

ISSN 0325-4194

ARGOS

29/2005

Año XXIV
Ciudad de Bahía Blanca
mayo 2007

ARGOS

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN
ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Resumida en L' ANÉE PHILOLOGIQUE
Indexada en LATINDEX

Directora

VIVIANA E. GASTALDI

Administración & Ventas

JUAN HÉCTOR FUENTES

Comité de Redacción

BEATRIZ ÁBREGO

MARÍA LUISA LA FICO GUZZO

GABRIELA MARRÓN

Comité Científico

ZELIA DE ALMEIDA CARDOSO (Universidade de São Paulo)

DORA CARLINSKY POZZI (University of Houston)

NÉSTOR CORDERO (Université de Rennes I)

DAVID LORENZEN (Colegio de México)

DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid)

ANDRÉS POCIÑA (Universidad de Granada)

HAIGANUCH SAIRAN (Universidad de São Paulo)

ARGOS ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL PROPIEDAD DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS (AADEC). EDITA TRABAJOS ORIGINALES ENCUADRADOS EN DISTINTAS ÁREAS DEL CONOCIMIENTO COMO LA FILOLOGÍA, FILOSOFÍA, LITERATURA, HISTORIA Y ARTE DE LAS CULTURAS DEL MUNDO GRECORROMANO Y DE OTRAS CON ÉL RELACIONADAS. EL INTERÉS SE EXTIENDE A LOS PERÍODOS COMPRENDIDOS ENTRE LA ANTIGÜEDAD Y EL MEDIOEVO. ASIMISMO SE INCLUYEN ESTUDIOS QUE CONTEMPLAN SU RECEPCIÓN A LO LARGO DEL TIEMPO. SE PUBLICAN TAMBIÉN RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS Y CRÓNICAS DE ENCUENTROS ACADÉMICOS DEL ÁREA.

Revista Argos · ISSN 0325-4194

Propietario: Asociación Argentina de
Estudios Clásicos

12 de Octubre y San Juan (CP8000)

Bahía Blanca

Buenos Aires / República Argentina

Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11.723

Copyright by Asociación Argentina de Estudios Clásicos

El 25 de enero de 2007 la muerte de Paola Vianello causó un profundo dolor en el mundo académico de las disciplinas clásicas. Apasionada estudiosa del mundo helénico, de pensamiento crítico e inteligente, fue, además, una amiga personal muy querida.

Que su generosidad y honradez intelectual, su calidad humana y su fuerte compromiso con la realidad social de su tiempo sean ejemplo de vida para futuras generaciones y para todos los que la conocimos y la amamos.

La Dirección de Argos

ÍNDICE /29

ARTÍCULOS

ESTEBAN E. BIEDA Pasión y arrebató en el <i>Hipólito</i> de Eurípides. Una lectura filosófica	7
CARLA BOCCHETTI The <i>periploous</i> tradition in the <i>Iliad</i> and the <i>Homeric Hymns</i>	29
CORA DUKELSKY Arte y política en la época de los Pisistrátidas. Mujeres en la Fuente en las hidrias atenienses de fines del siglo VI a.C.	53
ALEJANDRO MORIN Las referencias corporales en el <i>De Regno</i> de Tomás de Aquino	69
JIMENA PALACIOS Las historias de Lámaco, Alcimo y Trasileón (Apul. <i>Met.</i> IV, 7-22): Las <i>fabulae</i> intercaladas como <i>exempla</i> y sus posibles lecturas	91

RESEÑAS

SILVIA MAGNAVACCA. <i>Léxico técnico de Filosofía Medieval.</i> (LILIANA PÉGOLO)	107
ALESSANDRO PERUTELLI, <i>Prolegomeni a Sisenna.</i> (MELINA ALEJANDRA JURADO)	110
ALAIN M. GOWING. <i>Empire and Memory. The representations of the Roman Republic in Imperial Culture.</i> (SILVANA A. GAETA)	112
AGUSTÍN DE HIPONA <i>Confesiones.</i> (ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE)	116
LE GOFF, J. Y TRUONG, N. <i>Una historia del cuerpo en la Edad Media.</i> (JULIETA RÍOS)	119

INFORMACIONES

Asamblea General Ordinaria 2005	121
Biblioteca de la AADEC	121
Actividades académicas	121
Nota: A todos los socios de la AADEC (ARTURO ÁLVAREZ HERNÁNDEZ)	123
Autoridades de la AADEC	125
Normas de presentación de trabajos	127

PASIÓN Y ARREBATO EN EL *HIPÓLITO* DE EURÍPIDES. UNA LECTURA FILOSÓFICA

ESTEBAN E. BIEDA

Facultad de Filosofía y Letras - UBA

En el presente trabajo nos proponemos analizar dos episodios fundamentales de la pieza *Hipólito* de Eurípides a la luz de las categorías éticas propuestas por Aristóteles fundamentalmente en su *Ética nicomaquea*. Examinaremos, por un lado, el enamoramiento del personaje Fedra y los problemas de la oposición entre deseo y razón y la posibilidad de obrar mal a sabiendas; por otro lado, el filicidio –Posidón mediante– de Teseo nos permitirá abordar el problema de la responsabilidad que cabría a quien actúa sin saber lo que realmente está haciendo. Los personajes euripídeos constituirán, así, la materia viva a la cual aplicar los conceptos aristotélicos.

tragedia / ética / responsabilidad / ignorancia / incontinencia

In this article we analyze two fundamental episodes of the *Hippolytos* of Euripides using some of the concepts proposed by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*. First, we will examine the infatuation of the character Phaedra, the possible opposition between desiring and knowing, and the possibility of acting wrong knowing what is right; in second place, the death of Hippolytos caused by his father, Theseus, leads us to the problem of the responsibility of the person who acts without knowing what he or she is really doing. Finally, we will try to show how the euripidean characters embody some of the aristotelian concepts.

I. INTRODUCCIÓN

Se ha dicho que el conflicto trágico comúnmente involucra más que un conflicto de decisiones tomadas libremente por los agentes humanos; dicho *plus* estaría dado o bien por la ignorancia de lo que realmente se está haciendo o bien por la imposición exterior de situaciones no queridas por el agente¹. En algunos textos euripídeos la voluntad y los deseos de los personajes cobran especial importancia en la construcción y posterior conclusión de la acción dramática; ello se manifiesta en los cambios de parecer de hombres y mujeres que, atravesados por la desgracia, encaran las peores maldades llegando a un nivel tan sutil de reflexión que les permitirá incluso prever el arrepentimiento futuro por la atrocidad a pun-

¹ Cf. Burian, P., (en Easterling, P.E. -ed.-, 1997), p.182.

to de ser cometida. En el presente trabajo nos proponemos analizar, en una primera parte, una serie de pasajes del *Hipólito* de Eurípides en los que es posible rastrear algunos de los elementos relativos al obrar humano recién mencionados. En la segunda parte veremos cómo, algunas décadas después de muerto el poeta, Aristóteles habría de considerar dichos elementos como fundamentales al momento de analizar el actuar humano. Así, nuestro objetivo aquí será, tras relevar el rol fundamental que el saber, el querer y la ignorancia cumplen en la pieza euripídea, analizar las acciones de algunos personajes a la luz de las categorías aristotélicas para ver, como conclusión, de qué tipo de acción se trata y, en consecuencia, qué grado de responsabilidad le cabría a su ejecutor.

II. SOMBRAS DE RESPONSABILIDAD

La noción de “acción” en sentido pleno, es decir, aquella que supone una cierta deliberación previa –por mínima y precaria que fuere– capaz de conducir de manera más o menos comprensible y articulada a la toma de una decisión que finalmente se materialice en acción, implica la existencia de algún tipo de “voluntad” capaz de encarnar dicho proceso. La tesis de J.P. Vernant al respecto parte de la discusión con A. Rivier –citado por el primero–; éste último afirma que el concepto de “voluntad” propio de la tragedia griega clásica en general es difuso por cuanto “lo que engendra la decisión es siempre en última instancia una *ἀνάγκη* impuesta por los dioses, la “necesidad” que bascula enteramente hacia un solo lado en un momento del drama [...]. El hombre trágico no tiene ya que “elegir” entre dos posibilidades sino que “constata” que ante él se abre una sola vía”². Según esta opinión no cabría hablar de “voluntad” *stricto sensu* en la tragedia griega clásica. Contra esto, resulta interesante destacar el rastreo que el autor francés hace del origen de la oposición entre “voluntario” e “involuntario”, partiendo de la base de que la lengua griega no tendría un término que se corresponda apropiadamente con nuestra noción de “voluntad”. Los adjetivos “*ἐκούσιος*” y “*ἀκούσιος*” utilizados posteriormente por Aristóteles se forman sobre la base del par “*ἐκῶν*” - “*ἄκων*”³ comúnmente traducidos como “voluntario” e “involuntario” respectivamente. Ahora bien, dicha oposición no habría ‘surgido’ para dar cuenta de las condiciones subjetivas que hacen que un individuo sea o no responsable por sus actos sino más bien del ámbito jurídico para distinguir las acciones reprobables de las excusables: “la separación que señala el derecho, por la oposición semántica

² Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., (1982: p.48).

³ Contracto de *ἄκων*.

ἔκων-ἄκων, no se basa por tanto en la distinción en principio de lo voluntario y lo involuntario. Descansa en la diferenciación que la conciencia social establece, en condiciones históricas determinadas, entre la acción plenamente reprobable y la excusable...⁴. Mas estos conceptos fueron evolucionando a lo largo del siglo V a la par de un cierto tránsito desde un destino impuesto casi ineluctablemente por los dioses hacia un progresivo protagonismo del hombre mismo: se trata del pasaje desde el determinismo externo hacia un cierto determinismo impuesto, en el caso de Eurípides, por la necesidad de los sentimientos propios de los personajes: "en este plano habría que tener en cuenta una evolución que, desde Esquilo a Eurípides, tiende a "psicologizar" la tragedia, a subrayar más los sentimientos personales de los protagonistas"⁵. Es preciso entender el verbo "psicologizar" etimológicamente: la tragedia eurípidea tiende a dar mayor protagonismo a la ψυχή de los personajes y a los sentimientos que ella encarna. De este modo, la posibilidad de una voluntad humana renace de las cenizas del determinismo externo dando a los personajes la posibilidad de optar, aunque no con carácter absoluto desde ya, entre varias vías posibles de acción. El motivo por el cual la decisión plena y absoluta, el libre albedrío en su máxima expresión, resulta en general inconcebible en la Grecia clásica se debe a que tanto el héroe trágico como el hombre sin más están sumidos a una instancia que constantemente los interpela y que no controlan, la τύχη; esto hace que cada una de sus decisiones fluctúe entre la acción y la pasión, entre el hacer y el padecer.

A continuación analizaremos dos momentos del *Hipólito* de Eurípides intentando rastrear esa 'proto-voluntad', *i.e.* esa voluntad aún no plenamente consituada pero sí esbozada en los conflictos de ciertos personajes. Para ello daremos cuenta de una serie de episodios que involucran el problema del obrar humano en relación con el carácter 'voluntario' o 'involuntario' que dichas acciones revisten. Los ejemplos 'vivos' que tomamos de la tragedia serán retomados en la segunda parte del trabajo a fin de enmarcarlos en la ética aristotélica.

III. FEDRA Y TESEO ENTRE EXCESOS Y DEFECTOS

A. FEDRA APASIONADA

La tragedia *Hipólito* es una de las piezas que mejor ilustra el tema del obrar humano. Desde el prólogo se advierte la intención de enfrentar el desenfreno erótico que representa Afrodita –cuyos estándares encarna el

⁴ Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., (1982: p.56).

⁵ Vernant, J.P., Vidal-Naquet, P., (1982: p.64).

personaje de Fedra— con la pureza de Ártemis. Es importante resaltar que el interés de Eurípides por la teomaquia entre las diosas descansa en el hecho de que el conflicto se realiza en los personajes, humanos, de Fedra e Hipólito: “las grandes diosas no se muestran en esta tragedia como poderes divinos que vienen a explicar el oscuro sentido de los sucesos, sino que estas deidades, deseables y odiosas al mismo tiempo, corroboran hasta dónde pueden llegar las desbordadas pasiones humanas [...]; con todo, son los hombres los que, definitivamente, ocupan el lugar primordial en el conflicto trágico”⁶. Afrodita, diosa del amor, la belleza y la fertilidad, prologa la obra quejándose por la conducta de Hipólito: “rechaza el lecho y no acepta el matrimonio, pero honra a la hermana de Febo, Ártemis” (14-5)⁷. Como suele suceder en numerosas tragedias, el prólogo anticipa el desenlace de la obra: luego de que Afrodita aguijonee a Fedra para que arda de pasión por Hipólito, la acción concluirá cuando Teseo, padre de éste último y esposo de Fedra, dé muerte a su hijo haciendo uso de una de las maldiciones concedidas por Posidón. Finalizado el prólogo se hace presente un Hipólito cargado de soberbia que, ante el consejo de un sirviente de no desafiar a Afrodita, se preocupa más por organizar una buena comida que por temas vinculados con la divinidad: “le digo adiós (χάριεν λέγω) a tu Cipris” (113)⁸. Fedra, por su parte, se muestra desde que hace su aparición sumida en la locura erótica; la esposa de Teseo fluctúa entre el sufrimiento producido por amar a otro hombre y aquel producido por el hecho de que se trata del hijo de su esposo: “¡Desdichada (δύστηνος) de mí! ¿Qué hice? ¿Dónde me desvíe del buen tino (γνώμη ἀγαθῆς)? Enloqueci; me derribó la furia (ἄτη) de un dios” (239-241)⁹. Resulta evidente, a primera vista, que los dos personajes centrales de la obra simbolizan los dos extremos que mencionamos más arriba: por un lado la castidad incuestionable de Hipólito, y por el otro el amor desenfrenado y cuasi maniaco de Fedra. La obra trata, pues, uno de los pilares de la cultura griega clásica: el culto de la moderación por sobre los excesos y los defectos, la ponderación del equilibrio. Sin dudas un medieval hubiese considerado a Fedra un demonio y al casto Hipólito un santo, pero Eurípides, por el contrario, “lo convierte <sc. a Hipólito> en un trágico inadaptado; el hombre debe rendir culto a ambas diosas aunque puedan

⁶ López Férez, J.A., (en López Férez, J.A. (ed.), (2000: p.361)).

⁷ Todas las traducciones de los textos griegos son nuestras. Para el *Hipólito* seguimos la edición comentada de W.S. Barret (1963).

⁸ Dando a entender que nada quiere tener que ver con ella (Cf. LSJ, s.v. “χαίρω”, III, 2.c.).

⁹ Barret (1963: *ad.loc.*) sugiere que esta “ἄτη” enviada por un dios no incide en la buena o mala fortuna de Fedra sino que deteriora su γνώμη (“juicio” –Barret: “wit”–) –sin connotaciones punitivas sino con neutralidad (cf. LSJ, s.v. “ἄτη”–); ahora bien, esto no implica, como veremos, que Fedra pierda su poder de decisión en manos del δαίμων. Lo que se deteriora no es su γνώμη sin más, sino su *buen* (ἀγαθῆ) juicio ya que se ha enamorado de su hijastro: en esto consiste su locura, no en obrar ‘poseída’ por un dios.

parecer antagónicas”¹⁰. Entre ambos extremos, la nodriza, testigo privilegiado del curso de los acontecimientos y depositaria de la moderación que, aparentemente, se congracia con la sensatez: “una vida larga me ha enseñado muchas cosas: en efecto, es necesario que los mortales se mezclen entre sí con sentimientos amorosos medidos (μετρίως φιλίας), no hasta la extrema médula del alma, y que los afectos del corazón sean fáciles de desatar para rechazarlos o apartarlos” (252-257).

Sobre la base de este trío de personajes, el conflicto parte del dilema que representa para Fedra dar a conocer sus sentimientos o callarlos; en determinado momento la nodriza y Fedra discuten sobre el mal que aqueja a esta última, mal que no quiere confesarle a aquella pero que, finalmente, acaba develando. En una de las líneas de la esticomitía que se extiende entre los versos 315 y 352 Fedra afirma: “un ser querido me ha destruido, sin quererlo yo y sin quererlo él (οὐχ ἐκοῦσαν οὐχ ἐκῶν)” (319). Nótese, en primer lugar, el uso del adjetivo ἐκῶν negado¹¹ lo cual equivaldría, semánticamente, al adjetivo ἄκων. El “ser querido” al que se refiere Fedra es, desde ya, Hipólito, catalogado como el responsable por su “destrucción”; mas se trata de un agente que no lo ha hecho de buen grado sino de un agente paradójicamente pasivo que, en la medida en que no ha elegido despertar en la reina la pasión erótica que la invade, acaba siendo responsable involuntario por el estado de cosas presente. Vemos así una situación en la que son distinguibles varios niveles de responsabilidad: por un lado, Fedra culpa a Afrodita, responsable directa por sus sentimientos; por el otro, menciona a Hipólito, responsable indirecto, no querido, por los mismos sentimientos. Ahora bien, no hay que perder de vista que, acusando a la diosa, Fedra logra desviar la atención respecto del lugar que ella misma ocupa en la génesis de su amor; es decir que culpar a Cipris (y a Hipólito) también sirve a la esposa de Teseo como estrategia para librarse ella misma de la cuota de responsabilidad que le cabe. No obstante, tratándose de una diosa, habría que ver hasta qué punto Fedra estaba en condiciones de resistir lo dispuesto por aquella; si una resistencia tal no fuese posible, la acción de enamorarse, en ese caso, habría sido gestada por la fuerza de un agente exterior, lo cual podría implicar su involuntariedad¹². Pocos versos más adelante, Fedra acaba confesando a la nodriza el motivo de su malestar: está enamorada de Hipólito. Conmocionada por la noticia, la nodriza exclama:

¹⁰ Kitto, H.D.F., (1951: p.202).

¹¹ En el primer caso, de género femenino en caso acusativo como predicativo objetivo del pronombre με; en el segundo caso, de género masculino en caso nominativo como predicativo subjetivo de φίλος.

¹² Resuena, desde ya, el *Encomio de Helena* de Gorgias y la posibilidad de que Helena haya huido hacia Troya “debido a los βουλήματα de los dioses” (§6).

"¡Adiós! Ya no existo; pues los sensatos (σώφρονες), sin quererlo (οὐχ ἔκοντες), no obstante (ἀλλ' ὁμως) se enamoran de los males" (357-359).

No se trata, pues, de falta de sensatez, de falta de inteligencia para poder sortear las eventualidades que presenta la fortuna; no, puesto que incluso los sensatos optan por el mal. Podría aducirse que este breve parlamento de la nodriza no basta para afirmar que se está contemplando la posibilidad del mal obrar a sabiendas¹³. Pero pocos versos más adelante Fedra concluye la idea que, evidentemente, rondaba la mente del poeta:

"Mujeres trocenas que habitáis aquí, en el último portal del Peloponeso: ya una vez, en otra oportunidad, reflexioné durante el gran tiempo de la noche sobre el modo en que es destruida la vida de los mortales y me parece que obran mal (πράσσειν κακίονα) no conforme a la naturaleza de su entendimiento (γνώμης), pues el pensar bien es propio de muchos. Sin embargo, hay que mirar esto de este modo: sabemos y conocemos, pero no ejecutamos (ἐπιστάμεθα καὶ γινώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δέ), las cosas provechosas, los unos por pereza, los otros por preferir cualquier otro placer (ἡδονήν) frente al bien" (373-383)¹⁴.

Resulta evidente la diferencia con el clásico planteo socrático: el hecho de saber lo que está bien, de conocer lo provechoso, no garantiza que lo pongamos en práctica ya que, como le sucede a Fedra, siempre hay en juego una inmensa gama de factores que hace que optemos por caminos que no necesariamente consideramos los mejores: "¡Ay, ay! Esto será, al tiempo, un mal divino para los hombres: cuando alguien conozca (εἰδῆ) lo bueno, pero no se sirva <de ello>"¹⁵. Lo que específicamente aqueja a la esposa de Teseo es, sin dudas, la pasión amorosa que 'triumfa' sobre la dimensión racional de su entendimiento¹⁶. El verdadero problema no es la

¹³ Así v.g. Barret (1963: p.229).

¹⁴ Adoptamos "πράσσειν κακίονα" siguiendo a Barret (1963: *ad.loc.*), quien, por otra parte, entiende el término "γνώμη" como "*the mind as the seat of moral disposition*"; con respecto a la traducción del par ἐπιστάμεθα καὶ γινώσκομεν, traduce: "*we understand what is right and realize it...*". Para algunos aspectos morales del discurso de Fedra, cf. Kovacs, D. (1980).

¹⁵ Fr. 841 de la tragedia perdida *Crisipo* (ed. Nauck); cf. también en esta línea los frags. 572, 4-5; 220 y 840.

¹⁶ La pasión que invade a Fedra parece apartarse de la esfera puramente racional: relatando la génesis de dicha pasión, ella misma la califica como "ἀνοία" en oposición al σώφρονεῖν (cf. vv.398-9). Es interesante señalar que tanto el adjetivo "σώφρων" como el verbo "σώφρονεῖν" suelen tener, en Eurípides, el sentido de "casto" y "ser casto" respectivamente; así, la castidad, actitud "sensata", sería lo contrario a la insensatez (ἀνοία).

ignorancia del bien sino cierta falta de resolución para obrar en consonancia: “no es que la gente no tenga principios o tenga malos principios, sino que tienen los principios correctos pero no viven conforme ellos”¹⁷. Esto significa que Fedra sabe perfectamente que su infatuación encarna un sentimiento inmoral, que los parámetros morales con los que ella misma se maneja van contra su deseo, pero aun así no puede evitar la tentación.

B. EL ARREBATO DE TESEO

Como ya dijimos, el drama se resuelve cuando Teseo mata a Hipólito – en huida hacia el destierro– mediante una de las maldiciones otorgadas por Posidón; el motivo que enfrenta a Teseo con su hijo es una carta hallada por el rey ateniense en manos del cadáver de Fedra –carta escrita por ella– en la que se afirma que Hipólito violentó el lecho de su padre (vv. 883-891). Finalmente, en los vv. 1162 y ss. el Mensajero anuncia a Teseo la muerte de Hipólito debido a la intervención de Posidón que vuelca su carro. Teseo aún no sabe el motivo que llevó a la hermana de Ariadna, su esposa, a escribir la carta en la que denuncia a Hipólito como gestor de la pasión prohibida¹⁸; recordemos que la Nodriza había develado el secreto de Fedra a Hipólito haciéndole jurar que guardaría silencio –motivo por el cual Hipólito, cumpliendo con su palabra, no se defiende ante la acusación de su padre–. Lo que particularmente nos interesa de la resolución del drama es el momento en que la diosa Ártemis, protectora de Hipólito, se presenta para aclarar la situación y limpiar la memoria de su protegido; para ello revela a Teseo la verdad de lo ocurrido (vv. 1284 ss.). El célebre rey ateniense sucumbe en sollozos ante los dichos de la diosa que habla sin concesiones ni resguardos subrayando la ὕβρις en la que ha incurrido Teseo al asesinar a su hijo de manera tan precipitada:

“ÁRTEMIS. ¿Te molesta mi relato, Teseo? Estate tranquilo: te lamentarás más oyendo lo que siguió. [...] Te muestras como un malvado. No esperaste ni la prueba (πίστιν), ni las palabras de los adivinos; tampoco investigaste (ἠλεγξας), ni concediste mayor tiempo a la indagación (σκέψιν), sino que lanzaste la maldición contra tu hijo más rápido de lo que debías y lo mataste.

“TESEO. ¡Señora, quisiera morir!

¹⁷ Barret (1963: p.227; nuestra trad.).

¹⁸ Con respecto a los motivos puntuales por los que Fedra escribe la carta engañosa a Teseo, cabe destacar la importancia que aquella da una y otra vez a la fama y a la reputación – en tanto “δόξα” o “δόξα εσθλή”–. Cf. especialmente los vv. 402, 431, 487 y 500 y, en esta misma línea, *Medea* 293.

“ÁRTEMIS. Ciertamente; hiciste cosas terribles (δεινὴ ἐπραξάς)...” (1313-4; 1320-5)

La situación de Teseo parece irremediable; ha incurrido en la peor de las demesuras; movido por la ira, desoyendo los mandatos más elementales de la prudencia, tomó un camino imposible de desandar. No obstante, Ártemis tiene algo más para decir al rey: debido al modo en que se han dado los acontecimientos, la responsabilidad total por lo sucedido no recae sobre Teseo; hay otros factores en juego. En primer lugar, “Cipris quiso que tales cosas ocurriesen, por saciar su ira” (1327)¹⁹, con lo cual a la diosa del amor también le cabe una cuota de responsabilidad. Por otro lado:

“En cuanto a tu error, en primer lugar, el no saber (τὸ μὴ εἰδέναι) aliviana tu mal; además, la mujer que murió <sc. Fedra>, destruyó la posibilidad de una defensa basada en las palabras (λόγων ἐλέγχους)...” (1334-1337)²⁰

El hecho de desconocer lo que realmente estaba haciendo, esto es, que lo que creía hacer era en realidad lo contrario de lo que, de estar enterado de la verdad de las cosas, hubiese hecho, tiene como consecuencia que el filicidio de Teseo sea considerado involuntario:

“Y tú, hijo del anciano Egeo, toma a tu niño en brazos y estréchalo contra tu pecho, pues lo mataste sin quererlo (ἄκων)” (1431-1433)

El filicidio de Teseo ha sido, en palabras de la diosa, ἄκων, involuntario; pero esto no contradice el hecho de que Teseo haya querido matar a Hipólito –cosa que en efecto ha sucedido: recuérdese que es él quien le envía la maldición–, no lo contradice porque las circunstancias han cambiado: Teseo cuenta con información que antes ignoraba, ahora sabe y, al saber, descubre que sus decisiones pasadas ya no encajan en la nueva realidad que se le manifiesta por medio de la diosa.

Tras haber visto una serie de variables que resultan relevantes para

¹⁹ Si bien la apelación al influjo de Afrodita ya ha sido mencionada por Fedra (“daré satisfacción a Cipris, que me pierde, abandonando la vida en este día”, 725-27), resulta llamativo que Ártemis apele a ello como una excusa atendible frente a la acción de Teseo; llama la atención debido a que, en otro contexto, Hécuba descarta dicho argumento por considerarlo un sofisma (Cf. *Las troyanas* 939 ss.). Cf. una apelación similar a Afrodita en *Medea* 526 y 629 ss.

²⁰ C.A.E. Luchnig (1983) afirma, a propósito del “τὸ μὴ εἰδέναι” en el verso 1334, que “el no saber es una condición, pero no una condición consistente de los personajes humanos en la obra –y a los dioses no les va mejor–, pues son los mortales quienes desean comprender y quienes finalmente comprenden”.

establecer el grado de voluntariedad de las acciones –tales como el conocimiento de las consecuencias y circunstancias de la acción por parte del agente al momento de realizarla y los factores externos que pudiesen estar influyendo en sus decisiones– pasaremos a analizar algunos conceptos centrales de la ética aristotélica.

IV. LA PRÁXIS SEGÚN ARISTÓTELES

En *Ética nicomaquea*²¹ (*EN*) III, 1 Aristóteles distingue, en primer lugar, las acciones “voluntarias” (ἐκούσται) de las “involuntarias” (ἀκούσται)²²; sobre esta base intenta establecer cierto límite entre las acciones censurables y las no censurables. Ahora bien, cabría preguntarse si de la sola taxonomía de las acciones es posible derivar un límite tal, esto es, si la condición mínima que una acción debe satisfacer para que sus consecuencias sean achacables al agente está indefectiblemente ligada a la voluntariedad o involuntariedad de la misma.

Avanzando con la taxonomía de las acciones, entre las involuntarias se hallan las realizadas por fuerza (βίαι) y las realizadas por ignorancia (δι' ἄγνοιαν). Con respecto a las primeras, podemos distinguir primero las forzosas *per se*: tanto el principio (ἀρχή) del movimiento como la causa (αἴτιον) de la acción se ubican totalmente fuera (ἔξωθεν) del agente quien para nada participa de la misma²³. Así pues, quien actúa forzado queda eximido de responsabilidad y no puede ser castigado debido a que, *stricto sensu*, ni siquiera se trata de una acción sino de un mero movimiento originado independientemente del agente. Luego encontramos aquellas acciones que Aristóteles denomina “mixtas” (μικτάι) donde la ἀρχή de la acción reside en el agente que, dadas las circunstancias particulares, se ve forzado a realizar aquello que en otro caso no haría: ni el capitán que arroja la carga durante la tormenta para evitar el hundimiento del barco ni quien se somete a los pedidos de un tirano que lo amenaza con matar a su familia hubiesen elegido sus acciones si las circunstancias hubiesen sido otras; sin embargo, dadas las circunstancias, lo eligen para evitar un mal mayor. En la medida en que, a fin de cuentas, son ellos mismos quienes eligen –i.e. no hacen lo

²¹ Para la *Ética nicomaquea* seguimos fundamentalmente la edición de I. Bywater (1894) y los comentarios de R.A. Gauthier & J.Y. Jolif (1970) y de H.H. Joachim (1962).

²² Traducimos los adjetivos ἐκούσιος y ἀκούσιος por “voluntario” e “involuntario” respectivamente conforme las traducciones tradicionales consagradas (Ross: “voluntary” e “involuntary”). No obstante, quizás la mejor opción sería, con Gauthier-Jolif, traducir “de buen grado” (*de son plein gré*) y “de mal grado” (*malgré soi*), puesto que: “nos mots de ‘volontaire’ et ‘involontaire’ ont derrière eux toute une philosophie –celle de la volonté– qui n’existait pas à l’époque d’Aristote...” (1970: p. 170).

²³ v.g. un hombre movido por el viento; cf. *EN* 1110b16.

que hacen compelidos por una fuerza externa que no controlan-, se trata de acciones de tipo voluntarias²⁴. No obstante, el hecho de que el principio de la acción se halle en el agente no implica que estemos sin más ante un acto castigable –aun cuando sí se lo pueda alabar o censurar– debido a que las circunstancias que lo llevaron a hacer lo que hizo no estaban en sus manos²⁵. Así, la causa de su elección no es puramente interna por lo que dicha elección no es plenamente voluntaria; pero tampoco es plenamente involuntaria ya que a fin de cuentas se ha elegido lo que se hizo.

En las acciones involuntarias por ignorancia el agente realizó la acción sin saber lo que realmente hacía. Quien obra por ignorancia no yerra por desconocer la meta de su acto sino por desconocer las circunstancias particulares que le permitirían acceder a dicho fin: “‘involuntario’ tiende a ser dicho no si alguien ignora lo conveniente (τὰ συμφέροντα); pues ni la ignorancia en la elección es causa de lo involuntario –más bien lo es de la maldad–, ni la ignorancia del universal (καθόλου) –pues por ella son los hombres censurados <y no se censura a quienes obran involuntariamente *stricto sensu*>– sino la ignorancia de las circunstancias particulares (καθ’ ἑκάστα) en las cuales y en relación con las cuales (ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ) se da la acción” (EN 1110b30-1111a1)²⁶. En toda acción realizada por ignorancia el agente es principio de la misma, el origen del movimiento físico está en él; pero debido a que ignora las circunstancias particulares, actúa desconociendo la totalidad de las consecuencias involucradas. La dificultad reside en la responsabilidad del agente ante dicha ignorancia, *i.e.* por qué motivo las ignora: ¿estaba en su poder (o, incluso, era su deber) conocerlas o le resultaba imposible? Aristóteles menciona dos criterios para discernir la responsabilidad que cabe en estos casos. El primero consiste en la reacción del agente al momento de conocer las consecuencias de sus actos. Si al saber lo que provocó siente aflicción (o “dolor” –λύπη–) y arrepentimiento (μεταμέλεια), estamos frente a una acción auténticamente involuntaria por lo que, en principio, no cabría la adscripción de responsabilidad moral; las responsables, en este caso, habrían sido las circunstancias que impidieron que el agente previera las consecuencias de sus actos: “una acción hecha δι’ ἄγνοιας ἐν ἀκούσιον si el agente puede afirmar sinceramente ‘si hubiese sabido no lo hubiese hecho’: *i.e.* si está consternado y arrepentido cuando

²⁴ “Tales actos <sc. los que, de no hacerlos, implicarían un mal mayor>, ¿decimos que son acciones hechas por necesidad? ¿o no, y más bien todos hacemos esto mismo voluntariamente? Ciertamente es posible no realizarlo y someterse a aquel sufrimiento” (EE 1225a6-8).

²⁵ Cf. EN 1110a4-8; a11-19.

²⁶ Cf. Ackrill (1980): “con ‘ignorancia’ se hace referencia a la ignorancia de los hechos, circunstancias y consecuencias, no ignorancia del ‘universal’, de lo que es bueno o legal” (p.97; nuestra trad.).

descubre lo que hizo”²⁷. Ahora bien, en caso de no haber aflicción ni arrepentimiento, podemos decir que la acción fue *no-voluntaria* (οὐχ ἐκούσια) pero no *in-voluntaria* (ἀκούσιος): “en efecto, el que hace cualquier cosa por ignorancia sin irritarse en nada por su acción, no ha actuado voluntariamente (ἐκῶν) –por cierto no sabía (μὴ ᾔδει) lo <que hacía>–, pero, a su vez, tampoco involuntariamente (ἀκῶν) –por cierto, no <lo hizo> sintiendo dolor (λυπούμενος)–” (EN 1110b19-22). Quien actuó de manera *no-voluntaria* diría: “de haberlo sabido quizás lo hubiese hecho de todos modos; no me arrepiento de lo que hice”. En este caso –en el que la ignorancia de las circunstancias también provoca el modo de obrar– podríamos decir que hay cierta ‘contaminación’ de voluntariedad en la medida en que el agente no se arrepiente por lo que hizo; no obstante, esto no alcanza para adscribir responsabilidad aunque sí, posiblemente, censura o crítica²⁸. El segundo criterio para deslindar la eventual responsabilidad del agente que obró por ignorancia reside en el rol de la ignorancia en la acción: esta se puede realizar *por* ignorancia (δι’ ἀγνοίας) o bien en *estado* de ignorancia, ignorando lo que se hace (ἀγνοῶν). Ya hemos caracterizado a las primeras. Las acciones realizadas en *estado* de ignorancia son aquellas en las que el hecho de ignorar lo que realmente se está haciendo –i.e. de no conocer plenamente las circunstancias en las que se actúa– no es el motivo por el cual se hace lo que se hace. El ejemplo clásico es el del borracho: obra en *estado* de ignorancia, ignorando lo que hace; ahora bien, no obra de ese modo por no saber lo que está haciendo sino porque está borracho. S. Broadie señala que, en el caso de quien obra *por* ignorancia, dicha ignorancia se vincula con elementos externos al agente (las circunstancias); en cambio, la ignorancia de quien actúa en *estado* de ignorancia tiene su origen en el agente mismo (v.g. la borrachera) con lo cual él mismo acabaría siendo responsable por sus actos²⁹.

Las acciones *voluntarias* se definen como sigue: “... es <aquello> cuyo principio está en el <agente> mismo que conoce (εἰδῶτι) las circunstancias particulares en las que ocurre la acción” (EN 1111a23-24)³⁰. Tratándose

²⁷ Joachim, H.H., (1962: *ad loc.*; nuestra trad.).

²⁸ En esta línea, Guariglia afirma que “es claro que sigue primando el aspecto involuntario que proviene del hecho de que el agente no es consciente de lo que hace [...], pero la carencia del sentimiento de pesar actúa retroactivamente, como si el agente en cierta forma asintiera con posterioridad” (1997: p.147). Broadie (1991: p.132-3) también incluye a estas acciones entre las involuntarias.

²⁹ Cf. Broadie (1991: p.147-8); cf. en la misma línea Boeri (1999: p.201, nota 13) y Joachim (1962: *ad.loc.*). Es importante aclarar, no obstante, que nos apartamos de Broadie en su equiparación de borrachera, ira y pasiones corporales (apetitos). En efecto, como veremos, no coincide la acción voluntaria realizada en *estado* de ignorancia (como la borrachera) y la realizada debido al influjo de las pasiones (διὰ πάθη) dado que en estas últimas, a diferencia de aquellas, el agente *sabe* lo que hace.

³⁰ Cf. EE 1225b1-8.

de acciones en las que el agente obra de buen grado y con pleno conocimiento de lo que hace y de las circunstancias en las que actúa, no hay ningún inconveniente en calificarlas de virtuosas o viciosas; esto último hace que estemos ante actos éticamente relevantes producto de una elección que responde a un deseo deliberado. Ahora bien, "todas las cosas conformes a la elección (κατὰ προαίρεσιν) son voluntarias, pero no todas las cosas voluntarias son conformes a la elección" (EE 1226b35); *i.e.* existen acciones voluntarias que no son producto de una elección deliberada. Dos son las condiciones para que una acción sea voluntaria: (i) el principio (ἀρχή) debe estar en el agente y no en una fuerza externa *-i.e.* no debe ser forzada (βία)– y (ii) el agente debe conocer las circunstancias en las que actúa *-i.e.* no debe haber ignorancia (ἀγνοια)–. Existen ciertos actos que satisfacen ambas condiciones pero que, al no ser elegidos, se encuentran en el límite de lo censurable: las acciones pasionales (διὰ πάθη).

Resulta interesante y problemática a la vez la inclusión de los actos impulsivos, arrebatados, pasionales entre las acciones voluntarias. La justificación aristotélica opera por el absurdo: en primer lugar, sería ridículo decir que dichas acciones son involuntarias porque implicaría que ni los niños ni los animales –cuyas acciones son impulsivas y/o apetitivas– realizan acciones voluntarias (cosa que de hecho hacen); en segundo lugar, sería ridículo porque haría que dos acciones cuya causa reside en una sola cosa, el hombre, sean la una voluntaria y la otra no: "¿acaso nada realizamos voluntariamente (ἐκουσίως) entre las cosas cuya causa es el apetito (ἐπιθυμία) o la pasión (θυμός)? ¿o realizamos las nobles voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente (ἀκουσίως)? ¿No es cosa ridícula siendo uno solo el responsable (ἐνὸς αἰτίου ὄντος)?" (EN 1111a27-29)³¹. Las pasiones son instancias humanas (ἀνθρωπικά) por lo cual las acciones que provienen de ellas son también humanas y por ello, según Aristóteles, voluntarias. Esto significa que no hay que identificar sin más a las acciones voluntarias con las previamente deliberadas y elegidas racionalmente; estas constituyen sólo un subconjunto de aquellas. En cuanto a las dos condiciones para que una acción sea voluntaria, las acciones pasionales satisfacen sin duda alguna la

³¹ Cf. EN 1111b1-3. Con respecto al término "θυμός", de difícil traducción, optamos por "pasión" no por creer, desde ya, que sea equivalente a "πάθος"; a diferencia de este último, el θυμός no es algo que se padece sino un cierto principio de acción, un "impulso" que mueve al hombre a reaccionar ante determinadas circunstancias. El término se halla presente ya en Homero con el valor más original de "corazón" o incluso "mente", Heráclito (DK B 85), Demócrito (DK B 236), entre otros. En el mismo Eurípides, los famosos versos 1078-1080 de *Medea*, pieza pocos años anterior al *Hipólito*, traen el término en explícita oposición con los βουλευματα. Para este tema cf. Snell (1964: esp. cap. III), Gill (1996: esp. cap. 3.5) y Bieda (2006). Por último, el tópico de dos principios oponiéndose en el alma humana no es sólo aristotélico; ya Platón en el libro IV de *República* había tematizado el problema.

primera; pero, ¿qué ocurre con la segunda? ¿es consciente de lo que hace quien obra movido por la pasión?

En el tratamiento de la justicia y los distintos tipos de daño en *ENV* 8, Aristóteles afirma que las acciones justas (*δικαιοπραγματα*) e injustas (*ἀδίκηματα*) sólo pueden estar entre las voluntarias: algo injusto se transforma en una injusticia (*ἀδικία*) si se le añade lo voluntario (*τὸ ἐκούσιον*); en conclusión, la injusticia no se hace 'sin querer': en tal caso estaríamos frente a un error (*ἀμάρτημα*), injusto 'accidentalmente'³². A continuación, se distingue entre acción voluntaria elegida (*προελόμενον*)³³ y no elegida (*οὐ προελόμενον*)³⁴. Las elegidas son el arquetipo de la elección (*προαίρεσις*) como deseo deliberado (*ὄρεξις βουλευτική*), es decir, hay deliberación (*βούλευσις*) previa; las no elegidas son aquellas en las que no hubo *βούλευσις* previa y proceden *v.g.* del *θυμός* (*ἐκ θυμοῦ*). Resulta fundamental resaltar que para Aristóteles ambas clases de acciones son voluntarias ya que se cumplen las dos condiciones mencionadas más arriba. El hecho de que se conozcan las circunstancias particulares permite que ambos tipos de acciones voluntarias puedan cristalizar en una injusticia (*ἀδίκημα*). Vemos, entonces, que el conocimiento es el elemento fundamental para distinguir la injusticia del error (*ἀμάρτημα*) y de la desgracia (*ἀτύχημα*), definido el primero por la ignorancia de las circunstancias por parte del agente y la segunda porque el carácter injurioso no se atribuye al agente sino a causas que éste ignoraba y no podía prever³⁵. La virtud y el vicio dependen, pues, de nosotros:

"Ciertamente, la virtud al igual que el vicio están en nuestro poder. En efecto, en las cosas en las que está en nuestro poder el actuar también lo está el no actuar, y en lo que está en nuestro poder el 'no' también lo está el 'sí'; de modo que si está en nuestro poder hacer algo noble,

³² Una acción involuntaria sólo puede ser justa o injusta accidentalmente (*κατὰ συμβεβηκός*); cf. *EN* 1135a17 ss. Esta distinción entre error e injusticia ya se halla presente en Tucídides 1.69.6.2-3: "el reproche (*αἰτία*) es propio de los amigos que se equivocan (*ἀμαρτανό ντων*), mientras que la acusación (*κατηγορία*) es de los enemigos que cometen injusticia (*ἀδικησάντων*)".

³³ También llamadas "*ἐκ προαίρεσεως*" (1135b26), "*ἐκ προνοίας*" (1136a1) y "*προβουλευσάμενοι*".

³⁴ También llamadas "*ἀπροαιρετά*" y "*ἀπροβούλευτα*".

³⁵ Recapitulando con mayor precisión: (i) *ἀμάρτημα*: se actúa con ignorancia (*μετ' ἀγνοίας*), el principio del movimiento está en el agente, y el resultado no es lo que se preveía; (ii) *ἀτύχημα*: está al margen de lo calculable (*παράλογος*), el principio del movimiento es externo (*ἐξωθεν*); (iii) *ἀδίκημα*: se actúa sabiendo (*εἰδώς*) ya sea de manera intencionada (*ἐκ προαίρεσεως*) –con lo cual el agente mismo es *ἀδικος*– o bien de manera no intencionada, *i.e.* impulsivamente (*ἐκ θυμοῦ*) –la acción es injusta pero no el agente–. Para una caracterización precisa de esta tríada de términos cf. los comentarios de Joachim (1962: V, 8) y Gauthier-Jolif (1970: *ad.loc.*).

también lo estará no hacer algo vergonzoso, y si está en nuestro poder no hacer algo noble, también lo estará hacer algo vergonzoso" (*EN* 1113b6-11).

Pero, ¿no existe, con todo, alguna diferencia entre las acciones deliberadas y las pasionales, *i.e.* entre las elegidas y las no elegidas, respecto de la injusticia que pudiesen generar? Ciertamente: si hubo deliberación previa el agente no sólo cometió un *ἀδικημα* sino que además debe ser considerado injusto (*ἀδικος*); si no la hubo, la acción sigue siendo un *ἀδικημα* pero el agente no debe ser considerado *ἀδικος*. En esta misma línea, en *Ética eudemia* II 6-8 Aristóteles se expresa sobre el carácter voluntario de las acciones pasionales tomando como modelo el caso del incontinente (*ἀκρατής*) –*i.e.* quien obra siguiendo a su *ἐπιθυμία* o su *θυμός* y contra la razón (*λογισμός*, *λόγος*)–. El pasaje comienza con una afirmación tajante: "todo lo conforme al apetito es voluntario" (*EE* 1223a29)³⁶. Esto es así debido a que lo involuntario es forzoso (*βίαιον*) y lo forzoso doloroso (*λυπηρόν*) y esto último es lo contrario al apetito que siempre persigue lo placentero (*ἡδύ*); por ende, al no ser forzosas, las acciones conformes al apetito son voluntarias. Como conclusión se dice que el incontinente obra voluntariamente (*ἐκῶν*) en la medida en que satisface las dos condiciones de la voluntariedad –(i) el principio de la acción es interno y (ii) sabe lo que hace–. ¿Qué ocurre, en definitiva, con aquel que, movido por la pasión, yendo contra los mandatos de su razón que le aconseja no hacer lo que no puede evitar hacer, no obstante lo hace? En principio, digamos que, según Aristóteles, "es posible actuar voluntariamente sin desearlo" (*EE* 1224a2); para hacerlo basta con saber lo que se hace y que el principio de la acción no sea externo. Esto significa que en el hombre aristotélico el deseo puede ir por un carril y la razón por otro: "en los seres inanimados el principio es simple, pero en los animados es múltiple, pues no siempre concuerdan el deseo (*ἄρεξις*) y la razón (*λόγος*) [...]. Y en el hombre están ambos" (*EE* 1224a23-5; 27). Si pesara más la razón, entonces el incontinente habría obrado involuntariamente puesto que habría seguido su deseo; si, por el contrario, éste último hubiese funcionado como criterio, la acción hubiese sido voluntaria. Para resolver esta disyuntiva, el primer paso apunta a negar la posibilidad de que el incontinente actúe forzado; para ello, como es su costumbre, Aristóteles define con precisión lo que se entiende por "forzoso" (*βίαι*): "cuando alguna de las cosas exteriores (*τι τῶν ἔξωθεν*) mueve u obliga a permanecer en reposo contra la tendencia (*ὄρμη*) interna" (1224b7-8)³⁷.

³⁶ Lo mismo vale para el *θυμός*: "todo lo conforme al *θυμός* es voluntario" (*EE* 1223b18) –luego de lo cual Aristóteles cita el fragmento 85 de Heráclito–. Cf. *Magna Moralia* 1.12.2.3-11.

³⁷ De manera análoga se define la "necesidad" (*ἀνάγκη*): "llamamos 'necesidad' al principio

De esto se sigue que “tanto en el continente como en el incontinente conduce la ὄρμη que está presente en ellos” (1223b9); si agregamos que “cuando el principio es interno (ἔσωθεν), <la acción> no es forzosa” (1223b14), podemos concluir que ni el continente ni el incontinente actúan por la fuerza. La dificultad está, pues, en el interior del hombre: ambos principios –sc. la ὄρεξις y el λόγος– pueden rechazarse (ἐκκρούεσθαι) reciprocamente. Una vez aclarado esto, Aristóteles afirma que no es lícito considerar a las partes del alma (μορία τῆς ψυχῆς) por separado y concluir que una acción puede ser, dependiendo de dónde se haga hincapié, voluntaria e involuntaria a la vez:

“El alma entera (ὅλη ψυχῆ), tanto del incontinente como del continente, actúa voluntariamente, y ninguno de los dos lo hace por la fuerza sino <sólo> una de las cosas que están en ellos <sc. una de las partes del alma>...” (EE 1224b26-8).

En conclusión, incluso aquel que obra conforme sus pasiones lo hace, según Aristóteles, de manera voluntaria.

Resta una última cuestión: ¿quién es responsable por el estado pasional? Dice Aristóteles que el responsable por dicho estado, *i.e.* quien ha originado previamente en el tiempo el estado pasional en el que se halla el agente al momento de actuar, no es ese mismo agente sino algún otro: “por lo tanto, se juzga correctamente a las acciones producto de la pasión (τὰ ἐκ θυμοῦ) como no premeditadas (οὐκ ἐκ προνοίας), pues quien obra impulsivamente (θυμῶ) no origina <la acción pasional> sino quien lo ha irritado” (EN 1135b25-27). “Quien lo ha irritado” (ὁ ὀργίσσας) es el responsable mediato. Pero esto no exime al agente que, por actuar conociendo las circunstancias y sin ser forzado materialmente por nadie, *i.e.* por actuar voluntariamente, es pasible de ser acusado de cometer una injusticia. Quien sigue sus impulsos pasionales puede cometer injusticias dado que actúa sabiendo (εἰδώς) – aun cuando no sea responsable por su estado en ese momento–. Podría considerárselo, proponemos, “involuntariamente voluntario” puesto que, si

externo (ἔσωθεν ἀρχήν) que retiene o mueve contra la tendencia (ὀρμήν)” (1224b11-3). Con respecto a “ὀρμή”, el término castellano que más se aproxima a su sentido en Aristóteles es “impulso”, pero no en tanto impulso “pasional” (más cercano al “θυμός”) sino en tanto movimiento animal de salida del propio cuerpo. Para evitar su confusión con “θυμός”, traducimos “tendencia”. Así, si bien el término castellano podría ser el mismo, ello no implica la coincidencia de conceptos: en el caso de “θυμός” estamos ante un impulso pasional, arrebatado e iracundo producto de cierta excitación emocional que aqueja al agente; “ὀρμή”, en cambio, evoca un ‘impulso’ –animal, vegetal e incluso mineral (cf. EE 1224a18)– que tiene que ver con el principio del movimiento que activa las capacidades.

bien elige actuar como actúa movido por su pasión, puede ocurrir que no haya elegido el estado colérico en el que se encuentra³⁸.

V. PERSONAS Y PERSONAJES: TRAGEDIA Y RESPONSABILIDAD

A esta altura de nuestro trabajo cabe preguntarse qué responsabilidad podría caberle a Fedra y a Teseo bajo la lupa aristotélica. Como ya hemos dicho, Aristóteles identifica un tipo de actuar pasional en el cual el agente es perfectamente consciente de lo que hace, lo cual, a sus ojos, vuelve a la acción voluntaria. Prestando especial atención a los elementos incluidos por Eurípides en la pasión de Fedra y el filicidio de Teseo, es posible rastrear algunos de los criterios utilizados por Aristóteles para clasificar los distintos tipos de acción respecto de su voluntariedad e involuntariedad.

Según vimos, la esposa de Teseo afirmaba que los mortales pueden, aun conociendo lo correcto, no seguirlo en sus acciones; a primera vista podríamos pensar que estamos ante el paradigma del incontinente aristotélico quien, contra la razón, sigue a la *ἡδονή*. Si bien es evidente que Fedra no cultiva la continencia (*ἐγκράτεια*), antes de considerarla una incontinente habría que descartar la posibilidad de que sea simplemente una mujer malvada, esto es, alguien que, consciente del mal involucrado en el placer que apetece, no obstante lo elige a sabiendas. De ser así, estaríamos ante una licenciosa o intemperante (*ἀκόλαστος*): "el que disfruta de todo placer y no se abstiene de ninguno es intemperante" (*EN* 1104a22-24). En el *ἀκόλαστος* coinciden el deseo y la razón pero coinciden en el mal identificado con los malos placeres: "<los ἀκόλαστοι>, por no vivir para lo noble, se desvían hacia los placeres" (*EN* 1121b9-10)³⁹. El *ἀκόλαστος* elige en sentido estricto, esto es, delibera en busca de los medios adecuados para poder acceder a un fin no-bueno, sabe lo que es correcto pero opta por una vida licenciosa y de placeres exuberantes: "<el ἀκόλαστος> actúa por convicción y elección meditada"⁴⁰. Según A.O. Rorty, la *ἀκολασία* es un tipo de vicio (*κακία*) que se refiere específicamente a los placeres: "a diferencia del *ἀκρατής*, el hombre auto-indulgente (*ἀκόλαστος*) es un tipo de *κακός*; él es un hombre malo, no débil"⁴¹. Si agregamos a esto que "la maldad (*μοχθηρία*) es algo voluntario"

³⁸ La fórmula "involuntariamente voluntario" no es de Aristóteles. A la obvia objeción de que estaría violando el "Principio de no contradicción", cabe responder que, según lo expuesto hasta aquí, los términos no mentan la 'voluntariedad' en el mismo sentido.

³⁹ Este mal es, en directa oposición con el intelectualismo socrático, explícita y voluntariamente buscado: "de este modo, desde el principio era posible tanto para el injusto como para el intemperante no llegar a ser tales; por lo tanto, son agentes voluntarios (*ἐκόντες*)..." (*EN* 1114a19-21); cf. *EN* 1118a1 ss. y 1119a1-2.

⁴⁰ Kenny, A. (1966: p.164; nuestra trad.).

⁴¹ Rorty, A.O. (1980: p.272; nuestra trad.). Podría aducirse que la *ἀκρασία* también es un

(*EN* 1113b16) y que “es absurdo (ἀλογον) que quien comete injusticias (τὸν ἀδικούντα) no desee ser injusto o que quien es licencioso no desee ser licencioso” (*EN* 1114a11-12), no hay manera de que el ἀκόλαστος haga lo que hace por ignorar el bien⁴². Por el contrario, no se puede decir que el incontinente elige en sentido estricto ya que su deliberación no es con vistas a un fin deseado –recordemos que el incontinente desea “lo que considera mejor”– sino a un fin que no puede evitar; en palabras de A. Vigo: “mientras que el incontinente posee una representación correcta de los fines del obrar – que, en principio, no difiere cualitativamente de la del virtuoso, pero, sin embargo, no está en condiciones de traducirla eficazmente en acciones correspondientes a la hora de actuar en concreto–, el intemperante <i.e. el ἀκόλαστος>, en cambio, no padece de tal tipo de incapacidad para realizar efectivamente sus propósitos, pero, por haberse identificado con un ideal de vida no aceptable racionalmente, persigue eficazmente fines equivocados, contrarios a los que debería intencionar un deseo que fuera recto”⁴³. De este modo, la acción del ἀκρατής es, según la taxonomía expuesta más arriba, de tipo voluntaria pero no elegida (οὐ προελεγμένον) sino producto de una pasión (ἐκ θυμοῦ)⁴⁴. El ἀκόλαστος, por su parte, sí elige conforme un fin deseado⁴⁵. Como dijimos, la ἀκολασία es un vicio mientras que la ἀκρασία, en la medida en que no hay elección *stricto sensu*, no se emparenta de inmediato con la κακία: “es manifiesto que la incontinencia no es un vicio (κακία) –aunque quizás <lo sea> en cierto sentido–, pues, la primera se da en contra de la elección (παρά προαίρεσιν) mientras que el segundo es conforme a ella (κατὰ τὴν προαίρεσιν)” (*EN* 1151a5-7)⁴⁶. El hecho de

tipo de vicio: “la incontinencia se censura no sólo como falta (ἀμαρτία) sino también como un cierto vicio (ὡς κακία τις)” (*EN* 1148a2-3); pero “en general, el género de la ἀκρασία y del vicio es diferente” (1150b35-6), con lo cual el τις de 1148a3 adquiere relevancia.

⁴² Cf. *EN* 1119a21-3: “la ἀκολασία parece ser más voluntaria (μᾶλλον ἐκουσία) que la cobardía, pues la una es a causa del placer y la otra a causa del dolor, de los cuales uno es elegible (ἀρετόν) y el otro rehuible”; y 1119a31-2: “para el ἀκόλαστος las cosas particulares son voluntarias –pues actúa apeteciendo (ἐπιθυμοῦντι) y deseando (δρεγομένω)–”.

⁴³ Vigo, A. (1997: p.128). El hecho de que el ἀκόλαστος sea exitoso en su adecuación de medios a fines no implica que tenga φρόνησις sino mera δεινότης, i.e. “habilidad” o “destreza” para dicha conciliación pero cualificada moralmente de manera negativa (a diferencia de la φρόνησις cuya cualificación es positiva: como adecuación de medios a fines virtuosos); cf. *EN* 1144a23 ss.

⁴⁴ Cf. *EN* 1148a6-10.

⁴⁵ Cf. *EN* 1150b29 ss. Reza la paráfrasis anónima a *EN* VII: “mientras que el incontinente persigue <y> busca los placeres corporales en exceso (υπερβολικῶς) en contra de la recta razón y no por estar convencido –i.e. no convencido de que v.g. cometer adulterio es algo noble, ni tampoco eligiéndolo (προαρούμενος), sino sin elegirlo (απροαρέτως)–, el licencioso, por su parte, está convencido, i.e. elige siempre cometer adulterio y cree que cometer adulterio es algo noble...” (In *Ethica Nicomachea VII commentaria* 439.20-24).

que la acción incontinente sea no elegida –si bien voluntaria– tiene como consecuencia, según vimos, que aun pudiendo consuitir una injusticia (ἀδικημα), ello no autoriza a decir que el agente sea injusto (ἀδικος): “ciertamente los incontinentes no son injustos (ἀδικοι), pero cometerán injusticias (ἀδικήσουσι)” (EN 1151a10). En conclusión, el incontinente no se equivoca en cuanto al principio de la acción dado que lo conoce; su problema reside en que no puede evitar seguir un principio diferente dictado por sus pasiones; esto hace del incontinente, a los ojos de Aristóteles, alguien mejor que el licencioso cuyo principio es de por sí malo y querido como tal⁴⁷.

Llegados a este punto cabría preguntarse si Fedra es una licenciosa o más bien una incontinente. Para responder a esto es preciso tener en cuenta los versos que hemos comentado en los que la esposa de Teseo clama que la ἄτη de un dios ha nublado su γνώμη (vv. 239-241), motivo por el cual acaba afirmando que Hipólito la ha destruido sin quererlo él y sin quererlo ella (319); la nodriza apunta en la misma dirección al afirmar que “... los sensatos, sin quererlo, no obstante se enamoran de los males” (357-359). Si Fedra es σώφρων, es de suponer que sabe que la acción por cometer es mala. Para confirmar esto no sólo resuena, una vez más, el famoso parlamento ya citado *supra* (377-381)⁴⁸, sino también lo dicho por la reina pocas líneas más adelante cuando relata a la nodriza el “curso de sus pensamientos” (τῆς γνώμης ὁδός) dando cuenta del grado de conocimiento que tenía de lo que le ocurría: “cuando ἔρωσ me hirió, examiné (ἐσκόπουν) cómo conducirme de la mejor manera; así pues, comencé por esto: callar y ocultar la enfermedad [...] En segundo lugar, me encargué (προνοησάμην) de sobrellevar de buen modo esta insensatez (ἄνοια) vencéndola con la reflexión (τῷ σωφρονεῖν). En tercer lugar, puesto que no pude llegar a gobernar a Cipris, me pareció que morir sería para mí, nadie lo negará, la mejor de las determinaciones...” (392-394; 398-402). Fedra no es licenciosa sino incontinente; sabe que sus apetitos la gobiernan pero nada puede hacer al respecto, no se puede contener, es una incontinente: según hemos visto, es posible catalogar su enamoramiento de injusticia (ἀδικημα) pero no

⁴⁶ Con respecto a la aclaración “aunque quizás en cierto sentido (ἀλλὰ πῆ ἴσως)”, no olvidemos que la acción resultante del obrar del incontinente es de hecho viciosa –aun cuando no elegida de manera deliberada–. La paráfrasis anónima a este pasaje de EN VII afirma que la ἀκρασία difiere de la ἀκολασία puesto que “una, la ἀκρασία, es contra la elección –pues no se elige–, la otra, la ἀκολασία, es conforme a la elección –pues se elige–; sin embargo la ἀκρασία no es distinta (ἐτέρα) de la ἀκολασία sino semejante (ὁμοία) a ella respecto de las acciones <resultantes>, pues ambas se envuelven en los placeres” (In *Ethica Nicomachea VII commentaria* 439.11-15).

⁴⁷ Cf. EN 1151a20-26.

⁴⁸ Cabe mencionar el paralelo con las famosas palabras de *Medea* 1078-1080 para cuyo análisis remitimos a Bieda, E. (2006).

considerarla a ella misma injusta (ἄδικος) puesto que su acción, si bien voluntaria, es no querida.

Con respecto a la acción de Teseo, es de sumo interés el análisis que lleva a cabo Ártemis. Ya hemos mencionado un primer elemento que aliviana la responsabilidad del rey ateniense: en el v. 1327 Ártemis declara que lo ocurrido fue debido al influjo de Cipris; si por esto solo fuere, esta fuerza 'externa' haría al filicidio un acción involuntaria por la fuerza (de Afrodita). Sin embargo, en coincidencia con los criterios aristotélicos, la diosa agrega que "en cuanto a tu error, en primer lugar, el no saber aliviana tu mal..." (1334-5)⁴⁹. Como se ve, la ignorancia (τὸ μὴ εἰδέναι) es lo que exime de responsabilidad a Teseo; pero no la ignorancia del universal (καθόλου) – que mandaría no matar a la propia descendencia sin motivo atendible– sino, como afirmaba Aristóteles (*EN* 1110b30-1111a1), de las circunstancias particulares (τὰ καθ' ἕκαστα) en las que se lleva a cabo la acción. No obstante, para que quede definitivamente "liberado" de la maldad cometida, hace falta ponderar un último elemento presente en la taxonomía aristotélica: si acaso hubo dolor (λύπη) y arrepentimiento (μεταμέλεια) en el momento de enterarse de lo actuado. Es esto último lo que, según Aristóteles, distinguía a las acciones plenamente involuntarias por ignorancia de las no-voluntarias por ignorancia. Ya en el verso 1312, tras el primer parlamento revelador de Ártemis, Teseo se queja: "¡Ay, de mí!"; "señora, quisiera morir" (1325); "estoy muerto, hijo, y tampoco tengo el goce de la vida" (1408). Todo ocurrió porque el rey no conocía plenamente cómo eran las cosas: "estaba bajo una ilusión infligida por los dioses" (1414)⁵⁰. Finalmente, la suma de la ignorancia de Teseo más su dolor y arrepentimiento al momento de enterarse de cómo eran realmente las cosas hace que quede "liberado" de responsabilidad por la maldad cometida; al igual que en las acciones no-voluntarias por ignorancia, el saber funciona como criterio último de voluntariedad: "... tú, hijo del anciano Egeo <sc. Teseo>, toma a tu niño en brazos y estréchalo contra tu pecho, pues lo mataste involuntariamente (ἄκων)" (1431-3)⁵¹. Así, lo que hace que la acción de Teseo sea considerada involuntaria es la ignorancia de las circunstancias en las que se lleva a cabo la acción. De aquí puede inferirse que, si Teseo hubiese sabido cómo eran las cosas realmente, y, de todos modos, apelaba al favor de Posidón para

⁴⁹ En griego: τὴν δὲ σὴν ἀμαρτίαν τὸ μὴ εἰδέναι μὲν πρῶτον ἐκλύει κάκης. Resulta fundamental el valor del verbo ἐκλύω (rigiendo, aquí, el sustantivo en caso genitivo κάκης): LSJ traen como primera acepción "set free", "release" (cuyos objetos van en caso genitivo).

⁵⁰ Para el valor del participio ἐσφαλμένοι, cf. Barret (1963: *ad.loc.*) y LSJ s.v. "σφάλω" III.1.

⁵¹ No habría que perder de vista, no obstante, las acusaciones de Ártemis a Teseo respecto del carácter precipitado de su elección lo cual serviría, sin dudas, para atenuar el carácter involuntario de la misma.

matar a su hijo, en ese caso sí hubiésemos estado ante una acción voluntaria.

Podemos concluir, así, que existe cierta concordancia entre los criterios aristotélicos para clasificar las acciones respecto de su voluntariedad e involuntariedad y los manejados, algunas décadas antes, por Eurípides en el *Hipólito*. Dejamos planteado un interrogante que, sin dudas, merece un estudio aparte: si esta coincidencia es meramente casual, si es producto de cierto clima de época respecto de estas cuestiones, o, por último, si Aristóteles ha tenido efectivamente en cuenta algunas piezas euripídeas para confeccionar su teoría ética.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Ediciones y/o comentarios de fuentes primarias:

Bywater, I. (1894), *ARISTOTELIS ETHICA NICOMACHEA*, OCT.

Barret, W.S. (1963), *HIPPOLYTOS*, Intro., Comm. & Ed., London, OCT.

Diggle, J. (1984), *EURIPIDIS FABULAE*, Oxford, Clarendon Press, Vol. 1

Gauthier, R.A. & Jolif, J.Y. (1970), *L'ÉTHIQUE A NICOMACHE*, Introduction, Traduction et Commentaire, Publications Universitaires, Louvain, 4 tomes.

Joachim, H.H. (1962), *ARISTOTLE-THE NICOMACHEAN ETHICS*, Londres, Clarendon Press.

- Bibliografía secundaria citada:

Ackrill, J.L. (1980), "Aristotle on action", en Rorty, A.O. (1980), pp.93-101.

Barret, W.S. (1963), *HIPPOLYTOS*, Intro., Comm. & Ed., London, OCT.

Bieda, E.E. (2006), "Medea, madre enfurecida. Sobre los alcances del *thymós* en la *Medea* de Eurípides", en Juliá, V. (2006).

Boeri, M. (1999), "Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia", en *Anuario Filosófico* 32.

Broadie, S. (1991), *ETHICS WITH ARISTOTLE*, Oxford, OCT.

Burian, P. (1997), "Myth into muthos: the shaping of tragic plot", en Easterling, P.E. (ed.), *THE CAMBRIDGE COMPANION TO GREEK TRAGEDY*, Cambridge, University Press, pp. 178-208.

Easterling, P.E. (1997) -ed.-, *THE CAMBRIDGE COMPANION TO GREEK TRAGEDY*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gauthier, R.A. & Jolif, J.Y. (1970), *L'ÉTHIQUE A NICOMACHE*, Introduction, Traduction et Commentaire, Publications Universitaires, Louvain, 4 tomes.

Guariglia, O. (1997), *LA ÉTICA EN ARISTÓTELES O LA MORAL DE LA VIRTUD*, Buenos Aires, Eudeba.

Joachim, H.H. (1962), *ARISTOTLE-THE NICOMACHEAN ETHICS*, Londres, Clarendon Press.

Juliá, V. (2006) -ed.-, *LA TRAGEDIA GRIEGA*, Buenos Aires, La isla de la luna.

Kenny, A. (1966), "The practical syllogism and incontinence", en *Phronesis* XI, n 2, pp.163-184.

Kitto, H.D.F. (1951), *THE GREEKS*, Penguin Books Ltd. (y trad. española LOS GRIEGOS, Buenos Aires, Eudeba, 2004).

Kovacs, D. (1980), "Shame, pleasure, and honour en *Phaedra's great speech* (Eurípides, Hippolytus 375-87)", en *American Journal of Philology* vol. 101 N 3, pp. 287-303.

- López Férez, J.A. (2000) -ed.-, *HISTORIA DE LA LITERATURA GRIEGA*, Madrid, Cátedra.
- Luchnig, C.A.E. (1983), "*The value of ignorance in the Hippolytus*", en *American Journal of Philology* vol. 104 N 2, pp. 115-123
- Rorty, A.O. (1980) -ed.-, *ESSAYS ON ARISTOTLE'S ETHICS*, Berkley-Los Angeles, University of California Press.
- Rorty, A.O. (1980), "*Akrasia and pleasure*", en Rorty, A.O. (1980), pp. 267-284.
- Snell, B. (1964), *SCENES FROM GREEK DRAMA*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Vernant, J.P. y Vidal-Naquet, P. (1982), *MYTHE ET TRAGÉDIE EN GRÈCE ANCIENNE*, París, F. Maspero (y versión castellana, *MITO Y TRAGEDIA EN LA GRECIA ANTIGUA*, Madrid, Taurus, 1987).
- Vigo, A.G. (1997), *LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD*, Santiago de Chile, Universidad de los Andes.

THE PERIPOUS TRADITION IN THE *ILIAD* AND THE *HOMERIC HYMNS*

CARLA BOCCHETTI

Universidad de Colombia
csbocchetti@yahoo.com.ar

Este artículo estudia el Catálogo de las Naves de la *Iliada* y los *Himnos Homéricos* a Dioniso, Demeter y Apolo dentro del contexto de la literatura de viajes (*periplos*). Se interpreta el espacio narrado en estos textos como un proyecto social que busca apropiarse la geografía mediante el uso del mito; se convierten así las relaciones espaciales en formas de expresión de ideas políticas y religiosas. Se argumenta que dichas representaciones espaciales contienen implicaciones sociales y hacen parte de la construcción de identidad panhelénica.

Poesía de Catálogo / Periplos / Geografía / Panhelenismo / paisaje

This paper studies the Catalogue of Ships of the *Iliad* and the *Homeric Hymns* to Dionysus, Demeter and Apollo as part of the genre of travel literature (*periplos*). Also it considers space as a social project in which political and religious ideas are expressed. It argues that the geography represented in the Catalogue and the *Hymns* takes part in the construction of Greek identity and panhellenic ideas.

The position of Homer as a geographer is an issue which was circulating in ancient scholarship, but which has not been investigated in modern Homeric studies. However, the recent revival of geographical discourses in the humanities, made it possible to return from a literary perspective to the subject of geography in Homer and in other ancient literary works¹.

The information found in literary texts of the known world used existing data recorded in journeys of exploration, colonisation and commerce, and mixed that information with social constructs, such as myth and the fantastical imagery with its tales about remote lands and encounters with exotic creatures. Ancient geography was to a great extent the result of

¹ A Spanish version of this paper was published in NOVA TELLUS (2006), Anuario del Centro de Estudios Clásicos, Universidad Autónoma de México. Vol 24.2: 43-75.

travel information. That information, together with the accounts of the realm of myth, became a social tool with political and religious dimensions, and took part in the construction of Greek culture. In this paper, I will study the Catalogue of Ships (henceforth CS) which includes also the Trojan Catalogue, and the Homeric *Hymns to Dionysus, Demeter and Apollo*, and I will set them into the wider context of travel literature. I will also explore the social implications which they have as a geographic construct of self-definition and identity. The geographical account of the *Hymns* and of the CS consolidated in mythical discourses the experience and knowledge of space.

Travel was a decisive element in the consolidation of geographical thought. It is possible to assume that during the colonisation period, the Greeks developed a geographical project in order to give organisation to the foundation and administration of colonies, as the Romans did in order to control their colonies. However, in Greece that geographical project was replaced by an interest in genealogies. Nevertheless, in the light of modern discourses on nation, it is possible to study different kinds of representation of space as forms of geography, as we studied in the case of genealogies.

The Catalogue of Ships and the *Hymns* are examples of social projects to interpret space. By the use of myth, spatial relations became a medium through which political and religious ideas could be expressed. From that perspective, we can argue that the *Hymns* reflect, on the one hand, how a society gave particular meanings to space in relation to religious beliefs, and on the other hand, they are also examples of travel literature.

No Homeric scholar has compared the CS to any other ancient literary work, nor has it been studied within the wider context of travel literature. Kirk and Page² suppose that some source must have existed from which Homer obtained his geographical information; they do not go as far as to look for a source of comparison. For a long time the CS has been approached for what it is not: according to Page³ it is not necessarily an order for battle, and it is not composed to fit the Trojan War, but it existed before and was later adapted to it. It has been argued that it is not a *periplous*, and most scholars agree that it is not based on itineraries, such as the list of *theorodokoi* from Delphi as suggested by Giovannini⁴. I think that it is now time to ask what kind of document the CS is.

I will also consider that travel literature sets the real geographic dimension to understand the CS. However, my argument is not only that Homeric geography owns a great deal to the *periplous* tradition, but also I argue that geographical discourses are a social construction of identity.

² Kirk (1985) 183, Page (1959).

³ Page (1959) 135.

⁴ Giovannini (1969) 52.

According to Smith⁵, collective memory and mental cartography are involved in the construction of identity. The *Hymns* and the Catalogue of Ships are examples of a collective memory based on mythical accounts, which, in association with Homer's contemporary Greece of the 8th century BC, contributed to create a cultural identity. Travel literature and geography were part of the construction of identity.

The heroic *periploi* and the mythical journeys of gods and heroes were social constructs to interpret spatial relationships. In the *Hymns of Demeter*, *Dionysus* and *Apollo*, travel is the principal feature around which the stories of the gods are built. These mythological journeys, although bound into the social and cultural context of myth, reflect the knowledge of the world in a given time. They also show the contacts between Greece and other cultures, and the social dimension of travelling in terms of imaginary places and ethnic interests.

The early form of *periploi* were written in formulaic language to enumerate towns or landmarks on the coasts, occasionally mentioning places on the inland, and were written as a guide for mariners. Afterwards, these early *periploi* became more literary accounts than proper maritime charts showing an interest for the exotic and the fantastic. Practical elements such as the direction of the wind, good harbours, location for water supply, the distance between one place to another, were replaced by description of inhabitants. This became a genre of ethnography and history which started to flourish in the 5th and 4th centuries BC⁶. The *periplos* of Scilax⁷ is a halfway example of the early *periploi* and their development into a literary genre. It is written in formulaic language, and kept useful information of distances, which reflect the model of the old *periplos* written as a guide for mariners; but it also shows an interest for ethnographic details and landscape description.

A relevant aspect for us in relation to the *Periplos* of Scilax, is that the genre of *Periploi* normally refer to remote and distant lands, while the *Periplos* of Scilax includes a journey around Greece. That journey focuses on the Gulf of Corinth and central Greece (Boeotia and Attica), and moves to the North-western Peloponnese (Elis, Arcadia, Mesenia, and Lacedaimon). Then it moves South to Crete and the Cycladic islands, and then back to the North-eastern coast of the Peloponnese (Epidaurus, Hermione, and Trezenia), to return finally again to Corinth. From there, it

⁵ Smith (1986) 178, 206.

⁶ Evans (1991) chapter 3, refers to how the information of early *Periploi*, already with ethnographic and literary taste, instead of mere practical books, were influencing Herodotus writing. See also Garcia Moreno A and F.Gómez Espelósín (1996) 37-97.

⁷ *FGrHist*.709 (Jacoby) Late 4th Century.

heads North, passing through central Greece (Attica and Boeotia), then on to Thessaly and Macedonia. The *periplous* aims to include the totality of Greece, reaching its frontiers to the South (Crete) and North (Thessaly-Macedonia), passing twice by central Greece. It generates a ring route in the area of the Gulf of Corinth; an area which, as we will see, is also important in the Homeric *Hymns*, especially in those of *Dionysus* and *Apollo*.

I will study in detail the *Hymn to Apollo* further below. In the mean time, I will refer to the *Hymn to Dionysus* and *Demeter*. The *Hymn to Dionysus* does not depict a detailed journey. Nevertheless, it can be studied in association with travel writing. It refers to the contrast between Greek geography and far away places from where the god came; for example, familiar places like Naxos, Elis (river Alpheios) and Thebes are mentioned in contrast to remote locations like Mt. Nysa in Phoenicia, and other localities in Cyprus and Egypt (*Hymn to Dionysus* I.1-7). The contrast between distant places and familiar locations can be interpreted as a spatial relationship of centre/periphery: those remote locations may refer to the Asiatic origin of the god in opposition to the description of central Greece, which is the area visited by him, and where he was worshipped.

In the *Hymn*, the god is linked with the areas of Boeotia, the Cycladic islands and the north-western part of the Peloponnese; and we must become aware that the description of the area of central Greece referred in the *Hymn*, mentions the same places which are highlighted in the ring route of the *Periploi* of Scilax (see above). The fact that Dionysus is not wandering in the frontiers of Greece, but in the central zone by the Gulf of Corinth, may say something about how an outsider got a position in the heart of Greek culture, and his wanderings in Greece can be considered as a political expression of the importance of his cult.

In the *Hymn to Dionysus*, the sea is the place where the story develops. His wanderings, his epiphany and transformation into a lion, and the miracle of the wine (*Hymn to Dionysus* II, 41-47) can be interpreted as being part of the fantastic expectations of mariners when they are at sea exploring distant and new lands. The routes and the places mentioned in the *Hymn* have to be seen as important places of Greek history for political or religious interests, and not mere names picked at random. The *Hymns* may refer to places where the god was born, or from where he came, or a number of different localities where his oracle was established, or to areas where his cult was spread. From the *Hymns to Dionysus*, we can conclude that travel was an important component of geographical records, and that literary geography owns much to the *periplous* tradition.

Fantastical encounters and imaginary places were part of the Greek mental cartography. For example, the Greek imagined the Ethiopians, the people living in the limits of the inhabited world, as good hosts of the Olympic

gods⁸. Heroes travelled to imaginary location, as Heracles to the garden of the Hesperides, and Io to the land of the Amazons⁹. There were also mythical places associated with religious beliefs, for example, the Island of the Blessed, where there is no winter (*Od.*6.563-568; Hesiodo *Erga* 167-173)); but above all, it was the underworld the place which fired the Greek cartographic imagination.

The *Hymn to Demeter* narrates the mythical journey of Kore to the underworld and her return to Earth. The underworld was a place on the Greek mental map located behind the Pillars of Hercules (Gibraltar). The popularity of the literary accounts about journeys to the underworld is attested in the numerous examples of heroes visiting Hades, such as Odysseus, Heracles, and Orfeo.

This *Hymn* has been commonly interpreted as a myth of agriculture¹⁰. The rape and return of Persephone were identified with seasons of agriculture; the period Kore stays in Hades is related to the time of sowing in autumn, and the period she spends with her mother is related to the growth of the crops in spring (*Hymn to Demeter* 15-20; 90-94)¹¹. The fertility of the soil and the famine with which Demeter threatens mankind when she knows of the rape of her daughter, suggests the possibility of considering cultivated land as an important poetic feature in epic poetry. The *Hymn* constructs the theme of agriculture in relation to the theme of *nostos*, in which mother and daughter are reunited. That resembles the end of the *Odyssey*, in which cultivated land is also the background of the meeting of father and son.

There are two cases in which nature becomes associated with the religious spirit. One is in epiphanies, where nature is transformed in the presence of the god, and another is in the location of sanctuaries and sacred places, which were normally built in spectacular scenarios¹². Rutherford has argued that an important aspect of pilgrimage was sightseeing. The pilgrimage route was formed by way stations and sacred places visited along the journey. Pilgrims were engaged in contemplation of natural sights such as springs and fountains, and also of works of art, like temples and statues¹³.

Nature contributes to the creation of religious feeling during pilgrimage. In fact, modern aesthetics on art and nature refer to the importance of

⁸ Romm (1992) 45-60.

⁹ On Heracles see West (1997) 458-472. On Io, see West (1997) 442-457, also White (2001) 117-118.

¹⁰ Foley (1994). Rudhardt (1994).

¹¹ Richardson (1974) 13.

¹² De Polignac (1995).

¹³ Rutherford (1998) 138-142. Professor Ian Rutherford kindly gave me a copy of his chapter on sacred routes (forthcoming).

landscape in conformation of the religious spirit. For example, Carroll¹⁴ works with the assumption that religion made use of natural scenery to give rise to emotional responses. Through religion, space becomes significant to people, for it gives a social meaning to landscape.

Within the religious context of geography, the work of Giovannini deserves special attention. He argues that the geographical itinerary of the CS can be compared to the routes followed by the sacred envoys (*qewrod oi of Delphi*) as recorded on inscriptions from Delphi of around 200 BC¹⁵. Giovannini¹⁶ found that some inscriptions from the Hellenistic period listed political units which were organised in a similar geographical sequence to that of the CS, and also found that most of the epithets used by the Oracle of Delphi were equal to those mentioned in the CS.

He has been criticised by many scholars, but his real contribution was to highlight that the CS is modelled upon a geographic tradition of routes, as those of the sacred envoys to Delphi¹⁷. In fact, a system of roads was developed in the 8th century BC in association with panhellenic institutions, such as the Olympic games and the Oracle of Delphi, and the accounts of the journeys of gods and heroes must have, to a great extent, been modelled upon the network of ancient roads.

The construction of geography through travel (*Periploi* and itineraries) is a tradition which is reflected in literary geography: Giovannini is an example of someone who wants to establish which historical routes are reflected in those journeys which appear in a literary source. However, nor the mythical-poetical journeys described on the *Hymns*, nor the geography of the Catalogue are simple descriptions of routes.

The Catalogue of Ships and the *Hymns* are examples of space represented as a social product. If we remember from the Introduction, Marxism considers spatial relations as a social product. My idea of using that notion in this context is to study spatial relationships as the result of the interest of a society in giving meaning to space with political, economic and religious purposes. If we consider Greek geographical discourses as social products, we will be able to understand how geography took part in the

¹⁴ Carroll (1993) 244-265.

¹⁵ Giovannini (1969) 57.

¹⁶ For example, Πελασγικόν* Ἄργος, Arcadia Πολύμελος, Argiens λινοθώρηκες are epithets which only appear in the CS, and nowhere else in the *Iliad*. For the inscription of Delphi, see *Bulletin de Correspondence Hellenic* (1921) 4-33 where there is the reproduction of the "Liste Delphique des Théorodoques".

¹⁷ Kirk (1985) 185: comments that Giovannini "deserves great credit for drawing attention to an important possibility: that there was a long-standing tradition of the simultaneous despatch of sacred envoys along traditional routes covering all the Greek cities, and that the structure of the catalogue, whatever special information may be derived from Mycenaean times, is modelled on such a tradition".

way in which the Greeks built their culture by giving a social meaning to their spatial relations. It is through the kernel of culture that geography becomes a project of identity.

The CS is not a document of someone who describes an ongoing journey. However, I believe that it is travelled organised, for it follows a sequence of routes which may refer to real itineraries and *periploi* followed by different people for different purposes, like for example, pilgrimage, trading, participation in panhellenic festivities etc. The significance of the COW becomes apparent if it is seen in the light of travel literature. However, the COW is not a *periplous*. It shares with it its formulaic enumeration of places, but it differs from it, in that it mentions inland places, and that it is not written in the first person, which is one of the distinctive aspects of the *periploi* genre. Nevertheless, the COW and the *Hymns* belong to the same geographical tradition of space as depicted in *periploi*. Ancient geography shaped the conception of space in the form of itineraries, and the construction of maps were made in terms of routes. Although we do not have in Greece examples of graphic depiction of routes, like for example in Roman times the Peutinger table¹⁸, we still can argue that the CS and the *Hymns* were based on itineraries, and that travel was at the base of ancient representation of space.

Let us now see in detail the *Hymn to Apollo*. It depicts three routes which help to understand the Catalogue of Ships. Contrary to the *Hymn to Dionysus* and *Demeter*, the journeys of Apollo are closer to a real topographical description than to the realm of myth¹⁹. The theme of the *Hymn* is to narrate the movements of Leto and Apollo and to explain their purposes: to find a place for the birth of Apollo, and to find a place for the establishment of his sanctuary. The *Hymn* helps to understand the CS since in the *Hymn* it is clear that the geographical account is based on a journey, that means, the representation of space is constructed upon a route that is being followed by someone.

Although it is not obvious that the CS is a route to be followed, one can say however, that it is based on stories of journeys. My idea is that Homer bases his idea of geography upon the notion of a space which is constructed upon stories of journeys. The *Hymn* offers a valuable

¹⁸ The Peutinger table is the most important document of ancient cartography. It is the conventional name of a MS c.1200 a.C. of a late Roman world-map, itself a 4th century modification of a 2nd century, and perhaps even earlier design. It represents the inhabited world from Spain and Britain to India. It depicts the network of ancient roads, becoming an example of *Itineraria Picta*.

¹⁹ Giovannini (1969) 64: "C'est bien plus à une source commune (disons mieux: à une tradition commune), qu'il faut attribuer la relation entre les deux poèmes". For references to the *Hymn* and the CS, see also Visser (1997) 249.

contribution to the study of geography because it shows the arrangement of space through the act of travelling.

The *Hymn* narrates the birth of Apollo and the establishment of his sanctuary. It is composed of two sections: the Delian and the Pythian sections. There is scholarly debate about whether the *Hymn* is one work composed of two sections, or whether it is two separate *Hymns* united at some stage, or whether it was composed as a coherent unity. Two scholars whom I have followed in my study of the *Hymn*, Miller and Penglase, think of the *Hymn* as a unity²⁰. Miller places more emphasis on the geographical aspect of the *Hymn*, while Penglase focuses on the purpose of the journeys (which he considers journeys for power), and explains the unity of the *Hymn*, using parallels from Mesopotamian myths²¹. In the *Hymn to Apollo* there are three geographical itineraries and each one is clearly separated from one another²².

These routes are: 1) A journey through northern Greece, the Thracian seaboard and the eastern and central Aegean; 2) a *periplous* along the Magnesia peninsula, and an inland route through central Greece; and 3) a *periplous* around the Peloponnese. The Catalogue of Ships is also composed of three routes: 1) a route which describes central Greece and the Peloponnese; 2) a route which describes the eastern Aegean; and 3) a route which describes Thessaly. Let us first see in detail the routes of the CS, and afterwards we will study the routes of the *Hymn*.

1. THE ROUTES OF THE CATALOGUE OF SHIPS.

1.1) The First Route: central Greece and the Peloponnese.

The description starts with Aulis in Boeotia, then it moves towards Orchomenos, Phocis, Locris, Euboea, Athens and Salamis. From Salamis, the list moves to the northeast Peloponnese: in a clockwise sweep, it moves from the Argolid and Mycenae, down to Lacedaimon, Pylos, Arcadia and Elis. From the northwest Peloponnese, it moves in a clockwise direction to the Cephallonian Islands and then Aetolia.

²⁰ Miller (1986). Penglase (1994).

²¹ Penglase (1994) 117: "The *Hymn* is, of course, a work of the Homeric tradition and is based on inherited material and on inherited formulae which have their origin in oral tradition".

²² Another interesting case of journeys appear in Sophocles' *Io* (*Frag* 269a Radt). Heidehl (1937) studies the journey of *Io* and the knowledge of the boundaries of the known world (*terra cognita*).

1.2) The Second Route: the eastern Aegean.

From Crete, the description moves to Rhodes, Sume and Cos. There is an interruption, and then it returns across the Aegean to Thessaly, to describe Achilles' contingent.

1.3) The Third Route: Thessaly.

It begins with Achilles' domains; it proceeds up to the north side of Mt. Othrus, further beyond to Iolkos, then to the northern and central parts of the Thessalian Plain, then across to the Pindus again, and finally back to the Magnetes in the east (counter-clock wise direction).

In these three routes, there is one significant interruption. After the description of central Greece and the Peloponnese (the first route), the description changes direction completely. Instead of describing Thessaly (the third route), the description jumps to Crete, and in an anti-clock wise direction goes to the eastern Aegean (the second route).

Kirk²³ supposes that in the Catalogue the division of the territories is distributed in a geographical order as if it were following a certain kind of route which follows the actual physicality of the Greek territory. However, I suggest that the routes have been modified in order to suit the story; the interruption is created for a literary need to highlight the kingdom of Achilles, for it is the first contingent of the list which constitutes Homer's Thessaly. The interruption seems to serve as a literary purpose of giving significance to Achilles' domain rather than, as Kirk²⁴ thinks, a geographical need to follow the natural routes of Greece of someone who travels without a map. The *Hymn* and the CS are similar in that both conceive space as a route. Let us now study in detail the three routes of the *Hymn*.

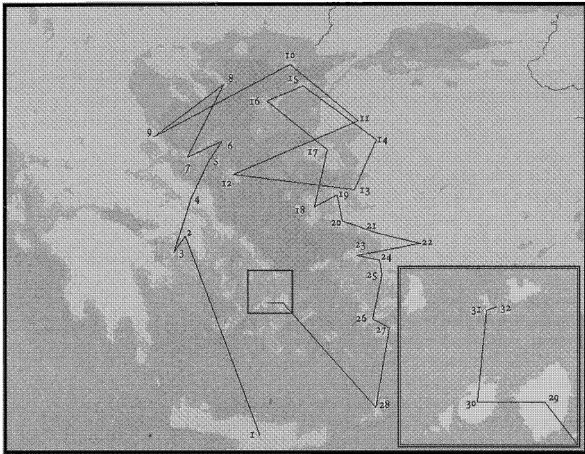
2. THE ROUTES OF THE *HYMN TO APOLLO*.

2.1. The First Route of the *Hymn*: a journey along the coast of northern Greece and Thrace, the Eastern and the central Aegean. (See Map 1)

Leto searches for a land in which to give birth to Apollo. The conception of the geography of this tour seems to imitate the CS: it has a similar narrative structure and depicts also a rugged landscape.

²³ Kirk (1985) 186.

²⁴ Kirk (1985) 186.



Mapa 1

1. Crete - 2. Athens - 3. Egina - 4. Euboea - 5. Aegae - 6. Eiresiae - 7. Paratethus
 8. Thracian Athos - 9. Pelion - 10. Thracian Samos - 11. Ida - 12. Scyros - 13. Phocaea
 14. Autocane - 15. Imbros - 16. Lemnos - 17. Lesbos - 18. Chios - 19. Mimas
 20. Corycus - 21. Claros - 22. Aesagea - 23. Samos - 24. Mycale - 25. Mileto - 26. Cos
 27. Gnido - 28. Carpathos - 29. Naxos - 30. Paros - 31. Renaea - 32. Delos

Leto visits Crete, Athens, the Egina island, Euboea, Aegae, Eiresiae, Peparethus, Thracian Athos, Pelion, Thracian Samos, Ida, Scyros, Phocaea, Autocane, Imbros, Lemnos, Lesbos, Chios, Mimas, Corycus, Claros, Aesagea, Samos, Mycale, Miletos, Cos, Cnidos, Carpathus, Naxos, Paros, and Rheneae (*HyAP* 30-44). Her journey is described in a clockwise spiral from Crete up to the western coast of the Aegean, across the Thracian seaboard, down Ionia and the eastern islands to Carpathos -that is, nearly full circle to Crete again- with a final swing inward through the Cyclades to Rheneae, and finally from there to Delphi²⁵.

The study of the use of epithets is the most important aspect for understanding the narrative structure of Homeric epics. I will list the epithets,

²⁵ Miller (1986) 33-34, Sowa (1984) 105.

and study the landscape they construct, and that will show that the *Hymn* and the CS possess the same aesthetic criteria in narrating space.

Epithets for places or for landmarks that appear in the *Hymn* and in the CS:

- Peperethus near the sea (ἀγχιᾶλη Πεπάρηθος). (32)
In the Catalogue the epithet ἀγχιᾶλη is applied to Chalcis and Antron (Χαλκίδα τ' ἀγχιᾶλον (2.640), ἀγχιᾶλον τ' Αντρῶνα).
- The high hill of Autocane (Ἄυτοκάνης ὄρος αἰπύ). (35)
The sheer hill of Aesagea (Ἄισαγέης ὄρος αἰπύ). (40)
In the Catalogue the epithet αἰπύ is applied to the mountain Kyllene (Κυλλήνης ὄρος αἰπύ) (2.603), and to the city of Dion (Δίου τ' αἰπύ πτολίεθρον) (2.538)
- Steep Cnidos (Κνίδος αἰπεινή). (43)
In the Catalogue the epithet αἰπεινή is applied to Gonoessa (αἰπεινήν Γονέεσσαν). (2.573)
- Pelion's towering heights (Πηλίου ἄκρα κάρηνα). (33)
The heights of Corycus (Κωρύκου ἄκρα κάρηνα). (39)
Steep heights of Mycale (Μυκάλης τ' αἰπεινὰ κάρηνα). (41)
In the Catalogue it is said "the white crest of Titanus" (Τιτάνιοι τε λευκὰ κάρηνα) (2.735).
- Windy Carpathos (Κάρπαθος ἠνεμόεσσα). (43)
In the Catalogue the epithet ἠνεμόεσσα is applied to Enispe (ἠνεμόεσσαν Ἐνίσπην) (2.606).
- Rocky Rhenea (Ῥήναιά τε πετρήεσσα). (44)
In the Catalogue the epithet πετρήεσσα is applied to Aulis, Pytho and Kalidon (Ἀύλιδα πετρήεσσα (2.496), Πυθῶνα τε πετρήεσσαν (2.521), Καλυδῶνά τε πετρήεσσαν) (2.640).
- Fair-lying Imbros (Ἴμβρος τ' εὐκτιμένη). (36)

In the Catalogue the epithet εὐκτιμένη is applied to Aepy "fair-founded Aepy" (εὐκτιτον Αἰπύ) (2.592).

Epithets of the *Hymn* that do not occur in the CS:

- Euboea famous for ships (ναυσικλειτή τ' Εὐβοία). (31, 219)
- Shady hills of Ida (Ἰδης τ' ὄρεα σκιδόντα). (34)
- Craggy Minas (παιπαλόεις τε Μίνας). (39)
- Smouldering Lemnos (Λῆμνος ἀμιχθαλόεσσα). (36)
- Sacrosant Lesbos (Λέσβος τ' ἡγαθέη). (37)
- Chios, brightest of all the isles that lie in the sea. (Χίος, ἡ νήσων λιπαρωτάτη εἶν ἀλλὶ κείται). (38)
- Gleaming Claros (Κλάρος αἰγλήεσσα). (40)
- Watered Samos (Σάμος ὑδρηλή) (41). In the Catalogue Samos appears without an epithet (2.634).

The *Hymn* and the CS use the same epithets and follows the same geographical criteria. They both emphasise the rugged landscapes of Greece, up to the point, as we will see below, that both Catalogues close with rugged sites.

Miller makes a valuable contribution when he considers the geographical sequence of territories as an important aspect of the narrative structure of the *Hymn*. He studies the use of epithets for places and points out that a mountainous scenery is constructed by mentioning mountainous places one after another, and that these mountainous places are arranged in three consecutive verses. He says: "Formal and metrical considerations, however, take precedence over strict geographical sequence. An organisation of the lines into triplets is discernible: in the second and fourth of these groups (33-35 and 39-41) each line ends with a reference to mountains"²⁶. The verses are:

Θηρίκιός τ' Ἀθώως καὶ Πηλίου ἄκρα κάρηνα
 θρηκική τε Σάμος Ἰδης τ' ὄρεα σκιδόντα,
 Σκύρος καὶ Φώκαια καὶ Αὐτοκάνης ὄρος αἰπύ

In Thracian Athos and Pelion's towering heights
 and Thracian Samos and the shady hills of Ida

²⁶ Miller (1986) 34.

in Scyros and Phocaea and the high hill of Autocane
(Translation from Evelyn-White, Loeb Classical Library).
(*HyAp.*33-35)

παιπαλόεις τε Μίμας καὶ Κωρύκου ἄκρα κάρηνα
καὶ Κλάρος αἰγλήεσσα καὶ Αἰσαγέης ὄρος αἰπύ
καὶ Σάμος ὑδρηλὴ Μυκάλης τ' αἰπεινὰ κάρηνα

and craggy Mimas and the heights of Corycus
and gleaming Claros and the sheer hill of Aesagea
and watered Samos and the steep heights of Mycale.
(Translation from Evelyn-White, Loeb Classical Library).
(*HyAp.* 39-41)

The agglomeration of mountainous places creates a panoramic view of a rugged scenery, as if we were seeing it through the eyes of the goddess as she flies. That kind of enumeration of mountains and rugged areas in sequence (two rugged places mentioned in one verse, and verses of this type placed one after another) is not common in the CS. There are no examples in the CS where two rugged places are mentioned in a single line²⁷, and there are only two cases where references to 'rugged' are mentioned consecutively. One example comes from the Boeotian contingent, in which two places are characterised as rugged, Αὐλίδα πετρήεσσαν and πολυκνημόν τ' Ἐτεωνόν (*Il.*2.496-497). The other examples come from the Trojan Catalogue: the contingent of the Carians is characterised by Mt. Phthiron described as Φθιρῶν ὄρος ἀκριτόφυλλον and Mt. Mykale described as Μυκάλης ἀπεινὰ κάρηνα (*Il.*2. 868-869).

In the *Hymn*, the vision of a rugged landscape is constructed by using three consecutive verses, each one containing two rugged sites. By using this narrative pattern (enumeration of places in sequence), the *Hymn* arranges a group of natural features into a rugged panoramic view. In contrast, in the CS the general system of creating a rugged landscape is by mentioning one single rugged place in each verse, either an epithet or a landmark. Therefore, the *Hymn* presents a wider panoramic view, whereas the CS, using landmarks to demarcate or identify domains, presents fractions of territories, and it that way it is clear that it represents a cultural construction of political geography.

An important aspect of geographical accounts is the way in which they end. I want to draw a comparison between the closure of the *Hymn*

²⁷ See the examples of similes of animals in which two animals are mentioned in one verse (*Il.*11.113: ὡς δὲ λέων ἐλάφῳ ταχείης νήπια τέκνα). See Bocchetti C. (2006).

and of the Catalogue of Ships. They both end with a rugged landscape: the Catalogue of the Achaeans closes with the Magnetes' contingent which is characterised by Mt. Pelion²⁸ (*Il.*2.756-758), and the *Hymn* ends with Rheneae characterised as πετρήεσσα, Delos' closest neighbour (*HyAp.* 44-46).

The geographical sites in which the *Hymn* and the CS close reflect the importance which certain kind of natural scenery had for ancient Greek culture. Rugged scenarios were part of the way in which the Greeks interpreted their land; their prominence in myth and in literary accounts, show that they were used as means of explaining the relationship between the Greeks and their country. Landscape interplays with identity. The CS presents territories through the interaction between places and their inhabitants: "They who lived about Thaumakia and Methone" (*Il.*2.716). The *Hymn* starts with the same notion of listing people and lands, and aims to be a Catalogue of all the mortals Apollo rules over, *πάσι θνητοῖσιν*. But towards its end, it became simplified and ends as a catalogue of lands²⁹. A rugged landscape is present at the end of both closures. In literature and in myth we can search for social responses to understand space and environment.

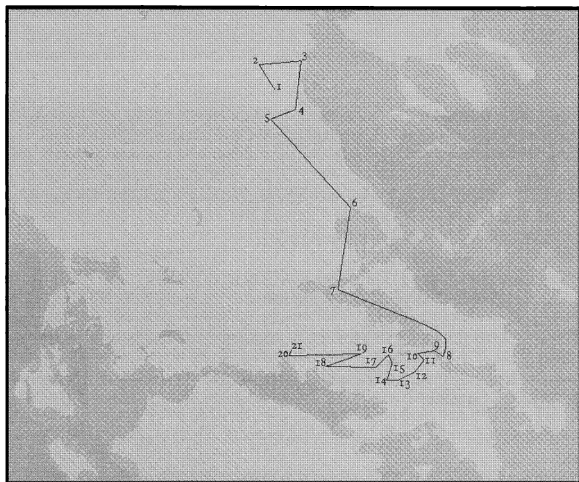
2.2. The second route of the *Hymn*: a *periplous* around the Magnesian peninsula, and inland routes through central Greece. (See Map 2)

Apollo searches for a place for the foundation of his oracle. This route has to be seen in association with the third route (see below), in which Apollo travels along the coast of the Peloponnese searching for the ministers for his sanctuary. I think that these two routes depict two possible ways of travelling to Delphi. The second route is the description of the journey of someone who wants to go to Delphi coming from Northern Greece: He would travel by sea along the Magnesian coast, reaching Euboea from where he would enter central Greece, and then travel through Boeocia, Phocis and Locris to finally arrive at Delphi. The third route is the description of someone who wants to go to Delphi coming from the south of the Peloponnese: that route depicts a *periplous* all around the west coast of Laconia, arriving to Crisa via the Gulf of Corinth.

Let us now focus on the description of the second route. It concentrates on the areas of Boeotia, Orchomenos and Phocis. The narrative is constructed in the second person, and the narrator, addressing the god himself, speaks as if he were reminding to the god of the lands he has

²⁸ Mt. Pelion is part of the Vale of Tempe.

²⁹ Miller (1986) 33.



Mapa 2

1. Olympus - 2. Pieria - 3. Lectus - 4. Enienae - 5. Perrhabi - 6. Iolco - 7. Ceneo
 8. Lelanto - 9. Euripus - 10. Mont Glaucus - 11. Mycalessus - 12. Teumessus
 13. Thebas - 14. Onquestus - 15. Cephissus - 16. Ocalea - 17. Haliartus - 18. Telphusa
 19. Phlegyaea - 20. Crisa - 21. Delphi

visited. The narrator describes the movement of Apollo from one place to another, and the description is focused more on the route itself than on the idea of a panoramic representation of space (contrary is the case of the first journey in which we do obtain a panoramic view).

Apollo travels through the following places: Pierai, Olympus, Lectus, Enienae, Perrhabi, Iolcus, Euboea, Lelantine plain, crossing the Euripus to Mycalesos, Teumessus, Thebes, Onchestos, Cephissus, Lilaea, Ocalea, Haliartus, Telphusa, Phlegyae near the Cephisan Lake, and finally Crisa beneath snowy Parnassus (216-246). Let us see the description of the places and the epithets mentioned in the second tour, and how that description differs from the CS.

Places of the *Hymn* that appear in the CS:

The wood-clad abode of Thebes (Θήβης δ' εἰσαφίκανες ἔδος καταειμένον ὕλη) (225)

Cephisus' sweet stream (Κηφισὸν καλλιπρέεθρον) (240)
In the Catalogue it says "the well spring of Cephisus". (2.523)

Lilaea (241)
In the Catalogue Lilaea appears characterised as "Lilaea by the spring of Cephisus".
(Λίλαιαν πηγῆς ἐπι Κηφισοῖο). (2.523)

Many towered Ocalea (ἸΩκαλέην πολύπυργον) (242)
In the Catalogue Ocalea does not appear with an epithet. (2.501)

Crise (Κρίση ὑπὸ πτυχί Παρνησοῖο, Κρίσην ὑπὸ Παρνησὸν νιφόνετα) (269)
In the catalogue of ships Crise is characterised as "The sacrosanct" (Κριῶσαν τε ζαθέην) (2.520)

Epithets of the *Hymn* that occur in the CS.

Onchestos and Haliartos are places that appear in both the *Hymn* and the Catalogue with the same epithet: Grassy Haliartos (ἸΑλίατρον ποιήεντα) (243), (2.503) and Onchestos Poseidon's bright grove (Ὀγχρηστὸν Ποσιδήϊον ἀγλαὸν ἄλσος) (230), (2.506).

Places that do not occur in the CS:

Lectus, Teumessus, Telphusa, Phlegyaea and Parnassus.

The places which are not mentioned in the CS are significant in particular to Apollo. For example, there is a detailed description of the area of Crise, under Parnassus (283-285), and of the area of Telphusa. The technique of detailed descriptions is absent from the CS. Although the *Hymn* seems to imitate the CS, and both are based upon the same geographical tradition, the *Hymn* emphasises the places which were important in relation to Apollo, and it adapts the tradition adding the information which is relevant to the subject which it develops.

The second route taken by Apollo is divided into three different journeys: 2.2.1) the first part is a *periplois* along the coast of Magnesia arriving in

Euboea; 2.2.2) the second part is the description of Apollo's wanderings in different locations of Boeotia, Locris and Phocis, locations which may refer to the sacred places of Apollo's cult; and finally, 2.2.3) the third part is the description of a journey from Orchomenos to Delphi.

2.2.1) Apollo travels from Pieria to Euboea passing by Mt. Olympus, Lectus, Enienae and the area of Perrhabi, lolcos, and enters Boeotia via Euboea.

Pieria was a region in Macedonia where the Muses were worshipped, and a place also associated with Apollo. Apollo follows the Magnesian peninsula, mentioning places located or visible from the coast, like Mt. Olympus and the Perrhabi which was a Thessalian tribe who lived on the coast, and arrives to lolcos, which is a sea town, and from where he then moves on to Euboea.

2.2.2) Apollo enters Boeotia and travels in central Greece.

From Euboea, Apollo entered central Greece and wandered through Boeocia, Locris and Phocis. Apollo went to Boeotia through the Euripos channel. When he enters Boeotia, the narrative changes: the god's journey is at a slower pace, and the narrative stops to describe each place visited by him. The first city mentioned in Boeotia is Mycalessus (222-224). Why does Apollo go from Pieria to Delphi via Euboea? Why then not go directly? The entry to Boeotia through Euboea reflects a historical road which existed between Chalcis and Thebes. This road, as Gomme³⁰ has explained, was a high pass over Mt. Messapion: the ascent, from the side of Euboea is extremely steep, and at nine kilometres from Chalcis, the top is reached. Then after one short steep bend, the descent westwards is straight and very gradual, leading down through open fields to the plain of Thebes. Mycalessos was situated just below the steep part of the descent, only six miles from the coast, but on the land side of the pass counted as an inland town.

In Boeotia, Apollo visits Mycalessus, Teumessus, Thebes, Onchestus, and Haliartus; all of them are mentioned in the CS, except Teumessus. The CS does not start with Mycalessus but with Aulis; Mycalessus is an inland place but the CS needs a port in order to describe the gathering of the ships at the beginning of the Catalogue. If the *Hymn* were copying the CS, the journey of Apollo through central Greece would have started at Aulis. However, the fact that Apollo enters Boeotia, arriving first at Mycalessus, suggests that his journey follows the road mentioned above.

The journey of Apollo is half a *periplous* and half an inland itinerary. If someone is coming from the north and wants to go to Delphi, he must follow a route which is half a *periplous* by the Magnesian coast, and half an

³⁰ Gomme (1937) 21-29.

inland itinerary crossing central Greece. There are two other possible routes, but longer and more difficult to use: one is to travel by boat by the Magnesian coast and then all around the Peloponnese to enter Delphi via the Gulf of Corinth, and the other is to travel through an inland road through Thessaly, as the Persians did under Xerxes.

One of the principal aspects of the *Hymn* is the visit of Apollo to Telphusa. She will tell him to undertake the foundation of his sanctuary in Crisa. The arrival of Apollo at Haliartus is delayed in the narrative by the insertion of another unexpected itinerary. What I mean is that Apollo was in Onchestus, and Haliartus is just next to it. Apollo, however, appears without an explanation in Lilaea, a place far in the north, in the area of Phocis (239-241). Why does Apollo not go from Onchestos immediately to Haliartus, but instead changes direction to Lilaea and the river Cephissus? If he was in Onchestus, why did he not travel from there to Haliartus? But he appears in the north returning to the direction of Onchestus, and entering Boeotia again. This can be explained from a literary perspective as a way of delaying the encounter between Apollo and Telphusa. It can also be explained from a religious perspective if we keep in mind that the *Hymn* may follow a pilgrimage route to Delphi which included the visit to sacred places; and, perhaps, the river Cephissus was a relevant stop as a way station to Delphi³¹.

From the area near Cephissus, Apollo goes south to enter again the territory which in the CS is the Contingent of the Boeotians. He passes Ocalea and arrives at Haliartus where he meets Telphusa. He seems to be following roughly two well-known routes of Boeotia: one linking Plataia with Thebes, and another linking Haliartus or Kopais with Orchomenos³².

2.2.3) Apollo goes from Telphusa to Crisa under Parnassus, passing through Phlegyae. He killed the monster Python and made the foundation for his sanctuary. He seems to be following an inland route from Lilaea-Orchomenos to Crisa. Here, there is again another anomalous geographical change. If he were in Haliartus, it would have been more convenient to travel through the sea to reach Crisa. However, he travels inland from Haliartus, back again to the Cephissus river (where he has already been), and then moves west in the direction of Crisa. It seems to me, that in general, he was following the pilgrimage route and its way stations to Delphi. From Crisa, Apollo returns to Telphusa (in order to punish her since she betrayed him), but this journey is not described at all.

The journeys of Apollo are confused in terms of the logic of the itinerary, for Apollo, although he is very close to the place he wants to reach next,

³¹ For the meaning of way stations in pilgrimage, see Rutherford (forthcoming).

³² Gomme (1937) 30-39.

changes direction to remote places in order to delay his arrival with no apparent reason. That can be interpreted as the need to include locations in his journeys which were not part of the a practical or real route, but were included in order to expand his wanderings and to include places which were of religious significance to his pilgrimage and cult.

There is an interesting aspect to point out in the description of lands as they appear in the *Hymn* and in the CS. In the *Hymn*, 'countries' do not separate the territories through which the god travels, while in the CS, a hero's domain demarcates land. Apollo travels through the areas which are, in the CS, the contingent of Boeotia, Orchomenos and Phocis. Apollo's journeys in these areas are divided into three different routes, routes which separate the territories into the same divisions as the contingents in the CS.

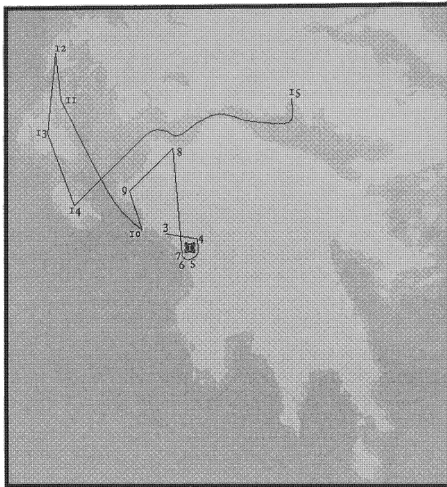
- 1) From the Euripus to Onchestos (the contingent of the Boeotians)
- 2) From the Cephissian stream to Haliartus (the Orchomenos contingent)
- 3) From the Cephissian lake to Crisa (the Phocian contingent)

In the *Hymn*, describing three routes that Apollo followed creates the separation of the each area; in the CS, each of these areas is a separate contingent. The journeys of Apollo describe different areas, and each geographical area is conceived as a separate journey. The *Hymn* arranges the geographical account in terms of journeys, and also is aware of the limits of each territory; that contributes to the understanding that the COW operates within divisions of domains, which highlights the fact that it is clearly a political, geographical project.

2.3. The Third Route of the *Hymn*.

Apollo looks for ministers for his sanctuary. He transformed into a dolphin, sails a ship from Crete into the direction to Crisa. He travels along the west coast of the Peloponnese passing by Arene, Argyphea, Thryon, the river Alpheios, Aepy, Pylos, Cruni, Chalcis, Dyme, Elis, Pherae, Ithaca, Dulichion, Same, Zacynthus, and finally enters the Gulf of Corinth in the direction to Crisa (*Hy.Ap.* 409-432). (See Map 3).

The Peloponnese of the *Hymn* is described in similar terms as those of Homer's Peloponnese, and most of the locations mentioned in the *Hymn* appear in the CS. The *Hymn* seems to reflect a real *periplous*; it mentions only the places on the coast, and does not mention Arcadia, which is at the centre of the Peloponnese. It is important to notice that Arcadia is mentioned in the CS (*Il.*2.603-614).



Mapa 3

1. Arene
2. Argyrphaea
3. Thyron
4. Aepy
5. Pylos
6. Cruni
7. Calchis
8. Dyme
9. Elis
10. Pherae
11. Itaca
12. Dulichio
13. Same
14. Zacynthus
15. Crisa

Places of the Hymn that occur in the CS:

Lovely Argyrphaea ('Αργυφέην ἐρατεινήν). (422)

In the Catalogue *Ἀργυειᾶς ἐρατεινᾶς* is mentioned twice
'Ἀραιθυρέην τ' ἐρατεινήν(2.571); Ἀρήνην ἐρατεινήν(2.591)

Well-placed Aepy (εὐκτιτον Αἴπυ). (424)

In the Catalogue it appears in the same way.(2.593)

Sandy Pylos (Πύλον ἡμαθόεντα). (424)

In the Catalogue, Pylos is not described as 'sandy' (2.591), but it is 'sandy' every where else in the *Iliad*. There is no other city described as sandy in the Catalogue.

Fair Elis ('Ἡλιδα δῖαν). (426)

In the Catalogue it appears in the same way (2.615)

The steep mountain of Ithaca (Ἰθάκης τ' ὄρος αἰπύ). (428)
The Catalogue says "Ithaca and leaf-trembling Neritos". (2.632)

Wooded Zacynthus (ὕλησσαν Ζάκυνθος). (429)
In the Catalogue it appears without an epithet (2.634), but it is "wooded Zacynthus" elsewhere in the *Iliad*.

Crisa land of vines (ἀμπελόεσσαν). (438)
In the Catalogue it appears as Κρίσάν τε ζαθέην "Crisa the sacrosanct". (2.520)

The city of Thryon appears both in the CS and in the *Hymn* without an epithet, and the river Alpheios is mentioned in the same way in the *Iliad* (II.2.592) and in the *Hymn* as Ἄλφειοῖο πόρον .

Aurelio Peretti³³ thinks that the journey of Apollo around the Peloponnese is the description of a *periplous*. The ship follows the coast mentioning landmarks, cities, harbours, rivers, islands and gulfs, and the poet gives a distinctive aspect of each locality according to the epic tradition. The sequence of places and the locations mentioned are relevant as maritime routes, and gain significance from a nautical perspective when someone travels around the Laconian peninsula.

Sacred routes were not so different from roads used for commerce and transport. It is possible that this *periplous* is the description of a route that follows pilgrims on their way to Delphi. Graf³⁴ suggests that the point of reference to Apollo Delphinios in *HyAp*.496 may be that pilgrims coming via *Crisa* made sacrifices to Apollo "the god of the dolphins" when they had successfully completed their voyage; and that may indicate that there was also a sea route of pilgrimage to Delphi.

To compare the *Hymn* to a *periplous*, highlights the debt which literary geography owes to the *periplous* tradition. The similarity between the *Hymn* and the CS shows how much the *periplous* tradition is also reflected in the COW. We can conclude that literary geography owed a great deal to the *periplous*, but because it is the result of a social construct, it takes part in the way in which the Greeks structured their panhellenic identity.

Geography, associated with myth, was a social tool for prestige, knowledge and power, for it was a medium of articulating identity. Myth has been studied mainly in the role it has in giving prestige and legitimisation,

³³ Peretti (1979) 15-16.

³⁴ Graf (1979) 5.

through heroic genealogies, to the foundations of colonies. However, there has been little concern in the use of myth as a medium to confer prestige and heroic identity when it is attached to literary geographical accounts.

The CS is not a geographical document of Mycenaean times, but Mycenaean elements appear in order to give legendary connection and prestige to the 8th century BC contemporary Greece. The ancients did not distinguish as carefully as we do between the legendary and historical past, and for them, history began in the earliest ages recalled in mythological tales. For that reason the COW was not an old-fashioned, archaic or anachronistic geographical account to the Greeks who were contemporaries with Homer. The Mycenaean heritage is part of the legendary identity which the Greeks used to give validation and prestige to its present: for example, Corinth was an important economic emporium in the 8th century BC, it does not have Mycenaean remains, so it is not related to the Trojan War. However, Corinth, due to its economic wealth, claims prestige and heroic connections by its association with Mycenae in the CS.

The CS is a cultural map of Greece. It is a social construct of space in which history, religion and politics were structured within the background and the heroic prestige which it was conferred by Mycenae and the myth of Troy. The fact that the geographical discourse was structured in a catalogue form, made it possible to introduce to it modifications according to the different political and religious interests of different periods. Due to the fact that this catalogue form could be easily modified, the CS was always changed to express contemporary identities throughout different periods of Greek history.

The theme of the movements of gods is a subject of oriental origin. It is recurrent in early Babylonian texts, and it is attested in Greek literature as early as Mycenaean times. West³⁵ thinks that students of Classical Greece will understand fully the significance of Greek culture if it is studied in association with Near Eastern influences. In his book, *The East Face of Helicon*, he establishes the common literary topics which both cultures developed. The Eastern influence on Greek poetry and myth did not burst in at one particular time and then stop. Oriental elements continued to percolate throughout all the periods of Greek ancient history.

In spite of its oriental origin, the theme of the journey of gods was adapted to the Greek scheme of formulaic poetry. In fact, Penglase³⁶ considers that journeys of gods in Mesopotamian literature were journeys for power, and that the Homeric *Hymns* are entirely different from the religious poetry we find among other nations. The praises of the god never take the

³⁵ West (1997).

³⁶ Penglase (1994).

form of an inventory of his power and attributes (except the *Hymn to Ares*), nor do they follow an oriental model of using heaping attributes and expression at random on whichever god is being celebrated to create for his image an aura of might and majesty³⁷.

In the particular case of the *Hymn to Apollo*, the religious theme is not attached to the supernatural features of the god, but on the social significance of his cult. The *Hymn* emphasises the route of way stations to Delphi, instead of the divine attributes of Apollo. For example, his epiphany does not modify the landscape, and nature is not transformed in his presence; as it occurs for example, in the *Iliad* when grass ambrosia grows by the Scamander to feed the horses of Hera (*Il.5.773*)³⁸. The god does not travel either at a supernatural speed, as he does in the *Iliad* where he can get from Delphi to Thessaly with a single step (*Il.13.20*). Neither he flies, as occurs, for example, in the *Hymn to Aphrodite* (66-74) where the goddess travels through the clouds³⁹. The journeys of Apollo in the *Hymn* are modelled upon the geographical tradition of the CS.

As we saw by comparing the epithets and the landscape in each Catalogue, the geography of the *Hymn* seems to imitate the geography of the CS. Its religious significance is adapted to the same geographic tradition of the CS, becoming in this way also a social construct of cultural identity.

BIBLIOGRAPHY

- BOCCHETTI, C. (2006) *El Espejo de las Musas: El arte de la descripción en la Iliada y la Odisea*. Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos. Universidad de Chile.
- _____. (2004) *Homero como Geógrafo*. En II Jornadas Filológicas en honor al profesor Jorge Páramo. Bogotá.
- _____. (2003) "Cultural Geography in Homer". ERAS Journal. School of Historical Studies of Monash University in Australia.
- _____. (en publicación) "Política y Paisaje en la Iliada". Universidad Nacional de Colombia.
- CARROLL N. (1993) On Being Moved by Nature: Between Religion and Natural History. In *Landscape, Natural Beauty and the Arts*. Ed. by Kemal S. and I. Gaskell. Cambridge.

³⁷ Frankel (1975) 250.

³⁸ Also *Il.14.346-351*.

³⁹ Also *Il.13.62, Od.1.320*.

- CORCELLA, A. (1992-1996) "Geografia e Historia" en *Lo spazio letterario della Grecia antica*. ed G. Cambiano, L. Canfora y D. Lanza, Roma.
- DE POLIGNAC F. (1995) *Cult, Territory and the Origins of the Greek City-State*. Chicago.
- EVANS J.A.S. (1991) *Herodotus Explorer of the Past*. New Jersey.
- FOLEY H. (1994) *The Homeric Hymn to Demeter*. New Jersey.
- FRÄNKEL H. (1975) *Early Greek Poetry and Philosophy*. Basil: Blackwell.
- GARCIA MORENO A. and F. GÓMEZ ESPELOSÍN (1996) *Relatos de Viajes en la Literatura Griega Antigua*. Madrid.
- GIOVANNINI A. (1969) *Étude historique sur les origines du Catalogue des Vaissaux*. Berne.
- GOMME A.W. (1937) *Essays in Greek History and Literature*. Oxford.
- GRAF F. (1979) "Apollon Delphinios". *Museum Helveticum*. 35: 2-22.
- HEIDEL W. A. (1937) *The Frame of the Ancient Maps*. NY.
- JANNI P. (1984) *La mappa e il periplo: cartografia antica e spazio odologico*. Roma.
- KIRK G.S. (1985) *The Iliad: A Commentary*. Vol 1. Cambridge.
- MILLER A. W. (1986) *From Delos to Delphi: A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*. Leiden.
- PAGE D. (1959) *History and the Homeric Iliad*. Berkeley.
- PENGLASE C. (1994) *Greek Myth and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymn and Hesiod*. London.
- PERETTI A. (1979) *Il periplo di Scilace*. Pisa.
- RICHARDSON N. J. (1974) *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.
- ROMM J. (1992) *The Edges of the Earth in Ancient Thought*. New Jersey.
- RUDHARD J. (1994) Concerning the Homeric Hymn to Demeter. In *The Homeric Hymn to Demeter*. Ed. by H. Foley. New Jersey.
- RUTHERFORD I. (1998) "Theoria as Theatre: The Pilgrimage Theme in Greek drama". *PLLS* 10: 131-56.
- SMITH A. (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell.
- SOWA C.A. (1984) *Traditional Themes and the Homeric Hymns*. Chicago
- VISSER E. (1997) *Homers Katalog der Schiffe*. Leipzig: Teubner.
- WEST M. (1997) *The East Face of Helicon*. Oxford.

ARTE Y POLÍTICA EN LA ÉPOCA DE LOS PISISTRÁTIDAS. MUJERES EN LA FUENTE EN LAS HIDRIAS ATENIENSES DE FINES DEL SIGLO VI A.C.

CORA DUKELSKY

Universidad de Buenos Aires

coradukelsky@yahoo.com.ar

El propósito de este trabajo es analizar las pinturas que ilustran la actividad cotidiana de la búsqueda de agua en la fuente comunal ateniense en un lapso de tiempo limitado, el último tercio del siglo VI a.C. Buscaremos las vinculaciones entre las imágenes en la cerámica y la actividad política, artística y económica de los pisistrátidas. La iconografía de los vasos con mujeres en la fuente puede interpretarse como un reflejo de la atmósfera de prosperidad y de estimulación cultural que Pisistrato y sus hijos transmitieron a la polis.

Mujeres / Fuente / Agua / Pisistrátidas / Hidrias

This work will analyze Greek paintings of daily life activities, in this case, fetching water from the Athenian communal fountain during the last three decades of the fifth century B.C. We shall look for the connection between images painted in ceramic utensils and their counterpart in political, artistic, and economical activities during the Peisistratic era. The iconography of vases depicting women in the fountain house might be understood as a representation of the prosperous and intellectually stimulating atmosphere at the polis such as it was encouraged by Peisistratos and his sons.

Women / Fountain-house / Water / Peisistratides / Hydrias

LA ARQUITECTURA DE LA FUENTE

Imaginemos que viajamos en el tiempo y logramos llegar al ágora de Atenas un día cualquiera de fines del siglo VI a.C. Veríamos un público mayoritariamente masculino que se ocupa de diversos asuntos. Caminan hacia el gimnasio, se detienen a conversar con amigos, discuten temas políticos, bélicos, consideran negocios; se preocupan por el clima y el resultado de las cosechas, admiran alguna arquitectura reciente o una estatua dedicada a los dioses. Mientras tanto las mujeres presentes se dedican a una tarea doméstica fundamental, la búsqueda de agua. Felizmente para ellas, la ciudad está estrenando una magnífica fuente, la *Enneakrounos*¹, ubicada en la esquina sudeste del ágora.

¹ La fuente de los nueve caños, *Enneakrounos*, fue construida entre 530 y 520 a.C.



1 - Mujeres en la fuente. Pintor de Priamo. Toledo Museum of Art. 1961.23.

A los testimonios escritos que documentan la construcción del edificio se suman las pinturas sobre cerámica que multiplican las imágenes de mujeres en la fuente. El pintor de Priamo las representó varias veces² en el último cuarto del siglo VI a.C. En la hidria³ conservada en el Toledo Museum of Art⁴ (Ejemplo Nº 1) seis mujeres se encuentran en el espacio físico de una fuente. La primera de la izquierda ha completado su tarea, sobre su cabeza lleva la hidria llena de agua sin embargo sigue prestando atención a la charla de sus compañeras, quizás reacia a abandonar uno de los pocos espacios posibles de reunión femenina. La siguiente joven lleva su recipiente colocado de lado sobre la cabeza para indicar que aún está vacío. La tercera muchacha surge detrás de la columna en un intento del pintor por transmitir la idea de la profundidad espacial. En el arte griego no es habitual encontrar un escenario o un paisaje que acompañe las figuras humanas, casi exclusivas protagonistas de las obras. Pero en este caso, la fuente debe interpretarse

² Al Pintor de Priamo se le atribuye la autoría de alrededor de veinticinco hidrias, de las cuales ocho muestran el tema de las mujeres en la fuente. A este número podrían sumársele varios ejemplares más si tenemos en cuenta que el llamado Pintor A.D. es, posiblemente, el mismo artista. Beazley había diferenciado ambos pintores pero en la década del 70 admitió que podían ser la misma persona.

³ La hidria es un recipiente para recoger y servir el agua. Tiene tres asas, dos horizontales para sostenerla, y una vertical para verter.

⁴ Hidria del Pintor de Priamo. Mujeres en la fuente. Toledo Museum of Art. 520-10 a.C. Toledo 1961.23. Ver la ilustración en Perseus Project <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/>>

como parte del contenido esencial que se quiere transmitir. El edificio impone su presencia, está en el eje central de la composición y la estructura arquitectónica se detalla con cuidado. Dos columnas dóricas sostienen un friso de triglifos y metopas coronado por un frontón; los añadidos con color blanco subrayan la ubicación de las metopas, el formato triangular del frontón y las gotas sobre el arquitrabe. Por debajo surge el chorro de agua de la boca de una cabeza de león. La cuarta muchacha se ubica delante de la columna, ha dejado su hidria en el suelo, mientras espera su turno. En su mano sostiene una guirnalda⁵. Finalmente las últimas dos mujeres se están retirando con sus hidrias llenas y aún conversan animadamente como lo expresa el gesto del brazo elevado y la dirección de las miradas.



2 - Mujeres en la fuente. Pintor de Priamo. Boston Museum of Fine Arts 61.195

La sensación de amena algarabía se reitera en las otras obras del mismo pintor, como en el vaso del Boston Museum of Fine Arts⁶ (Ejemplo N^o 2).

⁵ En los datos del Perseus Project, Kurt T. Luckner dice que es una cinta como las utilizadas para sostener el cabello sin embargo al comparar con otras representaciones del mismo tema verificamos que son guirnaldas utilizadas con fines rituales.

⁶ Hidria del Pintor de Priamo. Mujeres en la fuente. 520 a.C. Boston Museum of Fine Arts 61.195. Ver ilustración en Beazley Archive. <<http://www.beazley.ox.ac.uk/BeazleyAdmin/Script2/Pottery.htm>>.

La fuente abarca en este caso todo el espacio disponible del cuerpo de la vasija. Cuatro columnas -dos de ellas dóricas- sostienen un friso de triglifos y metopas que el artista aprovecha para subrayar la banda decorativa superior. Los chorros de agua surgen de tres cabezas leoninas frontales al espectador y dos bocas, una de león y otra de burro en los laterales.

La fuente ilustrada en la hidria del Museo de la Universidad de Würzburg⁷ tiene la misma banda decorativa y el friso de triglifos y metopas sostenido, en esta ocasión, por tres columnas dóricas. Los sobreañadidos con blanco detallan las metopas y las gotas del arquitrabe. Cuatro bocas leoninas hacen las veces de surtidores de agua. El escenario se enriquece con la presencia de vegetación ya que las fuentes eran edificios abiertos a la naturaleza. Los restos que han quedado de la *Enneakrounos*⁸ o fuente de nueve caños indican que era una construcción rectangular, de aproximadamente dieciocho metros de largo y casi siete de ancho, dividida en tres secciones, la parte central tenía una entrada con forma de templo sostenida por tres columnas. Desde el espacio central se accedía a los laterales donde estaban ubicados los picos de agua. En las imágenes pictóricas los elementos que componen la fuente confluyen en el mismo espacio aunque en el mundo real estaban separados.



3 - Mujeres en la fuente. Pintor A.D. posiblemente Pintor de Priamo. Universidad de Würzburg. Martin von Wagner Museum. L317.

- ⁷ Hidria del Pintor A.D. (posiblemente Pintor de Priamo, ver nota 1). Mujeres en la fuente. 550-500 a.C. Universidad de Würzburg. Martin von Wagner Museum. L316. Ver ilustración en Beazley Archive. <http://www.beazley.ox.ac.uk/BeazleyAdmin/Script2/Pottery.htm>.
- ⁸ La fuente de los nueve caños, *Enneakrounos*, 530/ 520 a.C. Medidas: 6.8 m x 18.2 m. Ver la planta en Perseus Project. <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin>>

En una pieza del mismo museo⁹ (Ejemplo N^o 3) el artista varía la composición. Dos mujeres con sus recipientes vacíos esperan fuera del espacio arquitectónico en tanto otras dos se representan en el interior. El frontón de la fuente está sostenido por dos columnas que, en este caso, son jónicas aunque el friso es de triglifos y metopas, flagrante contradicción puesto que el entablamento del orden jónico debe tener un friso continuo. Un vaso del British Museum¹⁰ nos muestra otra manera aún más complicada y ecléctica de representar la fuente: dos columnas jónicas, un friso de triglifos y metopas, una partición decorada con un damero -motivo decorativo de la cerámica, no de la arquitectura- y un frontón con sus vértices laterales rematados por volutas. Tampoco esta decoración estaba presente en la arquitectura griega aunque sí en la imaginación del artista.

Es evidente que la fantasía creadora no faltaba en la Antigua Grecia; podemos observar el gusto por la variedad de los recursos compositivos también en otra hidria del British Museum¹¹, similar en la disposición arquitectónica al ejemplo n^o 2. La semejanza no es de extrañar ya que se trata del mismo pintor, sin embargo una de las fuentes tiene dos columnas, otra tres y otra cuatro. En la fuente del British Museum se agrega otro formato para la boca de agua, los chorros surgen de cabezas leoninas y de dos caballos con sus jinetes, dibujados con un audaz escorzo.

Y, sin embargo, pese a las disparidades, es muy posible que todas las fuentes pintadas en este periodo de tiempo sean la representación simbólica de la *Enneakrounos*, que los Pisistrátidas elevaron en el ágora de Atenas alrededor del 530 a.C. La mayor parte¹² de las representaciones anteriores de fuentes exhiben construcciones más elementales¹³ o transmiten una genérica alusión al chorro de agua a través de las posturas de las mujeres con sus recipientes. En cambio a partir del 530 a.C. proliferan las fuentes

⁹ Hidria del Pintor A.D. (posiblemente Pintor de Priamo, ver nota 1). Mujeres en la fuente. 550-500 a.C. Universidad de Würzburg. Martin von Wagner Museum. L317. Ver ilustración en Beazley Archive. <<http://www.beazley.ox.ac.uk/BeazleyAdmin/Script2/Pottery.htm>>.

¹⁰ Hidria. Mujeres en la fuente. British Museum. London B 334. Ver ilustración en la página del British Museum <<http://www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/>>.

¹¹ Hidria del Pintor A.D. (posiblemente Pintor de Priamo, ver nota 1). British Museum. 510 a.C. London B 329. Ver ilustración en Perseus Project. <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/>>.

¹² La excepción sería el Vaso François, del 570 a.C. donde la fuente aparece en el contexto de la historia de Aquiles acechando a Troilo y la construcción semeja la fachada de un templo dórico.

¹³ Por ejemplo hidria del Museo Archeologico Etrusco de Florencia 3792, 575-550 a.C. Ver ilustración en Beazley Archive. <<http://www.beazley.ox.ac.uk/BeazleyAdmin/Script2/Pottery.htm>>.

complejas y el tema de mujeres recogiendo agua se pone de moda. Varios estudiosos han intentado explicar este fenómeno¹⁴. Boardman vinculó el auge iconográfico a razones políticas e históricas. Dice respecto al Pintor de Príamo y a las hidrias decoradas con fuentes:

"Le complace en particular representar escenas de la fuente ateniense y de carros con Atenea y Heracles. Estos intereses parecen reflejar alguna medida de simpatía por los Pisistrátidas y su utilización del mito y muchas deben haber sido pintadas antes de su expulsión de Atenas en el 510."¹⁵

Las fuentes mostradas en las hidrias no son una reproducción exacta de la *Enneakrounos* sino una síntesis, una idealización de la fuente y de la actividad comunal que se desarrollaba en el ágora de Atenas; por eso las representaciones del edificio no coinciden entre sí.

LA VIDA DOMÉSTICA Y EL IDEAL FEMENINO

En cuanto a las figuras femeninas tampoco podemos realizar una lectura literal de la imagen. La vida doméstica no suele aparecer en las obras artísticas griegas. Los temas de la escultura o la pintura son religiosos o heroicos y uno de sus propósitos fundamentales es plantear conductas ideales a los ciudadanos. Podemos suponer, entonces, que los artistas y sus comitentes seleccionaron aquéllos aspectos de la vida doméstica que funcionaban como transmisores de la ideología imperante.

La mujer griega, a quien no se le permitía salir de su casa¹⁶ salvo en momentos extraordinarios, podía hacerlo sin inconvenientes en el marco de la única tarea femenina que irrumpe en el espacio público. En las hidrias nos encontramos con un pintoresco escenario donde no sólo se acarrea el agua; vemos también las charlas, los gestos vivaces, los movimientos graciosos de las mujeres nucleadas alrededor de la estructura de la fuente.

En el ejemplo nº 1, las jóvenes se engalanan con primorosos vestidos, salpicados con sutiles bordados, algunas agregan el manto (*himation*) que dibuja rítmicas formas sobre los gráciles cuerpos femeninos. Sus cabelleras están recogidas y adornadas con cintas. De modo similar, las cinco mujeres de la hidria nº 2 exhiben todo su encanto. Los pies sugieren poses

¹⁴ Boardman (1974:206)

¹⁵ Boardman (1974:112)

¹⁶ Dice Jenofonte respecto a la mujer *Tu obligación será recluirte en la casa, despachar a los esclavos ocupados en las tareas externas al hogar....* Jenofonte, *Económico*, VII, 35.

danzarinas y, con el mismo sentido de armonía, los brazos alternan posturas rítmicamente: un brazo horizontal, uno vertical, dos brazos horizontales, otro vertical culminando con uno horizontal. Los sobreañadidos blancos ayudan a generar una cadencia musical. El artista agrega también toques de color rojo para los pliegues de los mantos y las bandas que adornan los tocados. Algunas muchachas visten chitones, como puede observarse por las puntadas sobre los hombros de la prenda; las otras dos, por encima de sus túnicas llevan mantos. Todas tienen pendientes y collares; sus cabelleras están cuidadosamente peinadas y recogidas con redecillas o dentro de cofias (*sakkos*). También en las otras hidrias mencionadas, las mujeres visten lujosos atuendos y están peinadas y enjoyadas.

Seguramente las mujeres atenienses no se vestían con sus mejores galas sólo para buscar agua, con el riesgo de embarrarse o mojarse sus túnicas. ¿Es la tarea cotidiana la que aparece aquí representada o debemos extraer otras conclusiones de la imagen? Si realmente la representación estuviera dedicada a mostrar la búsqueda de agua nos encontraríamos con esclavas o sirvientas en lugar de elegantes damas. Las mujeres de los ciudadanos permanecían recluidas en sus hogares y no salían para una tarea tan trivial¹⁷. Sara Pomeroy hace referencia a Herodoto, 6.137¹⁸ para afirmar que

El único avance tecnológico que facilitó el trabajo de las mujeres detectado en la Atenas urbana fue el progreso en el suministro de agua a finales del siglo VI a.C. Transportar agua en un recipiente llevado en equilibrio sobre la cabeza era una típica ocupación femenina. Como el ir a buscar agua suponía un intercambio social, charla y una fuente, de posibles flirteos, eran las esclavas las que usualmente se enviaban para tales trabajos.¹⁹

La presencia de sirvientas en la fuente se confirma en la comedia *Lisistrata*²⁰ cuando el coro se queja de las criadas y esclavas que las han empujado mientras buscaban agua.

¹⁷ En realidad no estamos seguros, la discusión está abierta y los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre quién buscaba el agua, si las sirvientas o las dueñas de casa. Para no complicar el razonamiento aceptaremos que son las sirvientas las que se ocupan de las tareas domésticas.

¹⁸ Herodoto nos cuenta que en los remotos tiempos de los pelagos, las hijas de los atenienses iban a buscar agua a la fuente, porque en esa época no tenían sirvientas, dando a entender que con posterioridad esclavos o sirvientas se ocupaban de esos menesteres.

¹⁹ Pomeroy (1990:90)

²⁰ Aristófanes. *Lisistrata* v. 328.

Pero, ¿cómo identificar la clase social a la que pertenecen las mujeres pintadas? En la cerámica tenemos pocos indicios. La figura femenina es siempre bella, intemporal, perfecta. Es muy difícil diferenciar una doncella de una mujer adulta o de una anciana; todas lucen bastante parecidas. Tampoco la condición social se evidencia en las pinturas. Las sirvientas pueden tener menor tamaño, a veces tatuajes²¹, o usan el cabello corto mientras las mujeres de clase alta lo llevan largo y recogido, pero no siempre la lectura resulta demasiado clara. Y, como acabamos de constatar, la mayoría de las representaciones femeninas en las cerámicas que ilustran el tema de la fuente tiene características similares.

Igualmente emperifolladas se muestran las demás señoras empeñadas en la búsqueda del agua que se pintaron en la época²². ¿Qué significado puede tener dentro del contexto de la polis griega esta evidente contradicción entre la vulgar tarea doméstica y las refinadas mujeres que la realizan? Las imágenes del arte griego no son simplemente ilustraciones sino que a menudo deben interpretarse como símbolos. El artista construye una realidad de acuerdo a los paradigmas de la sociedad en la cual vive y a las ideas que quiere transmitir. Debemos preguntarnos entonces a quiénes estaban dirigidas las obras para poder responder a esta pregunta.

Las hidrias eran utilizadas por las mujeres para ir a la fuente y luego, en los hogares, para las múltiples tareas en las cuales se utiliza el agua. Las usuarias, entonces, serían mujeres; sin embargo la mayor parte de las hidrias están decoradas con temas heroicos o guerreros no parecen estar dirigidas a la contemplación de un público femenino.

"... no hay una correlación simple entre recipientes para agua y fuentes. Las fuentes son frecuentes en las hidrias pero no tanto como otros temas: los trabajos de Heracles, guerreros armándose, partidas o luchas, y carros compitiendo o preparándose. De hecho, la mayoría de las escenas en las hidrias de figura negra son marciales, las fuentes comprenden sólo una pequeña fracción del total."²³

²¹ François Lisarrague cita el ejemplo de una hidria (Louvre CA 2587), único caso en el que las mujeres que buscan agua tienen los cabellos cortos, a la manera de las sirvientas y tatuajes en brazos y piernas, lo cual sugiere que son tracias y esclavas. Lisarrague (1991:222)

²² Hidria del Pintor A.D. (posiblemente Pintor de Priamo, ver nota 1). Mujeres en la fuente. 550-500 a.C. Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia 63610. Ver ilustración en Beazley Archive ó, entre otras, Hidria. Mujeres en la fuente. British Museum. London B 334. Ver ilustración en la página del British Museum <<http://www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/>>

²³ Lewis (2002: 72-3)

Existen variadas evidencias²⁴ que sugieren que las hidrias formaban parte de la vajilla para el simposio, actividad exclusivamente masculina. Las imágenes del banquete están destinadas al placer estético y también erótico de los comensales y, en ocasiones, las pinturas incluyen, además de representaciones de jóvenes de ambos sexos, frases que elogian su belleza. Algunas de las hidrias con mujeres en la fuente agregan también la inscripción *kale*, bella²⁵, palabra que puede ayudarnos a desentrañar el sentido de estas vasijas: la perfección femenina se exalta en estas piezas de cerámica. Son mujeres bien ataviadas, adornadas con joyas, hermosas. Y sólo podían exhibirse públicamente en los espacios permitidos. Responden claramente al modelo de la virtud femenina y se muestran ante los hombres para ser admiradas. En el imaginario griego las bonitas jóvenes que buscan agua son la manifestación artística del paradigma femenino de una sociedad patriarcal.

PROGRAMA CULTURAL Y POLÍTICO DE LOS PISISTRÁTIDAS

Las representaciones de Mujeres en la Fuente nos brindan, por un lado, la visión idealizada de una construcción arquitectónica y, por el otro, la mirada masculina de una actividad doméstica que funciona como símbolo del modelo femenino.

Sin embargo las consideraciones anteriores no agotan los significados de las obras. Tan sólo en los ejemplos que hemos analizado encontraremos otros aspectos de la mentalidad antigua. Si volvemos a analizar las composiciones observaremos la presencia de ramas y guirnaldas que constituyen las ofrendas que las mujeres hacían a las náyades, diosas que habitaban en las fuentes y proveían el agua. En el mundo antiguo cualquier actividad, por prosaica que nos parezca hoy día, involucra lo sagrado. Y el espacio de la fuente es también escenario de lo ritual y de lo mítico²⁶. Existen además algunos ejemplos de fuentes en las cuales se manifiesta la presencia masculina. No ampliaremos, en esta ocasión, los aspectos rituales implicados

²⁴ «...existe evidencia iconográfica, de inscripciones y arqueológica que vincula las hidrias a la elite del simposio.» Steiner (2004: 19)

²⁵ Ver el ejemplo de Mujeres en la fuente en Universidad de Würzburg. Martin von Wagner Museum. L 304, en Lisarrague (1991:220)

²⁶ Algunos ejemplos de Mujeres en la fuente agregan a las figuras femeninas, imágenes de dioses o héroes que han sido interpretados como representaciones de actos rituales, ya sea el festival de la *Hydrophoria*, en el cual se realizaba una libación de agua a Hermes, o la búsqueda de agua de la fuente Kallirhoe para el baño nupcial en el ritual del matrimonio. Lewis (2002:74)

en el tema ni las complicaciones de la presencia de hombres en la fuente porque queremos focalizar nuestra atención en otra interpretación.

A la lectura inicial que surge a primera vista de una simple actividad doméstica, hemos ido añadiendo la problemática de lo arquitectónico, luego, la representación del paradigma femenino y podríamos agregar la esfera de lo sagrado y las conexiones con el universo masculino. Pero aún no resulta suficiente para comprender por qué el tema de la fuente prolifera entre los años 530 y 500 a.C. y luego casi desaparece. Las casas griegas siguieron necesitando el agua para las tareas domésticas, el ideal femenino se mantuvo, los rituales permanecieron, hombres y mujeres se siguieron relacionando. ¿Qué fue lo que cambió?

El auge iconográfico puede explicarse a través de razones políticas e históricas. En la segunda mitad del siglo VI a.C. las escenas de mujeres en la fuente se ponen de moda como un reflejo de la simpatía de la población ateniense por los Pisistrátidas²⁷.

Pisístrato fue un tirano que gobernó Atenas entre el 561 y el 527, con algunos intervalos y, a su muerte, dejó el poder a sus hijos, Hipias e Hiparco. Este último fue asesinado²⁸ pero Hipias se mantuvo en el gobierno hasta el 510 a. C. El régimen de Pisístrato brindó a Atenas su primer momento de esplendor y, aún siendo un autócrata, gobernó de manera moderada y benevolente. Gozó de gran popularidad entre el pueblo ateniense.

Pisístrato y sus hijos llevaron a cabo un notable programa cultural en Atenas que incluía aspectos artísticos, literarios y rituales. A través de ellos se proponían exaltar el sentimiento patriótico y religioso en su propio beneficio. En el área de la arquitectura, proyectaron un enorme templo dedicado a Zeus Olímpico²⁹, realizaron trabajos en el santuario de Apolo Pítico, elevaron el Altar de los Doce Dioses³⁰ en el Ágora³¹ que pretendieron instaurar como el nuevo centro simbólico de la ciudad, iniciaron la construcción del antiguo templo de Atenea Polias en la Acrópolis³²,

²⁷ Boardman (1974:112)

²⁸ Harmodio y Aristogiton mataron a Hiparco y pasaron a la historia como héroes, son los tiranidas, objeto de estatuas laudatorias. Sin embargo ya en la Antigüedad (Tucidides lo advierte) se sabía que sus objetivos no habían sido ideológicos. Fueron rivalidades aristocráticas y, al parecer, celos de carácter homosexual, los motivos reales del asesinato. Finley (1970:185)

²⁹ El templo quedó sin terminar durante siglos hasta que finalmente se completó en época del emperador Adriano según el plan original pero con orden corintio.

³⁰ Las fuentes antiguas registran que Pisístrato el joven, hijo de Hipias dedicó el altar ubicado en el ágora, creemos que alrededor del 522 a.C.

³¹ Fueron los pisistrátidas quienes iniciaron el desarrollo del Ágora como espacio público. Anderson (2003: 88)

³² Luego destruido por Jerjes durante las Guerras Médicas y reemplazado décadas más tarde por el Partenón.

edificaron una villa palaciega para su propia familia, construyeron el Telesterium³³ de Eleusis, incrementaron la provisión de agua para la población a través de la *Enneakrounos*, mejoraron los caminos del Ática y los señalaron con hermes³⁴ adornados con versos compuestos por el propio Hiparco³⁵. Los refinados gustos literarios de la familia contribuyeron para que se determinaran definitivamente los poemas homéricos. Además atrajeron hacia Atenas a prestigiosos poetas como Anakreon y Simonides e implementaron las competencias de rapsodas. En cuanto a lo religioso, el objetivo parece haber sido que Atenas se convirtiera en el centro cultural primario del Ática; posiblemente por esta razón reorganizaron las Panateneas y establecieron en Atenas los cultos más importantes del territorio el de Artemis Brauronia y los festivales rurales de Dionisos además de promocionar el de Demeter en Eleusis³⁶. Y también beneficiaron a los ceramistas ya que la política económica favoreció el cultivo del olivo y del aceite que se envasaban en vasijas de cerámica. Alfareros y pintores estarían seguramente agradecidos a los pisistrátidas puesto que las cerámicas áticas consiguieron prácticamente el monopolio de las exportaciones a otras ciudades de Grecia, a las colonias occidentales y al opulento mercado etrusco.

Los cambios políticos y culturales del periodo pisistrátida se reflejaron en el arte. Es posible que en los concursos de rapsodas se los obligara a recitar el texto completo de *Iliada* y *Odisea* lo cual habría generado un notable aumento del repertorio homérico en los vasos³⁷. En relación concretamente a los pisistrátidas se conoce un ejemplo de una copa de figuras rojas pintada por Epictetos en la cual un escultor trabaja sobre un hermes³⁸. En ella aparece la inscripción "Hiparco es bello" que puede leerse como un elogio político. El nombre del tirano pintado en una copa del

³³ Sala de reunión para los iniciados en los misterios eleusinos.

³⁴ Un hermes es un pilar con cabeza humana que suele tener también un falo erecto. Los hermes son los mojones que señalaban los caminos griegos y también, primitivamente, los espíritus que protegían las vías de comunicación que se terminaron unificando en la figura del dios Hermes.

³⁵ Los hermes de Hiparco sirvieron como un modo de comunicar la periferia con el centro de la polis, o sea con el Altar de los Doce Dioses, posiblemente como parte de los anhelos políticos de la familia para ejercer su hegemonía por sobre todo el territorio. (Anderson 2003: 21)

³⁶ De la Nuez Pérez (2004: 105)

³⁷ Shapiro cree que si bien todo el contenido de los poemas se conocía anteriormente, los rapsodas elegían los fragmentos más interesantes. A partir de Hiparco se habría exigido a los rapsodas en las Panateneas que recitaran el texto completo. Shapiro (1998: 103)

³⁸ Copa de Epictetos. Figuras Rojas. Artesano tallando un hermes. 520-510 a.C. Copenhagen, National Museum, 119. Ver ilustración en Beazley Archive. <<http://www.beazley.ox.ac.uk/BeazleyAdmin/Script2/Pottery.htm>>.

simposio se sumaría al discurso propagandístico implícito en el recordatorio visual de la fuente pisistrática.

"Más aún, es posible que el aumento en el número de hidrias en este momento sea el resultado de la construcción de la fuente. Dicha confluencia, entonces, es un vínculo tangible entre el mundo público de las construcciones y estatuaria pisistráticas y el mundo privado de la convivialidad de una elite; sirve como un corolario visual del apoyo pisistrático a la poesía y la sabiduría gnómica que también encontraron su camino hacia el simposio."³⁹

La popularidad del tema de la fuente coincide cronológicamente con los Pisistrátidas. El arte griego recurre a menudo a símbolos para transmitir contenidos históricos y, si bien la cerámica no era un medio adecuado de propaganda política como podría serlo la arquitectura o la escultura que se ubicaba estratégicamente en lugares públicos, no olvidemos que, además de su uso cotidiano y banal, también formaban parte de las ofrendas funerarias y culturales. Quizás sea exagerado considerar que los artesanos pudieron implementar sus ideas políticas en la elección de los temas que decoraban los vasos como propone Cavalier⁴⁰, sin embargo resulta sensato concluir que los resultados de la estrategia pisistrática estaban a la vista de todos, formaban parte de las imágenes que todos compartían y del discurso ideológico que se estaba instaurando en ese momento.



4 - Atenea en su carro, Heracles ataca a una serpiente, mujer en fuente. Pintor de Priamo. Boulogne. Musée Communale 406.

³⁹ Steiner (2004: 19)

⁴⁰ Cavalier (1995: 1-15)

En otro ejemplo de una hidria decorada con una fuente se agrega un elemento significativo que, bajo otro aspecto, alude a los tiranos. Se trata, nuevamente, de una obra del Pintor de Priamo⁴¹ en la cual una mujer llena su vasija sin percatarse de que está a punto de ser atacada por una serpiente. Felizmente para ella los dioses la protegen. Heracles desciende de su carro y elimina el peligro. Junto a él está Atenea. Pisístrato había elegido identificarse con Heracles⁴², el héroe favorito de la diosa. Y, al parecer, programó su regreso triunfal a Atenas en el 550, acompañado por Atenea "en persona". El tirano había sido expulsado de la polis y encontró un modo muy inteligente para su retorno triunfal y, al mismo tiempo, para legitimar ritualmente su poder. La historia narrada por Herodoto⁴³ fue que Pisístrato reingresó a Atenas en un carro guiado por una hermosa mujer, muy alta, armada y majestuosamente vestida precedida por pregoneros que anunciaban que la mismísima diosa Atenea restituía a Pisístrato en el gobierno de Atenas⁴⁴. El tirano estaría emulando el momento glorioso en el que Heracles fue conducido al Olimpo por su diosa protectora⁴⁵.

En la pintura de la mujer en la fuente salvada por Heracles confluyen varios conceptos que los pisistrátidas pretendían popularizar: el apoyo incondicional de Atenea a Pisístrato, personificado en la figura del héroe; el compromiso de los tiranos con el pueblo a través de la construcción de la *Enneakrounos* como solución a los problemas de aprovisionamiento de agua; la protección al pueblo que el gobernante garantiza a través del símil de Heracles defendiendo a la mujer. Si la historia de Herodoto es cierta,

⁴¹ Hidria del Pintor de Priamo. Atenea en su carro, Heracles ataca a una serpiente, mujer en fuente. 550-500 a.C. Boulogne. Musée Communale 406. Ver ilustración en Beazley Archive. <http://www.beazley.ox.ac.uk/BeazleyAdmin/Script2/Pottery.htm>.

⁴² Boardman (1974:221)

⁴³ Herodoto. 1.60

⁴⁴ Pisístrato se había aliado con Megacles, el jefe de la familia Alcmeonida, enemigos de la familia de los Butades. Es posible que haya sido Megacles quien generó la idea de este reingreso triunfal ya no de Pisístrato sino de la diosa Atenea. Al parecer Megacles conducía la procesión. Greg Anderson supone que la ceremonia fue un elaborado intento de los Alcmeonidas para atacar a los Butades, sugiriendo que Atenea había abandonado la Acrópolis tiempo atrás y por lo tanto debía ser restaurada en un nuevo templo. El modesto santuario del siglo VII estaba bajo el control de los Butades, los Alcmeonidas habrían construido para esta ocasión un templo más grande, hacia el 560 a.C., el llamado de «Barba Azul». Anderson (2003:68-69). Con posterioridad, la memoria colectiva conservó como primordial la imagen de Pisístrato llevado a la polis por la diosa Atenea.

⁴⁵ Justamente a mediados del siglo VI se introdujo un cambio en la iconografía de la apoteosis de Heracles; en lugar de acompañarlo a pie, como se había representado hasta ese momento, Atenea lo conduce al universo divino sobre un carro. Boardman postula que la modificación iconográfica recuerda la espectacular vuelta de Pisístrato a Atenas. Boardman (1974: 224)

debió impresionar a la población ateniense y el público de este vaso entendería claramente el significado.

Haya sucedido o no el episodio como lo cuenta Herodoto, lo cierto es que todos los autores antiguos que hacen referencia a este incidente lo aceptan como histórico⁴⁶. Los espectadores de la entrada triunfal de Pisístrato posiblemente consideraron que Pisístrato gozaba del favor especial de Atenea al igual que Heracles y recibieron el espectáculo como una ceremonia. Los poemas homéricos fijaron la imagen del carro en la cultura griega como vehículo por excelencia de dioses y héroes tanto en la guerra como en la paz y lo registraron como una marca definitoria de lo divino y de lo heroico⁴⁷. En el arte griego los desfiles de carros tienen como protagonistas a los dioses y a los héroes, salvo en aquellas ocasiones en que los mortales se aproximan a la esfera sagrada. Hombres comunes se representan en carros en escenas de boda, en despedidas de guerreros o en celebraciones de victorias atléticas. Instancias en las cuales los humanos recrean el mundo divino, comparten rituales de matrimonio con los dioses o tratan de emular a los héroes a través de las hazañas guerreras y atléticas. Las procesiones de carros diluyen las fronteras entre los mortales y los dioses. Seguramente Pisístrato tenía esta idea cuando eligió el carro para entrar a la polis.

...Siempre y cuando la imagen estuviera destinada al público ateniense. Lewis destaca que la hidria con Heracles en la fuente se encontró en Etruria, al igual que más del ochenta por ciento de la cerámica que hoy conocemos y, por lo tanto, el contenido político y la referencia a la *Enneakrounos* perdería todo sentido en otro contexto⁴⁸. Sin embargo, consideramos que es bastante probable que los mismos temas decoraran las vasijas que circulaban en el Ática y que lamentablemente no han llegado hasta nuestros días. Las hidrias que hemos analizado se utilizaban en Grecia para la tarea doméstica, para el simposio, para el culto y muchas se deben haber destruido a diferencia de los numerosos ejemplares conservados a salvo en el sereno interior de las tumbas etruscas. Las hidrias producidas y utilizadas en el Ática tuvieron la desventaja del uso cotidiano, pero pese a las escasas piezas sobrevivientes es altamente probable que cientos de ejemplares circularan en Atenas exhibiendo entre el pueblo los logros de la política pisistrátida. La propia Lewis informa que se calcula que poseemos menos de un uno por ciento de la totalidad de vasos pintados producidos en la Antigua Grecia⁴⁹.

⁴⁶ Sinos (1998: 73)

⁴⁷ Anderson (2003: 156)

⁴⁸ Lewis (2002: 4)

⁴⁹ Lewis (2002: 5)

Concluimos, por lo tanto, que las imágenes de mujeres en la fuente fueron una de las múltiples manifestaciones del discurso simbólico de la familia pisistrátida. Y así como resultaron un eficaz medio de comunicación entre los poderosos y los habitantes de la polis hemos intentando revivir su capacidad para transmitir dichas ideas salvando el obstáculo de los siglos y de las diferencias de cultura. Las imágenes, al igual que las palabras, involucran signos y símbolos que cada época elabora para establecer un diálogo entre quienes logran entender sus códigos. El estudio de la cerámica nos permite intervenir en esa antigua comunicación enriqueciendo de este modo nuestro conocimiento de la historia, de la sociedad y de la mentalidad griega.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANDERSON, Greg. (2003) *The Athenian Experiment. Building an imagined political community in Ancient Attica, 508-490 B.C.* Michigan.
- BOARDMAN, John. (1974). *Athenian Black Figure Vases.* London.
- CAVALIER, K. (1995) "Did not potters portray Peisistratos posthumously as Herakles?" *Electronic Antiquity: Communicating the Classics.* volume II, number 5. pp.1-15. Australia.
- DE LA NUEZ PÉREZ, María Eugenia. (2004) "Las Panateneas: topografía de una fiesta" *Gerion.* núm 1. p. 101-120. Madrid.
- FINLEY, M. I. (1970) *Grecia primitiva: la edad de bronce y la era arcaica.* Buenos Aires.
- POMEROY, Sara. (1990) *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica.* Madrid.
- LEWIS, Sian. (2002). *The Athenian woman. An iconographic handbook.* London/N.York.
- LISARRAGUE, François. (1991). "Una mirada ateniense" en *Historia de las Mujeres en Occidente. La Antigüedad.* Schmitt Pantel, P. (directora) Madrid.
- SHAPIRO, H. A. (1998) "Hipparchos and the Rhapsodes" en *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics.* Editores: Carol Dougherty and Leslie Kurke. N. York. Oxford.
- SINOS, Rebecca. (1998) "Divine Selection. Epiphany and Politics in Archaic Greece" en *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics.* Editores: Carol Dougherty and Leslie Kurke. N. York. Oxford.
- STEINER, Ann. (2004) "The Alkmene hydrias and Vase Painting in late Sixth-century Athens", *Hesperia.* pp. 1-35. Athens.

LAS REFERENCIAS CORPORALES EN EL *DE REGNO* DE TOMÁS DE AQUINO

ALEJANDRO MORIN

Universidad de Buenos Aires

elsale@fibertel.com.ar

El objetivo del trabajo es analizar el sentido que cobran en contexto las referencias corporales en el *De Regno* de Tomás de Aquino. Se evidencia allí un rico uso de las imágenes y las remisiones al cuerpo humano, tanto por sus connotaciones simbólicas como por las funciones que cumplen en el hilo general de un texto pionero en la historia del pensamiento político medieval.

Tomás de Aquino / Política / Metáfora / Cuerpo

The aim of this article is to analyze the senses that receive in context the corporal references in Thomas Aquinas' *De Regno*. A rich use of the images and remissions to the human body is evident, as much for its symbolic connotations as for the functions that they fulfill in the general argumentation of a pioneering text in the history of the medieval political thought.

Thomas Aquinas / Politic / Metaphor / Body

El *De Regno* de Tomás de Aquino ha sido concebido por la crítica como el primer tratado *de regimine principum* del pensamiento político medieval. En este trabajo abordaremos una entrada al texto a partir del análisis de las referencias corporales relevantes en el mismo. El *De Regno* revela un uso frecuente de referencias al cuerpo. Se trata, ciertamente, de un recurso muy distante de aquel despliegue organológico que en otro tiempo Juan de Salisbury hubiera planteado para su metáfora corporal de la sociedad y la política. Sin embargo, la utilización de estas imágenes y remisiones en momentos clave de la argumentación justifica a nuestro entender un estudio que apunte a señalar qué lugar ocupan en el hilo general del texto.

Para este trabajo, se ha realizado un relevamiento léxico del texto en cuestión. Recabamos en primer lugar los contextos de aparición del término *corpus* (con 25 menciones) y también los adjetivos derivados *corporalis* (con 5) y *corporeus* (1).

Se ha rastreado también un grupo de vocablos que designan partes específicas del cuerpo (como *caput*, *cor*, *membra*, etc.), conjunto que sumó 39 menciones más. Muchas de estas referencias particulares resultaron

finalmente desechadas para el trabajo de análisis en tanto constituían texto ajeno que Tomás citaba en su argumentación (cf. apéndices A-C) o bien lenguaje figurado incorporado ya al habla común (cf. apéndices B-C). Sin embargo, no por ello son carentes de interés. En efecto, se trata en varios casos de un lenguaje cuyo sentido figurado es evidente en la actualidad mas es dable pensar que no fuera así en un contexto medieval: la referencia a la cabeza como dirigencia única¹ o la ligazón entre la lengua y los vicios discursivos como la adulación y la hipocresía² serían tan sólo dos ejemplos al paso. Por otro lado, los contextos en que aparecen estos vocablos (en texto citado o propio) permiten hilar algunas relaciones de orden simbólico significativas: el corazón con función de origen o motor³, la mano como metáfora del dominio⁴ o la boca ligada a la acción de decir el derecho⁵. Este conjunto incluye, asimismo, citas con referencias corporales explícitas que implican un saber naturalista o médico que viene a cuento de la argumentación general⁶. De cualquier modo, no parece que estas referencias

¹ «[...] unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod ponet sibi caput unum et quod 'princeps unus erit in medio eorum'» (Lib. I, cap. 2, 61-64). La versión trabajada corresponde a la edición leonina *Sancti Thomae de Aquino. Opera omnia*, t. XLII, Roma, 1979, pp. 445-471.

² «Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, «inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt» (Lib. I, cap. 9, 79-82). «Que insuper humane laudis huic gloria comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientie testimonio producitur et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram angelis Dei» (Lib. I, cap. 8, 134-140). Cf. CASAGRANDE & VECCHIO (1987).

³ «[...] unde Samuel, Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait «Quesivit sibi Dominus uirum secundum cor suum, et precepit ei Dominus ut esset dux super populum suum». Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio» (Lib. I, cap. 6, 10-16).

⁴ «Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est «adiutor in opportunitatibus, in tribulatione». Eius enim potentie subest ut cor tyranni crudele conuertat in mansuetudinem, secundum Salomonem 'Cor regis in manu Dei, quocumque uoluerit, inclinabit illud'» (Lib. I, cap. 6, 126-132).

⁵ «Que autem sit ad ueram beatitudinem uia et que sint impedimenta ipsius, ex lege diuina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachie 'Labia sacerdotum custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore eius'» (Lib. II, cap. 4, 28-33).

⁶ «Nam, sicut Vegetius refert, «omnes nationes que uicine sunt soli, nimio calore siccate, amplius quidem sapere sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt uulnera qui modicum sanguinem se habere nouerunt. Contra septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. Hiis, qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad uulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, que modestiam seruet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consiliis» (Lib. II, cap. 5, 40-54).

constituyan en última instancia algún *corpus* coherente y por lo tanto resulta conveniente dejarlas de lado.

Por último, cabe señalar una ausencia significativa. El rastreo contempló también el término *caro* y sus derivados mas el resultado final no arrojó aparición alguna. Si bien no son de confiar los argumentos *ab absentia*, lo cierto es que en este caso el resultado negativo de la búsqueda cuadra perfectamente con el giro que el autor toma respecto de posiciones más tradicionales de orden agustiniano y centradas en el origen post Caída de un poder político ligado esencialmente al disciplinamiento de la carne⁷. Podría imaginarse incluso que el desinterés de Tomás por tales cuestiones llega hasta evitar toda mención del tema.

Este último punto se destaca más claramente si se lo relaciona con la primera referencia corporal a analizar. En efecto, el despliegue de menciones se incia con el comienzo mismo del texto, cuando el autor retoma la tesis aristotélica del hombre como animal sociable y político:

Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine uiuens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparauit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, uel saltem uelocitatem ad fugam; homo autem institutus est nullo horum sibi a natura preparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad que omnia praeparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter uitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum uiuat. (Libro I, cap. 1, 25-38)⁸

⁷ «Avec le *De Regno de Thomas d'Aquin –et, au-delà de cet opusculé, l'édifice magistral, mais postérieur, de la Somme théologique (1267-1274)–, on passe du plan de la chair corrompue qui appelle la contrainte, à celui d'une nature perfectible dont il revient à l'homme d'actualiser l'être-en-puissance. Le discours de la discipline cède alors la place au discours de l'art: naissance proprement dite de l'art de gouverner, les princes se trouvant investis, dans cette nouvelle économie naturelle, de la plénitude du régime. Loin donc que la pensée médiévale s'achève et se résume dans l'ouvrage de Thomas, elle y effectue un tournant qui la délie de la sombre obsession de la chair rebelle et l'oriente vers l'inventaire industrieux des positivités terrestres», SENELLART (1995: 159).*

⁸ «Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal social y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguir las todas. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros». La traducción corresponde a la versión de *La monarquía*, Barcelona: Altaya, 1997.

En este fragmento queda resumido uno de los axiomas fundamentales del *De Regno* según J. Miethke, "la dependencia de la sociabilidad humana respecto de la constitución antropológica"⁹. El par sociabilidad/politicidad tiene su origen en una necesidad natural que está inscrita en el cuerpo mismo del hombre. Pero aquí se trata de una naturaleza que designa un principio dinámico de actualización de fines y no, al estilo agustiniano, un estado original de cosas en la Creación que el pecado vino a desvirtuar y que sólo se puede restablecer de forma parcial y temporaria a través del poder político.

Así lo indica la secuencia argumental de Tomás que hace derivar del carácter natural sociable del hombre, la necesidad de un gobierno. Y allí nuevamente el texto hace operar referencias corporales que funcionan como analogía del proceso que describe:

Si igitur naturale est homini quod in societate multorum uiuat, necesse est in omnibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum prouidente, multitudo in diuersa dispergeretur nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua uis regitiua communis in corpore que ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dixit: "Vbi non est gubernator, dissipabitur populus".

Hoc autem rationabiliter accidit. Non enim idem est quod proprium et quod commune est; secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur. Diuersorum autem diuerse sunt cause; oportet igitur, preter id quod mouet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod mouet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus que in unum ordinantur, aliquid inuenitur alterius regitiuum: in uniuersitate enim corporum per primum corpus, scilicet celeste, alia corpora ordine quodam diuine prouidentie reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter anime partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia mouet, aut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitiuum. (Libro I, cap. 1, 68-99)¹⁰

⁹ Cf. MIETHKE (1993: 84.).

¹⁰ •Luego si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues, al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros. Por este motivo dijo Salomón: *Cuando no hay gobierno se dispersa el pueblo*. Esto sucede con

Como vemos, aquí la relación que Tomás señala con el cuerpo cubre un doble flanco. Por un lado, la asimilación de la multitud con los órganos del cuerpo a partir de la existencia de una *uis regitiva* que los mantiene unidos. Ella introduce una tesis fuerte del texto: la necesidad de una dirigencia como requisito de la existencia misma de la sociedad¹¹. Es un tema recurrente en el *De Regno* (en ese sentido funcionarán las referencias a la unidad de la paz como fin del gobierno) y, veremos, en otro momento frecuentará esta idea recurriendo también a la imagen corporal. Podría pensarse que la analogía corporal en este caso recalca la politicidad natural del hombre. En efecto, de no existir una *uis regitiva*, los órganos corporales disociados no constituirían entidad alguna. El hombre, naturalmente ordenado a vivir en compañía de otros, tiende también naturalmente a dar una dirigencia a la multitud, pues ésta, disuelta, tampoco conformaría entidad alguna, siendo la idea del hombre solitario una pura hipótesis¹².

Por otro lado, el cuerpo señala al hombre un ordenamiento jerárquico revelador de la racionalidad de la Creación a la que debe ordenarse la vida social. Aquí el cuerpo humano se ubica en el contexto de una cadena ontológica que va desde el cuerpo celeste (aquí las menciones de *corpus* relevan más de la astronomía que de la anatomía), pasando por las criaturas racionales y el dominio del cuerpo por el alma hasta llegar al interior mismo del cuerpo donde un órgano tiene predominio sobre otros. El par alma/cuerpo se introduce aquí y resulta crucial en tanto luego será retomado por el autor en función de la cuestión de la unidad y en tanto, obviamente, fundamenta la dualidad de fines (en la tierra y fuera de ella con la *visio Dei*) que enhebra la argumentación general.

Este fragmento da cuenta también de la indecisión de los contemporáneos (médicos y teólogos) respecto de dar prioridad a la cabeza o al corazón como órganos de dirección, situación que hallará en las metáforas corporales de la política un rico campo de proliferación¹³. Una

toda razón; pues no es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. Pues se dan distintas causas para distintos efectos. Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos. Por eso mismo encontramos algo que rige mejor a todo cuanto se halla ordenado. En el conjunto de los cuerpos otros cuerpos son dirigidos por el primero, o sea, el celeste, según el orden de la divina providencia, y todos los cuerpos lo son por la criatura racional. En el hombre individual el alma dirige al cuerpo, mientras que la razón gobierna las partes del alma irascible y concupiscible. Asimismo entre los miembros del cuerpo hay uno principal que mueve a todos, bien el corazón, bien la cabeza. Luego es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija.

¹¹ Sobre el valor que cobra en contexto esta referencia a la *uis regitiva*, cf. MIETHKE (1993: 83).

¹² Cf. BERTELLONI (1997: 118-119). Cf. también BLACK (1996: 34-35).

¹³ Cf. LE GOFF (1990). Cf. asimismo de LUBAC (1949: 130 y ss).

incertidumbre que afectará incluso al par alma/cuerpo en tanto desde el s. XII se concebirá al alma como localizable y el consenso hallado en torno de ubicarla en el corazón tropezará con la larga tradición de prelación de la cabeza¹⁴.

Sin embargo, el texto parece luego eliminar tal vacilación, optando por asignar un rol director al corazón. Ello ocurre en el tercer contexto de aparición que relevamos:

Adhuc, ea que secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter mouet, scilicet cor; et in partibus anime una uis principaliter presidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex, et in toto uniuerso unus Deus omnium factor et rector. Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo deriuatur ab uno. Quare, si ea que sunt secundum artem imitantur ea que sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis melius est, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur. (Libro I, cap. 2, 39-53)¹⁵

Aquí, la prioridad del corazón sobre los demás miembros del cuerpo opera en el contexto de reducción a la unidad que la argumentación de Tomás ensaya a fin de exponer como deducción de la racionalidad natural el carácter óptimo del gobierno unipersonal. Es por ello que el texto abandona la multiplicidad o, por lo menos, la dualidad ambigua. Dada esta asimilación gobierno/corazón, cabe destacar que en el contexto cultural medieval, este órgano funciona como el lugar de las fuerzas vitales¹⁶, circunstancia que refuerza el carácter de agente con el que está investido el monarca según el *De Regno*.

¹⁴ Cf. BASCHET (2000: 9).

¹⁵ *Por otra parte, lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal. Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen una reina y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es lo razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita la naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno.

¹⁶ Cf. LE GOFF (1990: 16). Este pasaje ilustra un recorrido similar de la cultura medieval (señalado también por Le Goff) que, tras haber reducido el triple sistema simbólico romano *caput/cor/jecur* al par *caput/cor*, asignó progresivamente mayor importancia al segundo término de la ecuación.

Este proceso de reducción a la unidad reaparece en la siguiente mención relevada pero en su versión negativa, es decir, en relación con la tiranía:

[...] *omni enim uniuersitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum; regimen igitur tyranni est iniustissimum. Simul autem hoc manifestum fit considerantibus diuine prouidentie ordinem, que optime uniuersa disponit. Nam bonum prouenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis que ad bonum iuuare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulcritudo in corpore nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitude autem contingit quodcumque membrum inconuenienter se habeat. Et sic turpitude ex pluribus causis diuersimode prouenit, pulcritudo autem uno modo ex una causa perfecta; et sic est in omnibus bonis et malis, tamquam hoc Deo prouidente ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedi igitur ut regimen iustum sit unius tantum ad hoc quod sit fortius; quod si a iustitia declinat regimen, expedi magis quod sit multorum, ut sit debilius, et se inuicem impediunt. Inter iniusta igitur regimina tolerabilis est democratia, pessimum vero tyrannis.* (Libro I, cap. 3, 39-61)¹⁷

Tomás ha explicado ya que la monarquía constituye el mejor gobierno a partir de su eficacia para lograr el bien común y de su concordancia con el orden natural. Unidad implica poder; multiplicidad equivale a su dispersión. Por ello, en este pasaje el autor planteará como el régimen más detestable el de la tiranía por cuanto comparte con la monarquía su eficacia pero habiendo desvirtuado la búsqueda del bien común que le daba fundamento (paralelamente, la democracia será el régimen preferible entre los malos en tanto la multiplicidad debilita). La imagen corporal aquí parece funcionar como ejemplo de la positividad de la unificación y el orden y de

¹⁷ «Pues más cerca se halla de la universalidad lo mucho que lo poco, y más lo poco que lo individual; luego el régimen de la tiranía es injustísimo. Esto mismo se observa con claridad al considerar el orden de la divina providencia que dispone todas las cosas del mejor modo posible. Porque el bien en las cosas proviene únicamente de una causa perfecta, encontrándose como unidas todas las que pueden ayudar al bien, mientras que el mal se da por cualquier defecto individual. Pues no hay belleza en el cuerpo más que cuando todos los miembros se hallan distribuidos convenientemente; la fealdad se da, por el contrario, cuando cualquier miembro está distribuido de modo inconveniente. Y como la fealdad proviene de diversas causas, de distintos modos, la belleza proviene de una sola causa, de un único modo, y así sucede en las cosas buenas y malas, aunque por la providencia divina, como el bien procedente de una causa es más fuerte, el mal que proviene de múltiples es más débil. Luego es más conveniente que, para ser fuerte, el gobierno sea unipersonal. Si se desvía el régimen de la justicia, conviene más que haya muchos para que sea más débil y se obstaculicen mutuamente. Luego, entre los regímenes injustos el más tolerable es la democracia, el peor la tiranía».

la negatividad de todo predominio singular no ordenado: así como cada miembro convenientemente dispuesto genera una belleza general del cuerpo (mientras que cualquier miembro que descolle singularmente la arruina), la prevalencia por sobre el bien común de los intereses particulares (de unos pocos en la oligarquía, de muchos en la democracia y, lo peor, de uno en la tiranía) genera automáticamente una *turpitud*.

Las siguientes tres menciones corresponden a apariciones del adjetivo *corporalis*¹⁸. Se trata de referencias de menor importancia pero comparten la característica de oponer en un plano de subordinación lo corporal a lo espiritual. Así, por ejemplo, se calibra la maldad del régimen tiránico destacando que no "solum in corporalibus" oprime el tirano a sus súbditos sino que también "spiritualia bona impedit". Esta oposición corporal/espiritual será retomada luego en un contexto más nodal del texto.

La dualidad jerárquica corporal/espiritual se repite de alguna manera cuando se fundamenta la felicidad celeste como la principal y verdadera recompensa del buen soberano. En tal contexto, el autor introduce de manera alusiva una imagen corporal de corte distinto a las señaladas hasta ahora:

Dicitur enim in Zacharia quod in illa beatitudinis die qua erit Dominus protector habitantium in Ierusalem, id est in uisione pacis eterne, aliorum

¹⁸ En dos casos, bajo la forma de adjetivo sustantivado:

1) *Nec solum in corporalibus subditos grauat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit. Quia enim plus preesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicientes omnem subditorum excellentiam sue inique dominationis praeiudicium esse: tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque hiis aliena uirtus formidolosa est.* (Libro I, cap. 3, 82-89)

2) *Adhuc, cuiuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet, quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adiunctione meliorum, peiora uero si deterioribus misceantur; sicut argento si misceatur aurum, argentum fit melius, quod ex plumbi ammixtione impurum efficitur. Constat autem terrena omnia esse infra mentem humanam; beatitudo autem est hominis finalis perfectio et bonum completum ad quod omnes peruenire desiderant: nichil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere, neque igitur terrenum aliquod est premium regis sufficiens.* (Libro I, cap. 8, 77-89)

3) *Considerandum autem restat ulterius, quod sublimem et eminentem obtinebunt celestis beatitudinis gradum qui officium regium digne et laudabiliter exequentur. Si enim beatitudo uirtutis est premium, consequens est ut maiori uirtuti maior gradus beatitudinis debeatur. Est autem uirtus precipua qua homo aliquis non solum se ipsum, sed etiam alios dirigere potest; et tanto magis quanto plurium est regitiua, quia et secundum uirtutem corporalem tanto aliquis uirtuosior reputatur, quanto plures uincere potest, aut pondera plura leuare. Sic igitur maior uirtus requiritur ad regendum domesticam familiam quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen ciuitatis et regni. Est igitur excellentis uirtutis bene regium officium exercere: debetur igitur ei excellens in beatitudine premium.* (Libro I, cap. 9, 1-17)

domus erunt sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo sicut membra cum capite; sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in premio Deo propinquius inherebit. (Libro I, cap. 9, 105-114)¹⁹

Aquí hallamos una primera referencia al cuerpo de Cristo en su sentido (¿paulino?) de un cuerpo figurado y supraindividual cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros vienen (en este caso) a ser los reyes. Nos parece importante rescatar este tipo de remisiones teniendo en cuenta que los siglos XII y XIII conforman un momento particular en la historia de la doctrina eucarística y de la teoría eclesiológica en las cuales cumplen un rol clave las imágenes corporales de la Iglesia y la sociedad, a instancias del cuerpo de Cristo. En efecto, se produce entonces un fenómeno de quiasmo entre las expresiones *corpus Christi* y *corpus mysticum*, las cuales en un primer momento señalaban el conjunto de fieles y la hostia, respectivamente, para intercambiar significados en un segundo momento²⁰. La concepción de la Iglesia como cuerpo místico implicó primero un desplazamiento del ámbito litúrgico a un uso con connotaciones sociológicas y eclesiales y luego, en un segundo paso, un abandono progresivo de su contenido organológico: el mismo Tomás equipará *corpus mysticum ecclesiae* con *persona mystica*, expresión donde se disuelve toda valencia corporal. Este proceso de quiasmo coincidirá con el momento en que las teorías corporativas influirán decisivamente en el pensamiento jurídico y político medieval²¹.

En este fragmento del *De Regno*, está claro que la referencia al *corpus Christi* no es explícita ni sistemática pero la referencia a los miembros del cuerpo cuya cabeza es Cristo aparece aquí y luego será retomada en un momento clave del argumento pro supremacía pontificia. Resulta por ello significativo que esta imagen de los reyes como miembros del cuerpo de Cristo se vea desplazada a los últimos tiempos, casi en un contexto apocalíptico: "in illa beatitudinis die". Como veremos luego, este desplazamiento no se registrará al contemplar la situación del vicario de Cristo.

¹⁹ «Pues se dice en Zacarías que en el día de dicha en que Dios proteja a cuantos habitan en Jerusalén, o sea, con la visión de la paz eterna, la casa de los demás será como la casa de David, pues todos los reyes reinarán con Cristo, como los miembros con su cabeza; y la casa de David será como la casa de Dios, pues, así como gobernando fielmente cumplió el oficio encomendado por Dios para con su pueblo, así también permanecerá más cerca de Dios como premio».

²⁰ Cf. DE LUBAC (1949).

²¹ Cf. KANTOROWICZ (1985), cap. V.

La siguiente aparición a analizar retoma el par alma/cuerpo para definir el *officium regis*:

Consequens autem est dictis considerare quid sit regis officium et qualem oporteat esse regem. Quoniam uero ea que sunt secundum artem imitantur ea que sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum uidetur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Inuenitur autem in rerum natura regimen et uniuersale et particulare: uniuersale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur quia sua prouidentia uniuersa gubernat; particulare autem regimen, maxime quidem diuino regimini simile, inuenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo inuenitur forma uniuersalis regiminis. Nam sicut uniuersa creatura corporea et omnes spirituales uirtutes sub diuino regimine continentur, sic et corporis membra et cetera uires anime a ratione reguntur; et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.

Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine uiuens, similitudo diuini regiminis inuenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus que socialiter uiuunt quedam similitudo inuenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum nature inditum a summo regente qui est auctor nature.

Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo; que si diligenter recogitet, ex altero iustitie in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat, ex altero uero mansuetudinis et clementie lenitatem acquirit, dum reputat singulos qui suo subsunt regimini sicut propria membra. (Lib. II, cap. 1, 1-32)²²

²² «Siguiendo lo dicho, consideraremos cuál es el oficio del rey y qué conviene que el rey sea. Puesto que el arte imita la naturaleza, por la que sabemos cómo podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey. Se observa en las cosas naturales un régimen universal y otro particular. El universal, en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios, que lo rige con su providencia. El régimen particular, muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos, porque en él se observa la forma del régimen universal. Pues como toda criatura corpórea y todas las virtudes espirituales se subordinan al régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las restantes potencias del alma son regidas por la razón y así también se observa la razón en el hombre como Dios en el mundo. Pero, puesto que, como ya señalamos, el hombre es un animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no sólo en cuanto a que la razón rija las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey, mientras que también en algunos animales que viven en

En este fragmento, Tomás renueva su tesis de la politicidad derivada, no del pecado, sino de la naturaleza, la cual, por un lado, señala al hombre el proceder racionalmente conveniente y, por el otro, mantiene una ligazón esencial con su *auctor*²³. Es por ello que la naturaleza sujeta a Dios (régimen universal) se homologa con la relación cuerpo/alma, en tanto el hombre es concebido como un *minor mundus* (régimen particular). El texto postulará finalmente la asimilación entre el *officium regis* y el papel de Dios en el mundo y el del alma en el cuerpo, aunque en el despliegue del argumento sea más específico, fundándose en la subordinación a la razón del hombre de su cuerpo y de las demás *uires* del alma. Por ello será "per rationem unius hominis" que será regida la multitud.

La identificación entre las tareas del rey y el rol del alma respecto del cuerpo concuerda con la valuación dispar que fueron recibiendo los *corporalia* y los *spiritualia* a lo largo del texto. Por otra parte, Tomás no se reduce a enunciar los paralelismos Dios/alma/rey-mundo/cuerpo/multitud sino que los hace operar en una mecánica asaz interesante:

*Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat, sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem uniuersaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Hec etiam duo opera anima habet in corpus: nam primo quidem uirtute anime formatur corpus, deinde uero per animam corpus regitur et mouetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium; unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur (Lib. II, cap. 2, 1-13)*²⁴

sociedad puede observarse cierta similitud con este régimen, como en las abejas, en las que se dice que también hay reinas, no porque su régimen se fundamente en la razón, sino porque se les revistió de un instinto natural por el sumo gobernador, autor de la naturaleza. Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo. Si observase esto con diligencia, se encendería en él, por un lado, el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su gobierno como miembros propios».

²³ Vínculo clave en la doctrina tomista que Marsilio se encargará de cortar. Cf. ULLMANN (2003).

²⁴ «Conviene considerar qué hace Dios en el mundo; pues de esta manera quedará claro qué está obligado a hacer el rey. Hay que subrayar de modo general dos obras de Dios en el mundo. Una por la que formó el mundo, la otra por la que lo gobierna ya formado. El alma tiene estas dos obras en el cuerpo. Porque primero el cuerpo se forma por una fuerza del alma, después el cuerpo se gobierna y se mueve por el alma; lo segundo pertenece evidentemente con más propiedad a la tarea del rey. Por eso el gobierno pertenece a todos los reyes y precisamente se toma el nombre de rey de la administración del gobierno».

Aquí el rey/alma aparece investido de un neto carácter activo respecto del cuerpo, tal como lo recalca el uso del *quo* "in corpus"²⁵. Su proceder implica un doble registro: formar y gobernar. La segunda tarea, según lo explicita el texto, es más propia de los reyes que la primera y de ahí se deriva la denominación de los mismos como *reges* en tanto regidores de una entidad política (reino o ciudad)²⁶. Sin embargo, la primera actividad compete también a los reyes aunque de forma indirecta, en función de la sucesión real desde un fundador. La tarea de formación, entonces, aparece en este texto pensada en términos de fundación de reinos o ciudades. Pero la idea del rey como dador de existencia a la sociedad tendrá en un punto un largo porvenir: en efecto, las futuras monarquías absolutistas formularán un argumento (repetido *ad infinitum*) centrado en la idea de que es el rey quien constituye al reino²⁷. En el *De Regno*, en cambio, parece necesario todavía remitir a un pasado lejano, dando así lugar al conjunto de consideraciones del Libro II en torno de la fundación de ciudades.

La expresión "uirtute anime formatur corpus" resulta significativa en función de las complejidades derivadas de las nuevas teorías psicológicas y embriológicas del s. XIII. La concepción hilomórfica de la persona sostenida por Tomás implica una interacción alma/cuerpo inédita en un contexto cristiano tradicional basado en la idea platónica del alma encerrada en el cuerpo. Ello, unido a la adscripción a la tesis aristotélica de la concepción a partir de una única semilla (frente a un saber de base hipocrático-galénico que postulaba, y postulará, la tesis de las dos semillas), genera una serie de innovaciones en el campo de la reflexión sobre los procesos biológicos. Estos comenzarán a explicarse en función de la interacción de distintas materias y distintas almas que operan en el desarrollo del feto y la formación del cuerpo humano²⁸.

En este contexto, la frase rescatada remite, en parte, a la necesaria participación del alma en la constitución de la persona desde un punto de vista hilomórfico (el texto emplea el verbo *formare*). Ahora bien, en tanto se identifica la formación del cuerpo por el alma con la fundación de reinos o ciudades, la expresión parece referir más claramente al calor del alma paterna, factor imprescindible según la fisiología aristotélico-tomista para la

²⁵ Acerca del bien común y el rey concebidos como agentes de cohesión social, cf. SENELLART (1995: 165).

²⁶ El tratamiento que el *De Regno* da de la denominación *rex* ha sido planteado como novedoso respecto de postulados previos basados en una etimología de corte ético. Cf. SENELLART (1995: 162).

²⁷ Sobre la idea absolutista del rey como único representante de una sociedad particularista que sin su persona carecería de toda entidad única, cf. BAKER (1988: 470).

²⁸ Cf. BYNUM (1990: 194-196).

formación del cuerpo humano²⁹. Esta referencia a la *uirtus animae* reenvía, a nuestro entender, al alma del padre, lo que revelaría la influencia de los postulados de Alberto Magno respecto de la animación y el poder formativo del alma³⁰. Según este esquema, el alma individual interviene tan sólo en una segunda instancia cuando lo esencial de la estructura corporal humana ya está formada en el desarrollo fetal³¹.

Podría imaginarse una suerte de homología estructural entre la tesis de la formación del cuerpo por el alma sostenida en este fragmento con la postura que inmediatamente se establece acerca de la competencia indirecta de los reyes respecto de la formación del reino. En ambos casos, se registra un desplazamiento hacia el ascendiente. El alma crea el cuerpo, siempre que nos refiramos al alma del progenitor y no a la propia. El rey crea el reino, si lo entendemos como sucesor de un fundador o identificado de alguna forma con él.

La siguiente referencia corporal se ubica en un punto nodal de la argumentación, el establecimiento del fin último de la multitud:

[...] sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter uiuit, scilicet ultima beatitudo, que in fruitione Dei expectatur post mortem, quia, ut apostolus dicit: "quandiu sumus in corpore peregrinamur a Domino". Vnde homo christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita et qui pro ea consequenda Spiritus Sancti arram accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis eterne; hec autem cura per ministros Ecclesie Christi fidelibus exhibetur. Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis ultimus hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regende multitudinis ultimus finis esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret. Et si quidem ultimus siue

²⁹ Tomás plantea que el esperma comprende un calor triple: el elemental del semen, el del alma del padre y el del sol. Cf. al respecto JACQUARD & THOMASSET (1989: 54).

³⁰ Respecto de las ideas de Alberto Magno en torno del poder generativo del alma paterna, cf. REYNOLDS (1999: 254).

³¹ Cf. REYNOLDS (1999: 255-256). Cf. también BASCHET (2000: 10): «*Encore convient-il de préciser, comme le fait Thomas d'Aquin, que l'embryon, dans les premiers jours de sa formation, est animé par une âme végétative, puis par une âme sensitive, qui ne procèdent nullement de Dieu mais d'un développement propre du corps engendré par la force de la semence paternelle; enfin, lorsque l'embryon atteint un degré de formation suffisamment digne, l'âme rationnelle est créée par Dieu et infusée dans l'embryon, où elle remplace l'âme sensitive, tout en intégrant en elle les puissances végétatives et sensibles de cette dernière. On repère donc une triple origine de la personne: le corps, issu de la procréation; l'âme animale, produite par la vertu paternelle; l'âme rationnelle créée par Dieu. Toutefois, en l'être achevé, cette triple origine se fond en une dualité essentielle*». Sobre el diálogo entre las perspectivas teológica y médica de la embriología medieval, cf. MARTORELLI VICO (1999). Cf. también BASCHET (1999) y WÉBER (1991: 161).

unius hominis siue multitudinis finis esset corporalis, uita et sanitas corporis, medici esset officium; si uero ultimus finis esset diuitiarum affluentia, yconomus rex quidam multitudinis esset; si uero bonum ueritatis cognoscende tale quid esset ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregate uiuere secundum uirtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene uiuant, quod consequi non posset unusquisque singulariter uiuens; bona autem uita est secundum uirtutem, uirtuosa igitur uita finis est congregationis humane. Huius autem signum est, quia hii soli partes sunt multitudinis congregate, qui sibi inuicem communicant in bene uiuendo (Lib. II, cap. 3, 33-66)³²

En la historia de la teoría política medieval, el *De Regno* aparece como el texto que determina el "passage d'un monde accablé par la catastrophe de la chute à un monde ordonné à une hiérarchie des fins"³³. En este contexto, la fijación del fin último resulta crucial, tanto más cuanto que se establece en unos términos que permiten al autor sostener luego la tesis de la supremacía pontificia. Tomás, en efecto, procede de un modo particular, de orden teológico, para el discernimiento del fin último de la multitud, identificado con el fin último del hombre³⁴. Es entonces cuando opera nuevamente la oposición corporal/espiritual que llega en este fragmento a su coronación al asimilar la vida "in corpore" con la lejanía respecto de Dios y al trasladar el referente del análisis de los *homines* al *homo*

³² «Pero hay un bien extrínseco al hombre, incluso cuando se encuentra en la vida mortal, o sea, la felicidad última que se espera alcanzar con la visión de Dios después de la muerte, porque como dice el Apóstol: *Mientras habitamos en el cuerpo, peregrinamos lejos de Dios*. Por eso el hombre cristiano cuya felicidad ha sido comprada por la sangre de Cristo, y que recibe la señal del Espíritu Santo para conseguirla, necesita otro cuidado espiritual por medio del cual se dirija al puerto de la salvación eterna; este cuidado es mostrado a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo. Conviene asimismo juzgar el fin de toda la gente y el de una sola persona. Pues si el fin último del hombre consistiese en cualquier bien que exista en él mismo, también el último fin para gobernar a la multitud consistiría en lo mismo de modo que ésta adquiriese también y permaneciese en él; y si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esa tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría el oficio de doctor. Parece, pues, que el último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente. Porque los hombres se reúnen para vivir rectamente en comunidad, cosa imposible de conseguir viviendo cada uno aislado. La vida correcta es, pues, la que se lleva según la virtud, luego la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana. La señal de lo dicho está en que éstos solos son partes de la multitud reunida que se comunica entre sí para vivir rectamente».

³³ Cf. SENELLART (1995: 162).

³⁴ Cf. BERTELLONI (1997: 123).

*christianus*³⁵. Tomás planteará como fin último del hombre uno extrínseco a él, extracorpóreo y propio del trasmundo, la *visio Dei*. Por ello, entre los fines que se descartan está el de la salud del cuerpo que haría del médico el hombre adecuado para el gobierno, lo cual es falso así como tampoco será competencia de otras profesiones conducir la multitud, en cuanto no se ordenan a su fin último.

El argumento desembocará prontamente en la asignación al vicario de Cristo de la tarea de gobierno por cuanto es quien reúne las condiciones óptimas para la conducción hacia el fin último:

*Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum Ihesum Christum, qui homines filios Dei faciens in celestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia "Regnabit rex et sapiens erit"; unde ab eo regale sacerdotium deriuatur, et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius reges et sacerdotes dicuntur. Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent discreta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et precipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos sicut ipsi Domino Ihesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimus finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi (Lib. II, cap. 3, 99-119)*³⁶

En tanto la visión de Dios no se obtiene por la virtud humana sino por la gracia, sólo podría competer a quien reuniera las condiciones divina y humana la dirección de la multitud a su fin último, es decir, Cristo³⁷. Sobre este esquema, se monta la reivindicación de la supremacía papal puesto

³⁵ Cf. ULLMANN (1960).

³⁶ «Un régimen de este tipo es propio de aquel rey que no es solamente un hombre, sino Dios, o sea, el Señor Jesucristo, que convirtiendo a los hombres en hijos de Dios, los introduce en la gloria del cielo. Y este gobierno le fue dado de modo que no se corrompa, pues se le llama en las Sagradas Escrituras no solamente sacerdote, sino también rey, como dice Jeremías: *Reinará como rey, y será sabio*; por eso de él se deriva el sacerdocio real. Y, lo que es más, todos los fieles en Cristo, en cuanto miembros suyos, son llamados reyes y sacerdotes. Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos, como del mismo Señor Jesucristo. Así pues, como ya se afirmó, aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección de imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin».

³⁷ Cf. ULLMANN (1983: 173-174).

que el pontífice representa su ministerio en el mundo y puesto que, en tanto miembro de Cristo, por lo tanto rey y sacerdote, el papa cuenta con las credenciales suficientes como para reclamar la subordinación de los gobernantes terrenos. Esta referencia al cuerpo de Cristo en plena enunciación de la prevalencia del papa nos resulta significativa. Mientras que en la remisión previa al *corpus Christi*, los reyes terrenales aparecían implicados como sus miembros pero desplazados hacia un futuro, aquí la referencia asigna automáticamente una potestad actualizada.

Las últimas referencias corporales relevadas para este trabajo³⁸ corresponden al conjunto de consideraciones tocantes al cuerpo humano, y en particular a su salud, en función de la fundación de reinos o ciudades que pueblan el final de la obra de Tomás (cf. Apéndice D). Estas afirmaciones se engarzan con lo establecido previamente acerca de las tareas del rey en cuanto a crear y gobernar su reino. Sin embargo, se percibe cierta discontinuidad con el hilo del texto, circunstancia que podría estar relacionada con la particular estructura textual del *De Regno*³⁹.

En estos fragmentos, las referencias corporales son abundantes tanto respecto de la salud de los súbditos que el rey debe prever en función de su poderío y sus obligaciones como del tipo de hombres que el rey pretende tener bajo su mando. En estas consideraciones, el recurso a *topoi* clásicos es evidente, como aquel que asigna a las regiones templadas las cualidades óptimas para el desarrollo de una población. Lo mismo puede decirse respecto de las disquisiciones climáticas u orográficas que giran en torno del mejor equilibrio de los humores corporales, base de la fisiología antigua y medieval. Sin embargo, podría darse a este tipo de afirmaciones un mayor viso de actualidad, de modo de no considerarlas mero eco de lecturas clásicas. En efecto, la preocupación que en estos fragmentos se da a la *longitudo uitae* y a los efectos del calor ("etiam in salubribus locis corpora estate infirma redduntur") se emparentan con inquietudes similares de la corte pontificia de finales del s. XIII y recuerdan los lazos que vinculaban a Tomás de Aquino con lo que se conoce como el círculo de Viterbo, conjunto de hombres de ciencia reunidos por la curia papal en torno de una clara obsesión por el prolongamiento de la vida⁴⁰.

³⁸ Dejamos de lado la última mención del adjetivo *corporalis* que ubica nuevamente lo corporal en un plano subordinado, en este caso de orden instrumental: «*Ad bonam autem unius hominis uitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum uirtutem, uirtus enim est qua bene uiuitur; aliud uero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia quorum usus est necessarius ad actum uirtutum*» (Lib. II, cap. 4, 48-58).

³⁹ En torno del carácter mixto del *De Regno*, a medio camino entre el autógrafo y el apócrifo, cf. SENELLART (1995: 160).

⁴⁰ Cf. PARAVICINI-BAGLIANI (1997: 219 y ss). Cf. también PEREIRA (1993).

A lo largo de este trabajo intentamos dar cuenta de los usos que el texto del *De Regno* hace de sus referencias al cuerpo. Estas son diversas y de variado tenor pero sus posibles implicaciones resultan interesantes tanto por las connotaciones simbólicas como por su enhebramiento con la argumentación general. Es una utilización quizá más sutil, a nuestro entender, que la mera metáfora corporal de la sociedad al estilo del *Policraticus* de Juan de Salisbury⁴¹ pero no por ello menos rica en sentidos y derivaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BAKER, K. (1988) "Representation", en Colin Lucas, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, vol. 2, Oxford.
- BASCHET, J. (1999) "La parenté partagée: engendrement charnel et infusion de l'âme à propos d'une miniature de la fin du XVe siècle", en C. Casagrande & S. Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florencia.
- BASCHET, J. (2000) "Âme et corps dans l'Occident médiéval", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112.
- BERTELLONI, F. (1997) "El uso de la Causalidad en la Reflexión Política de fines del Siglo XIII y principios del XIV", *Seminarios de Filosofía*, vol. 10.
- BLACK, A. (1996) *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, Cambridge.
- BYNUM, C. (1990) "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en Feher, M. & Nadaff, R. & Tazi, N., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid.
- CASAGRANDE, C. & VECCHIO, S. (1987) *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma.
- DE LUBAC, H. (1949) *Corpus Mysticum*, Paris.
- JACQUARD D. & THOMASSET, C. (1989) *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona.
- KANTOROWICZ, E. (1985) *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid.
- LE GOFF, J. (1990) "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media", en Feher, M. & Nadaff, R. & Tazi, N., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid.

⁴¹ Para una comparación respecto de este punto entre Juan de Salisbury y Tomás de Aquino, cf. SENELLART (1995: 168-169).

- MARTORELLI VICO, R. (1999) "Anima e corpo nell'embriologia medievale" en C. Casagrande & S. Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florencia.
- MIETHKE, J. (1993) *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires.
- PARAVICINI-BAGLIANI, A. (1997) *Le corps du Pape*, Paris.
- PEREIRA, M. (1993) "Un tesoro inestimabile: elixir e "prolongatio vitae" nell'alchimia del '300", *Micrologus*, 1.
- REYNOLDS, PH. (1999) *Food and the Body. Some peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden.
- SENELLART, M. (1995) *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris.
- ULLMANN, W. (1960) "Some observations on the Medieval Evaluation of the 'Homo Naturalis' and the 'Christianus'", en *L'homme et son destin*, Lovaina-Paris.
- ULLMANN, W. (2003) "La Bula Unam Sanctam: Visión retrospectiva y prospectiva", *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires.
- ULLMANN, W. (1983) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona.
- WÉBER, E.-H. (1991) *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris.

APÉNDICES

Apéndice A: Texto ajeno

Lib. I, cap. 4, 52-55

Similis etiam processus fuit in populo Hebreorum. Primo quidem dum sub iudicibus regebantur, undique diripiebantur ab hostibus; unusquisque quod bonum erat in oculis suis faciebat.

Lib. I, cap. 6, 10-16

[...]unde Samuel, Dei prouidentiam erga institutionem regis commendans, ait "Quesivit sibi Dominus uirum secundum cor suum, et precepit ei Dominus ut esset dux super populum suum". Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio.

Lib. I, cap. 6, 153-159

Nec etiam abbreviata manus eius est, ut populum suum a tyrannis liberare non possit: promittit enim per Ysaïam populo suo requiem se daturum "a labore et concussionem et seruitute dura", qua antea seruierat; et per Ezechielem dicit "Liberabo gregem meum de ore eorum", scilicet pastorum qui pascunt se ipsos.

Lib. I, cap. 7, 71-75

[...] propter quod, sicut Salustius dicit, "ambitio multos mortales falsos fieri coegit: aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque uultum quam ingenium habere".

Lib. I, cap. 9, 79-82

Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, "inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt"

Lib. I, cap. 10, 65-72

Et ex hoc amore prouenit ut bonorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant: cuius exemplum in Iulio Cesare apparet, de quo Suetonius refert quod milites suos usque adeo diligebat ut, audita quorundam cede, capillos et barbam ante non demperit quam uindicasset:

Lib. II, cap. 4, 28-33

Que autem sit ad ueram beatitudinem uia et que sint impedimenta ipsius, ex lege diuina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachie "Labia sacerdotum custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore eius".

Lib. II, cap. 5, 40-54

Nam, sicut Vegetius refert, "omnes nationes que uicine sunt soli, nimio calore siccate, amplius quidem sapere sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt uulnera qui modicum sanguinem se habere nouerunt. Contra septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. Hiis, qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad uulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, que modestiam seruet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consiliis.

Apéndice B: Lenguaje "figurado"

Lib. I, cap. 2, 61-64

[...] unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod ponet sibi caput unum et quod "princeps unus erit in medio eorum".

Lib. I, cap. 6, 38 -41

Sic enim in tyrannide solet contingere, ut posterior grauior fiat quam precedens, dum precedentia grauamina non deserit et ipse ex sui cordis malitia noua excogitat.

Lib. I, cap. 8, 134-140

Que insuper humane laudis huic gloria comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientie testimonio producitur et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram angelis Dei?

Apéndice C: Lenguaje "figurado" + texto ajeno

Lib. I, cap. 3, 70-74

Si uero iracundie passioni subiaceat, pro nichilo sanguinem fundit, unde dicitur per Ezechielem "Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes predam ad effundendum sanguinem"

Lib. I, cap. 6, 126-132

Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est "adiutor in opportunitatibus, in tribulatione". Eius enim potentie subest ut cor tyranni crudele conuertat in mansuetudinem, secundum Salomonem "Cor regis in manu Dei, quocumque uoluerit, inclinabit illud".

Apéndice D

Lib. II, cap. 5, 12-28

In institutione autem ciuitatis aut regni, si copia detur, primo quidem est regio eligenda, quam temperatam esse oportet: ex regionis enim temperie habitatores multa comoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis et longitudinem uitae. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conseruabitur sanitas: simile namque suo simili conseruatur. Si uero fuerit excessus caloris, uel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur; unde quadam naturali industria animalia quedam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursus tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci et temporis temperiem consequantur.

Lib. II, cap. 6, 53-97

Experimento autem cognoscere possumus quod in maiorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur: "que enim a frigidis regionibus corpora traducuntur in calidas non possunt durare, sed dissoluuntur", quia calor sugendo uaporem naturales uirtutes dissoluit; unde etiam in salubribus locis corpora estate infirma redduntur.

Quia uero ad corporum sanitatem conuenientium ciborum usus plurimum confert, oportet de loci salubritatem qui constituende urbi eligitur, etiam ex condicione ciborum discernere qui nascuntur in terra; quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum hiis quae nascuntur in terra, consequens est ut, si occisorum animalium uiscera inueniuntur bene ualentia, quod homines etiam in loco eodem salubriter possint nutriri. Si uero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabiliter accipi potest quod nec hominibus illius loci habitatio sit salubris.

Sicut autem aer temperatus, ita et aqua salubris est requirenda: ex hiis enim maxime dependet sanitas corporum que sepius in usum hominum assumuntur. Et de aere quidem manifestum est quod continue ipsum aspirando introrsum attrahimus usque ad ipsa uitalia; unde principaliter eius salubritas ad incolumitatem hominum confert. Inter alia uero que assumuntur per modum nutrimenti, aqua sepiissime utimur tam in potibus quam in cibis, unde nichil post aeris puritatem magis pertinet ad loci sanitatem quam aquarum salubritas.

Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas, si uidelicet hominum in loco commorantium facies bene colorate apparent, robusta corpora et membra bene disposita, si pueri multi et uiuaces, si senes multi reperiantur ibidem. E contrario uero, si facies hominum deformes apparent, debilia corpora, exinanita membra uel inordinate tumentia, si pauci et morbidi pueri et adhuc pauciores senes, dubitare non potest locum esse mortiferum.

Lib. II, cap. 7, 50-67

Rursus, si ciues ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus uitiiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus ciuium radicatur; ex quo contingit ut in ciuitate omnia fiant uenalia, et fide subtracta locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto proprio commodo quisque deseruiet [...]

Est autem negotiationis usus nocuus quam plurimum exercitio militari: negotiatoribus namque, dum umbram colunt, a laboribus uacant et fruuntur deliciis, mollescunt animi et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta; unde secundum iura ciuilia negotiatio est militibus interdicta.

LAS HISTORIAS DE LÁMACO, ALCIMO Y TRASILEÓN (APUL. MET. IV, 7-22): LAS *FABULAE* INTERCALADAS COMO *EXEMPLA* Y SUS POSIBLES LECTURAS

JIMENA PALACIOS

Universidad de Buenos Aires

El objetivo de este trabajo es determinar en *Metamorphoses* de Apuleyo la funcionalidad didáctica de las *fabulae* intercaladas - acerca de los bandidos Lámaco, Alcimo y Trasileón (Apul. Met. IV, 7-22)- como *exempla*, por medio del análisis de los principales rasgos que las identifican como discursos ejemplares en el contexto de la cultura romana y del estudio de los indicios formales que evidencian la transmisión de enseñanzas doctrinarias.

Apuleyo / didactismo / *fabulae* / *exempla* / bandidos

The aim of this paper is to establish in Apuleius' *Metamorphoses* the didactic purpose of the inserted tales on bandits Lamachus, Alcimus and Thrasyleon (Apul. Met. IV, 7-22), as *exempla*, through the analysis of the main features that identify them as exemplary discourses in the context of the Roman culture and the study of formal marks that demonstrate the transmission of doctrinal issues.

Apuleius / didacticism / *fabulae* / *exempla* / bandits

1. INTRODUCCIÓN

Metamorphoses de Apuleyo y, en especial, los episodios en torno a la estadia de Lucio con los bandidos y al secuestro de Cárite constituyen, según estudiosos como Blanquez Pérez y Shaw, un apreciado aporte de los imaginarios literarios y populares para nuestro conocimiento acerca de la vida y la organización de los *latrones* durante el Imperio.¹ En este terreno, el presente trabajo se propone analizar Apul. Met. IV, 7-22, pasaje que incluye tres *fabulae* intercaladas acerca de las hazañas de los bandoleros Lámaco, Alcimo y Trasileón. A partir del análisis realizado, se intentará verificar que las tres narraciones antedichas son construidas como *exempla* por el bandido que las narra. Asimismo, se

¹ Cf. BLANQUEZ PEREZ (1987:121). En efecto, Tlepólemo, el prometido de Cárite, encarna el estereotipo del salteador solitario. Dicho joven, bajo la identidad de Hemo, con la intención de rescatar a la muchacha, se ganará la confianza de la ya diezmada partida de bandoleros por medio de una falsa autobiografía en la cual se distinguen los rasgos del tipo de bandido que SHAW (1991) identifica como "inserto" en la sociedad (Apul. Met. VII, 5-9).

demostrará que dichos *exempla* suscitan lecturas alternativas, las cuales confrontan dos puntos de vista. Por un lado, el punto de vista de los ladrones, los cuales representan en la novela, como señala Shaw,² una forma de poder individual, preestatal -propio de sociedades campesinas- y ejercido por medio del carisma personal, la apariencia y la violencia a pequeña escala. Por otro lado, el punto de vista de Lucio puede inferirse a partir de ciertos juicios de valor que el narrador y protagonista emite acerca de los bandidos y sus costumbres. Estas evaluaciones de Lucio ponen de manifiesto sus intereses intelectuales y confirman la pertenencia del joven a una privilegiada élite sociocultural.

En definitiva, en el presente trabajo procuraré demostrar que en Apul. Met. IV, 7-22 la confrontación de lecturas - provocada por tres narraciones intercaladas con funcionalidad ejemplar - resulta finalmente una lucha por la posesión de determinado capital cultural³ entre dos grupos sociales antagonicos, representados por los ladrones y Lucio.

El punto de partida de este análisis lo constituye lo expuesto por Winkler⁴ en su estudio narratológico sobre *Metamorphoses* de Apuleyo. Winkler llama la atención acerca del carácter demostrativo con el que los narradores envisten sus relatos y ha subrayado la variedad de puntos de vista que narradores y narrarios intradiegeticos despliegan en su actividad interpretativa.

Conviene recordar, asimismo, que en la práctica retórica el uso extendido del *exemplum* como figura privilegiada del razonamiento analógico prueba la eficacia de la narración como recurso demostrativo.⁵ La clave, según Suleiman, reposa en la motivación o fuerza ilocucionaria: se trata de persuadir a alguno de alguna verdad esencial y de modificar eventualmente su comportamiento, contándole una historia.⁶ Tal como señala esta estudiosa,⁷ toda narración que intenta transmitir alguna enseñanza está articulada jerárquicamente en tres niveles: nivel narrativo (historia), nivel interpretativo (comentario de la historia) y un nivel pragmático (regla de acción que puede tener la forma de un imperativo dirigido al destinatario lector oyente del texto). No obstante, Suleiman observa que este tipo de narraciones no suelen realizar enteramente este modelo. Frecuentemente, la presencia de enunciados interpretativos y pragmáticos no es indispensable para que un texto dado funcione como *exemplum*. Es suficiente con que dichos enunciados puedan deducirse a partir de los enunciados narrativos.

² SHAW (1991) *passim*.

³ BOURDIEU (1991) *passim*.

⁴ WINKLER (1985).

⁵ Para este concepto ver LAUSBERG (1966) § 410-426.

⁶ SULEIMAN (1977:469).

En otras palabras, es necesario que la historia se construya de manera tal que su interpretación y la regla de acción se impongan por sí mismas.

Para alcanzar los objetivos antes mencionados, creo pertinente considerar para mi estudio la propuesta de Roller.⁸ La identificación de los cuatro componentes de lo que este estudioso denomina "discursividad ejemplar" (acción, audiencia, conmemoración e imitación)⁹ en las tres *fabulae* intercaladas que nos ocupan permite incorporar al análisis la dimensión social e ideológica del *exemplum* y, por lo tanto, situar este fenómeno en el contexto de la cultura romana. En efecto, Roller considera que el discurso ejemplar- esquematizado en los cuatro componentes antes mencionados- constituye para los romanos un modo de abordar el pasado:

I argue that the socioethical dynamics of exemplarity are fundamental to Roman historical 'consciousness' itself. For a Roman, the question of what the past is, and it is for, is closely tied up with the monuments that mediate his or her encounters with the past – monuments in narrative, plastic, or other form- that sort actions into various ethical categories and then re-present them as deeds to later audiences in an injunctive, hortatory rhetorical mode.¹⁰

En suma, mi análisis de las *fabulae* intercaladas acerca de las andanzas de los bandidos Lámaco (IV, 9-11), Alcimo (IV,12) y Trasileón (IV,13-21) se organizará en torno a los cuatro componentes de la "discursividad ejemplar" propuestos por Roller y, paralelamente, se tendrán en cuenta los indicios formales señalados por Suleiman.

2. TRES BANDIDOS EJEMPLARES: LOS CASOS DE LÁMACO, ALCIMO Y TRASILEÓN

Recordemos que después de la transformación de Lucio en asno, efecto de una mala praxis mágica con unos ungüentos de Pánfila, una banda de ladrones irrumpe en casa de Milón, el viejo avaro que daba hospedaje al protagonista y, tras despojar a este de sus bienes, secuestran también al asno para que transporte el pesado botín. En su nueva condición de burro de carga, Lucio es conducido hasta la gruta que sirve de guarida a los

⁷ SULEIMAN (1977:474-475).

⁸ ROLLER (2004).

⁹ ROLLER (2004:5-6).

¹⁰ ROLLER (2004:7-8).

bandidos, raptos de Cárite. Esta gruta es objeto de una *ékphrasis* (IV, 6).¹¹

A pesar de que la gruta de los ladrones constituye un espacio marginal, dominado por la naturaleza y alejado de la mano del hombre, estos fieros bandidos no se privan ni de celebrar allí un banquete -del cual toma parte un segundo grupo de bandoleros- ni tampoco de contar con todos los elementos y cumplir con todas las instancias propias de esta práctica cultural como el baño previo, el abundante y bien cocido alimento,¹² el mobiliario y la vajilla necesarios¹³ e inclusive la narración. En efecto, la comilona de los ladrones propicia el procedimiento que estructura la trama de *Metamorphoses*, una narración principal en primera persona y numerosas *fabulae* intercaladas. Dicho procedimiento formal reúne dos inspiraciones: por un lado la milesia -cuya influencia, por lo tanto, como ha sido recientemente sugerido, no habría motivado exclusivamente el contenido erótico o el tono obsceno de algunos de los relatos intercalados en la novela-¹⁴ y por otro lado, especialmente en este episodio se hace evidente la influencia épica, ya que los relatos de banquete son propios de este último género.¹⁵ Como señala Mackay, en los episodios que corresponden a la narración principal en torno al asalto en la casa de Milón y a la captura de Cárite, se deja ver también la influencia de las novelas griegas. En efecto, la aparición de los bandidos de *Metamorphoses* constituye el recurso narrativo por el cual Lucio inicia sus viajes.¹⁶ Esta función, similar a la que cumplen piratas y bandidos en dichas obras griegas, está puesta al servicio de la economía de la trama. Pero, particularmente, respecto de *fabulae*

¹¹ Para la clasificación de esta *ékphrasis* como "locus horridus" ver SCHIESARO (1985). Conjuntamente, DE BIASI (1990:262) considera que "l'unica *ékphrasis* paesistica che Apuleio svolge dichiaratamente e conformemente a tutte le regole della retorica, quella del monte della ladronaia (IV 6), é condotta con un tono evidentissimo di ironia, tesa addirittura alla parodia del *locus amoenus*: vale a dire che lo sgradevole sopianta il gradevole in natura." MALASPINA (1994:21) observa que, en la descripción de la gruta, predomina la categoría de *paesaggio eroico* sobre la de *locus horridus*. Ver también TRINQUIER (1999) para una discusión acerca del *topos* del *locus horridus*.

¹² El propio Lucio-asno contrapone la cebada cruda que le corresponde como asno a la comida de los ladrones en IV, 9.

¹³ Recordemos en este caso que "vinum probe calicibus efcricatis affluenter immissum calidaque perfusi oleo peruncti mensas dapibus largiter instructas accumbunt [...] inter toros sociorum sese reponunt" IV, 7-8. Todas las citas del texto latino están tomadas de la edición de HELM (1968).

¹⁴ SANDY (1999:84-86)

¹⁵ Tienen su precedente en la canción de Demódoco en *Odisea* VIII, aedo divino. Los propios héroes épicos, Ulises y Eneas, también narran, entre lastimeros gemidos, sus aventuras y hazañas, durante los banquetes.

¹⁶ MACKAY (1963:150).

intercaladas que nos ocupan, este estudioso reconoce una fuente no griega como las canciones folclóricas norteafricanas que conmemoran "the reckless daring of a bandit chieftain in his fatal last encounter with civilization society".¹⁷

En el banquete de *Metamorphoses*, los miembros del primer grupo de bandidos señalan que sus camaradas se han convertido en salteadores de baños y de viejitas y descalifican sus exiguos botines ("furta parva atque servilia" IV, 8) frente a otros más abultados provenientes de la mansión de los ricos propietarios. Las *fabulae* acerca de la caída y muerte de Lámaco (IV, 9-11), Alcimo (IV,12) y Trasileón (IV,13-21) están a cargo de un narrador anónimo, miembro del segundo grupo de ladrones ("unus ex illo posteriore numero" IV, 9), quien introduce estas narraciones como una demostración ("res ipsa denique fidem sermoni meo dabit") acerca de que es más difícil robarles a los pequeños propietarios ("frugi et solitarii homines") que a los grandes propietarios. El bandido narrador afirma que los pequeños propietarios protegen celosamente su pequeña pero suficiente fortuna a riesgo de su propia sangre ("acrius et sanguinis sui periculo"), mientras que en las "domus maiores" de los más ricos señores "quisque magis suae salutis quam domini consulat opibus".

Por medio de la interrogación directa ("tunc solus ignoras longe faciliores ad expugnandum domus esse maiores?" IV, 9), el narrador invita a los miembros del primer grupo de bandidos a interpretar las historias que introducirá a continuación. En este caso, la interrogación directa funciona, siguiendo a Suleiman,¹⁸ como un enunciado interpretativo que fija de antemano el sentido de las historias que se está a punto de narrar. El objetivo es eliminar la posibilidad de interpretaciones y sentidos múltiples. En otras palabras, la interrogación indirecta, en este pasaje, es señal de que las *fabulae* que se intercalarán a continuación reclaman para sí un sentido unívoco.

Como se anticipó en la introducción de este trabajo, me limitaré en este análisis al estudio de los indicios formales que evidencian la transmisión de enseñanzas doctrinarias, sino que señalaremos en estas *fabulae* intercaladas los principales rasgos que las identifican como discursos ejemplares en el contexto de la cultura romana, tal como los conceptualiza Roller: (1) acción; (2) audiencia; (3) conmemoración; (4) imitación.

¹⁷ La función de piratas o ladrones consiste en "transporting the hero far from home (and if also down in status, so much the better)" MACKAY (1963:147)

¹⁸ SULEIMAN (1977:474-475).

2.1- ACCIÓN

En primer lugar, todo discurso ejemplar, según Roller,¹⁹ incluye una acción que encarna –o fracasa en su intento de hacerlo– valores sociales centrales para la comunidad romana en sentido amplio.

Las acciones que son objeto de estas tres narraciones constituyen desde el punto de vista del narrador ejemplos de sujetos que se destacan por su *virtus* y por cualidades relacionadas con esta como la valentía y la determinación en los combates. Esta condición de los ladrones es confirmada por sus nombres propios: Lámaco ("el que lucha por el pueblo"), Alcimo ("el fuerte") y Trasileón ("intrépido como el león").²⁰ En contraposición, la crítica ha señalado que estas *fabulaz* reflejan el mundo incierto y cruel que habitan estos ladrones quienes, como Lucio, por su ineptitud e ingenuidad culpan al *saevus Fortunae nutus* (IV, 12) por sus múltiples fracasos.²¹

La primera de estas historias narra el desdichado fin del valeroso Lámaco, considerado como "sublimis ille vexillarius noster" IV,10. Durante su incursión en Tesalia, la banda intenta atracar a un tal Crísero, cuyo nombre anuncia ya que se trata de un banquero ("nummularius copiosae pecuniae dominus"),²² condición que esconde tras un aspecto menesteroso. Nótese que la figura de este pequeño y avaro propietario -a partir de la selección léxica- se aproxima a la de un animal.

parva, se<d> satis munita domuncula contentus, pannosus alioquin ac sordidus, aureos folles incubabat.
(Met. IV, 9)

*Conforme con una pequeña pero bien fortificada casita, harapiento y además sucio, incubaba sacos de oro.*²³

sed dudum scilicet omnium bipedum nequissimus Chryseros vigilans et singula rerum sentiens lenem gradum et obnixum silentium tolerans paulatim adrepiit grandique clavo manum ducis nostri repente nisu fortissimo ad [h]ostii tabulam offigit.
(Met. IV, 10)

¹⁹ ROLLER (2004:5).

²⁰ La técnica de denominación de los personajes en Apuleyo consiste en que los "nombres parlantes" creen una alusión literaria, como en el caso de Lámaco (cf. Tuc. VI, 8, 2 y VI, 101,6), o se basen en la etimología como en los casos de Alcimo y Trasileón. Para este tema ver BROTHERTON (1934). PANAYOTAKIS (1997) y KEULEN (2000) estudian algunos ejemplos específicos.

²¹ TATUM (1999:171-176).

²² "El amante del oro". Para la figura de este rico banquero de Tebas ver BLÁNQUEZ PÉREZ (1987:125).

²³ Las traducciones son de la autora del artículo.

Pero mientras, Crisero, evidentemente el más incapaz de todos los bípedos, quien vigila y percibe cada una de las cosas, sosteniendo el paso y con un silencio obstinado, poco a poco se arrastra y, de repente, con un clavo enorme y un golpe fuertísimo fija la mano de nuestro jefe en la tabla de la puerta.

Como puede observarse, el ladrón construye a Crisero como una bestia ("bipedum"), un reptil ("incubabat" con un modificador en acusativo), posiblemente un dragón que custodia celosamente su pequeña fortuna²⁴ y lentamente se arrastra ("adrepit") hasta sorprender a Lámaco, cuyo brazo había quedado atorado en su puerta. Para poder escapar de Crisero y los vecinos que venían en su auxilio,²⁵ otros ladrones amputan el brazo de su jefe y se llevan lo que queda de él ("ceterum Lamachum raptim reportamus"). Pero este varón de elevado espíritu y destacada *virtus* ("vir sublimis animi virtutisque praecipuus" IV, 11), abatido por la dimensión de su herida y la carencia de una mano, herramienta de primera necesidad para un ladrón, decide no ser una carga para sus compañeros y "dignus virtutibus suis" (IV,12) se suicida.

Por su parte Alcimo es engañado por las astutas mentiras de una viejita ("sermone callido deceptus astu et vera quae dicta credens" IV,12), cuyas pertenencias intentaba sustraer. No haciendo honor a lo que proclama su nombre, muere al caer de una ventana desde la cual es débilmente empujado ("quamquam invalido, repentino et inopinado pulsu") por esta misma *miserrima anicula*. El narrador reconoce en Alcimo a un cabal seguidor de Lámaco ("Quem prioris exemplo sepulturae traditum bonum secutorem Lamacho dedimus" IV, 12).

Finalmente, Trasileón, *fortissimus socius* (IV,16), se ofrece como voluntario y literalmente se pone en la piel de un oso. Este disfraz había sido acondicionado por los miembros de la banda a partir del cadáver de un animal, víctima de una "repentina pestilentia" que había diezariado a una multitud de fieras exóticas, las cuales pertenecían a un tal Demócades. Este acaudalado señor ofrecía espectáculos públicos de los cuales dicho elenco

²⁴ La construcción de *incubare* con acusativo en lugar de dativo o ablativo refiere al significado propio del verbo "ovvero all'azione tecnica di quegli animali che covano (e covando proteggono) le proprie uova." Según BRANCALEONE (1995: 62) en su estudio acerca de los paralelos folclóricos y literarios de Apul. Met. VIII, 19-21, episodio que involucra la figura de un dragón.

²⁵ Cabe señalar que la construcción de los bandidos y sus prácticas en estos episodios y otras tantas referencias al peligro que estos representan para viajeros y ciudadanos a lo largo de toda la novela (ver I, 11 y 15; VIII, 16-18) muestran que en las provincias romanas el ejercicio de la justicia y el establecimiento del orden dependían de la solidaridad entre los miembros de la comunidad local más que de la presencia de fuerzas directamente asociadas al poder central, MILLAR (1999).

de bestias foráneas era una de las principales atracciones. Bajo la piel del oso, Trasileón ingresa en la casa de Demócarea para permitir la entrada a sus compañeros. Sin embargo, todos son descubiertos. El también virtuoso Trasileón es desgarrado a dentelladas por un grupo de perros, tal como el mítico Acteón, y atravesado por las lanzas enemigas:

sic etiam Thrasyleon nobis perivit, sed a gloria non perivit. confestim itaque constrictis sarcinis illis, quas nobis servaverant fideles mortui, Plateae terminis concito gradu deserentes istud apud nostros animos identidem reputabamus merito nullam fidem in vita nostra repperiri, quod ad manis iam et mortuos odio perfidiae nostrae demigrarit. sic onere vecturae simul et asper<itat>e viae toti fatigati tribus comitum desideratis istas, quas videtis, praedas adveximus.
(Met. IV, 21)

Así también se perdió para nosotros Trasileón, pero no se perdió de la gloria. Enseguida amarradas aquellas cargas, las que los leales muertos habían guardado para nosotros, abandonando los límites de Platea con rápido paso, reconsiderábamos en nuestras mentes con razón eso mismo, que ninguna lealtad se encuentra en nuestra vida, puesto que ya ha emigrado junto a los manes y los muertos a causa del odio a nuestra perfidia. Así, al mismo tiempo, completamente fatigados por el peso del cargamento y por la dureza del camino, perdidos tres de nuestros compañeros, hemos transportado esos botines que veis.

2.2- AUDIENCIA

En segundo lugar, siguiendo la propuesta de Roller, la audiencia primaria de un *exemplum* se compromete con una evaluación que transforma dicha acción en un hecho social y éticamente significativo (*res gesta*).²⁶

En este caso, la audiencia primaria de las hazañas de los ladrones es, en efecto, el bandido narrador y testigo de los hechos, quien, además de transmitirlos, efectúa la categorización ética de los mismos –al identificarlos como acciones virtuosas– y por tanto los juzga positivamente.

No obstante, la mayor parte de la crítica y lectores familiarizados con la cultura romana advertimos que las cualidades personales y valores (*fortitudo* IV, 16; *gloria* IV, 21; *fides* IV, 11 y 21 entre otras) que el narrador asocia a *virtus* y aplica a los bandidos no son adecuadas para la condición de estos sujetos. Como ya ha sido observado, el *latrocinium* se retrata en

²⁶ ROLLER (2004:5).

esta novela como una forma de poder individual y preestatal, cuyo ejercicio depende de la violencia. Asimismo, como señala Blánquez Pérez:²⁷

Estas bandas de "latrones" estaban integradas por esclavos fugitivos, desertores del ejército y campesinos arruinados. Su vida transcurre organizada al modo de los "collegia" [...] Son grupos cerrados, sometidos a la autoridad de un jefe, en los que es preciso la aprobación colectiva para tomar decisiones, sean del tipo que sean: cuál de ellos protagonizará la celada planeada, los castigos que se impondrán a sus víctimas, o si se admite un nuevo miembro en su organización. Por supuesto, el botín que obtienen es de propiedad común.

Los rasgos de estos individuos marginales contrastan con los elementos que, según Hellegouarc'h,²⁸ definen para los romanos a un miembro de la clase dirigente (*nobilitas*) y constituyen la base material de su *potentia* política: buen nacimiento (*genus*), riqueza (*divitiae*) y abundancia de amigos y clientes (*opes*).

Por lo tanto, el bandido narrador otorga a sus camaradas cualidades y valores –como *virtus*, *gloria*, *fortitudo* o *fides*– los cuales son tradicionalmente atribuidos y exigidos a los varones que pertenecen a la *nobilitas*.

2.3 - CONMEMORACIÓN

A través del *monumentum* –tercer componente de los discursos ejemplares, según Roller²⁹, es decir, por medio de estas narraciones conmemorativas, se constituye la audiencia secundaria conformada, en este caso, por los ladrones de la primera banda. Estos parecen haber sido persuadidos por los *exempla*, puesto que una vez concluidas las narraciones realizan un brindis en memoria de los caídos con el que manifiestan su acuerdo:

Post istum sermonis terminum poculis aureis memoriae defunctorum
commilitonum vino mero libant, dehinc canticis quibusdam Marti deo
blanditi paululum conquiescunt.
(Met. IV, 22).

²⁷ BLÁNQUEZ PÉREZ (1987:121).

²⁸ HELLEGOUARC'H (1971:234-238).

²⁹ ROLLER (2004:5).

Después del fin de ese discurso ofrecen libaciones con vino puro en copas de oro a la memoria de los compañeros difuntos; después, amansados con ciertos cantos al dios Marte, descansan un poco.

No obstante, además de los dos grupos de ladrones, en un tercer rincón, se encuentra Lucio, a quien su figura bestial no impide juzgar que los groseros modales de los bandidos durante la comida ameritan la comparación de todos ellos con los semisalvajes lápitas y los semihumanos centauros.

estur ac potatur incondite, pulmentis acervatim, panibus aggeratim, poculis agminatim ingestis. clamore ludunt, strepitu cantilant, conviciis iocantur, ac iam cetera semiferis Lapithis cenantibus Centaurisque similia.
(Met. IV, 8)

Se come y se bebe desordenadamente, ingeridos el guiso en gran cantidad, los panes a montones, las copas en hilera. Se divierten a los gritos, canturrean con estrépito, bromean con insultos y, por lo demás, eran ya iguales que los semisalvajes lápitas cenando y los centauros.

Esta identificación alude en primer término a las bodas de Pirítoo e Hipodamia, episodio que nos remite nuevamente a la épica, puesto que a su vez es evocado en el banquete de los pretendientes de la reina Penélope (*Od.* XXI, 295 y ss). Tal como ha señalado Nenadic,³⁰ el héroe metamórfico bajo su piel de asno es un observador no reconocido por los ladrones, así como en *Odisea* también lo es Ulises para los pretendientes bajo su disfraz de mendigo. La mirada animal de Lucio manifiesta los prejuicios de un varón de clase social privilegiada, en tanto animaliza la humanidad marginal de los ladrones y descalifica sus modales.

Esta evaluación sugiere entonces el punto de vista del asno – no solo observador, sino narratorio no reconocido– acerca del contenido de estas historias, como el de quien reclama para sí y los de su clase las prerrogativas de las cualidades que identifican a la *nobilitas*. Más aún, las consideraciones que se hacen a lo largo de la novela acerca del linaje de Lucio y de sus filiaciones intelectuales³¹ corroboran, tal como destaca Harrison, el alto estatus social del narrador protagonista en el contexto de la segunda sofística.³²

³⁰ NENADIC (2003:83).

³¹ Ver Apul. *Met.* I, 22 y 23; II,2-3 y 12; III,11; III, 15.

³² "One of the most obvious ways in which *Metamorphoses* is a 'sophist's novel' is the characterization of its protagonist and first-person narrator Lucius as a sophist in the

La docta lectura de Lucio acerca del comportamiento de los bandidos probablemente coincide con la nuestra y la de la crítica, la cual ha identificado en las historias que nos ocupan una suerte de inversión –inclusive paródica– del sistema axiológico propuesto por la épica, en particular en torno al valor de la *virtus* y la construcción de la masculinidad.³³ Inclusive en relación con esta temática, se ha destacado asimismo la recurrencia a expresiones del léxico militar-historiográfico, especialmente de inspiración salustiana.³⁴

Lo antedicho plantea una cuestión de índole formal. Recordemos que, según lo observado por Suleiman,³⁵ un texto que tiene como intención transmitir alguna enseñanza doctrinaria no necesariamente tiene que hacer explícitos sus enunciados interpretativos. Ante la ausencia de tales enunciados, la competencia general del lector y la competencia específica creada por el contexto intertextual –épica e historiografía– e intratextual –por ejemplo los comentarios precedentes acerca de los modales de los bandidos– permiten que actualicemos el punto de vista de Lucio.

En definitiva, la interpretación y evaluación de las *res gestae* por parte de las audiencias secundarias intradieгéticas –primer grupo de bandidos y Lucio-asno– y extradieгéticas –los lectores de *Metamorphoses*– no son ancilares del juicio emitido por sus correspondientes predecesores. Por lo tanto, es posible sugerir que en estos episodios se pone de manifiesto la confrontación polémica de interpretaciones inherente a la producción de *exempla* en el marco de toda lucha política, social, histórica e ideológica. Tal como observa Roller:

To produce an exemplum, then, is to struggle constantly to establish or disestablish a particular interpretation of an actions value, a monuments reference, or an imitator's success, and alternative readings threaten to (or do) proliferate at every instant. But far from undermining the ethical cogency of the exemplum, these ubiquitous opportunities for debate and contestation are the lifeblood of exemplary discourse— this is how every example can be made anew, or deployed in a novel way, to meet the requirements of any new contingency.³⁶

2.4 - IMITACIÓN

En *Metamorphoses*, los tres bandidos son propuestos por el narrador como dignos de imitación, cuarto componente del discurso ejemplar, según

making, or at least as a figure with recognizably high status and ambitions within the cultural world of the Second Sophistic." HARRISON (2000: 215-220).

³³ COOPER (1980) y FRANGOULIDIS (1992).

³⁴ WALSH (1970:57 y ss.; 164).

³⁵ SULEIMAN (1977:479).

³⁶ ROLLER (2004:7).

Roller.³⁷ Si tuviéramos que clasificar estas historias de bandidos según los modelos funcionales de ejemplos mencionados por Roller, diríamos que el bandido que los narra y la comunidad de bandidos que los juzga construyen estos relatos como *exempla* yusivos.³⁸ Esto se debe a que las *fabulae* intercaladas en Apul. *Met.* IV, 7-22 presentan casos de ladrones destacados como únicos, particularmente distintos de otros, especialmente a nivel ético. Dicha caracterización puede implicar o hacer explícita -por medio de enunciados pragmáticos- una regla de acción, tal como señala Suleiman.³⁹

En otras palabras, las tres narraciones que nos ocupan plantean la demanda de que otros bandidos "deberían" ser como Lámaco, Alcimo y Trasileón. En este sentido, la actualización del punto de vista de los bandidos demuestra que leer estas tres historias exclusivamente como una parodia del género épico se vuelve reduccionista. Incluso, resulta pertinente al respecto, la sugerencia de Mackay, quien postula una fuente folclórica norteafricana y no griega para estas tres narraciones.⁴⁰

Por su parte, la interpretación y la regla de acción que se deriva desde el punto de vista de Lucio-asno es la contraria. A partir de los prejuicios que Lucio manifiesta acerca de los modales de los bandidos, los lectores inferimos que, desde su perspectiva, la condición social del ladrón es deshonrosa, ya que estos sujetos anteponen el poder personal al estatal y atentan contra uno de los derechos esenciales de los ciudadanos, como la propiedad privada.

La relevancia del tema de la propiedad privada se verifica si apelamos nuevamente al contexto intratextual. En la fábula de Psique y Cupido, cuyo marco narrativo inmediato lo constituyen los mencionados episodios que involucran la estadía de Lucio con la banda y el secuestro de Cáríte, la *anus*, servidora de los bandoleros y narradora intradiegetica, observa:

sed praeter ceteram tantarum diuitiarum admirationem hoc erat praecipue mirificum, quod nullo uinculo nullo clastro nullo custode totius orbis t<h>ensaurus ille muniebatur.

(*Met.* V, 2)

³⁷ ROLLER (2004:5-6).

³⁸ ROLLER (2004:52). Recordemos que este autor diferencia los ejemplos yusivos de los ilustrativos. Así, estos últimos hacen referencia a instancias típicas de una serie de objetos similares, i. e., "uno entre muchos".

³⁹ SULEIMAN (1977:476-479).

⁴⁰ "[...] these tales cannot be derived from the tradition of the clever thief. Neither are they burlesques of the epic *areté*, for the unsuitability of the enemy and the concern not to give away the gang have no place in such tradition. The secrecy and the gang loyalty apply precisely to outlaws". MACKAY (1963:151-152).

Pero además de la admiración de tantas riquezas, esto era destacadamente asombroso, que aquel tesoro del mundo entero no lo protegiera ninguna cadena, ninguna cerradura, ningún vigilante.

Esta percepción de Psique sugiere que las desigualdades socioeconómicas que ponen en peligro la posesión y disposición de bienes materiales son características del género humano. Asimismo, la descripción que realiza el bandido narrador del *vulgus ignobile* en la historia de Trasileón confirma la centralidad del tema de la propiedad privada para estos episodios:

passim per plateas plurimas cerneres iacere semiuuorum corporum ferina naufragia. tunc vulgus ignobile, quos inculta pauperies sine dilectu ciborum tenuato uentri cogit sordentia supplementa et dapēs gratuitas conquirere, passim iacentes epulas accurrunt.
(Met. IV,14)

Por todas partes, por muchas calles, se podía ver que yacían los restos de un naufragio animal de cuerpos medio muertos. Entonces, el vulgo innoble al que la inculta pobreza obliga, sin elección del alimento, a buscar algún complemento miserable y comida gratis para su estómago debilitado, acude corriendo a los banquetes que yacen por todas partes.

En la citada descripción, las miradas de Lucio y la de la comunidad de bandoleros parecen superponerse al reconocer a un tercero excluido. Como puede observarse, el *vulgus* se alimenta de los cadáveres de las fieras, víctimas de la peste, comportamiento que, según el bandido narrador, pone de manifiesto no solo la carencia de bienes materiales, sino también de bienes simbólicos. El uso de los adjetivos "ignobile" e "inculta" califican la situación de exclusión de este grupo respecto de los privilegios de clase propios de la *nobilitas* y, en particular, respecto de la posesión de determinado capital cultural, cuya ostentación define a los miembros de cierta élite económica e intelectual.

3. CONCLUSIÓN

Recapitulando, se ha comprobado que las tres narraciones laudatorias dedicadas a las empresas de Lámaco, Alcimo y Trasileón intercaladas en Apul. Met. IV, 7-22 funcionan como *exempla* a partir del estudio de los indicios formales que evidencian la transmisión de enseñanzas doctrinarias en una narración (enunciados interpretativos y pragmáticos, contexto intertextual e intratextual), según lo conceptualizado por Suleiman.

Paralelamente, se identificaron en dichas *fabulae* intercaladas los componentes de lo que Roller denomina "discursividad ejemplar".

Por lo tanto, puede concluirse que Apul. *Met.* IV, 7-22 pone en escena la confrontación de lecturas alternativas que pueden motivar los ejemplos. Dichas lecturas alternativas están representadas por la interpretación de los ladrones y por el particular punto de vista de Lucio-asno. Lo analizado permitió verificar que, tal como es planteado en la novela de Apuleyo, dicha confrontación depende de los lugares (socioculturales) de enunciación. Por un lado, tanto el privilegiado Lucio como los marginales bandoleros reclaman como propios idénticos bienes materiales y simbólicos (*virtus* y sus valores asociados). Por otro lado, uno y otros denigran al oponente al animalizar sus figuras y tildarlos de falaces y poco educados. Lucio descalifica los modales de los bandidos al compararlos con salvajes lápitas y centauros; por su parte, el bandido narrador construye a Crísero como un reptil, a la viejita la acusa de mentirosa y el vulgo se comporta de manera bestial a causa de la pobreza y de su falta de cultura.

Sin embargo, la alusión erudita al género épico que Lucio utiliza para denigrar a los ladrones marca una diferencia sociocultural crucial entre el héroe metamórfico -pero "no tan burro"- y los menos doctos bandidos. Al mismo tiempo, estas expresiones propias de un sujeto instruido ubican a Lucio en un estatus sociocultural que lo aleja definitivamente del vulgo innoble e inculto descripto por el bandido narrador.

Por último, queda por formular la regla de acción que -desde el punto de vista de Lucio, narrador y protagonista- explícita o implícitamente se deriva de los *exempla* transmitidos por las *fabulae* intercaladas en Apul. *Met.* IV, 7-22. Esta regla de acción se vincula con la censura de bienes simbólicos e, inclusive, materiales, cuya apropiación supone la violación de la normativa impuesta por los estándares de conducta, las instituciones y el sistema de valores que definen a la élite romana y a aquellos que en distintas partes del Imperio comparten la posición o las aspiraciones sociales de dicho grupo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BLÁNQUEZ PÉREZ, C. (1987) "Desigualdades sociales y praxis jurídica en Apuleyo," *Gerión*, 5, pp. 119-131.
- BOURDIEU, P. (1991) *El sentido práctico*, Madrid.
- BRANCALEONE, F. (1995) "Il senex/draco in Apuleio, *Met.* VIII, 19-21: referenti folklorico-letterari e tecnica narrativa apuleiana", *Aufidus*, 27, pp. 45-72.

- BROTHERTON, B. (1934) "The Introduction of Characters by Name in the *Metamorphoses* of Apuleius", *CP*, 29, pp. 36-52.
- COOPER, G. (1980) "Sexual and ethical reversal in Apuleius: the *Metamorphoses* as anti-epic", en DEROUX, C. (ed.) *Studies in Latin Literature*, Bruselas, pp. 436-466.
- DE BIASI, L. (2000) "Le descrizioni del paesaggio naturale nelle opere di Apuleio. Aspetti letterari", en Gianotti, G. F. – Magnaldi, G. (edd.) *Apuleio. Storia del testo e interpretazione*, Torino, pp. 199-264.
- FRANGOULIDIS, S. A. (1992) "Epic inversion in Apuleius' Tale of Tlepolemo/Haemus", *Mnemosyne*, 45, pp.60-74.
- GIANOTTI, G. F. (1986) *Romanzo e ideologia, studi sulle Metamorfosi di Apuleio*, Napoli.
- HARRISON, S. (2000) *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford.
- HELLEGOUARCH, J. (1972) *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.
- HELM, R. (1968) *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, vol. I: *Metamorphoseon libri XI*, Leipzig.
- MACKAY, P. A. (1963) "Klephtica. The Tradition of the Tales of Banditry in Apuleius", en *G&R*, 10, pp. 141-152.
- MALASPINA, E. (1994) "Tipologie dell'inameno nella letteratura Latina. Locus horridus, paesaggio eroico, paesaggio dionisiaco: una proposta de risistemazione", *Aufidus*, 23, pp. 7-22.
- KEULEN, W. (2000) "Significant names in Apuleius: a 'good contriver' nad his rival in the cheese trade (*Met.* 1,5)", *Mnemosyne*, 53.3, pp. 310-321.
- LAUSBERG, H. (1966) *Manual de Retórica literaria*, Madrid.
- MILLAR, F. (1999) "The World of the *Golden Ass*", en Harrison, S. J. (ed.) *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford, pp. 247- 268.
- NENADIC, R. (2003) "Soy un animal: una representación de la marginalidad en *El asno de oro de Apuleyo*", *Actas de las II Jornadas de Reflexión: Monstruos y Monstruosidades*, IIEG, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp.80-86.
- PANAYOTAKIS, ST. (1997) " 'The master of the grave': a note on Apul. Met. 9,2 (203,26 H)", *Mnemosyne*, 50.3, pp. 295-301.
- ROLLER, M. (2004) "Exemplarity in Roman culture: the cases of Horatius Cocles y Cloelia", *CPh* 99, pp. 1-56
- SANDY, G. (1999) "Apuleius' Golden Ass. From Miletus to Egypt", en Hofmann, H. (ed.) *Latin Fiction. The Latin novel in context*, Routledge, pp. 81-102
- SCHIESARO, A. (1985) "Il 'locus horridus' nelle 'Metamorfosi' di Apuleio", *Maia* 3, pp. 211- 223.

- SHAW, B. (1991) "El bandido", en Giardina, A. (ed.) *El hombre romano*, pp. 353-394, Madrid.
- SULEIMAN, S. (1977) "Le récit exemplaire. Parabole, fable, roman à thèse", *Poétique* 32, pp. 468-479
- TATUM, J. (1999) "The tales in Apuleius' *Metamorphoses*", en Harrison, S. J. (ed.) *Oxford readings in the Roman Novel*. Oxford. pp. 157-194
- TRINQUIER, J. (1999) "Le motif du repaire des brigands et le *topos* du *locus horridus*: Apulée, *Métamorphoses*, IV, 6", *Revue d'Philologie*, 73.2, pp. 257-277
- WINKLER, J. J. (1985) *Auctor and Actor. A Narratological Reading of Apuleius's The Golden Ass*, Berkeley.

RESEÑAS

SILVIA MAGNAVACCA. *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Miño y Dávila editores. Colección Ideas en debate. Serie Historia Antigua-Moderna. Buenos Aires, agosto de 2005, 847 pp.

La aparición de esta obra viene a llenar un vacío importante en lo que atañe a los *instrumenta* especializados en el orden de lo filosófico y, particularmente, en el espectro de la Filosofía Medieval; sobre todo, teniendo en cuenta los alcances interdisciplinarios y pedagógicos que le asigna su autora en la presentación del léxico. Sus propósitos están descriptos con claridad y concisión, apuntando a delinear los grandes cuestionamientos del pensamiento filosófico medieval a través de un lenguaje técnico sumamente específico. Este está montado sobre un entramado teológico que no siempre facilita el acercamiento para quienes no son especialistas o bien, como alumnos, se inician en el conocimiento de las discusiones filosóficas de este período.

Asimismo, la Dra. Magnavacca define las categorías metodológicas utilizadas en la elaboración de su obra: señala que esta no es de carácter historiográfico; pero al respecto no desdeña consideraciones de este orden, en la medida en que se habla de un "pensamiento medieval" en términos generales. Teniendo en cuenta que la Edad Media es un período sumamente amplio y abarcador, donde confluyen categorías heredadas de la Antigüedad y otras provenientes de las tres religiones monoteístas más importantes, en este léxico filosófico se privilegió, tal como su autora reconoce, el pensamiento cristiano medieval entendido como un producto dialéctico, resultante del diálogo con autores judíos y musulmanes.

El hecho de que la Edad Media se considera el período más largo de la historia del pensamiento occidental -lo que excluye periodizaciones historiográficas actuales que hablan de la existencia de la Antigüedad Tardía-, profundiza la necesidad de contar con un léxico técnico de estas características, pues aquel lector interesado en la evolución de la filosofía occidental, advertirá con carácter de imprescindible, el conocimiento de los textos medievales, a los que la Dra. Magnavacca compara con los frutos del castaño: nutritivos por dentro e hirsutos por fuera.

Precisamente para vencer la aspereza dada por los tecnicismos lingüísticos y filosóficos, es que este léxico fue pensado con criterios dialógicos, es decir, establecer una comunicación con los "otros", entre los que se incluyen a los pensadores del pasado y quienes se acercan, en la actualidad, para aprehenderlos. Este acercamiento semiótico tiende a construir caminos de "traducción" culturales, a través de los cuales se posibilitará el descubrimiento de los textos. Al respecto, la autora afirma que las obras elegidas y citadas, fundamentalmente las de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, son representativas de importantes momentos de

síntesis en el seno del pensamiento medieval; este mecanismo comunicativo facilitará el establecimiento de relaciones intertextuales con otros autores occidentales del mismo período, o con aquellos que están transitando el paso hacia la Modernidad.

Por otra parte, atendiendo a las dificultades semánticas que se advierte en gran parte del vocabulario filosófico medieval, la Dra. Magnavacca sostiene que se ha procurado registrar las acepciones más generales para proporcionarle al lector los diferentes planos de significación, contribuyendo así a determinar el valor exacto del término según sus contextos. El objetivo de este trabajo lexical, no ajeno a los principios de coherencia y cohesión textual, tiende a reflejar la construcción del pensamiento filosófico de este período; el mismo se completa con las *sententiae*, sobre las cuales se fundan las relaciones intelectivas y lingüísticas de la Escolástica medieval, a la vez que dilucidan "las razones de lo humano y lo divino".

En relación con el carácter "arquitectónico" de las sentencias que reflejan las modalidades operatorias del pensamiento escolástico, es que se incluye una selección de las mismas al final del presente volumen. La autora señala, en una nota preliminar, tres razones que tuvo en cuenta para su inclusión: didáctica, estructural y formal; asimismo destaca que la antología ofrecida se basa en los principios rectores de la cosmovisión antropológica medieval, excluyendo particularismos autorales y apuntando a conceptos universales que fueran representativos de este período de la historia filosófica de Occidente.

Este universalismo está sujeto a cuestiones estilísticas, que la Dra. Magnavacca divide en rítmicas, de estructura fónica y sintáctica, basándose para dicha clasificación en la ayuda brindada por la retórica. Este instrumento metodológico de producción elocutiva y de memorización final proporcionaba al filósofo, en su tarea taxativa de transmisión didáctica, esquemas simétricos y asimétricos, bipartitos y tripartitos, crecientes y decrecientes que la autora anticipa a modo de ejemplificación explicativa.

Las formulaciones anteriormente enumeradas, las cuales se caracterizan por una rígida sistematización sintagmática, permiten apreciar la naturaleza de las notas morfo-sintácticas con que la Dra. Magnavacca enriquece su trabajo; las mismas demuestran el conocimiento acabado de la autora no sólo del latín "sentenciario" como variante técnica del latín medieval, sino la especificidad de dicha variante en relación con las restantes realidades lingüísticas, en continua evolución y modificación. Con respecto a la traducción de las *sententiae*, las cuales se utilizan en su acepción de "*juicio definido y cierto*", se aclara que no se apuntó a la literalidad sino a dilucidar el sentido último del significado, aceptando el carácter provisorio de toda labor de traducción, pues la finalidad última reside en la lectura del texto en su lengua original.

Por último, entre otros elementos de interés que se advierten en esta obra, se destaca un índice de términos que facilita la búsqueda de los mismos según las necesidades del usuario, como así también una breve bibliografía que habrá de funcionar como un disparador para ulteriores rastreos e investigaciones. Además cabe agregar la preocupación estética con que se ha editado el presente volumen,

ya que la tipografía y las ilustraciones evocan la cuidada ornamentación medieval, lo que convierte al texto en un objeto bello.

En síntesis, el *Lexico técnico de Filosofía Medieval*, fruto de la inteligencia y el esfuerzo paciente de la Dra. Magnavacca, se constituirá en un instrumento de consulta habitual y obligada para todos los que se aventuren en el camino de las Humanidades.

Liliana Pégolo
Universidad de Buenos Aires
pegolabe@ciudad.com.ar

ALESSANDRO PERUTELLI, *Prolegomeni a Sisenna*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, 140 pp.

Continuando con su interés por el desarrollo estilístico de la literatura latina de principios del siglo I a. C. y por los diversos aspectos que conciernen a la edición de textos fragmentarios, en el presente libro A. Perutelli nos introduce en la obra y el mundo cultural de L. Cornelio Sisenna.

El trabajo está organizado en apartados de variada extensión, los cuales pueden agruparse en dos partes. En la primera parte, luego de precisar los datos biográficos de Sisenna y presentar una interesante discusión acerca de su supuesto epicureísmo, A. Perutelli aborda cuestiones de atribución y autenticidad de los fragmentos del autor estudiado. Resulta notable su planteo acerca de la identificación entre el *Sisenna historiographus*, escritor de las *Historiae*, el "Sisenna autore di *Milesiae*" y el *Sisenna grammaticus*, hipótesis que sostiene basándose en la lectura atenta del testimonio de los gramáticos que transmiten los fragmentos y a partir de la consideración del contexto en el que éstos se encuentran insertos, método filológico y exegético ya utilizado por el autor en *Frustula poetarum* (Bologna, 2002), libro dedicado al estudio de distintos poetas latinos fragmentarios.

El aporte más importante de esta sección es el análisis pormenorizado del estilo de Sisenna y el establecimiento de sus modelos: su fuerte relación con la tradición poética arcaica (Celio Antipatro, Nevio, Enio, Pacuvio, Catón, Plauto) y con la poesía contemporánea (Levio, Sueyo, Furio, Macio), de donde derivaría su "espressionismo manierístico", "un'etiqueta felice, duttile e insieme assai marcata, per designare lo stile di testi anche molto diversi tra loro" (p. 35) de la temprana etapa republicana. De acuerdo con A. Perutelli, Sisenna sería un fiel representante de este importante estilo literario romano, que desaparecería con la poesía neotérica pero que haría nuevamente su aparición a principios de la época imperial.

Por último, el autor se centra en la gran influencia que el estilo de Sisenna ejerció sobre el estilo de Salustio y el de otros autores posteriores (César, Tito Livio, Apuleyo), así como en las similitudes que pueden hallarse entre el lenguaje filosófico de algunos fragmentos del historiador (por ejemplo, el fr. 123) y el léxico lucreciano.

En la segunda parte del libro, A. Perutelli presenta una historia crítica de las ediciones de Sisenna, partiendo de la Ausonius van Popmen (*Fragmenta historicorum veterum Romanorum*, 1620) hasta la de Catherine Sensal (*Les trois premiers livres des Histories de L. Cornelius Sisenna: traduction et commentaire*, 1997). El autor se detiene especialmente en el comentario de las diferentes ediciones de H. Peter (*Veterum historicorum Romanorum reliquiae*, 1870 (I ed.); *Historicorum Romanorum fragmenta*, 1883 (ed. minor); *Historicorum Romanorum reliquiae*, 1914 (II ed.)), cuyo principal defecto radicaría en el hecho de que el filólogo alemán "abbia trascurato Lindsay (Onions) come studioso della tradizione manoscritta di Nonio, come interprete del modo di lavorare di Nonio e soprattutto (cosa più grave di tutte) come editore di Nonio" (pp. 85-86). Por esta razón, A. Perutelli destaca la labor filológica de Giuseppina Barabino, quien en su edición de 1967 (*I frammenti delle "Historiae" di Lucio Cornelio Sisenna*) había tenido en

cuenta la 'Lex Lindsay' (1903) para establecer el ordenamiento de los fragmentos, hecho que "segna un sostanzioso progresso rispetto a Peter" y "ha molto stimolato le successive ricerche su Sisenna" (p.107).

Al igual que en su libro anterior (2002, p. 25ss.), el autor aborda distintas cuestiones relativas a la técnica editorial que toda obra fragmentaria requiere. Así, por ejemplo, se refiere al uso de los puntos suspensivos (pp. 88-91) y al criterio ortográfico que el editor debe seguir cuando de textos arcaicos se trata (pp. 113-115). En este sentido, resulta de suma importancia su observación acerca de la corrupción textual que a veces presentan los *lemmata* de Nonio, hecho que determina sustancialmente la práctica editorial: mientras "l'editore del grammatico che cita il frammento deve conservare il testo tradito intatto, ma quello di Sisenna conviene che introduca la correzione o la segnali con rilievo" (p. 68).

A lo largo de esta sección y con notable minuciosidad analítica, A. Perutelli examina los diferentes problemas textuales que presentan los fragmentos editados de Sisenna y propone agudas interpretaciones y enmiendas al texto transmitido por los gramáticos, atendiendo nuevamente a "factores fundamentales" aunque -según el autor- de escasa atención por parte de los editores y estudiosos de la literatura fragmentaria antigua: "l'attenzione... della natura, delle circostanze e degli scopi delle citazioni nelle valutazione della tradizione indiretta" (p. 99, n. 131), así como del '*usus scribendi*' del escritor estudiado, de sus intertextos y del contexto socio-histórico de producción de su obra.

Por último, el autor propone algunas correcciones a las traducciones ofrecidas en la ediciones más recientes de la obra de Sisenna (las de G. Barabino y C. Sensal) y un breve apéndice (pp. 119-120) sobre la connotación peyorativa del diminutivo *servulus* (fr. 43). El libro se cierra con una bibliografía selecta, a la que se suman una serie de índices de gran utilidad: un índice analítico y de palabras latinas, así como dos índices que permiten ubicar fácilmente a lo largo del trabajo no sólo los fragmentos interpretados por el autor, sino también aquellos pasajes que presentan problemas lingüísticos o textuales.

Prolegomeni a Sisenna constituye una valiosa contribución al estudio de la tradición historiográfica pre-salustiana y de la literatura fragmentaria latina en general. Las numerosas reflexiones críticas y comentarios textuales propuestos por A. Perutelli demuestran una vez más su sólida erudición y el rigor de su actividad filológica, haciendo de este libro una obra de consulta de sumo interés para toda futura aproximación a la obra de Sisenna.

Melina Alejandra Jurado
Universidad de Buenos Aires – Conicet
melina_jurado@ciudad.com.ar

ALAIN M. GOWING. *Empire and Memory. The representations of the Roman Republic in Imperial Culture*. Cambridge University Press, 2005, 178 pp.

Este volumen de Alain GOWING es el interesante resultado de la reflexión acerca de las formas en que se utiliza el recuerdo del período republicano desde Tiberio hasta Trajano –momento en el que la República deja de ser útil como productora de ideología. Se trata de un trabajo cuyo atractivo no se centra principalmente en la innovación de la propuesta sino más bien en la claridad de sus propósitos y en la precisión de sus respuestas.

Desde una perspectiva que él mismo define como "mnemohistoria" y que implica "an historical or rather historicizing account of the memory of the Republic in the early imperial period" (p. 7), el eje del volumen es el análisis de la manera en que se conserva y se transforma la memoria de la ya perdida *res publica* y en su uso desde el punto de vista político con el fin de producir ciertos sentidos relacionados con la forma de interpretar el presente. Para ello, el autor parte de la premisa de que, en la concepción romana de la identidad, el pasado cumple un rol esencial en la definición del presente y el olvido pone en peligro la construcción de ese imaginario. De allí que en sus "políticas de estado" los emperadores hayan puesto particular énfasis en ensalzar, imitar o modificar la percepción social de un período crucial de la historia romana.

"Historia/memoria" (p. 1) es el capítulo introductorio de este volumen, en donde GOWING define nociones esenciales para su investigación, especifica el *corpus* de autores trabajados y establece ciertas pautas de lectura. Así, se pregunta en primer lugar acerca de los alcances del término *res publica* y llega a la conclusión de que, para producir cualquier memoria sobre ese período, es necesario, como condición primordial aislar su percepción como una entidad separada del Estado actual, incluso cuando se continúe utilizando un lenguaje que no traza tales distinciones. Tras conducir un análisis acerca de la relación intrínseca que se da en Roma entre *memoria* e *historia* y repasar sucintamente diferentes formas de conservación de la memoria –ciertos ritos fúnebres, la oratoria, entre otros-, las páginas finales de esta introducción se ocupan del paso hacia el Principado.

Si bien es un momento esencial en la recuperación de la memoria republicana –según GOWING, la forma en que se celebró el pasado en este período no tiene precedentes-, su estudio ha sido objeto frecuente de la crítica y, por lo tanto, sólo elige mencionar algunos puntos específicos y no centrar su libro en esta etapa en particular. Así, a través de un somero repaso de autores canónicos como Ovidio, Horacio y Tito Livio, muestra cómo se buscó instaurar un movimiento teleológico entre el fin de la República y el comienzo del Principado, a fin de consolidar la idea de que el régimen augustal era la consecuencia lógica en que debía converger el período anterior, cuya única y esencial diferencia era la nueva presencia del *princeps*.

En el segundo capítulo, "*Res publica Tiberiana*" (p. 28), el autor se ocupa del período en que Tiberio fue emperador, por lo general poco estudiado por la crítica ya que se lo considera de menor interés en comparación con los gobiernos de Augusto o Nerón. Sin embargo, para un estudio "memorístico" es de particular importancia, pues no se observa un esfuerzo por olvidar la República, sino más

bien un considerable respeto por las instituciones del pasado y una producción literaria, en su mayoría de naturaleza histórica, íntimamente relacionada con la promoción de la memoria.

GOWING busca la explicación de esta postura en las dos obras históricas que sobreviven de este período. En primer lugar, analiza la *Historia Romana* de Veleyo Patérculo, quien tiene como objetivo continuar la historia de Tito Livio hasta incluir a Tiberio, encarnación de todas las *virtutes* republicanas. Mediante un cambio de perspectiva que busca, no ya ver la historia romana desde su fundación, sino analizar el pasado a la luz del presente, Patérculo encomia a personajes legendarios para elogiar indirectamente a Tiberio y dar la impresión de que con el sucesor de Augusto se produce una vuelta a los ideales de la República. Así, el principado es considerado una forma de mantenimiento más que de reemplazo del sistema anterior y, en última instancia, todo tiende a demostrar que no se produjo el paso de la República al Principado, sino de la República a una mejor República.

En Valerio Máximo, segundo autor conservado, es posible apreciar la clara intencionalidad de trabajar en la preservación y modificación de la memoria ya desde el título mismo de su obra: *Facta et dicta memorabilia*. Si bien presenta muchas diferencias respecto de Veleyo Patérculo –Tiberio no es un personaje central, casi no se mencionan eventos ocurridos dentro de los sesenta años anteriores a la composición de la obra, entre otros- en ambos autores hay una clara voluntad de presentar el régimen tiberiano como una extensión de la nueva y restaurada República, en donde el pasado no es distinto del presente imperial, sino más bien constitutivo del mismo.

El análisis de dos textos tan diferentes en su relación con la memoria republicana, como son las *Epistulae morales* de Séneca y la *Pharsalia* de Lucano, es el eje del tercer capítulo, "Cesar, now be still" (p. 67). Es de destacar, desde un principio, el cambio de actitud que se da en el período neroniano en relación con el recuerdo de la República, la cual se vuelve cada vez menos necesaria a medida que el Principado mismo va adquiriendo un pasado propio a partir del cual construir sus referentes.

Una prueba de este abandono paulatino se percibe en el hecho de que las figuras republicanas aparecen mucho más en las obras que Séneca publicó bajo Claudio que en su producción durante el principado de Nerón. Así, el autor lleva adelante el comentario de dos epístolas en donde se encuentran *exempla* republicanos (el de Catón el joven y el de Escipión) con el objetivo de mostrar la inversión de estas prototípicas figuras rebeldes, presentadas aquí como argumentos para la quietud política.

La gran excepción en relación con esta actitud evasiva es Lucano, quien elige como eje de su obra uno de los momentos más controvertidos de la historia republicana: el enfrentamiento entre César y Pompeyo. En un convincente análisis, GOWING muestra cómo el tema del control de la memoria –en tanto fenómeno humano que requiere de una voluntad para imponerla y autorizarla- es uno de los puntos esenciales sobre los que Lucano pone el acento. Su preocupación reside en resaltar la debilidad de la memoria y la facilidad para manipularla, ya que su misma condición la hace plausible de una mala interpretación o incluso de su

olvido total. Pero más allá del caso particular de este autor, es una actitud constante a lo largo del capítulo destacar que durante el periodo neroniano se abandona la idea de una República restaurada, en pos de un discurso que enfatiza la importancia de la innovación.

"Rome's new past" (p. 102), el cuarto capítulo de esta obra, transita la época de los Flavios, periodo que se destaca por buscar distinguirse tanto del pasado republicano como del imperial más reciente. Esto no implica que no exista ninguna evocación de la República sino más bien que la provocación política o la idea de restauración se encuentran ausentes de los ejercicios de memoria de este momento, como puede apreciarse en las obras de Estacio o Valerio Flacco.

Así, en primer lugar, analiza los *Dialogus* de Tácito y destaca que, lo que muchas veces se consideró en este autor como "republicanismo" no consiste en proclamar una vuelta a la República sino, por el contrario, en el deseo de que el emperador tenga la suficiente capacidad de reconocer que el Senado debe jugar un rol predominante en el gobierno y le permita tener la libertad suficiente para poder manifestarse sin reparos.

La parte final del capítulo aborda el *Panegirico de Trajano* escrito por Plinio, quien, tras enumerar una serie de *exempla* republicanos y del pasado reciente, presenta al emperador como un nuevo y mejorado *exemplum*, superior incluso a los estándares del pasado. Según las palabras del propio GOWING, en el *Panegirico* es posible asistir a la apropiación del 'nuevo' pasado de Roma en la formulación de un sistema político que finalmente tiene peso propio, aceptado por lo que es, un Principado y no la República.

El último capítulo, "Remembering Rome" (p. 132), abandona el *corpus* literario para ocuparse de la memoria desde el punto de vista arquitectural, puesto que la ciudad misma funciona como un espacio memorístico desde el cual observar diferentes momentos de la historia romana. En este sentido, realiza un estudio del foro de Augusto –uno de cuyos objetivos principales era el de hacer memorable la ascendencia divina del *princeps* y colocarlo en la memoria del observador junto con otros grandes nombres de la República- para concluir que organiza el pasado romano y lo interpreta bajo la luz del nuevo régimen. Recorre luego el foro de Trajano a fin de mostrar la construcción de un nuevo pasado en donde los iconos de la República fueron reemplazados por los del Principado. Tras concentrarse en la estrecha relación que une ambos foros, llega a la conclusión de que perpetúan dos memorias diferentes de dos momentos particulares de Roma.

Como apéndices del libro, encontramos una bibliografía actualizada e interesante para abordar otros aspectos de esta problemática y dos índices, uno de los pasajes discutidos y otro general, los cuales hacen la búsqueda dentro del libro mucho más accesible para el lector.

En conclusión, se trata de un libro de amena lectura, que cumple con sus objetivos pero que en algunos puntos se vuelve reiterativo y en otros, demasiado simplista, posiblemente en virtud del espacio reducido (merced a los criterios de edición de la colección) con el que cuenta para dar algunas respuestas. No obstante, consideramos que su consulta se vuelve necesaria para todos aquellos interesados en comprender uno de los aspectos centrales de la conformación de la identidad

romana en el período imperial: su relación con la recientemente abandonada República.

Silvana A. Gaeta
Universidad de Buenos Aires
silvanagaeta@yahoo.com.ar

AGUSTÍN DE HIPONA *Confesiones*. Estudio Preliminar, traducción y notas: Silvia Magnavacca. Editorial Losada, Biblioteca de obras Maestras del Pensamiento, 2005, Buenos Aires, 444 pp.

Encontrar la traducción de *Confesiones* de San Agustín plantea, como lo reconoce la Dra. Magnavacca, en el Estudio Preliminar, serias dificultades hermenéuticas. No podía ser de otro modo, agrega, "ya que debido a su carácter poliédrico, que obedece a la formación del hiponense, pero además y fundamentalmente, a las experiencias personales, espirituales e intelectuales vividas por el genio agustiniano desde la Cartago de su despertar hasta la redacción de la obra. Así al dar cuenta del itinerario de una vida humana, es también un documento que testimonia una época; contiene a la vez, revelaciones que la psicología contemporánea no encontrará ajenas; es también un texto filosófico, donde se sintetiza o se fraguan categorías fundamentales del pensamiento occidental; y es una obra teológica en la medida en que se hace exégesis, dada la visión de Dios como creador; es por lo demás, una pieza literaria excepcional, en la que el latín ciceroniano alcanza su modulación más lujosa. Y se podrían añadir aún otros niveles de análisis. Todo ello vuelve muy arduo, e injusto, elegir un aspecto en las *Confesiones* y declararlo preeminente. Cada lector lo hará, entonces, según sus propios intereses desde fuera por así decir".

Preferí citar textualmente para dar cuenta de la complejidad de los temas que la Dra. Magnavacca presenta en su Estudio Preliminar, bajo la aparente sencillez de una lengua acostumbrada al quehacer filosófico-literario, que con una sutil retórica compromete al lector a descubrir un Agustín traducido sin evidente traición.

Antes de comentar algunos temas puntuales, es de destacar la traducción de la obra que nos trasmite los distintos registros que el autor le otorga, al usar de una lengua confesional, o sea aquella que asume el significado de *confessio*, como reconocimiento a la grandeza de Dios, de un Dios que es misericordioso y se apiada de la miseria del hombre que genera en su interior una "admisión exaltada de un Dios cuya presencia se concibe infinita y generosa". Esta lengua configura un estilo que hereda de la retórica antigua y según Maganavacca "se sirve de ella para reflejar un espíritu con vocación de absoluto... Es un estilo pleno de exclamaciones, juegos de palabras, preguntas, dudas en suspenso, súplicas atormentadas, exaltaciones, sensualidad. Es el estilo de Agustín. La retórica no es en él un ornato, un sobreañadido, sino un modo de pensar y sentir que se ha dado en llamar "una metafísica en vocativo". A título de ilustrar estas consideraciones transcribiré un pasaje, traducido por Magnavacca, de 1.4.4, que vuelve obvio todo comentario:

"¿Qué es, entonces, mi Dios? ¿Qué es, pregunto, sino el Señor Dios? ¿Qué hay fuera del Señor? ¿O quién es dios, salvo nuestro Dios? Oh, supremo, óptimo, potentísimo, todopoderoso, misericordioso y justísimo; existes del modo más secreto y más presente, hermosísimo y fortísimo, inmóvil e inasible; inmutable, todo lo cambias; nunca nuevo y nunca viejo, renuevas todas las cosas y precipitas en la vejez a los soberbios sin que ellos lo perciban: siempre en acción, siempre

en reposo, recoges sin necesitarlo, sostienes, llenas y proteges, creas, alimentas y perfeccionas, buscas, aunque nada te falte. Amas y no ardes, te consume el celo y no mengua tu seguridad, te arrepientes y no sufres, te enojas sin perder la calma, cambias de obra pero no de designio, recoges lo que encuentras y no has perdido jamás; nunca pobre, gozas en la abundancia; nunca avaro, reclamas intereses. Se te da de más para ponerte en deuda, pero ¿quién posee algo que no sea tuyo? Pagas deudas, y nada debes a nadie; das y nada pierdes. ¿Y cuando decimos, Dios mío, vida mía, santa dulzura mía, qué se dice, cuando se habla de ti? ¡Ay de los que callan sobre ti! Porque, aun locuaces, son mudos".

Este pasaje que hemos transcrito es muestra suficiente del estilo retórico de Agustín y de la adecuada traducción al castellano y a la vez pone de manifiesta "la admirable arquitectura conceptual de la obra...que está impostada sobre un diálogo: el que se da entre un alma y una existencia ulterior, otro Yo. Agustín, nos advierte Magnavacca, invita a sumarse a él, cuando menos, a escucharlo, a seguirlo en la alegría pasmosa de descubrir a ese otro YO, como nos sucede también con el placer estético".

Uno de los principales problemas para la crítica es el de la arquitectura de las *Confesiones*, cuya importancia afecta a la interpretación, comprensión, contextualización de pasajes y finalmente a la captación del sentido último de la obra como nos advierte la Dra. Maganavacca. Tras presentar un conciso estado de la cuestión, se apoya en el famoso párrafo de XI,29,39, en el que culmina la meditación de San Agustín acerca del tiempo como tensión del alma, para explicitar su punto de vista sobre la estructura de *Confesiones*. Pero antes de adentrarnos en este tema consideramos que merece un párrafo aparte el análisis que Magnavacca hace del pasaje mencionado, el que se centra en la "dialéctica tiempo humano –eternidad divina, afirmándose en las nociones fundamentales de *distentio* y *extentio*, con sus respectivas variantes. Entre ellas se da la mediación, insoslayable, de *intentio*". Para el rastreo filológico de los tres vocablos nos remite al estudio de O'Daly¹, dado que la importancia de las líneas agustinianas en lo que hace a su tema radica "en el modo como el hiponense aplica esa exégesis a su meditación sobre el tiempo, no sólo para consagrar una nueva doctrina sobre él, sino también para describir los pasos del *itinerarium ad Deum*". Lo que ha de subrayar, en un cuidadoso estudio, es, por un lado, el carácter de cada uno de los tres movimientos en cuanto distintas tensiones del alma, de valor espiritualmente diverso; de otro, cómo se articula su sucesión. Este planteo de gran interés va acompañado de la traducción del pasaje, y del texto en su lengua original en la nota 14 del Estudio Preliminar. La presencia del texto latino me permite una mera sugerencia o más bien una consulta que tiende a poner de relieve el erudito y acertado estudio realizado. ¿Acaso no vendría en la traducción al castellano mantener el presente latino: *sequor ad palman supernae vocationis* (la traducción dice: "yo vaya tras la palma de la vocación suprema") dado que el presente manifiesta una acción en curso o el estado que existe en el momento en que se habla? De este modo lograría mayor énfasis la temporal introducida por *ubi*,

¹Cf. O'Daly, G. S. P., (1977:265-271) 'Time as *distentio* and St. Augustine' Exegesis of *Philippians* 3,112-14', *Revue des Etudes Augustiniennes* XXIII,3-4.

construida en subjuntivo (*ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam...*) para conferirle el valor de una acción reiterada, uso que San Agustín no ignoraba por su cercanía a la retórica. Considero que en este caso la fidelidad casi servil al texto sumaría elementos a favor de la comprensión de la meditación agustiniana sobre el tiempo.

La estructura de las *Confesiones* para Magnavacca, presenta tres "momentos" en la evolución interna del hiponense: el primero va del libro I al XI inclusive, el segundo está constituido precisamente por el libro X, y el tercero es el que conforman los tres últimos libros. Si, como sostiene, el pasaje XI,29,39 es una clave estructural de la obra ello obedece a que allí Agustín conceptualiza la articulación entre *distentio*, *intentio* y *extentio*, poniéndonos así sobre el rastro de la arquitectura del texto y sobre todo de su dinámica y coherencia internas.

La traducción fue realizada sobre la edición crítica de M. Skutella, *Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum*. Leipzig, 1934, ocasionalmente confrontada con la más reciente de L. M. Verheijen, *C.C. Ser. Lat.*, Tournhout, 1981.

Dado que la bibliografía sobre el autor y la obra es prácticamente inabarcable, además de los autores y títulos que aparecen en las notas del Estudio Preliminar de la edición se señalan algunos autores destacados que pueden orientar a los lectores y estudiosos.

Las notas al final de cada libro permiten gozar de la lectura del texto y presentan una mesurada profusión que tienden a guiar, aclarar y ubicar al lector más que a demostrar la erudición de un traductor que a menudo usurpa el lugar y el valor del texto traducido.

Se podría sumar el comentario de pasajes agustinianos traducidos no sólo apropiadamente sino dotados de una dicción estética de marcada belleza, en los que se pone de manifiesto el conocimiento que sobre la obra y el autor tiene la Dra. Magnavacca y su apasionada visión sobre San Agustín y su mundo. La lectura de las *Confesiones* nos proporcionará ahora un placer estético que ha logrado superar la barrera de la lengua.

Elisabeth Caballero de del Sastre
Universidad de Buenos Aires
ecaballero@speedy.com.ar

LE GOFF, J. Y TRUONG, N. (2005) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, trad. Josep M. Pinto, Paidós, Buenos Aires, 168 pp.

Este libro trata de las astucias del olvido, pues constituye una estrategia, no para reescribir la historia del cuerpo, sino para escribirla, porque, como afirman sus autores, "estaba desencarnada. Se interesaba por los hombres y, accesoriamente, por las mujeres. Pero casi siempre sin cuerpo" (p. 11).

En la introducción (pp. 17- 32), J. Le Goff y N. Truong realizan un estado de la cuestión, recorriendo los trabajos que, según afirman, constituyen ciertas excepciones del olvido, pues se proponen resucitar los cuerpos. El recorrido abarca desde Michelet hasta P. Brown, pasando por N. Elias, J. Huizinga, Th. W. Adorno, M. Foucault y P. Veyne.

Bajo la advocación de M. Bloch, y con los aportes de otras disciplinas, como la sociología, la filosofía, la antropología y el psicoanálisis, este libro se presenta como una tentativa de continuar reparando el olvido, de volver a dar una razón de ser al cuerpo, a partir de la comprensión del presente mediante el desvío hacia su historia en la Edad Media, teniendo como referencia su periodización tradicional, que abarca del siglo V al XV. La elección de este largo periodo histórico se debe a que, por un lado, aportó casi una revolución en la concepción y la práctica corporal debido al advenimiento del cristianismo, y por otro, a que aparece como la matriz de nuestro presente.

La obra se divide en cuatro capítulos, todos ellos manifestaciones dinámicas de la sociedad medieval, que surge como resultado de una serie de tensiones a causa de la instalación del cristianismo como religión de estado. Una de las principales es la que se da entre el alma y el cuerpo, pero también en el interior de este último, que oscila entre la exaltación y el rechazo, la veneración y la humillación. "El cuerpo se convierte paradójicamente en el corazón de la sociedad medieval" (p. 31).

El primer capítulo, "Cuaresma y Carnaval: una dinámica de Occidente" (pp. 33- 75), se teje a través de esta dicotomía aportada por M. Bajtin, e ilustrada por P. Bruegel. Aquí, los autores recorren las contradicciones y paradojas de las representaciones mentales creadas por el cristianismo, limitadas entre la represión y la exaltación del cuerpo en su totalidad, o de algunas de sus partes. Por un lado, es considerado la prisión y el veneno del alma: "el cuerpo es el abominable vestido del alma" (p. 33). Por otro, el Verbo Divino se hace carne, y convierte el cuerpo en el tabernáculo del Espíritu Santo. Pero, también la repugnancia hacia ciertos líquidos corporales (sangre, esperma) se contraponen con la figura sangrante de Cristo.

La renuncia y la represión se aplican a los placeres de la carne: el sexo y la indigestión- embriaguez, que derivarán en dos pecados estrechamente asociados: lujuria y gula.

La nueva ética se impone en el imaginario medieval, sin embargo, las prácticas sexuales heredadas del mundo y del modo de vida grecolatino perduran, y se expresan en el Carnaval, sinónimo de la exaltación de la carne, de la buena mesa y de la risa.

El segundo capítulo, "Vivir y morir en la Edad Media" (77- 110), presenta la tensión en la codificación de la vida y la muerte del cuerpo que realiza la Iglesia, en su intento de dominar ambos espacios. Para examinar dicha tensión, los autores estudian la representación que existe en el Occidente medieval de las diferentes edades y estados del cuerpo, tomando como ejemplo "las edades de la vida", la actitud frente a los enfermos y frente a los muertos.

La Edad Media cristiana hereda de la Antigüedad los esquemas de las edades de la vida, principalmente los que se basaban en las cifras 3, 4 y 7, pero dándoles una nueva interpretación, los dirige hacia la historia de la salvación de los hombres. Así, ya no se pensará en un declive, un ocaso de la vida, sino en una marcha hacia el reino de Dios. La muerte del cuerpo implica la vida del alma en el cielo: la vida verdadera.

El tercer capítulo, "Civilizar el cuerpo" (pp. 111- 128), constituye una puesta en escena del cuerpo, dentro de la cultura, por parte de la Iglesia. Esta "aparición" no puede quedar fuera de la tensión que lo atraviesa, y se manifiesta tanto en la gestualidad, como en las actitudes frente a la desnudez, la alimentación, la belleza, el aseo y el deporte.

El cuarto y último capítulo, "El cuerpo como metáfora" (129- 144), explica cómo el cuerpo humano, o alguna de sus partes, se transforma en símbolo de las diferentes instituciones (Iglesia, Universidad, Imperio, ciudad, entre otras) o del propio universo. Si bien la metáfora es antigua, la Edad Media produce un cambio en la configuración de los sentidos, para que pueda ser aplicada a las nuevas instituciones. La Iglesia, por ejemplo, es considerada como un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Las ciudades tienden a formar un "cuerpo místico", y las universidades, un "cuerpo de prestigio".

A su vez, el hombre se convierte en un universo en miniatura, y algunas partes del cuerpo adquieren también su propio significado.

Finalmente, en la Conclusión (145- 149), los autores citan tres fragmentos extraídos de la obra poética de Villon, que "expresa de forma magnífica la tensión exacerbada de un cuerpo hermoso y gozoso y de un cuerpo decrepito y percedero" (p. 148).

En suma, se trata de un libro sumamente valioso por varios motivos: por un lado, porque los autores realizan una nueva historia del cuerpo, intentando una historia integral, estableciendo relaciones recíprocas entre la Antigüedad clásica, la tardoantigüedad cristiana, la Edad Media y el presente, guiados por la idea de que ese desvío puede permitirnos conocer y comprender mejor nuestro tiempo, tanto a través de las convergencias como de las divergencias con el pasado. Es también valioso por el amplio espectro que cubre, recorriendo todos los ámbitos de expresión del cuerpo, todas sus zonas y estados, tanto en el plano real como imaginario. A ello se suma, por otro lado, la claridad en la exposición del tema, y el aporte de una amplia bibliografía, en la que se detalla la existencia de traducciones al castellano de algunos textos, aspecto no siempre conocido y citado en obras escritas en otras latitudes.

Julieta Ríos

Universidad Nacional del Sur
pygmgalatea@yahoo.com.ar

INFORMACIONES/2005

Damos a conocer en este espacio únicamente las informaciones referidas al año de la revista (2005), consignadas todas ellas en las Memorias de la AADEC de los años 2005 y 2006.

ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA 2005

En Ciudad de Buenos Aires, en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, el día 2 de diciembre de 2005 se realizó la Asamblea General Ordinaria de la Asociación con la presencia de los integrantes de la Mesa Ejecutiva, los miembros del entonces *staff* de *Argos* y representantes de los ateneos. Fueron presentados y aprobados la Memoria, el Balance General e Inventario, y los informes de Presidencia, Secretaría, Tesorería y revista *Argos* correspondientes al período anterior.

BIBLIOTECA DE LA AADEC

La Biblioteca de la AADEC se halla en el Instituto de Filología Clásica (UBA). El material bibliográfico y la hemeroteca de la biblioteca de la Asociación fueron inventariados en el 2005, correspondiendo a diciembre de ese año la última entrada. La tarea de informatización estuvo a cargo de la curadora María Inés Crespo y su equipo de colaboración. Se realizó el despliegado de las revistas y continúa pendiente la conformación de un archivo de datos con actualización permanente del material para difundir entre los socios.

ACTIVIDADES ACADÉMICAS

Las siguientes actividades académicas realizadas durante el año 2005 fueron auspiciadas por la Asociación mediante la difusión y convocatoria a sus socios:

- *II Jornadas de Estudios Clásicos del NOA*, organizadas por el Centro de Estudios Clásicos de la Universidad de Catamarca y realizadas en esta ciudad los días 8 y 9 de septiembre.
- *Jornadas de Ordía Prima*, realizadas en Córdoba los días 23 al 25 de septiembre.
- *X Jornadas Nacionales de Estudios Clásicos*, realizadas en San Miguel de Tucumán los días 29 y 30 de septiembre.
- *Coloquio Plautino*, organizado por el Centro de Estudios Latinos de la Universidad Nacional de Rosario y realizado en esta ciudad los días 5 y 6 de octubre.

Se difundieron todos los Seminarios de Doctorado y Cursos de Postgrado que los distintos Profesores del país e invitados extranjeros realizaron en Argentina y cuya difusión se solicitó a la AADEC. De igual modo se difundieron las convocatorias de revistas especializadas.

Los ateneos llevaron a cabo numerosas Jornadas, Coloquios y reuniones académicas y promovieron igualmente la edición de publicaciones. Las actividades académicas realizadas, organizadas o auspiciadas por los mismos fueron, a su vez, auspiciadas por la Asociación y difundidas mediante el envío a los responsables de los ateneos regionales de los boletines mensuales AADEC NOTICIAS y boletines anexos de AADEC DIFUSION.

La Mesa Ejecutiva se reunió periódicamente durante el 2005 y se realizó la admisión de un número importante de socios de los Ateneos de Buenos Aires, Córdoba, La Pampa, Litoral, Mar del Plata, así como la concreción del ateneo San Juan, bajo la presidencia de Celina Perriot. Con la colaboración de los ateneos se dio comienzo a la tarea de registro y actualización del padrón de socios.

A todos los socios de la AADEC

Las autoridades de Argos que concluyeron su gestión en octubre de 2006 habían avanzado considerablemente en la preparación del n° 29 (año 2005) de la revista. La nueva Mesa Ejecutiva (ME) de la AADEC, recibió de dichas autoridades, en diciembre de 2006, el material reunido, y decidió nombrar de inmediato a las nuevas autoridades de la revista, a fin de que dicho n° 29, en gran parte ya preparado, se editase a la mayor brevedad.

A ese objetivo prioritario se abocó el equipo encabezado por Viviana Gastaldi, con quien convinimos en editar, una vez completadas las evaluaciones, exclusivamente aquel material que nos fuera entregado por las autoridades anteriores.

Cabe, pues, consignar que el presente volumen es, en buena medida, una realización del equipo dirigido por Elisabeth Caballero de del Sastre, Alicia Schniebs y Rosalía Vofchuk, a quienes va nuestro reconocimiento por la colaboración prestada y, en general, por todo lo aportado a la revista.

Además del objetivo de regularizar lo antes posible el ritmo de edición de Argos, la nueva ME tiene para con la revista de la AADEC otro objetivo de mayor trascendencia: entendemos que Argos debe ser dotada de estructuras y mecanismos que garanticen su representatividad respecto del conjunto total de los socios, cuya realidad abarca la entera geografía argentina. En pos de ese objetivo hemos decidido integrar a la estructura de gestión de la revista un Comité Editorial (CE) que, una vez constituido, deberá abocarse, conjuntamente con la Directora, a la elaboración del «Reglamento de Argos», en el que serán definidos por escrito todos los aspectos de la revista: objetivos, organización (estructura y funciones), secciones, línea editorial, etc.; dicho cuerpo establecerá, entre otras, las atribuciones y funciones del Director y del CE.

Considerando el carácter representativo que debe tener el CE, hemos decidido que sus integrantes sean designados por la ME a través de un procedimiento de consulta a los socios de todo el país. Somos conscientes de las dificultades que conlleva todo sistema de consulta masiva pero, al mismo tiempo, estamos convencidos de que la AADEC será tanto más vigorosa cuanto más logre involucrar a los socios en su vida institucional. En función de ello estamos realizando un censo de socios que deberá fructificar, aproximadamente en julio del corriente año, en un «padrón de socios activos», o sea, la nómina de socios que, estando al día con el pago de cuotas, podrán votar y ser votados en las consultas. Sobre la base de dicho padrón, que luego será actualizado cada semestre, realizaremos primeramente la consulta para la designación de los miembros del CE de Argos, y más adelante la consulta para la constitución de

una Comisión para la reforma del Estatuto de la AADEC, que es otro de nuestros objetivos prioritarios.

Obviamente los tiempos que requiere este proceso resultan incompatibles con el objetivo de recuperar el ritmo de edición de la revista. Es por ello que, aunque hubiéramos querido que el CE estuviese constituido y hubiese definido el Reglamento de Argos antes de iniciar la preparación del nº 30 (año 2006), viendo que ello no sería posible, decidimos que las autoridades actuales de la revista se abocaran a la realización de dicho número sin esperar a la constitución del CE. Aspiramos, pues, a que el CE se constituya y defina el Estatuto de Argos antes de la convocatoria para el nº 31 (año 2007), que esperamos se realice a comienzos de 2008.

Huelga decir que todos estos objetivos sólo podrán ser alcanzados si contamos con una decidida colaboración de nuestros socios en todos los rincones del país, que debe manifestarse ahora mismo en la pronta regularización del padrón y luego en la activa participación, tanto para responder a las consultas como para asumir responsabilidades surgidas de las consultas.

A esa colaboración los convocamos con el más amplio y generoso espíritu.

Arturo Álvarez Hernández
Presidente AADEC

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

2005

PRESIDENTES HONORARIOS

PROF. DR. ALBERTO J. VACCARO
PROF. ALFREDO J. SCHROEDER

MESA EJECUTIVA

A partir de las Asamblea General Ordinaria que tuvo lugar en Rosario el 5 de octubre de 2006, las nuevas autoridades de la AADEC son:

PRESIDENTE:
ARTURO ÁLVAREZ HERNÁNDEZ

VICEPRESIDENTE:
JUAN TOBIAS NÁPOLI

SECRETARIA:
LIDIA GAMBON

PROSECRETARIA:
MARÍA INÉS CRESPO

TESORERA:
SUSANA SCABUZZO

PROTESORERA:
LILIANA PÉREZ

ÓRGANO DE FISCALIZACIÓN

MARÍA DELIA BUISEL (ATENEOS LA PLATA)
MARÍA MERCEDES SORIA DE MELO (ATENEOS CATAMARCA)
MARÍA TERESA JIMÉNEZ DE JOYA (ATENEOS TUCUMÁN)

AADEC

Domicilio Legal:
Sánchez de Bustamante 2663
C1425DVA Ciudad de Buenos Aires
República Argentina
Domicilio Postal:
Terrada 1381
CP8000 Bahía Blanca
Buenos Aires / República Argentina

E-mail: aadec@uns.edu.ar

SITIO WEB

<http://www.retina.ar/aadec>
<http://revistaargos.tripod.com>
Próximamente la revista *Argos* será
incluida en el sitio web de la AADEC.

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

PRESENTACIÓN: Las colaboraciones se presentarán en un diskette de 3 ½ en formato Word o RTF. Se adjuntarán dos impresiones a simple faz, una de ellas anónima. Todo autor deberá proveer en hoja aparte su nombre completo, su dirección electrónica y la institución en la cual se desempeña.

ABSTRACTS: Los artículos deberán encabezarse con un abstract de no más de cien palabras y una lista de cinco palabras claves. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en inglés y otra en castellano, cualquiera sea la lengua en que esté redactado el artículo.

EXTENSIÓN: La extensión máxima para los artículos es de veinte (20) páginas A4 en espaciado 1 1/2 , y para las reseñas, de cinco (5) páginas. Si la extensión es mayor, la redacción dispondrá, de común acuerdo con el autor, su publicación en dos volúmenes sucesivos.

IDIOMA: Se aceptarán colaboraciones en cualquiera de los idiomas oficiales de la FIEC: español, portugués, francés, italiano, inglés, alemán.

REFERATO: El referato de la revista es externo y anónimo. Para asegurar el anonimato, imprescindible para garantizar la transparencia y la objetividad de la evaluación, el cuerpo del trabajo no deberá consignar ningún dato que permita identificar al autor. La remisión a trabajos anteriores deberá hacerse en tercera persona. A su vez, las notas de agradecimiento y las referencias a proyectos de investigación o presentación en encuentros académicos no deberán consignarse en la copia anónima destinada a los evaluadores.

FORMATO DEL TEXTO: El cuerpo del texto se compondrán en fuente Times New Roman de 12 puntos con espaciado de 1 ½ . Las notas van a pie de página en fuente Times New Roman 10 puntos con espaciado sencillo y sin sangría. Para el texto en alfabeto griego se utilizarán la fuente Greek o cualquiera compatible con Unicote (Athena, Vusillus, Arial, etc.). Las palabras griegas transliteradas deben llevar sus correspondientes acentos. Las citas textuales en el cuerpo del texto van entre "comillas dobles" (sin *bastardillas*). Las citas destacadas van en 11 puntos en párrafo aparte sangrado. Términos en idiomas extranjeros que no sean cita se colocan en *bastardilla*. Las citas de autores clásicos deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

BIBLIOGRAFIA: Las referencias bibliográficas se colocarán en nota al pie, siguiendo el esquema autor (año:página). Al final del artículo se colocarán únicamente las referencias de la bibliografía citada. En la "bibliografía citada", los títulos de los libros y los nombres de las revistas van en *bastardilla*. Los títulos de los artículos y capítulos "entre comillas dobles". Se deberá colocar únicamente el año de publicación y el lugar de edición. En el caso de revistas, el volumen y la referencia a las páginas.

En nota al pie:

MARANINI (1994:24). BARCHIESI (1997:213).

En bibliografía final:

BARCHIESI, A. (1997) "Otto punti su una mappa dei naufragi", MD, 39, pp. 209-226.

MARANINI, A. (1994) *Filologia Fantastica*, Bologna.

IMÁGENES: En caso de incluir imágenes, éstas deberán estar en formato TIFF a 300 dpi y su tamaño máximo será de 140x220mm. Las imágenes se entregarán por separado y se indicará en el archivo la ubicación de las mismas y sus correspondientes epígrafes. El autor se hace responsable del status legal de las imágenes (copyright, permisos de reproducción, etc.)

RESEÑAS: Se aceptarán reseñas únicamente de libros publicados en los tres años previos a la publicación de la revista. Se deberán incluir indefectiblemente los siguientes datos: nombre y apellido del autor/editor, título del libro, lugar de edición, editorial, y cantidad de páginas. Si fuera pertinente se agregará el nombre de la colección y si tiene ilustraciones.

CONSULTAS: Cualquier duda respecto de estas normas, puede comunicarse con: aadec@uns.edu.ar

ENVÍO DE LIBROS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LA ESPECIALIDAD

La revista incluirá una sección de "Obras recibidas" en la cual se consignarán las publicaciones de obras o revistas de la especialidad que los respectivos autores o responsables hayan remitido a esta redacción. Ese material bibliográfico pasará a integrar la Biblioteca de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos (AADEC).