: Prof. JOSÉ A. N. RASQUIN (Universidad Nacional de Córdoba).

Secretario: Prof. IGNACIO GRANERO (Universidad Nacional de Cuyo).

Secretario de relaciones públicas: Dr. JUAN CARLOS F. WIRTH (Instituto Nacional Superior del Profesorado de Paraná).

Tesorero: Prof. ALFREDO J. SCHROEDER (Universidad de Buenos Aires).

Protesorero: Prof. CLAUDIO SORIA (Universidad Nacional de Cuyo).

Delegados: Prof. ADOLFO RUIZ DÍAZ (Universidad Nacional de Cuyo), Prof. FRANCISCO NÓVOA (Universidad Católica Argentina de Buenos Aires), Prof. NÉSTOR A. SEQUEIROS (Universidad Nacional de La Plata), Prof. ELVA PINO DE ARATA (Universidad Nacional del Sur), Prof. VICENTE O. VISÑOVEZKY (Paraná), Prof. ANTONIO CATINELLI (Universidad Nacional de Córdoba), Prof. MARÍA E. PUENTEDURA DE FERRARI (Universidad Nacional de Rosario) y Prof. OLGA M. ZAMBONI (Instituto del Profesorado Antonio Ruiz de Montoya, de Posadas).

Órgano de fiscalización: Prof. VICENTE O. VIZÑOVEZKY (Paraná), Dr. MANUEL J. SÁNCHEZ MÁRQUEZ (Instituto Terrero de La Plata) y Dr. ALBERTO CARDARELLI (Instituto de Profesorado Concordia).

ARGOS

Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC),

subvencionada por el

Consejo Nacional de Investigac. Científicas y Técnicas (CONICET)

ISSN 0325-4194

AÑO II

Febrero de 1978

N° 2



Asociación Argentina de Estudios Clásicos
Santa Fe 1158 — 8° B
1059 — Buenos Aires

ARGOS

Director: Dr. CARLOS M. HERRÁN (Universidad de Bs. Aires).

Vicedirectores: Prof. CARLOS A. RONCHI MARCH (Universidad de Buenos Aires) y Prof. FRANCISCO NÓVOA (Universidad Católica Argentina de Buenos Aires).

Secretario de redacción: Prof. JULIO A. FERNÁNDEZ BERNADES (Universidad de Buenos Aires).

Secretario administrativo y de relaciones públicas: Prof. FRANCISCO L. LISI, reemplazado actualmente por Prof. ELIZABETH CABALLERO DE DEL SASTRE (Universidad de Buenos Aires).

Comité asesor: Prof. MARÍA LUISA ACUÑA (Universidad Nacional del Nordeste), 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), Dr. 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) y Prof. CARMEN VERDE CASTRO (Universidad Nacional de La Plata).

IMPRESA Y EDITADA EN LA ARGENTINA

Inscripta en la Dirección Nacional del Derecho de Autor bajo el número 1.373.945.

ACTIVIDADES DE LA AADEC

El presidente de la Asociación, Dr. Alberto J. Vaccaro, asistió, como representante de esta, a la Asamblea General de la Federación Internacional de Estudios Clásicos (FIEC) que tuvo lugar, durante los días 2, 3 y 4 de septiembre, en la Biblioteca Alberto I, de Bruselas; luego de la cual participó también de un coloquio sobre "Las organizaciones internacionales de estudios clásicos" que se realizó a continuación. El 7 del mismo mes, acompañado por el secretario de la FIEC, Prof. François Paschoud, visitó el Departamento de Ciencias de la Antigüedad, de la Facultad de Letras, en Ginebra; la Fondation Martin Bodmer, de estudios humanísticos, en Cologny, y la Fondation Hardt, de estudios clásicos, en Vandoeuvres, Suiza.

Del 20 al 23 de septiembre se realizó en la ciudad de Resistencia (Chaco), con el auspicio de la Universidad Nacional del Nordeste, el IV° Simposio Nacional de Estudios Clásicos, con alto número de participantes, que sumaron más de doscientos cincuenta, y con la presentación de sesenta trabajos. El temario fundamental del Simposio fue el siguiente:

1. La Tragedia en la Antigüedad
 2. Vigencia de la cultura grecolatina en el mundo contemporáneo:
 - a. Los estudios clásicos, fundamento permanente e imprescindible de la formación humanista del hombre contemporáneo.
 - b. Su presencia vital en el ámbito filosófico, literario, lingüístico, jurídico, religioso, mitológico, social, etc.
- Con ocasión del VII Congreso de la Asociación de Academias de la Lengua, celebrado en Santiago de Chile, se envió una nota al entonces Ministro de Cultura y Educación de la Nación en la que la AADEC aprueba las consideraciones y conclusiones de dicho Congreso y solicita "que en nuestro país se dé a la lengua madre el lugar que por su importancia y significación le corresponde en el nivel medio de la enseñanza".

En representación de la AADEC y con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, el Dr. Alberto J. Vaccaro asistió a la V° Semana de Estudios Romanos, especialmente invitado por la Universidad Católica de Valparaíso (Chile).

El 26 de octubre de 1977, con el auspicio de la AADEC, el presidente del Ateneo de la Zona II (Buenos Aires), Dr. Carlos Manuel Herrán, dio en la Asociación Dante Alighieri una conferencia sobre el tema "La kátharsis aristotélica en sus interpretaciones modernas". El conferenciante fue presentado por el Prof. Francisco Nóvoa y el contenido de la exposición fue, en breve síntesis, el siguiente:

Desde las primeras ediciones impresas de la *Poética* de Aristóteles, en sus traducciones latinas y, luego, en las alemanas, francesas e italianas, se ha encarado la interpretación de la kátharsis mencionada en la definición de la tragedia, en tres sentidos fundamentales: el ético, el religioso y el médico-terapéutico. La interpretación moral alcanzó su más pleno desarrollo en los tiempos modernos por obra de Lessing. La interpretación religiosa nunca ha ganado muchos adeptos. Goethe, a su vez, rechazó todas las interpretaciones anteriores iniciando una dirección objetivista: La kátharsis, según él, no es un fenómeno que ocurre en el alma del espectador sino que integra objetivamente la estructura trágica.

Por otra parte, a mediados del siglo XIX, por obra de Bernays ha cobrado una preponderancia indiscutida la interpretación médico-terapéutica. Con variantes y disensos de detalle, esta interpretación parece imponerse en la actualidad. Sin embargo, la gran obra crítica de Gerard F. Else defiende, contra todas las interpretaciones anteriores, una posición que en el fondo coincide con la del poeta alemán. Una posición objetivista de la que resulta: a) que la kátharsis es verdaderamente "purificación" y no "expurgación", b) que esto permite al espectador dar curso a sus sentimientos de piedad y c) que la kátharsis no es algo que deba producirse necesariamente en todas las tragedias, sino solamente en aquellas cuyo asunto es el antiquísimo tabú de la sangre derramada.

Por último, manifestó que puede afirmarse que la múltiple variedad de interpretaciones ha quedado en la actualidad reducida a dos: la objetivista (Goethe y Else) y una de las subjetivistas: la médico-terapéutica.

MOIRA, ANANKE Y RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL EN ESQUILO

(Segunda parte)

Sentadas estas premisas, es hora ya de pasar a la consideración estructural de las mismas tragedias, en orden a comprobar lo que hemos dicho. Creemos que cada tragedia puede ser considerada, por lo menos teóricamente, con abstracción de uno de los dos planos, el divino o el humano, de que hemos hablado. Ello nos permitirá observar que todos los actos humanos tienen en Esquilo la doble motivación postulada por Lesky, y que, por tanto, pueden ser explicados dentro de la ley de verosimilitud, ya sea por las causales humanas o bien por las divinas.

En *Los persas* no se trata de traer a colación lo que sabemos por la historia, sino lo que el poeta nos dice en su obra. ¿Qué ocurre pues en esta tragedia desde el punto de vista humano?

Desde el comienzo sabemos que Jerjes ha movido contra la Hélade inmenso ejército de "temibles guerreros por la firme decisión de sus corazones" (vv. 28-29), los cuales "amenazan con echar sobre la Hélade el yugo de la servidumbre" (v. 50). Este inmenso y magnífico ejército ha sido enviado "por las terribles órdenes del rey" (v. 58).

El ejército ha atravesado ya el Helesponto sobre un puente de barcas, porque Jerjes ha ordenado echar este "yugo, camino de muchos clavos, sobre la cerviz del Ponto" (vv. 71-72). Esquilo nos dice que "el belicoso rey de la populosa Asia conduce por dos caminos una multitud inmensa... confiado en sus firmes y activos jefes" (vv. 73-77). Es Jerjes quien "lleva a la guerra a sus arqueros contra los guerreros ilustres por su lanza" (vv. 85-86).

Atosa le dice al coro que todas las noches la visitan los sueños "desde que mi hijo, después de preparar su ejército,

partió deseoso de destruir la tierra de los jonios" (vv. 177-78). Y frente a la pregunta de la reina sobre si Jerjes deseaba conquistar a Atenas, el coro responde: "Sí, y toda la Hélade estaría sujeta al rey" (v. 234).

Llega el mensajero y cuenta cuál ha sido el resultado de la batalla: el ejército persa ha sido completamente destruido. ¿Cómo ha ocurrido esto? Jerjes, engañado por un heleno que le dice que durante la noche los griegos tratarían de huir, ordena a su escuadra rodear sigilosamente la isla de Salamina y custodiar todos los pasos. Pero a la mañana siguiente los helenos presentan batalla al grito de: 'Id, hijos de los helenos, libertad a vuestra patria, libertad a vuestros hijos, a vuestras mujeres, los templos de vuestros padres y las tumbas de vuestros antepasados. Ahora lucháis por todo' (vv. 402-05). Comienza el ataque de parte de los helenos. Las naves persas, amontonadas en el estrecho, se embisten unas contra otras. En síntesis, la batalla se declara a favor de los helenos, menores en número, pero superiores en técnica naval. La escuadra persa es puesta en desordenada fuga. Pasan luego los helenos a la isla y atacan a los persas que Jerjes había destacado allí, para que matasen a los helenos que buscasen salvación en ella. Al ver este doble desastre Jerjes lanza un grito de dolor, rasga sus vestiduras y huye.

Informada Atosa de todo lo ocurrido, declara que "creyendo mi hijo que se vengaba" del desastre de Maratón "se echó encima este cúmulo de males" (vv. 476-77). Prosigue luego el mensajero narrando la retirada del ejército persa hasta que este llega nuevamente "a la tierra de sus hogares" (v. 511).

Entona luego el coro el primer estásimo, donde dice: "Jerjes los llevó, Jerjes los destruyó, Jerjes y sus marineras condujeron todo neciamente" (vv. 550-53). Y continúa en seguida: "A los infantes y a los marinos los condujeron las oscuras naves de dobles alas, y otras naves los perdieron, otras naves, con sus funestas embestidas y las manos de los jonios" (vv. 558-63).

En el segundo episodio vuelve a insistir el coro: "Oh rey (Darío), ¿por qué nuestro rey, con doble error, hizo esto contra tu reino?" (vv. 675-76). Aparece Darío y pregunta:

“¿Y cuál de mis hijos condujo allá el ejército?” Responde Atosa: “el violento Jerjes, que dejó deshabitadas las llanuras de nuestra tierra”. Prosigue Darío: “¿intentó neciamente el desdichado esta empresa por tierra o por mar?” Contesta Atosa: “por ambas partes: doble frente ofrecían dos ejércitos”. Insiste Darío: “y ¿cómo pudo atravesar el mar semejante ejército de tierra?” Dice Atosa: “unió con un puente el estrecho de Hele para hacerse paso”. Se sorprende Darío: “y ¿tanto hizo que cerró el gran Bósforo?” Y concluye Atosa: “¡qué mal ha ocasionado, según puede verse por el fin!” (vv. 717-722, 726).

Según Darío, es su hijo el que, “sin advertirlo, ha realizado esto por su juvenil audacia. El, que creyó que podría contener con grillos, como a un esclavo, el curso del sagrado Helesponto, del Bósforo, corriente de un dios; que transformó este paso, y que, ciñéndolo con grillos, fabricados a martillo, hizo un gran camino para un inmenso ejército. Siendo mortal creyó, con mal consejo, que se impondría a todos los dioses, y también a Poseidón. ¿Cómo no decir que en esto se apoderó de mi hijo la locura?” (vv. 744-51).

Atosa, su madre, trata de defender a Jerjes, inculcando a sus amigos. “Esto es lo que aprende el impetuoso Jerjes por su amistad con hombres malvados. Estos le decían que tú adquiriste para tus hijos un inmenso tesoro a punta de lanza, mientras que él, por su cobardía, blandía la lanza en su casa y en nada aumentaba la prosperidad de su padre. Oyendo muchas veces semejantes sarcasmos de parte de estos hombres malvados, meditó esta expedición y este ejército contra la Hélade” (vv. 753-58).

Darío se muestra de acuerdo con las palabras de su esposa que tratan de salvar en parte la responsabilidad que le cabe a Jerjes en el desastre, y añade: “por eso son aquellos los que han consumado esta ruina total, inolvidable, como nunca había sobrevenido ni había despoblado a la ciudad de Susa” (vv. 759-61).

Prosigue Darío con la enumeración de los reyes persas. Con respecto al hijo de Medo dice que “su razón gobernaba sus ímpetus” (v. 767). Pero “Jerjes, mi hijo, es joven y piensa como joven y no tiene presentes mis consejos” (vv. 782-83). Jerjes es, pues, el culpable del desastre, porque

“todos nosotros, los que hemos poseído este poder, nunca podremos aparecer como los causantes de tales calamidades” (vv. 785-86).

El pueblo persa podrá ser feliz si en adelante “no lleva la guerra a las regiones de la Hélade, aunque el ejército Medo fuera mayor todavía” (vv. 790-91). “Su misma tierra es su aliada”, “porque mata con el hambre a las grandes multitudes” (vv. 792-794). Y ahora, “confiado en vanas esperanzas deja Jerjes un ejército escogido” (vv. 803-04). Platea será un nuevo desastre para los persas.

Vuelve a insistir el coro en que “la tierra llora a su juventud muerta por Jerjes” (vv. 922-23). Y el mismo Jerjes reconoce que ha sido “el destructor de su raza y de la casa paterna” (vv. 932-33).

La guerra se ha perdido. ¿Cuál es la causa? Responde el coro: “porque nos encontramos, con desgraciada suerte, con los marinos jonios” (vv. 1011-12). Añade Jerjes: “he perdido, infortunado de mí, un inmenso ejército” (vv. 1014-15). Son los helenos los que “nos han quitado a nuestros defensores” (v. 1024), porque “el ejército de los jonios no huye de la lucha. Es valiente” (vv. 1025-26).

Resumiendo, el poeta nos ha expuesto quién movió esta guerra, por qué motivos, contra quiénes, el resultado de la misma y las causas de este desastre. El único responsable de todo es Jerjes, aunque pueda inculparse también a los que lo indujeron a ello. Como puede pues apreciarse, la acción se desarrolla en este plano sin intervención alguna de la divinidad. Jerjes aparece aquí como el responsable y el culpable de todo lo ocurrido, porque él ha ordenado esta expedición terrestre y marina para destruir la Hélade. Jerjes es el culpable porque todo lo condujo neciamente; su juvenil audacia, su orgullo lo han perdido, porque “la insolencia, cuando florece, da como fruto la espiga de la desgracia, donde se cosecha una mies de lágrimas” (vv. 821-22).

Por otra parte, la impericia marina de los persas, puesta de manifiesto en el amontonamiento de sus naves, y la elevada técnica naval de los helenos, su valor, su amor por la libertad son las causales de la victoria de los griegos. Todos estos hechos, por tanto, pueden explicarse desde el

punto de vista humano, sin que haga falta acudir a la intervención divina; son el resultado de la libre voluntad de Jerjes y de otras circunstancias y valores humanos que los rodean.

Sin embargo, Esquilo no se queda en este plano. Paralelamente la divinidad está presente en todos los hechos humanos. Por boca de Darío (que, no obstante, como hemos visto, culpa a su hijo) sabemos que ha llegado rápidamente “el cumplimiento de los oráculos” (v. 739), y que sobre su hijo “descargó Zeus la consumación de las profecías” (v. 740). Consiguientemente, se ha cumplido lo que Zeus tenía establecido de antemano. Para ello no ha sido necesario que la divinidad violentase la voluntad de Jerjes, porque “cuando uno mismo se apresura, también la divinidad se une a sus designios” (v. 742).

Ya desde el comienzo, en la párodo, nos presenta Esquilo el plano divino, cuando hace decir al coro que la parte (μοῖρα) asignada a los persas por voluntad divina (θεῶθευ) fue “acometer guerras que derriban los muros, luchas ecuestres y destrucción de ciudades” (vv. 102-06). Pero ellos ahora, llevados por su ambición, su orgullo, su afán de dominio “han aprendido a contemplar la extensión sagrada del mar que el viento impetuoso encanece, y sus anchos caminos, en las tenues cuerdas confiados y en las máquinas que hombres transportan” (vv. 109-13). Los persas, por tanto, han obrado contra la voluntad divina. No olvidemos que Esquilo suele vaciar sus tragedias en el molde de “culpa y castigo”.

También, frente al inmenso ejército persa, que parece invencible, el coro se pregunta: “pero ¿qué mortal podrá evitar el doloso engaño de un dios?, ¿quién podrá saltar fácilmente con rápido pie? Ate afable atrae al mortal a sus redes, y no es posible que el hombre evite el engaño y escape” (vv. 93-101).

Atosa es la primera en reconocer que la calamidad que ahora aflige a los persas es obra de los dioses: “es necesario que los mortales soporten los males cuando los dioses los envían” (vv. 293-94).

La ruina del ejército también es atribuida a la divinidad por el mensajero: “pero algún dios destruyó nuestro ejército gravando la balanza con desigual fortuna. Los dioses protegen la ciudad de Palas Atenea” (vv. 345-47). El mensajero va a narrar cómo un heleno, venido del ejército enemigo, engañó a Jerjes. Sin embargo, comienza diciendo: “Dio comienzo a todo este mal, señora, un genio vengador o un dios maléfico, que no sé de dónde apareció” (vv. 353-54).

Jerjes es engañado por el heleno, sin advertir “la envidia de los dioses” (v. 362). Da de inmediato órdenes a la escuadra “movido por la gran confianza de su ánimo, porque no conocía el futuro que le deparaban los dioses” (vv. 372-73). Nótese de paso cómo nuestra común frase de que “el destino es ciego” está de hecho invertida en la teología esquiliana, a saber, los ciegos somos de hecho nosotros, que no conocemos cuál es nuestro destino, nuestra parte, nuestra “moirà”, o sea, el futuro que nos deparan los dioses.

También la victoria de los griegos deja de ser atribuida a su valor y pericia, desde el momento en que el mensajero afirma: “desde que la divinidad concedió la gloria de la batalla naval a los helenos” (vv. 454-55). Igualmente Atosa atribuye el desastre persa a la divinidad: “¡Oh acerbo destino (*εαίμων*), cómo te has burlado de los designios de los persas! ” (vv. 472-73).

El frío que congela la corriente del Estrimonio se debe a que “esa noche un dios suscitó intempestivo invierno” (vv. 495-96).

La relación del mensajero termina con estas palabras: “y omito muchos de los males que la divinidad hizo caer sobre los persas” (vv. 513-14). De inmediato el corifeo vuelve casi a repetir las palabras de Atosa: “¡Oh doloroso destino (*εαίμων*), cuán pesadamente has hollado con tus pies todo el linaje de los persas! ” (vv. 515-16). Y continúa luego en el primer estásimo: “¡Oh rey Zeus, que has destruido el ejército de los arrogantes e innumerables persas y has cubierto con tenebroso luto las ciudades de Susa y Ecbatana! ” (vv. 332-35).

En el segundo episodio Atosa está llena de temor porque ve ante sus ojos “la hostilidad de los dioses” (v. 604), y,

frente a Darío, no duda en afirmar con respecto a su hijo que “alguno de los dioses colaboró con sus designios” (v. 724). Pensamiento que es refrendado por Darío, el cual responde: “Oh sí, alguna gran divinidad se le allegó para que no pensase con prudencia” (v. 725).

Darío proclama que nunca tamaña calamidad había afectado al pueblo persa “desde que el rey Zeus nos concedió este honor: que un solo hombre dominase sobre toda el Asia, criadora de ovejas, llevando en su mano el cetro del mando” (vv. 762-64). Y hablando de Ciro, expresa que “la divinidad no lo envidiaba porque era prudente” (v. 772).

Pero Darío pasa más adelante. Va a anunciar la derrota de Platea, que aún espera a los persas. Hay que hacer fe a los oráculos de los dioses, porque “no sucede que se cumplan unos y no los otros” (v. 802). En Platea “les esperan mayores males, castigo de su insolencia y de sus impíos pensamientos” (vv. 807-08). “Zeus, severo juez, castiga los soberbios pensamientos” (vv. 827-28).

La felicidad de los persas se ha perdido. Por eso el coro dice que “ahora no hay duda de que, por voluntad divina, soportamos la mudanza de esto” (vv. 904-05).

Por último, en el éxodo, Jerjes, que, no obstante, como se ha visto, reconoce su error y su culpa, dice: “con qué crueldad se ha precipitado un dios contra la raza de los persas” y “un dios se ha vuelto contra mí” (vv. 911-12, 941-42). El corifeo, por su parte, lamenta la pérdida de los soldados “que ahora un dios ha segado” (v. 921). Asimismo, invoca a los dioses que “han descargado un daño inesperado, inmenso” (vv. 1005-06). Y Jerjes confiesa que “hemos sido golpeados con un destino (τύχη) como jamás en nuestra vida” (v. 1008).

Se ve, por consiguiente, que todo lo que ha sido atribuido a causas humanas es simultáneamente atribuido a una causa divina. Toda la tragedia es una interpretación providencialista de la historia. Los persas sufren el castigo de su desmesura, de su orgullo, de su insolencia.

Podríamos preguntarnos si también esta culpa de los persas, este orgullo (ὕβρις) estaba establecido o decreta-

do por la divinidad. ¿Ocurre también aquí lo que dice Homero de Clitemnestra, a saber, que esta accedió a los requerimientos de Egisto, cuando los dioses lo habían determinado? Afirma Homero que "vino el momento en que, cumpliéndose lo determinado por los dioses, tenía que sucumbir" (*Od.*, III 269).

En realidad Esquilo parece atribuir sólo al hombre este comienzo que luego desencadena la máquina divina y le acarrea al individuo toda su desgracia. La divinidad actúa desde el momento en que el hombre comete este exceso. Los oráculos parecen prever esta libre elección de lo prohibido. Tampoco se nos dice que la culpa de Layo estuviese establecida. Por eso el oráculo estaba condicionado a su libre elección de tener o no tener hijos. Esquilo, en *Los siete*, dice simplemente que Apolo le anunció que "salvaría la ciudad si moría sin descendencia" (vv. 748-49). Y añade luego que "vencido por la dulce irreflexión engendró su propio fatal destino" (vy. 750-51). "La locura que ciega la mente unió a los esposos" (vv. 756-57). Lo mismo dice Homero de Egisto, a quien los dioses habían prevenido que no matase a Agamenón ni desease por mujer a Clitemnestra, porque Orestes vengaría este crimen (*Od.*, I 35-41).

Con respecto a este tema escribe Mondolfo: "Aun cuando el Hado se muestra implacable y engendra crímenes progresivos, esta generación fatal, como veremos, procede siempre de un primer crimen voluntario del hombre, y tiene en él su primera raíz; y el destino es implacable porque son ineluctables las sanciones consecuentes al primer pecado, y no a raíz de la saña injustificada y cruel de un poder divino, que con su malvada iniciativa se complazca en inducir a personas y estirpes inocentes a la perpetración de delitos"¹. Y más adelante añade: "la maldad voluntaria y libre es, por lo tanto, en la *Orestíada* como en las demás tragedias de Esquilo, la primera causa del pecado; y sólo como consecuencia de ella se transmite luego a la estirpe la herencia de las culpas"².

¹ Op. cit., p. 252.

² Ibidem, p. 259.

En el sencillo tema de *Las suplicantes* el plano divino resalta quizás más que en ninguna otra tragedia. Esto se debe a que el centro y eje de la pieza está justamente ocupado aquí por el coro. Sin embargo, habremos de proceder también aquí de la misma manera que lo hemos hecho con *Los persas*.

Guiadas por su padre Dánao, las cincuenta vírgenes han huido de Egipto para evitar las bodas consanguíneas con sus primos hermanos, que ellas estiman impuras (δαεβῆ). Cuando comienza la obra acaban de desembarcar en la Argólida. Sabemos que en su seguimiento se acercan sus primos.

Pero a tiempo aparece Pelasgo, el rey de los argivos. Informado de lo que ocurre y del motivo por el que han llegado allí las hijas de Dánao, se ve en la alternativa de entrar en conflicto con la divinidad, si viola el respeto debido a Zeus Xenios, al no aceptar a las danaidas, o bien, si las acoge, de tener que sostener una guerra con los egipcios. Ya hemos explicado antes cómo entendemos aquí la necesidad de esta alternativa.

Sin embargo, el rey no quiere decidirse antes de consultar el caso con su pueblo. Este, persuadido por Pelasgo, resuelve acoger a las Danaides, antes que entrar en conflicto con Zeus, protector de los suplicantes, prefiriendo afrontar la lucha con los egipcios más bien que la lucha con los dioses.

Dánao ve que se acerca a la costa la nave de los pretendientes. Llegan estos y quieren llevarse por la fuerza a las doncellas. Aparece el rey Pelasgo y lo impide. El heraldo y sus satélites se alejan. Las vírgenes, por indicación de Pelasgo, se dirigen a la ciudad.

La trama de la obra, como puede apreciarse, es por demás simple. Se reduce a un caso de hospitalidad brindado por el pueblo argivo a las danaidas, que acuden pidiendo asilo. Desde el punto de vista humano todo se ha llevado a cabo dentro de un marco natural, donde han intervenido las danaidas y su padre, que solicitan se las acoja en la ciudad; el rey Pelasgo, quien en esta alternativa se atiene al veredicto de su pueblo y al de su propia conciencia, y los egipcios.

quienes al ver impedidos sus intentos amenazan con la guerra a los argivos.

Las danaiides obtienen lo que piden merced al sentido religioso de la hospitalidad demostrado por su rey y por su pueblo. Los hombres han obrado, por tanto, por motivos religiosos, a saber, el respeto a Zeus Xenios. En principio, podrían haberlas rechazado y entregado a sus primos, que las requerían. La decisión de darles asilo ha sido tomada libremente por el pueblo y por su rey, después de una adecuada deliberación sobre cuál era la decisión que se debía adoptar. La violencia física sólo ha sido intentada de parte de los egipcios, que han pretendido conducirlos por la fuerza a su nave. Esta es la ἀνάγκη a que se ven expuestas las danaiides. Ni el rey ni el pueblo son víctimas de ninguna clase de ἀνάγκη divina, sino que obran auténticamente de acuerdo con lo que piensan y lo que sienten. Las circunstancias los colocan en la necesidad de decidir, es decir, de elegir una u otra alternativa. Teóricamente pueden elegir lo que es impío, pero ellos deciden elegir lo que es piadoso. Son justos "sin coacción", como dice el mismo Esquilo (*Eumén.*, 550). No hacen otra cosa que cumplir con su deber, según escribe Ferrari: "En esta forma, el motivo de la ἀνάγκη, insertándose en la tradición democrática, recibe un contenido concreto, por encima de cualquier perspectiva fatalística. Así la ἀνάγκη deja de ser un abstracto "hado", para representar el deber, esencial para la vida de la polis democrática, de respetar las obligaciones sancionadas por los dioses"³

Sin embargo, para Dánao "es Zeus el que ha llevado a cabo el fin" (v. 624). En boca de las suplicantes nos da Esquilo la más pura concepción de la divinidad y de su actuar con respecto a los sucesos humanos. Zeus "todo lo mira desde arriba" (v. 381), y, "si él lo quiere, todo terminará bien" (v. 211). "El brazo de la balanza es todo tuyo. Sin ti, ¿qué puede llevarse a cabo entre los mortales?" (vv. 822-24).⁴

³ F. Ferrari, *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, serie III, vol. 4. 2, 1974.

⁴ Cfr. etiam los textos citados más arriba, a saber, vv. 524-26, 574, 595-99.

Los siete contra Tebas es una de las tragedias donde el héroe, prima facie, parece actuar arrebatado por un poder demónico que lo impulsa a pesar suyo hacia un final establecido de antemano por la divinidad. Sin embargo, un análisis detenido de la obra nos permite distinguir con claridad los dos planos, el humano y el divino, de que hemos hablado.

No podemos prescindir del hecho de que esta tragedia es la última parte de una trilogía, cuyas dos primeras piezas eran Layo y Edipo. En consecuencia, la obra presenta otro caso de culpa y castigo. Castigo que sigue a la culpa de Layo y que alcanza hasta los hijos de Edipo, es decir, hasta la extinción de todo su linaje. La Erinia es el brazo de la divinidad que parece dominar en esta tragedia. Untersteiner llega a decir que todos los labdácidas "se mueven bajo el látigo violento de esta diosa"⁵.

Una vez que Layo, haciendo caso omiso del oráculo (lo cual, por otra parte, nos está indicando que lo "tremendum" de la religión antigua que postula Rivière no era tan absoluto como él parece entenderlo), engendra a Edipo, se desencadena la acción divina que ha determinado castigar a Layo hasta la tercera generación.

Sin embargo, si prescindimos también en esta tragedia de todo el actuar divino que hay en la misma podremos comprobar que los actos humanos están simultáneamente motivados por causales netamente humanas. El hombre, en este caso Eteocles, llega naturalmente por su camino a ese punto de convergencia a que hemos aludido antes.

Sabemos, por lo que está fuera del drama, que Eteocles y Polinices han convenido entre sí reinar alternativamente durante un año en Tebas. Pero luego Eteocles, una vez constituido en el poder, ha faltado a su palabra, y no solo ha negado a Polinices sus derechos al reino, sino que también lo ha expulsado de la ciudad. Nada más natural entonces que este acuda a Adrasto, rey de Argos, solicite su ayuda en contra de su hermano, y se encuentre ahora frente a Tebas, dispuesto a atacar la ciudad. En todo ello ha

⁵ Op. cit., tomo II, p.6.

procedido libre y espontáneamente, movido por la herida que le ha producido la injusticia de su hermano. También Eteocles, al desterrar a Polinices, ha procedido libremente, inducido por su egoísmo y sus ansias de poder y de gloria, o por otros motivos semejantes.

Sin embargo, no cabe duda de que ambos están andando por una ruta que los habrá de llevar finalmente al punto de coincidencia con la ruta que sigue la voluntad divina, que ha dispuesto que se cumplan las maldiciones de Edipo y que ambos hermanos mueran con mutua muerte. Hasta este momento no hace falta acudir a lo divino para explicar estos hechos, que están suficientemente motivados desde el punto de vista humano.

Pero la tragedia comienza en el momento inmediato anterior al ataque de Tebas por parte de los argivos. Veamos cómo se desarrollan los hechos dentro del drama.

Sitiada la ciudad de Tebas, y ante la inminencia del ataque, ¿qué otra cosa podía hacer su jefe Eteocles, sino preparar la defensa de su patria? Esto es precisamente lo que ocurre. En el prólogo vemos a Eteocles actuando como jefe consciente de su responsabilidad y de su obligación. "El que vigila los asuntos del estado... debe decir lo que es oportuno y no adormecer sus párpados con el sueño. Porque a un dios se atribuirá la causa, si logramos el triunfo; en cambio... si sobreviene la derrota Eteocles solo será muy celebrado por los ciudadanos con preludios resonantes y lamentos" (vv. 1-8). O sea que, si la ciudad es arrasada, Eteocles será el culpable. Por eso ahora lo vemos actuando y convocando a todo el pueblo para la defensa de Tebas. Eteocles, por tanto, comprende que es su obligación de jefe actuar en las presentes circunstancias. De aquí que les responda a las mujeres: "¿Y qué? ¿Acaso el marinero, corriendo de popa a proa, encuentra el medio de salvarse cuando la nave sufre el asalto de las marinas olas?" (vv. 208-10).

Eteocles parece unir su suerte a la de toda la ciudad. De aquí su promesa ante los dioses protectores de Tebas: "prometo que si obtenemos la victoria y la ciudad se salva, bañaremos con sangre de ovejas los altares de los dioses y en su honor inmolaremos bueyes, así lo juro, para celebrar con sacrificios la victoria; y los sagrados templos adornaré

con las armas enemigas, despojos conquistados al golpe de la lanza" (vv. 274-78).

Sin embargo, Eteocles sabe muy bien que el destino de cada uno, establecido por la divinidad, se cumple inexorablemente. Por eso le dice en seguida al coro: "pues no por eso podrás escapar más fácilmente a tu destino (τὸ μὀρσιμον) (v. 281). No obstante, esto no lo libera del sentido de responsabilidad en orden a cómo debe actuar en esta emergencia. De hecho obra como si el resultado dependiera exclusivamente de él.

Frente al relato del mensajero que le indica cuáles son los jefes enemigos que atacarán las siete puertas de Tebas, Eteocles va designando un jefe para defender cada una de las puertas de la ciudad. Así llegamos hasta la sexta puerta.

Ahora el mismo mensajero le hace saber a Eteocles que frente a la séptima puerta está apostado su hermano Polinices. Aquí coloca Esquilo a nuestro héroe en el momento decisivo. Él es quien debe elegir un defensor para esta puerta. El hombre está llegando al final de su camino, es decir, al punto en que su elección determinará este punto de coincidencia con la causalidad divina.

Hemos visto que hasta ahora los hechos son humanamente explicables, y que tanto la voluntad de Polinices como la de Eteocles no han sufrido violencia alguna por parte de la divinidad que implique la necesidad de sus actos.

Teóricamente, en este momento decisivo, son posibles dos planteos: o bien Eteocles pierde su libertad de elección, y su decisión es, por tanto, necesaria; o bien, es él quien elige y decide, y el que con su libre elección se coloca en el punto en que coinciden la voluntad humana y la voluntad divina.

Después que el mensajero le ha indicado que es su propio hermano el que está frente a la séptima puerta, hay un momento en que Eteocles demuestra que es consciente de cuál es su último destino. Esta certeza le hace exclamar: "¡Oh raza enloquecida y con violencia odiada por los dioses! ¡Oh linaje nuestro de Edipo lleno de lágrimas! ¡Ay

de mí! ¡Maldiciones de mi padre que ahora llegan a su cumplimiento! ” (vv. 653-55).

Pero de inmediato se serena y dice: “Mas no conviene llorar ni lamentarse, para que no se produzcan lamentos más difíciles de sobrellevar” (vv. 656-57). Luego razona sobre la justicia que, según él, asiste a su causa, y sobre la injusticia con que su hermano ataca a su propia ciudad: “Si la virgen Justicia, hija de Zeus, gobernara los actos y la mente de aquel, quizás esto (entrar en Tebas) ocurriría. Pero ni cuando salió de la oscuridad del seno materno, ni en su niñez, ni en su juventud, ni cuando en su mentón se le espesó la barba, jamás la Justicia le dirigió la palabra, ni lo estimó digno de sí. Y no creo que ahora, cuando maltrata a su patria, estará a su lado para ayudarle; o bien la Justicia llevaría con razón un nombre falso, si asistiese a un hombre que a todo se atreve” (vv. 662-71).

Basado en este razonamiento toma luego la decisión trágica: “Confiado en esto iré y yo mismo lo enfrentaré” (vv. 672-73). ¿Es este un acto necesario en Eteocles? ¿No pudo optar por la otra alternativa y designar a otro jefe para defender la séptima puerta, como se lo aconseja el coro? ¿Es violentada su voluntad por una verdadera ἀνάγκη δαίμονων ?

Notemos que, después de tomar esta decisión, Eteocles no solo no hace mención de tal ἀνάγκη sino que nos da a conocer las causales humanas de su elección: “¿Quién otro podría hacerlo con mayor razón que yo? Rey, me enfrentaré contra un rey; hermano, contra un hermano; enemigo, contra un enemigo” (vv. 673-75). En la antigüedad nada tenía de extraño el hecho de que los jefes de dos ejércitos enemigos decidieran enfrentarse en combate singular. Más aún, era lo común y corriente. Rehuir la lucha en este caso hubiera sido indigno y vergonzoso para cualquiera de los dos jefes. En consecuencia, también aquí la ἀνάγκη no es más que el deber que constriñe a un jefe.

Por eso precisamente, cuando el coro a continuación le aconseja que no se enfrente con su hermano, Eteocles responde: “Si alguien tiene que sufrir un mal, que sea sin que lo acompañe la vergüenza; es el único provecho para los que están muertos. Pero ninguna gloria hay en los males que

avergüenzan" (vv. 683-85). Creo que aquí Eteocles reconoce tácitamente dos cosas: primero, que su destino debe cumplirse ("si alguien tiene que sufrir un mal"), o sea el hecho de la mutua muerte; y, segundo, que él puede en esta ocasión evitar el enfrentamiento con su hermano, pero en ese caso daría muestras de cobardía y se vería cubierto de vergüenza. Por lo tanto, elige enfrentar a su propio hermano, porque, como soldado y como jefe, comprende que no puede rehusar esta lucha. Lo mismo que Héctor en la *Iliada* frente a los troyanos, él se sonrojaría ante tebanos y tebanas. Por consiguiente, su elección está motivada por una causal netamente humana.

El coro comprende que el furor de la lucha se ha apoderado de su jefe: "¿Qué locura se ha apoderado de ti, hijo? Que no te arrastre el ímpetu iracundo y belicoso. Arroja fuera el comienzo de esta funesta pasión" (vv. 686-88).

Evidentemente el coro no puede pensar que Eteocles esté en este momento completamente enajenado e incapaz en absoluto de elegir libremente la otra alternativa. Justamente por eso trata de disuadirlo de lo que él ha decidido, y habla de "ímpetu iracundo y belicoso" y de "comienzo de esta funesta pasión". Para el coro, Eteocles se ha dejado dominar por su pasión. De todos modos el héroe ya ha tomado su decisión.

En el oden humano actúan en Eteocles fuerzas internas que lo han movido a la decisión que ha tomado. Su pundonor de soldado, por una parte, y el negro odio que profesa a su hermano, por otra, han causado la elección que acaba de hacer. Es decir, que el poeta lo ha colocado en una situación de tal naturaleza que, aun prescindiendo de la acción de la Erinia, Eteocles no hubiera elegido otra cosa que lo que elige en la tragedia.

Dice Aristóteles en la *Retórica* que el odio "es incurable" y que "es un deseo... de ocasionar un mal", y que "el que odia quiere que su adversario desaparezca" (*Ret.*, II 4). El coro no prescinde de esta motivación humana cuando afirma que "esta discordia que destruye a los hijos" (v. 726) es la que incita a la Erinia. Igualmente, cuando le dice: "Cruelmente te muerde el deseo que con vehemencia

te incita a llevar a cabo la muerte de un hombre, amargo fruto de sangre prohibida” (vv. 692-94). No habla el coro aquí de la Erinia sino de la pasión que anida en Eteocles y que mueve su voluntad en orden de la acción.

Pero como Eteocles hace mención de la maldición de su padre, que debe cumplirse, el coro responde: “pero tú no la excites” (v. 698). Y continúa: “No serás llamado vil si te toca continuar con vida” (vv. 698-99). O sea que el coro reconoce la posibilidad de que no se produzca ahora el mutuo enfrentamiento, y su razonamiento está dirigido a invalidar las causas que han decidido a Eteocles. La frase “tú no la excites” nos está diciendo que es el mismo Eteocles el que busca y quiere que se cumpla su destino. Finalmente, ante la insistencia del coro, Eteocles es terminante: “dime lo que pueda realizarse” (v. 713), y “no puede un guerrero aceptar ese consejo” (v. 717), expresión esta última que explica por qué lo que aconseja el coro no puede realizarse.

En el canto fúnebre que sigue al tercer estésimo el coro los llama “insensatos, rebeldes para con vuestros amigos y obstinados en vuestros males, que habéis destruido, desdichados, la casa paterna con la lanza” (vv. 874-76). “Desdichados, porque se buscaron una muerte desdichada para daño de su casa” (vv. 877-78), y “destructores de los muros de vuestra casa” (v. 881). El coro no culpa aquí a la Erinia.

Un poco más adelante el mismo coro se refiere a esa motivación pasional, que ya hemos apuntado: “En la furia de su corazón se dividieron los bienes en partes iguales” (vv. 907-08). Y luego habla de “las heridas causadas por el odio y por la lucha enfurecida” (vv. 935-36). Y concluye: “ha cesado el odio” (v. 939), o sea el móvil de orden pasional y humano que ha actuado en Eteocles y Polinices.

Sin embargo, la acción de *Los siete* es llevada a cabo simultáneamente por la voluntad divina. Esto lo reconocen el mismo Eteocles.

En el prólogo, Eteocles afirma que “a un dios se atribuirá la causa si logramos el triunfo” (v. 4), y que “hasta ese día la divinidad se inclina hacia nosotros, porque durante todo el tiempo en que nos encontramos dentro de los torreados muros, la guerra, por obra de los dioses, nos ha

resultado generalmente favorable" (vv. 21-23). En el mismo prólogo, Eteocles expresa que "la divinidad llevará todo a buen término" (v. 35).

Que Eteocles tiene muy presente la acción de la Erinia, ejecutora de la maldición de su padre Edipo, lo demuestran sus palabras al final de este prólogo: "¡Oh Zeus, Tierra y Dioses protectores! ¡Oh maldición, poderosa Erinia de mi padre! , no me arranquéis desde sus raíces, para que desaparezca a manos de los enemigos, esta ciudad que habla la lengua de Hélade, y nuestros paternos hogares . . ." (vv. 69-73). Aquí puede apreciarse cómo Eteocles no disocia su causa de la causa de la ciudad.

Cuando se informa por medio del mensajero de que en la séptima puerta está apostado su hermano, experimenta un súbito movimiento de exaltación, al propio tiempo que reconoce que las maldiciones de su padre van a cumplirse: "¡Ay de mí, maldiciones de mi padre que ahora llegan a su cumplimiento! " (v. 655).

Después que ha tomado la decisión de enfrentar a su hermano, basado en los motivos que ya se han indicado, y frente al coro que trata de disuadirlo, las palabras de Eteocles van gradualmente subiendo de tono. Desde este momento parece olvidarse de la elección que él mismo ha hecho para atender únicamente a la acción divina que se desarrolla paralela y simultáneamente con su acción humana. "Ya que un dios apresura con violencia estos hechos, que vaya con el viento por las olas del Cocito, como le ha tocado en suerte, todo el linaje de Layo odiado por Apolo" (vv. 689-91).

El coro advierte en Eteocles un deseo, un impulso vehementemente (*ῥιερος*) que lo muerde, que lo incita a dar muerte a su hermano. Pero ahora el héroe no hará mención ni de su odio, ni de su pundonor de soldado, sino que atribuirá su vehemencia a la acción divina: "porque la odiosa maldición de mi padre, con áridos ojos, sin lágrimas, está junto a mí para que yo la cumpla, diciéndome que es ganancia morir antes y no después" (vv. 695-97).

Nótese, no obstante, que Eteocles dice que la maldición está a su lado "para que yo la cumpla", vale decir, que es él quien debe decidirse a cumplirla. Además, según sus

palabras, la maldición le advierte que “es ganancia morir antes y no después”. Entiendo que la maldición de Edipo inexorablemente habrá de cumplirse, pero ahora a Eteocles se le presenta la ocasión de morir con gloria: “es ganancia morir antes y no después”. Por consiguiente, la Erinia no lo violenta, sino que lo exhorta y lo induce a elegir (“para que yo la cumpla”) y no dejar de lado la ocasión que se le presenta. Además, de las palabras que aquí pronuncia el héroe, se deduce también que la misma Erinia da como supuesto que Eteocles puede elegir morir “después”. Dependerá de la elección que él haga en este momento.

Para el coro es el mismo Eteocles quien voluntariamente excita a la Erinia. Por eso trata de inducirlo a la plegaria y a los sacrificios; porque la plegaria puede lograr un cambio de la voluntad divina: “La Erinia de negra égida no asaltará tu casa, cuando los dioses acepten el sacrificio de tus manos” (vv. 700-01); “porque quizás la divinidad, cambiando de voluntad en el andar del tiempo, podrá llegar con más suave viento” (vv. 705-08). El coro acepta acá la eficacia de la plegaria.

Pero Eteocles, que ya ha tomado su decisión, responde: “Los dioses, creo, ya no se preocupan de nosotros; sólo nuestra muerte les será grata. ¿Para qué, pues, seguir adulando al funesto destino?” (δαίτηριον μῦθον) (vv. 702-04). Y sus últimas palabras, antes de lanzarse a la lucha, son: “No podrás evitar los males que los dioses nos envían” (v. 719).

Franco Ferrari, en su trabajo “La decisión de Eteocles y lo trágico de *Los siete contra Tebas*”, ve en el ímpetu y en el furor que se apoderan de Eteocles únicamente “la descripción de un estado de furor irracional, de auténtica locura (τὸ μέμονας), que anula toda libertad de elección racional, y, por tanto, de auténtica decisión en el personaje. . . El ‘querer’ de Eteocles no es libre expresión voluntaria, sino explosión irracional. . . La misma ‘δράγή’ de Eteocles emerge, por tanto, como fruto de una irracional y demoníaca excitación, de acuerdo con una convergencia de estímulos instintivos y del querer divino”.⁶ “Aquí el drama de la

⁶ *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie III, vol. II 1,1972, p. 153.*

libertad ilusoria y de la falsa capacidad decisional revela su dolorosa concreción, y Eteocles se ve obligado a reconocer la pasividad en que se encuentra sumido”⁷.

Nos parece que Ferrari no ha tenido en cuenta que la exaltación o furor demoníaco de Eteocles tiene lugar y llega a su clímax después y no antes de su decisión. Un hombre que puede razonar, como lo hace Eteocles desde el verso 656 hasta el 671, y a base de este razonamiento, toma una resolución definitiva, confiando en que su causa es la causa de la justicia, no se halla privado de discernimiento para ver las dos alternativas, ni de voluntad para elegir libremente una de ellas. Ferrari, para negar la libertad de elección en Eteocles, se basa en todo lo que se dice en esta parte de la tragedia, olvidando que la decisión del héroe es anterior a los textos que él cita en apoyo de su tesis, salvo los versos 653-655. Ahora bien, lo que puede disminuir o quitar la libertad de elección es la *passio antecedens intellectum* y no la *passio consequens intellectum*, como enseña Santo Tomás. Es decir, que en este caso es de capital importancia la no desubicación de los textos del lugar que les corresponde en la tragedia, debiéndose además tener en cuenta cuáles preceden y cuáles son posteriores a la decisión trágica del héroe.

Si se lee detenidamente la tragedia, a partir del verso 653 hasta el 719, se comprobará que en su desarrollo el poeta ha alternado la motivación divina con la humana. Ambos caminos son concurrentes: lo que intentan Apolo y la Erinia y lo que busca Eteocles.

vv. 653-655	motiv. divina	3 versos
vv. 656-671	motiv. humana	15 versos
v. 672	<i>DECISION TRAGICA</i>	
vv. 683-685	motiv. humana	3 versos
vv. 689-691	motiv. divina	3 versos
vv. 695-697	motiv. divina	3 versos
vv. 702-704	motiv. divina	3 versos
vv. 709-711	motiv. divina	3 versos
v. 713	motiv. humana	1 verso
v. 717	motiv. humana	1 verso
v. 719	motiv. divina	1 verso

Motivación divina: 16 versos; motivación humana: 20 versos.

⁷ Ibidem, p. 168.

Eteocles busca salvar la ciudad, aunque para ello tenga que dar muerte a su hermano y morir también él. La Erinia quiere la muerte de los dos hermanos, y Apolo, la extinción del linaje de Layo. Eteocles no intenta "primo et principaliter" su propia muerte. Pero en un mismo instante, debido a la decisión trágica de Eteocles, todos logran lo que buscan. La ciudad se salva, como quiere este; los dos hermanos mueren, como desea la Erinia, y el linaje de Layo se extingue, como lo exige Apolo. Pero para el logro de todo esto fue previamente necesario que Eteocles eligiese enfrentarse ahora con su hermano.

Insistimos, por tanto, en afirmar que la motivación humana explica suficientemente la razón de la elección que ha hecho Eteocles, y que su elección es libre. Si no hubiera existido la maldición de Edipo y la culpa de Layo, ¿qué otra cosa hubiera hecho Eteocles en este caso? Lo mismo que Héctor a Aquiles, Eteocles hubiera enfrentado a Polinices. Así lo exigían, por una parte, la ἀρετή del guerrero, y por otra, las causales de orden psicológico (odio a su hermano), causales claramente indicadas en esta tragedia.

El *Prometeo* (de actores divinos) no se presta mayormente a esta clase de análisis, por el hecho de tratarse de un caso de violencia física, inferida por Zeus al Titán, como castigo de sus culpas. Estas están ἐξω τοῦ δράματος pero no cabe duda de que entonces Prometeo obró con toda libertad, como él mismo lo dice, aunque ahora reconocca haberse equivocado (ἐκῶν, ἐκῶν ἤμαρτον) (v. 268).

Sin embargo, ya hemos hecho notar cómo Zeus no logra dominar la voluntad de Prometeo. "No hay ultraje ni maquinación alguna, por medio de la cual Zeus me haya de inducir a declarar estas cosas, si no me libera antes de estas infamantes ataduras" (vv. 989-91). "Nada de esto me doblegará para que le diga a manos de quién está determinado que él caiga del poder" (vv. 995-96). El *Prometeo* demuestra que ni las órdenes, ni las amenazas, ni los castigos físicos violentan necesariamente la voluntad. La libertad del espíritu es patrimonio exclusivo del individuo.

El tema de la *Orestíada* también nos ofrece abundante material en orden a considerar la doble causalidad que actúa sobre la raza de los Pelópidas. Para Esquilo es la divinidad la que ha decretado tal destino que abrumba a todo el linaje de Tántalo. No obstante, son los hombres los que deciden llevar a cabo su triste destino.

La historia comienza con Tántalo, que da muerte a su hijo Pélope y lo sirve en un festín a los dioses para probar su omnisciencia. Esta es la primera culpa, que parece provenir exclusivamente de su libre elección, sin intervención alguna de la divinidad, pero que habrá de agobiar luego a toda su raza. Desde este momento queda sellado el destino de esta familia. La máquina divina comienza a moverse a partir de este crimen, que recibió su justo castigo en los infiernos (*Od.*, XI 582-92).

Sigue luego Pélope, quien, vuelto a la vida por los dioses, pretende a Hipodamia, soborna a Mirtilo, el auriga de Enomao, y es causa de la muerte del rey, y más tarde del mismo Mirtilo, el cual, al morir, lanza terrible maldición contra la casa de Pélope.

La maldición comienza a cumplirse entre los hijos de este, Atreo y Tiestes. Ambos dan muerte a su hermano Crisipo. Atreo mata luego a los hijos de Tiestes y los hace servir en una comida a su propio padre. Pero Atreo muere a manos de Egisto,⁸ hijo de Tiestes y de su propia hija Pelopia.

La misma maldición proferida por Mirtilo va a producir también sus efectos en el hijo de Atreo, Agamenón. Aquí entramos en el campo de las tragedias que han llegado hasta nosotros, y por consiguiente, podemos apreciar la recreación del mito y su interpretación por los poetas trágicos.

Desde el comienzo sabemos que Menelao y Agamenón han decidido mover guerra contra Troya: "El rey Menelao, y también Agamenón. . . movieron desde esta región expedición de mil naves de Argivos, fuerza armada, después de haber proferido desde el pecho el gran grito de guerra" (vv. 41-47). El motivo de esta guerra es la grave culpa cometida por Paris, quien ha violado la hospitalidad que Menelao le brindara, al raptar a la esposa de aquel, Helena.

⁸ Cfr. Grimal, op. cit., "Atrée". Hay otras versiones.

El coro nos dice que es “capaz de cantar hasta el término el fausto vigor de la empresa de aquellos varones” (vv. 105-06). Los Atridas están “ardientes de lucha” (v. 123). En resumen, esta expedición ha sido decidida por motivos netamente humanos. Su objeto es castigar a los troyanos y recuperar a Helena.

Ya hemos tratado de explicar antes el discutido pasaje sobre la decisión de Agamenón en orden al sacrificio de su hija Ifigenia. Hecha esta elección por parte de Agamenón, síguese de inmediato la ejecución del hecho (vv. 228-248).

Más adelante Clitemnestra estima que el ejército podrá volver sano y salvo, si no incurre en alguna culpa contra los dioses: “Y si respetan a las divinidades protectoras de la ciudad de esta tierra subyugada, y los templos de los dioses, después de haber vencido, no serán a su vez dominados. Que no caiga ante todo en el ejército el deseo de destruir lo que no es conveniente, vencidos por el amor al lucro. Pues es necesario salvar el regreso hacia la casa y dar nuevamente la vuelta a la otra parte de la carrera” (vv. 338-44). Es decir, que serán castigados si incurren en culpa, si no respetan a la divinidad y a sus templos, si no los vence el amor al lucro. Aquí se presupone una culpa inicial que pondría en movimiento a la justicia divina.

Continúa luego Clitemnestra: “Y aunque el ejército volviere sin culpa para con los dioses, podrá erguirse el sufrimiento de los caídos, si es que no surgen antes repentinos males” (vv. 345-47). En estas palabras un tanto oscuras, Clitemnestra parece referirse, como explica Mazon⁹ a Ifigenia. O sea que, aunque el ejército vuelva indemne por no haber incurrido en culpa, no obstante Agamenón pagará con su vida la vida de Ifigenia, si no es que paga su crimen antes de su regreso. Es, por tanto, Clitemnestra la que ha decidido la muerte de Agamenón.

Tampoco el crimen cometido por Paris es producto de una *ἀνάγκη* divina, aunque en la *Iliada* este atribuya sus actos a Afrodita. Para Esquilo simplemente Paris “entrando en la casa del Atrida, ultrajó la mesa hospitalaria, con el robo de la esposa” (vv. 399-402).

⁹ Op. cit., nota 2, p.22.

También es censurada la conducta de Helena: "Dejando a los ciudadanos el tumulto belicoso de las lanzas y los navales pertrechos, llevando a Ilión como dote la desgracia, atravesó rápida las puertas, osando lo que no era osable" (vv. 403-08).

La destrucción de Troya es considerada por el mensajero obra de Agamenón, el cual, no obstante, ha actuado "con la azada de Zeus justiciero" (vv. 525-26). Y en seguida insiste diciendo que "luego de arrojar a Troya tal yugo vuelve el mayor de los reyes Atridas" (vv. 529-31). Agamenón es el que ha castigado a Paris y a la ciudad de Troya. Por eso, ni Paris, ni la ciudad que con él la misma culpa expía se gloriarán de que su acción fue mayor que su castigo" (vv. 532-33), porque "doblemente pagaron los Priámidas sus crímenes" (v. 537).

En el segundo estásimo Helena vuelve a ser censurada como la causa de la guerra "porque en realidad ella ha sido destructora de naves, de hombres, de ciudades" (vv. 687-90).

Esquilo nos dice no estar de acuerdo con los que piensan que la simple prosperidad acarrea la desgracia. Es el mismo hombre el que con sus acciones impías se ocasiona la desventura, porque "la acción impía engendra luego numerosa descendencia, pero del mismo linaje" (vv. 758-60). El mismo Agamenón se refiere "al castigo que he aplicado a la ciudad de Príamo" (v. 812), "puesto que hemos tomado inmensa venganza del rapto, y porque por una mujer, el caballo argivo ha reducido a cenizas a una ciudad" (vv. 822-24). Por todo ello Agamenón se muestra agradecido a los dioses que le han ayudado a castigar a Troya.

El asesinato de Agamenón es atribuido también por Casandra a la acción humana: "Digo que alguien medita la venganza contra mi señor que vuelve, un león sin fuerzas que está en la casa y que da vueltas en el lecho" (vv. 1223-26). Y luego continúa: "El jefe de la flota, el destructor de Troya, no entiende lo que alegremente ha dicho la lengua de esa odiosa perra, ni lo que obtendrá con funesta suerte, como una insidiosa Ate. Tal es su audacia. Una mujer es la asesina de un hombre" (vv. 1227-32). "Ellos (Egisto y Clitemnestra) se ocupan de matar" (v. 1250). Añade Casandra: "Ella, la leona de dos pies, que dormía con el

lobo, en ausencia del noble león, me matará a mí, desdichada" (vv. 1258-60). "Se gloria, mientras afila la espada contra su esposo, de que se vengará con el asesinato por haberme traído acá" (vv. 1262-63). Y por último anuncia que "llegará a su vez otro vengador nuestro, un hijo que matará a su madre y que ha de vengar a su padre" (vv. 1280-81).

Clitemnestra se jacta del asesinato que ella ha tramado y ejecutado fríamente: "pues el que prepara acciones enemigas para los enemigos que simulan ser sus amigos, ¿cómo podría tender una red de males a mayor altura que su salto? Para mí esta contienda no dejó de ser meditada desde hace mucho. A su tiempo llegó el combate de la victoria. Y estoy donde herí con la obra cumplida. Así lo hice, y no lo negaré, para que no pudiera huir ni evitar la muerte. Una red inextricable, como la de los peces, le arrojé envolviéndolo, rico vestido de males. Lo golpeo dos veces y con dos gemidos abandona sus miembros. Caído, le doy un tercer golpe, como ofrenda consagrada a Zeus subterráneo, salvador de los muertos... yo por mi parte me vanaglorio con esto... después de haber colmado en el palacio la cratera con tantos males malditos, él mismo al regresar los bebe" (vv. 1374-98).¹⁰

Y para que no quede duda de que es ella la autora del crimen, añade: "Este es Agamenón, mi esposo, muerto por esta diestra mano, obra de una artesana justa" (vv. 1404-06), "quien, sin preocuparse... sacrificó a su hija, el alumbramiento más querido para mí" (vv. 1415-18).

El coro también afirma que Agamenón ha sido "vencido por una muerte dolosa, con arma de doble filo, empuñada por la mano de su mujer" (vv. 1518-20).

Para Clitemnestra, Agamenón es culpable porque ha dado muerte a Ifigenia. El acto que ella ha consumado no es otra cosa que el castigo que se merece. Justo castigo y justa venganza se identifican en el texto siguiente: "No pienso que haya sido indigna la muerte de este. Pues él ¿no impuso el crimen doloso en esta casa? Pero la muerte que hizo sufrir a mi retoño concebido de este, a mí muy llorada Ifigenia,

¹⁰ Traducción de Dora Scaramella. En general, los textos que siguen (hasta el 1648), los hemos tomado de la misma traductora.

merecía en verdad la suerte que a él le ha cabido. Que no se jacte demasiado en el Hades, porque con la muerte al filo de la espada pagó lo que él hizo" (vv. 1521-29). Y un poco más adelante: "Cayó bajo mis manos, murió y lo enterraremos" (vv. 1552-53).

Clitemnestra, por tanto, ha matado a Agamenón porque este dio muerte a Ifigenia. De aquí sus sarcásticas palabras: "Ifigenia, su hija, con alegría, como conviene, irá al encuentro de su padre, junto a las rápidas corrientes del río de los dolores, y rodeándolo con sus brazos lo besará" (vv. 1555-59).

Sigue insistiendo Clitemnestra en que "llega este ultraje por otro ultraje... es apresado el que pretende apresar, y paga su deuda el que mata" (vv. 1560-62).

También Egisto se atribuye a sí mismo el haber tramado la muerte de Agamenón: "Y yo soy el que tramó con justicia esta muerte... Ya crecido, de nuevo la Justicia me ha traído, y yo, aunque no estuve presente, he alcanzado a este hombre, urdiendo toda la trama del funesto plan" (vv. 1604-09).

El coro comprende perfectamente las palabras de Egisto y le responde: "Egisto, no apruebo la arrogancia en los crímenes. ¿Y tú dices que deliberadamente (ἐκῶν) mataste a este hombre y que tú solo planeaste este lamentable crimen?" (vv. 1612-14). Y a continuación le anuncia que también él recibirá a su tiempo su castigo, cuando llegue la hora de hacer justicia, justicia que ejecutará el mismo pueblo: "Yo te digo que tu cabeza, sábelo bien, no escapará a la hora de la justicia a la lapidación y a las maldiciones lanzadas por el pueblo" (vv. 1615-16).

Vuelve a insistir el coro en que es Clitemnestra la autora del crimen, crimen premeditado por ella en contra de su marido: "Tú, mujer, guardiana de la casa, deshonorando por igual a los que acaban de llegar del combate y al lecho del marido, preparaste esta muerte para el jefe del ejército" (vv. 1625-27).

Más aun, frente a las amenazas de Egisto, el coro confirma que también él ha maquinado esta muerte: "¿Cómo te

tendré a ti por rey de los argivos, a ti, que después de preparar la muerte de este, no osaste ejecutar la obra matando con tu propia mano? ” (vv. 1633-35). “¿Por qué, por cobardía, no mataste tú mismo a este hombre, sino que lo mató una mujer, mancha de esta tierra y de los dioses nacionales? ” (vv. 1643-46). Y el coro termina anunciando otra vez el castigo de Egisto y Clitemnestra, castigo que les será aplicado por obra de Orestes: “¿Es que Orestes no ve en algún lugar la luz para que vuelva aquí con suerte favorable y se convierta en victorioso matador de estos dos? ” (vv. 1646-48).

Resumiendo lo expuesto, comprobamos que los hechos se han desarrollado por causales o motivaciones de orden humano. Menelao y Agamenón han atacado a Troya para vengar la ofensa inferida por Paris. Agamenón ha sacrificado a Ifigenia para que la expedición no fracasase, lo cual lo hubiese afectado en su condición de jefe. Nadie lo ha forzado a ello, salvo su interés personal. La muerte de Ifigenia, a su vez, es la que determina a Clitemnestra a decidir y preparar la muerte de Agamenón. Y este asesinato será la causa de que Orestes mate a su madre y a Egisto para vengar a su padre. Podría prescindirse, por tanto, de toda intervención divina para explicar los hechos. Salvo el caso de Casandra, que está poseída por el dios, en ningún momento encontramos que una *ἀνάγκη* divina esté violentando la voluntad de los actores del drama.

Sin embargo, en Esquilo, todos estos actos y sucesos son explicados simultáneamente desde el punto de vista divino. Al mismo tiempo es la divinidad la que actúa. Es un dios, Apolo, Pan o Zeus, el que “envía a la Erinia, la que tarde castiga, contra los culpables” (v. 59). Es Zeus, el que “envía contra Alejandro a los hijos de Atreo, ocasionando a los dánaos, e igualmente a los troyanos, por causa de una mujer de muchos hombres amada, certámenes sin cuento, que entumescen los miembros, al caer en el polvo las rodillas y al despedazarse las lanzas en los primeros choques” (vv. 60-67).

Todo está decretado de antemano por Zeus y por eso habrá de ocurrir necesariamente: “Las cosas están como están, y serán llevadas a término conforme está decretado. Ni cayendo de rodillas, ni haciendo libaciones, ni con lloros

habrá de calmarse la violenta ira de los sacrificios sin fuego” (vv. 67-71).

Es la Moira la que destruirá a Troya: “Moira arrebatará con violencia las riquezas todas de sus torreados muros, a no ser que alguna envidia divina cubra de tinieblas, hiriendo antes, el gran freno de Troya, que en forma de ejército ha sido forjado” (vv. 130-33).

El sacrificio de Ifigenia es exigido por Artemis “en otro sacrificio empeñada contra todas las leyes” (v. 150). Por eso, “el adivino, entonces, anunciando la voz de Artemis, hizo resonar ante los jefes otro recurso más pesado que la tempestad amarga, tal que los Atridas, golpeando con sus bastones la tierra, no pudieron contener las lágrimas” (vv. 198-204).

La destrucción de Troya es considerada como obra de Zeus: “Respeto al gran Zeus hospitalario que ha llevado a cabo estas cosas, desde hace tiempo teniendo extendido contra Alejandro el arco, a fin de que el dardo no fuese inútilmente lanzado, ni antes de tiempo, ni más allá de los astros” (vv. 362-66). “Afirmar pueden que de Zeus es el golpe; esto al menos para descubrirlo tienen: como empezó a realizarlo así lo ha llevado a cabo” (vv. 367-69). O sea, que es Zeus el que envía el castigo, pero, como hemos visto antes, se vale de las libres acciones de los hombres. Por eso insiste el coro en afirmar que “un dios aniquila al hombre injusto que a estos crímenes se entrega. Como Paris, que, entrando en la casa del Atrida, ultrajó la mesa hospitalaria, con el robo de la esposa” (vv. 397-402).

Las Erinias son las encargadas de castigar al malvado: “No escapa a la mirada de los dioses el que es reo de muchas muertes. A su tiempo las negras Erinias, con infortunadas vicisitudes de la vida oscurecen al dichoso sin justicia” (vv. 461-65). Asimismo, “el rayo que de Zeus procede contra los ojos es arrojado” (vv. 469-70).

También el mensajero afirma que la destrucción de Troya ha sido llevada a cabo por Zeus: “Y así se apreciará de Zeus la gracia que estas cosas a término ha llevado” (vv. 581-82). Agamenón vuelve “incólume por obra de los dioses” (v. 603), según las palabras de Clitemnestra.

La tormenta marina que sorprende a los dánaos a su vuelta fue "causada por la ira de los dioses" (v. 635). Sin embargo, la nave de Agamenón se salva, porque a ellos "y a la nave, en su casco intacta, alguien apoderándose del timón ocultamente la sustrajo, o para sí reclamándola intervino, un dios, no un hombre. La fortuna salvadora de grado se sentó sobre la nave" (vv. 661-64).

Con respecto a Helena el coro se pregunta: "¿Quién la habrá llamado así, de manera tan adecuada a la verdad? ¿Acaso alguno a quien no vemos, y que previendo lo que está determinado, rige nuestra lengua de acuerdo con el destino?" (vv.681-85).

Vuelve el coro a insistir sobre la guerra de Troya, la que considera provocada, no por los Atridas, sino por un dios: "un dios airado, que sus proyectos realiza, provocó contra Troya verdadera angustia, haciendo pagar en el último tiempo la deshonra inferida a la mesa y a Zeus hospitalario a aquellos que con voz resonante exaltaron el canto de honor a la esposa" (vv. 699-706).

Helena es comparada con un cachorro de león alimentado en una casa, y que luego, al llegar a adulto, masacra los rebaños. Este "fue alimentado en la casa, porque un dios así lo quiso, como un sacerdote de Ate" (vv. 735-36). También Helena fue "lanzada contra los Priámidas por obra de Zeus hospitalario, como Erinia que hace llorar al esposo" (vv. 747-49).

Agamenón también expresa que la destrucción de Troya fue decidida por los dioses: "Pues los dioses, por unanimidad, y sin escuchar juicio oral, colocaron en una urna sangrienta sus votos de muerte para los hombres y de destrucción para Troya, mientras que a la urna contraria la esperanza se aproximó sin que ninguna mano la llenara" (vv. 813-17).¹¹

Para el mismo Agamenón son los dioses los que lo enviaron lejos y los que lo han conducido de nuevo a su palacio (vv. 852-53). Y Clitemnestra alude veladamente al asesinato que ha maquinado con estas palabras: "En cuanto

¹¹ Traducc. de Dora Scaramella.

a lo demás, mi pensamiento, que no se deja vencer por el sueño, llevará a cabo todo con justicia, según lo establecido por los dioses" (vv. 912-13). Esto está de acuerdo con la plegaria que un poco más adelante dirige a Zeus: "Zeus, Zeus, que todo lo llevas a término, cúmpleme mis deseos, y ocúpate de lo que vas a llevar a cabo" (vv. 973-74).

La doble causalidad está también expresada por el coro con respecto al mundo vegetal: "Un don grande y abundante de Zeus y de los surcos de cada año, aleja la enfermedad del hambre" (vv. 1015-17).

También Casandra, a pesar de que con tanta insistencia señala como autora y como culpable a Clitemnestra, reconoce que "nunca abandona esta casa un coro inarmónico que canta al unísono. No es alegre su canto. Para tener más audacia ha bebido sangre humana y permanece en palacio la turba de las Erinias familiares que es difícil de arrojar afuera. Asentadas en la casa cantan un himno, el primer crimen, y luego rechazan el lecho del hermano, lecho infausto para el que lo mancilló" (vv. 1186-93).

Para el coro es el δαίμων el que se abate sobre el palacio y sobre los dos Tantálidas (vv. 1468-69). Pero añade también: "y te fortificas en la fuerza de mujeres de sentimientos concordes" (vv. 1470-71). Además, cuando el mismo coro afirma que "realmente habitaba una Eris en el palacio, una Eris destinada a matar al esposo" (vv. 1473-74), Clitemnestra responde de inmediato: "Ahora has corregido la opinión de tu boca, invocando al daimon que tres veces se ha saciado con esta raza. Por él, el deseo de lamer sangre se nutre en nuestras entrañas" (vv. 1475-78).

El coro se hace eco de las palabras de la reina: "Por cierto tú hablas del daimon, gran ruina de esta casa y pesado rencor. Ay, ay, relato dañino, insaciable de sucesos funestos, ay, por la voluntad de Zeus, causa de todo, hacedor de todo. ¿Qué se cumple para los mortales sin Zeus? ¿Qué existe sin la intervención de un dios?" (vv. 1481-88).

Para el coro, sin embargo, este asesinato no deja de ser la obra de Clitemnestra. Por eso habla de "este lecho indigno de un hombre libre, vencido por una muerte dolosa con arma de doble filo, empuñada por una mujer" (vv. 1494-96).

De aquí que Clitemnestra replique: "Tú piensas que esta es mi obra. No creas que soy la esposa de Agamenón. Tomando la figura de la mujer de este muerto, el antiguo y violento Alástor de Atreo, cruel anfitrión, le hizo expiar la sangre, sacrificando a un hombre para vengar a los niños" (vv.1497-1504).¹²

De esta manera Clitemnestra parece liberarse de toda responsabilidad por el crimen cometido. No es ella la que ha actuado, sino el Alástor, o sea el genio vengador de Atreo. Pero el coro replica: "¿Quién podrá atestiguar que tú no eres culpable de este crimen? ¿Cómo?, ¿cómo? El genio vengador de esta raza podría ser tu cómplice" (vv. 1505-08). Por eso "la Moira afila su justicia en otras piedras de afilar, para llevar a cabo otro daño" (vv. 1535-36), porque "mientras permanezca en el trono Zeus, permanecerá el padecimiento para el culpable. Es ley divina. ¿Quién podrá arrojar del palacio esta semilla maldita? Esta raza está ligada a la desgracia" (vv. 1563-66).

Ha vuelto Orestes. Su misión es vengar la muerte de su padre. Con prescindencia de toda motivación religiosa, lo cual no ocurre en la tragedia griega, era un deber del hijo vengar la muerte de su padre. Era la ley del talión común a los pueblos primitivos. Por eso se dijo: "Infeliz de aquel que luego de dar muerte al padre deja vivos a los hijos"¹³ Aquella antigua obligación del hijo de vengar a su padre dando muerte a sus asesinos adquiere, en el mito y en la tragedia, un aspecto eminentemente religioso al mediar una orden emanada de Apolo, orden que representa la voluntad de Zeus. Es por tanto la sacralización de una costumbre que era ley para los antiguos.

Orestes dará muerte a su madre y a Egisto. Zeus ha establecido que Clitemnestra y Egisto sufran el castigo que merecen. Lo que Zeus ha decretado se cumplirá. Orestes, por su parte, elegirá cumplir con lo que le exigen su condición de hijo de Agamenón, la antigua costumbre y la orden de Apolo.

¹² Traducc. de Dora Scaramella.

¹³ Arist., *Ret.*, II 21.

Es necesario hacer notar aquí que la elección que ha hecho Orestes se encuentra $\epsilon\zeta\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\rho\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Orestes se presenta en escena con una decisión tomada de antemano. En el curso del drama no hay en Orestes deliberación alguna (salvo su vacilación en el momento de matar a su madre) sobre el partido que debe elegir. Orestes entra en escena completamente decidido a vengar a su padre.

En el primer episodio de *Las coéforas* el corifeo incita a Electra a que pida “que contra ellos se lance algún dios o algún mortal” (v. 119). Y ante la pregunta de Electra sobre si se refiere a un juez o a un vengador” (v. 120), el corifeo responde: “uno que cambie muerte por muerte” (v. 121).

Así pues, Electra, después de recordar que “ahora andamos errantes, vendidos por nuestra propia madre, que ha tomadô en cambio a otro hombre, Egisto, el cómplice de tu muerte... y ellos se enorgullecen con insolencia sobre el fruto de tus trabajos” (vv. 132-34; 136-37), pide que aparezca el vengador (v. 143), “y que los que te han dado muerte mueran a su vez con justicia” (v. 144).

También el coro expresa con vehemencia sus deseos de que aparezca finalmente el vengador de Agamenón: “Oh, ¿qué varón de poderosa lanza vendrá a liberar esta casa, haciendo vibrar en su mano, en el momento oportuno, el tenso arco escitio de Ares, y dirigiendo los cercanos tiros con la misma empuñadura de su espada?” (vv. 158-61). Electra, por su parte, lo espera todo de Orestes, y por eso le dice: “Confiado en tu fuerza recobrarás el palacio de nuestro padre” (v. 237).

Orestes confiesa claramente que el oráculo de Loxias le ha ordenado correr este riesgo (vv. 269-70). Hay de por medio, por tanto, una orden divina que ha transmitido Apolo. Es la voluntad de Zeus que nunca deja de cumplirse.

Sin embargo, el mismo Orestes se encarga de hacernos ver que no va a cumplir con su misión coaccionado por una $\delta\nu\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\eta$ divina. Puede desobedecer, pero debe atenerse a las consecuencias que le acarreará su desobediencia. Layo también había recibido una orden del oráculo. Pudo desobedecer y de hecho desobedeció, pero pagó su culpa hasta la tercera generación.

Por eso dice Orestes que Apolo "en voz alta me anunciaba una tempestad de males que abrasarán mi corazón, si no me lanzo de la misma manera contra los asesinos de mi padre, dando muerte por muerte, enfurecido como un toro frente a la ruina de mi casa. De lo contrario, dijo que yo pagaría con mi vida, en medio de infinitos e intolerables dolores. Además, revelando a los hombres cómo aplacar a los que odian bajo la tierra, nos anunció estos males que invadirán nuestras carnes, lepra que con sus crueles mandíbulas devorará el cuerpo, y que blancos cabellos se añadirían a esta enfermedad. Anuncia también otros ataques de las Erinias por causa de la sangre de mi padre, que ve claro moviendo sus ojos en las tinieblas. Porque el tenebroso dardo de los que están debajo de la tierra arrojado por los parientes muertos que piden venganza, el furor y el vano terror en la noche, agitan, perturban, hasta que arrojan de la ciudad el cuerpo destruido con este látigo de bronce. Para estos no hay parte en la cratera ni en las copiosas libaciones, y de los altares los aparta el rencor invisible de un padre; nadie los recibe ni acepta cohabitar con ellos. Despreciado por todos y sin amigos, muere al fin, terriblemente consumido, con funesta muerte. ¿Cómo pues no confiar en estos oráculos?" (vv. 271-97).

Esta orden recibida de Apolo y las amenazas con que va acompañada para el caso de una posible desobediencia ¿mueven u obligan necesariamente a Orestes? De hecho Orestes va a proceder no solamente por estos motivos, sino también por otras razones de orden humano que él mismo enumera de inmediato. Por eso añade: "Y aunque no confíe en ellos (los oráculos), esto debe ser realizado. Muchas son las razones que me mueven a lo mismo: las órdenes del dios y el gran infortunio de mi padre; además, me oprime la pobreza. Y no quiero que los ciudadanos más famosos entre los hombres, que destruyeron a Troya con glorioso esfuerzo, queden así esclavos de dos mujeres. Sí, tiene corazón de mujer, y si no lo cree, lo sabrá enseguida" (vv. 298-305). Por consiguiente, a partir del verso 269 hasta el 305, Orestes ha expuesto la motivación de orden divino (las órdenes del dios) y las de orden humano (el infortunio de su padre, la pobreza que a él mismo lo oprime, que sus compatriotas queden esclavos de dos mujeres), que lo incitan a llevar a cabo su acción.

También comprobamos que el oráculo no lo fuerza necesariamente desde el momento en que el mismo Apolo se encarga de anunciarle los castigos que se seguirán a su posible desobediencia. Vale decir, que el mismo Apolo presupone que Orestes puede rehusarse a actuar. ¿Lo coaccionan acaso estas mismas amenazas? Hemos de ver más adelante, en *Las euménides*, que Apolo habla de haber “persuadido” a Orestes y no de haberlo coaccionado.

El coro va a incitar al héroe, no precisamente recordándole la orden de Apolo, sino proclamando una vez más la ley del talión: “Que enemiga lengua se castigue con enemiga lengua. La Justicia pide a grandes voces que se cumpla lo que es debido. Que se pague golpe por golpe, muerte por muerte. A la culpa se sigue el castigo, como dice antiquísimo adagio” (vv. 309-14).

Es al hijo a quien compete vengar a su padre: “es llorado el que muere y aparece el vengador. Los justos lamentos que merece un padre a quien se debe la vida, por todas partes escudriñan inquietos” (vv. 327-31).

Sin embargo, el mismo coro reconoce que es la divinidad la que puede hacer cambiar la triste suerte de este palacio: “un dios, si quiere, podrá derivar de estos males más dulces acordes, y en vez de lamentos sobre esta tumba, un peán acompañará en los palacios reales a un amigo que ahora se ha unido a nosotras (vv. 340-44).

El coro ve en Orestes y Electra a “los defensores de los que ya están bajo tierra” (vv. 376-77). Orestes, por su parte, considera que lo que él está por llevar a cabo es el castigo que Zeus, aunque tarde, envía “a los mortales de audaces y malvadas manos” (vv. 382-85). También Electra se pregunta: “¿cuándo el poderoso Zeus dejará caer su mano?” (vv. 394-95); y luego: “pido que justicia se aplique a los injustos” (v. 398).

Nuevamente interviene el coro, que ha considerado a Electra y Orestes como los defensores de Agamenón, para decirnos que “es ley que las gotas de sangre derramadas en tierra nueva sangre reclamen. La Erinia grita muerte y acarrea ruina sobre ruina, movida por los que fueron antes sus víctimas” (vv. 400-04). Con estas palabras el coro atribuye ahora a la Erinia lo que antes había atribuido a Orestes.

Después que Orestes hace mención de la audacia de Clitemnestra que se atrevió a sepultar al rey, su esposo, sin lágrimas (vv. 429-33), Orestes retoma las dos causalidades, la divina y la humana, al responder: “pero ha de pagar este ultraje a mi padre, por obra de los dioses, por obra de mis manos” (vv. 435-37).

El coro insiste en que “el destino (τὸ μορσιμον) hace tiempo que aguarda” (v. 464), pero poco después nos hace ver que no hay que esperar que la divinidad actúe directamente, porque “en la casa está el remedio que ha de curar estos males; no vendrá de afuera, de extraña mano, sino de adentro, por obra de cruel y sangrienta lucha. Este es el himno de los dioses infernales”, o bien, como interpreta Mazon, “que quieren los dioses infernales” (vv. 471-75).

Orestes, por tanto, está decidido a obrar. El coro es perfectamente consciente de esta decisión de Orestes. Es el δρᾶν, según lo interpreta Bruno Snell. Ninguna fuerza lo coacciona, aunque sí lo incita. Por eso el corifeo le dice a Orestes: “En cuanto a lo demás, puesto que estás decidido a obrar, hazlo ya y prueba tu suerte” (vv. 512-13). Y un poco más adelante Orestes confirma estas palabras diciendo: “yo seré el dragón que le dará muerte” (vv. 549-50). O sea que los designios de la divinidad se van a cumplir mediante las acciones libres de los hombres.

El crimen de Clitemnestra ha sido premeditado largamente, deliberadamente. También la acción de Orestes es premeditada, “para que, ya que mataron con engaño a un hombre respetable, también ellos sean sorprendidos con engaño y en la misma red perezcan” (vv. 556-58).

El primer estásimo tiene como tema central la idea de que el malvado, “el que se aparta de la veneración debida a Zeus” (vv. 644-45), sufre necesariamente el debido castigo. “La raza de los mortales perece en el desprecio por sus crímenes aborrecidos por los dioses” (vv. 635-36), porque “lo ilícito no es sendero que pueda hollarse” (vv. 641-42). Por eso “brilla la Erinia, de negros pensamientos, que introduce en el palacio al hijo, para vengar al fin el crimen de antigua sangre derramada” (vv. 649-52). Sí, es la Erinia la que lo introduce, pero también hemos visto cómo Orestes ha preparado la venganza.

Cuando Clitemnestra recibe el anuncio de que ha muerto Orestes atribuye dolosamente el hecho a la "ineluctable maldición de esta casa" (v. 692). Y continúa: "y cómo vigilas sobre todo y abates lo que estaba firme sometiéndolo desde lejos con tus flechas infalibles" (vv. 693-94). Así a Orestes "también la maldición lo anota en sus registros" (v. 699).

Sin embargo, para la nodriza, el que ha destruido la casa es Egisto. "Me voy a buscar al hombre que ha destruido esta casa" (vv. 764-65), dice cuando va en busca de su amo. Pero el corifeo le hace entrever que en medio de todo Zeus puede producir un cambio de estos males (v. 775), porque "los dioses se ocupan de lo que ellos desean" (v. 780).

El segundo estásimo es una intensa y esperanzada súplica, donde puede apreciarse que todo se espera de la ayuda divina, pero que la venganza que se hará del asesinato de Agamenón se deberá al valor y a la decisión de Orestes.

Por eso, al comienzo del tercer episodio, el corifeo señala dos posibilidades en el orden humano: o bien, el triunfo será de Egisto y Clitemnestra, o bien, Orestes logrará conquistar nuevamente el palacio de su padre: "Ahora, las puntas de las espadas homicidas, manchadas de sangre, van a destruir por completo y para siempre la casa de Agamenón; o bien, Orestes, encendiendo el fuego y la luz de la libertad, conquistará el poder que rige la ciudad y la gran felicidad de sus antepasados. Semejante lucha va a emprender el divino Orestes, el atleta de reserva, él solo contra dos" (vv. 859-68).

Finalmente, cuando llega el momento decisivo nada nos indica que Orestes actúe coaccionado necesariamente por una $\delta\upsilon\lambda\gamma\alpha\tau\eta$ divina. Ha jurado matar a Egisto y a Clitemnestra, y ahora cumple con lo que ha jurado. No hay vacilación alguna frente a Egisto. Frente a su madre duda un instante. Evidentemente hay una fuerza que obra en sentido contrario: "Pílates, ¿qué haré?, ¿me atreveré a matar a mi madre?" (v. 899). Pero bastan unas palabras del amigo que le recuerda los oráculos de Loxias y la fidelidad a sus juramentos (vv. 900-02), para que Orestes reaccione y le diga a Clitemnestra: "sígueme, quiero degollarte junto a él" (v. 904).

Y cuando Clitemnestra, que antes se había jactado de ser ella la autora de la muerte de Agamenón y de haber premedi-

tado con mucho tiempo ese asesinato, le dice a Orestes que fue la Moira "la culpable de esto" (v. 910), este le responde con ironía: "pues tu muerte también la preparó la Moira" (v. 911). Y un poco más adelante: "la suerte de mi padre te destina a esta muerte" (v. 927). O sea, que debe morir porque ha matado.

Orestes ha actuado ya. El coro lo celebra en el tercer estásimo. Ha actuado "enviado por el oráculo pitio y movido (incitado) ὠρηθηένος (no dice forzado o coaccionado) por los avisos divinos" (vv. 940-41). Orestes representa el brazo justiciero de Zeus que castiga al malvado. Por eso a Egisto y Clitemnestra les "llegó el doloso castigo para el que se entregó a un doloso combate" (vv. 946-47).

Orestes sabe que ha obrado conforme a justicia, porque ellos "se conjuraron para dar muerte a mi desdichado padre" (v. 978), y "yo con justicia he dado muerte a mi madre. De la muerte de Egisto nada tengo que decir. Tiene el castigo como la ley lo ordena" (vv. 988-90). No afirma aquí Orestes que su acto sea justo porque se lo ordenó Apolo, ni porque era la voluntad de Zeus, sino porque ellos, de común acuerdo, asesinaron a su padre. Orestes se coloca aquí en un plano exclusivamente humano.

Sin embargo, Orestes sabe también que, de acuerdo con la antigua tradición religiosa, ha "contraído no envidiable mancha por esta victoria" (v. 1017). Y ello, a pesar de que "no sin justicia di muerte a mi madre" (v. 1027).

¿Por qué Orestes se ha atrevido a tanto? El mismo nos lo va a decir. Aparte de los motivos meramente humanos, ya expuestos, Orestes afirma categóricamente que en primer término considera a Apolo como "incitador de esta audacia" (φίλτρα τῆσε τόλμης) (vv. 1029-30). No se habla, por tanto, de una ἀνάγκη divina que obligue la voluntad de Orestes. Además, para que no haya duda de esto, el mismo Orestes insiste en que Apolo le "vaticinó que, si realizaba esta acción, estaría libre de odiosa culpa, y que, si no lo hacía... no diré qué castigo..." (vv. 1030-32) Por consiguiente Orestes pudo no actuar.

La violencia sí va a provenir ahora de parte de las Erinias que van a acosar al héroe sin descanso hasta que este sea liberado de la mancha contraída.

Al final de la pieza, el coro, después de enumerar la serie de crímenes que se han sucedido en el palacio de los Atridas, vuelve sus ojos a la causalidad divina con estas palabras: “¿Cuándo habrá de acabar, cuándo cesará y se aplacará el furor de Ate?” (vv. 1074-76).

En el prólogo de *Las euménides* la Pitia se apresura a decirnos que Apolo “habla en nombre de Zeus, su padre” (v. 19). Es decir, que la orden dada a Orestes por Apolo representaba la voluntad de Zeus.

La intervención de Apolo es aquí directa, para salvar a Orestes de la furia y la violencia de las Erinias que persiguen sin descanso a su presa. Apolo, diríamos, se siente obligado a asumir la defensa de Orestes, por cuanto “yo te persuadí (*ἔπεισα*) a matar a tu madre” (v. 84). Es decir, que desde el punto de vista legal humano Apolo es cómplice de Orestes. El coro de las Erinias dirá en la párodo: “Tú mismo eres, no ya el cómplice, sino el único enteramente culpable de todo esto” (vv. 199-200). Porque “tú vaticinaste que tu huésped matara a su madre” (v. 202).

Por otra parte, la Moira ha confiado a las Erinias la misión de perseguir a los mortales que, “insensatos” (*μᾶταιοι*) (v. 336), se precipitan al crimen. Es decir que, desde el punto de vista de las Erinias, Orestes no ha ejecutado un justo castigo ordenado por Zeus, sino que, por su insensatez, ha cometido un crimen que merece justo castigo.

Consiguientemente, muy lejos están las Erinias de pensar que Orestes no pudo actuar de otra manera. Esto lo confirma el hecho de que, cuando Atenea pregunta si Orestes obró “ *ἐξ ἀνάγκης* ” (v. 426), es decir, obligado o violentado, o bien “por temor a la ira de alguien” (v. 426), el coro responde: “¿qué estímulo puede haber que obligue a matar a la madre?” (v. 427).

Orestes va a confesar que él mató a su madre “ *ἀντικτόνοις ποινῶσι* ” “castigándola con igual pena” (v. 464), es decir, para vengar a su padre. Y añade que “Loxias es también cómplice de esto, porque me predijo dolo-

res, como agujones para mi corazón, si no hacía esto contra los culpables” (vv. 465-67).

El mismo Apolo reconoce su responsabilidad en el asesinato de Clitemnestra: “ αὐτὸν ἐΐχων ” = auctor sum (v. 579). Es decir, que Apolo ha actuado como instigador, como incitador que ha logrado persuadir (ἔπεισα) la voluntad de Orestes.

De aquí que las Erinias en el juicio pregunten: “¿Por quién fuiste persuadido? (ἐπεισθῆς), ¿por los consejos de quién?” (v. 593). Salta a la vista la diferencia entre πείθειν “persuadir”, “convencer”, y ἀναγκάζειν “coaccionar”, “forzar”, “violentar”. El primer verbo presupone la libre elección; mientras que esta no es posible con respecto al segundo.

A esta pregunta responde Orestes: “por los oráculos de este” (v. 594). El coro replica: “¿el dios profeta te ordenaba matar a tu madre?” (v. 595). Es lo que antes ha dicho Orestes. Ha mediado, por tanto, una orden, una orden conminatoria, es decir, acompañada con las amenazas de un castigo para el caso de una posible desobediencia. Orestes ha obedecido esta orden. Pero, si esta orden no hubiera existido, ¿Orestes no habría vengado a su padre?

Por otra parte, es muy común en el mito que las órdenes divinas vayan acompañadas de amenazas. Así ocurre con Layo, quien, no obstante, desobedece; con Ínaco, cuando se le ordena arrojar de su casa a Io;¹⁴ con Prometeo, cuando se le exige que revele su secreto, orden que también es desobedecida por el Titán. En el plano humano, Creonte decreta pena de muerte para el que sepulte a Polinices, decreto que para nada tiene en cuenta Antígona; los hijos de Egipto amenazan con la guerra si no se les entrega a sus primas, etc. Comprobamos que, en ambos planos, humano y divino, no siempre estas órdenes fueron acatadas, a pesar de las graves amenazas con que iban acompañadas.

El único caso que encontramos en la tragedia de Esquilo, donde en realidad puede hablarse de una ἀνάγκη divina, es el de Casandra. La profetisa está poseída y dominada por el

¹⁴ Prometeo, vv. 665-71.

dios. Casandra es objeto, por una parte, de violencia física, como esclava troyana que trae Agamenón. El coro le dice: “cede a la necesidad (ἀνάγκη) y prueba aquí el yugo” (v. 1071). Por otra parte, su voluntad está dominada por el dios Apolo.

Ella atribuye a la acción divina de Apolo el hecho de haber sido conducida como esclava de Argos. “¿Adónde me has conducido, infortunada de mí?, ¿nada más que para morir también yo? si no, ¿para qué?” (vv. 1138-39). Con respecto a esto, podríamos decir que la libre voluntad de Agamenón, que ha decidido traerla como esclava, coincide con lo que ha querido el dios.

Pero Apolo actúa además directamente sobre la voluntad de Casandra. El coro piensa que un dios la domina: “un dios maligno, cayendo con todo su peso sobre ti (ἐμπέτρων), te obliga a cantar estos dolores” (vv. 1174-76).

Según sus propias palabras, “Apolo, el adivino, me destinó a este ministerio” (v. 1202). Es el dios el que la agita en su interior: “De nuevo el terrible trabajo de la veraz profecía me agita y me perturba” (vv. 1215-16).

Casandra sabe que va a morir. Arroja al suelo el cetro y las cintas que penden de su cuello “antes de sufrir mi propio destino” (v. 1266). Pero de inmediato añade: “es el mismo Apolo el que me despoja del manto profético... y ahora el adivino que hizo de mí una adivina, me ha conducido a este destino de muerte” (vv. 1269-76).

Casandra es el ejemplo más claro de la acción divina ejercida directamente sobre el individuo. Aquí puede hablarse de la ἀνάγκη δαιμόνων. El coro así lo comprende cuando la compara a una ternera que, empujada por los dioses, camina hacia el altar (vv. 1297-98). Ella misma se autotitula “presa fácil de dominar” (v. 1326).

Por último, cuando fuera de sí se precipita adentro del palacio, dominada por un frenesí que ella no puede controlar, nos da la evidencia de que su voluntad y su libre albedrío han desaparecido por completo. Casandra es una víctima humana y una víctima divina.

Si comparamos el actuar de Casandra con el de Clitem-

nestra, quien, como se na dicho, preparó y meditó largamente su venganza (la guerra de Troya duró diez años), podremos apreciar mejor las diferencias.

En síntesis, pensamos que los sucesos y los actos humanos en la tragedia de Esquilo (prescindiendo ahora de las culpas iniciales que generalmente se encuentran fuera del drama)¹⁵ están ciertamente determinados y establecidos por la divinidad y necesariamente deben ocurrir, pero también parece estar establecido por la misma divinidad que estos actos y estos hechos se cumplan mediante la libre actividad de la voluntad del hombre, así los actos buenos como los malos.¹⁶

Esquilo habla del que es "justo sin coacción". Ya hemos dicho que no puede pensarse que el poeta suponga que la divinidad pueda obligar al hombre a ser justo, es decir, coaccione directamente su voluntad. Igualmente, tampoco lo obliga a ser malvado. Por eso el hombre es responsable de sus actos; y por eso también el poeta reprocha y censura acremente a los que cometen actos impíos y malvados (Agamenón, Clitemnestra, etc.). Estos reproches, en pleno siglo V, no tendrían sentido, si no se presupone una conciencia cabal de la responsabilidad del inviduo.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que, como se ha visto, Esquilo acepta la providencia divina (*πρόνοια*), o sea, el gobierno divino del mundo; la eficacia de la plegaria, que, según el coro de *Los siete*, puede determinar un cambio de la voluntad divina, y por último, el libre albedrío, según hemos tratado de demostrarlo en el curso de nuestro trabajo, debere-mos forzosamente rechazar cualquier clase de fatalismo en la concepción teológica del poeta.

IGNACIO GRANERO

¹⁵ Lamentablemente no conservamos las tragedias (v. gr. *Layo*) donde se trataba de estas primeras culpas que luego daban origen a una serie de hechos y de actos concebidos como el castigo "necesario" a la primera culpa. No obstante, *Los persas* podría ser estudiada bajo este aspecto.

¹⁶ En esta antinomia podría residir la esencia de lo trágico de la naturaleza humana, que, como se ha dicho, siempre llega a ese punto de coincidencia con la voluntad divina.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RELIGIÓN HOMÉRICA

Me ha interesado en este trabajo retomar el análisis de algunos aspectos de la religión griega que, si bien han sido estudiados por destacados especialistas, son objeto de polémica en cuanto a su interpretación. Me refiero al estudio de la "religión homérica" tal como ha sido enfocado por Nilsson, Dodds y Chantraine,¹ entre otros. Aunque todos ellos coinciden en señalar dos aspectos diferenciados dentro de esa concepción religiosa —el que corresponde a la religión del poeta y el que expresan los personajes— no existe un acuerdo en lo que respecta a la explicación del porqué de las diferencias manifestadas. Aceptado como punto de partida que los niveles señalados se encuentran en la obra homérica, creo que las dificultades que conciernen a la ubicación cronológica de cada nivel o a su adjudicación a diferentes estratos sociales se resuelven una vez incluidas en el marco del estudio comparado de las religiones. En el caso de la religión homérica, en cada uno de dichos niveles se manifiestan concepciones diferentes que —a mi juicio— reflejan distintos estadios de la evolución de esas concepciones. Tal como arriesga Dodds —aunque sin una fundamentación satisfactoria— es el de los personajes el nivel más antiguo. En mi opinión, ese nivel es expresión —teniendo en cuenta las características propias de la cultura en que se manifiesta— de las creencias de tipo *mana* que pueden detectarse en todas las religiones primitivas y que, como se verá en el curso de este trabajo, perduran en las religiones estructuradas en coexistencia con concepciones más complejas.

En la presente exposición, en primer lugar se hará un esbozo de los poderes *mana*, de su ubicación y función en

¹ Nilsson, M. P., *Historia de la religión griega*, Bs. As., Eudeba, 1961. Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, México, F. C. E. Chantraine, P., "Le divin et les dieux chez Homère", en *Entretiens*, t. I, pp. 47-94, Ginebra, 1952.

las religiones primitivas y del modo en que tales creencias se entremezclan, ya en estas religiones, con concepciones más estructuradas de lo sagrado.² Luego se rastreará la supervivencia de los poderes *mana* en las religiones de las llamadas "sociedades superiores", en especial en los casos de Egipto, Babilonia, Persia e Israel, para pasar por último a señalar la correspondencia de estas creencias con las que integran la religión homérica.

Concepciones de tipo "mana". Incluyo bajo esta denominación no sólo el poder o fuerza descrito por Codrington entre los melanesios sino todas las nociones con él emparentadas por compartir los rasgos fundamentales. *Mana* designa siempre un poder comprobado en cosas, personas o acciones. Es ilustrativa al respecto la definición de G. van der Leeuw:³ ". . . *mana* significa siempre un poder, pero los insulares reúnen bajo este nombre sus derivados y compuestos, diversos conceptos, tanto sustantivos, como adjetivos y verbales, tales como influjo, fuerza, fama, entendimiento, majestad, señorío, divinidad, capacidad, poder extraordinario, afortunado, fuerte, numeroso, venerar, ser capaz, adorar, profetizar (. . .) Dondequiera que aparece algo inusitado, grande, eficaz, con éxito, se habla de *mana*".

El poder es comprobado empíricamente y, por ende, sólo en relación con casos particulares. El hombre señala singularmente los fenómenos poderosos, de ahí la gran diversidad de casos en los que se reconoce la presencia del poder. Falta un intento de generalización o un planteo acerca de la universalidad del poder. El rasgo común a todos los objetos, personas o acciones caracterizados como *mana* es su apariencia no habitual, inusual, extraordinaria. Para el hombre religioso, tales características son índice de lo poderoso. Ese poder que el hombre reconoce en los objetos le es extraño, ajeno, no humano, sobrenatural; no es un poder de

² No incluyo ejemplos referidos a los primitivos en primer lugar porque presentan características y funciones similares a los citados para el caso de las civilizaciones superiores y, segundo, porque es más ilustrativa para este trabajo una comparación de la religión griega con contextos históricos relacionados.

³ Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Méjico, F.E.C., 1964, p. 14.

los hombres sino del mundo. El individuo no se limita a detectar la presencia de objetos poderosos; busca apropiarse de ellos, valerse de su poder. El poder no se agota en la simple manifestación de sus cualidades exteriores; encierra la posibilidad de una acción. El hombre, adueñándose del poder, también dominará la posibilidad de actuar: podrá ser él mismo sujeto de la acción. Sólo es poderoso en la medida en que se adueña de un poder que es esencialmente acción. El hacer humano queda subordinado; sólo se concretará cuando el hombre pueda dominar ese "otro" que en sí es hacedor.

El hombre puede poseer el poder ya sea al hacerse dueño del objeto poderoso, al cumplir con el ritual que le permita acceder al poder o al recibirlo de los dioses. No todos los individuos, objetos o acciones poseen igual concentración de *mana*. Hay algunos más poderosos que otros (entre los hombres: los guerreros, sacerdotes, reyes; entre los lugares: el templo, el hogar, los umbrales). El poder puede adquirirse pero también perderse o bien decrecer según las épocas del año, las edades de los individuos, las acciones que llevan a cabo.

Prácticamente todas las religiones primitivas estudiadas presentan la creencia en este tipo de poderes. En la mayoría de ellas, no existen en forma pura sino mezclados con creencias más elaboradas, a saber, con figuras divinas que desempeñan funciones especializadas y guardan una jerarquía dentro del panteón. Pero en todas las religiones en que se da esa síntesis, las divinidades se valen de esos poderes para actuar y los comunican a los hombres. (En algunos casos, esta síntesis de poder y figura se ve claramente ya que la divinidad se ha estructurado conservando el mismo nombre que el poder impersonal). Las figuras divinas más poderosas o aquellas a las que se atribuyen las acciones más extraordinarias (por ejemplo, la cosmogonía) son las que concentran la mayor cantidad de *mana*.

Entre la concepción de poderes *mana* y la configuración de divinidades existe —a mi juicio— un paso intermedio que posibilita la evolución. Consiste en la afirmación de poderes que, si bien carecen de una personalidad, están ligados a funciones determinadas; se los relaciona sólo con

cierta clase de sucesos (a diferencia del *mana* que puede manifestarse en cualquier acontecimiento no habitual) que comparten características similares. Todos los actos que por su modalidad están emparentados son remitidos a un poder que recibe un nombre adecuado a su manifestación. Esta parcelación de funciones es la que les abre paso hacia la personalización. Sin embargo, cada una de las etapas que recorre esta evolución no queda excluida sino incorporada al proceso y se conserva en los estadios posteriores. De ahí que en religiones como la griega —o en cualquiera de las presentadas en este trabajo— perduren estos rasgos propios de las religiones primitivas.

En el contexto mesopotámico, el poder analizado es el que, en acádico, se designa mediante el término *melammu* y otros con él relacionados.⁴ Una traducción aproximada sería “esplendor”, “luminosidad”. En su significación concreta hace referencia a la luz que irradia un ser divino, semidivino o cualquier persona u objeto que participe de esa naturaleza sobrehumana.

Entre los objetos, esa irradiación es propia de aquellos que están cargados de potencia (armas) o bien sacralizados por una presencia divina (vestimenta, templos).

Los textos permiten hacer una diferenciación entre: 1. el *melammu* privativo de las figuras divinas, que puede ser irradiado por sus cuerpos (más específicamente por la cabeza) o por sus pertenencias (armas, templo); 2. el *melammu* que los dioses comunican a un mortal o a un objeto.

1. No todos los dioses poseen el mismo grado de *melammu*; algunas figuras divinas lo concentran con mayor intensidad. Tal es el caso de Marduk. En el *Enuma eliš*, IV 86, cuando se describe su nacimiento, el autor informa que: “The nurse that cared for him filled (him) with awe-inspiring majesty (pulḫu-melammu)”⁵ y en las líneas

⁴ Para designar conceptos emparentados se emplean expresiones como “pulḫtu” (temor, reverencia que inspiran ciertos seres poderosos); “šalimmatu” (ser íntegro, completo; de donde, estar bien, gozar de buena salud); “namirru” (de la raíz “nmr”: ser luminoso, brillar).

⁵ Todas las referencias al *Enuma eliš* se hacen en base a la traducción de Heidel, A., *The Babylonian Genesis*, The University of Chicago Press, 1942, 2nd. ed., 1951.

103-104 agrega: "He was clothed with the rays of ten gods, exceedingly powerful was he; The te[rror-inspiring ma]jesty with its consuming brightness (?) rested upon him".

En base a este texto puede aclararse en qué consiste este esplendor divino. La línea 103, en su segundo hemistiquio, orienta la interpretación: la extraordinaria fuerza que se adjudica a Marduk parece ser consecuencia del decuplicado *melammu* que ha recibido (mencionado en el primer hemistiquio). Si se tiene en cuenta el contexto del fragmento citado, queda confirmada la relación entre *melammu* y poder: en la línea 95 se afirma: "Four were his eyes, four were his ears". Esta duplicación de ojos y oídos parece tender a subrayar la superior agudeza de sus sentidos; del mismo modo, el *melammu* multiplicado hace de él el más poderoso de los dioses. El texto sugiere una conexión entre el grado de irradiación luminosa y la fuerza física del dios. Esto se hace evidente si se tiene en cuenta que Marduk ha sido elegido para reprimir la acción de los dioses rebeldes, batalla para la que es equipado.

En la Tableta IV, líneas 57 y 58, se describe el aspecto de Marduk antes del combate contra Tiamat y Kingu: "He was clad in a terrifying coat of mail; Terror-inspiring splendor he wore on his head". En este caso —como en muchos otros— el *melammu* está concentrado en la cabeza del dios, detalle que puede hacer referencia a un objeto material concebido como soporte del poder: la tiara o turbante característico de las divinidades mesopotámicas.

No sólo hay diferencias en cuanto a la cantidad de *melammu* concentrada en las divinidades sino que también varía el grado de *melammu* que posee una misma divinidad. El poder de un dios puede ser mayor o menor según de qué divinidad se trate o de las circunstancias por las que atraviesa; también puede perderse totalmente. Un caso ilustrativo se presenta en el *Enuma eliš*, I 61ss. Es el comienzo de la descripción de la lucha entre Ea, Apsû y Mummu: valiéndose de un encantamiento, Ea adormece a Apsû y, aprovechando ese debilitamiento: "He loosened his band (and) tore off [his] tiara; He (Ea) carried off his splendor (and) put (it) on himself" (67-68). Sólo entonces, Ea puede matarlo: Apsû está impotente al quedar desprovisto de su *melammu*. La continuación

del relato indica que, a partir del despojo, es Ea quien ostenta el poder de Apsû: "On Apsû he (Ea) established his dwelling place" (I 71). Otro ejemplo ilustrativo al respecto es el que ofrece el *Mito de Zu*,⁶ Tableta II, líneas 1-3: Zu ha despojado a Enlil de las Tabletillas del Destino: "Father Enlil, their counselor, was speechless. Blinding brightness spilled out, silence prevailed", y concluye en la línea 5: "The sanctuary took off his brilliance". El robo, y la situación caótica concomitante, pudo llevarse a cabo porque Zu actúa aprovechando un debilitamiento temporario del poder de Enlil: el dios estaba tomando un baño y se había quitado el turbante (receptáculo del *melammu*).

El *melammu* también puede ser atribuido no a una divinidad específica sino a un ser semidivino. Tal es el caso de *Huwawa*, el terrorífico guardián del bosque de cedros, presentado en uno de los pasajes de la *Epopéya de Gilgameš*.⁷ En la columna IV, línea 137, de la tercera tableta, se señala que "[Enlil has appointed him] as a sevenfold (?) terror". Los siete *pulhatim* fueron conferidos a *Huwawa*: "To preserve the cedar forest" (III, iv, 136). Ese poder le ha sido comunicado por una divinidad y es lo que le permite cumplir con sus funciones de vigilancia: "He (*Huwawa*) is strong (and) never does he [sleep]" (III, iii, 132).

En los casos analizados, resulta claro que es el poder (*melammu*) que ostentan lo que posibilita a los dioses realizar sus funciones ya que, desprovistos de él, quedan inactivos. La modalidad de ese poder se configura según la ocasión en que se manifiesta: a Marduk le confiere potencia guerrera; a *Huwawa*, eficacia para guardar el bosque; a Enlil, fortaleza para conservar las Tabletillas del Destino, reguladoras del orden cósmico.

2. El *melammu* es conferido por los dioses a los mortales, en especial a aquellos a los que se reconoce un poder superior: los reyes. La mención del *šalummatu* de los reyes es muy antigua: ya a Sargón se aplican tradiciones concernientes a su

⁶ Traducción de Speiser, E. A. en *ANET*, editado por James B. Pritchard, Princeton, New Jersey, 3rd. Ed., 1969.

⁷ Traducción de Heidel, A., *The Gilgameš Epic*, The University of Chicago Press, 7th. ed., 1970.

esplendor. El *me-lam sarru-u-ti* se comunica en el momento de la ascensión al trono.

La presencia o cercanía de un rey guerrero provisto de *melammu* tendrá por efecto paralizar al enemigo o hacerlo huir. Asarhaddon (*Prisma B*)⁸ agradece a Nergal "la colère, la terreur et la splendeur" que le ha otorgado. Sennacherib dice (*Prisma hexagonal III 37-38*): "La peur de la splendeur de ma domination terrasa Ezéchias". Asurbanipal (*Cilindro Rassam, I 85*) pretende que él "foudroya le Pharaon Tirhaqa par l'éclat de ma royauté, éclat dont m'ont gratifié les dieux des cieux et de la terre". Sargón, después de su campaña contra Asdad (I 111) se vanagloria de que "la crainte pour la splendeur de ma royauté le couvrit, et je répandis sur lui ma terreur (*pulhu melammu*)".

Tampoco el *melammu* de los reyes es una posesión permanente; su luminosidad puede sufrir eclipses. A su *melammu* debe la victoria en la guerra; la derrota es explicada como un debilitamiento de su poder. Este puede decrecer hasta desaparecer; la pérdida de la dignidad real se expresa con la fórmula: "*sarru me-lam-ma-su i-ni-is-s[i-šu]*" (se quitará el esplendor al rey). Cuando el *melammu* desaparece, se hace manifiesto que el rey ya no es el elegido de los dioses.

Dentro de la religión egipcia, centraré mi análisis de la concepción del poder en el concepto de *ka*. Una de las dificultades que surgen para su interpretación es que en algunos contextos parece hacer mención a una cualidad, mientras que, en otros, parece referirse a entidades independientes. En el pensamiento egipcio son frecuentes los términos que presentan esta ambivalencia. Tal el caso de *hu* (palabra creadora); *sia* (entendimiento); *ba* (fantasma, espíritu); *akh* (espíritu transfigurado). A pesar de las ambigüedades, hay cierto acuerdo en reconocer al *ka* dos características distintas: 1) a diferencia del *ba*, nunca es individualizado; 2) si bien el *ba* "posee" poder, el *ka* "es" poder. En tanto que fuerza expandida por todo el universo, el *ka* es impersonal; sin embargo, cuando se

⁸ Este texto y los transcritos a continuación son citados por J. De Fraine en *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1954, pp. 71 ss.

lo menciona en relación con el hombre, manifiesta cierta tendencia a la personalización.

Aunque son más abundantes los textos en que el *ka* es vinculado al hombre, también se lo encuentra en el resto de la creación. Cualquier objeto puede poseerlo. A menudo se menciona el *ka* de los templos y tumbas. En los *Textos de las Pirámides*⁹ se hace referencia a la antigua ciudad de Pe. El autor intenta destacar a Pe como "centro del mundo" como lugar de máxima potencia sagrada. El texto sugiere que el rey Teti sobrevive a la crisis de la muerte porque está enterrado en esta ciudad. El poder está descripto mediante fenómenos que denotan fuerza y vida: la llama y el sol naciente:

"Ka's are in Pe; Ka's were always in Pe;
Ka's will be in Pe; and Teti's ka is in Pe,
Red like a flame; alive like the beetle-god" (lín. 561-562).

Los dioses poseen *ka* aunque no todos en la misma proporción. Por lo general, se destaca la preeminencia del *ka* de los dioses que encabezan el panteón. En *Pir.* 1623 se dice de Geb: "Thou art the ka of all gods, . . . thou lettest them live". Además de señalar un sitio de privilegio para Geb, este fragmento ilustra acerca de la concepción del *ka*: Geb es el *ka* de los dioses; los hace vivir. Si se tiene en cuenta que Geb representa a la tierra, productora de los alimentos que consumen los dioses, la función del *ka* queda configurada como fuerza vital.

Varios textos mencionan la pluralidad de *kas* con relación a los dioses. Re está equipado con catorce *kas*. Cada uno de ellos tiene estrecha relación con las potencias del dios o con sus funciones específicas. Poder mágico, brillo, victoria, fuerzas, alimentación, duración, vista, oído, crecimiento, saciedad, entre otros, son los *kas* de Re.

Un dios puede comunicar *ka* a otro. Es interesante la forma que asume la comunicación:

"Thou (Atum) didst spit out Shu, thou didst spew Tefnut;
Thou didst put thy arms around them with thy ka
So that thy ka was in them" (*Pir.* 1652).

⁹ Traducción de Wilson, J. A., en *ANET*, op. cit.

Dos de las criaturas de Atum han quedado vitalizadas; el *ka* de Atum ha pasado a ellas mediante un abrazo.

También a los mortales les es comunicado el *ka* por los dioses. El siguiente ejemplo, aunque referido a dos dioses, en tanto situación arquetípica funda toda transmisión de poder de un ser divino a un mortal:

“Thou (Osiris) hast closed thine arms round him, round him; his bones stretch themselves, his heart becomes great. O Osiris, move thyself to Horus; go to him; do not go away from him. Horus has beaten and bound Seth for thee; for thou art his ka” (*Pir.*, 585-587).

El texto describe el momento en que el poder pasa al nuevo rey. La potencia a que se hace referencia es la de la realeza —inmanente al último soberano— que es transmitida por este a su sucesor.

El mismo procedimiento es necesario para la transmisión de poder al faraón. Tal el caso de Ramsés II y Ptah, cuyo abrazo dota a aquel del esplendor de la vida divina, simbolizado en el texto por el oro, “la carne de los dioses”:

“When I see thee my heart rejoices and I receive thee in an embrace of gold, I enfold thee with permanence, stability and satisfaction; I endow thee with health and joy of heart, . . .”¹⁰

Es el *ka* lo que otorga al rey el poder que ostenta. En la figura real se da una mayor concentración de poder y este hecho se expresa adjudicando al faraón una pluralidad de *kas*. A partir de la 18a. dinastía, predomina la concepción de que el faraón tiene catorce *kas*.

El grado de poder comunicado a cada soberano era proporcionado a su importancia y a la magnitud de sus funciones. En un texto recopilado por Sethe, la asamblea de los dioses se dirige a su propio rey, Amón, después que este les ha presentado a la reina Hatshepsut como nueva soberana de Egipto:

“We give her dominion (?) over the lands, in peace.
We give her all life and good fortune on our part;

¹⁰ Citado por Breasted, J. H., en *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Gloucester, Mass., 1970.

All food on our part; all sustenance on our part.
 She is at the head of our living kas
 Together with her ka as King of Upper and Lower Egypt
 On the throne of Horus, like unto Re, forever and ever”.

Los poderes que se comunicaban al soberano son enumerados en el siguiente texto, incluido en una serie de relieves referidos al nacimiento de Hatshepsut y de Amenhotep III. En los relieves se representa a la reina madre sosteniendo al recién nacido; la diosa Meskheut, que preside la escena, dice:

“I surround thee with protection like Re.
 Life and good fortune are given to thee more than to all mortals;
 I have destined thee for life, luck, health, excellence, affluence,
 joy, sustenance, food, victuals and all other good things”.

En *Pir. 372-375* se hace referencia a la estrecha relación entre el *ka* real, su potencia guerrera y la autoridad del gobernante:

“This Unas is powerful in power;
 His arms do not fail him.
 This Unas is commanding in command,
 His ka is with him”.

La relación entre el poder del faraón y su *ka* puede también notarse en los epítetos. A partir de Tuthmosis I, el nombre real que en las inscripciones aparece coronado por el halcón —designado habitualmente como “nombre Horus” o “nombre *ka*”— por lo general contiene el epíteto de “strong bull”. El poder y efectividad de un rey viviente se resumen con la frase “él está con su *ka*”.

En las creencias religiosas egipcias, el concepto de *ka* adquiere rasgos propios, que no poseen los poderes del mismo tipo en otros contextos religiosos. No sólo desempeña un papel preponderante en la vida del individuo sino que también le es indispensable en el “más allá”. En el momento de la muerte, el *ka* se escapa y todos los esfuerzos de dirigen a reintegrarlo al compuesto humano. Si el *ka* es un poder fundamental para la vida, también lo será para la vida que sigue a la muerte. Una inscripción mortuoria¹¹ utilizada con fines mági-

¹¹ Citada por Widengren, G., en *Religionsphänomenologie*, Berlín, W. de Gruyter & Co., 1969, cap. 14.

cos garantiza al muerto: "Du durchlebst die Ewigkeit im Glück, indem dein Ka bei dir ist, und nie verlässt er dich". El hombre se reencuentra con su *ka* en el "más allá", de ahí que el morir sea descrito como "ir a su propio *ka*"¹². Entre el momento en que se produce la muerte y el de la realización de los ritos funerarios, el *ka* sufre una crisis de debilitamiento, "descansa". En esta fase, el individuo atraviesa un estado de transición en que ya no es considerado vivo pero aún no es contado entre los muertos. El ritual permite la resurrección y allana el camino al reencuentro con el *ka*.

En el texto ya citado de *Pir.*, 585-587, además de describirse la transmisión de poder de Osiris u Horus, se hace referencia a que, en el momento crítico del paso al "más allá", el rey anterior es sostenido por la fuerza vital de su hijo. El abrazo se produce en una circunstancia muy precisa: el nuevo rey acaba de ser coronado y se encuentra en la plenitud de su poder. Ahora debe enfrentarse como una realidad la muerte del rey anterior que, en esa circunstancia, es protegido por el abrazo de su poderoso hijo. En *Pir.*, 581-582 se ilustra el hecho de que Horus ayudó a su padre a superar la crisis de la muerte, acontecimiento que se torna arquetípico para el caso de cualquier individuo afectado por una situación similar:

"O Osiris! Horus has supported thee.
He has done it for his ka is in thee (. . .)".

En el pensamiento iranio, el término que designa este tipo de poder es *xvarrah*. En muchos casos hace referencia a una manifestación luminosa concreta, por lo cual es interpretado como el brillo que acompaña a las entidades poderosas. Es un concepto de carácter general aplicado a la fuerza que despliega la esencia del mundo de la luz. Es el brillo del poder manifiesto en el mundo de los dioses, en los héroes, los buenos gobernantes y los hombres de este mundo. Es una fuerza de origen divino que permite a quien la detenta cumplir con las funciones propias de su cargo.

¹² Para el uso de la expresión, ver *Pir.*, 826, 832, 836, 17, entre otros. A los muertos se hace referencia como aquellos que "have gone to their *kas*" (*Pir.*, 829).

También el *xvarrah* es un poder que puede o no poseerse y que, en caso de poseerlo, puede perderse. Es atribuido a todo ser que forma parte de la "buena creación". El Mal Espíritu —y todo lo que con él se relaciona— está privado de *xvarrah*. En la *Yt.* 19 (VII 30-34) se explicitan las causas por las cuales Yima pierde el *xvarrah* que había recibido.¹³

En lo que respecta a su función, es el *xvarrah* lo que permite a quien lo posee cumplir con sus funciones. Desde Ahura —que crea a sus criaturas por medio de su *xvarrah* (*Yt.* 19, I 10)— hasta Saoshyant quien acompañado por el *xvarrah* llevará a cabo el sacrificio final que conducirá a la Renovación (*Yt.* 19, XIV 89)— todos aquellos que cumplan con su tarea estarán provistos de este poder.

La *Yt.* 19 está consagrada al relato de la transmisión del *xvarrah* desde los orígenes al momento final de la Renovación: su creador, Ahura, la comunica a su primer depositario terrestre, Haoshyanha. De este se va transmitiendo a los miembros de las dinastías de los Pavadhâtas y los Kavis. Finalmente, se menciona a su último poseedor, Saoshyant, el Salvador. Respecto de cada uno de los personajes, se enumeran las acciones que pudo realizar auxiliado por su poder. Ahura lleva a cabo la creación (I 10); Yima (VII 30-34) logra hacer inmortal al mundo; en IX 68-69 se dice respecto de Haetumant, que va a conseguir el *xvarrah*: "À lui vient la force d'un cheval, à lui vient la force d'un chameau, à lui vient la force d'un homme, à lui vient la Gloire (*xvarrah*) royale. Et il y a en lui, . . .assez de Gloire royale pour éteindre d'un coup toutes les nations Anaryennes . . .C'est la Gloire royale qui entretient les peuples Aryens et les cinq espèces d'animaux, qui vient au secours du juste et de la Religion Mazdéenne"; después de la mención de una serie de reyes a quienes acompañó el *xvarrah*, se señala que "ils furent tous des rois braves, tous forts, tous sains, tous sages, tous heureux, tous puissants dans leurs acts" (X 72); el rey Haosravah obtiene con su *xvarrah* (XI 74) la Fuerza, la Victoria, el Poder destructor, la justicia, la destrucción inmediata de sus enemigos y una soberanía resplandeciente. También el *xvarrah* acompañó a Zaratustra; le permitió que pensara, hablara y actuara según la Religión; que, en santidad, fuera el más santo del mundo de

¹³ Todos los textos de la *Yasht* 19 citados en este trabajo pertenecen a la obra de Darmesteter, J., *Le Zend-Avesta*, Adrien-Maisonneuve, París, 1960.

los cuerpos; en soberanía, el más soberano; en magnificencia, el más magnífico; en gloria, el más glorioso, y, en victoria, el más victorioso (XII 79). Del mismo modo, acompañará a Saoshyant que logrará hacer desaparecer la *druj* del mundo del bien y construir un mundo nuevo, eternamente vivo (XIV 89).

Es en el contenido total de la religión irania donde la función del *xvarrah* adquiere mayor significación. En el pensamiento iranio están fuertemente entrelazadas la cosmogonía, antropogonía y soteriología. Cada individuo posee una función determinada dentro de la creación, cuyo cumplimiento permitirá el logro de la Renovación final. La tarea de cada hombre en esa empresa soteriológica está dada por su situación histórica y condición social: los reyes deben establecer su Imperio y gobernar al mundo; los sacerdotes, cumplir con los rituales y difundir la religión mazdea; los demás individuos, cumplir adecuadamente con los deberes de su oficio. Dentro de este orden que tiende a la salvación, toda acción tiene un valor religioso (*DkM* 59.11-61.7). A la actividad propia de cada ser, a la función que le corresponde en el sistema del mundo se la designa mediante el término *xveshkarih*. No sólo los hombres sino también las divinidades, las luminarias, los elementos, tienen su *xveshkarih*. Lo que hace posible el cumplimiento del propio *xveshkarih* es el *xvarrah*. El *xvarrah* aparece así como el poder que permite a cada criatura tomar participación activa en la batalla cósmica.

En el pensamiento hebreo, se pueden señalar algunas de las características de los poderes *mana* en un concepto de uso muy difundido en el Antiguo Testamento: *ruah*. Este término recibe diferentes traducciones según el empleo que de él se hace en los distintos textos. Centraré esta exposición sólo en aquellos significados que lo aproximan al *mana*.

En términos generales, *ruah* es la fuerza o energía que el Creador imparte a sus criaturas. A diferencia de lo señalado en otros contextos, la *ruah* no aparece difundida en toda la creación sino sólo en los seres animados. Esa fuerza vital es también creación de *Javé* (*Zc.* 12,1; *Is.* 42,5). Es un don de Dios a sus criaturas (*Jb.* 10,12). Que la *ruah* es fuerza vital está indicado en *Job* 34,14-15: "Si él (*Javé*) volviera sobre sí

su soplo (*ruah*) y retrajera a sí su aliento, en un instante moriría toda carne y el hombre se tornaría polvo". Lo mismo puede inferirse del relato de Ezequiel (37,5 ss.) donde queda evidenciado que la mera unión de huesos, carne, nervios y piel no produce un ser vivo sino que es necesaria la inclusión de la *ruah*.

Por el empleo que de *ruah* se hace en otros textos, puede interpretársela como un poder que maneja *Javé*, generalmente con el fin de destruir a los enemigos de su pueblo. Esta fuerza divina está unida a la ira de *Javé* y, por lo general, es traducida por "soplo". *Exodo* 15,8-10 describe la destrucción del ejército faraónico: "Al soplo de tu ira amontonáronse las aguas; se pararon las corrientes olas. . .; enviaste tu soplo y los cubrió el mar"; *Is.*, 30,28: "su soplo es como torrente desbordado que sube hasta el cuello para cribar a las naciones en la criba de la destrucción".¹⁴ En *Is.* 11,4, el poder destructor de la *ruah* está adjudicado al rey mesiánico: "Y herirá al tirano con los decretos de su boca y con su *ruah* matará al impío". Un pasaje de *Isaías* (25,4) parece atribuir tal energía a los poderosos en general: "Pues el aliento de los poderosos es como una borrasca de invierno; como calor sobre la tierra seca. . ."

De todos los aspectos y matices que presenta la *ruah*, hay uno que es el que más la aproxima a los poderes *mana*: la *ruah* es comunicada a los hombres y es esa comunicación de poder lo que hace posible que el individuo actúe ya sea de un modo extraordinario, ya cumpliendo adecuadamente con sus funciones.

Un caso ilustrativo es el de Sansón. En *Ju.*, 13,24, se menciona su nacimiento: "Parió la mujer un hijo y le dio el nombre de Sansón. . . y comenzó a mostrarse en él el espíritu (*ruah*) de *Javé*. . ." A continuación de estos versículos comienza el relato de sus hazañas, todas ellas extraordinarias y posibilitadas por la *ruah* de *Javé*. Se relata en *Ju.*, 14,5-6: "Sansón baja a Timma, cuando al llegar a los olivares le sale al encuentro un joven león rugiendo. Apoderóse de Sansón el espíritu (*ruah*) de *Javé* y, sin tener nada a mano, destrozó al león como se destroza a un cabrito"; 14,19: "Apoderóse de él el espíritu de *Javé* y bajando a Ascalón, mató allí a treinta

¹⁴ Referencias del mismo tipo se encuentran en *Is.*, 59,19; *Jb.*, 4,3; *Os.*, 13,15; *2 Sam.*, 22,16, etcétera.

hombres. . .”; 15,14: “. . .apoderóse de él el espíritu de *Javé* y las cuerdas que a los brazos tenía fueron como hilos de lino quemados por el fuego; las ligaduras cayeron de sus manos”; continúa en el versículo 15: “y viendo cerca una quijada de asno fresca, la cogió y derrotó con ella a mil hombres”. En todos los ejemplos citados, el poder comunicado permite a un hombre llevar a cabo acciones que habitualmente, sin el auxilio de esa energía, no estaría en condiciones de realizar.

Otros ejemplos muestran que la comunicación de *ruah* pone al individuo beneficiado en condiciones de ejecutar las tareas que le corresponden. Así en *Ju.*, 3,10, permite a Otoniel desempeñar las funciones de juez; en *Ju.*, 6,34, a Gedeón, conducir a los abiezeritas; brinda a Miqueas fuerza y autoridad (*Mi.*, 3,8); varias veces se menciona que el espíritu de *Javé* es comunicado a Ciro (*2 Cr.* 36,22; *Jer.* 51,11; *Es.*, 1,1); *Is.* 28,6 reclama: “Espíritu de justicia para el que se sienta en el trono de la justicia y de valentía para el que haya de rechazar el asalto de las murallas”.

En *Is.*, 11,2, se señalan las cualidades a que la *ruah* da lugar en el hombre: “. . .sobre el que reposará el espíritu de *Javé*, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de *Javé*”. Es frecuente la relación entre la sabiduría humana y la posesión de *ruah*: Eliú dice (*Jb.*, 32,8) de la sabiduría que es “en el hombre una inspiración; es el sople del Todopoderoso el que la enseña”; el Faraón considera a José (*Gn.*, 41,38-39) “un hombre lleno del espíritu de Dios”, a quien nadie puede igualar en inteligencia y sabiduría.

También se nutren en la manifestación de este poder las habilidades artísticas o técnicas del hombre. Un caso típico es el de Besalel (*Ex.*, 31,3; cfr. 35,31) a quien *Javé* ha dotado del “espíritu de Dios”. Las cualidades otorgadas a Besalel son múltiples; posee el conocimiento necesario para ejecutar toda clase de obras; puede proyectar; labrar el oro, la plata y el bronce; tallar piedras y engastarlas; tallar la madera; esculpir; tejer; enseñar.

Como en el caso de los otros poderes, el hombre les atribuye todos los actos de los que él mismo no se siente agente. A la *ruah* se remiten los accesos de cólera o el furor en la lucha así como también el don de la profecía y el estado

extático concomitante. Cuando Saúl fue informado sobre la crítica situación de los habitantes de Jabes Galad, sitiados por los amonitas, "les arrebató el espíritu de *Javé* y se encendió en cólera" (I *Sam.*, 11,6). Porque *Javé* excitó el espíritu de los filisteos y de los árabes, éstos "subieron contra Judá, invadieron la tierra y pillaron toda la hacienda que hallaron en la casa del rey y se llevaron a sus hijos y sus mujeres". Es esa energía la que convierte a un individuo en profeta, operándose en él una verdadera mutación: "y el espíritu de *Javé* se apoderará de ti y profetizarás con ellos y te transformarás en otro hombre" (I *Sam.*, 10,6; cfr. 19,20-23). Los estados extáticos o de arrebatos propios de los profetas también se deben a la comunicación del poder. Relata Esdras (3,12): "Entonces me arrebató el espíritu y oí tras de mí un estruendo de fuerte terremoto al levantarse la gloria de *Javé* de su lugar"; y, en 8,3: "El espíritu me elevó entre la tierra y el cielo y en visión divina me llevó a Jerusalén (cfr. 11,1 y 5; 37,1; 43,5). En *Os.*, 9,7 se llama al profeta "hombre del espíritu".

En general, es la *ruah* la que inspira al individuo cuando debe aconsejar, instruir o guiar a los demás. De este tipo son las acciones que suscita en Azarías (2 *Cr.*, 15,1), en Jajaziel (2 *Cr.*, 20,14), en Zacarías (2. *Cr.*, 24,20). Isaías (61,1-3) ha sido ungido por *Javé* cuyo espíritu descansa sobre él, por eso puede "predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los quebrantados de corazón; anunciar la libertad a los cautivos; . . . publicar el año de la remisión de *Javé* y el día de la venganza de nuestro Dios; consolar a los tristes. . ."

Tal como sostienen algunos especialistas, en la literatura griega pueden señalarse dos concepciones religiosas diferentes que, por lo general, están netamente delimitadas. Se tiende a adjudicar una al autor y, la otra, a los personajes de su obra. Ambos planos son también reconocidos en la *Iliada* y la *Odisea*, y se rastrean incluso en épocas posteriores, a lo largo de la literatura trágica. En general, se admite que cuando es el poeta el que señala las causas de un acontecimiento atribuye los hechos a la intervención de un dios determinado, miembro del panteón olímpico. Pero el "aparato divino" pertenece al poeta; sus personajes no lo utilizan. En aquellos casos en que el poeta indica con toda precisión qué dios intervino, el perso-

naje sólo hace una vaga referencia a un *δαίμων* o a “algún dios” o bien a Zeus.¹⁵ Sólo se hallan algunas excepciones: en ciertos casos el personaje remite la causalidad de un hecho a un dios específico. En tales circunstancias no es cualquier hecho particular el que se atribuye al dios, sino un género determinado de sucesos en el cual encuadra *este* suceso por sus características. No se ha detectado la acción de *este* dios determinado en *este* caso específico sino que —por las características del caso— se puede suponer que en él ha intervenido el dios al cual tradicionalmente se remiten tales actuaciones.¹⁶

Los poderes a los que el espíritu religioso griego consideraba causa de los más diversos acontecimientos son de varios tipos. Centraré la exposición en dos de ellos que son los más próximos a la concepción de *mana*. Por una parte, se encuentran poderes totalmente indiferenciados (en lo que respecta a la ocasión de sus manifestaciones), carentes de una personalidad definida y muy vagamente esbozados. A ellos se hace referencia mediante términos como *δαίμων*, *θεός* (sin artículo), *θεός* o bien por medio de los atributos derivados *δαίμωνιος* y *θεϊός*. También se alude a ellos mediante el neutro sustantivado *τὸ δαίμωνιον* y, a veces, se recurre a Zeus, en su carácter de poder indefinido. En segundo lugar, cabe señalar los poderes ligados a funciones determinadas. Se los relaciona sólo con cierta clase de sucesos que comparten características similares. Tal es el caso de *μένος*, *ἔτη*, *φόβος*, *δειμός*, *κυδοίμος* y otros semejantes. La peculiaridad propia de estos poderes reside en que, por una parte, presentan más estructuración que los *δαίμονες*, mayor especificidad en sus intervenciones (pero, igual que ellos, carecen de personalidad). Por otra, algunos son poderes cuya manifestación está subordinada al uso que de ellos haga un agente ya sea humano o divino.

15 Tal como señala Dodds, en estos casos Zeus no es mencionado en su carácter de dios personal sino que su personalidad está desdibujada y sólo representa un poder o voluntad divina generalizada. Su connotación es tan indiferenciada que equivale a “un dios” o “los dioses”.

16 Toda muerte de características violentas es atribuida a la intervención de Apolo o de Artemisa; la habilidad artística a los dones de Atenea; la agitación del mar embravecido a la ira de Poseidón; el azote del hambre a la acción de Deméter; etc. (como ejemplo, ver: *Il.* 1.64; 3.58ss.; 5.59ss.; 18.119; 19.410; 21.82; 22.297-303).

Los poderes del primer tipo se presentan como indiferenciados, carentes de una personalidad estructurada. Sin embargo, se debe puntualizar que, en especial en el caso de $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ se da un cierto grado de configuración del poder. $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ es mencionado frecuentemente como el *agente* de la acción. Se puede suponer que esta peculiaridad del $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ se deba al antropomorfismo y racionalismo griegos. Pero también es válido sostener que, debido a la escasa antigüedad del material con que se cuenta, estas concepciones presenten un marcado grado de evolución.¹⁷

Si se hace un inventario de los casos en que el individuo remite a un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ la causalidad de un acontecimiento, se destaca el predominio de aquellos en que el hombre, llevado por la pasión o el extravío, no se reconoce como sujeto de la acción sino que la experimenta como ajena a sí mismo. Las situaciones incluidas en esta generalización son muy variadas: cuando se envía a alguien algo contrario a su voluntad, su intención o esperanzas; cuando se es presa de una inspiración súbita; cuando se tienen ideas muy brillantes o particularmente necias; cada vez que se recibe una infusión de valor en una crisis; cuando el individuo queda privado del entendimiento; etcétera. Hay por lo menos dos características comunes a estos casos: 1. la remisión de la causa a un agente externo y divino y 2. su carácter repentino. Existen otros fenómenos atribuidos a la intervención de un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ en los que no está involucrada la conducta de un individuo, como es el caso de los anteriores. Tales fenómenos quedarían englobados en el ámbito de lo físico: la excepcional resistencia de un escudo; la turbulencia inusual del mar; la ferocidad de ciertos animales; la agudeza de los dardos, etcétera. Todos estos fenómenos, cuando sus características extraordinarias los destacan respecto de los demás, también se remontan a una influencia sobrenatural a la que deben esas características. Lo mismo que los anteriores, son producto de la acción divina y, por sus cualidades, exceden lo habitualmente dado; son inusuales, extraordinarios. Los fenómenos que para los griegos eran $\delta\alpha\lambda\mu\delta\nu\iota\omicron\iota$ o $\theta\epsilon\iota\omicron\iota$ se corresponden —en cuanto a sus características—

¹⁷ Por otra parte, un poder impersonal como el *ka* también presenta algunos rasgos personales en tanto que *agente* de diversas acciones e incluso en la representación gráfica aparece como un gemelo o doble de los personajes que acompaña.

con los que en otros contextos religiosos se califican “de tipo *mana*”. Allí donde lo inesperado enfrenta al individuo; donde sus expectativas se ven frustradas o realizadas; donde las cualidades de una acción o un objeto exceden los límites impuestos por la cotidianidad, es donde el individuo intuye la presencia de lo sobrenatural que define como la acción de un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ o de “algún dios”.

Otra característica de los $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$ compartida con los poderes *mana*: su acción no está configurada de antemano sino que se esboza en la ocasión misma de su manifestación. Se carece de una elaboración religiosa previa que establezca una diferenciación de funciones correspondientes a cada $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ (o a los $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$) sino que esas funciones quedan determinadas en el momento en que el hombre reconoce la acción del poder. También en este caso —como en el de *mana*— hay una comprobación empírica ligada a hechos particulares, de ahí que sean reconocidos como agentes de las más variadas acciones: Teucro atribuye a un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ (*Il.*, 15,468) que la flamante cuerda de su arco se rompiera precisamente en el momento en que estaba por dar muerte a Héctor; un poder de este tipo da ánimos a Telémaco para enfrentar a los pretendientes de su madre (*Od.*, 2,122 ss.; 1,384); de la intervención de un $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ dependerá que Aquiles acepte reintegrarse a la lucha después de la ofensa recibida (*Il.*, 9,703); Néstor pregunta a Diomedes si los caballos tracios que ha conseguido los obtuvo porque penetró en el ejército teucro o porque $\tau\acute{\iota}\varsigma$ σφωε πῶρεν $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ἀντιβολήσας (*Il.*, 10,546); Diomedes remite su posibilidad de dar muerte a Héctor a la intervención de $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$ (*Il.*, 11,366); ante la inflexible actitud de Aquiles, Héctor envía a Patroclo ya que $\tau\acute{\iota}\varsigma$ δ'οἶδ'εἴ κέν οἱ σὺν $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\iota$ θυμὸν δρόναις παρεϊπῶν (*Il.*, 11,792; cfr. 15,403); Polidamante dice a Héctor $\tau\omicron\iota$ ἔωκε $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ πολέμητα ἔργα (*Il.*, 13,727) y continúa enumerando en 730 ss.: $\delta\omega\kappa\epsilon$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ὄρχηστῶν, κισθᾶριν καὶ ἀσιέην; Menelao, ante la valentía y resistencia de Héctor, reflexiona: $\delta\upsilon\tau\omicron\tau\epsilon$ ἀνὴρ ἐθέλη πρὸς $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\alpha$ φωτὶ μάχεσθαι ὅν κε $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ τιμῆ, τάχα οἱ μέγα τῆμα κυλλίσθη.

(*Il.*, 17,98).

La intervención de los $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$ brinda al hombre posibilidades de actuar. Se reconoce la manifestación del poder en

aquellos casos en que el hombre, actuando únicamente con sus propias fuerzas, no podría llevar a cabo la acción en cuestión. Lo mismo que el *mana*, los ἰαχμονες cumplen una función dentro de la esfera humana; convierten al individuo en sujeto de una acción de la cual, sin la intervención divina, no se hubiera reconocido como agente.

En cuanto a los poderes mencionados en segundo término, tomaré como ejemplo sólo uno de ellos, por una parte, porque parece ser el más característico dentro de su tipo y, por otra, porque la obra homérica ofrece abundante material para su análisis. Tal es el caso de μένος.

Es un poder reconocido tanto en las cosas como en animales y personas. En el primer caso, se aplica a diferentes objetos: en *Il.*, 13,444, respecto de la lanza clavada en el pecho de un guerrero, concluye la descripción: ἔνθα δ' ἔπειτα ἀφρεί μένος; o bien en *Il.*, 6,182, el caracterizar a la Quimera: δεινὸν ἀποπνεύουσα πυρρός μένος αἰθομένοιο; o cuando Poseidón y Apolo han planeado τεῖχος ἀμαλδῦναι piensan valerse de ποταμῶν μένος para llevar a cabo su acción (*Il.*, 12,18); en 17,565 dice Atenea (que ha asumido la figura de Fénix) a Menelao: Ἐκτωρ πυρρός αἰνὸν ἔχει μένος en varias oportunidades se ofrece de beber a los guerreros porque μένος μέγα οἶνος ἀέξει (*Il.*, 6,261); en *Il.*, 9,705, Diomedes exhorta a los dánaos νῦν μὲν κοιμήσασθε τεταρπόμενοι φίλον ἦτορ σίτου καὶ οἴνου y, de inmediato, agrega en fundamento de su exhortación τὸ γὰρ μένος ἔστι κατ' ἀλήθ.

Respecto de animales, también son frecuentes las menciones de su μένος; en *Il.*, 17, 20 se predica respecto de παρόδαλιος λέοντος y κάπρου; en 476 de los ὑπποι; en 23,468 se menciona a αἱ ὑπποι que se han desbocado ἐπεὶ μένος ἔλλαβε θυμόν.

Más abundantes son los casos en que se hace referencia al μένος de guerreros y, especialmente, de héroes. Son interesantes las situaciones en que ese poder es comunicado al hombre. El individuo puede recibir el poder mediante tres procedimientos: 1) a través de un objeto poderoso; 2) por la palabra de otro hombre (que siempre es un individuo poderoso: héroe, rey o anciano); 3) por la palabra o acción de una divinidad.

En el primer caso, la armadura de Aquiles, que Héctor se coloca, causa en este una transformación total y de él se apo-

dera un terrible furor (*Il.*, 17,210). En 13,59, la transmisión de fuerza se da por intermedio de un cetro. Como ya señalara, las armas e insignias son, en todos los contextos, objetos altamente poderosos.

Los dioses intervienen frecuentemente para comunicar μένος a los guerreros durante la lucha. A veces no se especifica el modo en que proceden: en *Il.*, 5,125 recuerda Atenea a Diomedes que ella ἐν στήθεσσι μένος ἦκα; en 5,513, Apolo ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν (el recipiendario es Eneas); en 15,594 se dice que Zeus σφάσειν (los troyanos) αἰὲν ἔχειρε μένος μέγα.

Por lo general, la comunicación de poder se realiza mediante un discurso. Inmediatamente después de pronunciadas las palabras de exhortación, se comprueban sus efectos. El discurso puede ser puesto en boca de un ser humano (siempre un personaje prestigioso por su cargo o por la edad), de un héroe o de un dios. En *Il.*, 10,482, τῷ (Diomedes) ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη; 5,787: Esténtor arenga a los argivos y en 792, terminado su discurso, se dice que: ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου (cfr. los mismos resultados en 6,72 después de las palabras de Néstor); Poseidón comunica μένος a Idomeneo en 13,231; 15, 262: ὡς εἰπὼν ἔμπνευσε μένος μέγα ποιμένι λαῶν después del discurso de Apolo a Héctor; 15,500: Héctor ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου (teucros); como respuesta a esta acción de Héctor, también Ajax arenga a sus tropas obteniendo el mismo resultado (5,514; cfr. 667, después del discurso de Néstor); Aquiles logra incitar a los mirmidones a la lucha mediante encendidas palabras (16,155 ss.; cfr. 200 y 210); la misma actitud es asumida más tarde por Patroclo (269) y los resultados de su intervención se registran en 275; en 17,443, Zeus habla y ἔπποισειν ἐνέμπνευσεν μένος; en 420, la posibilidad de comunicar poder por medio de la palabra es adjudicada a τις Τρώων y la eficacia de su acción consta en 423.

Una vez que se ha comunicado el μένος, se produce un cambio total en el individuo que lo ha recibido. Se registran en él alteraciones de orden somático y, con frecuencia, el individuo poseído de μένος es comparado con animales feroces. El ejemplo más rico por sus imágenes es la descripción de Héctor enfurecido (*Il.*, 15,605 ss.) después de ser incitado por Zeus: Héctor se enfurecía (μολύβετο), su boca estaba cubierta de espuma, sus ojos centellaban, el casco se agitaba en sus sie-

nes; resplandecía como el fuego; se lanzó impetuosamente contra los dánaos, como un feroz león. Por lo general, los hombres sienten la comunicación de μένος por un ardor en los pies y las manos (*Il.*, 13,75; 5,122; 23,772; 17,211; etcétera).

Los individuos en estado de μένος están en condiciones de llevar a cabo empresas que, en su estado habitual, no podrían realizar. El caso más extremo de todos cuantos se mencionan es el de Diomedes, quien —tras recibir μένος por parte de Atenea (*Il.*, 5,125) — osa enfrentarse a los dioses, ya que su poder lo hace asemejarse a ellos (cfr., 5,340, 440, 445). Tales acciones son harto peligrosas para los hombres en estado normal:

οὐδ' ἂν ἐγὼ μακάρεσσι θεοῖς ἐθέλοιμι μάχεσθαι,
εἰ δέ τις ἔσσι βροτῶν, (οἷ ἄροῦρης καρπὸν ἔδουσιν),
ἄσσον ἔθ', ὡς κεν θᾶσσον δάεθρου πείραθ' ἔκηαι.

(*Il.*, 6,141-43)

También en el caso del pensamiento griego, las divinidades se valen del poder. En el análisis del concepto de *mana* se puso en evidencia que son las figuras divinas las que lo concentran en mayor grado. En la obra homérica se explicita repetidas veces que los más poderosos son los dioses y, entre ellos, es Zeus el que posee más poder (cfr. *Il.*, 8,16 ss.; 15,107). Pueden transmitir poder porque en ellos se da la más elevada concentración de energía. Es interesante notar que, en Homero como en muchos otros casos de los analizados, ese poder de los dioses no difiere, en cuanto a sus manifestaciones, del que es comunicado a los hombres: también se expresa a través de la acción y, en varias ocasiones, de manifestaciones físicas.¹⁸ Es un mismo tipo de poder lo que posibilita la acción de dioses y hombres. El dios lo posee como cualidad esencial; el hombre *lo recibe* temporariamente; pero, en ambos, el poder que se ostenta es lo que posibilita la acción.

¹⁸ Para demostrar su poder superior, Zeus desafía a los demás dioses a que intenten —tirando de una cuerda— bajarlo del cielo (*Il.*, 8,16 ss.); otras veces demuestra su poder estremeciendo las cumbres del Olimpo. La misma comprobación puede hacerse respecto de los dioses mencionados en los demás contextos.

El conjunto del material presentado refleja la coexistencia de dos niveles en las concepciones religiosas: uno menos estructurado (el de los poderes impersonales, vagamente esbozados), otro que corresponde a la afirmación de divinidades específicas. El análisis comparado de las religiones permite interpretar esa coexistencia como un hecho general, detectable en todos los pensamientos religiosos, desde el de los pueblos primitivos al de las grandes civilizaciones. En todos ellos se da una persistencia de elementos primitivos dentro de una religión más estructurada. A mi juicio, la religión homérica no escapa a este cuadro general. Su análisis dentro de su contexto histórico permite discernir aquellos elementos compartidos con otros fenómenos religiosos de los que son producto del espíritu helénico.

MARÍA CRISTINA PARODI DE LISI

LA DOCTRINA DE LA TRANSMIGRACIÓN EN GRECIA PREPLATÓNICA

La doctrina de la reencarnación o transmigración del alma ha sido entendida a menudo de un modo muy difuso y ha sido asociada ilegítimamente a otras creencias sobre el destino *post mortem* de naturaleza muy diversa. No dejará de ser provechoso, por lo tanto, ceñirse provisoriamente a una definición. "Reencarnación —traducimos de la enciclopedia Hasting¹— es el pasaje del alma de un cuerpo a otro, usualmente de la misma especie, entre razas superiores y a menudo con implicancias éticas, siendo determinado el destino del alma en la tierra por su comportamiento en una vida anterior". No ignoramos, sin embargo, que esta definición puede ser criticada, pues es demasiado estrecha su referencia a "razas superiores" y, por otra parte, su afirmación de que es un alma la que pasa de un cuerpo a otro difícilmente podría concordar con la doctrina de la transmigración sostenida por el budismo, que rechaza la existencia de todo tipo de entidad sustancial permanente.

Varias son las palabras que nombran a esta doctrina: reencarnación, transmigración, metempsicosis, metensomatosis, palingenesia. Creemos que pueden utilizarse en forma indistinta, a pesar de que algunos análisis de extrema sutileza intentaron hallar en dichos vocablos connotaciones diversas —por ejemplo, estamos acostumbrados a escuchar que el término de metempsicosis es menos preciso que el de metensomatosis (pues se trata de sucesivos cuerpos que se asumen y no de sucesivas almas), o bien algunos prefieren usar "transmigración" para designar a la doctrina en su forma tradicional y reservar "reencarnación" para referirse a dicha creencia en su versión vulgar o moderna, v.g. en los movimientos espiritistas o teosóficos modernos.

¹ *Hasting Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII 425.

Solo nos resta recordar que la palabra que usaron los griegos en la antigüedad es *παλιγγενεσία*.²

Entre los testimonios directos que poseemos respecto de la existencia de esta doctrina en Grecia, el más antiguo es el de Heródoto (II 123):

“Los egipcios son los primeros en sostener la doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, al ser destruido el cuerpo, ella penetra en otro animal nacido cada vez, y cuando lo recorrió todo —las criaturas de la tierra firme, del mar y del aire— nuevamente penetra en el cuerpo de un hombre que ha nacido, realizándose su circuito en tres mil años. Hay griegos que se valieron de esta doctrina, unos antaño y otros más tarde, como si les fuera propia. No escribo sus nombres, pero los conozco”.

El primer problema que surge de este texto es el de saber quiénes son aquellos que Heródoto no quiere nombrar. Entre los de “antaño” debe referirse a Pitágoras con toda probabilidad,³ respecto de sus misteriosos contemporáneos, Raven⁴ cree que es plausible suponer que se trata de gente de Atenas, pero esta inferencia no nos parece tan necesaria tratándose de un viajero como Heródoto. Mucho más probable nos parece la sugerencia de Stein y de muchos otros de que se alude a Empédocles, porque este contemporáneo de Heródoto es el único de quien sabemos con certeza que desarrolló explícitamente esta doctrina, como lo demuestran sus fragmentos.

Un problema fundamental surge de la atribución a los egipcios de la paternidad de la doctrina de la transmigración. Los helenistas suelen acotar que esta atribución es falsa,

² Cfr. el comentario de Servio a la Eneida, III 68. Los vocablos *μετεμψιχόσεις* (usado por Hipólito y Clemente de Alejandría) y *μετεμύχοσις* son tardíos. Véase E. Rohde, *Psyche* (trad. esp.) Barcelona, 1973, p. 389, n. 61, quien señala que “La expresión ‘metempsychosis’, que es la más usada entre nosotros, fue tal vez la menos usada entre los griegos”.

³ En II 81 al hablar Heródoto de la prohibición egipcia de usar prendas de lana en los templos o de ser enterrado con ellos, *εμπροσθεν* expresa que “esto concuerda con lo llamado órfico y báquico y con lo pitagórico, pero es egipcio”. Esto prueba que el historiador establecía una conexión estrecha entre todos ellos.

⁴ G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (hay trad. esp.), Cambridge, 1966, p. 223.

pues los egiptólogos niegan que los egipcios —por lo menos en el siglo V a.C. y antes de entonces— hayan sostenido tales creencias. En verdad, no poseemos ningún testimonio de ello, excepto un dibujo de interpretación discutida que se encuentra en las tumbas de Seti I y de Ramsés III y que muestra a un cerdo asistiendo al juicio de los muertos; solamente una interpretación muy arriesgada podría creer que el dibujo alude a un alma encarnada en un animal. Lo que sí encontramos en Egipto es la concepción de “transformaciones” del muerto en un animal, según las cuales éste abandona la momia y por un plazo corto de tiempo se convierte en bestia, para luego retornar a su cuerpo.

Si bien el texto de Heródoto es falso respecto de la paternidad egipcia de la doctrina de la transmigración, creemos que a partir de él puede probarse conclusivamente que tal doctrina surgió en Grecia en forma casi intempestiva y que no existía entre los griegos bajo forma tradicional. Restan, por lo tanto, dos posibilidades: que los griegos importaron la doctrina de algún otro pueblo, o bien que llegaron a ella a partir de un desarrollo más o menos independiente de su tradición.

Gomperz⁶ hace hincapié en la posibilidad de una influencia hindú en esta doctrina tal como la sostuvieron los pitagóricos, pero dada la inexistencia de datos ciertos que certifiquen tal contacto, tal aseveración resulta sumamente hipotética. Lo que sabemos, por de pronto, es que en el Oriente cercano a Grecia no existen indicios de tal doctrina. Julio César (*Bell. Gall.*, VI 14) indica que fue sostenida por los galos y, menos explícitamente, algún otro testimonio tardío parece atribuírsela a tracios y escitas (Pomp. Mela, 11,18). Lo cierto es que la India —lugar tan alejado de Grecia— es la única cultura donde podemos estar seguros de que la doctrina de la transmigración era tradicional y for-

⁵ Véase J. Vandier, *La religion égyptienne*, París, 1949, pp. 89 ss. y el artículo citado de la enciclopedia Hasting. Podría sugerirse que la existencia de un proceso de conservación de los cadáveres atestigua por sí sola que en Egipto no existían creencias en la reencarnación, pero no es necesariamente así, pues bien podría haberse tratado de una antigua práctica que se conservó y que perduró solamente por motivos tradicionales.

⁶ Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* (trad. franc.), París, 1928, pp. 162 ss.

maba parte de las creencias populares en la época que nos interesa.

Una explicación plausible que dé cuenta del hecho de la existencia de una doctrina semejante en regiones distantes (i.e. India y Grecia), podría ser la de suponer que ambas culturas arribaron a la creencia en la transmigración merced a un desarrollo, independiente y paralelo, a partir de un meollo común de ideas primitivas. Tal cosa sostuvo Burnet,⁷ añadiendo que la doctrina que nos ocupa habría surgido a partir de elaboraciones de la creencia primitiva en el parentesco de los hombres y los animales. El problema reside en que podríamos preguntarnos por qué una creencia tan difundida como la de dicho parentesco humano-animal dio origen a la doctrina de la transmigración en Grecia y en la India, mientras que en la mayoría de las culturas del mundo ello no sucedió. Por otra parte, un desarrollo de la creencia primitiva hasta la doctrina que nos ocupa, implicaría un proceso de elaboración tan complicado que merecería más el nombre de "creación" que de desarrollo.

Martin Persson Nilsson⁸ va mucho más allá que Burnet: sostiene que la transmigración fue la creencia resultante de una inferencia lógica realizada por los griegos. Dodds⁹ rebatió justamente esta afirmación, objetando que la inferencia lógica no podría tener lugar en este ámbito de creencias y sentimientos religiosos; la lógica —dice Dodds— es a lo sumo una *ancilla fidei*.

Sin embargo, la propia hipótesis de Dodds respecto del origen en Grecia de la doctrina de la transmigración no está exenta de concederle un papel fundamental, si no a la "inferencia lógica", por lo menos al desarrollo doctrinal efectuado por los griegos. Este helenista considera, como sabemos, que el movimiento místico de Grecia de los siglos VI y V se origina fundamentalmente en la irrupción de la cultura chamánica. Partiendo de datos aportados por R.

⁷ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, trad. franc., París, 1919, pp. 103-104. Burnet cita a propósito a Dieterich, "Mutter Erde", *Archiv. für Religionwissenschaft*, VIII, pp. 29 y 47.

⁸ En *Eranos* 39 (1941), p. 12.

⁹ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, 1957, p. 150.

Meuli ("Scythica" en *Hermes*, 1935) analiza ciertas características de la personalidad tradicional del chamán (personaje que aún puede hallarse en ciertas tribus siberianas), especialmente sus desdoblamientos, bilocaciones y el viaje del alma a esferas superiores. Además de suponer que Pitágoras y Empédocles eran chamanes al igual que otros personajes como Abaris, Aristeas, Zalmoxis, etc.,¹⁰ Dodds cree que la doctrina de la transmigración surgiría como un cierto desarrollo y extensión a partir de la consideración del fenómeno del éxtasis chamánico. La interesante hipótesis de Dodds requeriría un estudio *in extenso* que va más allá de nuestras posibilidades en este momento;¹¹ pero podemos señalar, por de pronto, que la endeblez de su tesis se manifiesta sobre todo en el hecho de que, al igual que ocurría con los egipcios, los chamanes no sostuvieron ni sostienen la doctrina de la reencarnación; y su capacidad de que el alma abandone el cuerpo como se abandona un vestido, no es más que un don de ciertos personajes casi divinos y no puede generalizarse hasta abarcar todas las especies vivientes.

Nos hemos acostumbrado a que, al hablar de la doctrina de la transmigración en los siglos VI y V a.C., pensemos instintivamente en los órficos y en los pitagóricos. Y si bien el atribuirles dicha doctrina parece una perogrullada, es necesario recordar preventivamente que los testimonios antiguos son escasísimos y discutibles, y que aquellos que más nos dicen respecto de los detalles de la transmigración órfica y pitagórica son posteriores a Cristo, algunos en varios siglos.

Respecto de los órficos y de sus creencias en las épocas más antiguas, el grado de conjeturabilidad es extremo, y si bien no siempre es preciso caer en el ultraescepticismo de Linforth, Moulinier y, en algunos casos, de Jaeger,¹² sus

¹⁰ Puede ser cierto, creemos, que personajes como Abaris (cf. Heródoto, IV 36), Aristeas o Zalmoxis —de quienes, por otra parte, sabemos muy poco— hayan sido chamanes o algo similar, pero ello nos parece sumamente dudoso respecto de Pitágoras y casi absurdo en el caso de Empédocles. Media, por cierto, mucha distancia entre un chamán y un poeta griego.

¹¹ Pueden verse, entre otras cosas, las interesantes críticas de Kahn a Dodds en su nota "Empedocles among the Shamans", apéndice al artículo "Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42 (1960), pp. 3-35.

¹² I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, California, 1941; Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris 1955; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. esp.), México, 1952, ver cap. IV.

argumentos deben ser considerados cuidadosamente antes de hacer la menor referencia al orfismo. Un tratamiento de la que pudo ser la doctrina órfica de la transmigración implicaría una tarea titánica que rehusamos acometer aquí, y nos contentaremos con un mínimo de referencias.

Platón alude a la doctrina de la transmigración en varios diálogos, y no hay un solo pasaje de ellos en el cual los helenistas no hayan pensado que se están parafraseando doctrinas órficas. En el *Fedón* 70c introduce el tema diciendo que “Hay un antiguo relato...” En el *Menón* 80e lo considera un relato de “hombres y mujeres sacerdotales” y, además, menciona a Píndaro. El tratamiento más completo lo encontramos, posiblemente, en el *Fedro* (248 c ss.): el alma caída encarna por primera vez en un hombre, necesariamente, y después de mil períodos de mil años cada una cumple su ciclo y se libera. Hace una excepción respecto de quienes hayan llevado tres vidas consecutivas como filósofos, los que podrán liberarse del ciclo de las encarnaciones a los tres mil años.

Lo cierto es que Platón incluye la doctrina de la transmigración en un contexto sistemático mayor y es muy probable que la haya desarrollado en gran manera, acorde con su concepción del alma, de la reminiscencia y del mundo de las Ideas. Por ello, es casi imposible desglosar en sus textos lo que pudo haber sido el meollo de la doctrina tal como la habría heredado —concedámoslo por ahora— de los órficos, de sus elaboraciones personales.

A propósito, W.K.C. Guthrie¹³ señala que, entre los relatos platónicos de la reencarnación, los elementos típicamente órficos son, en primer lugar, la idea de la compensación por una calamidad (*πολυὴ πένθος* , que establecería que la necesidad de castigo y purificación es consecuencia de nuestro origen y no culpa del individuo) y, en segundo lugar, la concepción de las encarnaciones como formando parte de un ciclo. Es preciso que digamos algo acerca de estas dos supuestas características órficas de la doctrina de la transmigración.

¹³ W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega* (trad. esp.), Buenos Aires, pp. 165 ss. El cap. V de esta obra constituye uno de los desarrollos más completos sobre las doctrinas órficas de la vida en el más allá.

Es cierto que la doctrina encuentra su fundamento antropológico, por así decirlo, en la idea de una condición culposa original de la raza humana. Tal podría haber sido el contenido principal de los llamados *ἱεροὶ λόγοι* de los órficos. Dicha creencia en una condición humana dual, divino-profana, que es preciso resolver descartando paulatinamente la mácula corporal, provee un sustrato fuerte para una teoría de la transmigración y, además, parece estar claramente expresada en dos elementos temáticos de clásica atribución al orfismo. Ellos son la concepción del cuerpo del hombre como una cárcel o una tumba,¹⁴ es decir la doctrina del *σῶμα - σῆμα* que aparece en Platón (*Cratilo* 400c, *Gorgias* 493a; cfr. *Gorgias* 525a y *Fedón* 62b) y, en segundo término, el mito del descuartizamiento de Dioniso por los titanes. El problema reside en que la adjudicación de la doctrina del *σῶμα - σῆμα* a los órficos es discutida; Diels (*Frag. Vors*, I, p. 7, n.) ya había acotado que esta doctrina es explícitamente declarada no órfica, y Linforth provee argumentos muy respetables en este mismo sentido.¹⁵ En lo referido al mito de Dioniso y los titanes, su descripción es muy tardía; aparece en las rapsodias y en algunas otras fuentes posteriores, aunque algunos quieren remontarlo al siglo VI a.C. apoyándose en el pasaje de Pausanias VIII 37, 5, quien pretende que el mito habría sido tratado por Onomácrito.¹⁶

La concepción de un ciclo de nacimientos (*κύκλος γενέσεως*) es atribuida a los órficos por los neoplatónicos, pero en este caso disponemos además de ciertas evidencias más antiguas. Se trata de las láminas de oro encontradas en el sur de Italia y en Creta, que los arqueólogos remontan a los siglos IV y III a.C. a las primeras y a épocas un poco más recientes a las segundas.¹⁷ En especial, en una lámina de

¹⁴ J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1966, p. 167, n. 7, expresa que "The Orphics... hold the body to be a prison of the soul, while the Pythagoreans, in all probability, thought it as a tomb", pero esto nos parece excesivamente conjetural.

¹⁵ I. M. Linforth, *op. cit.*, p. 147. Este autor, en consonancia con Diels y Wilamowitz, niega que Platón, en el pasaje de *Cratilo* 400c, haya tomado de los órficos la relación etimológica entre *σῶμα* y *σῆμα*. Cfr. *contra* W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* (trad. franc.), París, 1956, p. 341, n. 4.

¹⁶ Onomácrito es un poeta y adivino ateniense del siglo VI a.C. Según Heródoto, VII 6, había sido expulsado de la corte por Hiparco, hijo del tirano Pisistrato, por ser sorprendido en delito de plagio.

¹⁷ Las láminas han sido publicadas por G. Murray como apéndice a la obra de J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*,³ Cambridge, 1922.

Turias se dice "he escapado del doloroso y triste círculo" —las láminas se encontraron junto a esqueletos o en amuletos (Petelia) y se supone que sus portadores eran iniciados que creían no reencarnar más—. Guthrie¹⁸ supone que los versos que en ellas aparecen podrían haber sido extraídos de poemas anteriores, *i.e.* del siglo V a.C.; de cualquier modo esto es más discutible, y resta el problema de saber si las tumbas en que se hallaron las tablillas eran realmente de órficos. Finalmente, es preciso hacer notar que se destacan analogías entre los contenidos de las láminas y ciertos pasajes o referencias de la escatología platónica, de modo que el problema de su atribución al orfismo parece caer en un círculo vicioso.

La doctrina de la transmigración aparece aludida en Píndaro, ante todo en un pasaje citado por Platón (Menón 81b = frag. 133 Schroeder):

"En cuanto a aquellos a quienes Perséfone ha lavado de su antigua mancha (πολὴν παλαιῶ πένθους), al término de nueve años (8 años, Puech) ella reenvía sus almas (ψυχάς) al sol en lo alto; de estas almas nacen reyes ilustres, etcétera."

Este pasaje fue considerado órfico, y es destacable el hecho de que concuerda con las cifras platónicas del *Fedro*, pues para Platón la liberación definitiva se produce al décimo período.¹⁹

También se atribuyó al orfismo la descripción pindárica de las islas de los Bienaventurados de la *Ol. II*, a las cuales marchan quienes durante tres vidas se mantuvieron alejados de la injusticia.²⁰ Nuevamente esto concuerda con Platón cuando habla de las tres sucesivas vidas filosóficas, pero la diferencia resta en que para Píndaro las Islas de los Bienaventurados constituirían un destino definitivo para los libera-

¹⁸ *Orfeo...* (cit.), p. 173.

¹⁹ Para Frutiger, *Les mythes de Platon*, París, 1930, p. 253, n. 1, esto concordaría también con las 30.000 "estaciones" del frag. 115, v. 6 de Empédocles. Pero cfr. Rohde, *op. cit.*, p. 421, n. 56, que cree que la expresión de Empédocles significa "innumerables". Ver además D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969, pp. 85-92.

²⁰ Hemos estudiado la escatología pindárica en un artículo de próxima aparición en la revista *Cuadernos de Filosofía*, Bs. As., titulado "La vida en el más allá según Píndaro, *Ol. II*".

dos, mientras que para Platón son un destino provisorio. Guthrie²¹ explica esta diferencia diciendo que Píndaro conocía las creencias órficas de segunda mano; creemos que esta suposición es plausible, pero nos interesa destacar el hecho de que, dado el carácter de la audiencia a la que se dirigió Píndaro, es perfectamente coherente que su formulación de la doctrina tenga un carácter de vulgarización exotérica, haya conocido él la temática órfica de primera o segunda mano. Más adelante, al referimos a Empédocles, retomaremos este tópico de la versión esotérica y exotérica de una misma doctrina.

La misma escasez de testimonios antiguos que describan detalles sobre la transmigración aparece en el caso de Pitágoras. Sin embargo, no en lo referido a detalles sobre la doctrina sino en cuanto a su simple atribución, creemos que al hablar de Pitágoras podemos hallarnos en un terreno más sólido que en el caso de los órficos. Así, H. J. Long creyó encontrar elementos para sostener que "Pythagoras introduced metempsychosis to the Greek world".²² Contamos con un testimonio que, si bien es indirecto, se remonta a la misma época de Pitágoras; se trata del frag. 7 de Xenófanes (transmitido por Dióg. Laercio, VIII 36), que parece atribuir claramente la doctrina de la transmigración a Pitágoras. Allí se dice que Pitágoras increpó a alguien que castigaba a un perro pues reconocía en sus lamentos el alma de un amigo.

Diógenes Laercio indica en otro pasaje (I 119) que Pitágoras fue maestro de Ferécides y luego en I 120 (pasaje atribuido a Ión de Chios), asociando nuevamente a ambos filósofos, expresa que el alma de Ferécides goza actualmente de una existencia deliciosa "si es cierto que el sabio Pitágoras conoció y enseñó opiniones ciertas sobre todos los hombres". Es este un texto interesante, pero del que desgraciadamente no podemos sacar conclusiones.

Creemos que el pasaje de Aristóteles de *De An.* 407b 20 ss. atribuye a los pitagóricos la transmigración con toda

²¹ *Orfeo...* p. 172.

²² H. J. Long, *A study of the doctrine of metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (diss.), Princeton, 1948, p. 28. Este autor contrasta rotundamente con Rathmann, *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae* (diss.), Halle, 1933, quien sostiene que Pitágoras tomó la doctrina de los órficos (pp. 59-93).

seguridad, a pesar que fue objetado en tal sentido por algún erudito moderno.²³ Escribe Aristóteles: "como si fuese posible que, de acuerdo con los mitos pitagóricos, un alma cualquiera pudiese vestirse con un cuerpo cualquiera". Este texto, junto al del fragmento de Xenófanes, constituyen las bases más sólidas para la adjudicación de la doctrina a Pitágoras y a los pitagóricos. En cambio, sólo podemos ser escépticos en cuanto a la confianza que ofrecen los materiales tan ricos y numerosos en detalles como tardíos, de las Vidas de Pitágoras de Jámblico y Porfirio, por lo menos para remitirlos al filósofo del siglo VI a.C.²⁴

Los fragmentos de los *Katharmoi*, el poema religioso de Empédocles, que hablan de la transmigración, han sido referidos ya a doctrinas órficas o doctrinas pitagóricas. Así, autores como Rostagni y Zafirópulo²⁵ dan crédito absoluto a los testimonios tardíos (*Timeo ap. Dióg. Laercio*, VIII 54) según los que Empédocles era un pitagórico expulsado de la orden por divulgar secretos (fundamentalmente, la doctrina de la transmigración); y Gigon²⁶ considera a los *Katharmoi* como la fuente "más segura y extensa para el antiguo pitagorismo". Nuevamente nos mantenemos en el terreno hipotético, y lo más sensato nos parece analizar la doctrina de Empédocles en sí misma, poniendo entre paréntesis el hecho de si le era o no original.

Será útil que comencemos por recordar, muy brevemente, los principales elementos de las creencias de Empédocles sobre el destino del alma. En el frag. 115 (Diels-Kranz) nos

²³ Rathmann, *op. cit.*, cree que en este pasaje no se dice que los pitagóricos hayan sostenido la doctrina de la transmigración. Véase *contra* Kranz (*Frag. Vors.* I 505 y III 659) y el verbo $\lambda\upsilon\tau\omega$ en el diccionario de Liddell-Scott-Jones.

²⁴ Se suele creer que cuando Empédocles en su frag. 129 se refiere a un hombre extraordinario que "cuando proyectaba todo el poder de su mente, observaba con facilidad cada uno de los seres, tanto en diez como en veinte vidas de hombres" (vv. 4-6) (es decir, recordaba encarnaciones anteriores), se refiere a Pitágoras. Así se dice en las fuentes que transmiten el fragmento, Porfirio (*Vita Pyth.*, 30) y Diógenes Laercio (VIII 54), pero este último ya recordaba que algunos veían en dichas líneas una alusión a Parménides.

²⁵ A. Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, Torino, 1924 (pp. 187 ss.); J. Zafirópulo, *Empédocle d'Agriente*, Paris, 1953 (pp. 60 ss. y *passim*).

²⁶ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega* (trad. esp.), Madrid, 1971, p. 140.

dice que por un antiguo decreto de Ἀνάγκη los δαίμονες,²⁷ tras haber manchado sus manos de sangre y tras haber jurado en falso por confiar en el Odio, deberán vagar durante tres mil períodos o estaciones (ὄραι) lejos de los Beatos (ἀπὸ βλακάρων), asumiendo todo tipo de figuras de seres mortales y recorriendo un ciclo a través del cual los cuatro elementos los expulsan de uno a otro.

Empédocles dice, en el frag. 117, haber sido una muchacha y un muchacho, un arbusto, un pájaro y un pez. El lugar en el cual hemos caído es llamado "caverna cubierta" (frag. 120) y el cuerpo es designado como "túnica de carne extraña". Los tipos de existencia que se asumen a lo largo de la transmigración constituyen una jerarquía; el frag. 127 describiría los grados más elevados de encarnación en cada reino (leones entre las bestias y laureles entre los árboles), y en el frag. 146 se expresa que los adivinos, poetas, médicos y príncipes están prontos a florecer como dioses, aludiendo sin duda a que estas son las encarnaciones culminantes y finales. En tal punto se encuentra Empédocles mismo, y se considera un θεός que ya no será más mortal (frag. 112, v. 4).

Los pocos fragmentos aludidos muestran claramente que Empédocles es el único autor del cual conservamos, antes de Platón, un desarrollo más o menos detallado de la doctrina de la transmigración, y creemos que de sus textos podemos extraer algunas conclusiones positivas.

Una de las cuestiones más interesantes entre las suscitadas por las creencias en la transmigración es la de constatar si, en una determinada versión de las mismas, se admite una existencia individual del alma (o de la entidad transmigrante) al término del ciclo de vidas. La otra posibilidad es la que concibe, en cambio, que una vez liberada la unidad transmigrante del ciclo de nacimientos y muertes se pierde toda existencia individual bajo una fusión en lo absoluto. Esta última concepción, que contradice las expectativas populares

²⁷ Empédocles no utiliza la palabra ψυχή sino δαίμων. El hombre es un "dios" caído. El concepto de δαίμων es más amplio que el de θεός y significa la divinidad en general (incluidos semidioses) sin referencia al culto. Por su etimología la palabra se relaciona con el verbo δαίωμαι en el sentido de "potencia que atribuye", de donde "divinidad", "destino". Véase s.v. en P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, I, París, 1968.

de una inmortalidad individual, aparece netamente ejemplificada fuera de Grecia en la idea budista del *Nibbana*, que representa el fin absoluto del peregrinaje a través del ciclo de existencias (*Samsara*).²⁸

La idea de la supervivencia final del individuo —después del ciclo de nacimientos— está presente en la *Olímpica* II de Píndaro, donde se considera la vida en las Islas de los Beatos como última meta obtenible, y por cierto que Píndaro de este modo no traicionaba las expectativas de su auditorio popular ofreciendo un *summum bonum* abstracto e incomprensible para el profano. También Empédocles fue un poeta que se dirigió a su pueblo, pero era también algo más que eso. Muchos eruditos han insistido en el hecho de que sus *Katharmoi* ostentan un carácter muy diverso del de su otro poema, el *Perí Phýseos*, e incluso se ha sostenido tradicionalmente que una y otra obra se contradicen (Zeller, Burnet, Wilamowitz, etc.) pues los *Katharmoi* representarían una herencia no digerida de concepciones religiosas ajenas al espíritu del *Perí Phýseos*.

La imagen popular del destino del hombre conservando su individualidad y gozando de una vida placentera parece, en efecto, aflorar en algunos versos de los *Katharmoi*. Por ejemplo, al describir la época en que aún no existía el Odio (y, podemos decir, la época anterior a que los *δαίμονες* cayeran en el ciclo de las encarnaciones) en el frag. 128 utiliza imágenes materiales: ellos hacían ofrendas, libaciones, eran dulces y amables (frag. 130). En el frag. 147 se dice además —refiriéndose probablemente a aquellos que se han liberado del ciclo— “los que comparten la mesa de los inmortales”. Sobre estos elementos de la religión popular existentes en el poema místico de Empédocles ha insistido especialmente Wilamowitz.²⁹

Creemos que la distinta naturaleza de ambos poemas de Empédocles obedece al diverso tipo de destinatario de los mismos. El *Perí Phýseos* está dirigido a un discípulo, Pausanias, y tiene todo el carácter de una revelación quasi secreta

²⁸ Véase A. Coomaraswamy, *Buddha y el Evangelio del Budismo* (trad. esp.) Buenos Aires. 1969, pp. 76 ss. y 83 ss.

²⁹ U. von Wilamowitz, *Die Katharmoi des Empedokles* (1929), reimpresso en *Kleine Schriften* (pp. 473-521 del vol. I), Berlín, 1935-7.

o, por lo menos, dirigida a alguien selecto. Los *Katharmoí*, en cambio, tienen por audiencia al pueblo de Agrigento³⁰ y, por de pronto, a multitudes. La segunda persona singular y la segunda persona plural indican pues dos discursos de distinta índole —esotérica y exotérica— aunque, según nos parece, no necesariamente contradictorios o de sentido heterogéneo, pues es probable que al hablar al pueblo utilice imágenes tradicionales en forma simbólica.

De acuerdo con esta hipótesis, podemos tratar de entender ciertos aspectos de los *Katharmoí* a la luz de las doctrinas del *Perí Phýseos* —y esto, que treinta años atrás hubiera sido considerado por casi todos los especialistas como una aberración, hoy es incluso recomendado por algunos autores, v.g. Raven—. ³¹

En el *Perí Phýseos* se describe un ciclo eterno entre la unidad y la pluralidad. Lo Uno, al que Empédocles caracteriza como un Esfero redondo y homogéneo, se quiebra por causa del Odio y se constituye a partir de ello un ciclo cósmico; luego, progresivamente, el Esfero volverá a reconstituirse y la pluralidad se reducirá en la unidad.

Probablemente esta doctrina del retorno constante de todas las cosas a lo Uno absoluto, de la fusión de todas las individualidades en la unidad (en otro trabajo hemos sostenido que en lo Uno hasta los mismos cuatro elementos pierden su individualidad y que el Esfero no puede ser de ningún modo considerado como una mezcla de ellos),³² haya constituido el meollo esotérico de sus enseñanzas. Probablemente Empédocles haya considerado que el pueblo no iba a compartir, o no podría comprender, esta doctrina de la fusión en lo Uno en el plano antropológico, pues traicionaba sus expectativas respecto de la vida futura. De tal modo, Empédocles podría haberse visto obligado a describir en términos de Edad de Oro o de Campos Elíseos lo que en realidad constituía la divina indiferenciación de lo Uno. De

³⁰ Diógenes Laercio (VIII 63) transmite la siguiente noticia: "Y se cuenta que el rapsoda Cleomene cantó los *Katharmoí* en Olimpia, según lo expresa también Faborino en las *Memorias*".

³¹ Kirk & Raven, *op. cit.*, p. 323.

³² En nuestro trabajo "Empédocles y la herencia parmenídea", presentado en el III Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Paraná, 1974.

este modo comprendió Cornford, acertadamente a nuestro juicio, el frag. 128, es decir, entendió la Edad de Oro como la contrapartida del Esfero;³³ interpretación mantenida luego por Raven³⁴ y que no comparten la mayoría de los intérpretes modernos.

Fue el mismo Cornford³⁵ quien elevó una sugerencia que luego fue aceptada por muchos y que permitió superar la tradicional contradicción supuesta entre los dos poemas de Empédocles. Se trata de la hipótesis de que los δαίμονες del poema religioso constituyen porciones de Amor, una de las dos fuerzas cósmicas del sistema empedócleo, que constituye la causa de la unidad y, agrega Aristóteles,³⁶ la unidad misma. Esta idea fue defendida por Cornford (y luego retomada por Kahn y O'Brien, entre otros)³⁷ en base a dos pasajes, uno del *De anima* (408 a 17-185, donde Aristóteles se refiere al alma como ἀρμονία y como algo más que la ἀρμονία) y otro del *De exilio* de Plutarco (607c-e). Finalmente, a efectos de apuntar el hecho de que la fusión del alma en lo absoluto o en una entidad englobante encuentra otros ejemplos en el siglo V a.C., podemos recordar dos pasajes de Eurípides: en *Hel.* 1016 se dice que la inteligencia del muerto es "algo mortal que se sumerge en el éter inmortal", y en *Supl.* 533 se expresa que el espíritu va al éter y el cuerpo a la tierra: πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἔς γῆν. Ideas de este tipo, que indudablemente tienen su raigambre en la filosofía jónica del siglo VI (sobre todo en Anaxímenes), parecen haber cobrado difusión y popularidad durante el siglo siguiente.

La aniquilación del principio espiritual del ser viviente en lo absoluto, como término final de las encarnaciones, nos parece clara en Empédocles; como referencia posterior recor-

³³ F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (1912), reimpr. New York, 1957, pp. 235-236.

³⁴ *Op. cit.*, p. 349.

³⁵ En sus conferencias no publicadas, y luego en *op. cit.* y en el artículo "Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy" en *Cambridge Ancient History*, IV, 1926, pp. 522-578.

³⁶ *Met.*, 1001 a 12 ss.

³⁷ Kahn, *op. cit.*, pp. 3 ss.; O'Brien, *op. cit.*, pp. 328-336.

demos el papel análogo del Odio en ambos poemas como *principium indiuiduationis*.

Esta concepción de la ciclicidad del proceso transmigratorio y de la liberación del mismo como transcendencia de la individualidad, bien podría constituir un núcleo común propio de las doctrinas expuestas. Pero solamente podemos adjudicárselo inequívocamente a Empédocles y, con un mediocre marco de seguridad, a los pitagóricos,³⁸ en el resto de los casos, los testimonios conservados no nos permiten hacer afirmaciones sólidas.

ERNESTO LA CROCE

³⁸ Diógenes Laercio nos transmite (VIII 24) unos testimonios que Alejandro Polihistor decía haber encontrado en "apuntes" pitagóricos. Se dice allí que el alma es un fragmento de éter (ἄδοσαμα αἰθέρος) y que es inmortal y divina pues inmortal es aquello de lo cual fue desprendida. Esta idea era común, como vimos, en el siglo V, pero este texto de Alejandro Polihistor quizá no pueda remontarse a tal antigüedad, y muchos autores lo retrotraen en el tiempo por creer encontrar en él influencias estoicas (v.g. Zeller-Nestle, p. 471). Por otra parte Eudemo (ap. Simplicio, *in phys.*, 732,26) establece conexión entre la doctrina del eterno retorno de las cosas (que él atribuye al pitagorismo) y la de la reencarnación.

UN TOPICO EPICO EN LA OBRA DE TACITO:
LA NOCHE

(Comunicación presentada al II° Simposio Nacional de Estudios Clásicos, efectuado en Córdoba en septiembre de 1972)

Este tema es parte de un estudio sobre la naturaleza en la obra de Tácito. El punto de partida fue la consideración de que las descripciones de la naturaleza en la obra de Tácito están subordinadas a lo que es esencial en su historia: las *acciones humanas*:

“Ceterum ut profutura, ita minimum oblectationis adferunt. Nam situs gentium, varietates proeliorum, clari ducum exitus retinent ac redintegrant legentium animum: nos saeva iussa, continuas accusationes, fallaces amicitias, perniciem innocentium et easdem exitu causas coniungimus, obvia rerum similitudine et satietate.”

Taciti, *Ab excessu divi Augusti*, IV 33, 3.

“Britanniae situm populosque multis scriptoribus memoratos non in comparationem curae ingeniive referam, sed quia tum primum perdomita est: ita quae priores nondum comperta eloquentia percoluere, rerum fide tradentur. . . Naturam Oceani atque aestus neque quaerere huius operis est, ac multi rettulere. . .”

Taciti, *Agricolae*, 10.

El primer texto revela que Tácito *no se propone incluir en su obra el espectáculo de la naturaleza*; el segundo explica el motivo de la presencia de tales elementos: *la descripción está en función de un acontecimiento trascendental*.

El pasaje citado de *Anales*, IV 33, descubrió también un camino para la clasificación de los ejemplos sobre la naturaleza, alrededor de doscientos, encontrados en la obra de Tácito.

Son motivo de distracción para el lector descripciones de pueblos, alternativas de los combates, ilustres muertes de generales. Y Tácito debió considerar estos elementos en las *campañas del Imperio*, importantes en su historia. Pero por

otra parte el centro de su interés son órdenes crueles, continuas acusaciones, amistades falaces, la destrucción de inocentes y causas de igual fin, cosas que tienen en común la similitud de situaciones y el hastío. Detrás de esta enumeración aparecen los cuadros trágicos de *los reinados* de Tiberio, Claudio, Nerón.

Así surgió una primera clasificación:

1. La naturaleza y las campañas del Imperio.
2. La naturaleza y los emperadores.

El tópico *la noche* está encarado entonces a través de ~~estos~~ dos planos que integran la obra del historiador.

1. *La naturaleza y las campañas del Imperio*
La noche, tópico de la guerra

Desde Homero la noche es tópico épico: trae el fin de la lucha.

Plauto lo siente como tópico tradicional en la risueña parodia épica que pone en boca de Sosias al comienzo de *Anfitrión*, v. 255:

“Sed proelium id tandem diremit nox interventu suo”.

En la épica de Virgilio conserva la misma función:

“Continuoque ineant pugnas et proelia temptent,
ni roseus fessos iam gurgite Phoebus Hiberno
tingat equos noctemque die labente reducat.
Considunt castris ante urbem et moenia vallant.” ‘

Vergilii, *Aeneidos*, XI 912-915.

Se fija también como tradición literaria en las obras históricas:

“Cum finem oppugnandi nox fecisset. . .”

Caesaris, *Bellum Gallicum*, II 6, 4.

“Metellus infecto negotio, postquam nox aderat, in castra cum exercitu revortitur.”

Sallustii, *Bellum Iugurthinum*, 58, 7.

“Nec pugnae finis ante noctem fuit. Consul quoque nusquam remisso certamine dum quicquam superfuit lucis hostem tenuit. Nox incertos diremit.”

Titi Livii, *Ab urbe condita*, IV 39, 4-5.

Tácito sigue esa tradición y recrea todas las posibilidades que presenta Virgilio en la *Eneida*.

El tópico se repite a menudo, con estas variantes:

“nox proelium diremit”

“nox iuivit”

“nox electa insidiis”

casi siempre con la oposición *nox / dies*.

Nox proelium diremit

“Ac ni proelium nox diremisset, coepta patratque expugnatio eundem intra diem foret.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XII 16,4.

Otros ejemplos: *H.*, IV 35, 5; *H.*, V 20, 3.

A veces Tácito varía un poco la forma, como en:

“Ita undique clausi deletaeque omnes copiae forent, ni victorem exercitum attinisset obscurum noctis, obtentui fugientibus.”

Taciti, *Historiarum*, II 14,6.

Nox iuivit

Muy breve en *H.*, II 44, 6; en otro pasaje en cambio contribuye a destacar una hábil oposición:

“Laeti neque procul Germani agitabant, dum iustitio ob amissum Augustum, post discordiis attinemur. At Romanus agmine propero silvam Caesiam limitemque a Tiberio coeptum scindit, castra in limite locat, frontem ac tergum vallo, latera concaedibus munitus. Inde saltus obscuros permeat consultatque, ex duobus itineribus

breve et solitum sequatur an impeditius et intemptatum eoque hostibus incautum. Delecta longiore via cetera adcelerantur: etenim attulerant exploratores festam eam Germanis noctem ac sollemnibus epulis ludicram. Caecina cum expeditis cohortibus praere et obstantia silvarum amoliri iubetur: legiones modico intervallo sequuntur. Iuvat nox sideribus inlustris; ventumque ad vicos Marsorum et circumdatae stationes stratis etiam tum per cubilia propterque mensas, nullo metu, non antepositis vigiliis: adeo cuncta incuria disiecta erant neque belli timor, ac ne pax quidem nisi languida et soluta intertemulentos.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, I 50.

El texto opone a germanos y romanos. *Laeti* y *temulentos*, que inician y cierran respectivamente el capítulo, describen a los germanos: contentos, despreocupados, borrachos en medio de una noche de fiesta, mientras la acumulación de verbos en presente muestra a los romanos en acción: *scindit... locat... permeat consultatque... sequuntur*. La noche tiene efectos diversos sobre los dos grupos: a los germanos los mantiene despreocupados y ajenos a la lucha la noche de fiesta (“etenim attulerant exploratores *festam eam Germanis noctem ac sollemnibus epulis ludicram*”); la noche estrellada acelera la acción de los romanos (*iuivat nox sideribus inlustris*)¹.

La noche es también señal de descanso: *nox quietem tulit*:

“Nox eadem laetam Germanico quietem tulit...”²

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, II 14, 1.

Nox electa (vel opportuna) insidiis

La noche adquiere otra función, siniestra, maléfica; personificada en esos cuadros sombríos tan frecuentes en la obra de Tácito es elegida para una traición, para aumentar el terror, es propicia para emboscadas y crímenes, oculta una fuga:

¹ Cfr. Verg., *Aen.*, IX 163-173, este pasaje es la introducción del episodio de Niso y Eurialo, enmarcado por la noche, amiga de los dos. Cfr. IX 314-319 y 355-356.

² Cfr. Verg., *Aen.*, VIII 26-30.

“Nox prodicioni electa, ut ceteris ignaris soli in principia defectores coirent.”

Taciti, *Historiarum*, III 12, 3.

“Neque enim ambigua esse, quae occurrant, noctem et ignotae situm urbis, intus hostes et cuncta insidiis opportuna. Non si pateant portae, nisi explorato, nisi die intrandum.”³

Taciti, *Historiarum*, III 20, 2-3.

“Repentina vis dictatorem Caesarem oppreerat, occultae Gaium insidiae, nox et ignotum rus fugam Neronis absconderant, Piso et Galba tamquam in acie cecidere.”

Taciti, *Historiarum*, III 68, 3.

Uno de los momentos de la insurrección en Tracia, reprimida por Popeo Sabino, en el libro IV de *Anales*, capítulos 46-51, ofrece el mejor ejemplo.

El cuadro de la lucha está caracterizado por la confusión y el desorden. Los enemigos irrumpen sorpresivamente en el campamento romano:

“Tenebrae insuper delectae augendam ad formidinem” (IV 48, 5).

Al día siguiente los romanos comenzaron el bloqueo mientras cundía el desorden entre los enemigos (IV 49) y pronto también la discordia:

“Rebusque turbatis malum extremum discordia accessit” (IV 50, 1).

En efecto, unos querían rendirse, otros hablaban de matarse, otros preferían atacar. Entre estos últimos estaba Turesis (IV 50, 4-5):

“Turesis sua cum manu noctem opperitur, haud nescio duce nostro; igitur firmatae stationes densioribus globis. Et ingruerat nox nimbo atrox, hostisque clamore turbido, modo per vastum silentium, incertos obsessores effecerat, cum Sabinus circumire, hortari, ne ad ambigua

³ Cfr. Verg., *Aen.*, II 250-252.

sonitus aut simulationem quietis casum insidiantibus aperirent, sed sua quisque munia servarent immoti telisque non in falsum iactis.”

Caía con violencia una noche tormentosa; se suceden las palabras que sugieren *desorden y confusión: turbido... incertos... ambigua... simulationem*, mientras la proposición temporal de *cum inversum* con *infinitivos narrativos* acentúa la *rapidez de Sabino*, que trata de *ordenar* a los suyos.

En medio de la pelea, la noche tiene un papel importante (IV 51, 3-4):

“Nox aliis in audaciam, aliis ad formidinem opportuna; incerti ictus, vulnera inprovisa; suorum atque hostium ignoratio et montis anfractu repercussae velut a tergo voces adeo cuncta miscuerant, ut quaedam munimenta Romani quasi perrupta omiserint. Neque tamen pervasere hostes nisi admodum pauci: ceteros, deiecto promptissimo quoque aut saucio, adpetente iam luce trusere in summa castelli, ubi tandem coacta deditio.”

La noche, favorable a la *audacia* o al *terror*, crea una extrema *confusión*: “*incerti ictus... vulnera inprovisa... suorum atque hostium ignoratio... adeo cuncta miscuerant*”. Al amanecer termina la confusión.⁴

Nox / Dies

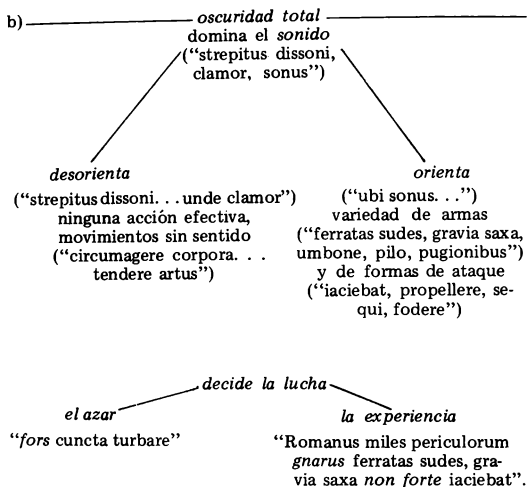
La *oposición con el día* destaca la función de la noche. A menudo se dan así todos los motivos mencionados:

<i>H.</i> , III 69, 9-10; 70, 1	<i>nox quieta</i>
<i>An.</i> , I 70, 6-7	<i>nox atrox</i>
<i>An.</i> , I 39, 4-8; <i>H.</i> , V 22, 2-9;	
<i>H.</i> , III 19, 1-5	<i>nox insidiis electa</i>
<i>Agr.</i> , 37-38	<i>nox proelium diremit</i>

A veces esa oposición se desarrolla extensamente:

“Nec finem labori nox attulit: congestis circum lignis accensisque, simul epulantes, ut quisque vino incalescat,

⁴ El episodio de Niso y Eurialo vuelve a ofrecer un ejemplo adecuado: Verg., *Aen.*, IX 367-409. La noche ahora los burla y desorienta; Niso dirige una plegaria a la Luna.



De nuevo la noche y sus efectos diversos sobre las tropas:

“*Nox per diversa inquires, cum barbari festis epulis, laeto cantu aut truci sonore subiecta vallium ac resultantis saltus complerent, apud Romanos invalidi ignes, interruptae voces, atque ipsi passim adiacerent vallo, oberrarent tentoriis, insomnes magis quam pervigiles. Ducemque terruit dira quies: nam Quintilium Varum sanguine oblitum et paludibus emersum cernere et audire visus est velut vocantem, non tamen obsecutus et manum intendentis repulisse. Coepta luce missae in latera legiones, metu an contumacia, locum deseruere, capto prope campo umentia ultra.*”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, I 65, 1-3.

La oposición:

<i>germanos</i>	<i>romanos</i>
fiestas	poca luz
cantos	murmillos
despreocupación	inquietud
alegría	sueño de mal agüero

lograda con una *cuidadosa selección de palabras*:

expresiones poéticas: “subiecta vallium... sonor...
 resultado... oberro... pervigil”;

expresiones raras: el adjetivo *inquies*

y enmarcada por: *nox per diversa inquies / coepta luce*.

La noche es personaje de esos cuadros sombríos que se suceden en la obra de Tácito, a menudo con un *desarrollo antitético*. En efecto, buena parte de los textos estudiados muestran la antítesis *bárbaros / romanos*. Varía el tratamiento habitual de este motivo un pasaje de la descripción de la batalla de Cremona en el libro III de las *Historias*, capítulos 19-33. Se enfrentan vitelianos y flavianos durante la noche (*tertia ferme noctis hora*, III 22, 1).

Las tropas de Vitelio:

“Ordinem agminis disiecti per iram ac tenebras adseverare non ausim”.

(III 22, 2).

El combate fue atroz:

“Proelium tota nocte varium, anceps, atrox, his, rursus illis exitiabile. Nihil animus aut manus, ne oculi quidem provisu iuvabant”.

(III 22).

En ese cuadro de confusión y de acciones heroicas (cf. III 23, 5-6), *la luna* decide la suerte de los dos ejércitos:

“Neutro inclinaverat fortuna, donec adulta nocte luna surgens ostenderet acies falleretque. Sed Flavianis aequior a tergo; hinc maiores equorum virorumque umbrae, et

falso, ut in corpora, ictu tela hostium citra cadebant: Vitelliani adverso lumine conlucentes velut ex occulto iaculantibus incauti offerebantur.”

(III 23, 7-8).

Y después que Antonio elogia o increpa duramente a sus soldados, el clamor de las tropas y la salida del sol se confunden:

“Vndique clamor, et orientem solem (ita in Suria mos est) tertiani salutavere.”

(III 24).

Ettore Paratore, en su estudio de las fuentes de la batalla de Cremona⁶, sugiere la posibilidad de que esta descripción de la influencia de la luna sobre las tropas sea un *topos* historiográfico, de la misma manera que más adelante el saludo al salir el sol⁷. Llama la atención sobre la descripción cuidadosamente elaborada de toda la batalla: el final de cada capítulo aumenta la tensión, por ejemplo: final del capítulo 22, heroico sacrificio de Atilio Vero; del capítulo 23, la aparición de la luna; del capítulo 24, los gritos de victoria y la salida del sol; el comienzo de cada capítulo en cambio da los aspectos técnicos de la batalla.

Lo interesante es cómo hace uso Tácito de un tópico épico. Aprovecha todas las posibilidades de la obra de Virgilio: acentuando la *personificación* de la noche, haciéndola *amiga o enemiga de las tropas, cómplice de emboscadas, traiciones, crímenes*; por último, *la saca del marco épico* y la introduce en las tragedias del Imperio, sobre todo como *compañera de crímenes de Nerón*.

⁶ Ettore Paratore, *Tacito*, Roma, Ateneo, appendice III “Le fonte per la descrizione della battaglia di Cremona”.

⁷ Cfr. Verg., *Aen.*, I 28: un eclipse que los soldados interpretan como presagio.

2. *La naturaleza y los emperadores*
La noche, cómplice de Nerón

Los libros XIII y XIV de los *Anales* ofrecen los mejores ejemplos. Los dos se inician con la anticipación de horribles crímenes, el de Británico y el de Agripina respectivamente:

“Prima novo principatu mors Iunii Silani proconsulis Asiae ignaro Nerone per dolum Agrippinae paratur.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 1, 1.

“Gaio Vipstano C. Fonteio consulibus diu meditatatum scelus non ultra Nero distulit.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 1, 1.

En el libro XIII se suceden crímenes apresurados por Agripina, sin el consentimiento de Nerón:

“Nec minus properato Narcissus Claudii libertus, de cuius iurgiis adversus Agrippinam rettuli, aspera custodia et necessitate extrema ad mortem agitur, invito principe, cuius abditis adhuc vitiis per avaritiam ac prodigentiam mire congruebat.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 1, 3.

El capítulo 12 muestra bruscamente el cambio de la situación:

“Ceterum infracta paulatim potentia matris delapso Nerone in amorem libertae, cui vocabulum Acte fuit.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 12, 1.

“Ignara matre, dein frustra obnitente, penitus inreperat per luxum et ambigua secreta.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 12, 2.

Ese cambio está destacado por una deliberada semejanza de expresiones en los capítulos 1 y 12:

An., XIII 1.

ignaro Nerone
invito principe

An., XIII 12.

ignara matre
dein frustra obnitente

Se inician los crímenes de Nerón. Su primera preocupación es Británico, en parte por las amenazas de Agripina (capítulo 14), en parte porque recuerda un episodio, durante las Saturnales, que hizo más viva su antipatía: un poema cantado por Británico movió a compasión a todos. *La noche contribuyó a hacer más evidentes los sentimientos:*

“Vnde orta miseratio manifestior, quia dissimulationem nox et lascivia exemerat. Nero intellecta invidia odium intendit.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 15, 4-5.

La precipitación caracteriza también la acción criminal de Nerón; *la noche lo ayuda:*

“Nox eadem necem Britannici et rogum coniunxit, proviso ante funebri paratu, qui modicus fuit.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 17, 1.

Comienzan a mostrarse *los vicios de Nerón*, hasta entonces encubiertos: *el marco apropiado es la noche.*

El mimo Paris denuncia a Nerón un supuesto complot de Agripina; Nerón está ebrio:

“Provecta nox erat et Neroni per vinolentiam trahebatur, cum ingreditur Paris, solitus alioquin id temporis luxus principis intendere, sed tunc compositus ad maestitiam, expositoque indicii ordine ita audientem exterret, ut non tantum matrem Plautumque interficere, sed Burrum etiam demovere praefectura destinaret, tamquam Agrippinae gratia provectum et vicem reddentem. . .”

“Nero trepidus et interficiendae matris avidus non prius differri potuit, quam Burrus necem eius promitteret, si facinoris coargueretur: sed cuicumque, nedum parenti defensionem tribuendam; nec accusatores adesse, sed vocem unius ex inimica domo adferri: reputaret tenebras et vigilatam convivio noctem omniaque temeritati et inscitiae propiora.

“Sic lenito principis metu et luce orta itur ad Agrippinam, ut nosceret obiecta dissolveretque vel poenas lueret.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 20, 1-4; 21, 1.

La noche enmarca el capítulo:

←“Provecta nox erat et Neroni per vinolentiam trahebatur. . . reputaret tenebras et vigilatam convivio noctem omniaque temeritati et incitiae propiora.”

es propicia para la borrachera, la temeridad, el error, el miedo.
La luz del día devuelve la calma:

“Sic lenito principis metu et luce orta. . .”

La noche es escenario de los vergonzosos escándalos de Nerón en las calles de Roma:

“Q. Volusio P. Scipione consulibus otium foris, foeda domi lascivia, qua Nero itinera urbis et lupanaria et deverticula veste servili in dissimulationem sui compositus pererrabat, comitantibus qui raperent venditioni exposita et obviis vulnera inferrent, adversus ignaros adeo, ut ipse quoque exciperet ictus et ore praeferret. Deinde ubi Caesarem esse, qui grassaretur, pernotuit augebanturque iniuriae adversus viros feminasque insignes, et quidam permissa semel licentia sub nomine Neronis inulti propriis cum globis eadem exercebant, in modum captivitatis nox agebatur; Iuliusque Montanus senatorii ordinis, sed qui nondum honorem capessisset, congressus forte per tenebras cum principe, quia vi attemptantem acriter reppulerat, deinde adgnitum oraverat, quasi exprobrasset, mori adactus est.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 25, 1-2.

La noche vuelve a ser sujeto paciente:

cf. *An.*, XIII 20:

“Nox. . . Neroni per vinolentiam trahebatur.”

An., XIII 25:

“. . . in modum captivitatis nox agebatur.”

La pasiva destaca, en el primer ejemplo, el estado de Nerón, ebrio; en el segundo caso sirve para identificar a Roma recorrida por Nerón con una ciudad tomada por asalto.

La acción se detiene: un año con pocos hechos memorables (capítulo 31), se intercalan acontecimientos exteriores (capítu-

los 34-41), hasta que recrudecen las infamias de Nerón. El capítulo 45 se inicia con el pronóstico de graves males. En efecto, la relación de Nerón con Popena conducirá al asesinato de Agripina y más tarde al de Octavia:

“Non minus insignis eo anno impudicitia magnorum rei publicae malorum initium fecit. Erat in civitate Sabina Popena. . .”

Los capítulos 42 y 43, que refieren condenas, y la aventura del tribuno Octavio Sagitta en el capítulo 44, casi un cuento policial, son la transición entre las luchas exteriores y la aparición de Popena, figura que marca cambios importantes en la vida de Nerón: abierto desenfreno (capítulo 47, 1) y el crimen de Agripina primero (XIV 8), al que siguen otros. Los capítulos 12 (relación de Nerón con la liberta Actea) y 45 (relación de Nerón con Popena) del libro XIII introducen claramente dos momentos decisivos en la evolución de Nerón hacia el mal.

En la historia de Octavio Sagitta *la noche* también tiene su función:

“Per idem tempus Octavius Sagitta plebei tribunus, Pontiae mulieris nuptiae amore vaecors, ingentibus donis adulterium et mox, ut omitteret maritum, emercatur, suum matrimonium promittens ac nuptias eius pactus. Sed ubi mulier vacua fuit, nectere moras, adversam patris voluntatem causari repertaque spe ditioris coniugis promissa exuere. Octavius contra modo conqueri, modo minitari, famam perditam, pecuniam exhaustam obtestans, denique salutem, quae sola reliqua esset, arbitrio eius permittens. Ac postquam spernebatur, noctem unam ad solacium poscit, qua delentis modum in posterum adhiberet. Statuitur nox, et Pontia consciae ancillae custodiam cubiculi mandat. Ille uno cum liberto ferrum veste occultum infert. Tum, ut adsolet in amore et ira, iurgia preces, exprobratio satisfactio et pars tenebrarum libidini seposita; ex qua quasi incensus nihil mentem ferro transverberat et accurrentem ancillam vulnere absterret cubiculoque prorumpit. Postera die manifesta caedes, haud ambiguus percussor; quippe mansitasse una convincebatur, sed libertus suum illud facinus profiteri, se patroni iniurias ultum esse. Commoveratque quosdam magnitudine exempli, donec ancilla ex vulnere reffecta verum ape-

ruit. Postulatusque apud consules a patre interfectae, postquam tribunatu abierat, sententia patrum et lege de sicariis condemnatur.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIII 44.

Los distintos momentos están señalados, como una batalla, por el paso de *la noche, propicia para la violencia y la confusión, en oposición con el día*, que hace evidente el crimen y revela la verdad:

“noctem unam ad solacium poscit”

“statuitur nox”

“pars tenebrarum libidini seposita”

“postera die manifesta caedes, haud ambiguus percussor”

De la misma manera que para el asesinato de Británico, se elige también la noche para cometer el de Agripina:

“Ac tum invitata ad epulas erat, ut occultando facinori nox adhiberetur.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 4, 6.

Pero el crimen es demasiado monstruoso: la noche es tan clara que los dioses mismos parecen haber intervenido para hacerlo evidente:

“Noctem sideribus inlustrem et placido mari quietam quasi convincendum ad scelus di praebuere.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 5, 1.

El fracaso de esa tentativa no detiene a Nerón y poco después Agripina muere (capítulo 8). Como en el caso de Británico, una misma noche reúne el crimen, la pira funeraria, y ahora también los remordimientos de Nerón:

“Cremata est nocte eadem convivali lecto et exsequiis vilibus.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 9, 2.

“Sed a Caesare perfecto demum scelere magnitudo eius intellecta est. Reliquo noctis modo per silentium defixus, saepius pavore exurgens et mentis inops lucem opperiebatur tamquam exitium adlaturam.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 10, 1.

Después, las pasiones de Nerón se desbordan:

“Hinc superbus ac publici servitii victor Capitolium adiit, grates exsolvit, seque in omnes libidines effudit, quas male coercitas qualiscumque matris reverentia tardaverat.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 13, 3.

Auriga, citarista, poeta; la institución en Roma de los juegos quinquenales, a imitación de las competencias griegas, provoca vivas polémicas: *la noche es motivo de argumentos opuestos*:

“Noctes quoque dedecori adiectas, ne quod tempus pudori relinquatur, sed coetu promisco, quod perditissimus quisque per diem concupiverit, per tenebras audeat.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 20, 7.

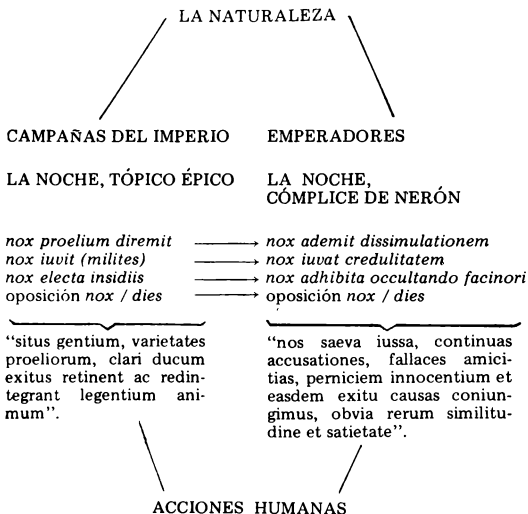
“Laetitiae magis quam lasciviae dari paucas totius quinquennii noctes, quibus tanta luce ignium nihil illicitum occultari queat.”

Taciti, *Ab excessu Divi Augusti*, XIV 21, 6.

Otros ejemplos: *An.*, II 82: dolor en Roma después de la muerte de Germánico; la gente está dispuesta a creer cualquier noticia que asegure que Germánico vive: *iuvat credulitatem nox et promptior inter tenebras adfirmatio*; *An.*, IV 60: Tiberio contra uno de los hijos de Germánico: *ne nox quidem secura*. . .

El tópico de la noche ha sido aprovechado por Tácito como recurso de la técnica dramática. Así la noche, personificada, ha pasado de la descripción de batallas a las tragedias del Imperio:

TÁCITO



MARTA BEATRIZ ROYO

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

APICIVS, *L'art culinaire*, París, Les Belles Lettres,
1974, XXXII + 235 pp.

Era una hermosa mañana de verano, todavía agradablemente fresca, cuando, saliendo del "métro" en la estación Rennes, caminé hasta el 95 del Boulevard Raspail, cuya puerta de ochava aún no se había abierto.

La espera de la hora de apertura provoca un inevitable engolosinamiento ante la muestra de libros expuestos en el escaparate de la librería, actitud que dejó de ser metáfora al descubrir *L'art culinaire* de Apicio, que Les Belles Lettres acababa de reeditar, sobre la base de la tirada inicial, hecha, también en París, por Klincksieck, en 1965. El texto ha sido establecido, traducido y comentado por Jacques André, director de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París.

Los títulos de los diez libros que abarca el tratado propiamente dicho están en griego, lo que hace deducir al curador que son "témoin de remaniements subis par le livre lors de l'intégration de nouvelles recettes, sans doute celles qui furent empruntées à des ouvrages grecs" (p. XV).

El texto de Apicio ha sido presentado por el editor en la lengua de los siglos IV-V, según los códices que facilitaron su conservación y transmisión, con no muchas pero sí notorias diferencias respecto del estado de lengua de comienzos de nuestra era, en cuya centuria inicial vivió el goloso gastrónomo romano.

Que se trata de un latín tardío resulta evidente cuando se yuxtaponen formas casuales distintas en una misma función sintáctica; p. ej.: "sil montanum, silfi, mentam siccam, acetum, liquamen" (III 5,81), en una enumeración en que predomina imperfectamente el acusativo; "piper, liquamine, careno uel passo" (III 8,86), en otra donde, a pesar de la voz inicial, correspondería sólo ablativo de acuerdo con su carácter de aposición a un complemento de lugar *ubi*. Precisamente *piper* y *silfi* sufren permanente dislocación con respecto a los requerimientos ortodoxos de la sintaxis clásica. La primera, cuando el contexto exige alguna función que concierne al ablativo, sólo rara vez es reemplazada por la forma *pipere*. El profesor André pone sobre aviso acerca de las anomalías de construcción, cuyo conjunto reúne en cuatro grupos: "1) Les listes de produits, généralement à l'accusatif, peuvent

comprendre des nominatifs et des génitifs partitifs figés (*silfi*). 2) La dose peut être indiquée par une apposition: e. g. *acetum ciatos II*. 3) Certains verbes sont construits avec deux compléments à l'accusatif; ce sont ceux qui signifient 'remplir, arroser, mouiller', *replere, suffundere, temperare, aspergere*, etc. 4) Certains formes casuelles sont figées: ainsi *pipere* en fonction d'ablatif dans formules constantes" ("Introduction", pp. XX-XXI).

A las recetas auténticas de Apicio sigue una "Excerpta" compilada por Vinidario, en la que algunas formas como *que*, por el relativo *qui*, y como *hec*, por el demostrativo *haec*, definen con su sola presencia la intervención de alguna mano tardía en el texto conservado.

Para un lector actual debe de ser, sin duda, muy llamativo y, en cierta medida, desprejuiciante el advertir cómo ya entonces se alteraban algunas viandas para que simulasen una calidad de la que carecían: "ut mel malum bonum facias" (I 11,16), o se sirviese a un incauto comensal un manjar sin su principal ingrediente: "patina de apua sine apua", cuya receta concluye con la terminante seguridad de que "ad mensam nemo agnoscet quid manducet" (IV 2,139). Hasta el bacalao se podía guisar. . . ¡sin bacalao!, siguiendo las directivas de Apicio en las recetas 430, 431 y 432. Pero indudablemente lo más asombroso para un porteño, sufrido de engañifas o avezado a las trampas, ha de ser encontrarse con una fórmula en que Apicio adiestra en la manera como "unum ex atro candidum facies" (I 5,7), que no se reduce al simple expediente de echarle agua, como se lee en algún pasaje de Plauto, o como saben maniobrar algunos aprovechados proveedores de nuestro tiempo con el mezquino propósito de acrecentar fraudulentamente el volumen de su negocio.

Además de las recetas, el versado "chef" lanza advertencias para calibrar la calidad de algún componente: "mel corruptum ut probes" (I 11,17), así como ciertos récipes más bien medicinales: "urticarn feminam, sole in ariete posito, aduersus aegritudinem sumes, si uoles" (III 17,108), quizá como contraveneno de tantos manjares morbosos cuya ingestión fuera capaz de alterar el correcto funcionamiento de los órganos digestivos.

A veces Apicio, no contento con desplegar una receta, aconseja un buen ordenamiento para la presentación del manjar: "Ouis crudis obligabis, adordinabis, cuminum minutum asperges et inferes" (IV 2,144).

La obra, en su mayor parte, consta de fórmulas que el autor ha ido recopilando de diversas fuentes, sin perjuicio de haber añadido algunas creaciones dictadas por su propia experiencia y talento culinario, como la "sala cattabia Apiciana" (IV 1,126), "patinam Apicianam" (IV 2,141), "minutal Apicianum" (IV 3,167), "conciclam Apicianam" (V 4,196), "anserem elixum calidum ex iure frigido Apiciano" (VI 8,235), "ofellas Apicianas" (VII 4,263), "porcellum lacte pastum elixum calidum iure crudo Apiciano" (VIII 7,372), cuya paternidad delata el reiterado patronímico.

Pero ¡cuál no será el asombro del lector o el estudioso rioplatense cuando llegue al pasaje en que el sibarita, al explicar cómo se asan "lumbi et renes" (VII 8,289), se anticipa largamente a nuestra parrillada de achuras!

Como, p. ej., "absintium Romanum sic facies" (I 2,3), la mayor parte de las explicaciones se construyen en segunda persona, la que deviene así expresión impersonal, porque el maestro de cocina se dirige no a un interlocutor determinado, como en los diálogos ciceronianos, sino a un anónimo y quizá lejano lector. Sin embargo, de tanto en tanto se entremete la tercera: "caccabus ferueat" (IV 2,163), al pasar a sujeto algún sustantivo común; o comparten el período ambas construcciones: "Coliculi elixati in patina compositi condiuntur liquamine, oleo, mero, cumino, piper asparges, porrum, cuminum, coriandrum uiridem super concides" (III 9,89), al sumarse a los elementos utilizados una acción oportuna del presunto cocinero.

Así como en nuestro tiempo el dueño de un recetario suele hacerle añadidos de su puño y letra cuando adquiere nuevas fórmulas, también han sido impuestas al de Apicio, donde la filología, mediante los usuales corchetes, encuadra como agregados dos recetas del muy curioso y erudito Varrón de Reate (III 2,70 y VII 14,308) que el profesor André tilda de "note marginale de lecteur passée dans le texte" ("Commentaire", p. 194).

Muy contento con el libro de cocina romano comprado en París, y siguiendo el paradójico ritmo de nuestro tiempo, con una sopa de "vermicelli" transparentes que rebosaban de un bol arrocero de industria japonesa, restauré energías en un figón chino próximo a la Madeleine.

ALBERTO J. VACCARO

HELLWIG Antje, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*. Hypomnemata 38, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, 374 pp.

Si bien son numerosas las investigaciones filológico-filosóficas que han encarado el problema de la Retórica en Platón o en Aristóteles, no son tantas las que han intentado un análisis comparativo en forma exhaustiva de esta temática en ambos autores como lo hace A. Hellwig en su sustancioso estudio presentado como Disertación Inaugural en la Univ. de Bonn en 1970. El expreso propósito de la autora consiste en contrastar recíprocamente las exigencias que ambos pensadores plantean a una Retórica filosófica.

En un primer capítulo se investigan las "definiciones" de la Retórica y sus implicancias. Como textos centrales se toman para Platón: *Gor.* 453a2 y *Phr.* 261a7s.; y para Aristóteles: *Rh.* 1354a1 y 1355b26s. Aquí se establecen las semejanzas y diferencias con respecto a los oradores tradicionales y coetáneos y a su vez se comparan entre sí las expresiones de ambos filósofos por la referencia a un esquema objetivo de relaciones válido para la Retórica. Este esquema incluye por el lado formal el método y por el lado del contenido: la cosa, el oyente y el hablante (orador); a esto se agrega el indispensable conocimiento del τέλος de la τέχνη. Precisamente siguiendo este esquema la autora lleva adelante la investigación en los siguientes capítulos, centrándose en los mencionados 3 factores: cosa (o materia), oyente, orador.

En el capítulo dedicado a la materia de la Retórica se estudia en primer lugar la relación entre conocimiento y Retórica que Platón y Aristóteles postulan. El primero exige del orador explícitamente el conocimiento de lo justo, lo bueno y lo bello (δίκαιον - ἀγαθόν - καλόν) con lo cual perfila un campo de conocimiento válido para todo hacer humano, sin asignar por tanto una materia específica a la Retórica. Aristóteles va más allá del conocimiento de los tres valores exigidos por su maestro; para él es necesario un conocimiento, por ejemplo, de la política y lo que ella implica (finanzas, guerra, legislación, etc.). El orador "aristotélico" debe conocer tanto como el "platónico" la esencia y el valor de una cosa, pero en Aristóteles se pone de manifiesto para qué sirve ese conocimiento en el discurso concreto. Platón señala como base para el proceso de apropiación del conocimiento el mé-

todo de la Dialéctica, Aristóteles por el contrario excluye del campo de la Retórica toda discusión sobre el método de conocimiento. Mientras Platón no necesita nombrar determinadas materias para la Retórica, Aristóteles debe seleccionar entre la cantidad de conocimientos posibles aquellos que correspondan a ella. De allí que para este último se imponga presentar una ordenación de la "materia". Esta clasificación la realiza según los principales géneros (γένη; retóricos. Este problema lo aborda A. Hellwig en la segunda parte de este capítulo, señalando a su vez los criterios y las ventajas (fundamentalmente la profundización y sistematización de las anteriores formas de clasificación) de la división aristotélica en los tres γένη que luego devendrán tradicionales: συμβουλευτικόν, ἐικανικόν y ἐπιδεικτικόν (deliberativo, judicial, demostrativo). En el tratamiento de la materia de la Retórica se evidencia la tendencia característica que anima a Aristóteles: la orientación hacia la praxis concreta.

A continuación pasa la autora a analizar el segundo elemento del esquema: el objeto de la retórica, es decir, el oyente, cuya reacción es precisamente la meta que persigue la τέχνη. Platón exige del orador no sólo el conocimiento del "cómo" sino también del "por qué" de la influencia del discurso en el oyente. De allí la exigencia de una "psicología" que pueda aclarar el conjunto de efectos que el *logos* tiene sobre el alma. A la psicología platónica dedica A. Hellwig una gran parte de esta unidad, pasando revista al alcance de la doctrina sobre el alma, el método para la indagación de esta última y por fin las consecuencias que todo esto tiene para la Retórica. Con respecto a la psicología aristotélica se analiza el tratamiento de los πάθη en la *Retórica* y su aplicación para la producción de la πίστις en el alma del oyente. En fin se establece la comparación entre ambas concepciones, destacando las diferencias existentes y el aporte especial de cada una. Platón subraya el método con el cual puede ser investigada el alma humana (el objeto) y este método incluye el momento del conocimiento del *Vniuersum* (το ὅλον). Es importante además la diferenciación de las distintas clases de almas y de *logos* y sus relaciones de "influenciabilidad". La dificultad de la doctrina platónica reside en la realización del conocimiento en la práctica concreta. Allí debe jugar la correcta apreciación del καρπός, tema que no es ulteriormente tratado. La enumeración y representación de las δυνάμεις individuales por parte de Aristóteles queda atrás de la exigencia platónica en el sentido del conocimiento de la naturaleza del

alma y sus clases. Pero por otra parte desenvuelve detalladamente la consideración de las distintas posibilidades concretas que se ofrecen para la producción del πάθος en el alma del oyente, es decir, lo que se podía suponer bajo el concepto de καίρος encuentra aquí un desarrollo.

En un último capítulo se estudia el tratamiento que Aristóteles y Platón presentan del ἦθος τοῦ λέγοντος (carácter del orador). Para ambos es este una positiva cualidad moral y los factores en los cuales se fundamenta son semejantes. Sin embargo aparecen nuevamente diferencias: Aristóteles considera el ἦθος en primer lugar en vistas a su función en el proceso de persuasión; Platón lo formula como una condición básica de la Retórica. En Aristóteles es el ἦθος τοῦ λέγοντος la impresión de la personalidad moral (el oyente juega por tanto un papel cada vez más decisivo), para Platón es la personalidad moral misma. De este distinto punto de vista se sigue a su vez otra serie de diferencias a nivel de las exigencias prácticas que ambos plantean al orador.

Finalmente, y en forma de *excursus*, se investiga el problema del orden (τάξις) retórico en Platón, tomando como base el *Fedro*. Especial importancia reviste aquí el análisis del primer discurso de Sócrates (en cuanto constituye una "contramuestra" del discurso de Lysias), ya que en él aparece con claridad el principio que determina la ordenación retórica. En última instancia es la Dialéctica la que posibilita el ordenamiento. Ese orden básico, interior al discurso, debe hacerse también exteriormente visible, pero los medios de ordenación externos reciben su justificación de aquel.

De destacar es la exhaustividad y profundidad con la que son tratados los problemas individuales, así como la enorme literatura secundaria manejada a lo largo de la obra (y que no se reduce sólo a los 145 trabajos citados en el índice bibliográfico).

En fin, el trabajo es apropiado no sólo para quien pretenda estudiar en especial el tema de la Retórica en Platón y Aristóteles, sino también para quien se ocupe de la Retórica en la Antigüedad en general, dadas las relaciones constantemente trazadas hacia autores anteriores y posteriores a Platón y Aristóteles.

RAMÓN CORNAVACA

ÍNDICE

	Pág.
ACTIVIDADES DE LA AADEC	5
ARTÍCULOS Y COMUNICACIONES	
<i>Moirá, Ananke y responsabilidad individual en Esquilo</i> (segunda parte), por Ignacio Granero	7
<i>Algunas consideraciones acerca de la religión homérica</i> , por María Cristina Parodi de Lisi	47
<i>La doctrina de la transmigración en Grecia preplatónica</i> , por Ernesto La Croce	71
<i>Un tópicó épico en la obra de Tácito: la noche</i> , por Marta Beatriz Royo	87
INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA	105

Este número de ARGOS se terminó de
imprimir en febrero de 1978 en Editorial
Junco, 25 de mayo 1672, Tigre, Pcia. de
Bs. As., República Argentina.