

ISSN 0325-4194

ARGOS

38/2015

Año XXXVIII
Santa Fe
Septiembre de 2016

ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Mesa Ejecutiva

Presidente: Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa)
Vicepresidente: Gustavo Daujotas (Universidad de Buenos Aires)
Secretario: Marcos Carmignani (Universidad Nacional de Córdoba)
Prosecretario: Arturo Herrera (Universidad Nacional de Catamarca)
Tesorera: Alejandra Liñán (Universidad Nacional del Nordeste)
Protesorera: Mónica Paladino (Universidad Nacional de Mar del Plata)

Órgano de Fiscalización

María Delia Buisel (Universidad Nacional de La Plata)
María Guadalupe Barandica (Universidad Nacional de Cuyo)
Natalia Ruiz de los Llanos (Universidad Nacional de Salta)

Curadora de la Biblioteca

Melina Alejandra Jurado (Universidad Nacional de Buenos Aires)

ARGOS

REVISTA ANUAL DE LA ASOCIACIÓN
ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ARGOS ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL, PROPIEDAD DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS (AADEC). PUBLICA ARTÍCULOS, NOTAS BREVES Y RESEÑAS ORIGINALES E INÉDITOS SOBRE TEMAS DE FILOLOGÍA, FILOSOFÍA, HISTORIA Y ARTE GRECORROMANOS, PRODUCIDOS POR INVESTIGADORES ARGENTINOS Y EXTRANJEROS. SUS INTERESES SE EXTIENDEN TAMBIÉN A ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS Y DE CARÁCTER PEDAGÓGICO, ESPECIALMENTE EN TORNO DE LA RECEPCIÓN Y DIFUSIÓN DE LAS LENGUAS Y LITERATURAS CLÁSICAS EN AMÉRICA LATINA. LA REVISTA INCLUYE UNA SECCIÓN DE COMUNICACIONES INSTITUCIONALES, QUE PUBLICA INFORMACIÓN ACADÉMICA ARGENTINA DEL ÁREA DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y RELATIVA A LA AADEC. A PARTIR DEL N° 32 (2008-2009) ARGOS TIENE UNA EDICIÓN ELECTRÓNICA DE FRECUENCIA SEMESTRAL: ARGOS (EN LÍNEA), ISSN 1853-6379. A PARTIR DEL NÚMERO 37 SE COEDITARÁ CON LA FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL.

Argos :: AADEC
Academia Argentina de Letras
Sánchez de Bustamante 2663
1425 – CABA – Argentina
Tel: (011) 4802-3814
E-mail: argos@aadec.org
Sitio web: <http://argos.aadec.org>

Canje y envío de libros
Argos – Instituto de Filología Clásica
Facultad de Filosofía y Letras – UBA
Puan 480, 4º Piso, oficina 457
1046 – CABA – Argentina
Tel: (011) 4432-0606, int. 139
E-mail: filologiaclasica@filo.uba.ar

Facultad de Humanidades y Ciencias de la UNL
Ciudad Universitaria, Paraje El Pozo CP (3000), Santa Fe, Argentina.
Tel: +54 342 4575105. E-mail: investigacion@fhuc.unl.edu.ar

ARGOS

REVISTA ANUAL DE LA ASOCIACIÓN
ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Coeditada por la AADEC y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la UNL



Director

ARTURO R. ÁLVAREZ HERNÁNDEZ

Comité de Redacción

MELINA ALEJANDRA JURADO

BEATRIZ CARINA MEYNET

MARIANA S. VENTURA

AMPARO AGÜERO SOLÍS

EMILIANO MARELLO

Secretaria de Redacción

JIMENA MORAIS

Administración, Canje y Venta

EMILIANO MARELLO

Edición electrónica semestral (SciELO)

MARIANA S. VENTURA

BEATRIZ CARINA MEYNET

Diseño y Actualización del Sitio Web

Gabriela Marrón

Consejo Editorial

BLANCA QUIÑONEZ (U.N. de Tucumán)

MARÍA GUADALUPE BARANDICA (U.N. de Cuyo)

SILVIA CALOSSO (U.N. del Litoral)

MARCELA SUÁREZ (U. de Buenos Aires)

GRACIELA ZECCHIN (U.N. de La Plata)

RUBÉN FLORIO (U.N. del Sur)

CLAUDIO LIZÁRRAGA (U.N. del Litoral)

Comité Científico

David Konstan (Brown University)

Richard Seaford (University of Exeter)

Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano)

Rosella Saetta Cottone (Université Lille3 - Francia)

Paolo Fedeli (Università degli Studi di Bari)

EsperanzaTorrego (Universidad Autónoma de Madrid)

Andrés Pociña (Universidad de Granada)

Giorgio Otranto (Università degli Studi di Bari)

Domingo Plácido Suárez (Universidad Complutense de Madrid)

Néstor Cordero (Université de Rennes 1)

Francisco García Jurado (Universidad Complutense de Madrid)

RESUMIDA EN L'ANNÉE PHILOLOGIQUE
INTEGRANTE DEL NÚCLEO BÁSICO
DE REVISTAS CIENTÍFICAS ARGENTINAS
INDIZADA EN LATINDEX
EDICIÓN ELECTRÓNICA SEMESTRAL EN SCIELO

latindex



ARGOS

REVISTA ANUAL DE LA ASOCIACIÓN
ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ÍNDICE ARGOS / 38

EDITORIAL 7

ARTÍCULOS

- GRACIELA E. MARCOS 9
Filosofía vs. erística según Platón y Aristóteles.
Acerca de la distinción entre estar problematizado
y hablar por el gusto de hablar
- NÉSTOR LUIS CORDERO 32
La *aristotelización* y *platonización* de Parménides
por Simplicio
- MARÍA FÁTIMA LOBO 52
Mirando la Antigüedad grecorromana: para pensar,
con Arendt, el sentido de praxis y lexis.
- JULIETA CARDIGNI 72
Homero y Virgilio en *Saturnalia* de Macrobio:
un *agón* literario
- MARCELA CORIA 91
¿Razón *versus* pasión? Una lectura del monólogo
de *Medea* (Eurípides, *Medea*, vv. 1021-1080)
- TOMÁS FERNÁNDEZ 115
Libanio y la cultura libresca temprano-bizantina
- GABRIELA CERRA 126
Translation and Canonization of Texts with
Special Reference to the Latin Renditions
of Aratus' *Phaenomena*
- BETIANA MARINONI 147
Acuerdo y desacuerdo en la *Iliada*. Un análisis
de *κατὰ μοῖραν* y *κατ' αἴσιν* como
marcadores discursivos
- DANIEL GUTIÉRREZ 167
Πραπίς en Homero: una propuesta de
clarificación semántica

RESEÑAS

- Stephen Colvin, *A Brief History of Ancient Greek* 177
(ANA CLARA SISUL)
- María C. Davolio y Graciela E. Marcos (trad.), 182
Graciela E. Marcos (introducción y notas), *Gorgias,*
Encomio de Helena (LUCAS ÁLVAREZ)
- Claudia Mársico, *Filósofos socráticos. Testimonios* 184
y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón
(introducción, traducción y notas de C.M.)
(FRANCISCO VILLAR)
- Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro (eds.), 189
The Cambridge Companion to Seneca
(SOLEDAD CORREA)

SEMBLANZAS

- Semblanza de Josefina Nagore 195
(MARIANA S. VENTURA y MELINA JURADO)

COMUNICACIONES INSTITUCIONALES

- Encuentros académicos auspiciados por AADEC (2015) 197

- LIBROS RECIBIDOS 203

- NORMAS PARA COLABORADORES 205

El presente volumen se edita, afortunadamente, a corta distancia de tiempo del vol. 37, lo que significa que estamos comenzando a recuperar el atraso que se produjo, por diversas circunstancias, a partir del vol. 36 (2013). Confiamos en que los dos volúmenes siguientes (39 y 40) se editen en el mismo año (2017), lo que implicaría alcanzar la ansiada meta de la regularidad. Luego el desafío será el de mantenerla.

Esta aceleración se hace posible gracias al convenio por el cual la edición impresa de Argos es co-editada por la AADEC y la Universidad Nacional del Litoral. Ello nos permite contar con el valioso aporte de los diagramadores de la editorial de la UNL, que viene a reemplazar a la esforzada e inolvidable labor realizada por nuestro equipo de redacción en la edición de los volúmenes precedentes.

Esta recuperación de tiempo ha de permitirnos también la regularización de la edición electrónica, que sigue a cargo de nuestro Comité de Redacción. La una no puede ser desvinculada de la otra, pues la electrónica reproduce fielmente lo editado en la impresa, aunque con el formato semestral.

La afluencia de colaboraciones se ha mantenido constante, excepto por lo que respecta a la notas breves, sección que ha quedado vacía en este volumen. Mantenemos, sin embargo, enfáticamente, la invitación a enviarnos colaboraciones de ese tipo, porque entendemos que es un formato muy adecuado para la discusión de temas puntuales, acotados, de resultados provisorios o de búsquedas incipientes, todo lo cual es muy propio en particular de la tarea filológica. No perdemos la esperanza de que en el futuro esa sección sea tan nutrida como la de los artículos y reseñas.

Deseo expresar aquí mi agradecimiento al Prof. Theodore V. Buttrey, de la Universidad de Cambridge, por su inestimable aporte en el pulido del artículo que editamos en inglés.

Dado que mi gestión al frente de la revista concluye en diciembre de 2016, quedará bajo mi responsabilidad la preparación y edición del vol. 39 (2016), mientras que la del vol. 40 (2017) estará a cargo de quien me suceda.

ARTURO R. ÁLVAREZ HERNÁNDEZ

FILOSOFÍA VS. ERÍSTICA SEGÚN PLATÓN Y ARISTÓTELES: ACERCA DE LA DISTINCIÓN ENTRE ESTAR PROBLEMATIZADO Y HABLAR POR EL GUSTO DE HABLAR

GRACIELA E. MARCOS
UBA- CONICET
grelmarcos@gmail.com

En este artículo pretendo echar luz sobre la distinción entre filosofía y erística en Platón y Aristóteles, dirigiendo la atención a la noción de *aporía*. En la sección I, sobre la base de un examen de las ocurrencias de *eristikós* en *Menón*, intento mostrar que Sócrates aparece estrechamente conectado al erístico, quien suele ser presentado como su oponente más peligroso. En la sección II, analizo la taxonomía de Aristóteles de los opositores al principio de no-contradicción en *Metafísica* IV, con el fin de aclarar la distinción entre filósofos, genuinamente problematizados, y erísticos, que buscan la victoria verbal. En este punto, sostengo, Aristóteles sigue de cerca las enseñanzas de Platón en *Menón*.

erística / filosofía / aporía / paradoja de Menón /
principio de no contradicción

PHILOSOPHY VS. ERISTIC IN PLATO AND ARISTOTLE. ON THE DISTINCTION BETWEEN BEING GENUINELY PROBLEMATIZED AND TALKING FOR THE PLEASURE OF TALKING

In this paper I attempt to shed light on the distinction between philosophy and eristic in Plato and Aristotle by turning my attention to the notion of *aporia*. In section I on the basis of an examination of the occurrences of *eristikos* in *Meno*, I try to show that Socrates appears closely connected with the eristic, who is usually portrayed as his most dangerous opponent. In section II, I analyse Aristotle's taxonomy of the opponents of the principle of non-contradiction in *Metaphysics* IV in order to clarify the distinction between philosophers who are in genuine perplexity and eristics who look for verbal victory. At this point, I argue, Aristotle follows closely Plato's teachings in *Meno*.

eristic / philosophy / aporia / Meno's paradox /
principle of non-contradiction

En *Men.* 80a, Platón presenta una concepción de la aporía como inevitable y productiva, que le permite sacar a la luz el costado constructivo de la práctica refutativa de Sócrates¹. Esa concepción influye decisivamente en Aristóteles, quien en *Metaph.* I, 2, tras asociar el estado de aporía al reconocimiento de la propia ignorancia y a la experiencia del asombro, formula una concepción de la filosofía de inspiración platónica². Asimismo, su metáfora del hombre encadenado y paralizado, de la que se sirve al comienzo de *Metaph.* III, evoca inmediatamente la comparación de Sócrates y el pez torpedo en el mencionado pasaje de *Men.*³. No se duda, en general, de que la concepción aristotélica de aporía como instrumento dialéctico es herencia de Platón, en cuyos diálogos estaría ya en germen el proyecto de conducir la aporía metódicamente, como procedimiento de búsqueda que permite arribar a un resultado positivo⁴. En este trabajo, asumiendo que la noción aristotélica de aporía es efectivamente herencia platónica, me detendré a considerar un uso específico que tanto Platón como Aristóteles hacen de ella a la hora de distinguir al filósofo del erístico. Maestro y discípulo no solo coinciden al reivindicar el estado de aporía en virtud de su fecundidad filosófica, sino que a partir de ello enfocan de modo similar el antagonismo entre filosofía y erística. En apoyo de esta interpretación, recurriré a un conjunto acotado de pasajes de Platón y de Aristóteles pertenecientes a *Men.* y a *Metaph.* IV respectivamente, en cuya vinculación no suele hacerse hincapié en la vasta bibliografía sobre ellos. En ambos textos, como trataré de mostrar, aflora una concepción similar de la filosofía como actividad nacida de una genuina problematización y encaminada a despejar las dificultades envueltas en la búsqueda de la verdad, en contraste con la cual emerge la erística como una práctica que ni aspira a la verdad ni estimula la búsqueda de saber, aunque exteriormente se le asemeje. Esta continuidad de los enfoques de ambos filósofos, espero también poder mostrar, no impide detectar una diferencia importante en sus respectivos tratamientos del contraste entre

¹ Toda mención a Sócrates en estas páginas lo es al Sócrates platónico.

² Cf. *Metaph.* I, 2, 982b12-19. REALE (2004: 710, n. 10 *ad loc.*) remite el vínculo que traza Aristóteles entre el amante del saber (*philosophos*) y el amante del mito (*philom thos*) a *Tht.* 155d, donde Platón sitúa el origen de la filosofía en el asombro. Sobre la conexión entre los planteos de ambos filósofos cf. también CRUBELLIER-LAKS (2009: 4).

³ Cf. *Metaph.* III, 1, 995a31-33. Además de *Men.* 80d, AUBENQUE (1961: 5) aduce *Ly.* 216c, *Hp. Ma.* 297d, *Grg.* 522a-b, *Tht.* 149a, *Sph.* 244a, etc., para corroborar que Aristóteles no es ajeno a la concepción socrática de la aporía como situación existencial, magistralmente expresada en la citada metáfora.

⁴ Cf. CRUBELLIER-LAKS (2009: 5). Para estos autores, sin embargo, los pasajes platónicos que más luz echan sobre el procedimiento de exploración de las aporías que Aristóteles recomienda en *Metaph.* III, 1 no son propiamente aquellos en que aparece el vocabulario de la *aporía*, sino la primera parte de *Prm.*, espec. 135a-c, 131a-134e.

filosofía y erística. Mientras que Platón, consciente de que el ojo inexperto de la mayoría llega a confundirlas, busca mostrar que bajo el ropaje de la erística puede anidar la filosofía, Aristóteles, sin ignorar las diferentes motivaciones e intereses que guían una y otra práctica, alerta más bien sobre el riesgo de que la filosofía se degrade en erística.

El examen que sigue comprende dos secciones. En la primera, me concentraré en la distinción entre filosofía y erística en *Men.* tomando como hilo conductor los tres usos de *eristikós* que allí se registran⁵. La singularidad del enfoque platónico de la erística en ese diálogo, sugeriré, es que en lugar de encarnarse en un personaje ajeno a la filosofía⁶, la erística es más bien la apariencia bajo la cual se presenta el propio Sócrates ante el joven tesalio. Incapaz de reconocer que el estado de problematización en que se encuentra tras dialogar con Sócrates no es producto del empeño de éste por entorpecerlo y acorralarlo sino que nace de una dificultad genuina, que afecta a ambos e invita a seguir investigando, Menón ve a su interlocutor como polemista empeñado en ponerlo en aprietos antes que como filósofo aplicado a la búsqueda de la verdad. La noción de aporía es clave, como veremos, para disipar esta confusión, de ahí que Platón eche mano a ella para dar cuenta de una diferencia esencial entre filósofo y erístico, mostrando de paso que estar problematizado es una situación fecunda y aun deseable para el filósofo, en la medida en que pone en marcha la búsqueda. El erístico, en cambio, se complace en plantear dificultades a su interlocutor para reducirlo e inmovilizarlo, poniendo freno a la indagación. Tal es, a mi entender, una de las principales enseñanzas del *excur-sus* sobre la aporía en *Men.*, donde Platón hace explícito quizás por primera vez el costado constructivo de la práctica refutativa socrática⁷. Una vez examinados los pasajes seleccionados de *Men.*, en la segunda sección de

⁵ Cf. *Men.* 75c9, 80e2 y 81d6. En el *corpus* se registran otros nueve empleos: *Ly.* 211b8, *Euthd.* 272b10, *R.* 454b5, 499a7, *Sph.* 225c9, 225d1, 226a2, 231e2 y *Phlb.* 17a4.

⁶ En cuyo caso el candidato no sería otro que Menón, discípulo y admirador de Gorgias, a quien de hecho se le adjudica corrientemente el argumento calificado de “erístico” en *Men.* 80e2. Sobre las razones para asociar a Menón con la erística cf. DIVENOSA (2007: 162-163), cit. *infra* n. 16.

⁷ CROMBIE (1963: 537-538) vincula la introducción del procedimiento hipotético en *Men.* con la práctica paralizante de Sócrates, quien insiste hasta el final en que no puede decirse cómo es algo que no sabemos qué es (cf. *Men.* 100b5). La enseñanza metodológica del diálogo, sugiere este autor, es que desviándonos del orden socrático, aun así la búsqueda puede progresar gracias a una hipótesis, es decir, desoyendo la pretensión de que no podemos decir cómo es algo sin antes definir qué es. *Contra* cf. BEDU ADDO (1984: 4-5), para quien argumentar a partir de una hipótesis no contradice la regla socrática de que no podemos saber cómo es algo a menos de definir antes qué es, simplemente muestra que podemos avanzar opiniones verdaderas sobre cosas cuya definición no hemos alcanzado.

este trabajo me detendré en el uso que el estagirita hace de la noción de aporía a la hora de dar cuenta de los complicados vínculos que reúnen y, a la vez, separan al filósofo del erístico. Después de una breve referencia al capítulo inicial de *Metaph.* III, dirigiré la atención a las conexiones que se establecen entre filósofos y erísticos a lo largo de los capítulos 3-6 del libro IV, en el marco de la defensa aristotélica del principio de no contradicción (PNC). Sirviéndome como hilo conductor, en este caso, de los usos de *aporía* / *aporeîn*, intentaré mostrar que los vínculos que Aristóteles reconoce entre unos y otros toman sentido a la luz de distinciones que Platón ya vislumbraba en *Men.* En efecto, la distinción relevante a la hora de distinguir en *Metaph.* IV al filósofo del erístico no es otra que la distinción entre estar en aporía, genuinamente problematizado, y hablar por el gusto de hablar con la intención de poner en problemas al adversario mediante artilugios verbales. Esto no impide a Aristóteles servirse de tal distinción con un propósito distinto del que guiaba a su maestro. Mientras que este veía a la erística como una apariencia posible, aunque engañosa, de la filosofía, el planteo aristotélico legitima, en cierto modo, esa apariencia, al hacer hincapié en que el filósofo, aun cuando lo guíen motivaciones elevadas desde el punto de vista especulativo, puede proceder al modo erístico.

I. Ocurrencias de *eristikós* en *Menón*. La distinción entre lógos erístico y lógos socrático a la luz de la noción de aporía

Así como *dialéctica* tiende a designar en Platón el método ideal, cualquiera sea él, al punto de que se la ha entendido como la filosofía misma en su aspecto metódico, *erística* es término usado en sus diálogos en sentido siempre negativo, peyorativo, con referencia al método a evitar⁸. Frecuentemente la erística es presentada como una práctica refutativa vinculada a la contienda verbal con fines pugilísticos, esencialmente negativa, aplicada a contradecir el argumento del oponente ateniéndose solo a las palabras. Platón ve en ella un procedimiento agresivo impropio del filósofo, dirigido a reducir al adversario antes que a alcanzar la verdad. Su empeño en diferenciar ambas prácticas revela, sin embargo, que no es ajeno a la confusión de las que ambas, más allá de sus diferencias, pueden ser objeto⁹. En este sentido, una mirada atenta a los usos de *eristikós* en *Men.*,

⁸ ROBINSON (1962: 70). Sobre las referencias platónicas a la dialéctica y a la erística cf. también KERFERD (1981: 59-66).

⁹ Según NEHAMAS (1990: 3-4), la distinción platónica entre filosofía y sofística, como la que hay entre dialéctica y erística, merecen reexaminarse no porque sean parciales, o erróneas, sino porque son mucho más complejas que lo que suele reconocerse. La clasificación de Sócrates como sofista y erístico, a juicio del autor, no es fruto de una confusión superficial

debidamente contextualizados, aporta elementos novedosos a la habitual presentación que Platón hace de este tipo de práctica.

Tres son los pasajes que nos atañen. El primero es *Men.* 75c8-d7, donde el grupo de los erísticos (*eristikôn*, *Men.* 75c9) es vinculado al de los sabios (*sophôn*) –posiblemente Sócrates sea irónico en este punto– y al de los amantes de las controversias (*agonistikôn*), cuyo móvil no es otro que refutar al adversario. Este *modus operandi* se contrapone expresamente a la conversación en la que los interlocutores discuten amigablemente y responden de manera más calma y “más dialécticamente” (*di-alektikóteron*), lo cual consiste, explica Sócrates a Menón, “en responder no solo la verdad, sino también con aquello que el interlocutor reconozca saber” (*Men.* 75d5-7)¹⁰. Esta precisión resulta clave para la interpretación del conjunto del diálogo, cuya conclusión de que la virtud no es enseñable ha sido y sigue siendo fuente de arduas discusiones entre sus intérpretes, por ser contraria a la tesis frecuentemente atribuida a Sócrates de que la virtud, por ser conocimiento, es enseñable¹¹.

En cuanto a los restantes usos de *eristikós* en *Men.*, en 80e2 y 81d6 el término caracteriza no ya a un individuo sino a un *lógos*, un singular argumento de matriz eleática que Platón pone en boca de Menón en 80d5-8. Su formulación toma sentido a la luz de la discusión precedente sobre la virtud, más precisamente a partir del fracaso de la búsqueda en la que Sócrates y Menón se han embarcado en aras de una definición de virtud, tras la insistencia del primero en que no es posible saber si la virtud es o no enseñable a menos de conocer previamente *qué es*. Al cabo de sucesivos intentos infructuosos de responder la pregunta socrática sobre la virtud, Menón se rehúsa a continuar la búsqueda y expresa su disgusto por haberse sometido a la exigencia socrática de dar una definición de virtud

entre sofística y verdadera filosofía. Si la actividad refutativa de su maestro puede ser caracterizada por Platón mismo como una sofística de noble linaje en *Sph.* (230d, 2312b), es porque el método socrático no es suficiente, afirma el autor (1990: 13), para distinguir con claridad la práctica de Sócrates de la de los sofistas.

¹⁰ Las traducciones de *Men.* son propias y siguen la edición de BURNET 1957.

¹¹ Cf. *Men.* 94e2, 96c10-d1. Dicha conclusión tiene pleno sentido, empero, en el contexto dialéctico en que se formula. A la luz de *Men.* 75d5-7 queda claro que la respuesta que está en condiciones de obtener Menón, para quien no hay más enseñanza que la que pregonan los sofistas, no puede ser otra. Para Sócrates/Platón la virtud es de suyo enseñable en tanto asequible a través del proceso de reminiscencia, no ya si enseñar se redujese a transmitir a la manera sofística. La virtud es realmente enseñable, entonces, aunque esto no es algo que Menón esté en condiciones de comprender. En esta dirección cf. DEVEREUX (1978: 123), para quien no cabe interpretar el argumento del final del diálogo como un intento de probar que la virtud no es enseñable *simpliciter*, sino que “la conclusión intenta aplicarse sólo a la concepción sofística de la enseñanza”.

antes de pronunciarse sobre su enseñabilidad. Reprocha a Sócrates: “tú no haces más que problematizarte y hacer que los demás se problematizcen (*sù oudèn állo è autòs te aporeis kai tòus àllous poieis aporein*)”; ahora mismo “me hechizas, me embrujas y me encantas¹² por completo dejándome lleno de problemas (*mestòn aporías*)” (*Men.* 80a1-4). Como el pez torpedo, que entorpece a quien se le acerca, así Sócrates, según el joven tesalio admirador de Gorgias, lo ha entorpecido hasta volverlo incapaz de decir qué es la virtud, cuando miles de veces ha dado discursos sobre ello.

Ahora bien, ¿es justa la comparación de Sócrates y el pez-torpedo? Lo es si nos atenemos a la letra de algunas de sus afirmaciones al comienzo del diálogo, en ocasión de formular la tesis de la prioridad de la definición. Allí, a la pregunta de si es enseñable la virtud, Sócrates admite no saber en absoluto acerca de ella (*ouk eidòs peri aretēs tò parâpan*):

Y de aquello que no sé qué es, ¿cómo sabría cómo es? ¿O te parece que es posible que quien no conozca por completo (*tò parâpan*) quién es Menón sepa si es bello, rico y noble, o todo lo contrario? (*Men.* 71b3-7)¹³

La dificultad de este planteo es que si bien es cierto, como puntualiza Sócrates, que no podríamos atribuir propiedades a algo absolutamente ignorado, tampoco se ve cómo podría prosperar la búsqueda de definición de algo sobre lo que nada sabemos. Así como la pretensión de Menón de dictaminar si la virtud es enseñable antes de definir qué es resulta problemática a Sócrates, no lo es menos la insistencia del último en dar una definición de algo de lo que admite no tener ningún tipo de conocimiento. Como objetará más tarde Menón –y ello explica, a mi entender, que tome por erístico el planteo de su interlocutor–, la exigencia socrática se torna paralizante.

¹² Si bien Platón suele apelar al vocabulario de la magia y el encantamiento para condenar las prácticas de imitadores (*R.* 598d, 602d), sofistas (*Sph.* 234c, 235a, 241b) y, en general, figuras rivales del filósofo, tanto aquí como en *Smp.* 215c-d compara a Sócrates mismo con un mago hechicero. BELFIORE (1980) describe la magia socrática como una contra-magia, una suerte de antídoto contra las otras formas de magia y encantamiento que Platón habitualmente condena.

¹³ Estas páginas del comienzo de *Men.* brindan una de las más célebres formulaciones de la prioridad de la clásica pregunta socrática *tí ésti* (qué es), en este caso “¿qué es la virtud?”, respecto de toda otra cuestión acerca del objeto investigado. Aquí se expresa en términos de la imposibilidad de decir cómo es algo que ignoramos absolutamente qué es. La expresión *tò parâpan* (*de manera absoluta, absolutamente*) da lugar a un planteo radical no exento de problemas, contra el cual bien podría ir dirigida la formulación de 80d5-8 que se conoce como la paradoja de Menón. Cf. en este sentido el comentario de Canto-Sperber (1991b) citado *infra* n. 18.

Es importante aclarar, sin embargo, atentos al tenor de los ejemplos que suelen proporcionar los diálogos platónicos –tanto aquellos anteriores a *Men.* como la sección inicial de este último, dedicada al examen crítico de diversas definiciones de ‘virtud’– que otro es el sentido de la tesis de la prioridad de la definición, un sentido que la pone a salvo del cargo de impedir la búsqueda. Dicha tesis toma en cuenta la posibilidad, obvia por otra parte, de poseer opiniones sobre muchas cosas que no somos capaces de definir. De hecho Menón y Sócrates pueden decir mucho acerca de la virtud, a pesar de no poder dar su definición. La tesis de la prioridad de la pregunta ‘¿qué es X?’ frente a toda otra cuestión relativa a X no expresa, en fin, que la respuesta a esa pregunta es condición para identificar y decir algo sobre X –como la afirmación de Sócrates en *Men.* 71b3-7 podría dar a entender y como de hecho interpreta su interlocutor– sino que lo es para saber y dar razones o explicaciones acerca de X. Si esto es correcto, la práctica socrática tal como la describen los primeros diálogos platónicos condice con la distinción entre conocimiento (*epistēmē*) y opinión (*dóxa*), explícita por primera vez justamente en *Men.*, y en cierto modo la presupone. A la luz de tal distinción, el requerimiento socrático de definición, junto al énfasis en su prioridad, es plausible y justificado. La exigencia de definir virtud *antes* de determinar si ella es o no enseñable no pide algo imposible ni está dirigida a obstaculizar la investigación e impedir su desarrollo, como cree Menón, sino al contrario, invita a poner a prueba opiniones previas acerca de la virtud. No disponer aún de una explicación del significado general de virtud, expresable en una definición, impide tener certezas, no ya hacer afirmaciones o identificar correctamente ejemplos de virtud. Más aún, el hecho de que la mayoría de los hombres no se prive de hablar de cosas de las que no tiene conocimiento es lo que da sentido a la práctica refutativa de Sócrates, convencido de que las más de las veces creemos saber lo que no sabemos. El intercambio dialógico, como bien expresa Aubenque, es para él instrumento de un progreso que solo puede ejercerse en el sentido de la negación: nos libera de nuestras opiniones falsas y, *a fortiori*, de nuestros pretendidos saberes. No es instrumento del saber, no directamente al menos, sino del saber del *no* saber, condición para lanzarse a su búsqueda¹⁴. Al ignorar Menón cuál es la verdadera naturaleza de la práctica socrática, no se percata de su propósito liberador, purificador, que no clausura la investigación sino que incita a llevarla a cabo.

Hay una segunda razón por la que el símil de Sócrates y el pez torpedado es inadecuado, o cuanto menos insuficiente, a juzgar por lo que Platón hace decir ahora a su maestro:

¹⁴ AUBENQUE (2009: 55); cf. BELFIORE (1980: 132).

En cuanto a mí, si el pez torpedo hace entorpecer a los demás estando él mismo entorpecido, me asemejo, pero si no, no. Pues no es que yo haga que los demás se problematicen (*aporeîn*) estando yo mismo libre de problemas (*euporôn*), sino más bien que estando yo totalmente problematizado (*aporôn*), hago que también se problematicen (*aporeîn*) los demás (*Men.* 80c6-d1).

El estado de aporía en que se encuentra Menón no es producto de artificios verbales obrados por Sócrates con el afán de confundirlo y refutarlo, ni de que éste finja no saber lo que sabe por razones pedagógicas. Es una situación en la que ambos se encuentran. La perplejidad, el entorpecimiento, alcanzan al mismo Sócrates, consciente de su no saber. El interrogatorio dirigido a definir qué es la virtud simplemente ha sacado a la luz la naturaleza de suyo problemática de lo que está en discusión¹⁵, aun cuando Menón, cuya pretensión de saber acerca de la virtud sigue intacta, crea ser víctima del sortilegio socrático.

El reconocimiento inicial de Sócrates de ignorar absolutamente qué es la virtud parece justificar, sin embargo, el siguiente reclamo de Menón:

¿Pero de qué modo buscarás, Sócrates, eso que no sabes en absoluto (*tô parâpan*) qué es? ¿Cuál de las cosas que no sabes propondrás buscar? Y en el caso de que dieras por azar con ella, ¿cómo sabrás que es esa que tú no conoces? (*Men.* 80d5-8)¹⁶

A los ojos de Menón, la búsqueda socrática de una definición de virtud se aplica vanamente a la caza de lo ignorado, por eso es paralizante, estéril: no sería posible constituir en objeto de investigación algo de lo que

¹⁵ Este significado objetivo de *aporía* reaparecerá en Aristóteles. Cf. *Metaph.* III 1, 995a30-31, citado *infra.* 30.

¹⁶ Tal el argumento conocido como “paradoja de Menón”, que pone en tela de juicio la búsqueda de conocimiento. Aristóteles parece tener en mente este pasaje cuando en *Metaph.* III, 995a34-b2, refiriéndose a quienes buscan sin haberse detenido antes en las aporías, dice que se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir e incluso ignoran si han encontrado o no lo que buscaban. La paradoja ha sido extensamente discutida mucho más allá del círculo de los estudiosos de filosofía antigua, como muestra p.e. la compilación de CANTO-SPERBER (1991a), cuya última sección reúne ensayos que proceden de muy diversos ámbitos (la filosofía de la ciencia, la psicología cognitiva, etc.). DIVENOSA (2007: 213 n. 59 *ad loc.*) destaca la posible relación de este planteo de Menón con el pensamiento gorgiano expresado en el tratado *SNS* y subraya que el joven no solo ha tenido a Gorgias por maestro, sino que algunas de sus intervenciones en la discusión indican que se sirve de recursos erísticos o retóricos. Debe de haber sido, sugiere, “en su acción pública, en tanto ciudadano de educación cuidada y políticamente activo, un hombre que supo aprovechar los ardidés sofísticos” (162-163).

nada sabemos ni reconocerlo como tal en caso de que por azar diéramos con ello. No habría, en fin, punto de partida para investigar ni tampoco un punto de llegada, por eso el fracaso –siempre desde la perspectiva del joven tesalio– de la empresa de definir qué es la virtud.

Sócrates reformula ahora el planteo de Menón en la forma de un dilema:

Sóc.-... ¿Ves el argumento erístico que traes, que no le es posible a un hombre buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues no buscaría lo que sabe, puesto que lo sabe, entonces no le es necesario buscarlo, ni lo que no sabe, puesto que no sabría qué buscar (*Men.* 80e1-5)¹⁷

El argumento que Sócrates califica aquí de erístico no es otro que el que le acaba de presentar Menón en 80d5-8, y si esas líneas, como sugiero, no describen la posición del tesalio sino el problema en el cual, a juicio de éste, desemboca la exigencia socrática de definir algo que se ignora totalmente,¹⁸ entonces Sócrates no está considerando erístico a Menón, o a su razonamiento, no primariamente al menos, sino al argumento que Menón erróneamente le ha achacado. En otras palabras, la práctica refutativa de Sócrates ha contribuido a que su interlocutor vea en él un erístico. La erística, degeneración de la filosofía, es una apariencia que esta última puede asumir ante jóvenes como Menón, de ahí que Platón se preocupe por aclarar de inmediato que la posición de su maestro no es la que su interlocutor le adjudica:

Men. -¿Acaso no te parece, Sócrates, que este argumento está bien formulado?

Sóc.- A mí no” (*Men.* 81a1-3)

Al *eristikòs lógos* opone Sócrates otro que dice haber oído de sabios en asuntos divinos, de acuerdo con el cual el alma del hombre es inmortal, ha aprendido todo y, en consecuencia, el buscar y el aprender son una reminiscencia. Aunque confiesa no estar en condiciones de defender este discurso en todos sus aspectos, Sócrates se declara dispuesto a darle cré-

¹⁷ Sobre las diferencias entre el planteo de Menón en 80d5-8 y la presente reformulación de Sócrates en forma de dilema, explícitamente referido al conocimiento, cf. CANTO-SPERBER (1991b: 69-74), para quien la tesis de la reminiscencia que aporta una solución a la paradoja responde no tanto al argumento reiterativo de Menón como a esta reformulación socrática.

¹⁸ Mi interpretación de 80d5-8 va en línea con el comentario de CANTO-SPERBER (1991b: 247, n. 104 *ad loc.*), para quien el planteo de Menón "puede ser un sarcasmo y una referencia irónica a la lección de lógica que Sócrates dio al comienzo del diálogo (71b)".

dito porque está persuadido de que tal creencia nos hace mejores. Volveré sobre esto a propósito del tercer uso de *eristikós* en *Men.* 81d6.

De momento, el *eristikós lógos* puede caracterizarse como un tipo especial de argumento regido por el criterio eleático “o bien ... o bien ...”, cuya aplicación en el terreno del conocimiento genera una cantidad de aporías que, si damos fe al testimonio de Platón en *Euthd.*, se planteaban en el círculo de Protágoras con relación al aprender y el conocer. Mediante una maniobra lingüística consistente en explotar la ambigüedad de ‘aprender’ (*manthánein*), allí se concluía que el aprendizaje es imposible, y lo cierto es que el argumento expuesto en *Men.* pertenece a la misma familia eleática¹⁹. La solución consistirá aquí en introducir una doctrina, la reminiscencia, que da cuenta de la paradójica situación de que algo pueda ser a la vez conocido y no conocido. La reminiscencia implica un proceso que como tal no puede ser explicado a partir de los dos estados contrarios, omnisciencia e ignorancia, sobre los que se apoya el planteo de Menón, incapaz de explicar fenómenos como el aprendizaje y el olvido, asociados al reconocimiento de grados de saber²⁰. En tanto llave de la solución del argumento erístico formulado en *Men.* 80d5s., la tesis de que conocer es recordar conlleva que no hay un corte abrupto, sin transiciones, entre conocer e ignorar, sino que solemos tener creencias verdaderas acerca de cosas sobre las que no poseemos todavía conocimiento, de las que precisamente ha de partir la búsqueda.

La siguiente referencia al *eristikós lógos* en *Men.* 81d6 atañe no ya a sus resortes teóricos sino a las consecuencias prácticas de tenerlo por verdadero. Sócrates se muestra dispuesto a darle crédito porque está persuadido de que ello nos hace mejores:

¹⁹ Los dos primeros argumentos presentados por Eutidemo y Dionisodoro guardan estrecho parentesco con la reformulación socrática del *eristikós lógos* de Menón. El primero (*Euthd.* 275d-276d) inquiriere si aprenden los sabios o los ignorantes, posibilidades que se plantean excluyentes y exhaustivas y que impiden, cualesquiera de ellas, una respuesta positiva. El siguiente plantea el dilema en términos de conocer o no conocer (276d-277c) y sostiene que quienes aprenden no aprenden lo que no conocen ni tampoco lo que conocen. Sobre la matriz eleática de estos y otros argumentos ofrecidos en los diálogos platónicos cf. KENT SPRAGUE (1986: 92-94).

²⁰ La posterior comprobación de que conocer no es otra cosa que recordar a través del célebre episodio en que Sócrates instruye al joven esclavo de Menón (*Men.* 82a-85d) saca a la luz un sentido intermedio de *saber/conocer* (*eidénai*), mostrando que no es cierto que conocemos algo de modo exhaustivo o bien estamos en la más absoluta ignorancia acerca de ello, como pretende Menón –y el mismo Sócrates en el pasaje ya mencionado del comienzo del diálogo–, sino que casi siempre estamos en la situación intermedia de saber y no saber.

Es necesario entonces no dejarnos persuadir por este argumento erístico, pues nos volvería indolentes y es a los hombres débiles a los que les complace escucharlo. Este, en cambio, nos hace esforzados e indagadores, y como yo confío en que es verdadero, quiero buscar contigo qué es la virtud (*Men.* 81d5-e2)

No es la única vez que el Sócrates platónico admite que hay relatos de cuya verdad se considera incapaz de dar razón, pero que así y todo le merecen plena credibilidad por las consecuencias provechosas que tal creencia depara al agente. El relato de origen órfico-pitagórico que proclama la inmortalidad del alma, en la medida en que da apoyo a la tesis de que conocer es recordar, es claro ejemplo de ello²¹. Este *lógos* es mejor que el otro porque nos hace “esforzados e indagadores” (*ergatikoús te kai zetetikouús*), esto es, porque a diferencia del argumento erístico, que nos sume en la inacción, darlo por verdadero nos invita a adoptar un curso de acción que sirve a nuestro mejoramiento. Líneas después, mediante un ejercicio mayéutico que protagonizan Sócrates y el esclavo de Menón, la tesis de que conocer es recordar resulta, por así decirlo, verificada empíricamente, consolidando la creencia de que el alma es inmortal. Un presupuesto mítico, con función de fundamento, se transforma así en conclusión²², la fe deviene certidumbre y el *mýthos* se vuelve *lógos*²³, con la particularidad de que es en el plano práctico, a través de una experiencia adecuada, donde consigue corroborarse. Las palabras que Platón pone entonces en boca de Sócrates no dejan lugar a dudas:

creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más enérgicos y menos indolentes que si creyéramos que no es posible encontrar ni es necesario buscar lo que no sabemos” (*Men.* 86b6-c2).

A diferencia del argumento erístico, que clausura la búsqueda de saber, este otro *lógos* nos insta a investigar y de ese modo contribuye a mejorarnos. Justamente porque no suprime la actividad especulativa sino que le confiere un sentido, el *lógos* socrático responde al anhelo humano de

²¹ Cf. MARCOS DE PINOTTI (2008: 97).

²² Cf. OLIVIERI (1983: 278).

²³ Sobre la posibilidad de que un relato tenga rango de *mýthos* o bien de *lógos* según la valoración que de él hagan los distintos destinatarios cf. *Grg.* 523a1-2, donde Sócrates manifiesta su confianza en la verdad del relato que Calicles probablemente tomará por mera fabulación (*mýthos*) y él, en cambio, por un *lógos*. Sobre la oposición entre mito y *lógos* en Platón cf. BRISSON (1982: 125-150).

saber y estimula una práctica que nos ennoblece, sembrando en el alma virtudes ligadas al ejercicio de la filosofía.

Las tres ocurrencias de *eristikós* en *Men.* sugieren, en suma, que el contraste entre erística y filosofía es fundamentalmente entre dos tipos de *lógoi* o argumentos de cara a un problema como el del progreso del conocimiento, uno que despoja de sentido a la búsqueda filosófica y otro que mueve a ponerla en práctica. Si acudimos a *Euthd.*, la mayor puesta en escena de la concepción platónica de la erística, vemos que se llega a lo primero a través de explotar las múltiples contradicciones y paradojas que el proceso de conocimiento encierra, esas mismas dificultades que problematizan a Sócrates y lo conducen a investigar seriamente sin cejar en la búsqueda. Esta diferencia esencial entre una y otra posición no impide que Menón, víctima de una confusión, reproche a Sócrates argumentar al modo erístico, cuando la tesis del último acerca de la inmortalidad del alma, de la que se sigue que conocer es recordar, en realidad corrige y supera la consecuencia de tener por verdadero el argumento erístico con el cual su joven interlocutor lo ha llegado a vincular. La confusión, si la lectura que propongo es correcta, se explica tanto a la luz de *Men.* 71b3-7, donde Sócrates planteó la búsqueda de definición asumiendo un punto de partida extremo –la absoluta ignorancia acerca de la naturaleza del objeto que se quiere definir, punto posteriormente rectificado mediante la tesis de la reminiscencia–, como por el fracaso de los sucesivos intentos de definir qué es la virtud. Todo ello contribuyó a hacer de la erística una apariencia que la filosofía puede asumir. De hecho en *Euthd.*, Platón saca a la luz su naturaleza pugilística y la presenta como una degeneración de la dialéctica socrática, a la que se asemeja exteriormente. En ambas hay un ejercicio ordenado de preguntas y respuestas y es central la refutación del interlocutor, pero el erístico busca reducirlo y demoler su tesis, cualquiera sea, mientras que Sócrates, a través de la refutación, aspira a liberarlo de la falsa presunción de saber, liberación que es condición de toda búsqueda. La diferencia entre erística y filosofía es más una diferencia en cuanto a propósito que en cuanto a método²⁴. Erísticos y filósofos son hábiles en detectar las aporías que encierra un proceso como el aprendizaje, pero encarnan dos modos distintos de lidiar con ellas. Mientras que el erístico saca ventaja de esas dificultades para acorralar al interlocutor y clausurar la investigación, el Sócrates platónico se sume en aporía y encuentra en ese estado de problematización un estímulo para buscar e investigar seriamen-

²⁴ Cf. NEHAMAS (1990: 9), quien sobre la base de R. 539c2-8, afirma que el contraste trazado por Platón entre dialéctica y erística no es propiamente entre dos diferentes métodos de argumentación, sino entre dos propósitos –serio el uno, no el otro– a los que el argumento puede servir.

te. No en vano Platón lo describe como un Dédalo que hace móviles tanto sus propias obras como las ajenas en virtud de su arte que ejerce contra su voluntad²⁵. Veamos cuánto de esto pervive en Aristóteles.

II. *Tipos de aporía según Aristóteles. El legado socrático de Metaph. IV: la distinción entre estar genuinamente problematizado y discutir por el gusto de discutir*

Examinaré a continuación la distinción entre filosofía y erística en algunos pasajes del libro IV de *Metaph.*, donde la noción de aporía resulta para Aristóteles clave, tanto como para Platón, a la hora de demarcar una y otra práctica. Antes quisiera remitirme brevemente al primer capítulo del libro III de dicha obra, que ofrece una concisa presentación del procedimiento de exploración de las dificultades (*aporíai*) que Aristóteles pone en práctica a menudo en sus investigaciones. Aubenque distingue en ella dos acepciones de *aporía*, ya sea como exigencia metodológica dirigida a liberarse de dificultades perjudiciales en una investigación, ya como situación existencial en la que el investigador se encuentra sumido sin quererlo²⁶.

El primer sentido se pone en juego en la siguiente recomendación de Aristóteles:

para quienes quieren resolver adecuadamente una dificultad (*tois euporēsai*) es útil recorrerla (*diaporēsai*) minuciosamente, ya que la resolución (*euporía*) ulterior es la disolución de las dificultades (*aporouménon*) previas (*Metaph.* III 1, 995a27-29)²⁷

El segundo sentido, referido a la aporía no ya como objeto de recomendación metodológica sino como una situación inevitable, compara el estar problematizado con la situación de un hombre atado, sobre la base de que “en ambos casos es imposible avanzar”²⁸.

²⁵ Cf. *Euthphr.* 11c-d. En *Ap.* 21c-e (cf. 23a), Sócrates atribuye su impopularidad al *élenchos*.

²⁶ AUBENQUE (1961: 4-5). Sobre la dificultad, en el marco de la concepción socrática expuesta en la sección anterior, para distinguir con total nitidez uno y otro sentido cf. *infra* n. 28.

²⁷ Las traducciones de *Met.* son mías y siguen la edición de Ross (1948). Sobre la imposibilidad de retener adecuadamente en la traducción el sutil juego de palabras al que recurre Aristóteles en este primer capítulo del libro III (*aporía, aporeîn, diaporeîn, euporía, euporeîn*) cf. Calvo (1994: 71-72, n. 2 *ad loc. Metaph.* III, 1, 995a28), quien aclara cómo el estagirita juega, coordinándolos, con los distintos significados de *aporía* y sus derivados.

²⁸ Cf. *Metaph.* III 1, 995a32-33. Por nitidamente que puedan distinguirse ambos sentidos de *aporía* en este pasaje de *Metaph.* III, lo cierto es que en la perspectiva socrática los dos sentidos confluyen. Si el estado de problematización invade a Sócrates tanto como a su interlocutor es porque la aporía se enraiza en la cosa que se investiga, índice de que se

Este sentido recoge el significado socrático de *aporía*, que designa la turbación del alma, perpleja y entorpecida tras la refutación de su presunto saber, como la del mismo Sócrates, consciente de su no-saber²⁹. Y así como en *Men.* este sentido de *aporía* remite a la cosa misma como fuente de dificultad –recordemos las palabras de Sócrates en *Men.* 80c3-d1–, también para Aristóteles la situación aporética que embarga al pensamiento pone de manifiesto lo problemático del asunto en discusión³⁰. En cuanto a la distinción, implícita en *Men.*, entre estar genuinamente problematizado, allí cuando el fenómeno que se investiga es fuente de dificultad, y discutir por mero gusto con el afán de poner en aprietos al otro, eludiendo un tratamiento serio del problema, en el capítulo 5 de *Metaph.* IV tal distinción se hace explícita y resulta clave a la hora de distinguir entre filósofos y erísticos, que arriban a la negación del PNC pero llegan a ello, a juicio de Aristóteles, por diferentes caminos. Con todo, el estagirita pone en juego una nueva distinción sin la cual serían inexplicables, como veremos, ciertos deslizamientos que, a la altura del capítulo 6, sufre la taxonomía de adversarios del PNC que él mismo ha establecido líneas antes. En lo que resta de mi examen me referiré a ella como la distinción entre *aporía* genuina y *aporía* superflua.

Dos son los tipos de adversarios a los que se enfrenta el estagirita en su defensa del PNC: filósofos y erísticos. Entre los primeros figuran los filósofos que lo precedieron, los llamados físicos, que llegan a la negación del principio por estar genuinamente problematizados, a diferencia de quienes lo niegan por el gusto de hablar (*Metaph.* IV, 5, *lógon chárin*, 1009a21), sólo de palabra (*mónon legónton*, *Metaph.* IV, 6, 1011a4). Al comienzo del capítulo 6 de *Metaph.* IV, sin embargo, el estagirita afirma que ambos grupos de oponentes –tanto los filósofos que hablaron persuadidos de su verdad como los erísticos, que hablaron por hablar– están en situación aporética. Esto lleva a B. Cassin a ver aquí una operación de “recuperación filosófica” que supondría una manipulación por parte de Aristóteles no solo

está ante una dificultad genuina, ante un problema cuya complejidad el filósofo no puede desdeñar. Esta situación, sin embargo, desde la perspectiva socrático-platónica está lejos de ser indeseable, pues se considera que cuando el estar problematizado no resulta de un puro artificio metodológico sino de la oscuridad del asunto, invita a buscar e investigar. La *aporía* como tal es filosóficamente fecunda –por eso el esfuerzo del Sócrates platónico por sacarla a la luz a través de la refutación–, y a pesar de su negatividad constituye una situación deseable y, en cierto modo, buscada por el filósofo. Los dos sentidos que al comienzo de *Metaph.* III, según Aubenque, se distinguirían claramente –*aporía* como procedimiento metodológico o bien como situación existencial– se retroalimentan recíprocamente.

²⁹ Tal es el significado de *aporía*, según AUBENQUE (1961:6), asociado a la experiencia fundamental del asombro en *Metaph.* I, 982b17; cf. *supra* n. 2.

³⁰ *Metaph.* III 1, 995a30-31: *he tēs dianoías aporía deloi peri tou prágmatos*.

de sus adversarios sino de sus propias taxonomías, en la medida en que del lado malo de la dicotomía –el de los que discuten con propósitos meramente erísticos, por puro afán de victoria verbal–, finalmente no quedaría nadie.³¹ Considero, en cambio, que si bien a esa altura de *Metaph. IV*, físicos y sofistas se acercan uno al otro, lo hacen en el sentido opuesto al que indica Cassin: son los filósofos los que, en ocasiones, defienden tesis erísticas. Aristóteles, como Platón, no ignora las diferencias entre unos y otros ni deja de reconocer que el fenómeno sensible, sujeto a devenir, parece desmentir la vigencia del PNC. Tampoco pone en duda que buena parte de los filósofos que lo precedieron, genuinamente problematizados, dijeron lo que dijeron persuadidos de que era verdad, pero advierte que corren el riesgo de proceder como erísticos cuando en el transcurso de su búsqueda, estimulada por problemas cuya legitimidad no cuestiona, llegan a soluciones insuficientes que implican de uno u otro modo un quiebre con el punto de partida suministrado por la experiencia. En este sentido, mientras que en los pasajes que examinamos en la sección anterior, afloraba el interés de Platón por mostrar que bajo el ropaje del erístico puede anidar el filósofo, estos textos aristotélicos contemplan la posibilidad de que el filósofo llegue a proceder erísticamente.

En la singular taxonomía de adversarios del PNC trazada en *Metaph. IV*, propongo distinguir, en principio, tres momentos. En el primero, que sitúo en el capítulo 3, la argumentación conlleva que todo aquel que niega el PNC lo hace por mero afán de disputar y se comporta, en cierto modo, como un erístico. En un segundo momento, junto al erístico que habla por el gusto de hablar surge, en el capítulo 5, otro tipo de adversario, encarnado en el físico, que llega a la negación del principio por estar genuinamente problematizado. Y en un tercer momento, al comienzo del capítulo 6, Aristóteles concede que tanto entre los que están persuadidos como entre los que hablan por hablar, hay quienes se sienten en una situación aporética. Ahora bien, el significado de *aporía* que le hace decir aquí que tanto físicos como erísticos negadores del PNC están problematizados (*Metaph. IV, 6, 1011a3-4*) tiene que ser por fuerza distinto, a mi juicio, del empleado en el capítulo 5, donde en 1009a18-21, afirma inequívocamente que solo los primeros arribaron a esa negación por estar envueltos en una aporía. La explicación que propongo es que la distinción entre estar en aporía y discutir por el gusto de discutir, o entre estar problematizado y problematizar a otro sin estarlo uno mismo, es clave a la hora de explicar las *motivaciones* del filósofo y las del erístico. Cuando se trata, en cambio, de ponderar el tipo de *respuesta* o solución a la que arribaron sus precededores, Aristóteles se torna más severo. Es entonces cuando echa mano a una distin-

³¹ CASSIN (1989: 42).

ción entre aporía genuina y aporía superflua, a cuya luz las doctrinas de sus predecesores físicos, a pesar de sus motivaciones especulativamente elevadas, confluyen con las de sofistas y controversistas que se mantienen al margen de la filosofía.

En el capítulo 3 de *Metaph. IV*, en lo que he identificado como un primer momento en la taxonomía aristotélica de adversarios del PNC, no hay una referencia explícita a la noción de aporía o problematización que nos ocupa. De la caracterización que Aristóteles ofrece de dicho principio surge, no obstante, que su negación es ociosa e insincera, lo cual en cierto modo anticipa la distinción entre estar genuinamente problematizado y disputar por mero afán erístico. Al tratarse del más firme de todos los principios, sobre el cual es imposible errar, el más conocido y no hipotético, afirma el estagirita,

es imposible para cualquiera creer que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice, pues no es necesario que las cosas que uno dice también las crea (*Metaph. IV, 3, 1005b23-26*).

Si bien considera la posibilidad de que Heráclito no haya dicho lo que algunos le atribuyen, Aristóteles vincula aquí al efesio con una negación insincera del PNC, propia de quien dice cosas distintas de las que cree (*hypolambánein*). El estagirita se expresa como si nuestro pensamiento no pudiera dejar de someterse al citado principio, como si fuese imposible no darle crédito, lo admitamos o no públicamente. La distinción entre decir algo y creérselo (sostenerlo, abrazar su verdad) parece tener que entenderse aquí, pues, como la que hay entre lo reconocido a nivel meramente verbal y lo que íntimamente se tiene por verdadero. Es posible, de la boca para afuera, negar el PNC, pero se trataría de una negación vana a la que nadie seriamente daría crédito³².

Ya en el capítulo 5 de *Metaph. IV*, en lo que identifiqué como un segundo momento en el trazado de la taxonomía de los adversarios del PNC, se registran tres usos de *aporía*, *aporeîn*: 1009a18, a22 y 1010b4. Pasemos a analizarlos.

Al atender a las *causas* que llevaron a distintos pensadores a negar el principio, Aristóteles afirma que la doctrina de Protágoras y la de quienes sostienen que “lo mismo es y no es” (*Metaph. IV, 5, 1009a12*) –en esta fórmula es fácil reconocer la arriba citada, atribuida en el capítulo 3, 1005b25, a los seguidores de Heráclito– se implican mutuamente, lo que

³² El posterior planteo acerca de Heráclito y el conjunto de los físicos, en el capítulo 5 (2do. momento), como genuinamente problematizados, no condice con lo dicho aquí, como bien advierte Kirwan (cf. *infra* n. 34).

no impide hacer una distinción estratégica³³ entre ambos: los unos han de ser persuadidos, mientras que los otros tienen que ser forzados (*hoi mèn gâr peithous déontai, hoi dè bias*, 1009a17-18)³⁴.

A continuación se aclara que la persuasión es aplicable a quienes llegaron a pensar de ese modo como consecuencia de hallarse en una aporía (*ek tou aporesai, Metaph. IV, 5, 1009a18*), filósofos cuya ignorancia es fácil de curar, diagnostica el estagirita, ya que su tratamiento no se refiere a las palabras sino al pensamiento. Esta estrategia se distingue de la que requiere la otra clase de adversarios –la de quienes hablan por el gusto de hablar–, descrita por Aristóteles mediante la metáfora de la lucha, que sugiere violencia o coerción de algún tipo. En rigor, la curación de este tipo de adversario consiste no ya en una persuasión, esto es, en hacerlos cambiar de opinión, sino en refutar su discurso “en la expresión y en las palabras” (*toû en tēi phonēi lógou kai toû en tois onomásin, Metaph. IV, 5, 1009a21-22*)³⁵.

Los primeros, que no son otros que los físicos liderados por Heráclito, se habrían sumido en aporía a partir de la observación de las cosas sensibles (*tois diaporousin...ek ton aistheton, Metaph. IV, 5, 1009a22-23*), justifica el estagirita, al ver surgir los contrarios de lo mismo.

De modo que aunque los seguidores de Heráclito y los de Protágoras hayan arribado a doctrinas similares, que llegan a implicarse una a la otra, ni lo que sostienen posee igual valor ni la estrategia al enfrentarlos ha de ser la misma. Los fenómenos investigados por los físicos plantean una aporía real, el problema del movimiento, cuya solución exigirá a Aristóteles elaboradas conceptualizaciones y distinciones clave de su filosofía³⁶. Su respuesta a las dificultades con que se toparon sus predecesores físicos evidencia así el carácter problemático pero también fecundo de los fenómenos que

³³ Ya que determina, como explica acertadamente Cassin (1989: 42), el modo en que hay que enfrentarlos.

³⁴ La filosofía, aclara Kirwan (1984: 106, n. *ad loc.* 1009a16), está interesada solo en los primeros (cf. *Metaph. IV 2, 1004b25-26*), con quienes no es necesario forzar el acuerdo. Esta modalidad terapéutica de filosofía, en tanto invita a enfrentar el “pensamiento” del oponente, plantea algún conflicto, sin embargo, con la ya citada afirmación, en *Metaph. IV 3, 1005b23-26*, de que Heráclito, si es que dijo lo que le atribuyen, no creía en ello.

³⁵ Los erísticos, como mencioné anteriormente a propósito de algunas de las falacias expuestas por Platón en *Euthd.*, explotan las ambigüedades semánticas de ciertos términos a la hora de construir sus argumentos, de ahí la necesidad de darles batalla en este terreno. Aristóteles, contra lo que podría suponerse, considera más fácil enfrentar a los que están verdaderamente persuadidos de lo que dicen que a los otros, pues se trataría en definitiva de generar en los primeros un cambio de opinión, de modo que se convenzan de lo contrario.

³⁶ Tales como –aclara el propio Aristóteles–, la distinción entre ser en acto y ser en potencia, o el reconocimiento de una *ousía* en la que no se da en absoluto movimiento, ni corrupción, ni generación (*Metaph. IV, 5, 1009a34-38*).

investigaron. Pues bien, esta es una diferencia fundamental con las aporías que Aristóteles menciona a continuación en conexión con Protágoras, cuyo planteo, netamente erístico, concuerda en lo que hace a su conclusión con el del grupo de los físicos en tanto sostiene que todo lo que aparece es verdadero, pero se demora en planteos que el estagirita minimiza:

Es digno de asombro que se planteen dificultades (*aporōūsi*) como esta: si las magnitudes y los colores son tales como aparecen a los que están lejos o a los que están cerca, o si son tales como aparecen a los sanos o a los enfermos, o si son más pesadas las cosas que aparecen tales a los débiles o a los fuertes, o si son verdaderas las que aparecen tales a los dormidos o a los despiertos (*Metaph.* IV, 5, 1010b3-9).

La clave para la comprensión de este pasaje la proporciona el comienzo del siguiente capítulo del libro IV, que corresponde ya al tercer momento en la taxonomía de los adversarios del PNC. Me refiero a *Metaph.* IV 6, 1011a3-8, donde Aristóteles hace un profuso empleo del término *aporía*:

Hay algunos que plantean dificultades (*aporōūsi*), tanto entre quienes están persuadidos como entre quienes sostienen solo de palabra de estas doctrinas, y plantean quién es juez del hombre sano y, en general, quién es el que juzga rectamente acerca de cada cosa. Tales problemas (*aporēmata*), sin embargo, son semejantes a problematizar (*aporeîn*) si en este momento estamos dormidos o despiertos.³⁷

La primera novedad es que ambos grupos de adversarios –los físicos, que dijeron lo que dijeron persuadidos de su verdad, pero también los erísticos, que hablaron por hablar– están ahora en una situación aporética. La segunda es que las aporías en cuestión son superfluas, ociosas, por formular como problema algo que se resolvería atendiendo a lo evidente.

En este pasaje, como he adelantado, ve Cassin el resultado de una operación de recuperación filosófica que lleva a que del lado malo de la dicotomía –el de los que discuten con propósitos meramente erísticos– finalmente no quede nadie; las dos categorías de adversarios tenderían a

³⁷ Para Aristóteles es claro que tales planteos carecen de toda convicción y son propios de quienes exigen que haya demostración de todas las cosas. En este capítulo 6, apela por última vez al vocabulario de la aporía en 1011b2, con referencia a los relativistas que niegan el PNC no por hallarse en una situación aporética (*di' aporian*) sino por el gusto de discutir.

unirse, sugiere la estudiosa, bajo la égida de la mejor³⁸. Creo, sin embargo, que si bien físicos y sofistas se acercan aquí unos a otros, lo hacen marchando en la dirección opuesta: son los filósofos los que en ocasiones se comportan erísticamente. Esto no necesita sorprendernos viniendo de Aristóteles, quien de hecho en *Ph. I* aplica el apelativo de erísticos a filósofos como Parménides, Meliso o Heráclito (*Ph. I*, 2, 185a8-9; 3, 186a6, 10-11, etc.). Por otra parte, en el mismo momento en que reúne a ambos grupos de adversarios, el estagirita evoca la división anterior entre quienes están persuadidos de cuanto dicen y los que hablan por hablar, distinción que mal podría traer a colación para ignorarla en el mismo instante. En este pasaje que abre el capítulo 6 de *Metaph. IV* se pondría en juego, hasta donde puedo ver, un nuevo significado de *aporía*, que no describe ya los problemas con que se toparon los físicos en su búsqueda de la verdad, problemas genuinos cuyo costado paradójico Aristóteles no cuestiona, sino aporías que no son realmente tales, o en todo caso son dificultades cuyo planteo no es filosóficamente fecundo ni sería sensato, por consiguiente, considerar seriamente. El estado de aporía en que se hallaron sus predecesores físicos, genuinamente persuadidos de cuanto sostuvieron, tiene para el estagirita una raíz objetiva. Son aporías que nacen del reconocimiento del hecho del cambio y su solución involucra complejas conceptualizaciones que es cometido del filósofo elaborar, pero difícilmente pueda decirse lo mismo de las que el estagirita menciona con desdén en este pasaje del capítulo 6, cuando se refiere a poner en duda si en este momento estamos dormidos o despiertos. Plantear aporías del tipo de si las cosas son tales como aparecen a un observador lejano o al que está cerca, al sano o al enfermo, a los dormidos o a los despiertos –recordemos los ejemplos antes citados (*Metaph. IV*, 5, 1010b3-9) en conexión con el protagorismo–, son planteos superfluos, palabrería vana de quienes se niegan a reconocer que no todo lo que aparece se nos presenta con el mismo grado de certidumbre ni recibe necesariamente nuestro asentimiento.

Si bien una aporía genuina es un problema real, que arraiga en la cosa misma y que reclama al pensamiento una solución, lo cual la hace filosóficamente fértil, su tratamiento insuficiente puede derivar en un ejercicio especulativo que se aparta de la sensación y se fía solo de sí mismo, arribando a conclusiones que el filósofo no debe defender seriamente. Este pasaje de *Metaph. IV*, 6 expresaría así el rechazo aristotélico de todas aquellas formas vacías de discurso, independientemente de las razones que

³⁸ Aristóteles, a juicio de CASSIN (1989: 43), "manipula no solo a sus adversarios, sino también sus propias taxonomías". Cf. también CASSIN-NARCY (1989: n. *ad loc. Metaph. IV*, 1011a3-4), para quienes la taxonomía propuesta inicialmente sufre ahora "una distorsión importante".

llevaron a ella. Sin desconocer, entonces, las diferencias entre quienes discuten por mero gusto, apartándose voluntariamente de la experiencia en aras de la victoria verbal, y los filósofos que en su intento de resolver las aporías que encontraban en su búsqueda de la verdad, llegan a soluciones que implican de algún modo un quiebre con el punto de partida suministrado por la experiencia, Aristóteles ve en ambos la encarnación de un tipo de pensamiento “que se desarrolla en el vacío y se nutre de sus propios fantasmas”³⁹. Considera que así como es signo de incultura ignorar de qué cosas hay demostración y de qué cosas no es necesario (*Metaph.* IV, 6, 1011a8-10, cf. 4, 1006a7), lo es exigir razón de todo, planteando aporías ociosas, que se resolverían atendiendo a lo evidente⁴⁰. Una incapacidad para reconocer lo obvio arrastraría por igual a físicos y erísticos a negar el PNC, si bien la experiencia directa de los hechos, confía el estagirita, termina por derrotar cualquier teorización vana que los tergiverse o los niegue⁴¹. La rehabilitación de lo sensible, el recurso a los hechos, son los medios para combatir un tipo de razonamiento que desdeña los datos sensibles y se fía de la pura deducción conceptual, cuando es la experiencia sensible la que nos pone en presencia de las cosas mismas⁴². Aristóteles, benévolo al considerar las motivaciones especulativamente elevadas de quienes lo precedieron en la búsqueda de la verdad, juzga con severidad las conclusiones que alcanzaron tras un tratamiento insuficiente de la cuestión. Cree que lejos de dar solución al problema que su búsqueda estaba llamada a resolver, estos pensadores recaen en aporías ociosas, indignas de la atención del filósofo. Eso no significa que pierda de vista la distancia que se-

³⁹ ROMEYER DHERBEY (1983: 34). Una crítica tal, como observa AUBENQUE (1962: 206), alcanza no solo a los sofistas y a los platónicos que arriban a la universalidad o la unidad al precio de la vacuidad del discurso, sino que aflora en la polémica aristotélica contra los físicos y los teólogos, sea el uno eleático, el *ápeiron* de Anaximandro o aun la noche de Hesíodo. Que hay movimiento o cambio p.e. es algo evidente que no necesita prueba alguna, en todo caso el problema, apunta BOERI (2006: 49), es explicarlo. Aristóteles lo intenta en *Fis.* I, que pone de manifiesto su "esfuerzo por mostrar ciertos aspectos de índole metodológica que tanto a Heráclito como a Parménides se les habrían pasado por alto en su consideración del mundo natural".

⁴⁰ El error de quienes exigen demostración de todo, explica REALE (2004: n. *ad loc.* *Metaph.* IV 1011a8-9), es que piden razón aun de lo que es obvio. Se trata, pues, de dificultades que se resolverían simplemente sobre la base de la evidencia.

⁴¹ La confianza en el acceso a las cosas mismas como límite del poder del *lógos* puede ser rastreada en varios argumentos aristotélicos. Sobre la cuestión cf. DIAZ-MARCOS DE PINOTTI (2008: 53-55).

⁴² ROMEYER DHERBEY (1983: 157) remite a *Cael.* 293a29-30, donde Aristóteles critica a los pitagóricos que no obtienen su convicción de los hechos observados sino de los razonamientos, y *GC* 325a13,17-18, que brinda una crítica al eleatismo sobre lineamientos similares a los de *Fs.* I (n. 91, p. 170). Cf. otros pasajes citados por BOERI (2006: 53-54).

para al filósofo del erístico, evocada a través de la misma noción de aporía que signaba la búsqueda viva de Sócrates.

Sobre la base de los pasajes examinados de *Men.* y *Metaph.* IV, quisiera subrayar, a modo de conclusión, la marcada afinidad de los enfoques de Platón y Aristóteles respecto del contraste entre filosofía y erística. En ambos casos, la delimitación entre una y otra adquiere buen sentido a la luz de la noción de aporía, que para maestro y discípulo tiene tanto un significado subjetivo como objetivo, con referencia ya sea a la turbación del alma en su búsqueda de saber, ya sea al objeto que provoca tal estado. Una aporía o problema real, con todo, así como es objeto de una indagación seria por parte del filósofo, puede también ser explotada por los amantes de las controversias. En tal sentido, la diferencia entre el filósofo y el erístico es ante todo entre dos modos diferentes de lidiar con problemas o aporías genuinas, por guiarlos motivaciones bien distintas: en un caso dar con la verdad, en el otro, imponerse en un debate. Estas continuidades permiten afirmar que el enfoque del contraste entre filosofía y erística en *Met.* IV, en el contexto de la defensa aristotélica del PNC, recupera buena parte del legado socrático que llega al estagirita a través de su maestro. Tanto la distinción entre un sentido subjetivo y un sentido objetivo de aporía como la que hay entre estar problematizado y discutir por mero gusto revelan familiaridad con los planteos ofrecidos en *Men.* Nada de esto impide, naturalmente, que Platón y Aristóteles aborden el contraste entre filosofía y erística con propósitos diversos, que toman sentido del peculiar contexto de problemas en cuya discusión están embarcados. Si la interpretación aquí sugerida es correcta, en *Men.* Platón busca ante todo sacar a la luz el aspecto positivo, constructivo, del procedimiento refutativo que había contribuido a la impopularidad de Sócrates entre sus conciudadanos, mostrando que bajo el ropaje del erístico puede anidar el filósofo. En *Metaph.* IV, en cambio, Aristóteles no vacila en reunir a filósofos y erísticos, las dos categorías de negadores del PNC que previamente ha distinguido, valiéndose de una distinción entre aporía genuina y aporía superflua que le permite dar cuenta de la posible degradación de la filosofía en erística. Esto acontece cuando los filósofos, en lugar de arribar a explicaciones que iluminen la experiencia sensible, se apartan de ella y argumentan a la manera de los que gustan de las controversias. Como sea, el estagirita se mantiene fiel a la concepción de la filosofía heredada de su maestro, como una actividad nacida de una genuina problematización y dirigida a la búsqueda de la verdad.

Bibliografía

- AUBENQUE, P. (1961) “Sur la notion aristotélicienne d’aporie”, en MANSION, S., *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, pp. 1-19.
- AUBENQUE, P. (2009) “La dialectique chez Aristote”, *Problèmes Aristoteliciens. Philosophie théorique*, Paris, pp. 53-67.
- BEDU ADDO, J. T. (1984) “Recollection and the Argument ‘from a Hypothesis’ in Plato’s *Meno*”, *JHS*, 104, pp. 1-14.
- BELFIORE, E. (1980) “‘*Elenchus*, *Epode*’, and Magic: Socrates as silenus”, *Phoenix*, 34, n° 2, pp. 128-137.
- BOERI, M. (2006) “Aristóteles contra Parménides. El problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física”, *Tópicos* 30 (bis), pp. 45-68.
- BRISSON, L. (1982) *Platon, les mots et les choses. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris; citado según trad. española de J. M. Zamora Calvo, Madrid, 2005.
- BURNET, J. (1957, 1903’) *Platonis Opera*, vol. III, Oxford.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1994) *Aristóteles, Metafísica. Traducción y notas*, Madrid.
- CANTO-SPERBER, M. (1991a) *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Menón de Platon*, Paris.
- CANTO-SPERBER, M. (1991b) *Platon, Méno. Trad. inédite, introduction et notes*, Paris.
- CASSIN, B. (1989) “Parle, si tu es un homme”, en CASSIN, B. ET NARCY, M. (eds.), *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, pp. 9-60.
- CROMBIE, I. M. (1963) *An examination of Plato’s Doctrines. Volume Two*, London.
- CRUBELLIER, M. AND LAKS, A. (eds.) (2009) *Aristotle Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, New York.
- DEVEREUX, D. (1978) “Nature and Teaching in Plato’s *Meno*”, *Phronesis*, 23, n° 2, pp. 118-126.
- DÍAZ, M. E. – MARCOS DE PINOTTI, G. (2008) “La experiencia como límite del poder político del *lógos*. Inesperadas raíces platónicas de dos argumentos aristotélicos”, *Philosophica*, 33, pp. 41-60.
- DIVENOSA, M. (2007) *Platón, Menón*, en Platón, *Laques – Menón. Introducción, traducción y notas*, Buenos Aires, pp. 135-266.
- KENT SPRAGUE, R. (1986) “Apories sophistiques et description du processus”, en CASSIN, B. (éd.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris, pp. 91-104.
- KERFERD, G. (1981) *The sophistic movement*, Cambridge.
- KIRWAN, CH. (1984, 1971’) *Aristotle’s Metaphysics. Books IV-V-VI. Translated with notes*, Oxford.

- LAKS, A. (2009) "Aporia Zero (*Metaphysics* B I, 995a24-995b4)" en CRUBELLIER, M. – LAKS, A. (eds.), *ob. cit.*, pp. 25-46.
- MARCOS DE PINOTTI, GRACIELA E. (2008) "Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del *pseûdos* en *República* II", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, nº 117/118, pp. 95-103.
- NEHAMAS, A. (1990) "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry", *HPhQ*, 7, pp. 3-16.
- OLIVIERI, F. (1983) Platón, *Menón*, en Platón, *Diálogos. Traducciones, introducciones y notas. Vol. II*, Madrid, pp. 273-337.
- REALE, G. (2004) *Introduzione, Traduzione e Commentario della Metafisica di Aristotele*, Milano.
- ROBINSON, R. (1962, 1941') *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford.
- ROMEYER DHERBEY, G. (1983) *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne.
- ROSS, W. D. (1948, 1924') Aristotle, *Metaphysics*, 2 vol., Oxford.

Fecha de recepción: 12-01-2014

Fecha de aceptación: 12-03-2014

LA ARISTOTELIZACIÓN Y PLATONIZACIÓN DE PARMÉNIDES POR SIMPLICIO

NÉSTOR LUIS CORDERO

Universidad de Rennes 1, Francia
Ministerio de Ciencia e Innovación, España
nestor.luis.cordero@gmail.com

La dificultad de captar el pensamiento de Parménides llevó a los intérpretes ya en la Antigüedad a encarar su filosofía según esquemas de pensamiento posteriores. Fue el caso de Aristóteles, cuya interpretación fue heredada por su discípulo Teofrasto y por sus comentaristas, especialmente Simplicio. Simplicio, neoplatónico y aristotélico a la vez, propuso una interpretación, fuertemente dualista (dominada por la dicotomía sensible/inteligible), que no se encuentra en las citas recuperadas. En 1789 G.G.Fülleborn, inspirándose en Simplicio, propuso una división del Poema en dos “partes”, aceptada hoy en forma unánime, y que debe ser revisada y rechazada con urgencia.

Parménides / Simplicio/ Aristóteles / *dóxa* / Fülleborn

THE ARISTOTELISATION AND PLATONISATION OF PARMENIDES BY SIMPLICIUS

The difficulty in understanding Parmenides' thought has led the interpreters, from Antiquity onwards, to study his philosophy according to later schemes of thought. It was the case of Aristotle, whose interpretation will be inherited by his disciple Theophrastus and his commentators, specially Simplicius. Simplicius, Neoplatonic and Aristotelian at the same time, proposed an interpretation strongly dualistic (dominated by the alternative intelligible/sensible) that we cannot find in the literal quotations that have been recuperated. It was in 1789 that G.G.Fülleborn, inspired on Simplicius, proposed a division of the Poem in two “parts”, division accepted unanimously today. This division should be urgently reviewed and rejected.

Parmenides / Simplicius / Aristotle / *dóxa* / Fülleborn

Como es sabido, los textos originales de los filósofos llamados “presocráticos”, salvo mínimas excepciones¹, se perdieron. Los mal llamados “fragmentos” son en realidad citas de pasajes de dichos libros encontradas en el interior de obras posteriores que tuvieron mejor suerte ya que, completas o sólo en parte, llegaron hasta nosotros. Es sabido también que desde fines del siglo XVI² comenzaron los intentos por extraer de estas obras las citas de los textos perdidos, con el objeto de reconstruir –evidentemente, sólo en parte, pues los pasajes que nadie citó se perdieron irremediablemente– las obras de los filósofos anteriores a Sócrates. Se considera que esta tarea descomunal de “recuperación” finalizó en 1903 con la publicación del trabajo clásico de H. Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

Este estado de cosas dificulta notablemente la interpretación del pensamiento de los primeros filósofos, y en todos los casos el intérprete debe apoyarse en autores o comentaristas de la Antigüedad que poseían los textos completos. No queda otra solución, pero el investigador actual debe ser consciente de que avanza en un terreno minado y que el menor paso en falso –por ejemplo, aceptar ciegamente la opinión del comentarista– puede tener consecuencias trágicas. Como es imposible encontrar una receta infalible, desde hace años quien escribe estas líneas ha decidido ser víctima voluntaria de un prejuicio: atenerse rigurosamente a los pocos textos auténticos recuperados literalmente, y “torturarlos”³ hasta que confiesen su significado. Evidentemente, nada asegura que la interpretación a la que se llegue casi veinticinco siglos después de su escritura será la correcta, pero tampoco lo será la que surja de intérpretes que suelen estar inmersos en polémicas entre escuelas rivales y que en más de un caso no se interesan “científicamente” en el estudio de un texto, sino sólo en exponer o polemizar contra las consecuencias “actuales” de las ideas originales. La interpretación de Heráclito por parte de Platón es un caso sintomático.

Puede objetarse que nuestra posición no tiene en cuenta que los comentaristas de la Antigüedad poseían los textos originales completos. Es verdad. Pero es verdad también que las citas recuperadas que leemos hoy formaban parte de esos textos, y que sería inimaginable que un autor hubiese afirmado ciertas ideas en los textos perdidos (pero conocidos por los comentaristas antiguos) y otras en los textos recuperados. Como veremos, es precisamente esta situación la que encontraremos en Parménides.

¹ Entre ellos, los discursos de *Gorgias*, el papiro que contiene el llamado fr. 44 de Antifonte y el texto conocido como “el Empédocles de Estrasburgo”.

² El primer intento, aunque parcial, fue el de Henri Estienne (1573).

³ Platón utiliza este verbo, *basanízo*, cuando analiza el *lógos* de Parménides en *Sof.* 137b1.

Es verdad que el riesgo de cometer anacronismos es evidente, pero debe recordarse que la filosofía de Parménides fue difícil de comprender ya en su tiempo. Sus pseudo-herederos, Zenón de Elea y Meliso, no parecen haber captado la originalidad del *Poema*: en el primero no hay el más mínimo eco del mismo⁴, y si Platón no los hubiese asociado, tanto en el *Parménides* como al comienzo del *Sofista*, ambos hubiesen pasado a la historia como filósofos independientes. Respecto de Meliso, su inclusión de τὸ εἶν en el espacio y en el tiempo⁵ es ya una prueba evidente de incompreensión. Platón mismo, que confiesa su admiración por Parménides⁶, en un pasaje abundantemente citado del *Teeteto* escribió que “temo que no comprendamos lo que [Parménides] dice y, mucho más, que se nos oculte qué estaba pensando cuando lo dijo” (184a). Y Aristóteles –ya nos ocuparemos de su interpretación– presenta un Parménides cuya semejanza con el Parménides que surge de los pasajes recuperados del *Poema* es, como se dice en algunos filmes, pura coincidencia. Ante estas dificultades, es difícil de evitar la tentación, ya en la Antigüedad, de querer interpretar el esquema dicotómico del *Poema* (que está sin duda presente en los textos que poseemos) en función de los consabidos esquemas platónicos dualistas que se impusieron (incluso entre quienes los criticaron) durante toda la Antigüedad. Simplicio cayó en esta tentación, pero lo hizo en tanto fiel comentador de Aristóteles, ya que, en realidad, todo comenzó con Aristóteles.

No caben dudas de que Aristóteles pudo poseer el texto completo del *Poema*, pero ello no impide que, en función de las citas recuperadas del texto originario, podamos sostener que su interpretación es, en el mejor de los casos, ambigua o que está demasiado influenciada por su propia filosofía. El trabajo clásico de H. Cherniss había ya señalado la parcialidad de los enfoques de Aristóteles, que suele verter en sus propias categorías el pensamiento de sus antecesores. En el caso de Parménides, por ejemplo, nada asegura que este haya podido afirmar, como dice Aristóteles, que ἐν, τὰ ὄντα πάντα (*Física* 185b24), lo cual, según Cherniss, haría del εἶν parmenídeo “un concepto que unifica el mundo físico”⁷. Siempre respecto de la interpretación aristotélica de Parménides, Suzanne Mansion es más condescendiente y escribió que “si se quiere comprender la actitud de Aristóteles respecto de los Eleatas, hay que intentar observarlos a través

⁴ Ver CORDERO (1988: 100-126).

⁵ Ver el sutil trabajo de BARNES (1979: 1-21).

⁶ En el *Teeteto* Platón trata a Parménides de “venerable y temible” (183e), y Simplicio constata que Platón admiraba (θαυμάζων) a Parménides a tal punto que le parecía que para captar su pensamiento (διάνοιαν) se necesitaba un buzo (κολυμβητοῦ) de aguas profundas (36.32), lo cual es una verdadera confesión: el texto del *Poema* es, para Platón, difícil de captar.

⁷ CHERNISS (1935: 65).

de sus propios ojos”⁸. Gershenson y Greenberg, por su parte, en un artículo clásico, llegan a la misma conclusión pero son menos diplomáticos y afirman que “la totalidad del análisis [de Aristóteles] presupone su propia manera de pensar acerca del lenguaje, la lógica y la realidad física”⁹.

Veamos algunos ejemplos concretos. En *Met.* 986b19 Aristóteles afirma que Parménides se consagró “al [ser] uno, en tanto noción” (κατὰ τὸν λόγον¹⁰), que es inmóvil, y, en ese caso, se diferencia de los φυσικοὶ (*Phys.* 184b17). Es así como tanto él como Meliso se expresan “οὐ φυσικοὶ” (*De Caelo*, 298b18). Pero, a diferencia de otros filósofos que también sostuvieron la existencia de un ser uno e inmóvil, Parménides “decidió no reconocer sólo una, sino, en cierto modo (πῶς) dos causas” (*Met.* 984b4). Es así como, “obligado a adaptarse a τὰ φαινόμενα, y habiendo supuesto que, según el λόγος, [el ser] es uno, si bien, según la sensación, es múltiple, [Parménides] sostuvo dos causas y dos principios, el calor y el frío, es decir, el fuego y la tierra, y colocó a uno de ellos como ser, y al otro como no-ser” (*Met.* 986b31). En este caso Parménides habría actuado como los otros y sería dualista.

En estas escasas referencias de Aristóteles a Parménides se basa la interpretación de Simplicio, pero nada segura que la misma sea correcta. H. Baltussen, autor de un trabajo titulado precisamente *Phisosophy and Exegesis in Simplicius*¹¹ sostiene que en este autor se detectan “modern projections about quotations from written sources”. Es así como Simplicio encuentra en Parménides dos “objetos” de estudio, el Ser-Uno, captado por el λόγος (y para referirse a este objeto “pensable” Simplicio hará uso y abuso de la expresión τὸ νοητόν), y los fenómenos sensibles (en Simplicio, τὰ αἰσθητά), captados por los sentidos. Pero esta interpretación de Simplicio tuvo un efecto secundario inesperado en el caso de Parménides: la división del *Poema* en dos “partes”, la *Alétheia* y la *Dóxa*. Veamos qué es lo que ocurrió.

Dado que los textos de los primeros filósofos que se pudieron recuperar están constituidos, casi todos, por frases aisladas que no sugieren en qué pasaje, capítulo o parte del libro perdido hubiesen podido encontrarse, los investigadores no pretenden, en general¹², reconstruir el texto perdido en su orden original, forzosamente desconocido. Parménides, no

⁸ MANSION (1949: 165).

⁹ GERSHENSON-GREENBERG (1962: 138).

¹⁰ Hemos preferido la traducción de *lógos* por “noción” sobre la base de la definición propuesta en los *Segundos Analíticos*: “Como consecuencia de la repetición de una misma sensación se forma un *lógos*” (100a2), o sea, una “noción”.

¹¹ BALTUSSEN (2008: 27).

¹² Una excepción sería el caso del intento actual de S.Mouraviev de reconstruir el “libro” de Heráclito.

obstante –e inexplicablemente-, parece ser una excepción. En realidad, lo único que se sabe en forma concreta es que el *Poema* comenzaba con una suerte de introducción, ya que Sexto Empírico, la única fuente del texto conocido hoy como “fragmento 1” dice, al citarlo, que “así comenzaba el *Poema* de Parménides” (*Adv.Math.* VII.111). Pero luego de esta introducción, a la que se llama *Proemio*, se admite hoy en forma unánime que el *Poema* constaba de una primera parte conocida como *Alétheia*, y de una segunda parte, llamada la *Dóxa*.

Esta división del *Poema* en tres partes tiene fecha de nacimiento: 1795. En ese año G. G. Fülleborn publicó el primer libro consagrado exclusivamente a Parménides¹³ y en él propuso dicha tripartición, que, como veremos, se inspira en Simplicio. Esta tripartición fue modificada sólo en pequeños detalles por C.A.Brandis¹⁴ y por S.Karsten¹⁵, y; finalmente, fue sacralizada por H.Diels¹⁶. En función de esta estructura, ciertos fragmentos¹⁷ (fr. 2 a fr. 8.51) pasaron a formar parte de la *Alétheia*, y otros (fr. 8.52 a fr. 19), de la *Doxa*. Este esquema se impuso como una evidencia irrefutable.

Ya en 1899 F.Susemihl publicó en *Philologus* (58) un artículo con el título de *Zum zweiten Theile des Parmenides*, pero quien consagró definitivamente esta estructura del *Poema* fue K.Reinhardt, en su clásico trabajo sobre Parménides¹⁸. El libro privilegia a tal punto las “partes” del *Poema* que su primer capítulo se titula ya “El lazo de unión entre las dos partes (*Teilen*) del *Poema*”, y, consecuentemente, los capítulos siguientes tienen como título “Der erste Teil” y “Der zweite Teil”.

Antes de proseguir el análisis del origen de esta manera de agrupar los diecinueve fragmentos de Parménides encontrados hasta hoy, debemos reconocer que ella supone una interpretación de la filosofía del autor, interpretación que no dudamos en calificar de anacrónica y de perniciosa. Nunca sabremos en qué orden se encontraban los fragmentos en el texto original, pero no caben dudas de que, como Parménides no es responsable de esta estructura actual, toda referencia a una “primera parte” del *Poema* o a una “segunda parte” compromete sólo al intérprete, no al Eléata.

Antes de ocuparnos de las razones que llevaron a Fülleborn a proponer su esquema tricotómico, se impone decir dos palabras sobre los dos intentos de reconstrucción del *Poema* anteriores al suyo. Sus autores fue-

¹³ FÜLLEBORN (1795)

¹⁴ BRANDIS (1813).

¹⁵ KARSTEN, (1835).

¹⁶ DIELS (1903).

¹⁷ De acá en adelante utilizaremos por comodidad el término “fragmento”, si bien, como se dijo al comienzo de este trabajo, el mismo es inadecuado.

¹⁸ REINHARDT (1916: *passim*).

ron Henri Estienne (1575) y Joseph J. Scaliger (entre 1597 y 1600). Estienne presentó sesenta y siete versos auténticos agrupados en función de la fuente que los había citado (Plutarco, Sexto, etc.), sin pretender restablecer un hipotético orden originario. Scaliger, por su parte, llevó a cabo una tarea titánica, ya que consiguió reunir ciento cuarenta y nueve versos, casi la totalidad de las citas conocidas hoy. Como es sabido, el único defecto del trabajo inmenso de Scaliger fue el siguiente: permaneció inédito durante más de cuatro siglos, hasta que finalmente conseguimos publicarlo en 1982¹⁹. Al igual que Estienne, Scaliger citaba los fragmentos en función de su fuente, sin intentar reproducir una estructura originaria que, forzosamente, sería imposible de descubrir.

Volvamos a Fülleborn. Después de reproducir la extensa cita de Sexto conocida como *Proemio*, su transcripción de los fragmentos comienza con una “Rationale Kosmologie²⁰, oder Vernunfterkennntniss vom Wesen der Dinge: Περὶ νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς Αλήθειαν», integrada por los fragmentos 2 a 8 (hasta el verso 52). Y luego esta primera parte es seguida por la sección «Sinnliche Erkenntniss vom Wesen der Dinge: Τὰ πρὸς Δόξαν», constituida por los fragmentos 8 (a partir del verso 53) hasta el fragmento 18 (ya que por entonces se ignoraba la existencia del actual «fragmento 19»).

De la presentación de cada parte se deduce claramente que ambas fueron establecidas en función de los criterios utilizados para captar «la esencia de las cosas»: *el pensamiento o la razón, y la sensación*. Y Fülleborn aclara, en el prólogo de su libro, que «*ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*» (“Así dividió Simplicio el *Poema* de Parménides”) (p. 54). Simplicio, inspirador de Fülleborn, es entonces el responsable de la división actual del *Poema* de Parménides en una sección que se ocupa de “lo inteligible”, ámbito que concierne a “la verdad”, y otra sección consagrada a “lo sensible”, sobre el cual sólo hay “opiniones” (*dóxai*). Éste es el *status quaestionis* actual. Nuestra modernidad ha efectuado sólo algunos *liftings* para rejuvenecer esta dicotomía: como el objeto inteligible por excelencia es “el Ser”, suele llamarse a la primera parte “Vía de la Verdad, o del Ser”, y como lo sensible se asimila a los fenómenos, la segunda parte sería la “Vía de las Apariencias”²¹

Como la paternidad de Simplicio reivindicada por Fülleborn es, como veremos, correcta, nuestro trabajo se concentrará de acá en adelante

¹⁹ Ver CORDERO (1982: 391-398).

²⁰ Es probable que por “cosmología racional” Fülleborn, influido por la filosofía kantiana que está en su apogeo cuando él publica su libro, haga alusión simplemente al conocimiento inteligible (no sensible) de las “cosas” (“Dinge”). En 1800 Fülleborn escribió un libro titulado *Immanuel Kant. Nebst einigen Bemerkungen über die Kantische Philosophie*.

²¹ En la mayor parte de los estudios escritos en inglés se habla de la “*Way of Seeming*”

en la interpretación simpliciana de la filosofía de Parménides²². Evidentemente, cuando Fülleborn escribió que “*ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*” pensó sin duda en la frase del comentador que clausura su cita de los primeros 52 versos del fragmento 8, consagrados a los atributos del ó :

Luego, Parménides, yendo de las cosas inteligibles (τῶν νοητῶν) a las cosas sensibles (τὰ αἰσθητὰ), o sea, como él mismo dice, de la ἀλήθεια a la δόξα, afirma:

“Acá termino para ti el razonamiento fiable y el pensamiento acerca de la verdad. A partir de acá, las opiniones de los mortales aprende, escuchando el orden engañoso de mis palabras”²³.

Y él mismo, como principios de las cosas engendradas, a la manera de elementos (στοιχειώδεις), coloca la primera oposición, a la que llama luz y oscuridad, <o> fuego y tierra, o denso y raro, o mismo y otro, diciendo de inmediato estas palabras que se citan a continuación:

Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las formas, a los cuales no unificaron necesariamente²⁴ –y en esto se equivocaron– Distinguen una forma enfrentada a ella misma, y ofrecen de ellas pruebas separadas las unas de las otras: por un lado, el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada”²⁵. (Simplicio, *Phys.* 30.14-31.2)²⁶.

La extensa cita de Simplicio contiene el pasaje en el cual Parménides abandona la presentación de los σήματα del hecho de ser (εἶν) y pasa a ocuparse de las δόξαι o de τὰ φαινόμενα, según la expresión que hemos encontrado en Aristóteles (*Met.* 986b31). Según Simplicio, el discurso y el pensamiento sobre la verdad, que concluye en el verso 8.50, forma parte de “lo inteligible”. Las referencias de Simplicio a la asimilación de lo que él llama el Ser-Uno de Parménides a “lo inteligible” son muy numerosas.

²² Ver el trabajo de STEVENS (1990)

²³ En el caso de Parménides, utilizamos como texto y traducción nuestra edición (ver CORDERO, 2005). La cita corresponde a los versos 50-52 del fr. 8.

²⁴ Otra traducción posible es: “Uno de los cuales no es necesario”.

²⁵ Parménides, fr. 8.53-9.

²⁶ En el caso de Simplicio, utilizamos la versión más moderna del mismo (que tiene ya casi un siglo y medio de existencia) , elaborada por DIELS (1882-5).

Basta mencionar unos pocos ejemplos. Cuando Simplicio cita el verso que se refiere a la inmovilidad de τὸ ἐόν (8.26) dice que así habla Parménides del “ser inteligible” (τοῦ νοητοῦ ὄντος) (*Phys.* 39.26), y al referirse al verso 8.35 afirma que «es a causa de lo inteligible (τοῦ νοητοῦ), es decir, del ser (τοῦ ὄντος)», que hay pensamiento (*Phys.* 87.17). Agreguemos que en una alusión a Alejandro de Afrodisia, Simplicio dice que también éste reconoce en Parménides la inmovilidad del ser «en el pasaje sobre la ἀλήθεια, es decir, sobre el ser inteligible» (τοῦ νοητοῦ ὄντος) (*Phys.* 38.19). Y finalmente, antes de citar los últimos versos del fragmento 8, Simplicio escribe que Parménides acaba de finalizar su “discurso sobre lo inteligible” (περὶ τοῦ νοητοῦ) (*Phys.* 28.38).

La asimilación de la *dóxa* a lo sensible es también recurrente. “Parménides coloca (τίθησι) los cuerpos en las cosas opinables (ἐν τοῖς δοξαστοῖς)” (*Phys.* 87.5); Parménides “llama opinable (δοξαστόν) a lo sensible” (τὸ αἰσθητόν) (*Phys.* 38.26), y en la página 558.4 del Comentario al *De Caelo* Simplicio dice que a partir del verso 8.52 Parménides va a ocuparse “de las cosas sensibles” (τῶν αἰσθητῶν).

Finalmente, la asimilación de lo inteligible al discurso sobre el ser y la verdad, y de lo sensible a la *dóxa* reaparece cada vez que Simplicio cita o comenta los versos 50-2 del fragmento 8, que separan el fin de un discurso del comienzo de otro: Parménides «llama opinable (δοξαστόν) y engañoso (ἀπατηλόν) a este discurso (λόγον)²⁷, aunque no completamente falso, sino como descendido de la verdad de lo inteligible (τοῦ νοητοῦ) al fenómeno (τὸ φαινόμενον) y a lo sensible (τὸ αἰσθητόν) aparente (δοκοῦν)» (*Phys.* 39.10). Y otro tanto leemos en el Comentario al *De Caelo*: «para completar su discurso (λόγον)²⁸ sobre el ser real (ὄντῶς ὄντος), [Parménides] enseña lo siguiente a propósito de las cosas sensibles (τῶν αἰσθητῶν)...» (558.3).

He llegado el momento de analizar esta interpretación de Simplicio, inspiradora de Fülleborn y, por intermedio de éste, *vox docti* en los estudios parmenídeos actuales, que encara la filosofía de Parménides como una combinación de un criterio inteligible y de un criterio sensible. No dudamos en afirmar –e intentaremos demostrarlo– que Simplicio aplica a Parménides un esquema aristotélico-platónico que nada tiene que ver con la filosofía del Eléata, entre otras cosas –¡vaya novedad!– porque Parménides es anterior a Platón y a Aristóteles. Simplicio posee el *Poema* de Parménides –él mismo lo

²⁷ Tanto en este pasaje como en otros textos paralelos, Simplicio no duda en aplicar el término λόγος a aquéllo que para Parménides es sólo un conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων, 8.52). Parménides emplea el término λόγος (en singular) para referirse exclusivamente al discurso sobre la Verdad, cuyo objeto es τὸ ἐόν. En plural, en cambio, λόγοι retoma un cliché homérico (*Odisea*, I.56) (ver fr. 1.15).

²⁸ Ver nota anterior.

dice²⁹–, lo cita abundantemente –por suerte: gracias a él poseemos 65% del texto original– pero fiel a sus maestros, Aristóteles y Platón, cuyas filosofías intenta hacer coincidir, no puede escapar a su influencia.

Hay que reconocer que Simplicio no fue el primer filósofo en sucumbir al canto de las sirenas de los esquemas aristotélico-platónicos. Escasos son los testigos de la filosofía de Parménides anteriores a éste y a Proclo, pero Plutarco parece haber caído en la misma trampa que Simplicio. En efecto, antes de citar los últimos versos del texto que hoy conocemos como *Proemio*, dice: «Parménides coloca lo inteligible (τὸ νοητόν) bajo la forma (ιδέα) de lo uno y del ser [...], y lo sensible (τὸ αἰσθητόν) [bajo la forma] de lo desordenado y lo móvil». Cita luego el verso que se refiere a la imperturbabilidad del corazón de la verdad (1.29), que expone “lo inteligible (τὸ νοητόν), que permanece siempre en el mismo estado”, mientras que los versos siguientes presentan las opiniones de los mortales, en las cuales no se puede creer (1.30-1), porque, según Plutarco, están “en relación con todos los asuntos que cambian, las afecciones y las desigualdades” (*Adv. Colot.* 13p. 1114D = 28 A 34 DK). Como en el caso de Simplicio más tarde, ya Plutarco asimila “el ser” a “lo inteligible” y las *dóchai* a “lo sensible”.

Analicemos ahora la dicotomía “sensible/inteligible”, que es básica en este tipo de interpretación. Su origen se encuentra ya en Aristóteles, cuando admite que, por un lado, Parménides se ocupó del ser, κατὰ τὸν λόγον, pero que, obligado a dar cuenta de los fenómenos, recurrió a la sensación y propuso dos principios (*Met.* 986b31). Tanto Plutarco, en el breve pasaje citado, como Simplicio, en la totalidad de su comentario, interpretan la filosofía de Parménides como un intento por explicar dos tipos de realidades, o, según la fórmula de A. Stevens, «deux niveaux de réalité» (“dos niveles de realidad”)³⁰: el de “las cosas inteligibles” y el de “las cosas sensibles”. Cada tipo de realidad es captada por un medio diferente: el pensamiento, la primera, y la sensación, la segunda. El contenido captado por el pensamiento, que es τὸ ἐόν, es considerado verdadero, pero ¿qué capta la sensación, cuya expresión es la *dóxa*? Capta τὸ δοξαστόν, τὸ φαινόμενον, τὸ δοκοῦν (*Phys.* 39.10), términos que podemos reunir bajo la apelación de “las apariencias”³¹. Es precisamente el término (y la noción) de *dóxa* (que se encuentra tanto en Parménides como en Platón) la que, según nuestra opinión, invitó a Simplicio a aplicar a Parménides

²⁹ Simplicio se enorgullece de citar un texto que es ya “raro” (σπάνιον) en su época (*Phys.* 144.28).

³⁰ STEVENS (1990 : 68).

³¹ Es su traducción del verso 8.52 Stevens traduce *dóchai* por “opinions”, pero cuando comenta el pasaje (1990: 67) dice que en ese verso Parménides pasa “de la vérité à l'apparence” (“de la verdad a la apariencia”).

un esquema interpretativo de origen platónico, y a pretender encontrar en Parménides el dualismo básico que caracteriza a la filosofía platónica (si bien el mismo Platón hizo esfuerzos titánicos para suprimirlo en la última etapa de su filosofía, pero esta es otra cuestión). Esta verdadera obsesión de Simplicio lo llevó a no reparar en ciertos puntos fundamentales que se encuentran en los textos parmenídeos que él mismo cita, y a los cuales Aristóteles no hace alusión.

Estos puntos son los siguientes: (a) el propósito general del *Poema* de Parménides; (b) el significado de *doxa* en el *Poema*; (c) la paternidad de la *doxa*.

Analicemos estos tres puntos.

(a) Parménides se propone describir dos tipos de *conocimiento* posibles, y no dos tipos de *realidades* a conocer. El "objeto" que Parménides quiere explicar, como todos sus colegas presocráticos anteriores y posteriores, es *πάντα τὰ ὄντα*, la «realidad» (el entrecomillado obedece a que el término no existe en griego). Para Parménides hay dos *maneras* (ὁδοί)³² de hacerlo: o bien, o mal. El discurso que capta las cosas tal como son es convincente, pues acompaña a la verdad (fr. 2.4); el conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων, 8.52) que pretende explicar las cosas mediante la postulación de principios contradictorios no posee verdadera convicción (en él no hay πίστις ἀληθής, 1.30), está completamente vacío de contenido (es παναπευθέα, 2.6) y es engañoso (ἀπατηλόν, 8.52). El núcleo de la verdad (1.29) del primer discurso es el descubrimiento de la presencia necesaria del hecho de ser en todo lo que es (en efecto, los entes son entes porque poseen ser), manifestada en un primer momento por el desnudo «ἔστι». La manera errónea de explicar *el mismo estado de cosas* ignora el carácter necesario y absoluto del hecho de ser y se limita a colocar nombres sobre las cosas (nombres que se cree que son verdaderos, 8.39), derivados de opuestos que en realidad se anulan mutuamente (pues, aparte de ellos nada hay, 9.4). En este caso, la verdad está ausente; sólo hay opiniones, puntos de vista.

Ambos criterios o métodos son incompatibles, pero como la intención de Parménides es eminentemente didáctica (de ahí la utilización de la métrica épica homérica y de una serie de imágenes alegóricas hesiódicas fácilmente reconocibles por un griego de entonces), quien pretenda dedicarse a la filosofía debe estar al tanto *también* de teorías erróneas, máxime si éstas sugieren un orden cósmico verosímil (διάκοσμον εὐοικότα,

³² El término ὁδός tiene ya en época de Parménides el doble significado de "camino" y de "modo" o "manera". Ver Pindaro, *Ol.* VIII.13: "con la ayuda de los dioses, hay muchas maneras (ὁδοί) de triunfar". La palabra inglesa "way" hereda este doble significado.

8.60), es decir, similar al verdadero (pero no verdadero). Exponer el error del discurso erróneo forma parte del discurso verdadero.

Vimos que en varias ocasiones Simplicio asimila “lo inteligible” al Ser-Uno. Esta noción, inventada por Meliso³³, no existe en Parménides. En su explicación del núcleo de la verdad, nada impide a Parménides pasar del singular ἔόν (y, muy pocas veces, τὸ ἔόν) al plural ἔόντα. El primer verso del fragmento 7 niega la posibilidad de que haya “cosas (=”entes”) que no existan” (οὐ [...] εἶναι μὴ εἶόντα), de lo cual se infiere que hay cosas (όντα) que existen, y en el fr. 4, en relación con el νοῦς (o sea, en un contexto para el cual es válida la asimilación de “ser” y “pensar” proclamada en el fr. 3) Parménides utiliza dos compuestos de εἶναι: ἀπεόντα y παρεόντα: “Observa cómo *las cosas ausentes están firmemente presentes* para el pensamiento”, y esto es así porque “no se puede obligar a lo que es a no estar conectado con lo que es” (4.2): ahí donde hay εἶόντα, hay ἔστι, que es el núcleo de ἔόν. Creer que el plural alude a «la multiplicidad sensible»³⁴ es caer en la dicotomía ontológica anacrónica que pretende explicar el *Poema* como si se tratara de una premonición de la línea dividida de Platón.

(b) De la oposición polar entre verdad (transmitida por un discurso, λόγος, que gira en torno de la misma: ἀμφὶς ἀληθείης, 8.51) y δόξαι, surge claramente que ambas nociones deben formar parte de un mismo enfoque: un enfoque *gnoseológico*. Más adelante, fundamentalmente en Platón, δόξα tendrá también valor ontológico³⁵, y pasará a significar, también, «apariencia», pero en tiempos de Parménides, y especialmente antes, la traducción de δόξα por «opinión» se impone. Δόξα no es «lo que aparece», sino «lo que parece» a alguien, noción emparentada a δοκέω³⁶. Y otro tanto ocurre con el participio plural τὰ δοκοῦντα, sinónimo de δόξαι en Parménides³⁷. En Heráclito, quien más fama tiene (δοκιμῶτατος, “fama” es “lo que se dice” de alguien, no como alguien “aparece”), sólo conoce y custodia opiniones (δοκέοντα)» (fr 28). En Jenófanes, acerca de los dioses, los hombres sólo tienen una opinión (δόκος, sinónimo de δόξα) (fr. 34). Como observara Mourelatos, «solo en el caso en que los términos de

³³ Ver el trabajo de BARNES citado en la nota 5.

³⁴ Es el caso de BOLLACK (2006: 137), quien ve en este plural una alusión “a las cosmogonías”. En un trabajo muy anterior este autor había ya propuesto colocar este fr. 4 en la segunda parte del *Poema*, porque “los dos participios están en plural” (1957: 56-71).

³⁵ Un análisis exhaustivo del tema se encuentra en LAFRANCE (1981: *passim*).

³⁶ El significado más corriente de δοκεῖ μοι es “me parece”.

³⁷ Dado que puede resultar extraño que la Diosa aconseje estar al tanto también de algo no convincente, como las opiniones (1.31), en el verso siguiente se aclara que, “no obstante” (ἔμπης), hay que saber qué ocurriría si ellas se impusieran (1.32). El sujeto de ambos versos, 1.31 y 1.32 es el mismo, las opiniones, representadas ya sea por δόξαι o por τὰ δοκοῦντα.

la raíz *δοκ*- tienen sentido positivo, los ataques filosóficos a la *doxa* pueden ser mordaces»³⁸. Es exactamente lo que ocurre en el caso de Parménides.

Como dijimos, este conjunto de palabras dóxicas se encuentra ubicado en las antípodas del discurso (*λόγος*) verdadero, y por ello Parménides lo califica de *ἀπατηλόν*. Evidentemente, para quienes pretenden reivindicar la verosimilitud (a falta de la verdad) de la *dóxa*, la palabra *ἀπατηλόν* resulta molesta. En nuestra post-modernidad, Popper, en un texto que nunca debió haber sido publicado, dice que Parménides se equivocó y que escribió *ἀπατηλόν* cuando en realidad quiso escribir otra cosa³⁹. Simplicio, con más sentido crítico que Popper, hace lo posible por matizar el término, pues también a él le molesta. En efecto, en la página 39 de su Comentario vuelve a citar los versos de Parménides que ya había reproducido en la página 30 (fr. 8.50-61), pasaje en el cual (en el verso 8.53) está el término *ἀπατηλόν*, y luego de la cita textual afirma que “el discurso es llamado opinable (*δοξαστόν*) y engañoso (*ἀπατηλόν*) no porque sea completamente falso sino porque está como descendido de la verdad de lo inteligible al fenómeno (*τὸ φαινόμενον*) y a lo sensible aparente (*δοκοῦν*)”⁴⁰ (*Phys.* 39.10). Ya W.D.Ross había observado que esta frase “es inconsistente con lo que el mismo Parménides dice en los versos recién citados, que implican que la segunda parte del *Poema* expone simplemente las opiniones falsas de los mortales”⁴¹.

Si dejamos de lado las evidentes influencias platónicas (el uso de *δοξαστόν*, de «inteligible», de *φαινόμενον*), este intento de Simplicio por reivindicar, ya en Parménides, un “discurso” sobre las apariencias (término éste que reúne *τὸ φαινόμενον* y *δοκοῦν*), contiene, además, una imprecisión y el “olvido” de un pasaje del *Sofista* que ciertamente Simplicio conoce, aunque nunca citó. La imprecisión es la siguiente: Parménides jamás hubiese utilizado el término *lógos* (como hace Simplicio) para un conjunto de palabras “opinable” y “engañoso”, ya que había reservado el término para su “discurso (*lógos*) confiable [...] acerca de la verdad” (fr. 8.50). El pasaje del *Sofista* “olvidado” es precisamente el comienzo de la sección dedicada al cuestionamiento de Parménides. En ese momento del diálogo, para justificar que el sofista sea un fabricante de “copias y de simulacros [de conocimientos]” (236c), debe sostenerse que éstos existan, o sea, que se dé tanto un *φαίνεσθαι* como un *δοκεῖν* (precisamente las dos nociones

³⁸ ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ (2008 :202).

³⁹ Ver POPPER (1998: 131-3).

⁴⁰ Δοξαστόν οὖν καὶ ἀπατηλόν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπωκῶτα.

⁴¹ ROSS (1924: 134). Debo esta referencia a uno de los anónimos evaluadores, sutil lector de una primera versión de este trabajo.

que se encuentran en Simplicio en el pasaje recién citado: τὸ φαινόμενον y δοκοῦν). Pero, dice Platón, para sostener esta posibilidad, hay que refutar a Parménides. Más claro imposible: las apariencias no tienen cabida en el *Poema*, pace Simplicio.

Además, cuando Simplicio intenta relativizar la noción de ἀπατηλόν, parece no ver que en Parménides este término está opuesto polarmente a πιστόν (emparentado con πείθω), que caracteriza al camino llamado «de la verdad». La proporción que Parménides sugiere es ésta: «verdad : opinion :: persuasión : engaño». Un discurso engañoso es opuesto a la Vía de la Verdad, y por eso Parménides no necesita utilizar la noción de «falsedad» (ψεῦδος).

(c) La interpretación de la noción de δόξα por parte de Simplicio es un reflejo fiel del comentario de Aristóteles de los pasajes del *Poema* en los que Parménides presenta dos principios (si bien Aristóteles no usa nunca la palabra δόξα cuando se refiere a Parménides). No caben dudas de que las afirmaciones de Aristóteles (que evidentemente poseía el texto del *Poema*, puesto que lo cita) se refieren a la descripción que comienza en el verso 8.51, en la cual, según dice el mismo Parménides, se exponen una serie de δόξαι. Para Parménides, éstas consisten, como comentará acertadamente Aristóteles, en el establecimiento (κατατίθημι) de dos puntos de vista para nombrar a las cosas, en discernir (κρινεῖν) formas diferentes, y en colocar significaciones contrarias, separadas la una de la otra: el fuego o la luz, y la noche. Aristóteles reemplaza a veces la noche por la tierra o el frío, y basándose seguramente en pasajes del *Poema* que hoy no conocemos, asimila ambos principios al ser y al no-ser (*De gen. et corr.* 318b6). Dado que los principios postulados por las δόξαι son realmente opuestos, no sería extraño que el mismo Parménides los haya asimilado a los dos opuestos fundamentales del *Poema*, ser y no-ser.

La descripción aristotélica de las δόξαι es impecable, pero Aristóteles no ve –y Simplicio tampoco– que Parménides las atribuye a “otros”, los mortales. No es importante identificar a esos “mortales”, pero son “ellos” quienes propusieron dos principios opuestos, y, dice Parménides, “en eso se equivocaron” (8.54), probablemente porque hay un solo principio (otros pasajes del *Poema* dan a entender que se trata sólo de τὸ ἐόν). Son «ellos» los que colocaron sobre cada cosa nombres significativos (ὄνομα [..] επίσημον) (fr. 19), creyendo que eran verdaderos (8.39). Atribuir las δόξαι βροτῶν a Parménides es un gravísimo error. Ellas pertenecen a “los mortales”, y Parménides llama “mortales” a una masa sin criterio (ἄκριτα, y que, por ello, discierne [κρινεῖν] erróneamente dos principios), estupefacta, víctima de lo que se dice, con ojos que no ven, oídos que no escuchan y con el pensamiento errabundo (6.5-7, 7.4-5). Dada la personalidad de los autores, no es de extrañar que ellos expongan sus δόξαι mediante un conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων) engañoso, jamás en un λόγος.

Como estos fabricantes (fr. 6.5) de *dóchai* son *δίκρανοι*, sostienen a la vez que hay ser y que hay no-ser. Esta afirmación de la simultaneidad de contrarios encuentra un eco en la interpretación de Aristóteles según la cual Parménides “colocó dos causas y dos principios, el calor y el frío, a los que llamó fuego y tierra, y asignó el ser al fuego y el no-ser al otro” (*Met.* A.5.986b34-987a2), con la salvedad de que Parménides las colocó en las palabras engañosas de “otros”.

Es para los mortales que nada saben que ser y no-ser son lo mismo (o sea, dos principios), y no lo mismo (o sea, opuestos) (6.6-7). Es porque son bicéfalos que los mortales son víctimas de la conjunción (6.5). El hombre que sabe (1.3), en cambio, es conducido por el camino de la disyunción: “se es, o no se es” (8.16), porque “es necesario existir totalmente, o no” (8.11). Mal puede ser un principio el no-ser (*pace* Aristóteles, *Met.* 986b31), para Parménides, cuando el discurso confiable (*πιστόν λόγον*, 8.50) sostiene que «la nada no existe» (*μηδὲν οὐκ ἔστι*, 6.2), ya que afirmar que “es necesario no-ser” (2.5) es *παναπευθέα* (2.6), porque “no se conoce ni se menciona lo que no es” (2.7-8). Como observara W.D.Ross, “dado el carácter negativo de la noche [...] no caben dudas de que Parménides no pudo sostener que ella era una de las *μορφαί*”⁴²

La Diosa, portavoz de Parménides, asocia las *dóchai* a un autor que no es ella misma; ella sólo las expone, para que el futuro filósofo esté al tanto de las mismas y sepa evitarlas (8.61). En 1.30 dice que “en las opiniones *de los mortales* no hay verdadera convicción”, en 8.51 anuncia que va a exponer “las opiniones de *los mortales*”, y en el fr. 19 dice que las cosas se produjeron de este modo según la *doxa* y que, respecto de ellas *los hombres* establecieron nombres significativos para cada una. Y otro tanto ocurre con la noción de *γνώμη* “punto de vista”, sinónimo de *doxa*: “ellos establecieron dos puntos de vista...” (8.53). Como observara A.P.D.Mourelatos, es la atribución a “los mortales” la que da valor negativo a la *doxa*⁴³. Basta leer la descripción despiadada que hace Parménides de “los hombres” en los fragmentos 6 y 7 para asombrarse de que aun hoy haya estudiosos que consideren que las “opiniones de los mortales” están avaladas por Parménides. La Diosa no usurpa un *copyright* que no le pertenece: siempre aclara quiénes son los autores de la teoría engañosa que ella utiliza como paradigma de cómo *no deben* explicarse las cosas.

La facilidad que consiste en pretender interpretar una filosofía muy difícil de comprender, como es la de Parménides, según los esquemas familiares aristotélico-platónicos lleva a Simplicio a cometer dos errores garrafales que los estudios parmenídeos heredan desde entonces:

⁴² ROSS (1924: 134).

⁴³ MOURELATOS (2008 : 202).

(a) Para Simplicio, como la “parte” (?) del *Poema* llamada hoy “la *Dóxa*” se ocupa de las apariencias, y como todo cuanto es sensible (siempre según sus esquemas platónicos), pertenece al ámbito de las apariencias, las referencias parmenídeas al sol, la luna, los astros, la vía láctea, el cielo englobante, los sexos, etc., deben formar automáticamente parte de la *doxa*. Simplicio niega así *a priori* la posible existencia de una “física” e incluso de una cosmología auténticamente parmenídea, presentada por la Diosa (física que, evidentemente, no puede ser “engañosa”), no por los mortales. Pero, *pace* Simplicio, la Diosa exhorta a *conocer* esas realidades físicas (cf. el fr. 10, donde el verbo “conocer”, εἰδέναι, es utilizado en dos ocasiones, mientras que el contenido de la *doxa* no es cognoscible), y algunas respuestas a cuestiones “físicas” se encuentran en textos que Simplicio no cita: los actuales fr. 14, 15, 16, 17, 18.

Pero ocurre que en las versiones actuales del *Poema*, todo cuanto está ubicado entre el verso 52 del fragmento 8 y el fr. 19 es considerado como un bloque monolítico, llamado “la *Doxa*”. En realidad, en este conjunto de cuarenta y nueve versos casi la mitad presenta teorías que no son *ni engañosas ni falsas*, o sea, que no corresponden a la significación que las *dóxai* tienen para Parménides, que son obra exclusiva de los mortales que nada saben. Afirmaciones como “[la luna], errante alrededor de la tierra, con luz prestada” (fr. 14), “[la luna] vuelta siempre hacia los rayos del sol” (fr. 15), así como la explicación “científica” del hecho insólito de que el νοῦς pueda divagar (fr. 16), nada tienen de engañoso ni de falso y no pertenecen a las *dóxai* de los mortales: en la reconstrucción actual del *Poema* ocupan un lugar que no les corresponde⁴⁴.

(b) Dado que, según Simplicio, el *Poema* va de lo inteligible a lo sensible, Parménides opondría el pensamiento a la sensación. Estas dos maneras de acceder a la realidad de las cosas invitaron a Fülleborn a dividir el *Poema*, como vimos, en una «*Vernunfterkenntniss vom Wesen der Dinge*: Περί νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς Αλήθειαν », y en un «*Sinnliche Erkenntniss vom Wesen der Dinge*: Τὰ πρὸς Δόξαν». Nada más equivocado. Para Parménides, todo depende del método que se siga. El método erróneo se vale de ojos, pero que no ven, de oídos, pero que no oyen (7.4), lo cual convierte a los mortales en sordos y ciegos (6.7). Pero a esta deficiencia de los sentidos se agrega un νοῦς errante (6.7) que les impide discernir: ellos son ἄκρῖτοι y bicéfalos. La sensación puede ser bien utilizada: el oído, por ejemplo, permite “escuchar” (ἀκοῦσας, 2.1) el μῦθος que enuncia la Diosa, así como «escuchar» (ἀκούων, 8.52) el engañoso discurso de la

⁴⁴ En un trabajo publicado en 2010 no dudamos en hablar del “desmantelamiento de la *doxa*”: CORDERO (2010: *passim*)

Diosa, y los ojos sirven para «contemplar» (λεῦσσε, 4.1) de qué manera el νοῦς hace presente lo ausente.

Resultado de esta verdadera tarea de desinformación, surge del testimonio de Simplicio un Parménides incoherente que en más de una ocasión desorienta al mismo Simplicio, que es incapaz de ver que los problemas surgen de su propia interpretación. En varios pasajes de su comentario repite que, después de haber expuesto los principios del Ser-Uno, Parménides supone otros principios (ἀρχάς)⁴⁵ cuando explica lo opinable (τὸν δοξαστόν) (*Phys.* 146.27). Pero esta interpretación lo pone a veces en un aprieto. Un caso paradigmático es su comentario del fragmento 19, que se refiere sin duda alguna a la *dóxa* (está en él la palabra *dóxa* y la referencia a los mortales), y que no encaja en el rompecabezas simpliciano. En efecto, este fragmento desorienta a Simplicio, quien sin duda interpreta que el verbo «ser» tiene valor existencial en el verso 19.1. El contexto es el siguiente: después de haber citado los versos 50-2 del fr. 8, en los que Parménides anuncia que va a exponer las opiniones de los mortales, Simplicio agrega: «Y después de haber presentado la estructuración (διακόσμεσιν) de las cosas sensibles [posiblemente Simplicio no considera oportuno repetir los versos 53-59, que presentan dicha διακόσμεσις] agrega nuevamente:

Así surgieron estas cosas, según la *dóxa*, y así existen (έάσι) ahora,
y luego, una vez desarrolladas, morirán;
a cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo⁴⁶

¿Cómo Parménides puede suponer (ύπελαμβάνεν) que sólo (μόνον) existen las cosas sensibles, precisamente él, que tanto filósofo sobre lo inteligible? [...] ¿Cómo pudo transponer lo inteligible a las cosas sensibles, él, que, por un lado, unió lo uno al ser inteligible, y, por el otro lado, elaboró claramente un orden cósmico con las cosas sensibles, que no fueron dignas de ser llamadas con el nombre de ser?» (*De Caelo* 558, 12). No caben dudas: es el verbo «ser» (έάσι), aplicado acá con valor existencial a lo sensible, que desconcierta a Simplicio.

Su asombro no habría sido tal si hubiese reflexionado sobre el hecho de que también los mortales que nada saben suelen utilizar el verbo “ser”, pero, como no son capaces de captar su significado, suelen unirlo a su negación. Parménides lo dice: “Por eso son nombres cuanto los hombres

⁴⁵ *Mutatis mutandis*, pareciera que Simplicio atribuye ya a Parménides la famosa frase que Groucho Marx escribirá siglos después: "He aquí mis principios. Si no le convencen, tengo otros".

⁴⁶ Parménides, fr. 19.

han establecido [Observar la similitud con los términos empleados en el fr. 19], creyendo que eran cosas verdaderas: [...] *ser y no ser...*" (fr. 8.38-40). Si Parménides hubiese sido liberado de la autoría de la concepción expuesta al final del fragmento 8 y que continúa en el fr.9 acerca de los dos principios opuestos, luz y oscuridad, no habría contradicción alguna. Pero Simplicio insiste y persiste: "Los principios de las cosas físicas (τῶν φυσικῶν) son opuestos, y, cuando se ocupa de la *doxa* hace principios a lo caliente y lo frío; él los llama 'fuego' y 'tierra', y también 'luz' y 'noche oscura'" (*Phys.* 179. 29)⁴⁷.

La descripción de Simplicio es exacta, pero Parménides atribuye esta tendencia errónea que consiste en proponer dos principios opuestos, a los mortales (y al no unificarlos "se han equivocado", 8.54): "Ellos establecieron dos puntos de vista..." (8.53). Además, la utilización de τῶν φυσικῶν como sinónimo de τὰ αἰσθητὰ confirma el anacronismo del enfoque de Simplicio, que no sólo es post-platónico sino también post-aristotélico. Para un Presocrático estudiar τὰ φυσικά no tiene el sentido que tendrá en Aristóteles. Τὰ φυσικά es sinónimo de τὰ ὄντα, que son particularizaciones (y no «apariencias») de la φύσις, o sea, de aquello a lo cual Parménides aludirá por primera vez con un singular genérico, εἶόν.

Curiosamente, Simplicio no parece advertir que quien afirmó de manera clara y distinta que Parménides no se ocupó de las apariencias fue el mismo Platón. Es verdad que Platón, pensador post-sofístico, cuya filosofía, como ya vimos, se apoya -aunque con matices- en un dualismo entre lo inteligible y lo sensible, o sea, entre el ser y las apariencias, no puede dejar de aplicar este esquema cuando estudia a los filósofos del pasado. Pero, como ya vimos, cuando se ocupa de Parménides debe reconocer que sólo si se lo refuta (refutación que él presenta como un intento de parricidio) se puede afirmar que hay en él, además del ser, algo así como el aparecer y el parecer (*Sof.* 236c). Estas nociones suponen que el no-ser existe, y Parménides dijo claramente que "nunca dominará esto: que haya (εἶναι) entes que no sean (μὴ εἶναι)" (7.1), que "la nada no existe" (6.2), y que "no conocerás ni mencionarás lo que no es" (2.7-8). Si Parménides hubiera admitido la existencia de las "apariencias", Platón no habría tenido necesidad de escribir *El sofista* para refutarlo, ya que para justificar su crítica de la sofística se imponía demostrar que *hay* apariencias. Pero ocurre que Platón comprendió mejor al gran Eléata que su discípulo Aristóteles y que su gran citador neoplatónico, Simplicio.

⁴⁷ Ver también la página 30.20, citada *supra*.

Apéndice (¿Moraleja?): Una reestructuración de las citas recuperadas de Parménides se impone

Dado el peso de la tradición, iniciada por el trabajo fundamental de Fülleborn y consagrada por H.Diels, uno de los más brillantes estudiosos de los textos de la Antigüedad, raros son los investigadores modernos que se atrevieron a intentar modificar el orden, considerado ya “tradicional”, en que se estructuran las diecinueve citas recuperadas del *Poema* de Parménides.

Hasta hace unas décadas, los tímidos intentos de modificar esta estructura se habían limitado a derivar una cita de una “parte” del *Poema* a la otra⁴⁸, y en 1955 R.Kent-Sprague había propuesto un “reordenamiento” de algunos textos en el interior de la parte llamada *Alétheia*⁴⁹.

En los últimos años, a partir de una interpretación textual (es decir, aquella que surge de los escasos pero auténticos textos de Parménides y no de los comentaristas) nosotros hemos escrito varios trabajos para sostener la necesidad de modificar el orden tradicional de las citas recuperadas. Nuestra posición fue expuesta por primera vez en 2007 en un Coloquio Internacional que organizamos en Buenos Aires, en un trabajo titulado “Parmenidean ‘Physics’ is not a Part of what Parmenides calls δόξα”⁵⁰. En escritos sucesivos reiteramos esta posición, especialmente en *Parmenide scienziato*⁵¹ y en el “Post-Scriptum 2010” de la traducción al portugués de nuestro libro *Siendo, se es. La tesis de Parménides*⁵².

Esta tendencia comienza a interesar a los estudiosos. F.Santoro, sin duda inspirándose en Bicknell⁵³, propuso también alterar el orden “tradicional” al colocar el fragmento 10, ubicado desde Fülleborn en la segunda “parte” del *Poema*, inmediatamente después del fragmento 1, como parte del programa de estudios que la Diosa propone a su oyente⁵⁴.

Pero el trabajo más documentado sobre el tema fue publicado en 2012 por Christopher John Kurfess. En una disertación de 220 páginas consagrada por completo a la cuestión, *Restoring Parmenides’ Poem*⁵⁵, el

⁴⁸ Por ejemplo, BOLLACK (1957: 56-71), propuso desplazar a la “segunda parte” el fragmento 4; LOENEN (1959) y HERSHBELL (1970: 1-23), por su lado, fueron partidarios de transferir el fragmento 16 a la “primera parte”, y p.j.Bicknell consideró que el fr. 10 debía seguir inmediatamente al fr. 1.

⁴⁹ KENT-SPRAGUE (1955: *passim*).

⁵⁰ En *Parmenides Venerable and Awesome (Plato, ‘Theaetetus 183e)*, Proceedings of the International Symposium, ed. N.L.CORDERO, Las Vegas/Zurich/Athens, 2011, 95-113.

⁵¹ CORDERO (2008: 78-80)

⁵² CORDERO (2011: 219-220).

⁵³ Ver nota 48.

⁵⁴ SANTORO (2011: 86).

⁵⁵ KURFESS (2012)

autor confiesa inspirarse en nuestros trabajos⁵⁶, si bien sigue, no obstante, un camino diverso: mientras que nuestra interpretación relativiza el valor exegético (no el documental, por cierto) de las fuentes (ya que, según nosotros, si el mismo Platón admitió no haber comprendido el sentido de las palabras de Parménides [Teeteto, 183e], otro tanto puede esperarse de intérpretes más alejados en el tiempo), Kurfess se apoya fuertemente en los testimonios, a los cuales analiza de manera ejemplar.

En resumen: los futuros investigadores tienen, en los escasos ciento cincuenta versos recuperados del *Poema* de Parménides, un material de estudio inagotable. En efecto, el *Poema* no ha revelado aún todos sus secretos.

Bibliografía

- BALTUSSEN, H. (2008) *Philosophy and exegesis in Simplicius: the methodology of a commentator*, Londres.
- BARNES, J. (1979) "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, pp. 1-21.
- BICKNELL, P.J. (1968) "Parmenides, Fragment 10", *Hermes*, 96, pp. 629-31.
- BOLLACK, J.B. (2006) *Parménide, de l'étant au monde*, Paris.
- BOLLACK, J.B. (1957) "Sur deux fragments de Parménide, fr. 4 et 16", *Revue des Études Grecques*, 70, pp. 56-71.
- BRANDIS, C.A. (1813) *Commentationum Eleaticarum. Pars prima: Xenophanis, Parmenidis et Melissi propriis philosophorum reliquiis exposita*, Altona.
- CORDERO, N.L. B(1982) "La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménides", *Hermes*, 110, pp. 391-398.
- CORDERO, N.L. (1988) "Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?", *La Parola del Passato*, 43, pp. 100-126.
- CORDERO, N.L. (2005) *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires.
- CORDERO, N.L. (2008) et al. *Parménide scienziato?*, ed. L.Rossetti-F.Marcacci, Sankt Augustin.
- CORDERO, N.L. (2010) "The 'Dóxa of Parmenides' dismantled", *Ancient Philosophy*, 30, p. 2.
- CORDERO, N.L. (2011) "Parmenides venerable and awesome (Plato, 'Theaetetus 183e)" en *Proceedings of the International Symposium*, ed. N.L.Cordero, Las Vegas/Zurich/Athens, pp. 95-113.
- CHERNISS, H. (1935) *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Baltimore.

⁵⁶ KURFESS (2012: X).

- DIELS, H. (1882-5) *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor*, ed. H.Diels, Berlín.
- DIELS, H. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- ESTIENNE, H. (1573) *Poesis Philosophos*, Ginebra.
- FÜLLEBORN, G.G. (1795) *Fragmente des Parmenides*, Züllichau, p. 104.
- GERSHENSON, D.E.-GREENBERG, D.A. (1962) "Aristotle confronts the Eleatics: Two arguments on 'The One'", *Phronesis*, VII.
- HERSCHBELL, J.R. (1970) "Parmenides' Way of Truth and B 16", *Apeiron*, 4, pp. 1-23.
- KARSTEN, S. (1835) *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*. Volumen primum, pars altera: Parmenidis, Amsterdam.
- KENT-SPRAGUE (1955) "Parmenides. A suggested rearrangement of fragments in the Way of Truth", *Classical Philology*, 50, pp.124-6.
- KERFERD, J.B. (1991) "Aristotle's treatment of the doctrine of Parmenides", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. J.Annas, Supplem. Volume, Oxford.
- KURFESS, C.J. (2012) *Restoring Parmenides' Poem. Essays toward a new arrangement on the fragments based on a reassessment of the original sources*, Pittsburgh.
- LAFRANCE, Y. (1981) *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal/París, Bellarmin/Les Belles Lettres.
- LOENEN, J.H.M.M. (1959) *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic philosophy*, Assen.
- MANSION, S (1949) "Aristote, critique des Éléates", *Revue Philosophique de Louvain*, 47.
- MOURELATOS, A.P.D. (2008) *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition*, Las Vegas/Zurich/Athens.
- POPPER, K. (1998) *The world of Parmenides*, Londres/Nueva York.
- REINHARDT, K. (1916) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main.
- ROSS, W.D. (1924) *Aristotle's Metaphysics*, trad. y comentario W.D.Ross, Oxford.
- SANTORO, F. (2011) *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanés*, ed. F.Santoro, Río de Janeiro.
- STEVENS, A. (1990) *Postérité de Être. Simplicius, interprète de Parménide*, Bruselas.

Fecha de recepción: 21-01-2014

Fecha de aceptación: 17-08-2014

MIRANDO LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA: PARA PENSAR, CON ARENDT, EL SENTIDO DE PRAXIS Y LEXIS

MARÍA FÁTIMA LOBO

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

mfatima16@hotmail.com

Este trabajo versa sobre la teoría de la acción de Hannah Arendt tal como la encontramos en *La condición Humana*, obra de 1958. En ella Arendt busca recuperar la identidad y el sentido de la acción humana (*praxis*) como actividad del hombre *qua* hombre y como materia prima de la política. Para ello, recurre a dos experiencias fundamentales de la cultura política occidental: la *polis* griega y la *res publica* romana. El resultado es una teoría de la acción que se ha considerado una gran contribución al pensamiento ético político contemporáneo.

Nos proponemos focalizar nuestra reflexión en dos aspectos de la acción humana históricamente olvidados o confundidos y que Arendt logra recuperar: la acción como revelación y como *enérgeia*.

acción (*praxis*) / discurso (*lexis*) / espacio público /
revelación / *enérgeia*

A LOOK TO GRECO ROMAN ANTIQUITY: TO THINK THE MEANING OF PRAXIS AND LEXIS, WITH ARENDT

This paper is about Hannah Arendt's theory of action, as it is found in *La condición Humana* (The Human condition), a work from 1958. There, Arendt tries to recover the identity and meaning of the human action (*praxis*) as man's activity *qua* man and as raw material of politics. In order to do it, she resorts to two fundamental experiences of western political culture: the Greek *polis* and the Roman *res publica*. The result is a theory of the action, which has been considered a great contribution to contemporary ethical political thought.

We propose to focus our reflection on two historically forgotten aspects of human action, which Arendt manages to recover: the action as revelation and as *enérgeia*.

action (*praxis*) / discourse (*lexis*) / public space /
revelation, *enérgeia*

“(...) *el íntimo significado del acto actuado y de la palabra pronunciada es independiente de la victoria y de la derrota y debe permanecer intocado, por cualquier resultado final, por sus consecuencias para lo mejor o lo peor*”.¹

En 1958, siete años después de la aparición de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt nos ofrecía *La condición humana*. A contrapelo de la creciente y generalizada falta de reflexión de nuestro tiempo, Arendt se/nos propone pensar en lo que hacemos.

Nuestra autora parte de la clásica distinción entre el modo de vida propio del hombre común, hombre de acción (*vita activa*), y el modo de vida de los pocos que, retirados del mundo, se entregan a la contemplación de las verdades eternas (*vita contemplativa*). Según esta interpretación, en la actividad del pensamiento que renuncia a los intereses y afanes de la *vita activa*, los hombres se asemejan a los dioses, se ocupan de realidades imperecederas, se topan con lo eterno; y la condición fundamental de este modo de vida es la quietud (*scholia*), la liberación de toda actividad que no sea la del *noûs*. Arendt no discute esa distinción pero advierte que ella se origina en la perspectiva de la vida contemplativa. Su punto de partida es la proclamada superioridad de la quietud que caracteriza la vida del pensamiento, comparada con la cual toda la *vita activa* fue asumida a partir de un único rasgo interpretado sólo en sentido privativo: su ausencia de quietud (*a-scholia*). La tendencia fue entonces pasar por alto las distinciones realmente existentes en el interior de la *vita activa* y, en consecuencia, la dignidad de la acción humana –siempre ligada al discurso (*praxis y lexis*)–, quedó inadvertida, confundida ya con la labor ya con el trabajo.

La condición humana se nos presenta como el intento arendtiano por adentrarse en la *vita activa* a fin de recuperar la identidad y el sentido de la acción como actividad del hombre *qua* hombre y como materia prima de la política. Para ello, Arendt recurre insistentemente a dos experiencias fundamentales y fundacionales de la cultura política occidental: la antigua *polis* griega y la *res publica* romana. El resultado es una teoría de la acción que se ha considerado como una de las mayores contribuciones al pensamiento ético político contemporáneo.

En este trabajo quisiéramos focalizar nuestra reflexión en dos aspectos de la acción humana históricamente olvidados o confundidos y que esta concepción logra recuperar: la acción como revelación y como *enérgeia*.

Algunos críticos han señalado la apabullante preponderancia de las fuentes griegas para la construcción de esta concepción. Nosotros qui-

¹ ARENDT (1958: 228).

siéramos señalar también la presencia, fundamental en las meditaciones arendtianas, de la experiencia política romana, uno de cuyos más frecuentados autores, además de Virgilio, es Marco Tulio Cicerón. Las fuentes ciceronianas ayudaron a Arendt a recuperar un concepto de lo público olvidado y resignado por la Modernidad. En él el espacio público, no obstante su carácter contingente, aparece como el más adecuado escenario para la manifestación de la *humanitas* del hombre, manifestación que acontece públicamente en la articulación de *praxis* y *lexis* y ante la presencia testimonial de los pares.²

1. La acción como revelación

*Vivir como ser distinto y único entre iguales.*³

La humana es una existencia altamente condicionada. Dos condicionamientos operan aquí como presupuestos de la acción humana: mundo y pluralidad. Respecto del mundo, ese gran artificio humano, la casa del hombre, Arendt señala insistentemente su naturaleza fenoménica: en él ser y aparecer coinciden⁴; y los hombres, cuya existencia se inicia con el nacimiento y termina con la muerte, son seres mundanos: para ellos nacer es irrumpir en el mundo apareciendo y morir es abandonar el mundo, desaparecer de él.

Esta coincidencia entre ser y apariencia tiene para Arendt dimensión propiamente ontológica⁵, por tanto, ‘lo que aparece’ (*Erscheinung*) no debe identificarse ni confundirse con ‘lo aparente’ (*Schein*) que, tal como se entendió tradicionalmente, sería algo superficial que oculta la verdadera realidad, la cual se interpretó, a su vez, como invisible y de un orden superior, no fenoménico. Para nuestra autora la única realidad que conoce-

² En tal sentido, este trabajo coincide con aquellos intérpretes que reconocen, en la concepción política de Hannah Arendt, la presencia operativa de fuentes que no son griegas y a la luz de cuyos aportes, Arendt logra objetivar las limitaciones del modelo heleno. Piénsese en las fuentes judeocristianas y en las que registran la experiencia política romana. En esta línea localizamos a Jacques Taminieux, Margareth Canovan, Françoise Collin, Julia Kristeva, Fina Birulés, Fernando Bárcena, entre otros.

³ ARENDT (1958: 202).

⁴ ARENDT (1978: 43).

⁵ Coincidimos con la opinión de ROBERTO ESPÓSITO (2000: 119) según la cual, con la afirmación de la naturaleza fenoménica de la realidad “Arendt no reduce el aparece a un horizonte puramente fenomenológico, sino que lo extiende a una dimensión propiamente ontológica” ya que “lo que <aparece> (*Erscheinung*) a lo que Arendt se refiere, de hecho no es identificable con lo <aparente> (*Schein*), entendido como algo diferente en la realidad, desde el momento que <ser y apariencia coinciden>”.

mos y en la que vivimos es de naturaleza fenoménica, pluralmente habitada y contemplada.

Por su parte la pluralidad, otra condición esencial de la existencia humana, es definida como “la paradójica igualdad de los seres únicos”⁶, el hecho por el cual todos somos igualmente humanos pero “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”⁷. Esta condición de la pluralidad es la *conditio per quam* de la acción y del discurso humano pues hemos de vivir como seres únicos y distintos entre iguales, *praxis* y *lexis* mediante. De allí este fundamental carácter fenoménico e intersubjetivo del mundo humano, que, advierte Arendt, tan bien comprendieron los romanos al emplear “las expresiones <vivir> y <estar entre los hombres> (*inter homines esse*) y <morir> y <cesar de estar entre los hombres> (*inter homines esse desinere*) como sinónimos”⁸.

Si unimos ambos condicionamientos –mundanidad y pluralidad,– la verdad que reza “Ser y apariencia coinciden” adquiere un original y activo cumplimiento en la vida de los hombres. También para ellos, ser es aparecer, pero la condición de apariencia –común a todo ente mundano– no es en ellos un *factum* de cumplimiento inexorable.

Al nacer, los humanos aparecen en el mundo y esta aparición prescinde completamente de su deseo y decisión. Aún así, con el nacimiento entra en el mundo un actor nato, un sujeto único dotado con la capacidad de la acción y del discurso, al igual que todos sus congéneres. Consecuentemente, los hombres no sólo padecen estas condiciones (apariciencia, mundanidad, pluralidad), ellos las actúan: a) son activamente mundanos –se manifiestan-, b) son activamente únicos –se diferencian, revelan su singularidad–, c) son activamente plurales –se presentan y cortejan el reconocimiento de sus pares–. Arendt afirma: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano”⁹. De donde se infiere que una vida auténticamente humana no puede prescindir de ellos pues acción y discurso “(...) son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres”¹⁰.

Observemos aquí que Arendt, en lo que respecta a la noción de sujeto, toma distancia de las interpretaciones sustancialistas: en primer lugar define al sujeto como un *quién* y no como un *qué*, luego, afirma la singularidad irreductible del *quién* así como su constitutiva condición de

⁶ ARENDT (1958: 200).

⁷ ARENDT (1958: 22) .

⁸ *Ibidem*.

⁹ ARENDT (1958: 203).

¹⁰ ARENDT (1958: 200).

principiante y, finalmente, señala a este principiante como el protagonista (agente y paciente) de una historia –la suya– que será narrada por otros. En palabras de Roberto Espósito: “(...) la identidad subjetiva no es presupuesta, sino que resulta y es consecuencia de una acción <performativa> del sujeto mismo que la comete”¹¹. Por lo mismo, Françoise Collin señala que para Arendt “los humanos son los <quien>, los <alguien>, y el alguien se define esencialmente como fuente de iniciativas y de sentido, que no son reductibles a una definición sustancial”¹². En este punto es notable el ascendiente de la llamada Filosofía de la Existencia cuyos representantes mayores, Heidegger y Jaspers, fueron también los más influyentes maestros de Arendt. Ya en 1946 formulaba Arendt una tesis central de esta corriente filosófica en los siguientes términos: “no cabe preguntar por el <qué> del hombre como se pregunta por el qué de una cosa, sino sólo por el <quién> del hombre”¹³.

Arendt entiende que el acto primordial y específicamente humano consiste en la revelación de la singular identidad del agente. Para ello, se requiere la asociación entre *praxis* y *lexis* porque mientras el mayor poder de la acción radica en su capacidad para comenzar algo nuevo (*initium*), para forjar novedades en el mundo haciendo presente y manifiesto la propia unicidad, el mayor poder del discurso está en su carácter revelador de la identidad del que actúa. En estrecha asociación ambos poderes se potencian, se complementan. En palabras de Arendt:

(...) acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: ¿Quién eres tú? Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos.¹⁴

Con cada recién nacido, una novedad absoluta hace su aparición en el mundo. Arendt, con la categoría ‘natalidad’, alude a esta decisiva condición de la existencia humana, por la cual, no hay vida humana que no se inicie

¹¹ Cf. ROBERTO ESPÓSITO (2000:119).

¹² Cf. COLLIN FRANÇOISE (2000: 90).

¹³ ARENDT (1946: 220). Años más tarde, en *La condición humana* nuestra autora distinguió entre condición y naturaleza humana a los efectos de especificar que lo suyo, no es un planteo sobre ‘lo que’ el hombre es, ya que, siguiendo a pie juntillas el planteo de San Agustín en *Las confesiones*, la pregunta por la naturaleza del hombre, sólo su hacedor podría contestarla: “si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un <quien> como si fuera un <que>”. ARENDT (1958: 24, nota 2).

¹⁴ ARENDT (1958: 202).

con el nacimiento, es decir, con un acontecimiento que tiene en el recién nacido a su sujeto y protagonista aunque no a su agente, no a su responsable ni a su autor. En consecuencia, desde el punto de vista del mundo alguien único irrumpe en él, desde el punto de vista del nacido, él ha sido puesto en el mundo o, al decir de Heidegger, arrojado en él. Ahora bien, este alguien único –sujeto pasivo de su natal irrupción en el mundo– llega dotado del poder para actuar. Para Arendt “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, <comenzar>, <conducir> y finalmente <gobernar>), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino).¹⁵ Por tanto, mediante el poder para actuar, al recién llegado le es dada la posibilidad de asumir y confirmar con sus actos y palabras aquella primera aparición que, prescindiendo de su deseo y consentimiento, lo puso en el mundo; y esta inserción es, por ello, como un segundo nacimiento. De donde se concluye que es imposible predecir con propiedad cómo será la singular historia del recién llegado o como afectará al mundo común. Dado que son *initia* de los recién nacidos cabe esperar lo inesperado, lo improbable, lo impredecible. En otras palabras, que el hombre es capaz de acción quiere decir que es libre, que tiene capacidad para trascender lo dado. En este punto Arendt es discípula de San Agustín. En el fragmento 3b de *¿Qué es la política?*, un texto anterior a *La condición humana* pero publicado póstumamente, lo formulaba así: “El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por su nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es él mismo un nuevo comienzo”¹⁶.

Siendo el hombre un ‘ser en el tiempo’, su respuesta a la pregunta ¿quién eres tú? no puede ser sino un proceso de revelación extendido en el tiempo interpuesto entre el nacimiento y la muerte. Hablamos de una revelación hecha de actuaciones y palabras, que nunca está completa ni es definitiva mientras su protagonista esté vivo¹⁷. De allí que la acción en tanto cumplimiento y epifanía de la singular identidad del actor, requiera, necesariamente, la presencia de espectadores capaces y dispuestos a recibir y confirmar el *quien* del agente.

¹⁵ ARENDT (1958: 201). Cf. ARENDT (2005: 77, Fr. 3b).

¹⁶ ARENDT (2005: 66, Fr. 3a). En el fragmento 3b, ARENDT (2005: 77) nos hace notar que “(...) sólo nos hemos dado cuenta del extraordinario significado político de esta libertad –que reside en el poder-comenzar– hoy, cuando los totalitarismos, lejos de contentarse con poner fin a la libertad de expresión, han querido también aniquilar fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos”.

¹⁷ Cf. ARENDT (1958: 216).

Además de exponer la propia mismidad ante nuestros semejantes en la publicidad del mundo compartido, el proceso tiene también un carácter reflexivo, un sentido revelador que vuelve sobre el propio sujeto ya que el actor desconoce y no controla su propia identidad antes de exponerse actuando y hablando. Por eso Arendt nos dice: “Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este <quién> de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades”¹⁸. En palabras de Cristina Sánchez Muñoz: “(...) la unidad, la coherencia y la identidad del agente no es algo dado, sino que es una realización o logro de la acción misma”¹⁹. En tal sentido, la autopresentación o revelación del agente tiene el carácter de un riesgo voluntariamente asumido. El riesgo es grande, pues actuando y hablando los hombres revelan, a los demás y a sí mismos, su novedad irreductible, sin poseer ni disponer de antemano del contenido a revelar y, por tanto, pudiendo controlar sólo un mínimo del proceso; la revelación en curso es también autorrevelación.

2. Necesidad de un narrador

*Pues nadie puede <ser> sin alguien que mire.*²⁰

El poder revelador de *praxis* y *lexis* nos enfrenta a un límite: la unicidad o identidad (<quién>) de alguien se sustrae a “una expresión verbal inequívoca”. Nos resulta imposible <solidificar en palabras> la esencia viva de una persona que, sin embargo, se muestra y en tal medida se hace real, se actualiza, en la fusión de acción y discurso²¹. De allí que la más apropiada forma de expresar discursivamente quién es alguien, sea contando su historia (*story*), esto es, elaborando un relato que conjugue y dé unidad a las actuaciones y palabras del agente desde su irrupción en el mundo públicamente compartido y hasta su desaparición final. Arendt insiste en que el relato histórico manifiesta un poder de revelación del <héroe> de la historia en cuestión, mucho mayor que el que suele atribuirse a las obras por él producidas, de las que sí cabe llamarlo productor o autor²². Y si nos preguntamos en qué radica esta superior capacidad comprensiva

¹⁸ ARENDT (1958: 203).

¹⁹ CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ (2003: 191).

²⁰ Cf. ARENDT (2005: 145, II Parte, Documento [022385]).

²¹ ARENDT (1958: 205).

²² Como señala KRISTEVA (2003: 57) Arendt mostró la esencial vinculación entre acción y narración, como específico de lo humano: “a los ojos de la politóloga sólo la acción como narración y la narración como acción completan la vida en lo que tiene de <específicamente humana>”.

del relato histórico, la más fuerte y fundamental razón dice que la persona es siempre más que sus obras: “(...) el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *cómo* es o era”²³, en cambio, “(...) la única buena cualidad de todos los dones realmente grandes es que las personas que los tienen siguen siendo superiores a lo que han hecho (...) porque esta fuente surge de *quién* son y permanece al margen del verdadero proceso de trabajo, así como independiente de lo *que* realice”²⁴. Y, esta excedencia de la persona respecto de sus obras encuentra expresión en sus actuaciones y palabras.

La narración biográfica resulta entonces la forma más cabal de decir quién es alguien, pero ella ha de ser elaborada y contada por otro, por un testigo sobreviviente que asuma el rol de historiador. El actor del relato, su protagonista, no puede ser el narrador de su propia historia porque su exposición no está ‘precedida por’ ni ‘responde a’ una historia previamente poseída. En tanto actor el hombre es libre, no está determinado por un guión previo al que deba ajustar sus actuaciones. De allí las palabras de Arendt: “Nadie sabe a quién revela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción y la palabra”²⁵; el autoconocimiento y la autocomprensión son necesariamente *a posteriorísticos* e incompletos mientras vivimos. Únicamente con la muerte puede decirse que todas las fichas han sido jugadas. Entonces el que fue protagonista de su propia vida requiere de un narrador que elabore discursivamente su historia y, así, descubra su significado. Uno de los ejemplos más frecuentado por Arendt es el de Homero, el poeta narrador de la guerra de Troya, quien ha permitido a la posteridad saber de Aquiles, de Ulises y de Héctor pues rescató del olvido sus acciones y palabras concediéndoles fama inmortal. Para poder hacer esto, el poeta-historiador, asume la actitud y la posición interior e histórica de un espectador: él contempla, no actúa; no está en el teatro de operaciones sino ubicado a una respetable distancia que le garantice buena perspectiva, amplitud de miras e imparcialidad frente a las actuaciones contempladas. Es decir, las historias son obra del pensamiento y del juicio, no de la acción. Y, precisamente por ello, el narrador puede: 1º) acceder comprensivamente a los significados manifiestos en lo actuado por los actores y 2º) ponerlos en “sus justos términos” salvando las actuaciones de su natural futilidad, extendiendo la propia condición de espectador a los futuros oyentes/lectores y otorgando a la revelación del agente en sus actos y palabras la unidad y coherencia discursiva de una historia (*story*): el registro narrativo de una vida singular. Tal como señala nuestra autora, “Se establece de este modo

²³ ARENDT (1958: 210).

²⁴ ARENDT (1958: 234).

²⁵ ARENDT (1958: 204).

una *distinción entre lo hecho y lo pensado*, y a este objeto del pensamiento sólo puede acceder el <espectador>, aquel que no actúa” (las cursivas son nuestras)²⁶. En la *Odisea* (canto VIII) Arendt señala un pasaje que ejemplifica cómo el historiador, con su narración, logra captar en lo actuado un significado que se escapa al propio actor. Se trata de Ulises, quien ya en la corte de los feacios, mientras espera, escucha al haedo cantar una parte de su propia vida, aquella de su riña con Aquiles, su amigo. Y Ulises, que nunca antes había llorado, rompe a llorar: “Sólo al escuchar la historia llega a ser plenamente consciente de su significado”²⁷.

Claro que una vida singular puede inspirar varios relatos debido, en primer lugar, a que ella se jugó en el mundo común que está habitado por una pluralidad de actores, espectadores y testigos, a cada uno de los cuales corresponde una determinada y particular perspectiva desde la cual observar e interpretar; en segundo lugar, debido a que la revelación del agente, como “(...) los antiguos oráculos que, según Heráclito, <ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos”²⁸, se juega en el plano del significado y, por tanto, es susceptible de nuevas lecturas y reinterpretaciones. Los hechos, una vez muerto el actor, serán siempre los mismos, y ha de respetarse la verdad fáctica. La cuestión es cómo los interpretamos y qué valor les asignamos. Piénsese por ejemplo, en las diversas narraciones sobre una misma vida, construidas en base a los mismos hechos pero con resultados diversos, dado que nos entregan imágenes muchas veces antagónicas del protagonista, o porque nos muestran facetas o enfatizan sentidos, no contemplados en los otros relatos. Finalmente señalemos que, para nuestra autora: “Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo (*story*) y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia (*History*), la gran narración sin comienzo ni fin”²⁹.

Esta posibilidad de dejar huellas imborrables de nuestro efímero paso por el mundo, a través de actuaciones y discursos que pudieran ser apreciados y narrados como grandes, no por su utilidad sino por su virtuosismo y belleza, fue claramente advertida por los griegos como una forma de alcanzar inmortalidad. Con ello fundaron la *polis*, un espacio público eminentemente político, que habitado de un espíritu agonal invitaba a actuar y a conversar entre iguales que son únicos. Así lo interpreta también Julia Kristeva:

²⁶ ARENDT (1978: 154).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ ARENDT (1958: 206).

²⁹ ARENDT (1958: 208).

La acción sólo es maravillosa si se vuelve memorable. ¿Dónde reside la memoria? Son los *espectadores* quienes <completan> hasta su término la historia, y ello gracias al *pensamiento* ulterior al *acto*: un completamiento que se realiza por medio del *recuerdo*, sin el cual, sencillamente, no hay nada que contar. No son los actores sino los espectadores, si tienen la capacidad de pensar y recordar, quienes hacen de la *polis* una organización creadora de memoria o de historia, de historias, o de una y otras.³⁰

Arendt frecuentó aquellas experiencias fundamentales de la Grecia Antigua, no sólo la de las ciudades-estado, también la arcaica de Homero. En ellas rastrea los sentidos originarios de la acción y del discurso y de ellas extrajo finalmente este aspecto esencial del poder revelador de la acción: su carácter agonal. Su modelo primero lo encuentra en la figura de un guerrero, el héroe homérico, Aquiles, de quien se dice que era “(...) el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras”³¹. Digna de fama inmortal, la grandeza de Aquiles, construida a base de *praxis* y *lexis*, suponía un gran coraje y se conquistaba en el campo de batalla, en beligerante pugna con los pares. Más tarde, en la experiencia de las ciudades-estado, el modelo propuesto no es ya un guerrero sino un ciudadano y el ámbito de competencia no es ya el campo de batalla sino el ágora. El carácter agonal permanece pero ha cambiado: las posibilidades de alcanzar grandeza se asientan sobre todo en el discurso, en la capacidad deliberativa y persuasiva expuestas públicamente ante la competitiva presencia de los pares, ya que “(...) ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”³².

³⁰ JULIA KRISTEVA (2003: 90).

³¹ *Iliada*, IX, 443. Citado por ARENDT (1958: 39).

³² ARENDT (1958: 40). Esta habitual referencia a la antigüedad griega por parte de Arendt, ha conducido a diversas interpretaciones entre los estudiosos del tema, particularmente a los teóricos de la política quienes reconocen en el pensamiento de Arendt la presencia de dos modelos de acción: uno agonal e individualista y otro deliberativo y participativo. La discusión se abre respecto de los momentos y las obras en las que se localizan estos modelos y respecto de cuál de ellos tiene la prioridad en la concepción arendtiana de la política. Respecto de lo primero hay una línea de intérpretes (Noel O’Sullivan, Peter Fuss, Bikhu Parekh) que localizan la presencia del segundo modelo de acción, el deliberativo y participativo, en obras posteriores a *La condición humana*, especialmente en *Sobre la revolución*, o en *Desobediencia civil*. A su juicio, *La condición humana* está imbuida del modelo agonal e individualista, y hay quienes la consideran, incluso, una expresión de la grecomanía de Arendt. En interesante discusión con ésta, encontramos otra línea interpretativa que dando muestra de una lectura mucho más atenta y minuciosa de *La condición humana*, releva en ella la presencia de los dos modelos de acción antes mencionados, así como la presencia operativa de fuentes que no son griegas y, a la luz de

3. La acción como *enérgeia*

*La grandeza específica de cada acto, (...) la propia realización.*³³

Existe una diferencia fundamental entre acción (*praxis*) y trabajo (*póiesis*) que Arendt se esfuerza en mostrar. Mediante el trabajo de sus manos, los hombres, una vez adquirido el saber teórico y el dominio práctico requerido (*techné*), son capaces de producir o fabricar entes artificiales que quedan en el mundo y lo constituyen. Lo así producido adquiere una existencia propia, independiente del proceso de su fabricación e independiente de su hacedor; en otras palabras, la *póiesis* da lugar a realidades objetivas, tangibles y durables (da comienzo a *algo*); y estas reificaciones son la prueba patente de que, por el trabajo, los hombres son capaces de producir realidades distintas de sí mismos. En la acción, en cambio, no se produce nada tangible distinto de sí mismo precisamente porque la actividad no es un medio para la prosecución de un fin. Estrictamente hablando, en la acción el sujeto se realiza a sí mismo al manifestar con sus actuaciones y palabras su singularidad. La acción es revelación del agente, es decir: a) el agente es actor del acto, b) es también *lo* revelado en la acción –su contenido–, y c) esta revelación, aunque pública, tiene también carácter reflexivo: el agente es destinatario del acto. De modo que, la naturaleza de la acción y del discurso no admite ser explicada en términos instrumenta-

cuyos aportes, Arendt logra objetivar y trascender las limitaciones de la concepción griega. Piénsese en la importancia de las fuentes judeocristianas y de la experiencia romana. En esta línea localizamos a Jacques Taminiaux y a Margareth Canovan quienes acentúan los aportes romanos; a Julia Kristeva y Françoise Collin quienes resaltan las fuentes bíblicas y el ascendiente agustiniano, además de Cristina Sánchez Muñoz, Paul Ricouer y Dana Villa, entre otros. Ciertamente hay consenso en señalar a *Sobre la revolución* como una obra en la que el modelo de acción es ya claramente participativo y deliberativo (aunque a nuestro juicio no excluye lo agonal). En su contexto la figura del héroe es plural y encuentra su mejor expresión en la figura de ‘los padres fundadores’. A nuestro entender, este modelo está ya presente en *La condición humana* (visible toda vez que Arendt resalta los peligros que anidan en las tendencias individualistas del espíritu agonal o, por ejemplo, en el punto referido a la capacidad de hacer y cumplir promesas, fuente posibilitante de pactos y acuerdos y, con ello, de poder). Incluso en “Filosofía y política”, texto de 1954, cuatro años antes de *La condición humana*, Arendt afirmaba que este espíritu agonal “acabaría por llevar a la ruina a los estados griegos porque pactaba aliazas casi imposibles entre ellos y envenenaba con la envidia y el odio mutuos la vida doméstica de los ciudadanos (la envidia era el vicio nacional de la antigua Grecia)” (1954: 26).

No obstante, el modelo participativo y deliberativo encuentra un desarrollo mucho más acabado en aquella obra posterior, a propósito de sus reflexiones sobre lo propio y genuino del ‘momento revolucionario’.

³³ ARENDT (1958: 228-229).

les, como subordinada a un propósito exterior a la propia actividad. Por lo mismo, no cabe esperar de la acción producciones objetivas y tangibles, cuya existencia sobreviva a la actuación; más bien, la revelación de la unicidad del sujeto acontecida en la acción, no existe independientemente de la actuación. Por sí misma, es intangible, fugaz e intrínsecamente relacional. Si algo produce la acción, son relaciones e historias.³⁴ En ello consiste la específica productividad de la acción. Recuérdese que, al actuar, los hombres interactúan unos con otros más allá de todo propósito material y utilitario. Se trata del goce que proviene de la acción, en tanto ella es la realización de la condición plural de la vida del agente³⁵.

El contraste entre la tangibilidad y objetividad del hacer y la intangibilidad e intersubjetividad de la acción y del discurso tiene gran intensidad en *La condición humana*. A nuestro entender ello se encamina a señalar como rasgo distintivo de la acción: su naturaleza performativa, de donde se deriva tanto la dignidad como la gran labilidad de *praxis* y *lexis*. En tal

³⁴ ARENDT (1958: 214).

³⁵ VOLPI (2008: 17-18) señala el ascendente heideggeriano en la concepción arendtiana de la acción, ascendente reconocido y expresamente agradecido por la propia Arendt en la carta que junto a una copia de la versión alemana de *La condición humana* envió a Heidegger en octubre de 1960. Al respecto afirma Volpi: “Tras la publicación de los cursos universitarios de Heidegger estamos en condiciones de comprender las razones de tanta gratitud. (...) Justamente el joven Heidegger es quien había mostrado en sus lecciones que el carácter originario de la vida humana es el actuar, la *praxis*, comprendida en el sentido aristotélico de <acción>, diferente de la <producción> y de la <teoría>. Había mostrado cómo el privilegio otorgado tradicionalmente a la teoría y el correlativo primado de la presencia habrían hecho de la *praxis* humana un objeto ante los ojos, una cosa entre las cosas”. En esta línea abierta por su maestro “Arendt procura deconstruir el <teoreticismo> del pensamiento político tradicional que apresa el carácter abierto y móvil de la acción en la fijeza de esquemas y categorías que le son heterogéneas”. El aporte de Arendt, a juicio de Volpi, radica en que, mientras “Heidegger había redescubierto la *praxis* pero la había encerrado en el horizonte de un rígido solipsismo de la decisión, Arendt retoma esta intuición pero la invierte en una exaltación del carácter intersubjetivo, plural, público, es decir, político del actuar”. También JACQUES TAMINIAUX (1992) señala como punto de partida de las reflexiones filosóficas de Arendt, la apropiación heideggeriana de la *Ética a Nicómaco*. Arendt coincide en que la *praxis* pone de manifiesto la individualidad del actor y que establece las modalidades de la excelencia y la distinción. En cambio, discrepa con la reapropiación especulativa de Heidegger, en tanto éste interpreta las formulas aristotélicas de la *praxis* a partir de los esquemas del *bios theoretikos*, con lo cual lo reconduce <hacia un solipsismo extraño al tratado ético-político del estagirita>. Frente a esta apropiación de su maestro, interpreta Taminiaux, Arendt propone en *La condición humana* una <reapropiación praxeológica> en la que resalta como rasgos propios de la acción la publicidad, la multiplicidad y la interacción comunicativa. En *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Ed. Payot, 1992. Nosotros lo hemos seguido en la reseña presentada por SIMONA FORTI (2001: 60-64).

sentido, Arendt reflexiona con coraje sobre el significado de la contingencia de las acciones y palabras humanas, sobre su fragilidad, ilimitación, impredecibilidad e irrevocabilidad pero, sin dejarse abatir por ello, señala que lo más propio de la acción es “(...) su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto” en la publicidad del mundo compartido y ante la presencia de nuestros semejantes. Ciertamente la acción y el discurso provocan consecuencias nunca previsibles y controlables y, sin embargo, esas consecuencias no explican ni contienen el auténtico e íntimo sentido de acción y discurso. En ello consiste, precisamente, la esencial distinción de la acción respecto de las otras actividades de la *vita activa*: “La grandeza, por lo tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede basarse en la propia realización, y no en su motivación ni en su logro”³⁶. Según esta concepción, que Arendt encuentra tan claramente presente en Homero, en Herodoto y en los relatos de Tucídides y cada vez más difusa en las formulaciones filosóficas de la vida política, “(...) el íntimo significado del acto actuado y de la palabra pronunciada es independiente de la victoria y de la derrota y debe permanecer intocado, por cualquier resultado final, por sus consecuencias para lo mejor o lo peor”³⁷. De allí la advertencia arendtiana según la cual el antiguo espectador que acudía a los juegos olímpicos, u Homero al narrar las gestas de griegos y troyanos, juzgaban los acontecimientos en sus propios términos, trataban de captar los significados manifiestos en ellos mismos, de contemplar lo sublime y lo bello de las singulares acciones ofrecidas a su juicio. Nada más distante de las filosofías de la historia propias de la modernidad para las cuales el sentido de cada acto deviene de su coincidencia o subsunción a la ley universal del progreso indefinido de la humanidad. En este sentido, Arendt discrepa en general con todas las filosofías de la historia de la modernidad en las que el juicio de los espectadores queda exclusivamente restringido a la subsunción de lo particular y contingente en la universalidad y necesidad del progreso³⁸.

Consecuentemente, para Arendt, la acción y el discurso estarían entre aquellas actividades que Aristóteles llamó *enérgeia*³⁹, es decir: 1) no persiguen un fin (son *a teleis*), 2) no dejan un producto tras sí (no *par' autas erga*) y 3) su significado radica enteramente en la pura actuación. Este tipo de actividades son un fin en sí mismas, por tanto, se sustraen a la categoría de medios y fines. Son las actividades más perfectas de las que son capa-

³⁶ ARENDT (1958: 228-229).

³⁷ ARENDT (1958: 228).

³⁸ ARENDT (1982: 103).

³⁹ Cf. ARENDT (1958: 229).

ces los hombres, aquellas a las que les cabe la total inmanencia del fin⁴⁰. Entonces, las acciones y palabras de los hombres han de juzgarse por su virtuosismo y grandeza, sólo apreciables en la actuación. Por ello afirma Jacques Taminiaux: “en el momento de su realización la acción pertenece a otro orden fenomenal precisamente por las <identidades intangibles de los actores> y porque no se hace sino que se actúa y, por tanto, se padece al mismo tiempo”⁴¹. La patencia con que su grandeza y virtuosismo se abre paso y manifiesta en la esfera pública, provoca su propia memoria; serán hechos memorables que los propios hombres rescatarán del olvido y los tornarán imperecederos al narrarlos en una historia.

El supuesto de todo esto es la existencia de luz y espacio público, un ámbito del mundo creado a fuerza de *praxis* y *lexis* a fin de posibilitar y acoger la revelación del actor, la presencia testimonial del espectador y la memoria narrativa del historiador. En palabras de Arendt: “(...) la función del ámbito público consiste en iluminar los asuntos de los hombres ofreciendo un espacio a las apariciones donde pueden mostrar en actos y palabras, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer”⁴². Se trata de un ámbito de publicidad propuesto para que, en la interacción de actor, espectador e historiador, se despliegue y realice la dignidad y la eminencia de la que es capaz el espíritu humano en su fugaz paso por el mundo.

Precisamente, el deseo de trascender la futilidad que deviene de nuestra mortalidad es descubierto por Arendt como la fuente que no sólo impulsó la creación del espacio público-político del mundo, sino que lo constituyó como *el* ámbito en el que le es dado a los mortales conquistar inmortalidad a través de actos y palabras dignos de recuerdo público. La *polis* se yergue así como una organización para la memoria y para la historia.

Nuestra autora encuentra este concepto de espacio público en la experiencia política de la antigua *polis* griega, experiencia anterior a las primeras formulaciones de la filosofía política occidental ya que con éstas, piensa Arendt, se impuso la excluyente superioridad de la actividad contemplativa del *noûs* a expensas de la vida activa de los ciudadanos en el ágora. Sin embargo, cuando Arendt focaliza su mirada en la experiencia política de la república romana, encuentra que, mientras en las ciudades-estado griegas la vida del pensamiento exigía exclusividad y, por ende, la más completa

⁴⁰ En la misma línea, JEROME KOHN (2007: 30) señala: “El rasgo distintivo de la concepción arendtiana de la acción, como algo opuesto a la conducta, es que tiene su propio fin en sí misma. (...) Arendt creía que Maquiavelo compartía su concepción de la acción como la única actividad pura y perfecta de la vida activa y que Jesús, en su <despreocupación>, es decir en su *carencia de metas*, era el vivo ejemplo de ello”.

⁴¹ TAMINIAUX (2001:87). La versión inglesa de este artículo lleva por título “Athens and Rome”, en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 168-169.

⁴² ARENDT (1968: 10).

quietud, (un retiro de la luz pública, de la compañía de nuestros pares y de la participación en la acción), en la tradición de los romanos el afán por el *otium* no puede ser mayor que el amor a la patria⁴³. Si para los griegos en la actividad contemplativa (*noûs*) los hombres emulan a los dioses, para los romanos “No hay nada en lo que la capacidad humana se acerque más a lo divino que en la constitución de nuevas ciudades y en la conservación de las ya constituidas”⁴⁴. Se comprende así la afirmación de Arendt: “los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido”⁴⁵ y se entiende también su recurrencia a aquella experiencia en su esfuerzo por recuperar y restituir dignidad al espacio público, a la política y a la acción y al discurso humano, después de los totalitarismos.

En este proceso de recuperación de sentido de lo público es continua la mediación de las fuentes ciceronianas. Particularmente interesante resulta aquí la referencia a Cicerón presente en la *Laudatio*⁴⁶ que Arendt dirige a Karl Jaspers en 1957, con motivo de recibir éste el premio de la paz.⁴⁷ Esta brevísima referencia resulta muy significativa, porque en aquella apelación Arendt busca rescatar un concepto antiguo del ámbito público, más apropiado que el moderno, y cuya base empírica es, precisamente, aquella experiencia republicana.

Muy atinadamente Arendt recordaba que, “(...) somos personas modernas [que] nos movemos con desconfianza y torpeza en público”⁴⁸. Por

⁴³ Cf. Cicerón, *Sobre la República*, LI, Edic. Gredos, Madrid, 1984. Arendt se refiere a este pasaje en “Historia e inmortalidad” al referirse a la eminente dignidad que constituye a la esfera pública y política y de la que está privada la vida de la casa y la familia.

⁴⁴ Cicerón, *op. cit.*, LI, 7,12. Citado por Arendt en *La vida del espíritu*, Vol. II dedicado a “La voluntad”. Antes, en el vol. I de la misma obra, bajo el título “¿Qué nos hace pensar?”, a fin de mostrar las peculiaridades de la filosofía romana, Arendt nos remite también al L III, 23 donde se afirma que “...una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna” y al L VI, 13, un pasaje del “Sueño de Escipión” donde se afirma: “Pero para que tú, Africano, estés más decidido en la defensa de la república, ten en cuenta: para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad. Nada hay de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor favor acerca de aquel dios sumo que gobierna al mundo entero que las agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho, que son las llamadas ciudades. Los que ordenan y conservan éstas salieron de aquí y a este cielo vuelven”.

Estos tres pasajes del texto ciceroniano muestran con elocuencia la superioridad, más aún, el carácter divino del genio político, mucho más que del filósofo, en la concepción romana.

⁴⁵ ARENDT (1958:22).

⁴⁶ ARENDT (1957: 79-78).

⁴⁷ Se trata del premio otorgado a Jaspers en 1957 por el gremio de libreros alemanes con ocasión de la aparición de su libro *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*.

⁴⁸ Cf. ARENDT (1957: 80): “Atrapados por nuestros prejuicios modernos, creemos que sólo pertenece a lo público <la obra objetiva> separada de la persona, y que la persona y la

tanto, a fin de que el elogio público que se le había confiado conservara todo su sentido, señalaba a su auditorio la imprescindible necesidad de sustraerse al supuesto moderno de tal desconfianza. Se refería al “(...) generalizado prejuicio entre personas cultas de que la brillantez de la luz pública hace superficiales y planas todas las cosas, de que sólo la mediocridad se muestra a gusto en ella y de que por tanto el filósofo debe guardar sus distancias de ella”⁴⁹.

Así, posicionada en aquel concepto antiguo de lo público, siguiendo a Cicerón y celebrando a Jaspers, afirma: “(...) en los elogios (...) la única consideración es la grandeza y dignidad de la persona a que se refieren”; de la persona, que es siempre más que su obra. Y, por tanto, “es el público el que debe juzgar una vida que se ha expuesto a la mirada pública y que se ha puesto a prueba en el ámbito público”.⁵⁰ Con ello Arendt señala en dirección a esta concepción del ámbito público, según la cual es éste un espacio del espíritu, un espacio de luz, el más adecuado escenario para la aparición y despliegue de lo que los romanos llamaron la *humanitas* del hombre. De esta *humanitas* nos dice Arendt: “(...) nunca se adquiere en soledad, nunca en virtud de dar al público la obra de uno. Sólo la adquiere quien ha <aventurado> su vida y su persona en la publicidad del ámbito público”.⁵¹

Podríamos inferir, entonces, que entrañadas en el ámbito público yacen, hoy escondidas, genuinas posibilidades de realización del ser del hombre, aquellas relacionadas con su ‘ser para los demás’ y con su capacidad

vida que hay detrás de ella son cuestiones privadas, y que los sentimientos referentes a estas cosas <subjetivas> dejan de ser genuinos y caen en sentimentalismos tan pronto como se exponen a la mirada pública”.

⁴⁹ ARENDT (1957: 81).

⁵⁰ ARENDT (1957: 79).

⁵¹ *Ibidem*. Posteriormente, en un texto del año 1961 titulado “La crisis de la cultura. Significado político y social”, Arendt vuelve a referirse a Cicerón a propósito de la parábola que Diógenes Laercio atribuye a Pitágoras. En ella se habla de los tres tipos de hombres que asisten a los juegos olímpicos: los competidores movidos por el anhelo de gloria y fama, los comerciantes, movidos por el afán de lucro y los espectadores, el público, que sentado en las gradas del estadio permanece libre de toda actividad e interés que no sea la contemplación del espectáculo y la captación de su sentido. Cicerón, piensa Arendt, habría comprendido a cabalidad la significación política presente en la figura de este espectador, metáfora del juicio humano. Su retiro a las gradas del estadio es condición necesaria para preservar su imparcialidad y para conquistar una amplitud de miras tal, capaz de generar la *cultura animi* de la que nos habla Cicerón y que Arendt define como “una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo”. Esta sería la actitud más propia del verdadero humanista y la de un político movido por el *amor mundi*. En “La crisis de la cultura, su significado política y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 238.

de acción (*praxis*), la más eminente capacidad dada al hombre para la vida activa, más allá y por encima de la labor y del trabajo. La Modernidad parece haber perdido este sentido. Vale la pena atender, de forma crítica, el señalamiento arendtiano según el cual los romanos pueden ayudarnos a recuperarlo.

A modo de Conclusión

En el presente trabajo nos propusimos concentrarnos en dos aspectos de la acción humana, generalmente olvidados o resignados en el mundo moderno y que la teoría de la acción de Hannah Arendt logra recuperar gracias a su recurrencia a ciertos momentos fundamentales de la antigüedad grecorromana. Tales aspectos de la acción son: a) su carácter revelador del *quién* del actor y b) su carácter de *enérgeia*, actividad que es fin en sí misma. Ambos aspectos nos obligan a distinguir tajantemente acción (*praxis*) de conducta o de comportamiento humano con lo cual se nos va perfilando en la *praxis*, más aún si está asociada a la *lexis*, una eminencia que es prerrogativa suya por encima de las otras actividades de la *vita activa*, es decir, de la labor y del trabajo.

En tal sentido, presentamos la acción humana como la actividad por la cual hemos de dar realización a la condición esencialmente plural de la existencia humana, este tener que vivir como seres únicos entre iguales, en la realidad fenoménica del mundo común.

En tanto en la acción y en el discurso el agente revela su irreductible singularidad a los otros y a sí mismo, la propia actuación significa para él una actualidad de su ser, una realización de su unicidad a la que, recordemos, no posee previamente y, por tanto, no dispone de ella como para controlar el contenido a descubrir ni los efectos que producirá: el mismo hombre que actúa es el que se realiza en el acto y, por tanto, el destinatario o paciente de la realización. El acto consiste en el mismo actor apareciendo, y el fin o significado del acto es la epifanía de la singularidad del actor. Por otro lado, el agente que se revela en su acto lo hace públicamente, por tanto, es visto y oído por muchos otros a los que probablemente su actuación, directa o indirectamente, afectará y cuyas reacciones volverán sobre él. En tal caso, el agente padecerá dichas reacciones suscitadas por sus propios actos y palabras, cuyos efectos no siempre le es posible predecir, mucho menos controlar o deshacer. Y, sin embargo, el protagonista es siempre responsable de sus actos y de sus palabras. Ambos aspectos, radicalmente considerados, contribuyen al carácter agonal de *praxis* y *lexis*.

En el primer caso, el sujeto es agente y paciente en virtud de la inmanencia del fin en *praxis* y *lexis*. Se trata del acto considerado en su estructura ontológica. En el segundo, en cambio, se dice que el agente es

también paciente debido a que sus actuaciones acontecen en el mundo común al que afectan provocando en él reacciones que volverán sobre el sujeto, afectándolo a su vez. De allí, la siguiente afirmación: “Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos”⁵². Aquí se trata del acto considerado en un aspecto ético-político.

El primer sentido nos habla de la eminente dignidad de la acción humana, en tanto realización de la singularidad irrepetible del agente y en tanto capacidad para insertarse en el mundo dando inicio a algo nuevo. El segundo, nos remite a su natural contingencia y consecuente fragilidad, por cuanto las actuaciones humanas resultan, en estricto sentido, impredecibles, irreversibles, de efectos muchas veces ilimitados e incontrolables, todo lo cual otorga al ámbito de los asuntos humanos su característica inestabilidad⁵³.

A la luz de estas consideraciones el ámbito público de nuestro mundo común, lo que antiguamente se llamó el ‘ámbito de los asuntos humanos’ se nos resignifica pues vuelve a exhibir ese carácter épico,⁵⁴ muchas veces trágico, siempre inestable y sorprendente en tanto escenario de las gestas y hazañas humanas. En su sentido más auténtico *praxis* y *lexis* suponen el riesgo voluntariamente asumido de la exposición de la propia unicidad en la publicidad del mundo común. De ahí también que, hombres, como Jaspers o Cicerón, que han expuesto su vida y su persona a la mirada pública, sean dignos de reconocimiento y de memoria públicos, en virtud del grande riesgo asumido y del valor ejemplar de su libertad radicalmente probada en horas críticas.

Arendt era consciente de que la *praxis*, así considerada, tendría en el tiempo cada vez más carácter de hazaña, de algo extraordinario ya que las condiciones del mundo moderno desalientan la acción como tal, a la vez que promueven la conducta o el comportamiento humano susceptible de ser medible, controlable, predecible, perfectamente apto para ser sometido a las leyes de la estadística. En palabras de la autora:

En realidad las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remover la marea del comportamiento, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico. La uniformidad estadística no es modo alguno un ideal científico

⁵² ARENDT (1958: 209).

⁵³ Desde el punto de vista del pensamiento filosófico, especialmente después de Sócrates, un ámbito de tal naturaleza sólo pudo inspirar en los filósofos desconfianza y desaprobación.

⁵⁴ Este es un aspecto del ámbito público muy bien señalado por MARGARETH CANOVAN (2001: 67) en su artículo “Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal”.

inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia.⁵⁵

Así, en un tiempo en el que todo tiende a eliminar la acción espontánea, a reducir la autonomía personal a través de persuasivas estrategias de uniformización, la acción, en el sentido arendtiano, se vuelve más improbable aún pero sigue siendo posible pues permanece como capacidad del hombre *qua* hombre. Ella hace de cada sujeto humano alguien dotado con el poder de trascender lo dado e iniciar algo nuevo, clausurando antiguas lógicas (lógicas consideradas imperturbables), insertando en la realidad la novedad de lo no previsible y, por tanto, incontrolable. En todo ello el aspecto agonal permanece.

A nuestro entender, estamos ante una teoría de la acción que recupera y pone de manifiesto la eminencia de la acción humana (*praxis*) –primera instancia en la recuperación de la dignidad de la vida política– sin omitir en nada su contingencia estructural. La libertad sin soberanía del actor, contiene en su capacidad de acción y en el espacio público del mundo común, unas posibilidades únicas de realización de la pluralidad esencialmente humana: este tener que vivir como seres únicos y distintos entre iguales a los que el mundo recibe con la pregunta ¿Quién eres tú? En palabras de nuestra autora, se trata de “(...) la alegría y la gratificación que nacen de estar en la compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo”⁵⁶. La contingencia se descubre así como un modo positivo de ser.

Bibliografía

- ARENDT, H. (1957) “Karl Jaspers: una laudatio”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 79-88.
- ARENDT, H. (1958) *La condición humana*, Buenos áires, Paidós, 2005.
- ARENDT, H. (1961) “Crisis de la cultura. Significado político y social”, en *Ocho ejercicios de reflexión política (1961-1968)*, Barcelona, Península, 1996.
- ARENDT, H. (1995) *¿Qué es la política?*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- ARENDT, H. (1967) “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003.

⁵⁵ ARENDT (1958: 54).

⁵⁶ ARENDT (1967: 277).

- ARENDRT, H. (1978) *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- ARENDRT, H. (1982) *Conferencia sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- CANOVAN, M. (1992) *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CANOVAN, M. (2001) "Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt", en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp. 53-70.
- CICERÓN, MARCO TULLIO (1984) *Sobre la República*, Madrid, Gredos.
- ESPÓSITO, R. (2000) "¿Polis o comunitas?", en FINA BIRULÉS (Comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, pp.117-129.
- COLLIN, F. (2000) "Nacer y tiempo. San Agustín en el pensamiento arendtiano" en FINA BIRULÉS (Comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, pp. 77-96.
- KRISTEVA, J. (2003) *El genio femenino 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós.
- KOHN, J. (ed.) (2007) *Hannah Arendt. Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C. (2003) *Hannah Arendt. El espacio de política*, Centro de estudios constitucionales y políticos, Madrid.
- VOLPI, F. (1998) *Sobre Heidegger: cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- TAMINIAUX, J. (2000) "Athens and Rome", en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165-176.
- TAMINIAUX, J. (1992) *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Ed. Payot.
- TAMINIAUX, J. (2001) "¿Performatividad y grecomanía?", en AAVV, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp. 71-84.

Fecha de recepción: 17-02-2014

Fecha de aceptación: 03-12-2014

HOMERO Y VIRGILIO EN *SATURNALIA* DE MACROBIO: UN AGÓN LITERARIO

JULIETA CARDIGNI
UBA- CONICET
jcardigni@yahoo.es

Macrobio dedicó especialmente uno de sus textos, *Saturnalia* (s. V d. C.) a la discusión de la obra y la persona de Virgilio –considerado tanto autoridad poética como filosófica y religiosa— aplicando como estrategia la comparación con la otra gran *auctoritas* de la Antigüedad: Homero. Si bien el punto de partida es la valoración de las habilidades literarias, la competencia se dirime finalmente apelando al plano de la moral y del respeto por la tradición, ambos contemplados en la práctica de la *imitatio*, fundamental en la Antigüedad Tardía y en particular en la obra macrobiana.

Antigüedad Tardía / *Saturnalia* / agón literario / Homero / Virgilio

HOMER AND VIRGIL IN MACROBIUS' *SATURNALIA*: A LITERARY AGÓN

Macrobius dedicated his text *Saturnalia* (V A.D) to the discussion of Virgil's figure and literary works, building him as a paradigm of knowledge through the comparison with the other great magister of Antiquity: Homer. The purpose of the present paper is to analyze this macrobian operation in order to establish which of the two poets gets the first place in this friendly *agón*. Though the starting point seems to be the valuation of the literary skills of each contestant, the competence is solved appealing to the practice of *imitatio*, a main virtue in Late Antiquity and in Macrobius work.

Late Antiquity / *Saturnalia* / literary agon / Homer / Virgil

*Los valores sociales y morales del universo macrobiano:
la figura de Virgilio*

En *Saturnalia*, escrita en el siglo V d. C. y que ha sido definida como un *de officiis* tardoantiguo¹, Macrobio busca transmitir de manera orgánica, coherente y completa todos los saberes de la Antigüedad grecolatina a la manera de un compendio dedicado a su hijo Eustacio². Podemos imaginar las dificultades de tamaño empresa, no solo por el hecho de la cantidad de información que en principio debería ser consignada para cumplir con el imperativo macrobiano, sino también por la falta de contradicción a la que la obra aspira, y que resulta difícil mantener al abreviar de textos y saberes diferentes. Estos dos aspectos convierten a Macrobio en un gran compilador y conciliador de la tradición clásica, lo cual de alguna manera compensa las “traiciones” a las palabras de los *auctores* que podemos detectar en su obra —y sobre las que él mismo nos alerta en la *Praefatio*³— producto de este afán totalizador y unificador. Por otro lado, este proyecto macrobiano se condice perfectamente con la estructura y ambiente de *Saturnalia*, obra que pone en escena una reunión de hombres ilustrados en la cual se discute, de manera ordenada y civilizada, acerca de grandes temas de la literatura latina, proponiéndose una suerte de círculo

¹ Cf. R. KASTER (1980). Sobre el Tardoantiguo y sus transformaciones cf. entre otros BROWN (1971); CAMERON (1998).

² Macrobio, *Sat. Praef. 1-2: Multas variasque res in hac vita nobis, Eustatii filii, natura conciliavit: sed nulla nos magis quam eorum qui e nobis essent procreati caritate devinxit, eamque nostram in his educandis atque erudiendis curam esse voluit, ut parentes neque, si id quod cuperent ex sententia cederet, tantum ulla alia ex re voluptatis, neque, si contra eveniret, tantum maeroris capere possent.* “La naturaleza, mi querido hijo Eustacio, nos ha brindado cosas en abundancia y muy variadas. Ahora bien, con nada nos ha atado más que con el amor a nuestros hijos; ha establecido que nuestra preocupación sea su educación y su formación, hasta el punto que un padre no puede obtener mayor satisfacción que ver cumplido su proyecto de acuerdo con sus deseos ni, en caso contrario, siente una mayor tristeza.” El Eustacio hijo y dedicatario de *Saturnalia* y los *Commentarii in Somnium Scipionis* ha sido identificado como el prefecto de la ciudad del año 462, cf. Alan CAMERON (1966), (2011) y PANCIERA (1982).

³ Macrobio, *Sat. Praef. 3: Nec indigeste tamquam in acervum congegimus digna memoratu: sed variarum rerum disparilitas, auctoribus diversa confusa temporibus, ita in quoddam digesta corpus est, ut quae indistincte atque promiscue ad subsidium memoriae annotaveramus in ordinem instar membrorum cohaerentia convenirent.* “Tampoco he acumulado lo digno de memoria de modo indigesto, como en un montón; al contrario, la exposición de los diversos y diferentes asuntos, diversa en autores, en tiempos desordenada, ha sido digerida en una especie de cuerpo, de modo que lo que había observado de modo confuso y mezclado se pueda reunir, para ayudar a la memoria, en cierto orden gracias a la cohesión de sus miembros.”

social idealizado basado en la nostalgia por el pasado cultural⁴. Pero, por sobre todo, el objetivo del diálogo es establecer y transmitir una noción de armonía social que así como se ve reflejada en el comportamiento de los hombres en el banquete, se proyecta hacia el pasado y a la relación con los *auctores* que aparecen citados. Esta armonía supone también la conciliación, la continuidad y la *amicitia* con la *romanitas* tradicional, imperativos que rigen todo el desarrollo de la obra⁵. Así lo afirma el autor en su *Praefatio* (10), cuando explica sus objetivos a su hijo: *Tale hoc praesens opus volo: multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata*. (“Quiero que esta obra sea así: que haya en ella muchas técnicas, muchos preceptos, ejemplos de muchas épocas, pero completamente armonizados.”)

Entre las estrategias con que cuenta Macrobio para llevar a cabo su tarea, la construcción de Virgilio como poeta y *auctoritas* resulta una de las principales. En primer lugar por su alcance simbólico, que garantizaba una comunicación fluida con el lector, ya que constituía el centro de la *koiné* literaria de todos los hombres educados. En segundo lugar, esta omnipresencia le concede a la figura virgiliana una flexibilidad y permeabilidad bajo la cual sus características se desdibujan y resurgen en formas diferentes, manteniendo como denominador común el supuesto de su prestigio y autoridad en la tradición poética. Estos rasgos convierten a Virgilio en una suerte de recipiente flexible y particularmente apto para rellenar y proponer como modelo de cultura y de saber. De alguna manera es, además del eje temático de *Saturnalia*, una buena metáfora de su propuesta. Por otra parte, si bien Macrobio le dedica explícitamente al poeta mantuario este diálogo, no lo omite en sus otras dos obras, *De differentiis* y los *Commentarii in Somnium Scipionis*, en las que es sucesivamente autoridad gramatical y filosófica, mostrando cómo desde diferentes disciplinas Virgilio es siempre un *exemplum*.

Virgilio es caracterizado en *Saturnalia* desde muy temprano (1.16.44) como poseedor de dos elementos que rigen —junto con la *uerecundia*— el universo socioliterario de *Saturnalia*: *diligentia* y *doctrina*⁶: *Item poeta doctrina ac uerecundia nobilis* (“El mismo poeta noble por su erudición

⁴ Sobre la idealización del círculo de Pretextato, cf. DE PAOLIS (1987).

⁵ Sobre la *amicitia* en *Saturnalia*, cf. KASTER (1980).

⁶ Cf. KASTER (1980). La *diligentia*, el escrúpulo al realizar una tarea, y la *uerecundia*, el respeto hacia los demás surgido de conocer el lugar apropiado en el que desempeñarse en sociedad, van para Macrobio unidas en un binomio del cual surge la *doctrina*. Es decir que el conocimiento se basa, en *Saturnalia*, en virtudes que no son únicamente intelectuales sino que van asociadas indisolublemente a prácticas morales. Desde esta perspectiva, una lectura apropiada y correcta de los *auctores* y la garantía de la continuidad cultural por medio de la *imitatio* no son simples acciones literarias sino imperativos socio-morales.

y su respeto⁷.”) Esta fórmula coincide con la que Macrobio ha utilizado al comienzo del diálogo para describir al *grammaticus* Servio, quien será el modelo perfecto de *uerecundia* durante el simposio: *Hos Seruius inter grammaticos doctorem uerecundia recens professus, iuxta doctrina mirabilis et amabilis uerecundia, terram intuens et uelut latenti similis sequebatur.* (Macr., *Sat.* 1.2.15: “Entre estos venía Servio, recientemente nombrado como docto entre los gramáticos, admirable por su doctrina y agradable por su *uerecundia*, con los ojos mirando el piso y como escabulléndose.”) Asimismo, Virgilio es también en *Saturnalia* 5.18.15 paradigma de *diligentia*: *In qua quidem re mirari est poetae huius occultissimam diligentiam.* (“Ciertamente, en relación con este asunto es de admirar la agudísima precisión de este poeta.”) Y también, en 5.18.18: *Animaduertitis diligentissime uerba Euripidis a Marone seruato.* (“¿Observan con qué diligencia las palabras de Eurípides fueron respetadas por Virgilio? Pues aquel dice: ‘descalzos del pie izquierdo’, y el mismo pie desnudo también lo mencionó Virgilio: ‘marcan las huellas desnudas de su pie izquierdo’.) El poeta mantuano se transforma así en símbolo de esta sociedad literaria, utópica e ideal a la que Macrobio aspira y que *Saturnalia* describe.

Por otro lado, encontramos también en otro pasaje de la obra una presentación del poeta que lo proyecta más allá del universo literario. En 1.24.2-4, cuando Evángelo ataca la figura de Virgilio señala que:

Equidem, inquit, miror potuisse tantorum potestatem numinum comprehendere: uerum, quod Mantuanum nostrum ad singula, cum de diuinis sermo est, testem citatis, gratiosius est quam ut iudicio fieri putetur. An ego credam, quod ille, cum diceret: Liber et alma Ceres pro sole ac luna, non hoc in alterius poetae imitationem posuit, ita dici audiens, cur tamen diceretur ignorans? Nisi forte, ut Graeci omnia sua in inensum tollunt, nos quoque etiam poetas nostros uolumus philosophari: cum ipse Tullius, qui non minus professus est philosophandi studium quam loquendi, quotiens aut de natura deorum aut de fato aut de diuinatione disputat, gloriam quam oratione conflauit incondita rerum relatione minuat.

Ciertamente me asombra que se haya podido abarcar el poder de tantas deidades; ahora bien, que nuestro mantuano, cuando se conversa sobre los asuntos divinos, sea citado en relación con cada una de ellas en calidad de testimonio más bien resulta gracioso que pueda considerarse justificado. ¿Yo debo creer que él, al decir ‘Liber y la nutricia Ceres’ en lugar del Sol y la Luna, no pudo decir esto para imitar a otro poeta, al oír que se decía así, ignorando, sin embargo, por qué se decía? Salvo que,

⁷ La cita virgiliana es de *G.* 1.5-7.

por casualidad, al igual que los griegos dicen de todo lo suyo que es lo más grande, nosotros también queremos que nuestros poetas filosofen, cuando el propio Cicerón, que no se dedicó menos al estudio de la filosofía que al de la oratoria, cuantas veces disputa sobre la naturaleza de los dioses o del destino, o sobre la adivinación, disminuye su gloria —que resplandeció con la oratoria— al relacionar sin arte sus argumentos.

Desde esta perspectiva serían las lecturas de los romanos, deseosos por contar con grandes figuras literarias y filosóficas, las que han transformado a Virgilio en esa figura omnisciente, poeta, sabio y filósofo a la vez, a la que todos veneran. Al mismo tiempo el término “*imitatio*”, que retomaremos en breve, parece disminuir el mérito virgiliano en este pasaje. Esta denuncia que resulta valiosa para nosotros —porque evidencia la actitud exegética hacia Virgilio— y para la economía narrativa de la obra —porque permite que se inicie la larga exposición sobre los valores virgilianos— genera una decidida desaprobación entre los asistentes al banquete, y queda así perfectamente claro por qué Evángelo ha pasado a ser en la tradición macrobiana un personaje de carácter negativo⁸. La respuesta de Símaco no se hace esperar (1.24.10), y a partir de su discurso queda fijado, de manera programática, el tema del diálogo y la línea en que seguirán las discusiones literarias:

Si in hac opinione es, inquit Symmachus, ut Maro tibi nihil nisi poeticum sensisse aestimetur, licet hoc quoque eidem nomen inuideris: audi, quid de operis sui multiplici doctrina ipse pronuntiet. Ipsius enim Maronis epistola, qua compellat Augustum, ita incipit: ‘Ego uero frequentes a te litteras accipio’, et infra: ‘De Aenea quidem meo, si mehercle iam dignum auribus haberem tuis, libenter mitterem: sed tanta inchoata res est, ut paene uitio mentis tantum opus ingressus mihi uidear, cum praesertim, ut scis, alia quoque studia ad id opus multoque potiora inpertiar.’

Si tienes la opinión, dijo Símaco, de que Virgilio no ha de considerarse nada más que un poeta, por más que no le has dado tampoco este nombre, escucha qué dice él sobre la erudición en su múltiple obra. Una

⁸ El hecho de que este personaje no se adapte a las normas de la *uerecundia* tan apreciadas en el banquete ha generado las más diversas opiniones entre los críticos. Entre ellas, aquella que lo hace representante de un cristianismo atacado silenciosamente por Macrobio, y que justificaría la inclusión de un personaje con ese nombre. Al respecto de la polémica cf. el estudio preliminar de la edición de *Saturnalia* de Kaster (2011). En nuestra opinión, no hay un ataque al cristianismo por un lado, y por otro, Evángelo actúa de esa manera porque funciona como antagonista y ayuda a hacer avanzar el diálogo y a delinear los personajes, es decir que su comportamiento responde a necesidades narrativas de la obra.

carta del propio Virgilio, dirigida a Augusto, comienza así: ‘En realidad, recibo con frecuencia cartas tuyas’ y más abajo ‘ciertamente sobre mi Eneas, si tuviera, por Hércules, algo digno de tus oídos, te lo enviaría libremente, pero es tan grande el asunto iniciado que apenas con un desvarío de la mente me parece que me he introducido en una obra tan grande, incluso cuando, como sabes, consagre mi esfuerzo a estudios mucho más elevados para esta obra.

A la propuesta de que Virgilio es “nada más que un poeta” Símaco contrapone de manera indirecta las propias palabras del mantuano, quien expresa la variedad de conocimientos y habilidades necesarios para la composición de sus obras. Con esta afirmación queda claro que la tendencia de todo el texto de *Saturnalia* es considerar a Virgilio como mucho más que un exponente literario: será filósofo, orador y sabio.

Asimismo Macrobio encuadra la opinión de Evángelo en su propia crítica a la escuela del gramático (1.24.12) que, incapaz de ver detrás de las palabras, sólo lee los textos en la superficie y no indaga sobre su verdadero significado:

Nec his Virgillii uerbis copia rerum dissonat, quam plerique omnes litteratores pedibus inlotis praetereunt, tamquam nihil ultra uerborum explanationem liceat nosse grammatico. Ita sibi belli isti homines certos scientiae fines et uelut quaedam pomeria et effata posuerunt, ultra quae si quis egredi audeat, introspectisse in aedem deae a qua mares absterrentur existimandus sit.

Y no es discordante con estas palabras de Virgilio la abundancia de asuntos que la mayoría de todos los gramáticos pasan de largo con los pies sucios, como si no le fuera lícito al gramático conocer en absoluto una explicación más allá de las palabras. Así, esos hombres exquisitos impusieron unos rígidos límites seguros a su ciencia a modo de espacios sagrados consagrados; si alguien osara avanzar más allá de estos, debía considerarse que había penetrado en el templo de la diosa de la que los hombres se alejan con horror.

La figura del mal gramático queda claramente delineada con la imagen “*pedibus inlotis*”, que además de significar que una cuestión se realiza con ligereza, superficialidad o falta de preparación —lo opuesto a la *diligentia*— también posee una connotación religiosa, por el origen de la frase, relacionado con las abluciones necesarias antes de la realización de los sacrificios. En contraste Macrobio, por boca de Símaco, se opone a esta opinión que manifiesta Evángelo —y que los *grammatici* actualizan en

sus lecturas, anulando la vasta sabiduría de Virgilio— y propone en cambio asumir la tarea de leer al poeta en toda su dimensión, sin dejar de lado la variedad temática y la profundidad de sus reflexiones solo por el hecho de que esto represente un desafío⁹: *Sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis, sed archanorum sensuum inuestigato aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia*. (1.24.10: “Mas a nosotros, a quien una tosca Minerva no nos desagrada, no debemos soportar que se hayan escondido los santuarios del poeta sagrado sino que, investigando el acceso a los conocimientos arcanos, facilitemos que las puertas secretas sean celebradas por el culto de los sabios.”). Virgilio funciona, así, como punto de partida para todas las reflexiones y como modelo para la práctica exegética, dado que extiende sus propios valores compositivos a las operaciones de lectura hechas sobre su obra. Así, reconocer la amplitud temática en las obras de Virgilio es al mismo tiempo erguirse como exégetas a la altura de su sabiduría.

En consonancia con este principio de omnisciencia virgiliana, es muy frecuente en *Saturnalia* la proyección de la figura del mantuano a otros ámbitos del saber, partiendo siempre de observaciones literarias sobre sus poemas (*Eneida* en particular). Entre estas se encuentran, por ejemplo, varias muy interesantes acerca de las fuentes que utilizó Virgilio para la elaboración de algunos episodios narrativos de *Eneida*, punto en el cual Macrobio difiere de otros gramáticos como Cornuto, al que en general sigue, para proponer como fuente la tragedia griega, sobre todo la de Eurípides¹⁰. Es también notable la extensa descripción de las fuentes de Virgilio, griegas y latinas, y la confrontación verso a verso con Homero que desarrolla el personaje del rétor Eusebio en el libro quinto en que Virgilio se yergue como sabio en los cuatro estilos de la elocuencia, a diferencia de lo que ocurre con Cicerón¹¹. El libro quinto (5.1.1) se abre con una nueva alabanza de Virgilio, considerado orador diligente además de poeta:

⁹ Recordemos que Calcidio (*In Tim.* 1) señalaba estas mismas dificultades en relación con la lectura de Platón, que son casi un tópico en los comentarios y otros géneros afines: *Timaeus Platonis et a ueteribus difficilis habitus est atque existimatus ad intellegendum non ex inbecillitate sermonis obscuritate nata, -quid enim illo uiro promptius?— sed quia legentes artificiosae rationis, quae operatur in explicandis rerum quaestionibus, usum non habebant stili genere sic instituto, ut non alienigenis sed propriis quaestionum probationibus id quod in tractatum uenerat ostenderetur.*

¹⁰ Cf. la discusión acerca del episodio de Dido, en *Sat.* 5.19.1. Macrobio realiza allí un verdadero rastreo de ‘intertextos’ comparando las palabras de Virgilio y de los trágicos griegos.

¹¹ Estos cuatro estilos son definidos un poco más adelante, en 5.1.7 por Eusebio: *Quattuor sunt, inquit Eusebius, genera dicendi: copiosum, in quo Cicero dominatur: breue, in quo Salustius regnat: siccum, quod Frontoni ascribitur: pingue et floridum in quo Plinius*

Post haec cum paulisper Eusebius quieuisset, omnes inter se consono murmure Virgilium non minus oratorem quam poetam habendum pronuntiabant, in quo et tanta orandi disciplina et tam diligens observatio rhetoricae artis ostenderetur.

Después, al haberse tomado Eusebio un momento de respiro, todos en un armonioso murmullo comentaban entre sí que Virgilio no debía considerarse menos orador que poeta, en el cual no sólo se mostraba un gran conocimiento de la oratoria sino una diligente observancia del arte retórica.

A continuación, y como Avieno planteara la cuestión acerca de si Cicerón es superior a Virgilio en el arte oratoria, Eusebio responde (5.1.3-5):

Video quid agas, inquit Eusebius, quid intendas, quo me trahere coneris: eo scilicet, quo minime uolo, ad comparationem Maronis et Tullii. Verecunde enim interrogasti, uter eorum praestantior, quandoquidem necessario is plurimum conlaturus sit qui ipse plurimum praestat. Sed istam mihi necessitatem altam et profundam remittas uolo: quia non nostrum inter illos tantas componere lites, nec ausim in utramuis partem talis sententiae auctor uideri. Hoc solum audebo dixisse, quia facundia Mantuani multiplex et multiformis est et dicendi genus omne complectitur. Ecce enim in Cicerone uestro unus eloquentiae tenor est, ille abundans et torrens et copiosus. Oratorum autem non simplex nec una natura est: sed hic fluit et redundat, contra ille breuiter et circumcise dicere adfectat: tenuis quidam et siccus et sobrius amat quandam dicendi frugalitatem,

Secundus quondam et nunc nullo ueterum minor noster Symmachus luxuriatur. Sed apud unum Maronem haec quattuor genera repperies. “Contesta Eusebio: ‘Son cuatro los estilos oratorios: copioso el que domina Cicerón; breve en el que reina Salustio; seco que se adscribe a Frontón; denso y florido en el que antaño se consideraba a Plinio Segundo y ahora a nuestro querido Símaco, no inferior a cualquiera de los antiguos. Pero sólo en la obra de Virgilio encontrarás estos cuatro tipos.’ ” Macrobio, siguiendo probablemente una fuente tardía, añade un nuevo estilo oratorio, el “seco”, para diferenciar los estilos de Salustio y Frontón, contra la doctrina antigua que distinguía únicamente tres estilos, tal como ha expuesto el mismo Macrobio en 5.5: *Oratorum autem non simplex nec una natura est: sed hic fluit et redundat, contra ille breuiter et circumcise dicere adfectat: tenuis quidam et siccus et sobrius amat quandam dicendi frugalitatem, aliud pingui et luculenta et florida oratione lasciuuit. In qua tanta omnium dissimilitudine unus omnino Virgilius invenitur qui eloquentiam ex omni genere conflauerit.* “La naturaleza de los oradores no es simple ni única, sino que fluye y redundante; uno aparenta hablar breve y conciso; otro suave, seco y sobrio ama una cierta frugalidad en la dicción; el otro es abigarrado con un discurso denso, rico y florido. En tan gran semejanza de todo, evidentemente sólo se encuentra a Virgilio como quien ha utilizado cada uno de los estilos.”

aliud pingui et luculenta et florida oratione lasciuit. In qua tanta omnium dissimilitudine unus omnino Virgilius inuenitur qui eloquentiam ex omni genere conflauerit.

Me doy cuenta de lo que haces, contestó Eusebio, de lo que te propones, hacia dónde tratas de arrastrarme, evidentemente por donde no quiero en absoluto: a la comparación entre Virgilio y Cicerón. Discretamente me has preguntado cuál de los dos es mejor, porque por fuerza aprovechará más el que más se destaque. Ahora bien, quiero que me liberes de esa alta y profunda dificultad, puesto que ‘no me atrevería a disponer de tan gran certamen entre aquellos de los nuestros’, ni a parecer el autor de una sentencia a favor de una u otra parte. Únicamente me atreveré a decir que la elocuencia del mantuano es múltiple y multiforme, y abarca todo tipo de estilo. He aquí pues que en su Cicerón hay un solo tenor de elocuencia: abundante, fluido y copioso. La naturaleza de los oradores no es simple ni única, sino que fluye y redundante; a saber, uno aparenta hablar breve y conciso; otro suave, seco y sobrio ama una cierta frugalidad en la dicción; el otro es abigarrado con un discurso denso, rico y florido. Esta gran semejanza de todo, evidentemente sólo se encuentra a Virgilio como quien ha utilizado cada uno de los estilos.¹²

De acuerdo con su discurso, las ventajas de Virgilio por sobre Cicerón son la variedad, la amplitud y la versatilidad, puesto que maneja los cuatro estilos de la elocuencia frente a Cicerón que sólo maneja uno, aunque lo haga de manera indiscutiblemente diestra. Nos encontramos así con la idea de *un* autor y de *una* obra en los que confluyen *todas* las posibilidades, y eso los ubica por sobre los demás. Asimismo, y dado que las referencias de Virgilio sirven para enlazar la conversación con otros textos y autores de la tradición, no únicamente con Homero, la *Eneida* contiene a su vez *toda la literatura*, puesto que a partir de ella se pasa revista al canon completo. Aun más, el texto virgiliano trasciende el plano literario y contiene todo el saber: Macrobio inaugura así la tradición medieval de abrir la *Eneida* en cualquiera de sus páginas y extraer una máxima aplicable al asunto que se está conversando, lo cual transforma al poema virgiliano en una suerte de libro mágico de sabiduría¹³ o, como lo denomina parte de la crítica macrobiana, en una “Biblia pagana”¹⁴.

¹² Las comillas encierran una cita de *Ecl.* 3.108, lo cual parece reforzar la decisión a favor de Virgilio.

¹³ Cf. MESA SANZ (2009).

¹⁴ Cf. KASTER (1980); BLOCH (1963).

El agón literario entre Homero y Virgilio

En el marco de esta presentación del poeta mantuano queda asimismo planteado el tema del *agón*, en tanto si Virgilio es erigido como la máxima autoridad literaria y religioso-filosófica, es cuestión de tiempo hasta que surjan las comparaciones, que se habían vislumbrado en el ya citado discurso de Eusebio referido a Cicerón. En ese sentido, el universo de *Saturnalia* se presenta en general como no competitivo, y los únicos disensos se plantean en función de hacer avanzar el discurso, casi como estrategias narrativas; incluso Eusebio se muestra reticente a elegir *nostrum inter illos*, y aunque finalmente lo hace, es de manera indirecta.

Sin embargo, con este antecedente no se hace esperar la comparación con el gran referente literario de toda la Antigüedad grecolatina: Homero. Por supuesto el tópico de la comparación entre Homero y Virgilio cuenta con una larga historia en el momento en que Macrobio escribe su obra. Ya Donato (s. IV d. C.) en su *Vita Vergilii* (195) consignaba y resumía las voces detractoras y apologéticas acerca del tema, atribuyéndolas a la *Vita* de Suetonio (46):

Asconius Pedianus libro, quem "Contra obtrectatores Vergilii" scripsit, pauca admodum obiecta ei proponit eaque circa historiam fere et quod pleraque ab Homero sumpsisset; sed hoc ipsum crimen sic defendere adsuetum ait: cur non illi quoque eadem furta temptarent? Verum intellecturos facilius esse Herculi clavam quam Homero versum subripere. Et tamen destinasse secedere ut omnia ad satietatem malevolorum decideret.

Asconio Peditano, en el libro que escribió "Contra los detractores de Virgilio", expuso muy pocas de las acusaciones hechas a él, y éstas casi siempre relacionadas con la historia y con el hecho de que había tomado de Homero una gran parte de cosas. Pero dice que solía defenderse de esta misma acusación así: '¿Por qué ellos no intentan también esos mismos plagios? Ciertamente comprenderán que es más fácil robar la maza de Hércules que un verso de Homero'. Y dice que, sin embargo, Virgilio decidió retirarse, para arreglar todo a satisfacción de los malvados.

Sin duda el tópico estaba instalado en la época de Macrobio, que tendría claro conocimiento de esta tradición¹⁵. En el caso de Donato (y de Suetonio) se manifiesta una fuerte tendencia a defender al poeta romano, tal como lo prueban la última frase, que califica de "*malevoli*" a sus

¹⁵ Sobre la relación posible entre Macrobio y Donato, cf. MARINONE (1946).

detractores, y la propia refutación virgiliana, que casi funciona como una conclusión del tema. El propio Servio presenta la relación entre Virgilio y Homero desde una perspectiva completamente diferente, como lo prueba el uso de “*imitari*” al inicio de sus *Commentarii in Aeneidam*, en oposición al “*furta*” que nos transmite Suetonio: *intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et Augustum laudare*. (“La intención de Virgilio es esta: imitar a Homero y alabar a Augusto”).

Saturnalia parece hacerse eco de esta última idea de “*imitatio*”, cargada de significado positivo, ya que gran parte del diálogo es la discusión de la relación entre Virgilio y Homero. Evidentemente nuestro autor considera que es un debate que debe retomarse, pero desde esta posición de conciliación y de “*amicitia*” entre dos grandes poetas. En este contexto, la *Eneida* es considerada un reflejo especular de la *Iliada* y de la *Odisea*:

Quid, quod et omne opus Virgilianum uelut de quodam Homericum opus speculo formatum est? Nam et tempestas mira imitatione descripta est (uersus utriusque qui uolet conferat), ut Venus in Nausicaae locum Alcinoi filiae succedit, ipsa autem Dido refert speciem regis Alcinoi conuiuium celebrantis.

¿Por qué ocurre que toda la obra virgiliana se formó como a partir de una cierta imagen de la obra homérica? Pues también la tempestad fue descrita gracias a una admirable imitación —compare ambas composiciones el que quiera— de manera que Venus apareció en lugar de Nausica, la hija de Alcinoos, y la propia Dido recuerda la imagen del rey Alcinoos al celebrar el banquete.

La comparación se presenta siempre de manera muy civilizada y atenuada, intentando eliminar todo espíritu de competencia y rivalidad, y constantemente haciendo hincapié en el hecho de que la obra virgiliana deriva de la homérica, y en este sentido se trata casi de un reconocimiento del parentesco que las liga y sobre el cual, en última instancia, se basa gran parte del prestigio de la *Eneida*. El cotejo macrobiano se extiende por varios párrafos y consta básicamente de tres secciones: en 5.11 Virgilio supera a Homero; en 5.12 Virgilio se equipara a Homero; y en 5.13 Virgilio es inferior a Homero. En todos los casos Eusebio, armado con un volumen virgiliano que va repasando a medida que expone, señala pasajes en los que el mantuano ha tomado elementos homéricos, consigna las transformaciones que operó sobre él, y luego califica estas intervenciones como mejores, iguales o inferiores a las palabras de Homero. Virgilio supera a Homero, por ejemplo, en su transformación del pasaje de las abejas (*Iliada* 2.87-93- *Aen.* 1.430-436):

Et haec quidem iudicio legentium relinquenda sunt, ut ipsi aestiment quid debeant de utriusque collatione sentire. Si tamen me consulas, non negabo nonnumquam Virgilium in transferendo densius excoluisse, ut in hoc loco:

*Qualis apes aestate noua per florea rura
Exercet sub sole labor, cum gentis adultos
Educunt fetos, aut cum liquentia mella
Stipant et dulci distendunt nectare cellas,
Aut onera accipiunt uenientum aut agmine facto
Ignauum, fucos, pecus a praesepibus arcent.
Feruēt opus, redolentque thymo fragrantia mella.*

Ἡῦτε ἔθνεα εἰσι μελισσῶων ἀδινάων,
πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομένων·
βοτρυδὸν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰάρινοῖσιν,
αἰ μὲν τ' ἔνθα ἄλις πεποτήσεται, αἰ δέ τε ἔνθα·
ὥς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων
ἠϊόνος προπάροιθε βαθείης ἐστιχώωντο
ἰλαδὸν εἰς ἀγορῆν· μετὰ δέ σφισιν Ὅσσα δεδήει.

Vides descriptas apes a Virgilio opifices, ab Homero uagas: alter discursum et solam uolatus uarietatem, alter exprimit natiuae artis officium.

Debe dejarse sin duda a juicio de los lectores que ellos mismos consideren qué debe concluirse de la comparación de ambos autores. Sin embargo si me preguntas no negaré que en alguna ocasión Virgilio, al trasladar el modelo, consiguió una versión más elaborada, por ejemplo en el siguiente pasaje: 'Como una abeja al comienzo del verano por las flores silvestres/ realiza su trabajo bajo el Sol, cuando sacan los capullos/ adultos de su linaje, o cuando espesan la líquida/ miel e hinchan las dulces celdas con su néctar/ o reciben las cargas de las que vienen, o tras formar una columna/apartan de las colmenas al tropel indolente, los zánganos/ hierve el trabajo y las mieles fragantes exhalan olor a tomillo.' [y Homero] 'Como salen los enjambres copiosos de abejas/ y siempre nuevas se reúnen desde la hendidura de una peña/ y vuelan arracimadas sobre las flores primaverales/ unas, de este lado, zumban en grupo, otras de aquel/ así la multitud desde las naves y las tiendas cerca de la ribera profunda marchaba en fila/ hacia el ágora, entre ellos brillaba la Fama.' Ves que las abejas han sido descritas por Virgilio como trabajadoras, por Homero como inconstantes: uno desarrolla su recorrido y únicamente la variedad de su vuelo, otro el oficio de su arte natural.

Virgilio es un mejor observador de la naturaleza y además elige tomar aquellos rasgos de las abejas que constituyen elementos positivos e imitables: en este caso, la laboriosidad. Homero, en contraste, decide describir-

las a partir de otras actitudes que Macrobio califica de *vagas*, “errantes”, frente al *opifices* virgiliano. Vemos que si bien la comparación parte de los textos, el criterio para juzgar excede lo específicamente literario y suma un elemento moral que se aplica en la lectura, relacionado con la posibilidad de cada obra de erigirse como modelo ejemplar.

En otras ocasiones (5.12.1), Macrobio señala una equivalencia literaria entre ambos autores, que generalmente tiene que ver con el despliegue retórico- estilístico:

In aliquibus par paene splendor amborum est, uti:

— *Spargit rara ungula roes*

Sanguineos, mixtaque cruor calcatur arena.

— Αἷματι δ' ἄξων

νέρθεν ἅπας πεπάλακτο, καὶ ἄντυγες αἰ περὶ δίφρον,
ἄς ἄρ' ἀφ' ἰππείων ὀπλέων ῥαθάμιγγες ἔβαλλον.

En algunos pasajes el esplendor de ambos autores es prácticamente igual, como en los siguientes: ‘esparce con sus cascos rocíos/ sangrientos y pisotea la sangre mezclada con arena’ (*Aen.*12.339-349), ‘de sangre el eje/ por debajo estaba cubierto y las barandillas del carro’ (*Il.* 11.534-535).

Y en otros casos Virgilio es decididamente inferior (5.13.13), y la comparación se basa igualmente en cuestiones de estilo:

Et quia non est erubescendum Virgilio si minorem se Homero uel ipse fateatur, dicam in quibus mihi uisus sit gracilior auctore.

Tunc caput orantis nequicquam et multa parantis

Dicere deturbat terrae, truncumque reliquit.

Hi duo uersus de illo translati sunt:

Φθέγγομένου δ' ἄρα τοῦδε κάρη κονίῃσιν ἐμίχθη.

Vide nimiam celeritatem saluo pondere: ad quam non potuit conatus

Maronis accedere.

Y puesto que no ha de avergonzarse Virgilio, si afirma incluso él mismo que es inferior a Homero, diré en qué pasajes me pareció más simple que el original. ‘Entonces la cabeza de quien rogaba en vano y trataba de decir/muchas cosas tira a tierra y abandona el tronco’ (*Aen.* 10.554-555). Estos dos versos fueron traducidos de los siguientes: ‘Y la cabeza

cayó en el polvo, mientras hablaba todavía.’ Observa la extraordinaria rapidez con toda eficacia que no pudo alcanzar el intento de Virgilio.¹⁶

Como señalamos previamente, la divergencia está planteada a partir de la transformación que Virgilio hace a partir de Homero, que en algunos casos, como el que citamos, es “*gracilior*”. No se trata estrictamente de una competencia, que atentaría contra el espíritu armonioso que propone *Saturnalia*, sino de una comparación amable entre dos grandes figuras que miden sus habilidades literarias. No obstante, y a pesar de la negativa de los personajes del diálogo a transformar la conversación en un *agón*, y si bien no hay un ganador explícito entre Homero y Virgilio, sí es posible deducir que la balanza se inclina hacia este último de manera indirecta, como ocurría en el caso en que se comparaba a Virgilio con Cicerón. Para no contrastar con el clima de *amicitia* y concordia que rige en este banquete filosófico, Macrobio encuentra una solución que no sólo no perturba el orden sino que, por el contrario, lo confirma.

El culto de la imitatio

La clave para dirimir la competencia amigable entre Homero y Virgilio está en recuperar otro de los valores fundamentales del diálogo —y del proyecto macrobiano en general— que contribuye a la continuidad y *amicitia* con la tradición: la *imitatio*. Se trata de un recurso literario que si bien cuenta con siglos de uso y aceptación, cobra en la Antigüedad Tardía una relevancia particular, al ser en esta época una de las formas más respetables —junto con la *aemulatio* y diferentes formas de comentarios¹⁷— de inscribir una obra en un universo literario que contaba ya con grandes *auctores* y textos reverenciados. En este sentido, Virgilio es insuperable, como el mismo Macrobio nos lo indica poco después en el mismo libro quinto (5.14.1-2), proyectando esta característica de su época al poeta:

Adeo autem Virgilio Homeri dulcis imitatio est, ut et in uersibus uitia quae a nonnullis inperite reprehenduntur imitatus sit, eos dico quos Graeci uocant ἀκεφάλους λαγαρούς ὑπερκαταληκτικούς, quos hic quoque Homericum stilum adprobans non refugit, ut sunt apud ipsum ἀκέφαλοι:

¹⁶ Señala MESA SANZ (2009: 393, n. 1122) que en la cita de Virgilio Macrobio reproduce “*truncumque reliquit*” en lugar del virgiliano “*truncumque tegentem*”, probablemente se ha producido una contaminación con *Aen.* 12.382, *abstulit esse caput truncumque reliquia harenae*.

¹⁷ Cf. SLUITER (1998).

*Arietat in portas, —
Parietibus textum caecis iter, et similia,*

Hasta tal punto hay en Virgilio una complaciente imitación de Homero que en sus versos imitó incluso los defectos que con poco talento son censurados por algunos; me refiero a aquellos versos que los griegos denominan acéfalos, débiles e hipercatalécticos, que este no rehusó, aceptándolos al adoptar un estilo heroico. Por ello, en su obra hay versos acéfalos: ‘embiste (*arietai*) contra las puertas (*Aen.* 11.890)... con paredes (*parietibus*) ciegas el pasadizo tejido (*Aen.* 5.589)....

Sigue a esta afirmación una descripción de los versos débiles y de los hipercatalécticos, que Virgilio también imita, así como “amables repeticiones de las que no huye” (*Sunt amoenae repeticiones quas non fugit, Sat.* 5.14.6) y numerosas otras estructuras, como por ejemplo ciertos versos más propios del habla común que de la poesía: *Sunt apud Homerum uersus uulcis ac rasis similes et nihil differentes ab usu loquendi. Hos quoque tamquam heroice incomptos adamauit.* (5.14.5: “Hay en la obra de Homero versos como depilados y rasurados, y nada diferentes al habla común. También [Virgilio] amó estos como si hubieran tenido sencillez heroica.”) De la misma manera procede Virgilio con los epítetos homéricos, que “calca” en latín para no separarse de su modelo: *Homerica quoque epitheta quantum sit ammiratus imitando confessus est.* (*Sat.* 5.14.7: “Incluso confesó cuánto admiró los epítetos homéricos imitándolos”)

Ya en el ámbito de lo narrativo, Virgilio incorpora, como Homero, numerosos eventos posteriores o anteriores a su narrativa de modo de evitar el estilo histórico cronológico, y al mismo tiempo mantenernos informados de acontecimientos importantes que hacen al relato. En este punto aparece también la *aemulatio* como parte del proceso, y como recordatorio de que, si bien de carácter pacífico, existe una cierta rivalidad literaria entre ambos autores (5.14.5-11):

Item diuinus ille uates res uel paulo uel multo ante transactas oportune ad narrationis suae seriem reuocat, ut et historicum stilum uitet non per ordinem digerendo quae gesta sunt, nec tamen praeteritorum nobis notitiam subtrahat. (...) Vergilius omne hoc genus pulcherrime aemulatus est.

Asimismo aquel divino vate [Homero] incorpora adecuadamente asuntos acaecidos mucho o poco antes en su relato, de manera que evita el estilo histórico, al no exponer por orden cronológico las hazañas realizadas

y, sin embargo, sin privarnos del conocimiento de los acontecimientos antiguos. (...) Virgilio emuló todo esto con gran brillantez.

Virgilio, fiel a uno de los valores que Macrobio y los hombres tardoantiguos más aprecian, imita de Homero hasta los considerados “errores”, transformando la *imitatio* en un culto y en el canal de comunicación con la tradición cultural, y privilegiando así el diálogo con los *auctores* del pasado. Asimismo es lo mismo que Cicerón hace en su *República* con respecto a su modelo, Platón, y es la razón profunda por la cual Macrobio se esfuerza en conciliarlos siempre; también en el inicio de los *Commentarii* (1.1.2) nos advierte sobre esta cuestión: *in hoc tamen uel maxime operis similitudinem seruauit imitatio*¹⁸. Este principio es también el que guía la propia escritura macrobiana, ya que además de ser un valor que rige las relaciones sociales, es un imperativo moral que debe respetarse al abordar la composición literaria. Es por eso que Macrobio escribe un diálogo filosófico, y aunque introduce previsible modificaciones al hacerlo¹⁹, su obra sigue siendo una imitación del banquete platónico, mediada por los nuevos valores literarios y morales que rigen la vida tardoantigua.

Conclusiones

En el universo literario de Macrobio la *imitatio* no es un recurso únicamente, sino una estrategia moral para cumplir con la deuda que se tiene hacia la tradición y hacia la propia cultura, una suerte de extensión de la *amicitia* que existe entre pares sociales, y que en ese caso, al aplicarse de manera diacrónica, homologa a los hombres del banquete con los grandes hombres de la tradición cultural. La figura de Virgilio emerge finalmente del diálogo como el perfecto balance entre tradición y presente en todas sus formas, ya que la obra poética del mantuano ha podido incorporar el pasado de manera *uerecunda* y construir así un saber apropiado e integrado. El papel de Virgilio en el proceso de continuidad cultural es análogo al de los individuos asistentes al simposio, se convierte en el paradigma por el que se rige toda la obra, y se extiende incluso a la tarea de Macrobio, que parece verse a sí mismo como un “continuador cultural”. Virgilio es también un *uno* en el que confluyen múltiples y variadas tradiciones culturales, y funciona como símbolo de la propia búsqueda didáctico-literaria de

¹⁸ El propio Macrobio, como otros comentaristas tardíos, se transforma en un “imitador” de Cicerón al comentar el *Somnium Scipionis*, en tanto toma su vocabulario y su estilo para pegarse lo más posible a su texto fuente y crear la ilusión de un desprendimiento “natural” de sus palabras a partir del texto ciceroniano.

¹⁹ Cf. FLAMANT (1968).

Macrobio: *Nos quoque quicquid diversa lectione quaesivimus committemus stilo, ut in ordinem eodem digerente coalescat.* (*Praef.* 6: “Todo lo que he encontrado en mis variadas lecturas lo reuniré igualmente con mi pluma, de tal manera que se una en orden con lo mismo que lo ordena.”).²⁰ Por supuesto, no podemos obviar el hecho de que la búsqueda de la unidad en la multiplicidad es una constante de la Antigüedad Tardía en todos los ámbitos, y la ecuación de cómo transformar lo múltiple en uno (y a la inversa) era un punto esencial en el pensamiento filosófico de la época²¹.

Finalmente, permítasenos una última reflexión, que también destaca el espíritu de *Saturnalia* y, aun más, el de las producciones culturales tardoantiguas. El *agón* entre Homero y Virgilio, de acuerdo con el espíritu de armonía que gobierna el diálogo, se encuentra estilizado por medio de la literatura²². Es, en apariencia, puramente literario, ya que a través de la *imitatio* se atenúa toda rivalidad; el homenaje literario conforma el velo a través del cual la competencia puede formar parte del diálogo pacífico de *Saturnalia*. No hay ganadores; Homero fue el primero, pero Virgilio lo imita, y de esta manera se mantiene la armonía de este universo utópico que se alza como una construcción posible de hombre, de saber y de mundo en el conflictivo siglo V d. C.

Macrobio ya vio en Virgilio lo que los pensadores medievales exaltarían en él durante los siglos posteriores²³: en la pluma de nuestro autor el mantuano es ya no sólo poeta, sino vate y sabio inspirado en todas las disciplinas. Virgilio era ya por supuesto el gran poeta latino y la autoridad pedagógica y literaria a la cual se remitían los hombres educados desde épocas muy anteriores a la de nuestro autor. Sobre esta base, Macrobio retoma su figura y la transforma en un modelo que trasciende estos campos específicos a través de su práctica de la *imitatio*, valor cultural fundamental del Tardoantiguo. El resultado es la imagen de Virgilio como el representante de una época que ya es evidentemente otra, como un paradigma cultural a seguir en tiempos azarosos, como el sabio que verá en él la Edad Media, como el guía omnisciente al que recurrirá Dante.

²⁰ Esta idea está reforzada en la *Praefatio* por medio de una serie de metáforas que apuntan a la unión de la multiplicidad en la unidad: las abejas que liban las flores y obtienen la miel; los alimentos diferentes que consumimos y que nos dan fuerza; los perfumes que transmiten una fragancia a partir de múltiples elementos; y el coro cuyo sonido se eleva, único, formado por múltiples y variadas voces (*Praef.* 5-9).

²¹ Al respecto cf. COULTER (1976).

²² Como muchos otros elementos relacionados con las pasiones y los apetitos del cuerpo: la comida, la risa, el sexo; cf. FLAMANT (1968).

²³ Coincidimos en esta apreciación con CURTIUS (1998).

Bibliografía

Fuentes

- KASTER, R. (2011) *Macrobius. Saturnalia. Books 1-2*, Harvard.
- MESA SANZ, J. F. (2009) *Macrobio. Saturnales*, Madrid.
- THILO, G. Y HAGEN, H. (eds.) (1881- 1902) *Servius. Vergilii carmina commentarii*, Leipzig.
- WASZINK J. H.- JENSEN, P. J., (1962) *Timaeus a Calcidio traslatus commentarioque instructus*, “Plato Latinus”, IV, Leiden.
- WILLIS, I. (1970) *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia apparatu critico instruxit, In Somnium Scipionis comentarios selecta varietate lectiois ornavit*, I. Willis, vol. 2 *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, edidit Iacobus Willis, accedunt quatuor tabulae, Leipzig (reimpr. 1994).

Bibliografía citada

- BLOCH, H. (1963) “The pagan revival in the West at the end of the fourth century”, en MOMIGLIANO, A. (ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, pp. 193-218.
- BROWN, P. (1971) *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad (A. D. 150- 750)*, London.
- CAMERON, ALAN (1966) “The Date and Identity of Macrobius”, *JRS* 56, pp. 25-38.
- (2011) *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- CAMERON, AVERIL (1998) *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, (395- 600)*, Crítica, Barcelona (1ª edición Routledge, London, 1993).
- COULTER, J. A. (1976) *The Literary Microcosm. Theories of interpretation of the later neoplatonists*, Leiden.
- CURTIUS. E. R. (1998) *Literatura europea y Edad Media latina*, México (primera edición 1948).
- DE PAOLIS, P. (1987) “Les Saturnales de Macrobe et l’idéalisisation du saeculum Praetextati”, *LEC* 55, S., pp. 291–30.
- FLAMANT, J. (1968) “Le technique du banquet dans les Saturnales de Macrobe”, *REL* 46, pp. 303- 319.
- KASTER, R. (1980) “Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian’s Function”, *HSCP* 84, pp. 219-62.
- MARINONE, N. (1946) *Elio Donato, Macrobio e Servio Commentatori di Vergilio*, Vercelli.

- PANCIERA, S. (1982) "Iscrizioni senatorie di Roma e dintorni 38", en *Epigrafia e ordine senatorio (Atti del Colloquio internazionale AIEGL)*, Roma, I, pp. 658- 660.
- SLUITER, I. (1998) "Metatexts and the Principle of Charity", en SCHMITTER, P. Y VAN DER WAL, M.J. (eds.) *Metahistoriography. Theoretical and Methodological Aspects in the Historiography of Linguistics*. Münster, pp. 11-27.
- TIMPANARO, S. (2001) *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*, Firenze.

Fecha de recepción: 28-03-2014

Fecha de aceptación: 17-05-2014

¿RAZÓN *VERSUS* PASIÓN? UNA LECTURA DEL MONÓLOGO DE MEDEA (EURÍPIDES, *MEDEA*, vv. 1021-1080)

MARCELA CORIA

Universidad Nacional de Rosario

coriamarcela@hotmail.com

En este artículo nos proponemos analizar el célebre monólogo de Medea que ocupa los vv. 1021-1080 y, en especial, los tres últimos versos, los cuales han dado origen, ya desde la Antigüedad, a una interpretación muy difundida según la cual el conflicto interior de la protagonista sería entre su razón y su pasión. Estudiaremos el contexto en que se insertan los vv. 1078-1080 y los problemas textuales y de traducción que presenta todo el pasaje; propondremos una traducción propia y discutiremos la interpretación canónica que se ha hecho de estos versos, con la hipótesis de que ésta debe ser revisada, ya que no existen fundamentos textuales para sostenerla.

Medea / monólogo / conflicto interior / θυμός / βουλεύματα

REASON *VERSUS* PASSION? A READING OF *MEDEA'S* MONOLOGUE (EURIPIDES, *MEDEA*, vv. 1021-1080)

In this article we will analyze Medea's famous monologue (vv. 1021-1080) and specially the last three verses, which have generated a widely spread interpretation since Antiquity: that Medea's inner conflict is between her reason and her passion. We will study the context of vv. 1078-1080 and the problems concerning the text and the translation of the whole passage; we will propose a new translation and then present arguments against the canonical interpretation of these verses. Our hypothesis is that this must be revised, since there is not textual evidence to support it.

Medea / monologue / inner conflict / θυμός / βουλεύματα

Durante mucho tiempo *Medea* de Eurípides¹ fue considerada una tragedia de pasiones, en gran parte debido a una interpretación platónica del famoso monólogo de la heroína que ocupa los vv. 1021-1080 –y sobre todo los tres versos finales– que se origina en Galeno, quien vio en él un conflicto interior entre razón y pasión, y lo describió en los términos de la tripartición platónica del alma en *República* IV (436-441c) y la analogía de los caballos y el auriga del *Fedro* (253d ss.)². Esta interpretación fue retomada por estudiosos modernos como Snell (1964) y Schlesinger (1966), que la reforzaron descuidando a veces el resto de la obra y encerrando en estrechos límites a un personaje tan complejo como Medea. En resumen, para estos autores, el conflicto interior y moral es entre la pasión y los propósitos racionales, y este monólogo de Medea sería, así, un aporte al debate desarrollado en los últimos años del siglo V a.C. acerca de la capacidad de la razón para controlar la pasión.

En este artículo nos proponemos analizar el monólogo, uno de los más célebres de la Antigüedad. En la primera sección, estudiaremos los versos previos a los tres últimos (vv. 1021-1077), que los contextualizan y explican algunos de sus términos (en particular, como veremos, βουλευματα). En la segunda, abordaremos los problemas textuales y de traducción que presenta todo el pasaje pero, en particular, los vv. 1078-1080, y los términos con los que se expresaría el problema de las pasiones en ellos. En la tercera, por último, analizaremos las interpretaciones tanto antiguas como modernas de estos últimos tres versos (y, por extensión, de la obra en su totalidad) y el debate actual en torno a ellos. Nuestra hipótesis es que la comprensión del pasaje como un conflicto interior de Medea entre razón y pasión debe ser revisada, ya que no hay fundamentos textuales para sostenerla. A nuestro juicio, en efecto, lo central para la interpretación del monólogo y especialmente de sus tres versos finales no radica tanto en la supresión o no de algunos versos ni en posibles inconsistencias en cuanto a cuestiones escénicas, que también mencionaremos, sino en los problemas de traducción de algunos términos, que han dado origen a interpretaciones notoriamente divergentes no sólo del pasaje, sino incluso del personaje mismo de Medea.

¹ Ya desde la Antigüedad, los vv. 1078-1080 han sido citados como “an expression of the conflict between moral insight and passion” (Kovacs 1986: 350). *Medea* fue representada en las Grandes Dionisias del año 431 a.C., unos meses después del inicio de la Guerra del Peloponeso. En este trabajo, utilizaremos el texto de la edición de Mastronarde (2002). Todas las traducciones citadas son propias.

² Galeno, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, III.3, 14-16 (306K); cf. III.4, 23 (317K) ss., III.7, 14-16 (338K), IV.2, 27 (372K), IV.6, 19 (408K) ss. Para la valoración filosófica de la poesía por parte de Galeno, cf. DE LACY (1966).

Eurípides, Medea, vv. 1021-1077

En los episodios anteriores al monólogo que nos ocupa se han producido todos los hechos que permiten a la heroína comenzar a concretar su venganza: el rey Creonte le ha concedido un día más en Corinto, antes de su exilio (vv. 348-356), el rey Egeo le ha prometido asilo en Atenas (vv. 716-730), Medea ha engañado a Jasón y enviado a sus hijos con los regalos para la nueva esposa de éste (vv. 969-973) y la princesa los ha aceptado, sin saber que serán su ruina y la de su padre (vv. 1002-1005). Comienza aquí el monólogo en el que queda definida la muerte de los niños y en el que pueden verse los vaivenes y los abruptos cambios experimentados por Medea ante esta decisión (vv. 1021-1080):

MEDEA

- ¡Oh, hijos, hijos! Ya tenéis una ciudad
y una morada en donde, luego de abandonarme, mísera de mí,
viviréis por siempre privados de vuestra madre.
Yo, en cambio, me iré desterrada a otra tierra,
1025 antes de haberos disfrutado y visto felices,
antes de haber ornado vuestro baño³, vuestras esposas y vuestros
lechos nupciales, y sostenido en alto la antorcha⁴.
¡Oh, desdichada a causa de mi orgullo!
En vano, ¡oh hijos!, os crié,
1030 en vano sufrí y me consumí en fatigas
soportando fuertes dolores en los partos.
En otro tiempo, desdichada, tenía tantas esperanzas
en vosotros: que me asistiríais en mi vejez,
y que una vez muerta me amortajaríais cuidadosamente con
vuestras manos,
1035 algo envidiable para los hombres. Pero ahora ha perecido ya
este dulce pensamiento, porque privada de vosotros
llevaré una vida triste y dolorosa.
Y vosotros ya nunca a vuestra madre con vuestros amados ojos
veréis, alejados hacia otra forma de vida.
1040 ¡Ah, ah! ¿Por qué me miráis con esos ojos, niños?
¿Por qué me mostráis vuestra última sonrisa?
¡Ay, ay! ¿Qué debo hacer? Desfallece mi corazón,

³ El baño prenupcial, una de las actividades asociadas con la madre del novio.

⁴ Medea se refiere al ritual que se llevaba a cabo en ocasión de una boda, en el cual la madre del esposo recibía el cortejo nupcial en el atrio de su casa, portando en alto una antorcha y luego acompañaba a los esposos al tálamo.

- mujeres, ahora que he visto la luminosa mirada de mis hijos.
 No podría: adiós a mis proyectos
 1045 anteriores. Llevaré a mis hijos fuera de esta tierra.
 ¿Por qué debería, por hacer sufrir al padre con la desgracia de éstos,
 procurarme yo misma sufrimientos dos veces más grandes?
 No, en absoluto. Adiós a mis proyectos.
 Pero ¿qué me sucede? ¿Quiero merecer la risa de mis enemigos,
 1050 dejándolos impunes?
 Debo atreverme. Qué cobardía la mía,
 aceptar blandas palabras en mi ánimo.
 Id, hijos, hacia la casa.
 (Los niños entran en la casa.)⁵
 Y a quien
 no le sea lícito estar presente en mi sacrificio,
 1055 que se ocupe⁶. No haré temblar mi mano.
 ¡Ay, ay!
 No, ánimo mío, no lo hagas,
 déjalos, desdichado⁷, exime a tus hijos.
 Viviendo allí contigo, te darán alegría.
 Por los infernales espíritus vengadores del Hades,
 1060 jamás, para que sean ultrajados por mis enemigos,
 abandonaré a mis hijos.
 [De todas formas es preciso que mueran, y ya que es necesario,
 los mataré yo, que los di a luz.]
 Está totalmente resuelto, y no podrá evitarse.
 1065 Ya sobre su cabeza está la diadema y con el peplo

⁵ La realización escénica de esta orden es discutida por los estudiosos, ya que en los vv. 1069 ss. ciertamente los niños están presentes; cf. REEVE (1972: 56). Para PAGE (1964²: 148), por ejemplo, “it is safer to suppose that the children hesitate, seeing their mother’s strange demeanour, and do not actually leave the stage at 1053”. De acuerdo con Mastrorarde (2002: 342), “if the boys have never gone in (having stopped because their mother turned away), then the only action needed is for Medea herself to turn back toward them during 1067-9 and approach to embrace them. For those critics who have the children go inside, Medea’s statement προσειπεῖν βούλομαι is an implicit order to a silent attendant, who quickly opens the door and brings the children back out. This would seem to require a pause within 1069.” A nuestro juicio, esta última es la mejor solución: sería muy poco razonable que Medea emitiera los versos que siguen, sobre todo el v. 1054 y los dudosos vv. 1062-1063, en presencia de ellos.

⁶ O sea, que se retire. El asesinato de los niños es, para Medea, un sacrificio (θύμα). De allí que utilice las palabras que el oficiante pronunciaba usualmente en estos ritos, antes de proceder al sacrificio, para que se retiraran quienes, por impureza, no debían estar presentes.

⁷ El vocativo τάλαν no se refiere a Medea sino a θυμέ, su “ánimo”, dado que τάλαν es un adjetivo de género masculino, como el sustantivo θυμός.

la esposa regia perece, lo sé bien.
 Vamos, transitaré por el camino más doloroso,
 y a éstos los enviaré por un camino todavía más doloroso.
 Quiero saludar a mis hijos.

(Los niños salen de la casa y entran en escena.)

- Dad, oh hijos,
 1070 dad la mano derecha a vuestra madre, para que pueda besarla.
 ¡Oh mano queridísima, boca queridísima para mí,
 figura y noble rostro de mis hijos!
 Que seáis felices ambos, pero allá. Lo que había aquí,
 vuestro padre os lo ha quitado. ¡Oh dulce contacto,
 1075 delicada piel y dulcísimo aliento de mis hijos!
 Alejaos, alejaos. Ya no puedo miraros⁸,
 pues estoy vencida por las desgracias.
(Los niños entran en la casa.)
 Y comprendo qué daño estoy por hacer,
 1080 pero quien domina mis deliberaciones es el ánimo,
 que es causa de las mayores desgracias para los hombres.

{Μη.}

- ὦ τέκνα τέκνα, σφῶν μὲν ἔστι δὴ πόλις
 καὶ δῶμ', ἐν ᾧ λιπόντες ἀθλίαν ἐμὲ
 οἰκήσετ' αἰεὶ μητρὸς ἔστερημένοι
 ἐγὼ δ' ἐς ἄλλην γαῖαν εἶμι δὴ φυγὰς,
 1025 πρὶν σφῶν ὀνάσθαι κἀπιδεῖν εὐδαίμονας,
 πρὶν λουτρὰ καὶ γυναῖκα καὶ γαμηλίους
 εὐνάς ἀγῆλαι λαμπάδας τ' ἀνασχεθεῖν.
 ὦ δυστάλαινα τῆς ἐμῆς αὐθαδίας.
 ἄλλως ἄρ' ὑμᾶς, ὦ τέκν', ἐξεθρεψάμην,
 1030 ἄλλως δ' ἐμόχθουν καὶ κατεξάνθην πόνοις,
 στερερὰς ἐνεγκοῦσ' ἐν τόκοις ἀλγηδόνας.
 ἦ μήν ποθ' ἢ δύστηνος εἶχον ἐλπίδας
 πολλὰς ἐν ὑμῖν, γηροβοσκήσειν τ' ἐμὲ
 καὶ καθανοῦσαν χερσὶν εὖ περιστελεῖν,

⁸ Texto corrupto, si bien el sentido es claro. El problema lo presenta la construcción anómala de προσβλέπειν con preposición seguida de acusativo (πρὸς σφᾶς), ya que la usual (en Sófocles y Eurípides) es con objeto directo en acusativo. Sostenemos, con Mastronarde (2002: 343), que “προσβλέπειν πρὸς may mean ‘look toward’ as distinct from προσβλέπειν ‘look in the face’”. De allí la traducción.

- 1035 ζηλωτὸν ἀνθρώποισι· νῦν δ' ὄλωλε δὴ
 γλυκεῖα φροντίς· σφῶιν γὰρ ἔστειρημένη
 λυπρὸν διάξω βίοντον ἀλγεινόν τ' αἰεῖ·
 ὑμεῖς δὲ μητέρες οὐκέτ' ὄμμασιν φίλοις
 ὄψεσθ', ἐς ἄλλο σχῆμ' ἀποστάντες βίου.
- 1040 φεῦ φεῦ· τί προσδέρκεσθέ μ' ὄμμασιν, τέκνα;
 τί προσγελάτε τὸν πανύστατον γέλων;
 αἰαί· τί δράσω; καρδία γὰρ οἴχεται,
 γυναῖκες, ὄμμα φαιδρὸν ὡς εἶδον τέκνων.
 οὐκ ἂν δυναίμην· χαιρέτω βουλευμάτα
- 1045 τὰ πρόσθεν· ἄξω παῖδας ἐκ γαίας ἐμούς·
 τί δεῖ με πατέρα τῶνδε τοῖς τούτων κακοῖς
 λυποῦσαν αὐτὴν δις τόσα κτᾶσθαι κακά;
 οὐ δῆτ' ἔγωγε· χαιρέτω βουλευμάτα.
 καίτοι τί πάσχω; βούλομαι γέλωτ' ὀφλεῖν
- 1050 ἐχθροὺς μεθίσεια τοὺς ἐμούς ἀζημίους;
 τολμητέον τάδ'· ἀλλὰ τῆς ἐμῆς κάκης,
 τὸ καὶ προσέσθαι μαλθακοὺς λόγους φρενί.
 χωρεῖτε, παῖδες, ἐς δόμους, ὅτῳ δὲ μὴ
 θέμις παρεῖναι τοῖς ἐμοῖσι θύμασιν,
- 1055 αὐτῷ μελήσει· χεῖρα δ' οὐ διαφθερῶ.
 ἄ ἄ.
- 1056 μὴ δήτα, θυμέ, μὴ σύ γ' ἐργάσῃ τάδε·
 ἔασον αὐτούς, ὦ τάλαν, φεῖσαι τέκνων·
 ἐκεῖ μεθ' ἡμῶν ζῶντες εὐφρανοῦσί σε.
 μὰ τοὺς παρ' Αἰδῆι νερτέρους ἀλάστορας,
- 1060 οὔτοι ποτ' ἔσται τοῦθ' ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ
 παῖδας παρήσω τοὺς ἐμούς καθυβρίσαι.
 [πάντως σφ' ἀνάγκη κατθανεῖν· ἐπεὶ δὲ χρή,
 ἡμεῖς κτενοῦμεν οἴπερ ἐξεφύσαμεν.]
 πάντως πέπρακται ταῦτα κοῦκ ἐκφεύξεται·
- 1065 καὶ δὴ 'πί κρατὶ στέφανος, ἐν πέπλοισι δὲ
 νύμφη τύραννος ὄλλυται, σάφ' οἶδ' ἐγὼ.
 ἀλλ', εἴμι γὰρ δὴ τλημονεστάτην ὁδὸν
 καὶ τούσδε πέμψω τλημονεστέρα ἔτι,
 παῖδας προσεπιεῖν βούλομαι· δότ', ὦ τέκνα,
- 1070 δότ' ἀσπάσασθαι μητρὶ δεξιᾶν χεῖρα.
 ὦ φιλάτη χεῖρ, φίλτατον δέ μοι στόμα
 καὶ σχῆμα καὶ πρόσωπον εὐγενὲς τέκνων.
 εὐδαιμονοῖτον, ἀλλ' ἐκεῖ· τὰ δ' ἐνθάδε
 πατήρ ἀφείλετ'· ὦ γλυκεῖα προσβολή,
- 1075 ὦ μαλθακὸς χρῶς πνεῦμά θ' ἥδιστον τέκνων.

χωρεῖτε χωρεῖτ' οὐκέτ' εἰμί προσβλέπειν
οἷα τε πρὸς ὑμᾶς ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς,
καὶ μανθάνω μὲν οἷα δοῦν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
1080 ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.]

El monólogo comienza con un apóstrofe a los niños (vv. 1021-1023). La presencia de éstos en la escena, que han salido de la casa con el Pedagogo, es un elemento que contribuye a la vacilación de Medea frente a la última parte de sus planes de venganza, la única que le producirá dolor: la muerte de sus hijos, que serán asesinados por ella misma⁹. Medea expresa el sufrimiento que le causará no ver a sus hijos crecer ni disfrutar de sus bodas (vv. 1024-1027). Esta mención no es casual; en segundo plano, pero siempre presentes, están las otras dos bodas –estas sí, efectivamente realizadas– que generan el conflicto central de la pieza: las de Medea y Jasón y las nuevas bodas de Jasón y Glauce¹⁰. En esta asociación simbólica entre matrimonio y muerte¹¹ se inscribe el círculo de destrucción que, en la tradición mítica, recorre Medea: la destrucción de su propio οἶκος paterno (al fugarse con Jasón, traicionar a su padre Eetes y matar a su hermano), la del οἶκος del rey Creonte, y la del suyo propio con Jasón. Medea parece mostrarse todavía segura no sólo de sus planes, a pesar del dolor que le producirá la ejecución del infanticidio, sino también de este círculo de destrucción de la cual es a la vez víctima y autora. La protagonista se caracteriza como *δυστάλαινα* (v. 1028): no sólo perderá la felicidad de las bodas de sus hijos, sino también el privilegio de que éstos la cuiden en su

⁹ A esta altura de la pieza, la venganza de Medea ya está completamente diseñada, dado que ha anunciado al Coro que sus planes incluyen la muerte de los niños por su propia mano en los vv. 792-793.

¹⁰ Cf. MUELLER (2001), quien analiza, a partir de los conceptos de κέρδος y χάρις y el problema de la reciprocidad en las relaciones entre Jasón y Medea, las interrelaciones entre estos dos matrimonios y principalmente el papel que desempeña Medea en ambos, mediante los regalos que ésta ofrece a la nueva novia. Por otro lado, nótese la mención de la “mano derecha” de Medea en el v. 1070: la mano derecha caracteriza el rito matrimonial, muy poco convencional, de Medea y Jasón (el juramento; v. 496); ahora, preanuncia el asesinato de los niños (la venganza).

¹¹ Cf., en el v. 152, el sintagma ἄπλατος κοίτη, que tiene una doble valencia, ya que puede referir al lecho nupcial (el matrimonio) o a la tumba (la muerte; de hecho, el Coro se lamenta del deseo de muerte de Medea en los vv. 148-154). Se alude así a una constante en la mitología y la tragedia griega: la muerte como matrimonio con Hades, dios de los muertos; cf. Sófocles, *Antígona* y Eurípides, *Ifigenia en Áulide*. Tanto el matrimonio como la muerte son ritos de pasaje que suponen la ruptura de un individuo con su estatuto religioso y social anterior.

vejez y la entierren cuando muera (1029-1035)¹². De estos mismos privilegios, ella privará a Jasón con su venganza. Para Medea, la 'privación' es mutua y se expresa dos veces con el mismo participio: sus hijos se verán privados (ἔστερημένοι) de ella (v. 1023) y ella de sus hijos (ἔστερημένη, v. 1036). Los hijos, su nacimiento, la imposibilidad de su futuro y el dolor de Medea por la separación de los niños continúan en primer plano. Al expresar su dolor, Medea utiliza un lenguaje anfibológico (vv. 1035-1039) que comenzó con el monólogo mismo (v. 1022). Esta ambigüedad caracteriza a estos primeros veinte versos del monólogo, en los que nada sugiere, a pesar del sufrimiento, que Medea haya cambiado de planes (PAPADOPOULOU 1997: 646). Puede hablarse entonces de dos niveles de decodificación del mensaje, colmado de expresiones de dolor, que está emitiendo la heroína: los niños, por un lado, que están presentes al comienzo del monólogo, estarían pensando que las palabras de su madre obedecen a su desesperación por verse desterrada y al nuevo hogar de sus hijos, el palacio de Creonte en Corinto, mientras que posiblemente el Coro –por las anticipaciones de los planes que la misma Medea les ha transmitido (vv. 795-796)–, y el público –en el caso, bastante improbable, de que éste estuviera al tanto de la versión que hacía de ella la asesina de sus propios hijos¹³– las entenderían como un oscuro presagio del desastroso desenlace. Evidentemente, este doble nivel de lectura y comprensión logra un efecto trágico notable.

Podría decirse que concluye en el v. 1039 la primera parte del monólogo, con una Medea *δυστάλαινα* pero decidida, sin que quienes comparten la escena lo sepan, a llevar a cabo el infanticidio. Sin embargo, a partir del v. 1040, Medea experimenta su primera vacilación. El v. 1040 marca el comienzo de la segunda parte del monólogo y el primer cambio de rumbo de una heroína súbitamente sobrecogida por el impulso contra-

¹² Tal como era habitual en la Atenas del siglo V a.C.; cf. HAME (2008: 4).

¹³ La cuestión es debatida, sobre todo por la figura de Neofrón, quien probablemente fue un tragediógrafo prolífico y con cierta reputación, y también por la *hipóthesis* de Medea de Eurípides, según la cual éste habría tomado de aquel el argumento de la obra. Para la discusión, cf. PAGE (1964²: 30-36), PADUANO (1968: 194-206), NEWTON (1985: 501), BOEDEKER (1991: 109), RODRÍGUEZ ADRADOS (1995: 263), SEGAL (1997: 168-169) y MASTROMARCO-TOTATO (2008: 127). La opinión que goza de mayor consenso entre los estudiosos del texto es que Eurípides es el primero que presenta a Medea asesinando deliberadamente a sus hijos. Sin embargo, Michelini (1989) defendió la anterioridad de la versión de Neofrón –que dataría también del siglo V a.C.– con respecto a la de Eurípides. Para un resumen de los argumentos contrarios a esta posición minoritaria, cf. KNOX (1977: 194-195) y MACDERMOTT (1989: 9-24). Más allá del problema, todavía discutido pero probablemente irresoluble, de si Eurípides inventó la motivación de Medea o si la tomó de una fuente anterior, es cierto que existían diferentes tradiciones míticas sobre Medea y el destino de sus hijos en la época de la representación de esta tragedia, para las cuales, cf. PAGE (1964²: xxi-xxx).

rio al que dominaba la primera parte: surge aquí la Medea madre que no puede soportar la idea de matar a sus hijos (vv. 1040-1048). La sonrisa de los niños, ciertamente, confirma el nivel de decodificación señalado del mensaje por parte de éstos, es decir, su incomprensión de los planes de su madre; muy probablemente, en el v. 1045 los niños entenderían que su madre no quiere dejarlos en Corinto al irse al exilio. Dos veces (χαιρέτω βουλευματα, vv. 1044 y 1048) ve Medea la necesidad de afirmar que debe abandonar sus proyectos anteriores (τὰ πρόσθεν, v. 1045): matar a sus hijos, expresados aquí por un término, βουλευματα, que será nuevamente mencionado al final del monólogo, en el v. 1079, y que ha suscitado importantes controversias para su interpretación, que veremos en la sección siguiente. Evidentemente, el empleo de βουλευματα por parte de Medea implica una actividad deliberativa, racional, como lo indica la raíz *βουλ-. Matar a los niños es lo que Medea había decidido ante la ponderación de las distintas alternativas que se le ofrecían. Ahora, desfallece (v. 1042) y la angustia se expresa en la morfología, la sintaxis y el léxico¹⁴. Ya no parece dispuesta a perpetrar los asesinatos.

Pero esto es sólo momentáneo, ya que inmediatamente cambiará de parecer otra vez, en la tercera parte del monólogo (vv. 1049-1055), en la que expresa la primera vuelta a sus “proyectos anteriores” (βουλευματα τὰ πρόσθεν, vv. 1044-1045). Muy probablemente, los niños siguen sin entender los planes de su madre. De todos modos, lo más importante aquí es que en estos versos se reitera una cuestión clave en la obra y discutida en extenso por la crítica: que Medea responde al código heroico masculino transmitido por la tradición épica y que, a la vez, Eurípides pone en cuestionamiento este código y las virtudes heroicas precisamente en los momentos previos a uno de los conflictos bélicos más importantes de todos los tiempos¹⁵. El poeta no sólo critica los valores masculinos de Jasón (RABINOWITZ 2008: 153) –una figura muy poco heroica, por cierto– sino que también pone en cuestión el heroísmo tradicional mediante la caracterización de Medea como héroe al estilo sofocleo, cuestión desarrollada de manera exhaustiva por Knox (1977).

El hecho de que Medea responda a este código heroico que Eurípides cuestiona mediante su personaje se articula con el problema de las relaciones de φιλία en la obra. Naturalmente, Medea sabe quiénes son sus φίλοι y quiénes son sus ἐχθροί, pero la pieza problematiza la cuestión. Los amigos se tornan enemigos, la φιλία se ve conmovida en sus cimientos; el orden

¹⁴ Por ejemplo, en las interjecciones de dolor (φεῦ, φεῦ, v. 1040 y αἰαί, v. 1042), en el optativo ἄν δυναίμην (v. 1044), en los imperativos χαιρέτω (vv. 1044 y 1048) y en la sucesión de preguntas dirigidas a sí misma (vv. 1040, 1041, 1042 y 1046-1047).

¹⁵ Cf. TESSITORE (1991: 588-600).

natural de las cosas se ha perdido al perderse la confianza en los juramentos, como ya anunciaba el Coro en el primer estásimo de la obra (vv. 410-414). Es por ello que su φρήν (v. 1052), otro de los nombres griegos para designar la sede de las pasiones¹⁶, la impulsa a atreverse (τολμητέον, v. 1051) a la acción ya señalada como “la más impía” (ἀνοσιώτατον, v. 796) y que constituirá, por el dolor que le causará, el único ‘castigo’ de Medea.

Directamente relacionada con este código heroico con el que Eurípides caracteriza, con terribles consecuencias, a un personaje femenino, está la cuestión de la ‘masculinización’ de Medea, que se manifiesta, por ejemplo, en sentimientos, actitudes, palabras y prácticas del personaje que son consideradas típicamente masculinas¹⁷. Probablemente la más destacada en esta tercera parte del monólogo, por su reiteración en el resto de la obra, sea el temor de Medea a exponerse a la afrenta de la risa (γέλως, v. 1049) de sus enemigos¹⁸. Este temor, expresado una y otra vez, tiene –creemos– una importancia no menor en su decisión final¹⁹. La obligación ‘femenina’ de Medea para con sus hijos se contrapone con su honor personal ‘masculino’²⁰, de allí sus dudas, y de allí también sus repentinos y rápidos cambios de parecer. Por lo tanto, puede decirse que en el monólogo se expresa un conflicto entre su lado femenino y su lado masculino, tema explorado en detalle por Foley (1989). A este enfoque, que propone la lectura del monólogo como una lucha interior en términos de género, han adherido numerosos autores de los últimos años del siglo pasado. Para Burnett (1973), el conflicto se da entre la parte masculina de Medea y su parte femenina, que se despliega en diversos términos asociados –simbólica y culturalmente en el momento de la representación de la tragedia– con cada una de ellas: heroísmo y sentimientos maternos, necesidad de honor y necesidad de un hogar, exterior e interior. De diferentes maneras, y con distintos énfasis, otros autores, como Knox (1977) y Bongie (1977), también han

¹⁶ Cf. καρδία, v. 1042.

¹⁷ Entre ellas, podemos señalar: a) la preferencia de Medea de permanecer tres veces junto al escudo antes que dar a luz una sola vez (vv. 250-251); b) la utilización de Medea, para referirse a su matrimonio con Jasón, de una forma verbal de voz activa (el participio γαμοῦσα, v. 606), y no de voz media, tal como era usual para las mujeres en la época; c) la mención de la “simiente”, σπέρμα, de Medea por parte del Coro en el v. 816; d) el verbo ἐξεφύσαμεν, v. 1063 y 1241, transitivo en primera persona, en boca de Medea; e) el empleo de formas morfológicamente masculinas (οἴπερ, vv. 1063 y 1241).

¹⁸ Motivo no infrecuente en la tragedia; cf. CERBO (2005: 72, n. 125). El temor a ser objeto de risa para sus enemigos es manifestado por Medea varias veces, en los vv. 381-383, 404-406, 782, 794-797, 1049-1050, 1354-1355 y 1362.

¹⁹ Como también lo tiene el temor de Medea de que los enemigos ultrajen a sus hijos; cf. vv. 782, 1061, 1238-9 y 1380.

²⁰ Cf. MICHELINI (1989: 127) y RABINOWITZ (2008: 151).

planteado en estos términos el conflicto que expone el monólogo²¹. Esta lectura, a nuestro juicio, permite un acercamiento profundo a la configuración psicológica del personaje, al indagar sus motivaciones para elegir un curso de acción determinado a pesar del sufrimiento que éste le causará²².

Al parecer, luego del v. 1053, los niños se retiran de la escena, pero vuelven en el v. 1069, a la orden de su madre. Que los hijos de Medea hayan ido al palacio real a entregar los funestos presentes, como señala ella misma en los vv. 1053-1055, refuerza el hecho de que la muerte de los niños, para ella, resulta inevitable, y puesto que es necesario que mueran de alguna manera, o a manos de los corintios o por sus propias manos, prefiere explícitamente esto último, ya que la otra posibilidad daría un cierto margen de triunfo a sus enemigos. Pero inmediatamente se produce su segundo desfallecimiento, un segundo revés para sus planes anteriores, en esta cuarta parte del monólogo (vv. 1056-1058)²³. El código heroico masculino continúa en contradicción con su amor de madre hacia sus hijos, y ahora la protagonista apela a sí misma, *i.e.* a su θυμός, que son idénticos, para salvarlos, mediante el vocativo θυμέ, excepcional en el corpus trágico conservado, que remite a la tradición épica y lírica²⁴, y que ciertamente tiene la misma referencia que en el v. 1078. Medea describe a este θυμός con otro término en vocativo, τάλαν (v. 1057). En la primera parte del monólogo, cuando tenía decidido el infanticidio, se había aplicado a sí misma otro vocativo con la misma base léxica: δυστάλαινα (v. 1028). Aquí está la paradoja, la tragicidad de Medea: cualquiera sea el curso de acción a seguir, para ella no habrá sino dolor. Aparentemente, ahora, Medea ha abandonado sus planes y pretende llevar a sus hijos con ella a Atenas (la referencia de ἐκεῖ en el v. 1058; cf. v. 1073, más adelante), donde Egeo le ha prometido asilo; lo que resulta evidente es que el destino de los niños está ligado directamente a su venganza.

²¹ Cf. MACDERMOTT (1989: 79), quien concluye que, si bien la obra al comienzo parece poner en escena el conflicto entre valores masculinos y femeninos, al final niega que este conflicto tenga significación más allá de la escena final, y que ambos sexos son acusados por igual de un egoísmo brutal.

²² Por otro lado, la oposición masculino/femenino en Medea tiene su correlato en las otras dos oposiciones operantes en la obra y que hacen de Medea un personaje complejo: la que opone el griego al bárbaro y el hombre al dios. Para este tema, cf. RABINOWITZ (2008: 146-154).

²³ En el v. 1056, como veremos a continuación, comienzan los versos del monólogo más discutidos por críticos y editores.

²⁴ Cf. Homero, *Iliada*, IX.496 y 598, XI.403-410, XXI.552-570, XXII.98-138; también Arquíloco 67a D y Teognis (*Elegías*, l.213, 695, 877, 1029 y 1070a). Cf. Aristófanes, *Acarnienses*, vv. 450-452 y 480-489, en donde probablemente se parodia este pasaje. Para el valor del θυμός en Homero, cf. DODDS (1929: 28-30), SNELL (1964: 53) y FRÄNKEL (1993: 86-87).

Pero el impetuoso movimiento interior de Medea continúa en la quinta parte del monólogo, donde se expresa la tercera y última vuelta de Medea a sus proyectos iniciales (vv. 1059-1080), que ya no abandonará: llevar a cabo la totalidad de la venganza, mezclada con su preocupación por sus hijos e iniciada con una invocación a los ἀλάστορες. Vuelve a imponerse en ella el código heroico y la necesidad de que sus enemigos (ἐχθροί, v. 1060) no ultrajen (καθυβρίσαι, v. 1061) a quienes le son φίλοι, es decir, a sus hijos. Continúa así la caracterización de Medea como masculina (v. 1063). Se convence a sí misma de que es necesario (ἀνάγκη, χροή, v. 1062) que sus hijos mueran, de que es algo que no podrá evitarse (v. 1064) dado que éstos han llevado los fatales regalos al palacio real y los corintios querrán venganza. La heroína sabe que efectivamente, y no ya en su imaginación, la muerte de la hija de Creonte es un hecho (v. 1065). Ahora sólo queda la última parte de su plan, la muerte de sus hijos, el “camino más infortunado” (τλημονεστάτην ὁδόν, v. 1067).

Pues bien, está resuelto, incluso Medea lo considera como hecho, en tiempo perfecto, (πέπρακται, v. 1064), que sus hijos deben morir. No es ahora, como en la primera vacilación, la risa de los enemigos lo que impone a la protagonista llevar a cabo el infanticidio, sino el reconocimiento de la necesidad de llevar a cabo lo que ella misma califica como κακοῖς (v. 1079). Es doloroso pero necesario y ya no habrá desfallecimientos. Continúa en estos versos la ambigüedad del lenguaje de Medea, dado que el referente de ὁδός (v. 1067) puede ser leído nuevamente en dos planos: que los hijos morirán (y en este caso el camino es hacia el Hades) y que los hijos vivirán en Corinto. Pero Medea sigue lamentándose por esta especie de imperativo, su θυμός, que la obliga a continuar con sus planes, proyectos o resoluciones y mantener así su estatus heroico a pesar del sufrimiento que esto le causará, sobre todo en los vv. 1069-1077. Estos versos demuestran que los hijos han vuelto a escena, ya que Medea particulariza sus rasgos más amados (v. 1071-1075), en un lamento muy similar al de Andrómaca por Astianacte²⁵. La orden final de Medea, ahora sí definitiva, se produce en el v. 1076, repetida enfáticamente: χωρεῖτε, χωρεῖτε, “alejaos, alejaos”. Su decisión está tomada, y ya no habrá cambios. El adverbio ἐκεῖ en el v. 1073, opuesto a ἐνθάδε (Corinto), remite a Hades; pero esto lo sabe sólo Medea (y el Coro); para los niños, el adverbio debe significar lo mismo que en el v. 1058, es decir, Atenas.

Algunos versos de este pasaje comprendido entre los vv. 1056 y 1080 han suscitado controversias entre los editores del texto, así como también los tres famosos versos finales, que analizaremos en la sección siguiente.

²⁵ Cf. Eurípides, *Troyanas*, vv. 758-759.

Problemas textuales y de traducción. Los tres últimos versos

En su edición, Mastronarde (2002) suprime, como Van Looy (1992), Page (1964²), Méridier (1947⁸) y Murray (1902), los vv. 1062-1063, dado que son iguales a los vv. 1240-1241 y, de acuerdo con ellos, deben ser considerados como una interpolación realizada antes de la época alejandrina pero incorporada a la edición alejandrina, y por ello transmitida en las ediciones sucesivas²⁶. De manera similar, Lloyd-Jones (1980: 55-56) elimina los vv. 1059-1063, argumentando que en ningún otro lugar de la obra se expresa el peligro de que los niños sean muertos por los corintios de manera coherente con este pasaje. En cambio, para Reeve (1972: 52), los vv. 1062-1063 son completamente consistentes con la interpretación usual de los vv. 1059-1061. De la misma manera, para Cassanello (1970: 109, n. 10), estos versos deben ser conservados en ambos pasajes, y para Cavallero (2003: 302) los vv. 1062-1063 “son fundamentales”; en los vv. 1240-1241 Medea sólo transmitiría al Coro una decisión ya tomada. Rodríguez Adrados (1993: 256), por su parte, considera la repetición de estos dos versos como de origen euripídeo, y no como una de esas repeticiones que “parecen adiciones merecedoras de seclusión”. Kovacs (1986) es partidario de omitir sólo los vv. 1056-1064; teniendo en cuenta las diferencias estilísticas entre ellos y los vv. 1065-1080, argumenta, sería posible considerar sospechosos sólo los vv. 1056-1064, dado que el v. 1065 podría ser perfectamente una continuación del discurso comenzado en el v. 1053 y los vv. 1065-1066 expresarían los motivos de la decisión tomada en los discutidos vv. 1062-1063. Medea, por lo tanto, sólo vacilaría una vez en su decisión, en los vv. 1040-1047; luego, avanzaría con firmeza hasta el final de su discurso²⁷. Reeve (1972: 60), por su parte, elimina sólo los

²⁶ De acuerdo con PAGE (1964²: 149), estos versos son espurios aquí o en 1240-1241. Sin embargo, resulta sugestiva la afirmación de Reeve (1972: 53, n. 5) de que “editors who remove 1062-1063 and still want ταῦτα to refer to the murder of the children are surely asking too much of the audience. If they dislike the repetition of πάντως, they would do better to delete 1064”. Éste sería el caso, por ejemplo, de Cavallero (2003: 302), quien argumenta que, si se suprimieran los vv. 1062-1063, no tendría sentido el pronombre ταῦτα del 1064, “donde el pronombre demostrativo se refiere a lo que acaba de decir (que los niños morirán y los matará ella) y no a que no se los dejará a los enemigos”. A nuestro juicio, esta última posición es muy razonable: el contenido de los vv. 1062-1063 es coherente en el contexto del pasaje, y otorga una significación clara al pronombre. En todo caso, como sugiere Reeve (1972: 53, n. 5), podría eliminarse el v. 1064.

²⁷ Esta decisión tampoco ha estado exenta de críticas, como la de Michelini (1989: 119), quien afirma que “while this version does eliminate some puzzles about the staging of the children’s exit, Medeia’s decision to address the children directly would contradict her

vv. 1073-1074, dado que considera que no fueron escritos por el mismo poeta que escribió los vv. 1021-1039.

Otros editores, como por ejemplo Diggle (1984), han ido incluso más lejos, suprimiendo los últimos veinticinco versos del monólogo, es decir, los vv. 1056-1080²⁸. Foley (1989: 83-85) expone los argumentos que han llevado a varios editores a la atétesis de estos veinticinco versos, basados en algunas aparentes inconsistencias o bien de carácter escénico (en el v. 1053 se ha dicho a los niños que se retiren pero están presentes en el v. 1069, posiblemente porque han vuelto en el v. 1069, de acuerdo con nuestra traducción) o bien argumentales (en los vv. 1045 y 1058 Medea dice que llevará a sus hijos a Atenas y en los vv. 1060-1063 habla de la necesidad de que mueran). Sin embargo, creemos con Michelini (1989: 118) que la ausencia de los vv. 1056-1080 hace que la escena termine demasiado abruptamente. Las controversias filológicas en torno a los problemas textuales y las atétesis continúan; aquí, asumimos, con Michelini (1989: 117) y con Foley (1989: 66-67), que dado que la fuerza dramática de la primera parte de este quinto episodio, y de toda la escena, está centrada precisamente en estos vaivenes interiores de Medea y la minuciosidad y extensión con la que la heroína expone este conflicto interior, es lícito analizarlos tal como han sido transmitidos²⁹.

Veamos entonces los últimos tres versos del monólogo (vv. 1078-1080), sin duda los que han estado en la base de la interpretación de *Medea* como una tragedia en la que se expone la lucha entre la razón y la pasión, y en qué medida esta interpretación puede ser revisada a la luz de los desarrollos de la crítica de las últimas décadas.

καὶ μανθάνω μὲν οἷα δοῦν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

Y comprendo qué daño estoy por hacer,
pero quien domina mis deliberaciones es el ánimo,
1080 que es causa de las mayores desgracias para los hombres.

orders three lines earlier.” La autora argumenta en contra de eliminar particularmente los vv. 1059-1061 (MICHELINI 1989: 123).

²⁸ Ya había antecedentes para esta propuesta en Bergk (1884), un siglo antes de la edición de Diggle, y en Müller (1951). De esta opinión es Papadopoulou (1997), quien detiene su análisis en el v. 1055 (cf. especialmente, 1997: 648, n. 9). Para una opinión contraria, cf. VOIGTLÄNDER (1957).

²⁹ Cf. KOVACS (1986: 352), para quien tal vez el pasaje necesite sólo “cirugía menor” y no grandes atétesis de versos.

Estos versos han sido citados –y muchas veces mal citados–, ya desde la Antigüedad³⁰. Como se ha dicho, son suprimidos en la edición de Diggle (1984) pero conservados por Mastronarde (2002), Van Looy (1992) y Page (1964²), y son ligeramente modificados por Kovacs (1986: 352), quien propone leer *τολμήσω*, con la mayoría de los manuscritos, en lugar de *δρᾶν μέλλω* en el v. 1078.³¹ También se han propuesto enmiendas para el v. 1079: *μαθημάτων ο σωφρώνων* en lugar de *βουλευμάτων*³². Stanton (1987), con quien coincidimos, es partidario de conservar los versos tal como están, dado que el final del monólogo no hace sino reafirmar los planes de venganza de Medea y por lo tanto son coherentes con la tercera y última vuelta de la heroína a sus planes anteriores (vv. 1059-1080), según lo expuesto en la sección anterior.

Pero el pasaje, y sobre todo el v. 1079, que fuera de contexto se ha convertido en una especie de frase proverbial para afirmar el triunfo de la pasión sobre la razón (STANTON 1987: 106), ha sido motivo de controversias entre los filólogos y críticos no sólo por las lecturas de los manuscritos y las posibles modificaciones que las frecuentes citas hayan podido producir en el pasaje, sino también por las diferentes formas en que se han traducido a las lenguas modernas los dos términos más importantes en relación con el conflicto entre razón y pasión: *θυμός* y *βουλεύματα*, en el v. 1079.

En primer lugar, veamos algunas traducciones:

a) al inglés:

DODDS (1929: 98): “‘I recognise,’ she says, ‘what evil I am about to do, but my *thymós* (my passion) is stronger than my counsels: *thymós* is the cause of Man’s worst crimes.’”;

³⁰ Cf. KOVACS (1986: 351-352) y MASTRONARDE (2002: 344).

³¹ Para este autor, *δρᾶν μέλλω* “looks like a simplification or trivialisation of *τολμήσω*”, y, en todo caso, *τολμήσω* debe ser tomado en sentido pasivo (‘what pain I am about to undergo’), si bien, como argumenta Mastronarde (2002: 344) “in a context like this it seems inescapable that the audience will hear the ‘active’ sense ‘dare to do’”. PAGE (1964²: 151), por el contrario, sostiene que *τολμήσω* “must be understood as an actor’s variant, or perhaps as the sort of interpolation frequently found in proverbial sayings and excessively familiar quotations”. En este punto, creemos, con Mastronarde (2002: 344), que “if *τολμήσω* means ‘will dare to do’ then it seems to introduce an unwanted external ‘focalizer’ in these lines, while the more neutral ‘am about to do’ fits Medea’s focalization better.” La postura de Kovacs (1986) ha sido apoyada por Rickert (1987: 115, n. 50). También Cerbo (2005: 199, n. 228) prefiere la lectura *τολμήσω*, basándose en el adjetivo verbal *τολμητέον* del v. 1051.

³² Cf. KOVACS (1986: 351, n. 12). Para este autor, sin embargo, tales enmiendas carecen de toda probabilidad.

STANTON (1987: 106): “I realise what evil I am about to do, but drive, which is the cause of the most terrible evils for mortals, is master of my plans”;

b) al italiano:

CANTARELLA (2009: 69): “Comprendo il delitto que sto per osare: ma la passione, che è causa delle più grandi sventure per i mortali, è più forte dei miei proponimenti”;

CERBO (2005: 43): “E capisco quail mali dovrò sostenere, ma più forte dei miei propositi è la passione, la quale è per gli uomini causa dei più grandi mali”;

CORREALE (2008: 109), “So bene quanto male sto per fare ma la passione domina sopra il mio volere: è la causa delle sciagure più grandi per i mortali”;

c) al francés:

MÉRIDIÉ (1947⁸: 163): “Oui, je sens le forfait que je vais oser; mais la passion l’emporte sur mes résolutions, et c’est elle qui cause les pires maux aux humains”;

d) al español:

GRANERO (1974: 93): “Comprendo bien qué crimen estoy por llevar a cabo, pero la pasión, causa de infinitos males para los hombres, es más poderosa que mi razón”;

LÓPEZ FÉREZ (2000: 202): “Comprendo qué crímenes voy a cometer, pero más fuerte que mis pensamientos resulta mi ira, que es la culpable de las mayores desventuras de los humanos”;

GUELERMANN (2007: 81): “Y entiendo en verdad qué clase de crímenes estoy a punto de cometer, pero es más fuerte que mis reflexiones mi pasión, la cual es la raíz de los perjuicios más grandes para los mortales”;

NÁPOLI (2007: 141): “Y comprendo entonces qué atrocidades estoy a punto de cometer; pero mi corazón es más fuerte que mis deliberaciones, y él es el culpable de las mayores desdichas entre los hombres”;

RODRÍGUEZ CIDRE (2010: 100): “Y comprendo qué calidad de males estoy a punto de realizar. Mi ánimo es más poderoso que mis reflexiones, el que es el causante de los males mayores para los hombres”.

Como puede verse, las traducciones difieren, en algunos casos de manera notable, en cuanto a los dos términos señalados. *Θυμός* es traducido por “passion” (Dodds, Méridier), “angry passions”³³, “drive” (Stanton), “passione” (Cerbo, Cantarella, Correale), “pasión” (Guelerman, Granero), “corazón” (Nápoli), e incluso como “ira” (López Férez). Predomina en estas traducciones, claramente, el componente pasional de Medea, impulsada a la acción por su *θυμός*. Etimológicamente, no es segura la relación del

³³ “Spiritedness” es otra traducción para *θυμός*, propuesta por Tessitore (1991: 594).

griego θυμός con el sánscrito **dh má* y el latín *fumus*, tantas veces reiterada; más bien podría relacionarse con θύειν, “lanzarse con furor”, que se aplica, por ejemplo, al guerrero (CHANTRAINE 1968: 446 y 448). El término θυμός alude a un principio vital, y también puede ser “ardor”, “coraje”, “ánimo”, sede de los sentimientos y particularmente de la cólera (CHANTRAINE, *idem*). Βουλευμάτα, por su parte, es traducido como “counsels” (Dodds), “plans” (Stanton), “propositi” (Cerbo), “proponimenti” (Cantarella), “volere” (Correale), “résolutions” (Mérudier), “reflexiones” (Guelerman, Rodríguez Cidre), “deliberaciones” (Nápoli), “pensamientos” (López Férrez) y “razón” (Granero). Predominan, como puede verse, las traducciones con términos que connotan algún componente intelectual, es decir, relacionadas con un plan premeditado y reflexionado. Etimológicamente, el verbo βούλομαι, de donde derivan βουλή (“voluntad”, “decisión”, “plan”, “resolución”) y el denominativo βούλευμα, está relacionado con βάλλω “arrojar”, etc. (CHANTRAINE 1968: 190). Su sentido originario es “desear”, “querer”.

En las traducciones citadas y en numerosas lecturas del v. 1079 predomina un sentido que podría expresarse de esta manera: ‘Mi pasión [*i.e.* mi componente irracional] es más fuerte que mis planes [o deliberaciones] racionales’. Así también han interpretado el pasaje notables estudiosos del siglo XX, como Dodds (1929: 98), Kitto (1961³: 196)³⁴, Snell (1964: 51-56) y Lloyd-Jones (1980: 58).

Críticas a esta interpretación

Ahora bien, en los últimos años, como se ha dicho, varios estudiosos han criticado esta interpretación. El contraste entre razón y pasión parece ser insuficiente para caracterizar el dilema de Medea (GILL 1996: 217). De hecho, en la Medea de Eurípides, la pasión y la razón se conjugan para dar forma a la venganza (FOLEY 1989: 63-64)³⁵. Medea delibera, pero no acerca de la moralidad de su crimen, de su violación de la φιλία o de su propio código heroico, que incluye, naturalmente, no dañar a sus φίλοι, sino acerca de si debe llevar adelante o no un plan que no le produzca tanto dolor a ella misma (FOLEY 1989: 67-68). Según hemos señalado, la heroína considera, en cada una de sus vueltas a sus proyectos anteriores, que la muerte de los niños es inevitable, por más dolor que le produzca. Pero los términos en que se expresa indican que sus consideraciones no son

³⁴ Para este autor, Medea “is tragic in that her passions are stronger than her reason” (Kitto 1961³: 195).

³⁵ También Cavallero sostiene que “no hay una oposición entre razón y pasión porque Medea usa, a lo largo de la pieza, la razón para facilitar la venganza” (2003: 302, n. 42 y 2004: 57, n. 46).

de tipo moral. Como sostiene Kovacs (1986: 351), en ningún otro lugar la heroína demuestra una preocupación moral por el asesinato de sus hijos, y, de este modo, los vv. 1078-1080 resumirían su decisión insistiendo no en una preocupación tal sino en su terrible costo y su inevitabilidad³⁶. En estos últimos tres versos, Medea sólo expresa las dolorosas consecuencias que para ella tendrá una decisión, el infanticidio, que ya ha tomado, de manera definitiva, en los vv. 1049-1055; ésa es su principal preocupación.

Esto nos lleva nuevamente a analizar el texto original y al problema de la traducción de los términos *θυμός* y *βουλεύματα* en los vv. 1078-1080. ¿Cuáles son, precisamente, los *βουλεύματα* de Medea, a los que se ve impulsada por su *θυμός*? Como afirma Stanton (1987: 106), *βουλεύματα* debe referirse, como lo hacía antes en el mismo discurso, al plan de asesinar a los niños, y *θυμός*, por su parte, alude a la poderosa fuerza que está en el interior de Medea y la impulsa a autoafirmarse. En efecto, se ha visto que en los vv. 1044 y 1048, en el primer desfallecimiento de Medea, ésta decía: *χαίρετω βουλεύματα*, que son claramente sus proyectos anteriores (*τὰ πρόσθεν*, v. 1045), es decir, matar a sus hijos; esto es lo que Medea había decidido ante la ponderación de sus diferentes alternativas.

También los términos *κακοῖς* en el v. 1077, *κακά* en el v. 1078 y *κακῶν* en el v. 1080 tienen, en los tres casos, la misma referencia: “el daño” es efectivamente el sufrimiento que la muerte de los niños le causará a la misma Medea. Por ello, a nuestro juicio, no son acertadas las traducciones de *κακά*, en el v. 1078, que indiquen algún tipo de connotación moral. El “daño” es el que sufrirá ella misma, no un ‘mal en sí’. Medea no está, en ningún momento, involucrada en consideraciones morales³⁷. Lo que le hará daño es aquello por lo que Medea se sentía, con anticipación, *τάλαινα* y *δυστάλαινα*: verse privada de sus hijos, sus caras, sus sonrisas, sus bocas, sus bodas.

De acuerdo con esta interpretación, no hay suficiente evidencia textual como para pensar que los *βουλεύματα* en el v. 1079, tan sólo treinta versos después de los vv. 1044 y 1048, designen algo completamente distinto a lo que allí designaban. Además, en menciones anteriores del término (vv. 769 y 772), también éste refiere a los planes de la heroína de matar a los

³⁶ En efecto, como afirma Irwin (1983: 192) con respecto a la obra de Eurípides en general: “Neither passage is concerned with morality, if morality essentially includes concern for the interests of others.”

³⁷ La propuesta de Mastrorade (2002: 344) es, creemos, más acertada: “what harmful things I am about to do”. Merece citarse la posición de este autor (2002: 344), para quien el v. 1078 podría traducirse como “what evil I am about to do” siempre y cuando “one does not overemphasize the modern moralistic sense of ‘evil’. Medea is primarily concerned with the harm she will do to her sons and to herself”.

niños. Se ha señalado ya el componente intelectual de la acción deliberativa que expresa βουλευματα, a lo que aquí se añade, además, el verbo μανθάνω del v. 1078, términos que indican claramente que Medea conoce, intelectualmente, el horror de su crimen (un crimen impío, como ella misma ha expresado, v. 1383) y que ella misma será también víctima si lo lleva a cabo; pero no por esto es preciso identificar la ‘actividad deliberativa’ o un ‘plan reflexionado’, directamente, con ‘la razón’. Los βουλευματα de Medea son, en efecto, deliberaciones surgidas de una reflexión racional y de la evaluación de todas las posibles alternativas: sobre todo, de la liberación acerca de si está o no dispuesta a pagar el alto precio que involucra su venganza (KOVACS 1993: 62), a hacerse a sí misma este daño que es privarse de sus hijos³⁸, pero no acerca de si el filicidio es moralmente ‘bueno’ o ‘malo’. Por eso, βουλευματα en el v. 1079 no significa ‘el conocimiento del bien y del mal’ sino ‘pensamientos, deliberaciones’, que es lo que significa usualmente el término³⁹; refuerza esta interpretación el término mismo y su uso en otros lugares de la pieza (KOVACS 1986: 351, n. 12). En la misma línea, para Foley (1989: 67), βουλευματα, en esta obra y en general en Eurípides, alude a planes específicos, deliberaciones orientadas a un objetivo práctico, más que a consideraciones éticas acerca de lo que es bueno o malo.

De la misma manera, es evidente que, así como βουλευματα tiene el mismo sentido en el v. 1079 que en los vv. 1044 y 1048, θυμός, como se ha dicho, tiene el mismo sentido en el v. 1056 (en vocativo) que en el v. 1079. Como afirma Stanton (1987: 105), el θυμός de Medea es el impulso (“drive”) que la conduce a llevar adelante sus planes; además, es ciertamente propio de Medea, como lo indica el posesivo ἐμῶν en el v. 1079, y no una pasión abstracta” (STANTON 1987: 100). Esto es significativo porque propone que la lectura de estos versos no debe ser entendida en abstracto, como una constante aplicable a cualquier ser humano, sino en concreto al caso de Medea –quien, ciertamente, no es un ‘ser humano’ común sino un personaje con importantes e insoslayables conexiones con las divinidades–. Parece haber consenso también en que la traducción de θυμός como “ira” o “cólera” o “pasión irracional” no es la más adecuada para el pasaje, dado que, en tanto constituye la sede de las emociones y las pasiones –el componente volitivo del alma– designa la fuerza o capacidad que dirige e impulsa a Medea a la acción –algo ciertamente distinto de la “ira”–. Por ello, es preferible caracterizar al θυμός como una capacidad que impulsa a Medea a actuar (FOLEY 1989: 70) y en la que se conjugan al mismo tiempo la razón y la pasión, lo racional y lo irracional.

³⁸ Cf. FOLEY (1989: 67-68).

³⁹ Cf. Eurípides, *Hécuba*, v. 744.

Pero hay otro problema en el v. 1079: el término κρείσσων. Resulta interesante también la traducción de Diller (1966)⁴⁰, quien propone: “Meine Leidenschaft Herr über meine Pläne ist”. El problema estaría aquí en la traducción, un poco inusual, de κρείσσων sin idea de comparativo, como “Herr”⁴¹, o sea, como equivalente a κρατῶν. Foley (1989: 71) propone, para el v. 1079, una traducción ‘expandida’: “but my heart-determined-on-revenge is master over my [revenge] plans”. La traducción de κρείσσων como “master (over)” es, como reconoce también Foley (1989: 68, n. 30), la alternativa más oscura para el término, si bien la juzga como posible y preferible⁴². El mismo criterio hemos seguido para nuestra traducción de κρείσσων; de hecho, no tendría sentido que Medea dijera “mi θυμός [i.e. mi impulso para actuar, para seguir adelante con mis planes de venganza, que incluyen, a mi pesar, matar a mis hijos] es más fuerte que mis planes o resoluciones”, que son precisamente las de matar a los niños. El θυμός de Medea controla, domina, ejerce su poder, desde antes del monólogo, sobre sus deliberaciones. Esta interpretación negaría la existencia, en este pasaje, de un conflicto entre pasión y razón, cuyo eje pasaría, también, por la interpretación del término κρείσσων.

Por todo esto, proponemos, para θυμός, la traducción “ánimo”, entendido como lo que la impulsa a la heroína a la acción, de acuerdo con el sentido tradicional del término⁴³. El poderoso θυμός de Medea es como el de los héroes épicos⁴⁴ y es el que, en tanto virtud guerrera, finalmente vence en el alma de la heroína (TESSITORE 1991: 595). Como sabemos por los vv. 1056-1058, en la apelación a su θυμός, Medea y su θυμός son exactamente lo mismo (STANTON 1987: 106), y si Medea apela a él es para que no la impulse a llevar a cabo sus planes de matar a sus hijos, es decir, sus βουλευματα, porque esto le producirá un enorme daño (κακά, v. 1078). Su θυμός no es una parte de su alma, no es el θυμός de Platón en *República*, sino una capacidad que puede razonar y al mismo tiempo sentir (FOLEY 1989: 72).

De acuerdo con estas consideraciones, reiteramos la traducción que proponemos para el pasaje:

⁴⁰ Citada también por Foley (1989: 68). Stanton (1996: 100-101) ha defendido esta interpretación de Diller con fundados argumentos; véase allí la discusión. Para una opinión contraria a la propuesta de Diller, cf. REEVE (1972: 59, n. 2).

⁴¹ Cf. vv. 443-445 y Eurípides, *Bacantes*, v. 880.

⁴² Del mismo modo traduce Gill (1996: 223): “but anger is master of my plans”. Para una opinión contraria, cf. MICHELINI (1989: 132).

⁴³ Es decir, “an emotive force underlying action” (MICHELINI, 1989: 126, n. 53).

⁴⁴ Para un análisis de este término en Eurípides en comparación con el sentido que éste tiene en la épica, cf. FOLEY (1989: 69-70)

Y comprendo qué daño estoy por hacer,
 pero quien domina mis deliberaciones es el ánimo,
 1080 que es causa de las mayores desgracias para los hombres.

De este modo, el conflicto interior de Medea, más que como una lucha entre razón y pasión, puede interpretarse como originado en la tensión entre su conocimiento, intelectual, deliberado, reflexionado, de qué consecuencias terribles la acción que va a perpetrar tendrá para ella misma, y la inevitabilidad de esta acción, que le impone su código heroico, masculino, y su θυμός, también heroico (CORREALE 2008: 140, n. 47). De allí la desesperación de la heroína y sus vaivenes; de allí su dolor y su tragedia.

Bibliografía

Ediciones citadas de Medea de Eurípides

- DIGGLE, J. (1984) *Euripidis Fabulae I*, Oxford, Clarendon Press.
 MASTRONARDE, D.J. (2002) *Euripides. Medea*, Cambridge, Cambridge University Press.
 MÉRIDIER, L. (1947⁸) *Euripide, Tome I*, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
 MURRAY, G. (1902) *Euripidis Fabulae I*, Oxford, Clarendon Press.
 PAGE, D.L. (1964²) *Euripides. Medea*, Oxford, Clarendon Press, 1938.
 VAN LOOY, H. (1992) *Euripides. Medea*, Stuttgart-Leipzig, Teubner.

Traducciones citadas de Medea de Eurípides

- CANTARELLA, R. (1985) *Euripide. Medea. Ippolito*. Traduzione de R. Cantarella, Introduzione, note e commento di M. Cavalli, a cura di D. Del Corno, Milano, Mondadori.
 CERBO, E. (2005) *Il mito di Medea. Euripide. Seneca*. A cura di V. di Benedetto ed E. Cerbo, traduzione e note di E. Cerbo, Milano, Bur, RCS Libri.
 CORREALE, L. (2008) *Euripide Medea*. Introduzione di B. M. W. Knox, traduzione e cura di L. Correale, Milano, Feltrinelli.
 GRANERO, I. (1974) *Eurípides. Medea*. Versión directa del griego y notas de I. Granero, introducción de D. Scaramella, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
 GUELERMAN, C. (2007) *Eurípides. Medea*. Traducción, estudio preliminar y notas de C. Guelerman, Buenos Aires, Biblos.
 LÓPEZ FÉREZ, J.A. (2000) *Eurípides. Tragedias I*. Edición y traducción de J. A. López Férez, Madrid, Cátedra.

- NÁPOLI, J.T. (2007) *Eurípides. Tragedias I*. Introducción, traducción y notas de J. T. Nápoli, Buenos Aires, Colihue.
- RODRÍGUEZ CIDRE, E. (2010) *Eurípides. Medea*. Introducción, traducción y notas de E. Rodríguez Cidre, Buenos Aires, Losada.

Estudios citados

- BERGK, T. (1884) *Griechische Literaturgeschichte III*. Hrsg. von Gustav Heinrichs, Berlin, Weidmann.
- BOEDEKER, D. (1991) "Euripides' *Medea* and the vanity of λόγοι", *Classical Philology*, 86. 2, pp. 95-112.
- BONGIE, E.B. (1977) "Heroic Elements in the *Medea* of Euripides", *Transactions of the American Philological Association*, 107, pp. 27-56.
- BURNETT, A.P. (1973) "*Medea* and the Tragedy of Revenge", *Classical Philology*, 68, pp. 1-24.
- CASSANELLO, M.T. (1970) "*Alástor, thymós, bouleuma* nella *Medea* di Euripide: analisi semiologica", en *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova, Istituto di Filologia Classica e Medioevale, Facoltà di Lettere, Università di Genova, pp. 107-120.
- CAVALLERO, P.A. (2003) "*Medea* de Eurípides: la 'atétesis' de versos y la construcción gradual de la venganza", *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 71. 2, pp. 283-312.
- CHANTRAINE, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- DE LACY, P. (1966) "Galen and the Greek Poets", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7, pp. 259-266.
- DILLER, H. (1966) "θυμός δὲ κρείστων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων", *Hermes*, 94. 3, pp. 267-275.
- DODDS, E.R. (1929). "Euripides the Irrationalist", *The Classical Review*, 43. 3, pp. 97-104.
- FOLEY, H. (1989) "Medea's Divided Self", *Classical Antiquity*, 8. 1, pp. 61-85.
- FRÄNKEL, H. (1993) *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo V*. Trad. esp. de R. Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1962.
- GILL, Ch. (1996) *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press.
- HAME, K. (2008) "Female Control of funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone", *Classical Philology*, 103, pp. 1-15.
- IRWIN, T. H. (1983) "Euripides and Socrates", *Classical Philology*, 78. 3, pp. 183-197.

- KITTO, H.D.F. (1961³) *Greek tragedy. A Literary Study*, London, University Paperbacks, Methuen & Co., 1939.
- KNOX, B.M.W. (1977) "The Medea of Euripides", *Yale Classical Studies*, 25, pp. 193-225.
- KOVACS, D. (1986) "On Medea's great Monologue", *The Classical Quarterly*, 36. 2, pp. 343-352.
- (1993) "Zeus in Euripides' Medea", *The American Journal of Philology*, 114. 1, pp. 45-70.
- LLOYD-JONES, H. (1980) "Euripides, Medea, 1056-80", *Würzburger Jahrbuch für die Altertumswiss.*, N. F. 6a, pp. 51-59.
- MACDERMOTT, E.A. (1989) *Euripides' Medea: The Incarnation of Disorder*, Pennsylvania, Penn State University Press.
- MASTROMARCO, G., TOTARO, P. (2008) *Storia del teatro greco*, Milano, Mondadori.
- MICHELINI, A.N. (1989) "Neophon and Euripides' Medeia 1056-80", *Transactions of the American Philological Association*, 119, pp. 115-135.
- MUELLER, M. (2001) "The Language of Reciprocity in Euripides' Medea", *The American Journal of Philology*, 122. 4, pp. 471-504.
- MÜLLER, G. (1951) "Interpolationen in der Medeia des Euripides", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 25, pp. 65-82.
- NEWTON, R.M. (1985) "Ino in Euripides' Medea", *The American Journal of Philology*, 106. 4, pp. 496-502.
- PADUANO, G. (1968) *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide: Alceste — Medea*, Pisa, Nistri-Lischi.
- PAPADOPOULOU, T. (1997) "The Presentation of the Inner Self: Euripides' Medea 1021-55 and Apollonius Rhodius' Argonautica 3, 772-801", *Mnemosyne*, 50. 6, pp. 641-664.
- RABINOWITZ, N.S. (2008) *Greek Tragedy*, Malden, MA, Blackwell Publishers.
- REEVE, M.D. (1972) "Euripides Medea 1021-1080", *Classical Quarterly*, 22, pp. 51-61.
- RICKERT, G.A. (1987) "Akrasia and Euripides' Medea", *Harvard Studies in Classical Philology*, 91, pp. 91-117.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1993) "Notas críticas a Eurípides, Medea", *Emérita*, 61. 2, pp. 241-266.
- (1995) *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza.
- SEGAL, Ch. (1997) "On the Fifth Stasimon of Euripides' Medea", *The American Journal of Philology*, 118. 2, pp. 167-184.
- SNELL, B. (1964) *Scenes from Greek Drama*, Berkeley, University of California Press.

- STANTON, G.R. (1987). "The End of Medea's Monologue: Euripides, *Medea*, 1078-1080", *Rheinisches Museum für Philologie*, 130, pp. 97-106.
- TESSITORE, A. (1991) "Euripides' Medea and the Problem of Spiritedness", *Review of Politics*, 53. 4, pp. 587-601.
- VOIGTLÄNDER, H.D. (1957) "Spätere Überarbeitungen im grossen Medeamonolog?", *Philologus*, 101. 3-4, pp. 217-237.

Fecha de recepción: 03-03-14

Fecha de aceptación: 29-07-14

LIBANIO Y LA CULTURA LIBRESCA TEMPRANO-BIZANTINA¹

TOMÁS FERNÁNDEZ
Conicet-UBA / KU Leuven
fernandez_tomas@yahoo.com

Este artículo pretende dar cuenta del rol de los libros, los copistas y la circulación de textos en la obra de Libanio (s. IV), y especialmente en su *Autobiografía* (= *oratio* 1). Sobre la base de las referencias a la cultura libresca, por lo demás, se establecen vínculos con la cultura griega anterior, en particular con la segunda sofística; contemporánea y cristiana; y posterior, de los períodos medio y tardo-bizantino.

Libanio / retórica / cultura libresca / Bizancio

LIBANIUS AND EARLY BYZANTINE BOOK CULTURE

This article tackles the role of books, scribes and text circulation in the œuvre of Libanius (4th c.), especially in his *Autobiography* (= *oratio* 1). On the basis of his references to scriptorial culture, I underline his links to previous Greek culture – mainly to the Second Sophistic –; to contemporary Christian paideia; and to later Byzantine erudition.

Libanius / rhetoric / scriptorial culture / Byzantium

¹ El autor desea agradecer al Conicet, que generosamente financia su investigación sobre la cultura tardo-antigua y bizantina.

Libanio, “sofista del período temprano-bizantino”², puede también considerarse un exponente tardío de la segunda sofística, que floreció en los siglos I-III d. C.³. Con todo, en los últimos tiempos ha surgido la noción de “tercera sofística”, uno de cuyos principales representantes sería, precisamente, Libanio⁴. También esta última conceptualización ha sido combatida: la “tercera sofística” no existiría como movimiento autónomo; tal formulación, por el contrario, no haría más que oscurecer los vínculos que unen a Libanio y demás rétores de los siglos IV y siguientes con los sofistas de los siglos I-III d. C.⁵. Pero los puntos en común entre Libanio y los autores de la segunda sofística no son menos claros que aquellos que lo vinculan con autores posteriores. El gusto extraordinario que el patriarca Focio (s. IX), por ejemplo, sentía al leer las *μελέται* (*declamationes*) de Libanio, prefiriéndolas al resto de la obra del sofista⁶, es análogo al que hizo al público lector favorecer las paráfrasis de Simeón Metafrastés (s. X) –refinadas, retóricas y despojadas de detalles materiales e históricos puntuales–, en detrimento de las vidas de santos originales, llanas y sin gran ornato, muchas de las cuales dejaron de ser copiadas y acabaron perdiéndose: es, por ende, un gusto plenamente bizantino.

Un punto privilegiado para explorar la situación histórica de Libanio está constituido por sus referencias a libros, copistas y circulación de textos. Tales referencias, por lo demás, apuntan tanto al pasado como al futuro, ya que en gran medida están dictadas por convenciones de estilo antes que por voluntad de dejar testimonio de un elemento material concreto. En tanto partes del dispositivo retórico, con una función determinada de relativamente escasa autonomía, las alusiones al material escriturario presentan un doble interés, tanto socio-histórico como narrativo-retórico.

² HUNGER (1978: 93).

³ CHCL 1, 655-656.

⁴ AMATO *et al.* (2006)

⁵ VAN HOOF (2010: *passim*). Nótese que la autora fuerza las conceptualizaciones de quienes propugnan la existencia de una tercera sofística en la Antigüedad tardía. Así, por ejemplo, resalta que A. Hostein, en una reseña a Amato *et al.* (2006), “speaks about the *autonomy* of late ancient rhetoric”. Esta afirmación es inexacta. Hostein, a quien la misma Van Hoof cita, se refiere a la autonomía de los estudios sobre retórica antigua, no a la autonomía de la retórica misma: “Employer cette notion revient à accorder aux études sur la rhétorique tardoantique une autonomie, un caractère propre et irréductible [...]”, cit. en Van Hoof (2010: 213). Si se pretendiera que la retórica misma, en el siglo V o en el III, está desgajada de su contexto socio-cultural, sin duda habría una falla metodológica grave. Como Hostein se refiere a la autonomía de los trabajos sobre dicha retórica, al contrario de lo que sugiere Van Hoof, no hay nada que objetar.

⁶ HUNGER (1978: 93-94): “So besitzen wir von Libanios noch 51 derartige *μελέται*, drei volle Bände der Ausgabe von Förster (Bd. 5-7), die Photios mehr schätzte als das übrige Œuvre des Rhetors.”

Bajo esta doble perspectiva se analizan a continuación una serie de ejemplos tomados de preferencia de la *Autobiografía* de Libanio, así como de unas pocas cartas.

2. La simbiosis entre el lugar común (κοινὸς τόπος), el ejercicio retórico (e.g. de la hipérbole) y la “realidad” material se manifiesta con claridad en *Autobiografía* § 155⁷. Aquí Libanio, al señalar que necesariamente su éxito genera envidia, observa que las muchas diestras de los copistas (βιβλιογράφοι) en realidad resultan pocas, teniendo en cuenta la enormidad de la demanda por sus discursos: ἐν ᾧ καὶ φθονεῖσθαι ἀνάγκη, τὰς τῶν βιβλιογράφων δεξιὰς τὰς πολλὰς ὀλίγας ἐλεγχέσθαι τῷ πλήθει τῶν ἐραστῶν [i.e. de sus discursos]. En § 113 señala que nada menos que diez copistas se dedican a transcribir un panegírico suyo, consagrado a un prefecto. Allí dedica una invectiva, conocida entre otros autores antiguos y bizantinos, contra un copista que osa modificar su *exemplar*, como sucedió con uno de estos diez⁸. Aquí, ambas referencias a βιβλιογράφοι puntuales son ante todo un modo de reforzar un punto retórico: la exaltación de su propio éxito.

Distinto es el caso de una epístola en que pregunta a su interlocutor qué partes de su obra posee, para no fatigar inútilmente a los copistas haciéndolos transcribir algo que el otro individuo ya tiene en su poder⁹. En *Ep.* 347 señala que estaba a punto de no enviar una carta, entre otros motivos, por la escasez de copistas (γραφεῖς, utilizado cuasi sinonímicamente con βιβλιογράφοι)¹⁰. En otra, ya no osa hablar directamente de escasez, sino que, mediante un eufemismo que manifiesta su seco humor irónico, deplora la “abundancia (ἀφθονία), por no decir escasez (σπάνις) de copistas”¹¹. Por lo demás, las cartas no sólo eran enviadas a los destinatarios: Libanio

⁷ Todas las citas de Libanio, incluyendo las de su correspondencia con Basilio de Cesarea, se hacen según la edición de FOERSTER (1903-1922). Para la *Autobiografía*, se ha consultado además NORMAN (1965 y 1992)

⁸ Estos cambios consistieron en alterar muchas de sus expresiones y agregar pequeñas inserciones: καὶ ῥήματα τὰ πολλὰ μὲν εἰς χώραν μεταθεῖς, σμικρὰ δὲ ἅττα ἐμβάλων. Libanio, en consonancia con una ideología de persecución a su persona que impregna toda su obra, considera que las alteraciones del copista se deben a las diabólicas maquinaciones de un sofista rival.

⁹ *Ep.* 263, 2: τῶν δ' ἡμῖν πεποιημένων τὰ μὲν ἔχεις, τὰ δὲ οὐκ ἔχων ζητεῖς. δεῖ δὲ σε φράζειν, ὅποσα ἔχεις. οὐτῶ γὰρ ἂ δεῖ σε λαβεῖν διδάξεις. οὐ γὰρ ἄξιον ἡμῖν κόπτεσθαι τὴν ἄλλως τοὺς βιβλιογράφους.

¹⁰ *Ep.* 347, 1: Ἦκει σοι μετ' ἐμῶν γραμμάτων ὁ Διονύσιος. πρότερον δὲ οὐκ ἐθάροον ἐπιστέλλειν κατέχων τὸν Διονύσιον. καίτοι τὸν χρόνον ἢ τῶν γραφῶν ἐποίει σπάνις, ἀλλ' ὅμως οὐκ εἶχον μὴ οὐκ αἰσχύνεσθαι τῷ χρόνῳ.

¹¹ *Ep.* 605, 2: τοσαύτη τις ἀφθονία γραφῶν, ἵνα μὴ λέγω σπάνις.

ejecutaba además copias de las mismas (como se deduce de su ofrecimiento de hacer llegar de nuevo una extraviada a uno de sus destinatarios) y, según el insigne estudioso Seeck, probablemente las conservara no en hojas sueltas sino en un libro¹². Las copias probablemente fueran realizadas por copista, ya que en ocasiones Libanio escribe de su puño y letra. Así, en *Autobiografía* §103 señala que mientras estaba sentado dedicado a su creación, un tumulto “le detuvo la mano” (con la que escribía)¹³. La anécdota que refiere en § 202-203 es más elaborada: en un momento sufre un ataque mientras escribía en su cama, teniendo a su lado a un médico¹⁴; a continuación, el médico quiere incitarlo a retomar su actividad para devolverlo a su viejo estado, y lo empuja a retomar su tableta o γραμμάτιον [= γραμματεῖον], pero es inútil, porque Libanio no recuerda ni su tema ni las palabras que ya llevaba escritas¹⁵. De todos modos, un buen copista es capaz de producir manuscritos con ventajas técnicas innegables frente a los que podría componer el propio Libanio. En efecto, en *Aut.* § 232 señala que los γράμματα de un secretario recientemente fallecido contribuían grandemente a sus declamaciones, siendo superiores a los suyos, que obedecían a la necesidad de la producción, mientras los del secretario podían recorrerse con la vista¹⁶. Podemos imaginar que el manuscrito del secretario estaba dividido en secciones fácilmente visualizables, algo que facilitaba la lectura del conjunto; recordemos las diferencias entre la abigarrada letra cursiva que conservan los códices compuestos por eruditos, y la grafía más elegante de los copistas profesionales.

¹² SEECK (1906: 19).

¹³ § 103 τι καθήμενος ἐδημιούργουν [cuando escucha un tumulto] ὥστε με στήσαντα τὴν χεῖρα [...]. Otra referencia a su propia mano que escribe en *Ep.* 17, en que alguien “le puso la mano sobre el papel” (τῷ χάρτη τὴν χεῖρα ἐπέθηκε) para forzarlo a escribir una carta aparece. El gesto, que acusa la materialidad de la escritura, también subraya la urgencia que tiene la sugerencia de escribir efectivamente la carta, y se lo menciona, probablemente, para dejar sentada esta compulsión, en parte retórica, en tanto produce un efecto mediante un *tópos*, a la que Libanio termina cediendo.

¹⁴ § 202 Καί ποτε δειλῆς βιβλίων ἐγγύς μοι κειμένων [sobreentiéndose: porque estaba escribiendo, más que leyendo] καὶ ἰατροῦ γέροντος παρακαθημένου [...].

¹⁵ § 203 λόγῳ ὃν ἐτύχανον συντιθεῖς κελεύσαντος προσθεῖναι τι [sc. τοῦ ἰατροῦ], τὸ γραμμάτιον ἀναιρούμαι μὲν καὶ ἐνεχείρουν, εἰς ἄγνοϊαν δὲ τῆς ὑποθέσεως καταστὰς ἀπ’ οὐδενός τε τῶν γεγραμμένων [...]. Aquí Libanio emplea el término ὑπόθεσις para referirse al asunto principal de un discurso, llamado θέμα en los manuales retóricos modernos (LAUSBERG 1975: §29); no debe confundirse con la ὑπόθεσις en el sentido técnico de respuesta a una *quaestio finita* (LAUSBERG 1975: § 82, 1).

¹⁶ *Aut.* § 232: οὐ τὰ γράμματα [sc. del secretario] μοι πρὸς ἐπιδείξεις συνέπραττε βελτίω τε ὄντα τῶν ἐμῶν ἅ ταῖς ὠδίσι [sc. “dolores de parto” en el sentido de “labores”, “labores del espíritu”] ὑπήκουε, καὶ παρέχοντα τρέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δι’ αὐτῶν.

Los copistas atraviesan transversalmente la obra del rétor. En ocasiones se dice de ellos que son dignos de fe, al menos hasta cierto punto. En *Ep.* 629, Libanio señala que no conoce a quien llevará la carta, pero que su copista Μαίονιος lo tiene en alta estima, motivo por el cual, se deja entrever, le confía la epístola en cuestión. En una casa como la de Libanio, por lo demás, los secretarios y copistas son también algunos de los principales esclavos y, como tales, están indudablemente sujetos a la tortura¹⁷. Cuando en una oportunidad las autoridades van a buscar a su secretario (ὕπογραφεύς), lo encuentran muerto, de modo que el juez desestima su convocatoria: Libanio observa que sólo su muerte lo salvó de la tortura¹⁸. La interrogación por tortura de los copistas es crónica. En *Aut.* § 43 un βιβλιογράφος está a punto de ser torturado por las acusaciones de astrología y magia hechas contra Libanio por un supuesto envidioso, Bemarco; en *Aut.* § 62, un sofista planea demandar a Libanio por la enfermedad mental de su esposa (con una acusación de brujería). La tortura, por lo demás, también iba a aplicarse a un adivino (¿un hombre libre?) que había liberado al rétor de sus migrañas; pero nuevamente, y de modo misterioso, el adivino pide a ciertos amigos, entre ellos Libanio, que oren por su muerte, ya que terminaría denunciándolos si era sometido a βάσανος. Y efectivamente el “feliz suceso” se produce a la mañana siguiente: los amigos están celebrando el funeral del adivino cuando llegan las autoridades para prenderlo (*Aut.* § 173-174). De nuevo, la tortura de los secretarios o copistas (o en este último caso, de un adivino) sirve para resaltar el constante peligro que amenaza al rétor, así como la implacable envidia de sus múltiples enemigos; por vía negativa, le sirve a Libanio para resaltar la grandeza de su propia carrera y su abundancia de méritos, que le acarrea la malevolencia de los desplazados y los incompetentes o, en el caso de los ataques por brujería o magia, de cristianos y paganos.

La magia, que le vale tantos disgustos con la justicia contemporánea, le proporciona también dolores intolerables que de nuevo, en el caso de Libanio, se ligan a la cultura libresca y escrituraria¹⁹. En *Aut.* § 246, un embrujo de que ha sido objeto (cf. § 245) hace que renazcan sus crisis de migraña. Le acaece lo que para él es el peor de los males: deja de leer a los antiguos y de escribir y crear discursos, “y tenía disuelto su hablar [en

¹⁷ Sobre la extensión de la tortura en el Bajo Imperio, cf. HARRIES (1999: 126-127). Los esclavos, evidentemente, seguían siendo pasibles de tortura. Sobre la interrogación por tortura aplicada originalmente a esclavos, cf. GAGARIN (1996: *passim*).

¹⁸ *Aut.* § 240: πάλιν ἐν τούτῳ τῷ θανάτῳ βασάνου μὲν ἐκεῖνος, ἐγὼ δὲ ὁδοῦ τε καὶ θεοῦ βῶν καὶ πόνων οὐ φορητῶν ἀφείθην. Es típico de Libanio juzgar como afortunada una muerte que le ahorra las fatigas del viaje a la sede judicial.

¹⁹ Sobre el problema de la magia en Libanio, cf. BONNER (1932); BARB (1993).

público]”, καὶ φυγὴ ἀπὸ βιβλίων ἐν οἷς οἱ τῶν ἀρχαίων πόνοι, φυγὴ δὲ ἀπὸ γραφῆς τε καὶ ποιήσεως λόγων, κατελέλυτο δὲ τὸ λέγειν²⁰.

3. Tras este breve recorrido por el papel de copistas y secretarios (βιβλιογράφοι, γραφεῖς y ὑπογραφεῖς), los libros (βιβλία), la escritura y composición de textos (γραφὴ y ποιήσις λόγων) en la *Autobiografía* de Libanio, podemos retomar el tema de la continuidad con el pasado (en particular con la segunda sofística) y con los siglos por venir. En esta constelación, no será ocioso recordar los excelentes vínculos epistolares de Libanio con algunos ilustres contemporáneos cristianos, que opera como un reconocimiento de la importancia del nuevo paradigma cultural que no mucho después absorberá por entero a la *paideía* pagana y que, en esta medida, tiende un lazo sincrónico hacia la cultura del futuro (bizantino) y muestra cuánto esta cultura admiraba la erudición pagana: Basilio de Cesarea concluye una carta con un epigrama laudatorio (en prosa) a Libanio (*Epistularum Basillii et Libanii quod fertur commercium* 20, 2): ἔμπουν γὰρ λόγον ἐπὶ χθονὸς Λιβάνιος ἔγραψεν, ὃς μόνος τοῖς λόγοις ψυχὴν ἔχαρίσατο, mientras otro capadocio, Gregorio de Nisa²¹, “parle d’une lettre reçue de Libanius comme d’un ‘trésor’ mis ‘en commun parmi les présents’, puisqu’elle avait été lue ‘en passant entre les mains de tous’”²². G. Cavallo agrega que muchos copiaron en tablillas la carta para entenderla por entero, algo que también practicaba, por ejemplo, Simplicio, quien creía alcanzar, por el acto mismo de la copia, una comprensión más profunda (ἀκριβεστέρα κατανόησις) de la obra transcripta²³. Esta misma lectura pública, bien atestiguada en autores posteriores, prueba la comunidad de prácticas entre Libanio y los bizantinos medios y tardíos.

En la relación con el pasado, Libanio menciona con devoción a los clásicos, pero no se refiere con frecuencia a los libros materiales²⁴. Un caso particular es *Aut.* § 148-150, en que narra la anécdota del robo y recuperación de un manuscrito de Tucídides que apreciaba enormemente, no sólo por la calidad de la obra, que hubiera podido hacerse copiar de nuevo, sino por la excelencia del códice, de escritura bella y fina y dimensiones reducidas, tanto que podía cargarlo él mismo mientras su

²⁰ Cf. *Aut.* § 268, en que está a punto de abandonar la enseñanza a causa de migraña.

²¹ En su epístola 14 (PASQUALI:1959).

²² CAVALLO (2006: 58).

²³ CAVALLO (2006: 77).

²⁴ Sí hay una referencia a libros materiales en *Aut.* § 54, donde señala que le han llegado cantidades de libros (σωροὺς [...] βιβλίων).

esclavo lo seguía²⁵: nunca, agrega Libanio, obtuvo tanto placer de la lectura de Tucídides como cuando lo hacía en esa copia particular²⁶. Después de numerosas peripecias, Libanio recupera el códice perdido. La referencia más notable al pasado no es la mención de Tucídides, que podría ser superficial, sino el modo en que modela la narración de la pérdida y recuperación del manuscrito de acuerdo a la estructura de la comedia nueva, como señala Norman: “The text of Thucydides takes on the role of a heroine of New Comedy, experiencing arson (as in Men. *Dysc.* 60), kidnapping, recognition, restoration”²⁷; el libro mismo reaparece como un hijo largamente perdido que regresa inopinadamente²⁸.

Análogo es el caso de los rayos. Sobre Libanio, según su propio relato, caen no en una sino en dos ocasiones. En la primera Libanio, de pie junto a su maestro (γραμματιστής), que se hallaba sentado, estaba sumido en la lectura de *Acarnienses* de Aristófanes (guiño a la cultura clásica). En esa circunstancia el cielo se oscurece de golpe y sin que pueda anticiparlo, un rayo lo golpea: ἐπέπληκτο μὲν τῷ πυρὶ τὰ ὄμματα, ἐπέπληκτο δὲ ἡ κεφαλή τῇ βροντῇ²⁹. En la segunda ocasión el rayo cae, como señala Norman, “with Homeric force”³⁰, por la cita de la *Ilíada* con que Libanio corona su relato: καὶ δὲ πρόσθ’ ὀρέων (Lib.: ἵππων Hom.) Διομήδεος ἦκε χαμάζε: nuevo guiño a los clásicos. Pero, de nuevo, la referencia a la cultura anterior no aparece tanto en las referencias nominales a autores determinados sino en la figuración narrativa de los hechos. Primero, porque Libanio tiene un modelo en el lugar común de los rayos que indican lo extraordinario del carácter sobre el que caen. A título de ejemplo, el nacimiento de Apolonio de Tíana, según lo relata Filóstrato, fue acompañado por un rayo que enviaban los dioses para anticipar su grandeza³¹. Vale la pena recordar que

²⁵ Aut. § 148: ἦν μοι ἡ Θουκυδίδου συγγραφή, γράμματα μὲν ἐν μικρότητι χαριέντα, τὸ δὲ σύμπαν οὕτω ῥάδιον φέρειν, ὥστ’ αὐτὸς ἔφερον παιδὸς ἀκολουθοῦντος.

²⁶ *Ibid.* οὐ γὰρ ἂν ἐξ ἑτέρας βίβλου ταῦτ’ ἂν αὐθις ἐπὶ πλοῦν πρὸς ἡδονήν. Véase NORMAN (1960).

²⁷ NORMAN (1992: 219, n. a).

²⁸ Aut. § 150: hizo con el libro como otro habría hecho ἐπὶ παιδί τὸν ἴσον μὲν ἀφανισθέντι χρόνον, φανέντι δὲ οὐ προσδοκῆθέντι.

²⁹ Aut. § 9. Cf. *Ep.* 727, anno 334.

³⁰ NORMAN (1992: 142, n. b).

³¹ Flavio Filóstrato, *Vita Apollonii* 5, 14 – 6, 1 (ed. KAYSER 1870): οἱ δὲ ἐγχώριοι φασιν, ὡς ὁμοῦ τε τίκτοιο καὶ σκηπτὸς ἐν τῇ γῆ πεσεῖσθαι δοκῶν ἐμμετεωρισθεῖ τῷ αἰθέρι καὶ ἀφανισθεῖ ἄνω, τό, οἶμαι, ἐκφανὲς καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ἐν τῇ γῆ καὶ τὸ ἀγχοῦ θεῶν καὶ ὅποσα ὄδε ὁ ἀνήρ’ ἐγένετο, φαίνοντες οἱ θεοὶ καὶ προσημαίνοντες (mis itálicas). BOWIE (1978: 1666-1667) señala que el mismo Filóstrato registra la caída de un rayo también en el nacimiento del sofista Escopeliano, con la salvedad de que en este último caso mueren el gemelo del protagonista y un cierto número de circunstancias. Sobre Apolonio y la biografía de Filóstrato véase la clásica contribución de MEYER (1917).

el mismo Filóstrato, en su *Vida de los sofistas*, acuñó la denominación “segunda sofística” en la que no sería inválido situar también a Libanio. Este último autor, por lo demás, no sólo retoma el tópico, invirtiéndolo parcialmente (ya que, tal vez para atenuar los efectos negativos de presentarse como un ser divino, juzga o simula juzgar los incidentes con los rayos como insignes desgracias), sino que lo sobrepuja: sobre él no cae uno sino, como hemos visto, dos rayos. Este sobrepujamiento mismo también es un rasgo de los cultores de los lugares comunes, anteriores o posteriores a Libanio; para una discusión del término, véase el extraordinario capítulo de H.R. Curtius denominado, justamente, “Sobrepujamiento”³². La historicidad supuesta o real, en cualquier caso indemostrable, de los rayos que afectaron a Libanio, no le quitan eficacia al lugar común percibido como tal y decodificado en su marco pertinente por un público habituado a las destrezas verbales y las referencias multiformes de Libanio.

4. Un último punto de tensión entre la materialidad cotidiana y el *tópos* consagrado puede señalarse en *Aut.* § 154: *νῦν δὲ ἴστε μὲν οὐς ἐμακαρίζετε παρ’ οἷς οἱ πλοῦτοι, ἴστε δὲ οὐς ἐλεεῖτε παρ’ οὐς οἱ λόγοι*. “Mas ahora sabéis a quiénes consideraréis dichosos –los que tienen las riquezas– y sabéis quiénes os dan pena –los que tienen los discursos” [o “la cultura” [λόγοι]–. Esto no es más que una reformulación de la tesis inicial de la *Autobiografía*, figurada como un discurso presentado a un auditorio, y cuyo *thema* es una demostración, a saber, la de que Libanio no es tan feliz como dicen algunos ni tan infeliz como dicen otros³³. Tal premisa, vaga y generalísima, permite cualquier desarrollo imaginable, y por eso resulta útil. La crítica a la riqueza de la que carecerían quienes se dedican a los λόγοι, por lo demás, se inserta perfectamente en ese marco. Aquí hay un contraste con el pasado: los rétores de la segunda sofística tenían posiciones de alta influencia y enormes remuneraciones; los profesores posteriores a Libanio, en cambio, sufrían la miseria, o al menos eso afirmaban: cuando el *professor anonymus* de una colección epistolar del s. X conservada en un solo manuscrito, el *British Museum Add.* 36749, reclama el pago de sus horas de clase, llamándolo τὸ ἐμὸν διδόμενον ἀρτίδιον, “el pancito que se me da” (carta 1), o recibe mal y tarde su salario, si bien, por una parte,

³² CURTIUS (1955: 235-239). El tópico de la *Überbietung* es utilizado por Curtius originalmente en otro sentido (el de las comparaciones explícitas en que se exalta al segundo elemento, juzgándolo superior al primero), pero puede extenderse a los *τόποι κοινοί* sin dañar su esencia.

³³ *Aut.* § 1: no tienen razón οὐθ’ ὅσοι με ἀνθρώπων εὐδαιμονέστατον εἶναι φασιν ἀπὸ τούτων δὴ τῶν ἐπὶ τοῖς λόγοις θορυβῶν οὐθ’ ὅσοι τῶν ὄντων ἀθλιώτατον ἀπὸ τῶν συνεχῶν δὴ ὀδυνῶν καὶ πόνων.

representa su mundo cotidiano, también retoma un tópico que ya aparecía en Libanio³⁴. Así deja implícitamente asentada la continuidad de este autor en siglos posteriores, visible en el amor por los alardes y rareza de estilo que también el *professor anonymus* cultiva. También dan cuenta de esa continuidad los elogios explícitos de un Focio, cuando alaba *nominatim* al rétor de Antioquía, o un lector anónimo del códice *Vaticanus graecus* 85, que escribe en los márgenes: “¡Oh, Libanio, qué placer leerte!”³⁵.

Puede ser instructivo observar que la retórica, vinculada a la educación e indispensable para acceder a la administración pública, no puede pretender a ninguna autonomía real. En efecto, sufre la tensión entre un impulso de atemporalidad que le es propio, particularmente a partir de la época de la segunda sofística³⁶, y la demanda urgente del entorno, que admira o desprecia las declamaciones y provee de sustento al maestro, sea directamente, sea a través de las autoridades municipales o imperiales. Como se ha intentado demostrar, la *Autobiografía* de Libanio –de la que se han identificado todas las referencias del mundo de las letras, la cultura libresca y la circulación de textos, complementándolas con algunas menciones del cuerpo epistolar del rétor, incluyendo las respuestas de dos padres capadocios– es un espacio privilegiado para observar dicha tensión, que toma allí una forma levemente diferente: la del lugar común que forma parte de una larga tradición y que no necesariamente deja por ello de ser histórico o, en cualquier caso, no coincide por entero con los lugares comunes abstractos; al presentarse formalmente como vividos personalmente, generan un efecto afectivo particular en un público dado, algo que, por lo demás, no implica afirmar que sean percibidos o aceptados como reales. Los ejemplos tomados del mundo de la cultura libresca han sido adecuados, esperamos, para brindar una demostración en este sentido. Así, pretende colmar una pequeña parte de una laguna en el campo de la retórica en general y en el de los estudios sobre Libanio en particular.

³⁴ El cuerpo epistolar ha sido editado en Markopoulos (2000). Una discusión del contexto de las epístolas puede verse en Lemerle (1971: 246-253, con discusión sobre los problemas para cobrar el salario); para la referencia al ἀρετικόν, véase *ibid.*: 249.

³⁵ Ff. 114r y 224v, cit. en CAVALLO (2006: 136).

³⁶ Cf. la debilidad de ciertos rétores por la *quaestio infinita*, de la que se burla Petronio en los primeros capítulos conservados del *Satyricon*, del estilo: “¿Qué sucedería si unos piratas secuestran a nuestra hija en su noche de bodas?” o “¿cuál sería la conducta adecuada si para salvar a la patria debiéramos degollar a nuestra propia madre?”. Para la ahistoricidad de los escritores imperiales, véase HOPKINSON (1994: 3-6), quien, de todos modos, incurre en generalizaciones no siempre adecuadas.

Bibliografía

Fuentes primarias

- FOERSTER, R. (ed.) (1903-1922) *Libanii opera*, 11 vols.; *Autobiographia* (= Or. 1), vol. 1, 1903; *Epistulae*, vols. 10-11, 1921-1922; *Epistularum Basilii et Libanii quod fertur commercium*, vol. 11, 1922.
- HOPKINSON, N. (ed.) (1994) *Greek Poetry of the Imperial Period*, Cambridge.
- KAYSER, C.L. (ed.) (1870) *Vita Apolonii*, en *Flavii Philostrati opera*, vol. 1, pp. 1-344, Berlin.
- MARKOPOULOS, A. (ed.) (2000) *Anonymi Professoris Epistulae*, Berlin.
- NORMAN, A.F. (ed.) *Libanius' Autobiography (Oration 1)*, London.
- NORMAN, A.F. (ed.) (1992) *Libanius. Autobiography and Selected Letters*, vol. 1, Cambridge.
- PASQUALI, G. (ed.) (1959) *Epistulae. Gregorii Nysseni opera*, vol. 8.2, Leiden. (Segunda ed.)

Bibliografía secundaria

- AMATO, E., RODUIT, A. y STEINRÜCK, M. (eds.) (2006) *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles.
- BARB, A.A. (1963) "The Survival of the Magic Arts", en MOMIGLIANO, A. (ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, pp. 100-125.
- BONNER, C. (1932) "Witchcraft in the Lecture Room of Libanius", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 63, pp. 34-44.
- BOWIE, E.L. (1978) "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality", en *Aufstieg und Niederstand der römischen Welt*, II.16.2, pp. 1652-1699.
- CAVALLO, G. (2006) *Lire à Byzance*, Paris.
- CURTIIUS, H.R. (1955) *Literatura europea y Edad media latina*, vol. 1, México. (Primera ed. alemana 1948.)
- HARRIES, J. (1999) *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge.
- HÜNGER, H. (1978) *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München.
- GAGARIN, M. (1996) "The Torture of Slaves in Athenian Law", *Classical Philology*, 91. 1, pp. 1-18.
- LAUSBERG, H. (1975) *Elementos de retórica literaria*, Madrid. (Primera ed. alemana 1963.)

- LEMERLE, P. (1971) *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris.
- MEYER, E. (1917) "Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratus", *Hermes* 52, pp. 371-424.
- NORMAN, A.F. (1960) "The Book Trade in Fourth-Century Antioch", *The Journal of Hellenic Studies*, 80, pp. 122-126.
- SEECK, O. (1906) *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig.
- VAN HOOF, L. (2010) "Greek Rhetoric and the Later Roman Empire. The bubble of the 'Third Sophistic'", *Antiquité tardive*, 18, pp. 211-224.

Fecha de recepción: 30-03-2014

Fecha de aceptación: 02-04-2014

TRANSLATION AND CANONIZATION OF TEXTS WITH SPECIAL REFERENCE TO THE LATIN RENDITIONS OF ARATUS' *PHAENOMENA*¹

MARÍA GABRIELA CERRA

Universidad Nacional del Sur

gabriela.cerra@uns.edu.ar

The present article discusses how linguistic and stylistic considerations are significant and even critical to the acceptance, survival, and ultimately to the canonical status of literary works. The choice of subject, style and the translation process are factors which influenced the status and fate of many literary compositions. We use this criterion to examine the case of Aratus' *Phaenomena*, one of the most successful poems of antiquity. Our paper focuses on how the survival and popularity of Aratus' poem were affected by its being translated into Latin by Cicero, Germanicus and Avienus.

canonization / translation / commentary / Aratus / astronomy

TRADUCCIÓN Y CANONIZACIÓN DE TEXTOS CON ESPECIAL REFERENCIA A LAS TRADUCCIONES LATINAS DE LOS *PHAENOMENA* DE ARATO

El presente artículo discute de qué modo consideraciones lingüísticas y estilísticas son significativas o incluso críticas para la aceptación, la supervivencia y en última instancia para el status canónico de una obra literaria. La elección del tema, el estilo y los procesos de traducción son factores que influenciaron el status y la suerte de muchas composiciones literarias. Usamos este criterio para examinar el caso de los *Phaenomena* de Arato, uno de los poemas más exitosos de la antigüedad. Nuestro artículo analiza de qué modo las traducciones de Cicerón, Germánico y Avieno contribuyeron a su popularidad y supervivencia.

canonización / traducción / comentario / Arato / astronomía

¹ A Hebrew version of this article was published in: BEN-SASSON, BRODY, LIEBLICH, SHALEV (2010: 332-350).

cum sole et luna semper Aratus erit

(Ov. *Am.* 1. 15. 16)

“As long as the sun and the moon Aratus live on”

(Transl. Showerman, 1921)

The most significant example of a Greek literary work that immediately after its publication became one of the most successful poems of antiquity is provided by the *Phaenomena* written by Aratus of Soli in 4th-3rd century B.C. The *Phaenomena*, “Things Seen in the Sky”, including an Appendix on weather-signs, the *Prognostica*, is the only surviving poem of Aratus’ literary oeuvre², but the continuously renewed interest aroused by it kept Aratus’ name alive until the 13th century³. Aratus’ *Phaenomena* was incessantly commented on, and translated into Latin by Cicero in the 1st century B.C., Germanicus in the 1st century A.D., and Avienus in the 4th century A.D. Virgil also follows closely a passage of Aratus’ *Prognostica* (*Phaen.* 909–941) in the *Georgica*, 1.356–382 (see Appendix examples 12 and 16).

The *Phaenomena* is a poetic reworking comprising 1200 hexameters of a prose astronomic treatise written in Greek in the 4th century B.C. by Eudoxus of Cnidus (ca. 390–340). Eudoxus’ *Phaenomena*, a description of the constellations with calendaric notices of rising and setting, survives only in fragments cited by Greek Hellenistic commentators like Hipparchus in his *Commentary on the Phaenomena of Aratus and Eudoxus* (2nd century B.C., see Appendix examples 6 and 7). In astronomy Eudoxus was the first Greek to construct a mathematical system to explain the motion of the heavenly bodies. His geometric model of rotating celestial spheres have come to our knowledge mainly through Aristotle’s account of it in his *Metaphysica* (1073b–1074a)⁴.

The basic theme of Aratus’ *Phaenomena* is how to recognize the different constellations and interpret weather signs for the benefit of seafarers and farmers. In detail, the first part is a description of the heavenly bodies, their names and celestial positions. Aratus gives a detailed description of the astronomical system of Eudoxus but, not being himself an astronomer,

² The rest of Aratus’ compositions, a *Hymn to Pan*, some poems mainly on medical subjects, and a collection of trifles, are lost.

³ See, among others, ERREN (1994: 189–284); KIDD (1997); and POSSANZA (2004: 79–103).

⁴ According to the biographical tradition found in Diogenes Laertius 8.86–91, Eudoxus studied geometry with the Pythagorean Archytas. When he was about 23 years old he came to Athens to hear the Socratics, later he spent time in Egypt studying astronomy with the priests. In a second visit to Athens he had the opportunity to discuss his astronomical model with both Plato and Aristotle.

commits a number of mistakes, which the ancient commentators conversant with astronomy singled out and corrected by comparison with Eudoxus' prose original. The second part, also known as the *Prognostica*, deals with how animals and nature foretell weather changes, and is in all probability based on a specialist source, *On weather signs*, transmitted under the name of Theophrastus (4th-3rd century B.C.).

The success of Aratus' Phaenomena: features in the text

Formally, the *Phaenomena* follows the general plan of Hesiodus' *Works and Days*. In the proem, a hymn to Zeus as the establisher of reliable signs in the sky for the benefit of mankind, we recognize the rational divine providence of the Stoics, and indeed one verse is actually quoted from the stoic Cleanthes' *Hymn to Zeus* (331–233 B.C., cf. n. 17). Instead of presenting Zeus as the relentless, unpredictable weather-god of Hesiod's *Works and days*, Aratus adjusts his cosmology to the philosophic and religious atmosphere of his time.

In general, Aratus' poem rests on solid epic tradition in borrowing his poetic language and verse meter from Homer, and laying thereby a claim to general validity. On the other hand, the language of the *Phaenomena* is updated by the use of forms from the Attic dialect and enriched by the author's own coinages.

Hellenistic sophistication

At the same time, Aratus' small-scale epic poem follows the poetics of graceful style and of 'trifles' of the Neoteric poets, peppering the technical description of constellations with miniature myths. By presenting facts and theories in a new light that bore the mark of the Alexandrian school, Aratus sets his poem within a contemporary frame of reference; and indeed we find some points of contact between Aratus' *Phaenomena* and Callimachus' astronomic poem, the *Lock of Berenice* (3rd century B.C.). Aratus' poem won the approval of Neoterics like Callimachus and Leonidas mainly for the 'finesse' or 'subtleness' of his style:

Ἡσιόδου τό τ' ἄεισμα καὶ ὄτροπος· οὐ τὸν αἰοιδῶν
ἔσχατον, ἀλλ' ὀκνέω μὴ τὸ μελιχρότατον
τῶν ἐπέων ὁ Σολεὺς ἀπεμάξατο. χαίρετε, **λεπταὶ**
ῥήσιες, Ἀρήτου σύμβολον ἀγρυπνίης,

(Call. *Anthologia Palatina*, 9.507)

The rhythm and the manner are Hesiod's. He of Soli (scil. Aratus) took as a model not the worst of the poets, but, I am afraid, the most honeyed of his verses. Hail! **delicate phrases**, the monument of Aratus' sleepless nights
(Transl. Paton, *The Greek Anthology*, 1916, III.507)

Γράμμα τόδ' Ἀρήτοιο δαήμονος, ὅς ποτε λεπτή
φροντίδι δηναίους ἀστέρας ἐφράσατο,
 ἀπλανέας τ' ἄμφω καὶ ἀλήμονας, οἷσιν ἑναργῆς
 ἰλλόμενος κύκλοις οὐρανὸς ἐνδέδεται.
 αἰνεῖσθω δὲ καμῶν ἔργον μέγα, καὶ Διὸς εἶναι
 δεύτερος, ὅστις ἔθηκ' ἄστρα φαεινότερα, Leon.
 (*Anthologia Palatina*, 9.25).

"This is the book of learned Aratus, whose **subtle mind** explored the long-lived stars, both the fixed stars and the planets with which the bright revolving heaven is set. Let us praise him for the great task at which he toiled; let us count him second to Zeus in that he made the stars brighter."
(Transl. Paton, *The Greek Anthology*, III.25)

There is an analogy lurking behind Aratus' 'subtle' poetic language and the subject matter of his poem, i.e. the divine order of the cosmos:

πάντα γὰρ οὐπω
 ἐκ Διὸς ἀνθρώποι γινώσκομεν, ἀλλ' ἔτι πολλὰ
 κέκρυπται, τῶν αἶ κε θέλη καὶ ἔσαντικά δώσει
 Ζεὺς· ὁ γὰρ οὖν γενεὴν ἀνδρῶν ἀναφανδὸν ὀφέλλει
 πάντοθεν εἰδόμενος, πάντη δ' ὅ γε σήματα φαίνων,
 (*Phaen.*768–772)

For we men do not yet have knowledge of everything from Zeus, but much still is hidden, whereof Zeus, if he wishes, will give us signs anon; he certainly does benefit the human race openly, showing himself on every side, and everywhere displaying his signs.

In the same way as Zeus displays signs that may reveal to the observer the hidden patterns of the universe, the poet leaves traces that invite us to search for hidden patterns in the verbal arrangement of his poem. In the verse that follows, Aratus forebodes that "some things the moon will tell you" (Ἄλλα δέ τοι ἐρέει ἢ που διχόωσα σελήνη, *Phaen.*773). Thus, Aratus refers to the moon not only as a sign for undisclosed phenomena in nature but also as a clue for discovering the acrostic hidden in verses 783–787. The initials forming the Greek word λεπτή, 'fine', 'light', are an imitation of

the acrostic pattern found in Homer with the word λευκή, 'light', 'white' (*Il.* 24.1–5), and has the secondary purpose of highlighting the Alexandrian ideal of poetic style:

Λεπτὴ μὲν καθαρή τε περὶ τρίτον ἡμαρ ἐοῦσα
 Εὐδιός κ' εἶη, λεπτή δὲ καὶ εὖ μάλ' ἐρευσθῆς
 Πνευματὴ παχίων δὲ καὶ ἀμβλείησι κεραΐαις
 Τέτρατον ἐκ τριτάτοιο φόως ἀμενηνὸν ἔχουσα
 Ἦ νότου ἀμβλύνετ' ἢ ὕδατος ἐγγύς ἐόντος.

(the moon) If **fine** and clear about the third day, she will bode fair weather, if **fine** and very red, wind; if the crescent is thickish, with blunted horns, having a feeble fourth-day light after the third day, either it is blurred by a southerly or because rain is in the offing.

(Adapted from Kidd's translation, 1997⁵).

The success of Aratus: beyond the text

All these features contributed to the immediate success of Aratus' *Phaenomena* also beyond the circle of educated Hellenistic readers, and in fact the earliest papyrus that has come to our hands with fragments from Aratus' *Phaenomena* is an anthology, in all likelihood used as an elementary handbook on astronomy at school, from the 2nd century B.C. (*P.Hamb.* 121). An artistic description of the constellations, which is less difficult and more entertaining reading than its scientific source, presented in a didactic manner⁶ and in the Homeric verse form, suited the purpose of aiding the memory of the students to learn an otherwise arid topic.

⁵ The acrostic passage was discovered by JACQUES (1960: 48–61).

⁶ Aratus, unlike Eudoxus, presents the whole astronomic description from the point of view of the observer, turning his attention to the different constellations by means of second-person addresses, e.g.: δεινὴ γὰρ κείνη, δεινοὶ δὲ οἰέγγυθεν εἰσιν / ἀστέρες· οὐκ ἂν τοὺς γε ἰδὼν ἔτι τεκμήραιο, *Phaen.* 141–142: "Impressive is the Bear and impressive are the stars near her: once you have sighted them, you do not need any other guide" (transl. Kidd, 1997) versus Eudoxus' Πρὸ δὲ τῶν ἐμπροσθίων ποδῶν τῆς Ἀρκτου ἀστήρ ἐστί λαμπρός, *Eudox.* fr. 28 (Lasserre): "before the Bear's fore-feet there is a brighter star". Aratus' advice on sailing and farming given in the tone of a schoolmaster clearly follows the Hesiodic model of didactic epic: κλύθι ἰδὼν αἰών τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας / τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέροση ἐτήτυμα μυθησαίμην, *Hes., Op.*, 9–10: "Attend you with eye and ear, and make judgements straight with righteousness. And I, Perses, would tell of true things" (transl. Evelyn-White, 1977).

Aratus was not the first Greek author to undertake the poetic reworking of a scientific prose treatise⁷, but the tremendous success of his *Phaenomena* and *Prognostica* doomed an immense body of didactic poetry on astronomy and meteorology to oblivion. Two Greek didactic epic poems written by his later contemporary Nicander of Colophon (2nd century B.C.) survived, the *Theriaca* (958 verses) and *Alexipharmaca* (630 verses) dealing with the treatment of bites of poisonous animals and with the treatment of food poisoning, respectively⁸. Analogously to the technical source of Aratus' work, these are based on medical prose texts on vegetable and animal poisons of one Apollodorus (3rd century B.C.). Aratus' influence upon Nicander may be detected in his use of an acrostic bearing his signature, ΝΙΚΑΝΔΡΟ, in a highly ornamental mythological passage (Nicander, *Ther.* 345–353), and in his adoption of some of the lexical innovations of the former⁹.

Only against the background of Nicander's tedious handling of the poetically intractable subject of poisonous animals and herbal remedies against their bites, overloaded with impenetrable technical vocabulary (printed in caps in the following passage), can one fully appreciate the magnificent achievement of Aratus' poem:

Οἷσιν ἐγὼ τὰ ἕκαστα διείσομαι ἄρκια νούσων.
 δὴ γὰρ ὅτ' ἀγχούσης θριδακηίδα λάζεο χαίτην,
 ἄλλοτε πενταπέτηλον, ὅτ' ἀνθεα φοινὰ βάτιοιο,
 ἄρκτιον, ὄξαλίδας τε καὶ ὀρμενόνεντα λυκαψόν,
 κίκαμα τόρδειλόν τε περιβρυές, ἐν δὲ χαμηλήν
 ῥεῖα πίτυν, φηγού τε βαθὺν περὶ φλοιὸν ἀράξας,
 σὺν δ' ἄρα καυκαλίδας τε καὶ ἐκ σταφυλίνου ἀμήσας
 σπέρματα καὶ τρεμίθιο νέον πολυειδέα καρπόν,
 (Nic. *Ther.* 837–844)

Now will I distinguish between each one of the remedies for these afflictions. You should take at one time the leaves, like wild-lettuce, of ALKANET, at another POTENTILLA, or the crimson flowers of the BRAMBLE; BEARWORT, SORREL, and the long-stemmed VIPER'S HERB, CICAMUM, the luxuriant

⁷ A precursor to this Alexandrian didactic epic on scientific subjects can be found in Menecrates of Ephesus (born 340 B.C.), Aratus' teacher and the author of two poems on agriculture and apiculture, most probably written in the manner of Hesiod, and of a poem on astronomy.

⁸ Cf. GOW-SCHOLFIELD (1953).

⁹ As for example the poetic superlative θερεΐτατος, 'hottest', for the prosaic form θερινός, attested only in Aratus and Nicander: ἦτοι ὅτ' ἠελίοιο θερεΐτάτη ἴσταται ἀκτίς, Nic. *Ther.* 469: "At the hour when the sun's rays are at their hottest" (transl. Gow-Scholfield); ἐνθα μὲν ἠελίοιο θερεΐταται εἰσι κέλευθοι, Arat. *Phaen.* 149: "This is where the sun's track is hottest" (transl. Kidd).

HARTWORT, and you may well include GROUND-PINE and thick bark which you have broken off from the OAK TREE; with them too HEDGE-PARSLEY, and seed gathered from the carrot, and the fresh and variegated fruits from the TEREBINTH.

(Transl. Gow-Scholfield, 1953).

Furthermore, from the didactic point of view, whereas the reader of Aratus' *Phaenomena* may obtain some practical information on astronomy and weather-signs for sailing and farming, no victim of a snake-bite or poison would dare to consult Nicander' heroic menagerie of venomous animals for medical first-aid, cf. e.g.:

αὐτὰρ ὁ κάμνων
 ἄλλοτε μὲν δίψη φάρυγα ξηραίνεται αὔη,
 πολλάκι δ' ἐξ ὀνύχων ἴσχει κρύος, ἀμφὶ δὲ γυίοις
 χειμερὶν ζαλώσασα πέριξ βέβριθε χάλαζα.
 πολλάκι δ' αὖ χολόεντας ἀπήρυγε νηδύος ὄγκους
 ὠχραίνων δέμας ἀμφίς· ὁ δὲ νοτέων περὶ γυίοις
 ψυχρότερος νιφετοῖο βολῆς περιχεύεται ἰδρώς.

(Nic., *Theo.* 249–255)

Meantime the sufferer at one moment has his throat parched with dry thirst, often too he is seized with cold from the finger-tips, while an eruption with wintry rage lies heavy upon his whole skin. And again a man often vomits up the bile from upon his stomach and turns pallid all over his body and, while a moist sweat, colder than a falling snow, envelops his limbs.

(Transl. Gow-Scholfield, 1953)

The inclusion of Aratus' *Phaenomena* in the school syllabus is perhaps connected with the variety, already in the 2nd century B.C., of commentaries on the *Phaenomena*, which have been transmitted to us in fragments and scholia: Attalus, *Commentariorum in Aratum reliquiae*; Hipparchus, *Arati et Eudoxi Phaenomena*; and Boethus Sidon (*Stoicorum veterum fragmenta*, III. 6, pp. 265–267). The grammarian Attalus and the astronomer Hipparchus compare Aratus with Eudoxus' work in trying to decide on astronomical and textual problems. The Stoic Boethus, who wrote a commentary in at least four books on Aratus' *Phaenomena*, from which only a few fragments have been handed down to us, was probably more interesting in philosophic and religious questions. An Alexandrian collection of the scholia on Aratus' *Phaenomena* ascribed to Theon was published most probably in the 1st century B.C. The impressive amount of scholia on Aratus' *Phaenomena* transmitted to us —comparable only with that written on

Homer's *Iliad* and *Odyssey*—bears witness to the immediate appreciation of Aratus' work in Alexandria. Copies from Aratus' text were presumably made in the great Library itself in order to preserve the work for posterity. This would explain the early provenance of the papyrus aforementioned (*PHamb.* 121, 2nd century B.C.), as well as of two other papyri from the 1st century A.D., three more from the 3rd century and two from the 4th century. The Greek historians Posidonius (2nd-1st century B.C.) and Diodorus (1st century B.C.) were probably the authors of two lost commentaries on Aratus' *Phaenomena*. The Greek astronomer Geminus (1st century B.C.) writes an *Introduction to the Phaenomena* with particular regard to difficult technical passages in Aratus' work, possibly to be used as an elementary manual at school. In the 3rd century B.C. the Greek astronomer Achilles wrote an introduction to cosmology, collecting material from a great range of poets and philosophers, including Aratus. The section referring to Aratus appears quoted in a manuscript from the 13th-14th century A.C. (*Vaticanus* 1910) as an introduction to the *Phaenomena*, although it was not written as a preface to any specific author.

Latin translations of Greek literary works

Translations from Greek into Latin in Classical Antiquity represent an unique case in the history of translations, in that the Latin translations were not born from any need of the Roman readers for a Latin version of the Greek sources —since any educated Roman had fluent command of the Greek language—, but for the purpose of developing the Latin language as a scientific and artistic language through the studied adaptation and imitation of Greek models¹⁰. The history of the reception of Greek literature by the Romans began in the 3rd century B.C. with Livius Andronicus' *Odusia* (translated fragments from Homer's *Odyssey*). This translation marks the first attempt to convert the Latin language into a literary language that measures up to the *Kunstsprache* and generic conventions of Greek literature. On the one hand, the Roman authors took account of the Greek literature and literary language, which they recognized as superior. On the other hand, they were conscious of what they called *patrii sermonis egestas*, "the poverty of the mother tongue" (Lucr. 3.260) and tried to enrich it through the imitation of Greek models. Lucretius emphasizes the need of coining new words in Latin "due to the poverty of the language and the novelty of the subject matter" (*propter egestatem linguae et rerum nouitatem*, Lucr. 1.139).

¹⁰ On ancient Latin translations from the Greek see BLATT (1938: 217–242, esp. 217–226), RICHTER (1938), KAIMIO (1979: 271–293), LEWIS (1986: 163–174), SEELE (1995), ROSEN (1999: 11–30), and POSSANZA (2004: 1–77).

The striving to conquer all the scientific and poetic domains, which were under Greek power, through translation and imitation, is especially notorious in the massive engagement of linguistic innovators such as Cicero, Lucretius and Ovidius in the creation of Latin calques from the Greek, i.e. semantic close copies of Greek terms built from Latin components. Illustrative of this conscious linguistic innovation through the practice of translation as a rhetorical exercise is Cicero's commentary in *De oratore*, 1.155:

Postea mihi placuit, eoque sum usus adulescens, ut summorum oratorum Graecas orationes explicarem, quibus lectis hoc adsequerbar, ut, cum ea, quae legeram Graece, Latine redderem, non solum optimis uerbis uterer et tamen usitatis, sed etiam exprimerem quaedam uerba imitando, quae noua nostris essent, dum modo essent idonea.

Afterwards I resolved — and this practice I followed when somewhat older — to translate freely Greek speeches of the most eminent orators. The result of reading these was that, in rendering into Latin what I had read in Greek, I not only found myself using the best words — and yet quite familiar ones — but also coining by analogy certain words such as would be new to our people, provided only they were appropriate.

(Transl. Sutton, 1948)

In his philosophical translations and treatises Cicero enriched the Latin language with numerous intellectual neologisms, some of which have become permanently established¹¹.

Sometimes we are able to follow the process of lexical innovation, which in the end led to the canonization of one of the Latin candidates and the discarding of other translational equivalents. Thus, for example, for the Greek Epicurean term πρόληψις, 'preconception' (the mental picture or scheme into which experience is fitted), Lucretius proposes *notities* (from *notus*, 'known'), whereas Cicero hesitates between *praenotio* (from *praegnoscere*, 'to know beforehand'), *praesentire* (from *praesentio*, 'to perceive beforehand' [with the senses]), and *anticipatio* (from *anticipare*, 'to apprehend beforehand'). The rejection of Latin neologisms proposed for Greek technical terms is founded either on morphological difficulty —the form of the word is unusual— or semantic ambiguity —the sense of

¹¹ See, among others, PETERS (1926), PONCELET (1957: 39–157), VON PUELMA (1980: 131–178, esp. 140–165 and 170–174), TRAGLIA (1971: 307–340, esp. 315–340), ROSÉN (1983: 178–211, esp. 204–210), and COLEMAN (1989: 77–89).

the word is inexact¹². Cicero's commentary on a neologism proposed by his friend Atticus furnishes an illustrative case of a translational equivalent discarded due to its semantic imprecision:

'inhibere' illud tuum, quod ualde mihi adriserat, uehementer displicet. Est enim uerbum totum nauticum. Quamquam id quidem sciebam sed arbitrabar sustineri remos cum inhibere essent remiges iussi. Id non esse eius modi didici heri cum ad uillam nostram nauis appelleretur. Non enim sustinent sed alio modo remigant. Id ab ἐποχῆ remotissimum est. Quare facies ut ita sit in libro quem ad modum fuit. Dices hoc idem Varroni, si forte mutauit.

(Cic. Att. 13.21.3)

the word *inhibere* suggested by you, which at first took my fancy very much, I strongly disapprove of now. For it is exclusively a nautical word. That, however, I knew before; but I thought rowers rested on their oars, when told to *inhibere*. Yesterday, when a ship put in by my house, I learned that was not so. They do not rest on their oars, they back water. That is very different to the Greek *epochē* ('suspension of judgment'). So change the word back to what it was in the book (sc. Cic. Ac. 2.94), and tell Varro to do the same, if he has altered it.

(Transl. Winstedt, 1963)

Latin translations of Aratus' Phaenomena

In the 1st century B.C. Aratus became popular also in Rome as is evinced by the translations written by Cicero (see Appendix examples 7 and 8) and

¹² Quintilian's discussion of Latin coinages for Greek rhetoric and philosophic terms illustrates these two main reasons for the ephemerality of some of these neologisms: *Rhetorice in Latinum transferentes tum oratoriam, tum oratricem nominauerunt... sed non omnia nos ducentes ex Graeco secuntur, sicut ne illos quidem quotiens utique suis uerbis signare nostra uoluerunt. Et haec interpretatio non minus dura est quam illa Plauti 'essentia' et 'queentia', sed ne propria quidem; nam oratoria sic effertur ut elocutoria, oratrix ut elocutrix, illa autem de qua loquimur rhetorice talis est qualis eloquentia. Nec dubie apud Graecos quoque duplicem intellectum habet (Quint. Inst. 2.14.1-5): "Rhētoricé is a Greek term which has been translated into Latin by *oratoria* or *oratrix*... but translations from Greek into Latin do not always succeed, just as the attempt to represent Latin words in a Greek dress is sometimes equally unsuccessful. And the translations in question are **fully as harsh as** the *essentia* and *queentia* of Plautus (scil. the philosopher), **and have not even the merit of being exact**. For *oratoria* is formed like *elocutoria* and *oratrix* like *elocutrix*, whereas the rhetoric with which we are concerned is rather to be identified with *eloquentia*, and the word is undoubtedly used in two senses by the Greek" (transl. Butter, 1920).*

Varro Atacinus (from Varro's version only 10 verses corresponding to Aratus' *Phaenomena*, 938–939, 942–945, and 954–957 have survived). Virgil imitates both Aratus' *Phaenomena* and Hesiod's *Works and days* in the *Georgics*, with a subject change from astronomy and weather to agriculture and animal husbandry (see Appendix examples 12, 13, 14 and 16). Literary charm, rather than accuracy of the astronomical content, seems to be what drew Cicero's attention to the *Phaenomena* (cf. Cicero's germane reason for translating Greek authors as a rhetorical exercise in *De oratore*, 1.155):

Etenim si constat inter doctos, hominem ignarum astrologiae ornatissimis atque optimis uersibus Aratum de caelo stellisque dixisse ... quid est cur non orator de rebus eis eloquentissime dicat, quas ad certam causam tempusque cognorit?

(Cic. *de Orat.* 1.69)

For if the learned world is agreed that Aratus, though quite ignorant of astronomy, has composed a most eloquent and artistic poem on the heavens and the stars ... why should not the orator be able to speak with the eloquence of a master on subjects which he has only studied for a particular case and occasion?

(Transl. Sutton, 1948)

Cicero's *Aratea* is not a free adaptation like those of his Roman predecessors in the art of literary translation —Ennius' *Annales* and tragedies recasting Greek sources from Aeschylus, Sophocles and Euripides; or Plautus' and Terence's reworkings of Menander's comedies—, but rather the *Aratea* is a close version of the Greek original¹³. However, this faithfulness to the source should be understood in a wider context. Cicero does not pretend to give an exact image of Aratus' text through a word-by-word rendition, but to produce a new Latin composition enjoyable on its own merit. His purpose, and the purpose of Roman translators in general, is driven by an additional agenda: to defeat the Greeks on their own ground by conquering each genre through literary talent and innovation¹⁴.

¹³ On Cicero's *Aratea* see, among others, RICHTER (1938: 16–18), LEUTHOLD (1942: 11–42), EWBANK (1933 [1997?]: 129–226), JONES (1959: 22–34, esp. 28–29), TRAINA (1961: 141–159, esp. 156–159), SOUBIRAN (1972), ROSEN (1996: 533–550, esp. 544–546), GEE (2001: 520–536), and CERRA (2009: 153–249).

¹⁴ Thus, for example, recalling a popular saying versified by Euripides in *Hel.* 665 (ἡδύ τοι μόχθων κλύειν, “to hear of trouble past is a pleasure” [transl. Kovaks, 2002]), Cicero supports his intentions of outdoing his Greek source: *uulgo enim dicitur: ‘iucundi acti labores’, nec male Euripides — concludam, si potero, Latine: Graecum enim hunc uersum nostis omnes (Fin. 2. 105): “There is a popular saying to the effect that ‘Toil is pleasant*

Germanicus' Latin translation of Aratus' *Phaenomena* (15 B.C.–A.D. 19) is concerned not only with its style, but also with the scientific accuracy of the content. Unlike his Roman predecessor Cicero, Germanicus corrects the astronomic information of the Greek original with the aid of the Greek commentaries and scholia¹⁵. He also supplements his model with information drawn from astronomical globes and illustrations, derived from illustrated manuscripts of Aratus.

Avienus' Latin translation of Aratus' *Phaenomena* in the 4th century manifests a strictly literary rather than scientific interest in Aratus' work (see Appendix examples 7–10).

The *Aratus Latinus*, a version of the *Phaenomena* by an anonymous author in France was translated probably in the 8th century. It is a word for word translation but the Latin is often unintelligible due to the misinterpretation of Greek words; Greek was less widely and thoroughly known in this later period. The purpose of the Latin version was probably only to "explain" the Greek text and to propose conjectures to unfamiliar Greek words, which are sometimes simply transliterated or omitted.

The interest in Aratus' work continues in fact up to the end of the 13th century, when the Byzantine scholar Planudes revises the scholia and the text of Aratus' *Phaenomena*, and rewrites in Greek and emends a difficult passage of 32 verses dealing with celestial circles. In addition we count 14 codices of Aratus' text from the 13th to the 16th century, two of which (*Vaticanus Gr.* 191 and 381) contain a register of 27 authors who wrote about Aratus' *Phaenomena*¹⁶.

Evidence from the New Testament

From a quotation by the apostle Paul of the fifth verse of Aratus' *Phaenomena* in his speech in the Areopagus of Athens in *Acts* 17:28 we may assume that the *Phaenomena* was widely read by educated Greek speakers of his day. Paul's literal citation in an oral message suggests a familiarity, even a rote knowledge, of the opening lines of Aratus, possibly from his schooldays. Furthermore, Paul's use of a verse from Aratus' in order to support his position before a Greek erudite audience attests to the popularity and to the religious and philosophical authority which this poem enjoyed in antiquity especially in the Greek and the Roman cultural spheres:

when it is over'; and Euripides writes not bad (I will attempt a verse translation in Latin; the Greek line is known to you all)" (adapted from Rackham's translation, 1951).

¹⁵ See, among others, RICHTER (1938: 18–26), LEUTHOLD (1942: 45–74), STEINMETZ (1966: 450–482), GAIN (1976), and POSSANZA (2004: 105–248).

¹⁶ As testified by LESKY (1971³: 752).

ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν, “**τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν**”. (= Arat. *Phaen.* 5: **τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν**)

For in him we live, and move, and have our being; as certain also of your own poets have said, **For we are also his offspring** (King James) (= Arat. *Phaen.* 5: “For we are also his children”)¹⁷.

Aratus probably never intended to make a serious contribution to astronomical and philosophic literature, or to write a manual for use at school. His artistic objective was rather to produce an aesthetically pleasing poem. In singing of the stars and of nature from the point of view of the new astronomical and Stoic theories of his time, and presenting it in the traditional costume of the Hesiodic didactic epic and in the refined, sophisticated, style of Alexandrian poetry, Aratus creates for his poem an “everlasting charm”. The beauty of his subject, the splendor of the starry sky, has clearly been a source of inspiration for Aratus’ verbal art. Amusingly, the astronomer Hipparchus (2nd century B.C) blames this ‘grace’ or ‘charm’ (χάρις) of Aratus’ verses for their success in convincing people of the truth of their content:

ἢ γὰρ τῶν ποιημάτων χάρις ἀξιοπιστίαν τινὰ τοῖς λεγομένοις περιτίθησι, καὶ πάντες σχεδὸν οἱ τὸν ποιητὴν τοῦτον ἐξηγούμενοι προστίθενται τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ λεγομένοις.
(Hipparch. 1. 1. 7)

Since the **charm of [Aratus’] verses** bestows certain trustworthiness upon the things said. And nearly all those interpreting this poet agree with the things said by him.

Hipparchus’ censure based on scientific grounds is in fact reminiscent, after the playful Hellenistic fashion, of Pindar’s personification of *Charis* in the *Olympian Odes* 1.30:

Χάρις δ’ ἄπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς,
ἐπιφέροισα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστὸν
ἔμμεναι τὸ πολλάκις·

¹⁷ Aratus recalls both a verse from Cleanthes’ *Hymn to Zeus* (4th-3rd century B.C.), v. 4: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, and less directly two verses from Homer, ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐσσι, *Il.* 5.896, and ἐκ θεόφιν γένος ἦεν, *Il.* 23.347, but Paul’s literal citation comes from Aratus’ *Phaenomena*.

For Charis, who fashions all things pleasant for mortals, by bestowing honor makes even what is unbelievable often believed.

Appendix

Conspectus of astronomical parallel passages

Astronomical description became a theme for poetry long before it evolved into a subject of scientific investigation. According to the evidence found in the Homeric texts five constellations impressed the ancients by their brilliancy and magnificence: the Pleiades, the Hyades, Orion, the Bear, and Hesperus, the evening star:

(1) Homer, *Il.* 18. 483–489 (description of Achilles' shield):

Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
 ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσιν,
 ἐν δὲ τὰ τεύχεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται,
 Πληιάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένης Ὠρίωνος
 Ἄρκτον θ', ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,
 ἣ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὠρίωνα δοκεύει,
 οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

Therein he (scil. Hephaestus) wrought the earth, therein the heavens, therein the sea, and the unwearied sun, and the moon at the full, therein all the constellations wherewith heaven is crowned — the Pleiades, and the Hyades and the mighty Orion, and the Bear, that men call also the Wain, that circles ever in her place and watches Orion, and alone has no part in the baths of Ocean.

(Transl. Murray, 1999)

(2) Homer, *Il.* 22.318:

οἷος δ' ἀστήρ εἴσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῶ
 ἔσπερος, ὃ κάλλιστος ἐν οὐρανῶ ἴσταται ἀστήρ

As a star goes forth amid stars in the darkness of night, the Hesperus (i.e. the star of evening), that is set in heaven as the fairest of all

(Transl. Murray, 1999)

(3) Homer, *Od.* 5.270–275:

αὐτὰρ ὁ πηδαλίῳ ἰθύνετο τεχνηέντως
 ἦμενος· οὐδέ οἱ ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτε
 Πληϊάδας τ' ἔσορῶντι καὶ ὄψ' ἔδοντα Βοώτην
 Ἄρκτον θ', ἦν καὶ ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,
 ἣ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὠρίωνα δοκεύει,
 οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο·

and he (scil. Odysseus) sat and guided his raft skillfully with the steering oar, nor did sleep fall upon his eyelids, as he watched the Pleiades, and late-setting Boötes, and the Bear, which men also call the Wain, which ever circles where it is and watches Orion, and alone has no part in the baths of the Ocean.

To this stock of astronomic lore Hesiod adds the names of the Sirius and Arcturus:

(4) Hesiod, *Op.* 609–611:

Εὐτ' ἂν δ' Ὠρίων καὶ Σείριος ἐς μέσον ἔλθῃ
 οὐρανόν, Ἀρκτοῦρον δ' ἐσίδῃ ῥοδοδάκτυλος Ἥως,
 ὦ Πέρση, τότε πάντα ἀποδρέπεν οἴκαδε βότρυς·

but when Orion and Sirius came into midheaven, and rosy-fingered Dawn sees Arcturus, then cut off all the grape-clusters, Perses, and bring them home.

(Transl. Evelyn-While, 1943)

(5) Hesiod, *Op.* 614–617:

αὐτὰρ ἐπὶν δὴ
 Πληϊάδες θ' Ὑάδες τε τό τε σθένος Ὠρίωνος
 δύνωσιν, τότε ἔπειτ' ἀρότου μεμνημένος εἶναι
 ὠραίου

But when the Pleiades and Hyades and strong Orion begin to set, then remember that this is the plowing season

(6) Eudoxus's scientific description of the Pleiades in his prose work, *Phaenomena* fr. 35–36 (Lasserre):

Παρὰ δὲ τοὺς πόδας τῆς Ἀνδρομέδας ὁ Περσεὺς ἔχει τοὺς ὤμους, τὴν δεξιὰν χεῖρα πρὸς τὴν Κασσιόπειαν ἀποτείνων, τὸ δὲ ἀριστερὸν γόνυ πρὸς τὰς Πλειάδας. Ὑπὸ δὲ τὸν Περσέα καὶ τὴν Κασσιόπειαν οὐ πολὺ διέχουσά ἐστιν ἡ κεφαλὴ τῆς Μεγάλης Ἀρκτοῦ· οἱ δὲ μεταξὺ τούτων ἀστέρες εἰσὶν ἀμαυροί.

Near the feet of Andromeda Perseus has his shoulders; stretching out his right hand toward Cassiopeia and his left knee towards the Pleiades. Beneath Perseus and Cassiopeia standing not very far apart is the head of the Great Bear; the stars between them are faint.

(7) Aratus' poetic reworking of Eudoxus' *Phaenomena*, fr. 35–36 (= Aratus, *Phaen.* 248–256):

ἀμφότεροι δὲ πόδες γαμβροῦ ἐπισημαίνουεν
Περσέος, οἳ ῥά οἱ αἰὲν ἐπωμάδιοι φορέονται.
αὐτὰρ ὁ γ' ἐν βορέῳ φέρεται περιμήκετος ἄλλων.
καὶ οἱ δεξιτερῇ μὲν ἐπὶ κλισμὸν τετάνυσται
πενθερίου δίφροιο· τὰ δ' ἐν ποσὶν οἷα διώκων
ἴχνια μηκύνει κεκοιμένος ἐν Διὶ πατρί.
ἄγχι δέ οἱ σκαίης ἐπιγουνίδος ἤλιθα πάσαι.
Πληιάδες φορέονται· ὁ δ' οὐ μάλα πολλὸς ἀπάσας
χῶρος ἔχει, καὶ δ' αὐταὶ ἐπισκέψασθαι ἀφανραί.

The two feet of Andromeda will be pointers to her suitor Perseus, as they move forever above his shoulders. He runs taller than other figures in the north. His right hand is stretched out towards his bride's mother's chair-seat, and as if on some pursuit he takes long strides as he runs in the realm of his father Zeus. Near his left knee all in a cluster the Pleiades move. The space that holds them all is not great, and they are individually faint to observe.

(Transl. Kidd, 1997)

(8) Cicero's translation of Aratus' *Phaenomena* 248–256 (= Cic. *Aratea*, fr. 34.20–28 [Traglia]):

*e pedibus natum summo loue Persea uisses,
quos umero retinet defixo corpore Perseus
quem summa ab regione Aquilonis flamina pulsant.*

*hic dextram ad sedes intendit Cassiepieae
diuersosque pedes uinctos talaribus aptis
puluerulentus uti de terra elapsus repente
in caelum uictor magno sub culmine portat.
At propter laeuum genus omnis parte locatas
parua Vergilias tenui cum luce uidebis.*

You will see Perseus, born of highest Jupiter, at her feet [Andromeda's], which Perseus supports on his shoulder with fixed body. Gusts of the North Wind from the uppermost region strike him. He stretches his right hand to the throne of Cassiopeia and, covered with dust as if suddenly having glided from the ground, he, victorious, sets his feet, far apart, shod in fastened sandals, in the sky under the great summit. But near his left knee all located in a small space you will see the Pleiads [orig. *Vergilias*] with faint light.

(9) Germanicus' translation of Aratus' *Phaenomena*, 248–256 (= Germ. *Phaen.*248–258):

*Subter utrumque pedem deuotae uirginis ales
Perseos effigies, seruatae grata puellae.
moles ipsa uiri satis est testata parentem:
tantus ubique micat, tantum occupat ab loue caeli.
dextera sublatae similis prope Cassiepiam
sublimis fulget: pedibus properare uidetur
et uelle aligeris purum aethera findere plantis.
Poplite sub laeuo, Tauri certissima signa,
Pleiades suberunt. breuis has locus occupat omnis,
nec faciles cerni, nisi quod coeuntia plura
sidera communem ostendunt ex omnibus ignem.*

Underneath both feet of the Maiden vowed to destruction lies the winged form of Perseus, pleasing to the girl he saved. The size of the hero is in itself sufficient evidence of his parentage: he shines so huge in all his parts, so much of the sky does the son of Jove occupy. His right hand resembles a hand lifted up; it shines on high near Cassiepiea; his legs seem to be hastening and he seems to be desirous of cleaving the sky with his wing-bearing feet. Under his left knee lie the Pleiads, a most reliable sign of the Bull. A small space contains them all, nor would they be easily visible, except for the fact that they lie together and present to the eye the combined radiance of them all.

(Transl. Gain, 1976)

(10) Avienus' translation of Aratus' *Phaenomena*, 248–256 (= Avien. *Phaen.* 560–570):

*quin et uestigia propter
Persea sub uolucris par est tibi quaerere forma.
in caput inque umeros rotat aegram machina mundi
Andromedam, Thraeci nam sub flabris aquilonis
nititur alato uindex pede, maxima cuius
dextera maerentis solium prope Cassiepieae
tenditur ingentique dehinc uestigia passu
puluerulenta quasi cano procul aere pandit.
Pleiades femoris pariter sub fine sinistri
Perseus protollit.*

and then near [Andromeda's] feet you should look for Perseus under a winged form. On his head and his shoulders the structure of the heaven rotates sorrowful Andromeda, then, under the gusts of the Thracian North Wind leans the avenger with winged foot, whose bravest right hand is stretched near the throne of Cassiepeia and then he spreads his feet, covered with dust as if with white air, in a huge stride. At the same time, Perseus holds up the Pleiades close to his left thigh.

(11) Nicander, *Ther.* 121–123 on the Pleiades:

ἀλλ' ἦτοι θέερος βλαβερόν δάκος ἐξαλέασθαι
Πληιάδων φάσιας δεδοκημένος, αἶθ' ὑπὸ Ταύρου
ἀλκαίην ψαίρουσαι ὀλίζωνες φορέονται

But chiefly in summer must you be on your guard against harmful snakes, observing the rising of the Pleiades, those smaller stars which graze the strength of the Bull in their course

(Transl. Gow-Scholfield, 1953)

(12) Aratus, *Phaen.* 954–955 (2nd Part: *Prognostica*):

καὶ βόες ἤδη τοι πάρος ὕδατος ἐνδίωιο
οὐρανὸν εἰσανιδόντες ἀπ' αἰθέρος ὀσφρήσαντο

Now also before rain from heaven cattle, gazing up at the sky, sniff the air

(13) Cicero's translation of Aratus' *Phaenomena*, 954–955 (= Cic. *Aratea*, fr. 4.10–11 (Traglia) = 2nd Part: *Prognostica*):

*mollipedesque boues, spectantes lumina caeli,
naribus umiferum duxere ex aere sucum.*

and the slow-footed oxen, gazing at the clarity of the sky, with their noses inhaled the juice bringing rain from the air

(14) Varro Atacinus' translation of Aratus' *Phaenomena*, 954–955 (= Varro Atacinus, fr. 22 Blänsdorf):

*et bos suspiciens caelum – mirabile uisu –
naribus aerium patulis decerpsit odorem*

and the ox gazing up at the sky –wondrous to behold– plucked the aerial smell with nostrils fully open

(15) Avienus' translation of Aratus' *Phaenomena*, 954–955 (= Avien. *Phaen.* 1707–1708):

*imber erit, latis cum bucula naribus auras
concipit*

there will be rain, when the heifer inhales the breeze with open noses.

(16) Virgil, *G.* 1.375–376:

*aut bucula caelum
suspiciens patulis captauit naribus auras*

or the heifer gazing up at the sky inhaled the breeze with open noses.

Bibliography

Editions and commentaries

- AB ARNIM, I. (1964) *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, vol. I.
ALLEN, TH.W., (1908 [1917²]) *Odyssea*, Oxford, vol. I-II.
BLÄNSDORF, J. (1995), *Fragmenta poetarum Latinorum*, Stuttgart-Leipzig.

- BUESCU, V. (1966) *Cicéron, Les Aratea*, Hildesheim.
- ERREN, M. (1971) *Aratos. Phaenomena. Sternbilder und Wetterzeichen*, Munich.
- GAIN, D. B. (1976) *The Aratus ascribed to Germanicus Caesar*, London.
- GOW, A.S.F., SCHOLFIELD, A.F. (1953) *Nicander. The poems and poetical fragments*, with translation and notes, Cambridge.
- KIDD, D.A. (1997) *Aratus, Phaenomena*, with introduction and commentary, Cambridge.
- LASSERRE, F. (1966) *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin.
- MAAS, E. (1898) *Attalus, Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlin.
- MAAS, E. (1955), *Arati Phaenomena*, Berlin.
- MANITIUS, C. (1894) *Hipparchus, Arati et Eudoxi Phaenomena*, Leipzig.
- MARTIN, J. (1974) *Scholia in Aratum vetera*, Stuttgart.
- MARTIN, J. (1998) *Aratos, Phénomènes*, Paris, vol. I-II (Collection des universités de France, série grecque 389-390).
- MONRO, D.B, ALLEN, TH.W. (1902 [1920³]) *Ilias*, Oxford, vol. I-II.
- MYNORS, R.A.B. (1969) *P. Virgilio Maronis opera*, Oxford.
- SOLMSEN, S. (1970) *Hesiodi opera*, Oxford.
- SOUBIRAN, J. (1972) *Cicéron, Aratea, fragments poétiques*, Paris.
- SOUBIRAN, J. (1981) *Aviénus: Les Phénomènes d'Aratos*, Paris.
- TRAGLIA, A. (1950) *M. Tulli Ciceronis poetica fragmenta*, Milan.

References

- BEN-SASSON, M., BRODY, R., LIEBLICH, A., SHALEV, D. (eds.) (2010) *Uncovering the canon. Studies in canonicity and Genizah*, Jerusalem.
- BLATT, F. (1938) "Remarques sur l'histoire des traductions latines", *Classica et Medievalia*, 1, pp. 217-242.
- CERRA, M.G. (2009) *Linguistic questions in Cicero's poetic translations* (Diss.), Bahía Blanca.
- COLEMAN, R. (1989) "The formation of specialized vocabularies in philosophy, grammar and rhetoric: winners and losers", in Lavency, M., Longrée, D. (eds.) *Actes du Ve Colloque de Linguistique latine, Louvain-la-Neuve-Borzée 1989*, Louvain-la-Neuve, pp. 77-89.
- ERREN, M. (1994) "Arat und Aratea 1966-1992", *Lustrum*, 36, pp. 189-284.
- EWBANK, W.W. (1933 [1997²]) *The poems of Cicero*, London.
- GEE, E. (2001) "Cicero's astronomy", *Classical Quarterly*, 51. 2, pp. 520-536.
- JACQUES, J.-M. (1960) "Sur un acrostiche d'Aratos ('Phén.' 783-787)", *Revue des Études Anciennes*, 62, pp. 48-61.
- JONES, D.M. (1959) "Cicero as a translator", *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, pp. 22-34.

- KAIMIO, J. (1979) *The Romans and the Greek language*, Helsinki (Commentationes Humanarum Litterarum, 64).
- LESKY, A. (1971³) *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern.
- LEUTHOLD, W. (1942) *Die Übersetzung der Phaenomena durch Cicero und Germanicus* (Diss.), Zürich.
- LEWIS, A.-M. (1986) "Latin translations of Greek literature: the testimony of Latin authors", *L'Antiquité Classique*, pp. 163–174.
- PETERS, F. (1926) *T. Lucretius et M. Cicero quo modo vocabula Graeca Epicuri disciplinae propria Latine verterint*, Westphalia.
- PONCELET, R. (1957) *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris.
- POSSANZA, M.D. (2004) *Translating the heavens. Aratus, Germanicus, and the poetics of Latin translation*, New York.
- VON PUELMA, M. (1980) "Cicero als Plato-Übersetzer", *Museum Helveticum*, 37.3, pp. 131–178.
- RICHTER, H.E. (1938) *Übersetzen und Übersetzungen in der römischen Literatur* (Diss.), Erlangen.
- ROSÉN, H. (1983) "The mechanisms of Latin nominalization and conceptualization in historical view", in W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 29. 1, Berlin-New York, pp. 178–211.
- ROSÉN, H. (1996) "Grammatical equivalence and choice in Ancient Latin translation", in *Proceedings of the VIIIth International Colloquium on Latin Linguistics*, Heidelberg, pp. 533–550.
- ROSÉN, H. (1999) *Latine loqui: trends and directions in the crystallization of Classical Latin*, Munich.
- SEELE, A. (1995) *Römische Übersetzer – Nöte, Freiheiten, Absichten: Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt.
- STEINMETZ, P. (1966) "Germanicus, der römische Arat", *Hermes*, 94, pp. 450–482.
- TRAGLIA, A. (ed.) (1971) "Cicerone traduttore di Platone e Epicuro", in *Fs. V. de Falco*, Naples, pp. 307–340.
- TRAINA, A. (1961) "Commento alle traduzioni poetiche di Cicerone", in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Roma 1959*, Rome, II, pp. 141–159.

Fecha de recepción: 22-04-2014

Fecha de aceptación: 02-09-2014

ACUERDO Y DESACUERDO EN LA ILÍADA. UN ANÁLISIS DE *KATA MOIPAN* Y *KAT' AÍΣAN* COMO MARCADORES DISCURSIVOS¹

BETIANA P. MARINONI
UBA - CONICET - UADER
bmarinoni@gmail.com

En los últimos años, la validez de aplicar parámetros específicos de la teoría de la pragmática del lenguaje a los poemas homéricos, y a las lenguas clásicas, ha sido ampliamente comprobada. También este trabajo intenta demostrar que este tipo de abordaje permite una comprensión más profunda de los discursos persuasivos de la Iliada. En efecto, el propósito del presente estudio es observar la utilización de los sintagmas preposicionales *κατὰ μοῖραν* y *κατ' αἰσάν* como marcadores discursivos. Así, buscamos analizar por qué una reprimenda logra el éxito persuasivo al margen de la verdad enunciada acerca del código de conducta tradicional.

acuerdo / marcador discursivo / cortesía / *μοῖραν* / *αἰσάν*

AGREEING AND DISAGREEING IN THE *ILIAD*. AN ANALYSIS OF *KATA MOIPAN* AND *KAT' AÍΣAN* AS DISCOURSE MARKERS

In recent years, the validity of applying specific parameters taken from the pragmatics of language theory to the Homeric poems, and classical languages, has been widely proved. This work is another attempt to demonstrate that this kind of approach allows comprehending more deeply the persuasive discourses in the Iliad. In fact, the main purpose of this study is to observe the prepositional clauses *κατὰ μοῖραν* and *κατ' αἰσάν* working as discourse markers. In doing so, we will try to better understand the reason why a rebuke is persuasively successful beyond the truthfulness of its statements about the traditional regulatory framework.

agreement / discourse marker / politeness / *μοῖραν* / *αἰσάν*

¹ Este trabajo forma parte de nuestra investigación de doctorado. Agradecemos a nuestra directora, Dra. María Inés Crespo, y a nuestra co-directora, Dra. Luz Conti, por sus valiosas observaciones.

La importancia de los discursos directos en la *Iliada* –que ocupan casi la mitad de su extensión total– se ha puesto de manifiesto en la profusión de estudios que la crítica homérica les ha dedicado y en la paulatina incorporación de nuevas perspectivas y teorías que han contribuido a un análisis integral de tales instancias, en particular, y de la obra, en general. En este sentido, la gradual ampliación del campo de los estudios pragmáticos del lenguaje demarcó uno de los puntos significativos de transición más recientes en la crítica homérica. La nueva luz dirigida al contexto de la comunicación habilitó, por una parte, estudios que dieran cuenta del vínculo entre el uso persuasivo del lenguaje, el contexto social de sus participantes y el pensamiento y práctica políticos y, más recientemente, investigaciones enfocadas en analizar la representación lingüística de dichas relaciones interpersonales existentes entre hablante y oyente a partir de la teoría de cortesía y de los marcadores discursivos.

Con respecto al reciente interés en la aplicación de la teoría de los marcadores discursivos a las lenguas clásicas, podemos distinguir dos tradiciones. Por una parte, los trabajos críticos pertenecientes a las universidades de Leiden y Ámsterdam, entre los cuales BAKKER (1988 - 2009), WAKKER (1994), RIJKSBARON (1997), y RISSELADA (1993) y KROON (1995) en latín, y, por otra, aquellos pertenecientes a las universidades de Madrid, Sevilla y Vitoria: CRESPO (1997-2003), CONTI (2003-2014) y MAQUIEIRA (2003), MARTÍNEZ VÁZQUEZ (2011), RUIZ YAMUZA (2001-2011), entre otros. Por otra parte, acerca del enfoque sociolingüístico, cuyos fundamentos teóricos principales surgen del estudio de BROWN & LEVINSON (1978), debemos mencionar los estudios de BROWN (2003) y MINCHIN (2007) que, entre otras cuestiones, abordan las estrategias de cortesía presentes en los discursos directos de la *Iliada*.

Todos los trabajos mencionados constituyen un antecedente fundamental para nuestra investigación. En efecto, lo que nos proponemos presentar en nuestro estudio es una consideración de los sintagmas preposicionales *κατὰ μοῖραν* y *κατ' αἴσῃαν* como marcadores discursivos que apuntan a facilitar la comprensión, por parte del interlocutor, de la causa del logro o del fracaso en la búsqueda del consenso. De hecho, al margen de sus usos prototípicos, podemos distinguir que en los contextos dialógicos funcionan en el nivel interactivo del discurso cuando se presentan como respuesta a una reprimenda o a un consejo. En tales casos, operan como expresiones de cortesía de las cuales puede servirse el reprendido o aconsejado para justificar la acción que se busca corregir. Para ello, analizaremos las recurrencias de tales expresiones en la *Iliada* con el objetivo de proponer una traducción posible para ambas y realizar una reflexión sobre las implicaciones que conlleva la búsqueda de la persuasión mediante la lógica del acuerdo.

Κατὰ μοῖραν vs. κατ' αἴσιν

Antes de abocarnos al estudio de las instancias dialógicas particulares, permitámonos hacer un breve *excursus* acerca del concepto de marcador discursivo (en adelante MD) y su aplicación a las expresiones homéricas en cuestión.

Según dicha teoría, cuyo nombre se debe a SCHRIFIN (1987), los MD son elementos cuyo uso es sintácticamente independiente pero secuencialmente dependiente en tanto actúan con múltiples funciones en los tres niveles del discurso: el nivel representativo, que comprende los contenidos relativos a la representación lingüística de una situación extralingüística, dentro del cual pueden distinguirse la representación íntegra de la situación comunicativa y la representación básica de la predicación; el nivel presentativo, que abarca la presentación y organización del mensaje; el interactivo, que atañe a la comunicación entre interlocutores (CRESPO 1998: 62). Dicha tripartición de los niveles discursivos, reconocida por diferentes lingüistas, aunque con distintos nombres y sentidos, apunta a distinguir una realidad externa, a la cual pertenecen los sucesos referidos, y una interna, dentro de la cual se desarrollan las relaciones retóricas entre las unidades discursivas y las del propio proceso de interacción comunicativa. De este modo, a las relaciones lógico-semánticas se les anexan las relaciones semántico-pragmáticas que posibilitan la consideración de los factores internos y externos que intervienen en el acto de habla. De acuerdo con dichas relaciones pragmáticas, se distinguen las diferentes marcas discursivas según su función conectora, modalizadora o interactiva.

Es decir, los hablantes de toda lengua se sirven de palabras o frases preestablecidas para lograr que su acto de habla sea comprendido por su interlocutor como él desea y facilitar, así, la comunicación entre ambos. Tal como en otros textos literarios, en Homero nos encontramos con abundantes ejemplos de marcadores discursivos en las partes dialogadas, dado que son dispositivos que contribuyen a la organización de las ideas presentadas, a la expresión de la actitud del hablante y de su reacción ante las palabras de su interlocutor².

Acerca del uso homérico del sintagma preposicional *κατὰ μοῖραν*, hemos observado que, al margen de su función en el nivel representativo³, en los diálogos opera como MD en los planos tanto conectivo como interactivo dentro de la expresión formular *κατὰ μοῖραν ἔειπες*, fórmula que se emplea en conexión con la conjunción *ἀλλά* que la sucede unos versos después. Mediante esta frase, entonces, el hablante retoma lo dicho por su interlocutor para expresar su acuerdo con respecto a la verdad sobre la

² Es decir, las funciones de los MD en los niveles conectivo, modalizador e interactivo.

³ Il. XVI.367, XIX.256.

normativa a la que este apela, pero inmediatamente anula su valor argumentativo introduciendo, mediante ἀλλά, su propio punto de vista. Ἀλλά marca, a su vez, una ruptura discursiva indicando que el locutor no acepta la situación de enunciación tal cual y que continuará el diálogo con una corrección de alguno de los constituyentes del acto de habla o bien presentando un cambio de tema que, a veces, puede corresponder a la introducción de un plan de acción (BASSET 1997: 83-84). Este MD, entonces, no sólo contribuye a la interacción comunicativa sino que, principalmente, funciona como una estrategia de cortesía, dado que permite presentar el desacuerdo sin que resulte en una ofensa para el interlocutor.

Ahora bien, en cuanto al valor semántico del sintagma preposicional, que subyace a su uso como MD (PORTOLÉS 2001: 26), diversas son las opiniones de la crítica⁴. Es sólo CHRISTENSEN (2007: 103-119) quien reconoce la recurrencia de la fórmula como expresión que funciona para apropiarse y modificar el discurso del otro para disputar de una manera cortés (2007: 119) y quien propone la traducción “de acuerdo con la tradición”. Sin embargo, para comprender el sentido específico del término μοῖρα es necesario examinar también sus usos por fuera de la expresión en cuestión y en contraposición con su sinónimo αἴσα. El significado primero de ambos vocablos, perteneciente a la esfera de la normativa o la conducta social, es el de “parte” o “parte asignada” y, de allí, la “parte de la vida recibida”⁵. Tanto uno como otro términos son utilizados para indicar la parte del botín recibida y el destino, principalmente en referencia al momento de la muerte. Sin embargo, cabe señalar que αἴσα presenta una connotación positiva, incluso cuando se refiere a la muerte o a alguna desgracia, en contraposición a μοῖρα, que siempre manifiesta un acontecimiento o un giro de la suerte negativo para quien habla o para quien sufre sus consecuencias. En otras palabras, mientras que αἴσα expresa el “destino”, el término μοῖρα acepta la traducción más específica de “fatalidad”. Podemos citar dos ejemplos representativos⁶:

εἰ δέ μοι αἴσα
 τεθνάμεναι παρὰ νηυσὶν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων
 βούλομαι (Il. XXIV.224-226)

⁴ Suele traducirse por “en orden”, “como es correcto”, “con justicia”, cf. CHRISTENSEN (2007: 103-104).

⁵ Sobre una distinción entre ambos términos, cf. DI MAURO BATTILANA (1985).

⁶ Cf. también Il. I.416, VI.487, XVI.707, 780, XVII.321, XVIII.327, XX.127 en oposición a III.101, V.613, entre otros.

Y si mi **destino** es morir junto a las naves de los aqueos de bronceíneas túnicas, así lo quiero⁷.

Ἐνθ' Ἀμαρυγκείδην Διώρεα μοῖρα πέδησε·
 χερμαδίῳ γὰρ βλήτο παρὰ σφυρὸν ὀκρίονεντι
 κνήμην δεξιτερῆν· βάλε δὲ Θρηκῶν ἀγὸς ἀνδρῶν (Il. IV.517-519)

Entonces la **fatalidad** paralizó a Dioces Amarincida, herido por una aristada piedra junto al talón en la pantorrilla derecha, y lo acertó el jefe de los tracios.

Asimismo, cuando se utiliza la expresión *κατ' αἴσῳ* para caracterizar el discurso del otro, el intercambio siempre desemboca en el éxito persuasivo, es decir, se manifiesta el logro del consenso y se anticipa que se procederá teniendo en cuenta la corrección recibida⁸. En contraposición, la frase *κατὰ μοῖραν ἔειπες*, si bien inicia una respuesta aparentemente co-orientada con los argumentos escuchados, anticipa un contraargumento, un reproche o una modificación de la propuesta. En resumen, ambas expresiones operan como MD, dado que manifiestan el reconocimiento de la pretensión de verdad del enunciado del interlocutor con respecto a cuestiones que atañen a la normativa social⁹. Con la primera expresión, se deja en claro que los argumentos presentados son suficientes para modificar la conducta. Con la segunda, en cambio, el hablante se suma a lo planteado por su interlocutor, porque también reconoce en ello la norma, pero con la intención de mitigar el efecto que puede producir su propia respuesta orientada, principalmente, por las particularidades del contexto enunciativo, es decir, a la vez que expresa su acuerdo con los argumentos de su interlocutor, manifiesta desacuerdo con respecto a su validez en el contexto enunciativo específico. Podemos proponer, entonces, como traducción, *κατ' αἴσῳ* “como es oportuno”, *κατὰ μοῖραν* “como es debido”.

⁷ La traducción de los pasajes citados nos pertenece.

⁸ Cf. Il. III.38-59, VI.326-341, X.445, XVII.708-716. Para el análisis de estos pasajes, *vide infra*. También en el discurso del narrador primario se utiliza el adjetivo *αἴσιμα* para caracterizar lo dicho por un personaje, como justificación del éxito persuasivo, cf. Il. VI.55-62, VII.109-121.

⁹ Según la teoría intersubjetiva de HABERMAS (2001), en el marco de la filosofía del lenguaje, tres son las pretensiones de validez que deben reconocerse en un acto de habla para posibilitar el acuerdo racional entre interlocutores: la verdad, la corrección normativa y la sinceridad (2001: 89-91). La verdad se refiere al reconocimiento de la verdad proposicional, es decir, la correspondencia entre el estado de cosas representado y la realidad extralingüística; la corrección normativa apunta al reconocimiento de la legitimidad de los preceptos que el acto de habla pretende hacer cumplir; la sinceridad, por último, hace alusión a no dudar de que la expresión de la intención del hablante sea sincera.

Κατ' αἴσαν

Tal como anticipamos, en los casos en que se utiliza la expresión *κατ' αἴσαν*, el interlocutor termina siendo persuadido y, por lo tanto, modifica su comportamiento de acuerdo con la corrección recibida. Por medio de este MD, el hablante no sólo reconoce la verdad formulada con respecto a un precepto vigente sino, sobre todo, la coyuntura enunciativa precisa para que este alcance su grado máximo de eficacia normativa. En este sentido, anticipa la modificación del comportamiento en cuestión. Así, opera, en efecto, la reprimenda que Héctor le dirige a Paris en *Il. III.39-57*, mediante la cual le recuerda los valores que conforman el modelo de excelencia heroica.

ἢ που καγχαλώωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ
φάντες ἀριστῆα πρόμον ἔμμεναι, οὔνεκα καλὸν
εἶδος ἔπ', ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή. (...)
οὐκ ἂν δὴ μείνειας ἀρηΐφιλον Μενέλαον;
γνοίης χ' οἴου φωτὸς ἔχεις θαλερῆν παράκοιτιν·
οὐκ ἂν τοι χραίσμη κίθαρις τὰ τε δῶρ' Ἀφροδίτης
ἦ τε κόμη τό τε εἶδος ὅτ' ἐν κονίησι μιγείης. (*Il. III.43-57*)

Seguramente, se ríen los aqueos de largos cabellos que te creían un valiente comandante por tu bella apariencia, pero no hay valor en tus pensamientos ni tampoco coraje. (...) ¿No aguardarías firme a Menelao, caro a Ares? Conocerías al hombre cuya joven esposa tienes. Y no te socorrerían por cierto la cítara ni los dones de Afrodita ni tu cabellera ni tu apariencia cuando te mezclaras con el polvo.

Ahora bien, lo que hace efectiva la reprensión de Héctor es el grado de franqueza y precisión con el que reprocha a su hermano cada una de las instancias en las que su comportamiento se alejó de dicho paradigma. En consecuencia, Paris queda impedido de hallar contraargumento alguno y, entonces, le responde:

Ἐκτορ ἐπεὶ με *κατ' αἴσαν* ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἴσαν·
αἰεὶ τοι κραδίη πέλεκυς ὡς ἔστιν ἀτειρῆς (...)
νῦν αὐτ' εἴ μ' ἐθέλεις πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι,
ἄλλους μὲν κάθισον Τρῶας καὶ πάντας Ἀχαιοὺς,
αὐτὰρ ἔμ' ἐν μέσσω καὶ ἀρηΐφιλον Μενέλαον
συμβάλετ' ἀμφ' Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι μάχεσθαι. (*Il. III.59-70*)

Héctor, me has reprendido **como es oportuno** y no de modo inoportuno. Tu corazón es siempre inflexible como un hacha (...) Ahora, si quieres que yo luche y que combata, ordena que se sienten los demás troyanos y aqueos, y que yo y Menelao, caro a Ares, nos enfrentemos en duelo por Helena y por todas las riquezas.

Es nuevamente en el canto VI cuando Héctor vuelve a abordar a su hermano con una franca amonestación, ante otra actitud cobarde por parte de este.

δαιμόνι' οὐ μὲν καλὰ χόλον τόνδ' ἔνθεο θυμῶ,
 λαοὶ μὲν φθινύθουσι περὶ πτόλιν αἰπύ τε τεῖχος
 μαρνάμενοι· σέο δ' εἵνεκ' αὐτὴ τε πτόλεμος τε
 ἄστυ τόδ' ἀμφιδέδηε· σὺ δ' ἂν μαχέσαιο καὶ ἄλλω,
 ὄν τινά που μεθιέντα ἴδοις στυγεροῦ πολέμοιο.
 ἀλλ' ἄνα μὴ τάχα ἄστυ πυρὸς δηϊοιο θέρηται. (Il. VI.326-331)

¡Infeliz! No está bien que guardes esa cólera en tu ánimo. Las huestes perecen en combate alrededor de ciudadela y de la escarpada muralla, y por tu culpa el griterío y la guerra arden alrededor de esta ciudadela. Tú mismo enfrentarías también a otro a quien vieras retirarse de la odiosa guerra. Pero, vamos, que la ciudad no arda pronto con un fuego destructor.

En esta oportunidad, el héroe recurre nuevamente al sentimiento de αἰδώς que debería despertar en Paris una circunstancia semejante, remarcando el estado crítico en el que se encuentra la ciudad por su culpa. Alejandro le responde con la misma frase formular, Ἐκτορ ἐπεὶ με **κατ' αἴσαν** ἐνεΐκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἴσαν. “Héctor, me has reprendido como es oportuno y no de modo inoportuno”, y, si bien justifica su ausencia en el combate, se muestra dispuesto a actuar tal como Héctor se lo ordena.

Otra ocasión en la que se manifiesta el logro persuasivo mediante esta expresión es en Il. XVII.716: πάντα **κατ' αἴσαν** ἔειπες ἀγακλεὲς ὦ Μενέλαε. “Todo lo has dicho como es oportuno, glorioso Menelao”, en respuesta a las palabras de Menelao:

κεῖνον μὲν δὴ νηυσὶν ἐπιπροέηκα θοῆσιν
 ἔλθειν εἰς Ἀχιλλῆα πόδας ταχύ· οὐδέ μιν οἶω
 νῦν ἰέναι μάλα περ κεχολωμένον Ἐκτορι δίω·
 οὐ γάρ πως ἂν γυμνὸς ἐὼν Τρῶεσσι μάχοιτο.
 ἡμεῖς δ' αὐτοὶ περ φραζώμεθα μῆτιν ἀρίστην,
 ἡμὲν ὅπως τὸν νεκρὸν ἐρύσομεν, ἠδὲ καὶ αὐτοὶ

Τρώων ἐξ ἐνοπιῆς θάνατον καὶ κῆρα φύγωμεν. (Il. XVII.708-714)

Ya envié a aquel a las veloces naves a que vaya hasta Aquiles de rápidos pies. Pero no creo que ahora venga por muy encolerizado que esté con el divino Héctor. No podría, pues, luchar sin armas contra los troyanos. Pero imaginemos nosotros mismos la mejor estratagema para arrastrar el cadáver o para que al menos nosotros, alejados del clamor de los troyanos, huyamos de la muerte y de la parca.

Tal como en las ocurrencias anteriores, Menelao no sólo apela al deber que tienen como *ἐταῖροι* de defender el cadáver de Patroclo, sino también a la particularidad de la circunstancia presente, es decir, que deben actuar, además, porque Aquiles no puede hacerlo al no disponer de armas para ingresar al combate.

Ahora bien, entre los ejemplos en los que se logra la persuasión, cabe analizar el discurso de Néstor a Agamenón en el canto IX para observar en qué aspecto se diferencia la utilización de una expresión diferente para reconocer la verdad de las palabras del otro:

Ἀτρεΐδη κύνιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον
 ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὐνεκα πολλῶν
 λαῶν ἔσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε
 σκῆπτρον τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βουλευῆσθα.
 τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἠδ' ἐπακοῦσαι,
 κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, ὅτ' ἂν τινα θυμὸς ἀνώγη
 εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· σέο δ' ἔξεται ὅττι κεν ἄρχῃ.
 αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.
 οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει
 οἷον ἐγὼ νοέω ἡμὲν πάλαι ἠδ' ἔτι καὶ νῦν
 ἐξ ἔτι τοῦ ὅτε διογενὲς Βρισηΐδα κούρην
 χωομένου Ἀχιλῆος ἔβης κλισίηθεν ἀπούρας
 οὐ τι καθ' ἡμέτερόν γε νόον· μάλα γάρ τοι ἔγωγε
 πόλλ' ἀπεμυθεόμην· σὺ δὲ σῶ μεγαλήτορι θυμῷ
 εἷξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοὶ περ ἔτισαν,
 ἠτίμησας, ἐλὼν γὰρ ἔχεις γέρας· ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν
 φραζώμεσθ' ὥς κέν μιν ἀρεσσάμενοι πεπίθωμεν
 δώροισιν τ' ἀγανοῖσιν ἔπεσσί τε μειλίχοισι. Il. IX.96-113

Atrida, gloriosísimo Agamenón, soberano de hombres. En ti concluiré y por ti comenzaré, puesto que de muchas huestes eres soberano y Zeus puso en tus manos el cetro y las normas, para que deliberes. Por eso es necesario que sobre todo tú pronuncies tus palabras y escuches e,

incluso, consideres las de otro, cuando el ánimo lleve a uno a hablar para el bien, de ti dependerá cumplir lo que aquel haya comenzado. Por mi parte, te voy a decir lo que me parece que es lo mejor; y ningún otro concebirá una idea mejor que esta mía, que he concebido ya hace tiempo y todavía ahora mantengo desde que, oh descendiente de Zeus, a la joven Briseida arrebataste y sacaste de la tienda del airado Aquiles en contra de nuestra opinión; pues con mucha insistencia yo mismo traté de disuadirte. Pero tú a tu magnánimo corazón cediste y al varón más valioso, recompensado hasta por los inmortales, has deshonrado, pues le has quitado y aún retienes su recompensa. No obstante, pensemos aún ahora cómo persuadirlo compensándolo con regalos propicios y dulces palabras.

Lejos de la posición superior que había adoptado en el canto I y que había dejado su discurso sin efecto (*vide infra*), en este caso Néstor se muestra, sabiamente, como un consejero más, al colocar la fuerza persuasiva en el consejo mismo y no en su propia persona. Este movimiento le permite introducir su argumento de mayor peso: la autoridad de la que goza Agamenón no es la que lo exime de escuchar y aceptar a cualquiera que proponga una acción en beneficio del grupo, antes bien, es la razón principal porque la que está obligado a obedecer. Una vez enunciada la verdad con respecto a la normativa, presenta su consejo como una mera opinión con la frase *αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα* (CHRISTENSEN 2007: 144). Sin embargo, su discurso opera como una reprimenda, más que como una propuesta, dado que le recuerda a Agamenón la ocasión en la cual se alejó de la norma a la que apeló al principio de su discurso, error que no sólo él puede observar desde su punto de vista sino que además ha sido probado por los hechos mismos (*ὄν ἀθάνατοί περ ἔτισαν*). Finalmente, y de manera indirecta, Néstor sugiere cuál sería la manera más conveniente de proceder. Su discurso, sin duda, es persuasivo, como demuestra la respuesta de Agamenón:

ὦ γέρον οὐ τι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας·
 ἀσάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι. ἀντί νυ πολλῶν
 λαῶν ἐστὶν ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ,
 ὡς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν.
 ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην φρεσὶ λευγαλήῃσι πιθήσας,
 ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἄποινα. *Il. IX.115-120*

Anciano, no has dicho **ninguna mentira** sobre mi ceguera: me engegucé, ni yo lo niego. A muchas huestes equivale el varón a quien Zeus quiere en su corazón, así ahora a ese ha vengado y ha sometido a la hueste de

los aqueos. Pero, puesto que me engegucí al obedecer ruines razones, a cambio quiero compensarlo y entregarle un innumerable rescate.

De manera explícita, Agamenón reconoce la verdad de lo enunciado por Néstor. Sin embargo, la expresión de la que se sirve no es la utilizada comúnmente para mostrar el acuerdo interpersonal con respecto al código de conducta a seguir, sino οὐ τι ψεῦδος. Significativo es, además, que lo que retoma del discurso del anciano es precisamente aquello relacionado con la verdad testimonial: sus propios actos, el proceder de los dioses, hasta el momento a favor de Aquiles. De este modo, la sensación de que no hay un acuerdo total con respecto a las obligaciones que la autoridad le confiere queda confirmada con la última frase de su discurso (vv.157-161)¹⁰, donde vuelve sobre las razones por las que Aquiles debe someterse a su voluntad¹¹. El hecho de que reconozca su acción como equivocada no implica que acepte como correcto el modo en que actuó y actúa el Pelida; evaluación que, no casualmente, Néstor evitó realizar. Así, podemos observar, a partir de la respuesta del Atrida, que las palabras del anciano obtienen su éxito persuasivo principalmente a partir de la enunciación de verdades en relación con lo acontecido y atestiguado por todos, y no tanto por la vinculación que establece con el código de conducta. Esto no quita que al asumir el error de la primera implícitamente se reconozca la violación de la segunda. Lo que logra la estrategia retórica de Néstor, en efecto, es evitar el debate moral al presentar como argumento aquello que ninguno de los presentes puede negar –es decir, el resultado desastroso al que condujo la ofensa de Aquiles– y al invitar a pasar a reflexionar sobre una posible solución. Agamenón ve en esto la oportunidad de evadir una recriminación aún mayor, en la situación endeble en la que se encuentra ante los comandantes de su ejército, de modo que asumir el error se le presenta como algo preferible a presentar objeciones con respecto a la verdad normativa. En este sentido, es significativo el uso de la expresión οὐ τι ψεῦδος a diferencia del MD más habitual.

¹⁰ “Esto cumpliría para él, si depone su cólera. Que se deje dominar; sólo Hades es inflexible e indomable y, por eso, para los mortales, el más detestable de los dioses todos, y que se someta a mí porque mi liderazgo es superior y me glorío de ser mayor en edad”.

¹¹ Para otro argumento a favor de esta interpretación, cf. también el estudio de WILSON (2003) con respecto al término ἄποινα.

κατὰ μοῖραν

Si bien Néstor es uno de los rétores más destacados de la *Iliada*, y también el máspreciado entre sus compañeros, sus discursos se encuentran a veces con la expresión κατὰ μοῖραν como respuesta. Esto se debe a que es un personaje a través del cual se presentan, en mayor medida, las generalizaciones con respecto al trasfondo moral y ético en el que se insertan las acciones del relato (MINCHIN 2007: 49). No obstante, dichas generalizaciones, como bien remarca CHRISTENSEN (2007: 81), a menudo fracasan en resolver los conflictos que surgen debido a la discrepancia entre los valores tradicionales a los que apela y el mundo en crisis sobre el que intenta aplicarlos. Esto es evidente en su intervención fallida en l.254-284, dado que Agamenón le responde:

ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα γέρον κατὰ μοῖραν ἔειπες·
 ἄλλ' ὄδ' ἀνήρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων,
 πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν,
 πᾶσι δὲ σημαίνειν, ἅ τιν' οὐ πείσασθαι οἴω ll. l.286-289

Sí que todo, anciano, lo has dicho como es debido, pero este hombre quiere estar por encima de todos, a todos quiere dominar, de todos ser soberano, a todos dar órdenes, y creo que uno no va a obedecer.

Néstor se presenta, mediante su discurso, como una figura de autoridad con respecto a Agamenón y a Aquiles con tres argumentos: porque ellos son más jóvenes (259), porque participó exitosamente de un pasado de mayor excelencia (260-261), porque es un consejero y tienen que obedecerle, puesto que sabe recordarles cómo debe actuar cada uno de acuerdo con su posición (274), esto es, la obediencia que merece Agamenón en cuanto ἄναξ y el respeto del que es digno Aquiles por ser el mejor guerrero. Como bien sostiene CHRISTENSEN (2007: 184-186), el fracaso de Néstor radica en su falta de coherencia entre los destinatarios que él crea en su discurso, de acuerdo con su relato sobre los hombres superlativos del pasado, y los destinatarios reales. En efecto, apelar a las razones tradicionales por las cuales cada uno debe someterse a la voluntad del otro no es oportuno en un contexto donde lo que se cuestiona, precisamente, es la validez de esas mismas razones. Por otra parte, ambos líderes se muestran reacios a todo sometimiento, de manera que intentar persuadirlos colocándolos también en una posición de obediencia no es lo más acertado. Agamenón, así, sabe apartar del conflicto al anciano haciéndole entender que su conocimiento sobre las verdades de la normativa tradicional no puede ayudarlos en este caso. En efecto, la disputa entre ambos líderes está

montada sobre un cuestionamiento acerca de los límites y los abusos de dos tipos de poder –aquel conferido por factores heredados y aquel obtenido en virtud de méritos personales– que se aparta del equilibrio tradicional que el anciano recuerda.

Nuevamente Néstor se encuentra con una respuesta similar cuando, al ver diversos signos de la voluntad adversa de Zeus, le aconseja a Diomedes que retroceda, diciendo:

ἀνὴρ δέ κεν οὔ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο
οὐδὲ μάλ' ἴφθιμος, ἐπεὶ ἢ πολὺ φέρτερός ἐστι. *Il. VIII.143-145*

Un hombre no podría protegerse del designio de Zeus por muy valiente que sea, porque él en verdad es muy superior.

El Tidida le responde con la misma expresión formular, *ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα γέρον κατὰ μοῖραν ἔειπες*: “Sí que todo, anciano, lo has dicho como es debido”, para presentar como contraargumento –mediante *ἀλλά*– a la frase gnómica de Néstor que en este caso se trata de enfrentarse a Héctor y que la vergüenza de haber actuado como cobarde sería mayor que la de no haber respetado las señales de Zeus. El anciano, entonces, cambia su argumento y apela a la verdad testimonial de que, por más que Héctor lo difame, no hay mayor prueba de su valentía que todos los troyanos a los que ha aniquilado. Esta verdad, junto con las siguientes señales de Zeus, termina por convencer a Diomedes.

Es Néstor, también, quien utiliza esta misma expresión con otros interlocutores. En una ocasión, para indicar que no es persuadido; en las otras dos ocasiones, para completar la propuesta que se ha presentado. En el primer caso, Diomedes le dirige la siguiente reprimenda, cuando el anciano va a despertarlo en medio de la noche:

σχέτλιός ἐσσι γεραῖέ· σὺ μὲν πόνου οὔ ποτε λήγεις.
οὔ νυ καὶ ἄλλοι ἔασι νεώτεροι υἱες Ἀχαιῶν
οἳ κεν ἔπειτα ἕκαστον ἐγείρειαν βασιλῆων
πάντη ἐποιοῦμενοι· σὺ δ' ἀμήχανός ἐσσι γεραῖέ.
Τὸν δ' αὖτε προσέειπε Γερῆνιος ἱππότης Νέστωρ·
ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα φίλος **κατὰ μοῖραν** ἔειπες.
εἰσὶν μὲν μοι παῖδες ἀμύμονες, εἰσὶ δὲ λαοὶ
καὶ πολέες, τῶν κέν τις ἐποιοῦμενος καλέσειεν·
ἀλλὰ μάλα μεγάλη χρεῖά βεβήκεν Ἀχαιούς. *Il. X.164-172*

Tenaz eres, anciano, nunca dejas de esforzarte. ¿Acaso no hay entre los aqueos otros más jóvenes que podrían despertar a cada uno de los líderes,

recorriendo todo el campamento? Eres imposible, anciano. Le dijo en respuesta Néstor geranio, conductor de carros: Sí que todo, amigo, lo has dicho **como es debido**. Tengo, en realidad, intachables hijos, tengo huestes, y numerosas. Uno de ellos podría ir a hacer la convocatoria. **Pero** una necesidad muy urgente oprime a los aqueos.

Tal como en los pasajes anteriores, si bien se expresa acuerdo con respecto a la norma general enunciada por el interlocutor, se le quita valor al especificar la particularidad del contexto comunicativo. En este caso, el anciano explica que actúa como si aún fuera joven porque la urgencia de las circunstancias así lo requiere y no porque ha olvidado lo que es apropiado para su edad y su rango, tal como se lo deja ver a Diomedes al caracterizar su discurso con la frase *κατὰ μοῖραν ἔειπες*.

En las otras dos oportunidades, Néstor se sirve de dicho MD para expresar su acuerdo con lo enunciado por Diomedes y Aquiles, respectivamente, y proponer un paso a la acción:

Τυδεΐδη περὶ μὲν πολέμῳ ἔνι καρτερός ἐσσι,
καὶ βουλῇ μετὰ πάντας ὀμήλικας ἔπλευ ἄριστος.
οὐ τίς τοι τὸν μῦθον ὀνόσσειται ὅσσοι Ἀχαιοί,
οὐδὲ πάλιν ἐρέει· ἀτὰρ οὐ τέλος ἴκεο μύθων.
ἦ μὲν καὶ νέος ἐσσί, ἐμὸς δέ κε καὶ πάϊς εἶης
ὀπλότατος γενεῆφιν· ἀτὰρ πεπνυμένα βάζεις
Ἀργείων βασιλῆας, ἐπεὶ **κατὰ μοῖραν** ἔειπες.
ἄλλ' ἄγ' ἐγών, ὃς σεῖο γεραίτερος εὐχομαι εἶναι,
ἔξείπω καὶ πάντα διίξομαι· *Il. IX.53-61*

Tidida, sobresales en el combate porque eres fuerte y también en el consejo eres el mejor de todos los de tu edad. Nadie de cuantos aqueos hay criticará tus palabras ni te contradirá; pero tu discurso ha quedado incompleto. Por cierto eres aún joven y podrías ser mi hijo, y hasta el más joven, mas dices cosas juiciosas a los líderes de los argivos y has hablado **como es debido**. **Pero**, vamos, yo, que me jacto de ser más viejo que tú, voy a completarlo y a explicar todo.

En efecto, las palabras de Diomedes habían apuntado a determinar el debido proceder en la asamblea –en los famosos versos 32-33–, a realizar un reproche contra la proposición de Agamenón y a expresar hasta qué punto él mismo estaría dispuesto a llegar para lograr la victoria. De este modo, tal como le remarca el anciano, su discurso es correcto en cuanto a la normativa que busca defender, pero carece de lo que se espera en el contexto de la asamblea, es decir, de la propuesta de un posible plan de

acción. Además, el hecho de que se quede en la invectiva y no contribuya a la cohesión del grupo lleva a que el anciano vea su intervención como un cuestionamiento adicional de la autoridad de Agamenón que no favorece a la estabilidad y a la unidad del ejército (CHRISTENSEN 2007: 115-116, ELMER 2013: 117-119). No obstante, el MD le permite corregir a Diomedes sin dejar de reconocer su buen discernimiento y sus méritos retóricos.

En otra ocasión, dice el anciano:

ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα τέκος **κατὰ μοῖραν** ἔειπες·
οὐ γὰρ ἔτ' ἔμπεδα γυῖα φίλος πόδες, οὐδέ τι χεῖρες (...)
ἄλλ' ἴθι καὶ σὸν ἑταῖρον ἀέθλοισι κτερεῖζε.
τοῦτο δ' ἐγὼ πρόφρων δέχομαι, χαίρει δέ μοι ἦτορ,
ὥς μευ ἀεὶ μέμνησαι ἐνηέος, οὐδέ σε λήθω,
τιμῆς ἧς τέ μ' ἔοικε τετιμῆσθαι μετ' Ἀχαιοῖς. *Il. XXIII.626-649*

Sí que todo, hijo, lo has dicho **como es debido**, pues ya no tengo firmes las rodillas ni los pies ni mis brazos, amigo. (...) **Pero** ve y sigue con los juegos fúnebres en honor a tu compañero. Esto lo acepto gustoso y mi corazón se alegra de ver cómo siempre te acuerdas del honor que se me debe y no olvidas la honra que me corresponde recibir entre los aqueos.

Este es el único caso en el que se utiliza el MD en cuestión simplemente para indicar el paso del discurso a la acción sin ser descortés con el otro. Es decir, es el único caso en que no se expresa desacuerdo ni una corrección, sino solo se completan las palabras con lo que les falta: el paso a la acción. Néstor, por cierto, reflexiona sobre los mismos valores a los que recurre Aquiles para justificar su acto de reconocimiento para con el anciano, es decir, manifiesta un acuerdo pleno con el modo de proceder del héroe y, simplemente, le permite proseguir al indicarle que con él ya ha cumplido.

Además de Néstor o de sus interlocutores, la expresión aparece en dos diálogos que involucran a personajes divinos. En un caso similar a los analizados, es Poseidón quien acuerda con Iris pero remarca lo particular de la situación:

Ἴρι θεὰ μάλα τοῦτο ἔπος **κατὰ μοῖραν** ἔειπες·
ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἶδη.
ἄλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἰκάνει
ὀππότε' ἂν ἰσόμορον καὶ ὁμῆ πεπρωμένον αἴση
νεικεῖειν ἐθέλησι χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν. *Il. XV.206-210*

Divina Iris, esto lo has dicho **como es debido**. También es bueno que el mensajero tenga ideas oportunas. **Pero** esta terrible angustia invade mi corazón y mi ánimo cada vez que a quien le corresponde igual parte y común destino busca recriminar con encolerizadas palabras.

La otra ocurrencia se da en *Il. XXIV.379*. Se trata de un uso particular de la expresión, dado que aparece en el mismo contexto que cuando se utiliza como MD, pero con un valor semántico más cercano al del sintagma preposicional en su uso prototípico: “como es”, “con exactitud”, “con orden”. Cabe señalar que, en este caso, es Príamo quien la aplica al discurso de Hermes, discurso que no enuncia una verdad gnómica con respecto a la normativa social, sino una verdad testimonial con respecto al carácter del linaje de su interlocutor¹²:

ἀλλ' ἔτι τις καὶ ἐμεῖο θεῶν ὑπερέσχεθε χεῖρα,
ὅς μοι τοιόνδ' ἦκεν ὄδοιπόρον ἀντιβολησάι
αἴσιον, οἷος δὴ σὺ δέμας καὶ εἶδος ἀγηγός,
πέπνυσαί τε νόφ, μακάρων δ' ἔξεσσι τοκήων. *Il. XXIV.374-377*

Pero también me ha tendido su mano alguno de los dioses, que me ha hecho llegar ante un caminante de tan buen presagio como en verdad es su piel y su aspecto admirable, de sabios pensamientos y nacido de felices progenitores.

Conclusiones

En resumen, nos hemos ocupado de observar principalmente las razones que llevan a un hablante a modificar su proceder o no según la normativa a la que apelan los enunciados de su interlocutor y el modo en que aquel da a conocer su actitud ante esa pretensión de corrección. Para ello, nos centramos en la distinción de las expresiones *κατὰ μοῖραν* y *κατ'*

¹² Un uso similar se observa en la *Odisea* cuando el sintagma preposicional modifica sintácticamente en el nivel de la predicación a un verbo de lengua para reconocer la correspondencia entre el estado de cosas mencionado y la realidad que se conoce, *Od. IV.266, VIII.496*, etc. Con respecto a la caracterización de los discursos de los aedos de la *Odisea*, ADKINS (1972) sostiene que las expresiones *κατὰ μοῖραν* o *κατὰ κόσμον* elogian la precisión fáctica del canto y no una cualidad poética. FINKELBERG (1987 y 2004), a su vez, observa que *κατὰ μοῖραν* y *ἀληθείην* presentan la misma estructura métrica y ambas ocupan el mismo lugar en el verso cuando acompañan a la forma verbal *καταλέξαι*. En tal caso, significan “narrar de acuerdo al orden/narrar la verdad”. Según el análisis que realiza de ciertos pasajes, la autora concluye que la concepción homérica de la poesía es narrar la verdad y eso consiste en narrar los sucesos en el orden apropiado.

αἰσᾶν como MD clave para comprender la razón del éxito o del fracaso persuasivo en cada interacción dialógica analizada. En retrospectiva, podemos distinguir que el factor que define el éxito de un discurso correctivo no sólo radica en la verdad que se enuncia acerca de la conducta apropiada, sino especialmente en la destreza con la que el hablante logra crear la argumentación que vincule tales generalizaciones normativas con los condicionantes pragmáticos del contexto enunciativo sobre el que intenta aplicarlas. El hecho de que el carácter verdadero de lo enunciado no sea el determinante del logro persuasivo queda demostrado en el uso de los MD analizados, puesto que ambos sirven para manifestar un reconocimiento de la verdad expresada por el otro, pero sólo uno, κατ' αἰσᾶν, señala, además, la perspicacia con la que el hablante supo adaptarla a la situación particular. En este último caso, se le brinda al destinatario del discurso las razones concretas por las cuales es apropiado, también en la circunstancia presente, actuar según la norma. De este modo, al facilitarle el razonamiento que este debería seguir, el hablante logra que la decisión de modificar la conducta corregida sea producto de un acuerdo y no el resultado de un ejercicio unilateral de la palabra. El que obedece o sigue los consejos de otro, en consecuencia, no se siente forzado a hacerlo, desde una posición de ignorancia, sino que comparte con su interlocutor el conocimiento moral que lo lleva a comprender la necesidad de modificar su proceder.

A su vez, ambos MD operan como expresiones de cortesía, dado que permiten disentir con el otro o presentar la justificación del comportamiento corregido sin quitarle validez a los argumentos esgrimidos con los cuales se acuerda. Ambas respuestas están basadas, en términos de BROWN & LEVINSON (1987), sobre una estrategia positiva de cortesía, dado que inciden, sobre todo, en las consideraciones compartidas, al punto de vista compartido de los interlocutores con respecto a los deberes y expectativas que orientan su proceder. En lugar de buscar una imposición por la autoridad y el respeto, este tipo de cortesía, por el contrario, resalta el acuerdo y el reconocimiento de pertenencia a un mismo grupo para atenuar el efecto que un cambio en la orientación del discurso puede tener en el otro.

En términos generales, la dinámica que rige las relaciones mediante las cuales se vinculan los personajes de la *Iliada*, sean estas de diverso carácter, depende en gran parte de los mecanismos de imposición que se hallan a la mano de quien pretende efectuar su voluntad. La imposición, en efecto, no se iguala con la coacción sino que son las múltiples maneras de imponerse a otro las que determinan el grado de coerción que dicho acto busca o necesita ejercer en un contexto particular. En la *Iliada*, de hecho, se exhibe dicha multiplicidad de alternativas de imposición a partir de las cuales se puede evidenciar qué mecanismos se privilegian y cuáles, en general, se dejan de lado a la hora de hacer que otro se ajuste a la propia

voluntad. En este sentido, es posible reconocer el discurso persuasivo como una de las opciones distinguidas entre, por ejemplo, la violencia física o verbal, a las cuales, a veces, se termina recurriendo cuando la primera opción no es efectiva. Asimismo, al optar por la persuasión discursiva, el hablante debe elegir entre diversos modos de otorgarle fuerza a su palabra y, así, de crear un discurso eficaz. En efecto, la *Iliada*, con su abundante repertorio de ejemplos de éxito y fracaso, de alguna manera opera como una reflexión sobre la exigencia estratégica de encauzar los propios intereses a través de mecanismos correctamente políticos, es decir, que respeten la voluntad y el poder de decisión del otro. En este sentido, en la dramatización de estas prácticas, se exhibe un proceder reflexivo de los hablantes en la elección de los modos de persuadir guiada por una conciencia respecto de la necesidad de generar un consenso. Esta conciencia surge, precisamente, en virtud del reconocimiento del conflicto de intereses y de la comprensión de que generar consenso no implica lograr que el otro esté de acuerdo porque ha cambiado totalmente de parecer, sino porque se le presentaron razones oportunas por las cuales estaría dispuesto a ceder. En este sentido, sostiene ELMER (2013: 7), que la *Iliada* sea una poética de conflicto y de competitividad no indica la ausencia del consenso sino, antes bien, la condición para que este se dé¹³. Esto define la esencia de la práctica política de la *Iliada* que WHITE (1985: 35) bien describe como *politics of persuasion*: el acto político central no consiste en ordenar desde una posición de autoridad o invocar a un agente de poder para resolver el conflicto, sino reclamar que las cosas deben ser vistas de determinada manera, y en ello se tiene éxito sólo si se sabe persuadir. “Persuadibility in this sense is the central value of the Achaean collective life, the means by which the community maintains itself” (WHITE 1985: 36).

En un contexto político tal, es comprensible la importancia de la destreza retórica ante la necesidad de suplantar discursivamente la fuerza coercitiva garantizada por los vínculos jerárquicos. Asimismo, es esperable que una comunidad tan inestable y sensibilizada respecto de la validez de los fundamentos legítimos de imposición privilegie la persuasión como una alternativa que favorece el respeto, aunque más no sea aparente, de los intereses y las decisiones del otro, a través de estrategias retóricas. En consecuencia, no habrá de sorprender que el éxito persuasivo de este tipo de discursos dependa casi exclusivamente de la habilidad retórica y táctica del hablante en un contexto particular y sea indiferente a su posición relativa de autoridad y a la condición de verdad de las afirmaciones

¹³ El autor da prueba de la importancia de la noción de consenso en la *Iliada* a través de un relevamiento léxico de los campos semánticos del acuerdo del grupo, del conflicto y de la preferencia aislada de un individuo.

enunciadas respecto de la normativa social. Así es como vemos fracasar en su intento persuasivo no sólo a personajes como Tersites –notoriamente irrespetuoso de todo procedimiento ritual requerido en la asamblea y falto de la habilidad retórica necesaria para presentar las mismas verdades que evoca mediante una argumentación ordenada y un discurso cortés– sino también a personajes como Néstor.

Lo que buscamos resaltar, mediante un análisis pragmático de los discursos de reprimenda o corrección en la *Iliada*, es que la tendencia a atenuar la intención ilocutiva de imposición por medio de una argumentación y una contra-argumentación atenuada refleja una práctica y un pensamiento políticos propios de la época, pues están enmarcados en la necesidad del acuerdo como modo legítimo de control sobre los otros. Dicha necesidad, en efecto, implica que los personajes que son objeto de la persuasión, incluso por parte de las figuras de mayor autoridad, tienen la posibilidad de elegir su estrategia de acción de acuerdo con la voluntad propia o ajena por medio de una evaluación cognitiva y racional de la circunstancia.

Bibliografía

- ADKINS, A. (1972) “Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and APETH in the Homeric Poems”, *CQ*, 22.1, pp. 5-18.
- ALLEN, T. W. (1917²) *Homeri Ilias*, 2 vol., Oxonii.
- AUSTIN, J. (1962) *How to do Things with Words*, Cambridge.
- BAKKER, E. (1988) *Linguistics and formulas in Homer: scalarity and the description of the particle per*, Amsterdam - Philadelphia.
- BAKKER, E. (1993) “Discourse and Performance: Involvement, Visualization and ‘Presence’ in Homeric Poetry”, *CA*, 12, pp. 1-29.
- BAKKER, E. (1996) “Mimesis as Performance: Rereading Auerbach’s First Chapter”, *Colloquium on Auerbach’s Mimesis at Groningen University*. Obtenido de: http://www.philo.umontreal.ca/documents/cahiers/Bakker_mimesis, 18/05/2013, 12:10.
- BAKKER, E. (1997) *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse*, Ithaca - London.
- BAKKER, S., WAKKER, G. (2009) *Discourse cohesion in Ancient Greek*, Leiden - Boston.
- BASSET, L. (1997). “Ἀλλ’ ἐξόλοισθ’ ἀντῶ κοᾶξ. Réexamen des emplois de ἀλλά à la lumière de l’enonciation dans *Les Grenouilles* d’ Aristophane”, en RIJKSBARON, A. (ed.) *New Approaches to Greek Particles. Proceedings of the Colloquium held in Amsterdam, 4–6 January 1996, to honour C. J. Ruijgh on the occasion of his retirement*, Amsterdam, pp. 75-99.

- BROWN, P. (2003) *The Pragmatics of direct Address in the Iliad: A Study in Linguistic Politeness*, Ph.D. Dissertation, Ohio.
- BROWN, P., LEVINSON, S. (1978¹, 1987) *Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHRISTENSEN, J. P. 2007. *The failure of speech: Rhetoric and politics in the "Iliad"*, Ph.D. dissertation, New York.
- CONTI, L. (2012) "Los adverbios conjuntivos en griego antiguo: Análisis de *háma* en Homero, Platón y Jenofonte", *Emerita*, LXXX 1, pp. 45-68.
- CONTI, L. (2014) "El espectro funcional de οὐτω(ς) en los Poemas Homéricos", *Emerita*, 82.1, pp. 25-49.
- CRESPO, E. (1997) "Sintaxis de los elementos de relación en griego clásico", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos. Lingüística Griega*, Madrid.
- CRESPO, E. (1998) "Niveles sintácticos de la estructura de la oración principal simple en griego clásico", en TORREGO, E. (ed.), *Nombres y funciones: estudios de sintaxis griega y latina*, Madrid.
- CRESPO, E., CONTI, L., MAQUIEIRA, H., (2003) *Sintaxis del griego clásico*, Madrid.
- DI MAURO BATTILANA, G. (1985) "*Moirá*" et "*Aisa*" in Omero. *Una ricerca semantica e socio-culturale*, Roma.
- ELMER, D. (2013) *The Poetics of Consent. Collective Decision Making and the Iliad*, Maryland.
- FINKELBERG, M. (1987) "Homer's View of the Epic Narrative: Some Formulaic Evidence", *CPh*, 82, pp. 135-8.
- FINKELBERG, M. (2004) *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*, Oxford.
- HABERMAS, J. (2001) "Truth and Society: The Discursive Redemption of Factual Claims to Validity", en HABERMAS, J. *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, Massachusetts, pp. 85-104.
- KROON, C. (1995) *Discourse particles in Latin*, Amsterdam.
- MARTIN, R. (1989) *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca.
- MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R., RUIZ YAMUZA, E. (2011) "Una aproximación escalar al empleo de adverbio como adjunto y conjunto: οὐτως", *Habis*, 42, pp. 315-336.
- MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R. (2011) "Adverbios conjuntivos en griego antiguo: οὐτως conector de ordenación en la lengua de Tucídides", *Actas del XL Simposio Internacional y III Congreso de la SEL*, Madrid.
- MINCHIN, E. (2007) *Homeric voices. Discourse, Memory, and Gender*, Oxford.
- PORTOLÉS, J. (2001) *Marcadores del discurso*, Barcelona.
- RIJKSBARON, A. (ed.) (1997) *New Approaches to Greek Particles*, Amsterdam, J. C. Gieben.
- RISSELADA, R. (1993) *Imperatives and other directive expressions in Latin: a study in the pragmatics of a dead language*, Amsterdam.

- RUIZ YAMUZA, E. (2001) “Desplazamientos semánticos en adverbios de modalidad en griego antiguo”, *Habis*, 32, pp. 659-675.
- RUIZ YAMUZA, E. (2011) “Sobre los matices de la consecuencia: ejemplificación con οὕτως”, *Actas del XL Simposio Internacional*, Madrid.
- SEARLE, J. (1969) *Speech Acts*, Oxford.
- WAKKER, G. (1994) *Conditions and Conditionals: an investigation of ancient Greek*, Amsterdam.
- WHITE, J. B. (1985) “Poetry and the World of Two”, en WHITE, J. *When words lose their meaning. Constitutions and Reconstitutions of Language, Character, and Community*, Chicago, pp. 24-58.
- WILSON, D. (2003) *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad*, Cambridge.

Fecha de recepción: 10-07-2014

Fecha de aceptación: 01-10-2014

ΠΡΑΠΙΣ EN HOMERO: UNA PROPUESTA DE CLARIFICACIÓN SEMÁNTICA

DANIEL GUTIERREZ

Universidad de Buenos Aires

almejasapera@yahoo.com.ar

El sustantivo *πραπίς* / *πραπίδες* presenta diversos usos en los poemas homéricos, de acuerdo con diferentes campos semánticos que van desde lo anatómico a lo cognoscitivo. Desde la Antigüedad se intentó clarificar el sentido básico del término, equiparándolo con los distintos campos semánticos que comprende el sustantivo *φρήν* / *φρένες*. El término no aparece nunca en singular (*πραπίς*) en los poemas homéricos (y es raro también en la literatura posterior) sino siempre en plural (*πραπίδες*). Este trabajo pretende clarificar, en general, la significación del término y, en particular, el sentido que adquiere cuando es empleado en singular, apelando tanto al recurso de reconstrucción de una hipotética raíz indoeuropea como a conceptos de la teoría cognitiva-prototípica como los de conceptualización, metonimización, metaforización y modelización.

Homero, *πραπίς* / *πραπίδες*, *φρήν* / *φρένες*,
campos semánticos, rasgos descriptivos.

ΠΡΑΠΙΣ IN HOMER: A PROPOSAL OF SEMANTIC CLARIFICATION

The word *πραπίς* / *πραπίδες* has diverse uses in the Homeric poems according to different semantic fields going from the anatomical to the cognitive. Since antiquity it has been tried to explain the proper sense of the term comparing it with the diverse semantic fields that present the word *φρήν* / *φρένες*. The term does never appear in its singular form (*πραπίς*) in the Homeric poems (and it is also uncommon to find it in latter literature) but always in its plural form (*πραπίδες*). The purpose of this work is to explain the meaning of the term in general, and in particular, the sense of the term in singular number, appealing both to device of a hypothetical reconstruction of Indo-European root as notions of the cognitive-prototype theory such as conceptualization, metonymization, metaphorization and modeling.

Homer, *πραπίς* / *πραπίδες*, *φρήν* / *φρένες*,
semantic fields, descriptive characteristics.

El sustantivo *πραπίς* se registra tan solo once veces en el vasto tejido textual de los poemas homéricos. Su significado es ambiguo e indeterminado: para unos tiene valor anatómico o fisiológico, para otros, afectivo, psicológico o cognoscitivo. Asimismo, unos consideran que designa un órgano, otros, un músculo. Estos valores se pueden inferir del contexto narrativo en el que es utilizado el término por el poeta.

Según los datos que aportan los léxicos más reconocidos y a partir de la interpretación tradicional de los estudiosos¹, esos significados pueden agruparse de la siguiente manera:

(1) Valor anatómico, «diafragma», «pulmones» (*Il.* 11. 579; 13. 412; 17. 349):
 Καὶ βάλε Φαυσιάδην Ἀπισάονα ποιμένα λαῶν
 ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων, εἶθα δ' ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν (*Il.* 11. 579)

(2) Valor fisiológico y volitivo-afectivo, «sensibilidad» (*Il.* 22.43; 24. 514):
 (a) ἦ κέ μοι αἰνὸν ἀπὸ πραπίδων ἄχος ἔλθοι (*Il.* 22. 43)
 (b) καὶ οἱ ἀπὸ πραπίδων ἦλθ' ἕμερος ἠδ' ἀπὸ γυῖων (*Il.* 24. 514)

(3) Valor psicológico-cognoscitivo, «pensamiento» (*Il.* 1. 608; 18. 380; 18. 482; 20. 12; *Od.* 7. 92):
 (a) Ὅφρ' ὃ γε ταῦτ' ἐπονείτο ἰδυίησι πραπίδεσσι (*Il.* 18. 380)

(b) ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ' ἰκέτης τε τέτυκται
 ἀνέρι, ὅς τ' ὀλίγον περ ἐπιψαύη πραπίδεσσι (*Od.* 8, 547).

A partir de este exiguo cuerpo de datos puede notarse que (i) el sustantivo *πραπίς* es utilizado siempre en número plural y nunca en singular², (ii) sólo se usa en caso genitivo (con preposición) o en dativo (sin preposición).

Los sintagmas pertenecientes a (1), (2) y (3) muestran que el término pertenece simultáneamente a varios campos semánticos y sólo es diferenciable por el contexto narrativo en el que se lo usa y por la situación que describe. Ahora bien, ¿por qué el poeta lo utiliza siempre en plural y nunca en singular? ¿Tienen algo en común los campos semánticos en los que es empleado? ¿Cuál es la etimología de la palabra? Para responder a estos interrogantes se intentará demostrar que hay un *continuum* de rasgos semánticos entre (1), (2) y (3), que involucra virtualmente un nuevo miembro, (4) *πραπίς*.

¹ Léxicos: LSJ, BAILLY, CHANTRAINE, BEEKES; los autores que trabajaron puntualmente esta cuestión serán mencionados más adelante en este trabajo.

² El uso del singular es raro; aparece testimoniado tan sólo en Pindaro, *Pyth.* 2, 61 y en Eurípides, *Bacch.* 427, 999.

Tanto en el campo de significados de (1) como de (2), *πραπίδων* tiene un fuerte sentido locativo. En efecto, designa concretamente la zona anatómica donde estarían ubicadas las *πραπίδες*: sobre el hígado. En (1) la preposición es *ὑπό*, «debajo», en (2) *ἀπό*, «desde». Las dos “locativizan” a su término siendo el genitivo el que les da cierto matiz. En (1), *ὑπό* marca el lugar sin idea de movimiento, por esto el sintagma resulta ser fuertemente locativo: el poeta está describiendo la zona del cuerpo donde penetra la lanza, *ἦπαρ ὑπὸ πραπίδων* («el hígado bajo las *πραπίδες*»). Aquí *πραπίδες* tiene un valor puramente anatómico, es decir, designa un órgano o un músculo. En (2), *ἀπό* no sólo marca el lugar sino que también da idea de movimiento, por lo que tiene un valor anatómico, como en (1), y a la vez fisiológico, al marcar tanto una zona del cuerpo como la procedencia de la afección, pues el objetivo del poeta consiste en describir, en (2.a), la dinámica fisiológica de una terrible aflicción (*ἦ κέ μοι αἰνὸν ἀπὸ πραπίδων ἄχος ἔλθοι*, «una horrible angustia me llegaría desde las *πραπίδες*»), mientras que, en (2.b), su propósito es similar, diferenciándose tan sólo por un matiz de emotividad desiderativa (*καὶ οἱ ἀπὸ πραπίδων ἦλθ' ἴμερος ἠδ' ἀπὸ γυίων*, «y un vehemente deseo se le apartó de sus *πραπίδες*»). En (3), cambia el caso: se utiliza el dativo plural, *πραπίδεσσι*. Cuantitativamente, el uso del genitivo y del dativo está equilibrado (6 y 5 ocurrencias, respectivamente), por lo que esto no puede funcionar como criterio de distinción de sentidos. La diferencia radica en que el dativo se usa siempre sin preposición, lo cual presenta cierta ambivalencia en el sentido, pues puede ser considerado tanto un dativo locativo como un dativo comitativo / instrumental. De hecho, en el contexto en que se usa, designa tanto cierta actividad psicológica de atención como cognoscitiva de concentración, pues está especificado por *ιδύησι*³ (3.a), mientras que en (3.b) designa una capacidad de discernimiento⁴, por lo que consistiría en una capacidad a la vez psicológica y cognoscitiva. Así, el sintagma *ταῦτ' ἐπονείτο ιδύησι πραπίδεσσι* puede entenderse indistintamente como «trabajó esforzadamente estas cosas *con* sus sabedoras *πραπίδες*» o como «trabajó esforzadamente estas cosas *en* sus sabedoras *πραπίδες*», alternancia esta última que retoma el sentido locativo de *πραπίδες*, lo que forjaría un vínculo de base entre (1), (2) y (3). El poeta sería consciente entonces de que *πραπίδες* tiene semánticamente una base tanto anatómica-fisiológica como psicológica-cognoscitiva. En la

³ (*Ἔ*)*ιδύια* es el participio perfectivo femenino poético (por (*Ἔ*)*ειδύια*) de (*Ἔ*)*οἶδα*, perfecto con sentido de presente, que, a partir de la idea perfectiva de «tener visto» (cf. (*Ἔ*)*εἶδω*, «ver»), significa «saber».

⁴ El verbo *ἐπιψάύω*, «tocar, alcanzar (superficialmente)», con dativo puede estar describiendo figurativamente la capacidad humana de juicio, cf. DARCUS SULLIVAN (1987:186).

siguiente figura puede apreciarse en un *continuum* de rasgos semánticos estos usos en la conceptualización del término:

A	B	C	D
[+ concreto]	[+/- concreto]	[+/- abstracto]	[+ abstracto]
[+ estático]	[+/- estático]	[+/- dinámico]	[+ dinámico]
[+ locativo]	[+/- locativo]	[+/- comitativo]	[+ comitativo]
[+ anatómico]	[+ fisiológico]	[+ psicológico]	[+ cognoscitivo]
[+ plural]	[+ plural]	[+ plural]	[+ plural]
ἡπαρ ὑπὸ πρᾶπιδῶν	ἡ κέ μοι αἰνὸν ἀπὸ πρᾶπιδῶν ἄχος ἔλθοι	ἰδυίησι πρᾶπίδεσσι	ἰδυίησι πρᾶπίδεσσι
	καί οἱ ἀπὸ πρᾶπιδῶν ἦλθ' ἴμερος ἡδ' ἀπὸ γυίων	ἐπιψαύη πρᾶπίδεσσι	

Figura 1

Como se puede observar, (1), (2) y (3) tienen en común el rasgo [+plural] y difieren (en algunos casos levemente) en los restantes. No obstante, habría que hacer la siguiente observación sobre el empleo del término *πρᾶπις* en plural: tanto en A como en B, al poseer el rasgo [+anatómico] [+fisiológico] respectivamente, puede tratarse de una conceptualización cercana al dual («diafragma, pulmones»), mientras que en C y D, de acuerdo con los rasgos [+psicológico] [+cognoscitivo], se correspondería con una conceptualización de un plural indeterminado («pensamientos [en general]»). Por su parte, en (3.b) está conceptualizado en una zona intermedia entre C y D. El término *πρᾶπίδες* sería usado entonces alternativamente de acuerdo con una gradación que parte de un sentido anatómico-fisiológico hasta otro psicológico-cognoscitivo, desde el ámbito de lo concreto y estático al de lo abstracto y dinámico, del cuerpo y sus procesos al alma y sus operaciones; ahora bien, ¿cómo se podría explicar este traspaso?

Según Chantraine, *πρᾶπις* carece de etimología⁵; Beekes, en cambio, lo vincula con la raíz labio-velar **k^wrp-*⁶ (cf. lat. *corpus*, skt. *kṛp-ā*). Es debido a esta falta de etimología o a una vinculación lexemática laxa que

⁵ Cf. CHANTRAINE: 934.

⁶ Cf. BEEKES: 1229.

el término resulta ambiguo e indeterminado, como evidencian sus variados usos en los distintos campos semánticos antes descritos. Desde la lexicografía antigua (Hesiquio, s. V d.C.) hasta los estudios contemporáneos (ONIAN, CHANTRAINE, PETIT, IRELAND, LAROCK), se lo ha vinculado y hasta equiparado con φρένες, con el propósito de desentrañar su ambiguo significado. BEEKES, quien toma otro camino etimológico, y DARCUS SULLIVAN⁷, cuyo propósito consiste en probar que la identificación con φρένες es incorrecta, constituyen la excepción. Esta última argumenta que: i) *πραπίδες* no se puede identificar (en base a suposiciones presentes en la literatura posterior) con φρένες en Homero; ii) si no se da (i), entonces el significado «diafragma» resulta ser una atribución incorrecta a *πραπίδες*; iii) al no designar φρένες al diafragma en los poemas homéricos, debe ser descrito junto con *πραπίδες* como una entidad física localizada en alguna zona de la cavidad torácica. La propuesta de la autora parece acertada pero no profundiza en la alternancia significativa singular / plural y la diferencia semántica en el uso de los casos en analogía con el modelo de alternancia significativa que proporciona φρήν / φρένες.

A diferencia de *πραπίς* / *πραπίδες*, el término φρήν / φρένες aparece 338 veces en todos los casos (menos en vocativo y genitivo singular y plural) y en dos de los tres números: nominativo singular, φρήν, 1 ocurrencia; acusativo singular, φρένα, 46 ocurrencias; dativo singular, φρενί, 1 ocurrencia; nominativo plural, φρένες, 22 ocurrencias; acusativo plural, φρένας, 61 ocurrencias; dativo plural, φρεσί(ν), 207 ocurrencias. En concordancia con *πραπίς* / *πραπίδες*, cuantitativamente la alternancia de uso de singular / plural es elocuente: 48 casos de singular *versus* 290 casos de plural (0 casos de singular *versus* 11 casos de plural, en el primer par). Si bien debe ser mantenido el punto (i) que propone DARCUS SULLIVAN, habría que profundizar en (ii) y (iii), asumiendo la tradicional analogía y la sinonimia entre *πραπίς* / *πραπίδες* y φρήν / φρένες como mecanismo heurístico, sin confundir analogía con identidad.

Φρήν / φρένες, en su acepción más general, designa toda membrana que recubre un órgano⁸ y, más vagamente, «entrañas». De ahí que pueda significar: (i) «corazón», en tanto sede de las pasiones; (ii) «espíritu», en tanto sede del pensamiento; (iii) «voluntad». En tanto término del ámbito anatómico, no hay unanimidad entre los estudiosos para determinar su significado, indicando posiblemente: a) «diafragma» (SNELL⁹), b) «pericardio» (KÖRNER¹⁰), c) «pulmones» o «un grupo de órganos en la parte superior

⁷ Ver bibliografía.

⁸ Cf. BAILLY: 941.

⁹ Ver bibliografía.

¹⁰ Ver bibliografía.

del cuerpo» (ONIAN¹¹). A partir de los adjetivos en -φρων, Lockhart¹² intenta derivar un sentido antiguo de «respirar» en Homero, en concordancia con la propuesta de ONIAN. Como se ve, φρένες presenta varios rasgos semánticos en común con प्रापिडेस: pertenencia al ámbito anatómico-fisiológico, vinculación con los procesos psicológico-cognoscitivos y alternancia significativa de número (singular / plural) –difícilmente, por ejemplo, φρήν, φρένα o φρενί puedan designar al diafragma o a los pulmones. Este hecho permite trazar una analogía entre ellos, mas sin identificarlos. Se podría *hipotetizar*, pues, que la misma alternancia singular / plural sea significativa en प्रापिस / प्रापिडेस, aunque no esté testimoniada en singular en los poemas homéricos. En efecto, la hipótesis enunciaría: para el uso del término प्रापिडेस, tal y como se manifiesta en (1), (2) y (3), el poeta habría tendido en mente la conceptualización del singular प्रापिस (4), como modelo semántico. Pero se impone una pregunta: ¿con qué sentido?

Los léxicos más reconocidos no dan ninguna acepción para el término en singular, por lo que se puede tomar dos caminos: o bien se establece su sentido de acuerdo con el contenido semántico de su propia raíz, o bien mediante la analogía con el contenido semántico de la raíz de algún término íntimamente emparentado. La primera opción presenta serias dificultades, pues o bien carece de etimología¹³ o bien tiene una etimología “débil”. Este último caso estaría ejemplificado con la propuesta de BEEKES, que vincula प्रापिस a la raíz *k^wrp-. Esta filiación podría resultar útil como modelo de base, pues como ya se ha visto, el plural, sobre todo en los contextos de uso (1) y (2), está estrechamente relacionado con el ámbito de lo corporal. Desde ya, el significado de base también estaría en el singular, que poseería el rasgo semántico [+corpóreo] y que subsumiría, a la vez, los rasgos [+anatómico] [+fisiológico]¹⁴. Pero este único rasgo resulta insuficiente para describir el contenido de प्रापिस, a la vez que la etimología basada en la raíz *k^wrp- no presenta semejanzas estructurales en el nivel del significante con una hipotética raíz *b^hra-.

La otra vía sugiere que se tome su filiación y sinonimia con φρήν / φρένες. Ya quedó dicho que ambos términos presentan rasgos semánticos en común: la raíz de φρήν / φρένες es *b^hrh- y estaría presente, por ejemplo, en el verbo φράσσω, «cercar un lugar». CHANTRAINE desestima este hecho como inverosímil y propone en su lugar el verbo φράζω, «hacer comprender». प्रापिस, podría estar vinculada con esta raíz, con un cambio de sonido consonántico bilabial sonorizado a bilabial sordo, pérdida de la

¹¹ Cf. 1954: 23-43.

¹² Ver bibliografía.

¹³ Ver nota 5.

¹⁴ Ver figura 1.

espiración y la α como producto de una sonorización del sonido nasal sordo $-n-$; la raíz recibiría una epéntesis consonántica variable: $-v$, en φορήν / φορένες ($*b^hrn-v$), $-\delta$, en φράζω ($*b^hrn-\delta$), $-\pi$, en πραπίς / πραπίδες ($*b^{(h)}rn-\pi$). El campo semántico de esta raíz agregaría el rasgo [+proceso psíquico] al lexema πραπίς. A su vez, la raíz $*b^hrn-$ podría estar presente en los términos sánscritos *prāṇa*, «aliento vital» y un derivado, *prāṇāyāma*, «control de la respiración». De comprobarse esta filiación, la raíz tendría asegurado su sentido fisiológico por estar relacionada con el proceso de la respiración, como lo está en su acepción de diafragma o pulmones, tanto para πραπίδες como para φορένες. Lo que agregaría el singular πραπίς sería la conceptualización abstracta de un proceso fisiológico y sus consecuencias psíquicas.

Según esta serie de rasgos, conceptualizado en singular, πραπίς no tendría privativamente ni el valor de “diafragma” ni el de “pulmones”, es decir, no designaría un órgano o un músculo (como sí lo hace el plural en los usos [1] y [2]). Quien lo hubiere categorizado en singular, podría haberlo conceptualizado como un proceso psíquico que tiene base anatómica y fisiológica (como la tiene, por ejemplo, el proceso de la respiración). Si se hipotetizara que el autor de los poemas homéricos habría tenido en mente esta conceptualización en singular de la hipotética raíz $*b^hrn-\pi$ como modelo semántico, habría pues una doble conceptualización en un *continuum* de rasgos semánticos: por un lado, la que va de lo más concreto a lo más abstracto mediante un mecanismo cognoscitivo de *metaforización* y *metonimización*, por otro, la que va de lo más abstracto a lo más concreto mediante un mecanismo cognoscitivo de *modelización*¹⁵, con la que reobjetivizaría lo que concibe como un proceso abstracto, es decir: habiendo conceptualizado πραπίς, puede resignificar su base anatómica y fisiológica, πραπίδες, instanciada en el plano lingüístico, por ejemplo, como ἤπαρ ὑπὸ πραπίδων. La siguiente figura agrega esta nueva serie de rasgos y las direcciones de la conceptualización al *continuum* que representaba la figura 1:

¹⁵ Los conceptos de modelización, metaforización y metonimización, aplicados a la descripción lingüística desde un enfoque lingüístico cognitivo-prototípico, son utilizados aquí siguiendo la propuesta de LAKOFF, G. (1987), *Women, fire and dangerous things*, Chicago, y de LANGACKER, R. (1987), *Foundations of Cognitive Grammar*, Standford.

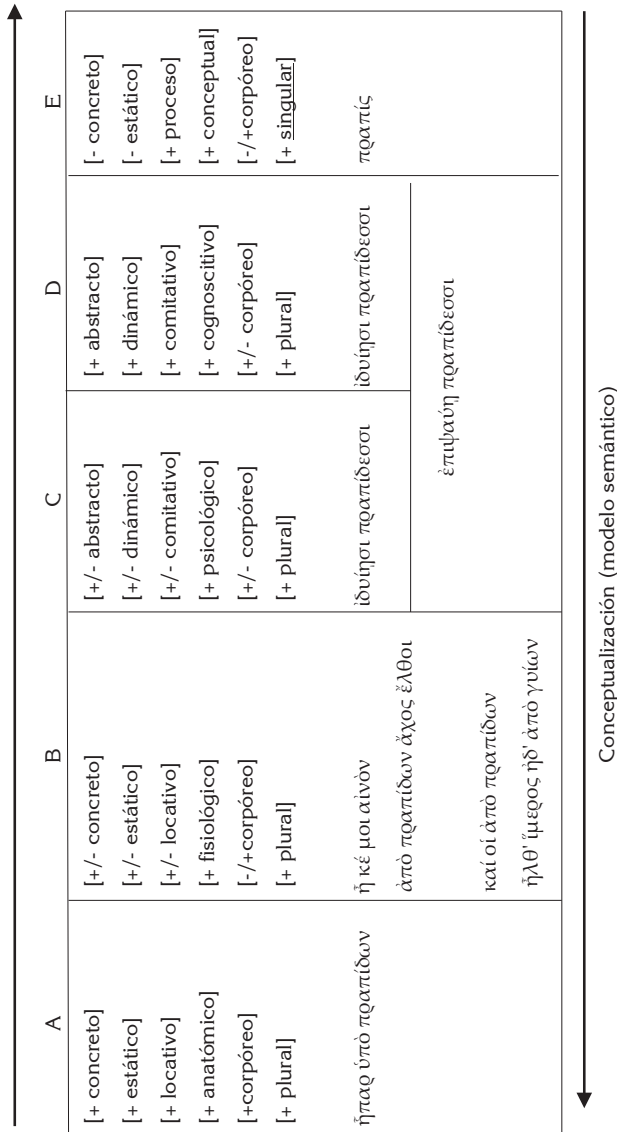


Figura 2

La columna E agrega un nuevo elemento, (4) *πραπίς*, que funcionaría como modelo semántico de D, C, B, A. Este es el orden que sugiere la segunda flecha, pues, si bien la *metaforización* y la *metonimización* se da de izquierda a derecha, la *modelización* se da de derecha a izquierda, del rasgo [-concreto] [-estático] al rasgo [+concreto] [+estático]. En la misma dirección se va del rasgo [+proceso] al rasgo [+locativo] por pérdida de dinamismo; esto se ve reflejado en que E es el *foco de la conceptualización*, [+conceptual]. No obstante, el foco de la conceptualización presenta un rasgo común de base, [corpóreo], cuya dinámica es particular: en A se manifiesta como [+corpóreo], en B tiende a perder ese rasgo [-/+corpóreo] que no lo hacen prevalecer ni C ni D, y vuelve a tomar entidad en E, aunque sin retomar lo plenamente como en A. Sin lugar a dudas, el rasgo más distintivo es este último: tanto A, como B, C y D poseen el mismo rasgo semántico [+plural]; E, en cambio, es el único que posee el rasgo [+singular].

Dejando abierta la problemática, se podría provisionalmente concluir que el/los autor/es de los poemas homéricos podría(n) haber tenido en mente la conceptualización (producto de un proceso cognitivo de *metaforización* y *metonimización*) del sustantivo singular *πραπίς*, como modelo semántico de la alternancia significativa singular / plural, *πραπίς* / *πραπίδες*, por analogía y sinonimia con la alternancia *φρήν* / *φρένες*. Al instanciarlo nominalmente en el discurso, por medio de un proceso cognitivo de *modelización*, lo nominaliza(n) en plural condicionado(s) por el contexto narrativo y la situación representada, conforme a un *continuum* de rasgos semánticos apropiados a dicho contexto y situación.

Bibliografía

Léxicos

- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, Paris.
 BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden and Boston.
 CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
 LIDDELL, H. – SCOTT, R. – JONES, H. (LSJ) *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

Ediciones

- LEAF, W. (1960) *Homerus. The Iliad*, edited with apparatus criticus, prolegomena, notes and appendices, Amsterdam.

Específica

- DARCUS SULLIVAN, SH. (1987) «πραπίδες in Homer», *Glotta*, 65, pp. 182-193.
 FESTUGIÈRE, A.- J. (1953) «Les origines de la pensée européenne», *Revue des Études Grecques*, tome 66, pp. 396-406.
 IRELAND, S.-STEEL, HULL AND F. L. D. (1975) «Φρένες as an anatomical Organ in the Works of Homer», *Glotta*, 53, pp. 183-195.
 KÖRNER, O. (1904) *Wesen und Wert der Homerischen Heilkunde*, Wiesbaden.
 LAROCK, V. (1930) «Les premières conceptions psychologiques des Grecs», *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 9, pp. 377-406.
 LOCKHART, PH. (1966) «φρονεῖν in Homer», *Classical Philology* 61, pp. 99-101.
 ONIANS, R. (1954) *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. New Interpretation of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge.
 PETIT, G. (1922) «Sur la conception ancienne – anatomique, physiologique et psychique – du muscle diaphragme», *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VII Série, tome 3, pp. 48-54.
 SNELL, B. (1977) «φρένες-φρόνησις», *Glotta*, 55, pp. 34-64.

Fecha de aceptación: 09-09-2014

Fecha de recepción: 06-10-2014

STEPHEN COLVIN (2014) *A Brief History of Ancient Greek*, Oxford, Wiley-Blackwell (Wiley Brief histories of the Ancient World), 219 pp., 6 ilustraciones.

A Brief History of Ancient Greek, el libro recientemente publicado por Stephen Colvin, no pretende ser un estudio exhaustivo del griego, como lo es, por ejemplo, *A Historical Greek Reader: Mycenaean to the Koiné* (Oxford: 2007), del mismo autor. Más bien, y según el mismo Colvin expresa en el prefacio, ofrece una historia social, más que puramente lingüística, del griego, destinada a lectores que no conocen esa lengua, o la conocen poco. En esa línea, ofrece un esbozo de los desarrollos más salientes del griego, concentrándose en la relación entre la lengua y la historia social, literaria y política de los hablantes.

El libro presenta la siguiente estructura:

- Una tabla de contenidos.
- Una lista de ilustraciones (seis en todo el libro).
- Un prefacio de cinco páginas, en el que el autor fundamenta la importancia del griego en el marco general de las lenguas, precisa algunas cuestiones terminológicas, especifica el modo en que aparecen transliteradas las palabras griegas y establece el destinatario del libro.
- Diez capítulos, que recorren desde los orígenes indoeuropeos del griego hasta la modernidad.
- Un apéndice que presenta el alfabeto griego y su pronunciación en griego antiguo y en griego moderno.
- Un apartado de abreviaturas y símbolos utilizados en el libro.
- Un glosario que reúne términos vinculados fundamentalmente con el ámbito de la Lingüística.
- Referencias: la bibliografía a la que remite es variada, pero no excesiva; aparecen títulos más generales y otros más específicos.
- Un index de términos y temas muy completo, que permite ubicarse fácilmente en los pasajes del libro correspondientes.

En el *capítulo 1*, Colvin establece las raíces indoeuropeas del griego, deteniéndose en el descubrimiento del sánscrito y el surgimiento de la lingüística histórica. Ejemplifica las correspondencias de las lenguas indoeuropeas en los diferentes ámbitos: fonología, morfología, léxico y sintaxis; a partir de ellos explica de modo claro y simple el método comparativo, propio de aquella disciplina. En la ejemplificación la comparación con el inglés es permanente y altamente ilustrativa.

El *capítulo 2* se desarrolla a partir del presupuesto de que las lenguas constituyen “co-producciones”, y de que el griego representa por tanto el desarrollo de una lengua indoeuropea en interacción con otras lenguas de la zona del Egeo, de raíces indoeuropeas o no. Los distintos apartados que constituyen el capítulo se centran en la explicación de diferentes pueblos y lenguas no griegos con los que interactuaron los helenos en sus orígenes más antiguos: los pelasgos, la civilización minoica, los fenicios.

El *capítulo 3* está dedicado al griego micénico. Tras ubicar cronológica y culturalmente la etapa, se detiene en las tablillas micénicas, y en la escritura que les es propia: la linear B, de carácter silábico.

Tras presentar el silabario, aparecen textos que el autor transcribe y explica (con un nivel de especificidad alto teniendo en cuenta que se está pensando en un lector no especializado); concluye precisando las características que la lengua presenta a nivel fonológico, morfológico y de vocabulario (algunas de esas características aparecen también en griego clásico, otras reflejan un estadio arcaico de la lengua, más próximo al indoeuropeo).

El *capítulo 4* se focaliza en la llamada Edad Oscura, con una detallada contextualización en la que se ponen en diálogo lengua e historia. Se detiene en la distribución de los dialectos en Grecia hacia el siglo VIII como evidencia para conocer lo que pasó antes, y se proponen posibles clasificaciones de los mismos.

El *capítulo 5* se centra en el alfabeto griego, su origen fenicio y su adaptación al griego. Aparecen todos los signos correspondientes a las mayúsculas griegas, su nombre en esa lengua, el nombre y el valor fonético en fenicio. Se detiene en la incorporación de las vocales, indispensables para escribir el griego, así como en los otros signos que el griego necesitó añadir para hacer posible su escritura. Las explicaciones acerca del valor de las letras en griego serían más comprensibles si estuvieran los signos originales, y no la transliteración de su nombre (habla, por ejemplo, del “signo *psi*”).

Tras la explicación del alfabeto, el foco se desplaza a la historia de la escritura griega, resumida en el apartado final, que aborda las cuestiones vinculadas con la puntuación, espíritus y acentos, precisión sobre el modo de escribir algunos signos y materiales sobre los que se realizó.

En el *capítulo 6* se desarrollan los temas vinculados con los dialectos, a partir de un enfoque histórico de los mismos. El autor se detiene en los términos que en griego clásico podían ser usadas con el valor de “dialecto”, en las fuentes para conocer los dialectos griegos, en el lazo que los propios griegos establecieron entre lengua (dialecto) con grupo étnico, y, tras presentar un mapa de la distribución de los dialectos griegos hacia el 500 a.C., presenta la clasificación moderna de los dialectos griegos. Dicha clasificación supone cuatro grupos fundamentales, más un dialecto que no muestra vinculaciones con los demás: Arcadio-Chipirota, Ático-Jónico, Eólico, Griego Occidental, Panfilio. La descripción de los mismos se centra en cinco características “diagnósticas” para cada dialecto:

- el paso de la tercera personal plural del verbo *ti* > *si*;
- la desinencia verbal para la primera persona del plural: *-men* o *-mes*;
- la desinencia del infinitivo del verbo “ser”: *-nai* o *-men*;
- la conjunción “cuando”: *hote* o *hoka*;
- la desinencia de dativo plural de los sustantivos en *-os*: *-ois* u *-oisi*.

Al considerar entonces cada grupo dialectal, tras una breve presentación histórica de cada uno de ellos, su ubicación geográfica y los testimonios epigráficos existentes, aparece la ejemplificación de las variantes adoptadas en cada caso, así como algunas otras características propias del grupo o dialecto incluido.

Los *capítulos 7 y 8* se detienen en los dialectos literarios griegos: Homero y la tradición épica, en primer lugar, la poesía lírica después.

El autor profundiza primero en la *Ilíada* y la *Odisea*, los textos de mayor influencia en la historia de la lengua griega, en Homero, su autor, en la lengua de los poemas, que no es un dialecto del griego, sino una mezcla de formas que nunca se habló, una lengua literaria.

Ofrece luego una explicación clara y sencilla del hexámetro dactílico, estableciendo las diferencias que separan la poesía en griego - de la poesía en inglés y enfatiza la importancia de entender el estricto patrón métrico para poder comprender cómo la poesía homérica preserva una lengua muy anterior a la composición de los poemas, producto de la composición oral, y no escrita. Se detiene, finalmente en la génesis de la lengua épica, en la escritura de las obras que la utilizan y repasa rápidamente las otras obras épicas conservadas (Hesíodo y los Himnos Homéricos).

Al abordar la lengua de la poesía griega, Colvin presenta cinco grandes bloques: poesía jónica, poesía eólica, poesía dórica, poesía epigráfica y el drama ateniense. En todos los casos, de un modo atractivo y ágil, contextualiza histórica y culturalmente los dialectos, y establece la relación entre dialecto histórico y dialecto literario, así como entre dialecto literario y un género poético específico.

En el desarrollo de cada una de las variantes, comienza con una consideración sobre la métrica que le es propia, las características fundamentales de la lengua y sus representantes más conocidos. Concluye con uno o varios ejemplos tomados de los poetas: presenta un texto y lo analiza precisando sus peculiaridades lingüísticas.

El *capítulo 9* está dedicado al comienzo de una lengua común. Se enfoca primero en la idea de “prosa”, el modo en el que fue entendida por los propios griegos y los términos que ellos usaron para referirse a la misma. Se presenta un rápido recorrido por los primeros testimonios “sin metro”, para adentrarse luego en el surgimiento de la prosa ática y sus principales representantes. Desemboca así en las consideraciones acerca de la *Koine*, la “lengua” que se desarrolló a partir del dialecto ático, y que comienza a ser utilizada en la escritura de inscripciones y otros documentos a partir del siglo III aC, reemplazando rápidamente a los dialectos locales del griego del registro escrito; se presenta su increíble expansión como signo de la nueva estructura política del mundo helenístico. En relación a la pregunta “¿Cuándo comenzó la *koine* en Grecia?”, el autor responde simplemente “Tan pronto como los griegos comenzaron a escribir”, utilizando para explicarlo el término “diglosia”, que alude a la realidad de un pueblo en el que la lengua hablada se va separando progresivamente de la variante escrita estandarizada.

En el *capítulo 10*, el eje se desplaza a la historia del griego a partir de la Edad Media, en un desarrollo ágil que va poniendo la lengua en el contexto de los movimientos históricos y culturales de los diferentes períodos. Llega así hasta el siglo XX, cerrando con un poema del premio Nobel Seferis en el que se enfatiza que la lengua griega tiene una continuidad (lingüística y literaria) que no depende del arcaísmo, sino del compromiso creativo de una lengua viva con su larga historia.

En este libro verdaderamente interesante, dos cuestiones llaman sin embargo la atención: por un lado, que el autor no mantenga un criterio uniforme en la presentación de los términos griegos, que a veces aparecen con caracteres griegos y a veces transliterados. Por el otro, un alto nivel de especificidad en el desarrollo de algunos temas puntuales, que no parecen fácilmente accesibles para alguien que no sabe griego (en el ámbito de la fonética, por ejemplo, menciona en los pronombres *quis* del latín y *tis* del griego la presencia del tema de interrogativo e indefinido indoeuropeo **k^wi-*/*k^wo-*, difícilmente reconocible en griego si no se maneja el concepto de “labiovelar” y las tres etapas en que evolucionó). Más allá de ello, *A Brief History of Ancient Greek* representa un esfuerzo considerable de síntesis y de creatividad, que consigue, en apenas unas doscientas páginas, poner de relieve los aspectos más significativos de la historia del griego y presentarlos

de una manera atractiva y accesible para un lector no especializado. Un aporte valioso también para los estudiosos del griego, por la solidez de los conocimientos en que se funda y por la integración que realiza entre la lengua y la literatura y el contexto social y político en el que se desarrollaron.

ELISA FERRER

Universidad Nacional de Córdoba,
Facultad de Filosofía y Humanidades
elisaferrer5@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 07-11-14

Fecha de aceptación: 07-11-14

MARÍA C. DAVOLIO Y GRACIELA E. MARCOS (trad.), Graciela E. Marcos (introducción y notas), *Gorgias. Encomio de Helena*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2011, 80 pp.

En la Grecia del siglo V a.C., mucho antes de que las corrientes filosóficas modernas giraran hacia el lenguaje, los sofistas hicieron del *lógos* el foco de sus quehaceres prácticos y teóricos. En particular, Gorgias de Leontinos evidenció las capacidades de ese *lógos* por medio de una aguda advertencia: “la palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y del todo invisible lleva a término las obras más divinas”. Sin embargo, dicha advertencia aparece en un texto cuyo principal propósito –al menos el declarado explícitamente– no es otro que el de defender y elogiar a Helena, la bella mujer acusada de ser la culpable de la guerra de Troya. La edición del presente volumen, *Gorgias. Encomio de Helena*, nos permite acercarnos nuevamente a esta singular pieza retórica que aún hoy puede seguir leyéndose como una defensa de la espartana mal afamada (y, en este sentido, como una revisión del clásico mito griego) o bien como un encomio del propio *lógos*.

El volumen se abre con un estudio introductorio, a cargo de Graciela Marcos, en el que se puntualizan una serie de cuestiones clave del escrito del sofista. En primer lugar, se observan las influencias tanto explícitas como calladas que Gorgias ejerció sobre la obra platónica. En segundo lugar, se señalan las discusiones sobre el estatus del leontinense como pensador (si acaso debe considerársele un sofista, un retórico o un filósofo) y sobre la índole del propio *Encomio de Helena* (teniendo en cuenta que el autor caracteriza su discurso como un “juego” [*paígnion*, §21]). Sobre sendas cuestiones, la autora deja en claro su posicionamiento al sostener que los escritos de Gorgias (especialmente el tratado *Sobre el no ser*) abordan cuestiones de innegable valor filosófico y, por otro lado, afirmando que la dimensión lúdica del *Encomio de Helena* no imposibilita la expresión de opiniones serias y sinceras, sobre todo en lo que hace a la naturaleza y alcance del *lógos*. En tercer lugar, el estudio introductorio se hace eco de ciertas discusiones de la bibliografía crítica en relación con la complementariedad que puede plantearse entre el tratado *Sobre el no ser* y la pieza retórica en cuestión (complementariedad entre la tesis sobre la orfandad del *lógos* y la tesis sobre su poder intersubjetivo). Por último, la autora echa luz sobre un rasgo que distingue la argumentación de Gorgias: la disolución de las distinciones que el propio texto plantea, por ejemplo, entre la Helena agente y la Helena paciente o aquella entre el *lógos* violento y el persuasivo.

Luego del estudio preliminar, la misma Graciela Marcos y María Davolio presentan la traducción actualizada del texto gorgiano que sigue la edición canónica de Diels y Kranz, edición de la que se apartan en algunas líneas respetando, en esos casos, las versiones de Untersteiner, MacDowell

o Mazzara. Uno de los mayores méritos de la traducción reside en la consecución de un notable equilibrio entre la particular prosa del leontinense y las estructuras del español sin nunca perder de vista el original griego. Asimismo, cabe destacar la novedad de la edición bilingüe de este volumen, una iniciativa que debería propagarse en el mercado editorial argentino (vale recordar que Ediciones Winograd también cuenta con una edición bilingüe del tratado *Sobre el no ser* del mismo Gorgias). La traducción del texto, cuya revisión ha estado a cargo de Esteban Bieda, se encuentra enriquecida por un cuerpo profuso de notas a través de las cuales Marcos completa las interpretaciones planteadas en el estudio introductorio y brinda, con una absoluta claridad conceptual, una serie de herramientas útiles para abordar con detenimiento el discurso gorgiano. Dichas herramientas clarifican los sentidos que adquieren términos fundamentales como *prâgma*, *kósmos*, *alêtheia* o *apâte*; ayudan a desentrañar los movimientos generales del texto; ponen de manifiesto las conexiones con otras obras de la tradición literaria y filosófica de la antigüedad griega, pero sobre todo se encargan de esclarecer las posiciones que el sofista asume frente al *lógos*. En este sentido –y más allá de examinar la analogía entre palabra y *phârmakon*, la separación entre persuasión y verdad o la relación entre los ámbitos psíquico-subjetivo y físico-objetivo–, la autora se detiene especialmente en la disyuntiva acerca de las condiciones del discurso: si la palabra proferida ejerce violencia sobre el oyente o si, por el contrario, supone una aceptación placentera de lo dicho. Relevando los distintos enfoques de la crítica especializada, la autora toma posición al sostener que la persuasión solo es efectiva si es aceptada voluntariamente por el otro.

Finalmente, cierra este volumen la sección bibliográfica en donde se detallan las ediciones, traducciones y comentarios en lenguas modernas del *Encomio de Helena* y, en la bibliografía secundaria seleccionada, los artículos y libros no solo sobre la pieza en cuestión, sino también sobre el pensamiento del leontinense y la sofística. La publicación de *Gorgias. Encomio de Helena* supone un aporte decisivo ya que, por un lado, permite a todo un abanico de lectores enfrentarse con una nueva traducción de un texto clave del pensamiento antiguo y, por otro lado, posibilita la apertura –para el lector avezado– de numerosas líneas de análisis sobre ese *lógos* que, para Gorgias, se clausura sobre sí mismo (quien dice sólo dice un decir), pero, al mismo tiempo, produce las obras más divinas.

LUCAS M. ÁLVAREZ
Universidad de Buenos Aires - CONICET
lucasmalvarez@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 01-12-14

Fecha de aceptación: 01-12-14

MÁRSICO, CLAUDIA. *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Editorial Losada, 2014, 480 pp. (Colección Griegos y Latinos).

Aunque la tradición historiográfica encumbró a Platón y Jenofonte, menospreciando a los demás discípulos de Sócrates, a quienes todavía se suele denominar “socráticos menores”, en las últimas décadas el interés por estas figuras ha crecido, principalmente luego de la edición crítica de testimonios y fragmentos socráticos elaborada por Gabriele Giannantoni¹. En *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II* Claudia Mársico continúa la revalorización de dichos filósofos al ofrecer por primera vez en lengua moderna una traducción comentada de las secciones del trabajo de Giannantoni dedicadas a Antístenes, Fedón, Esquines y Simón. La obra que reseñaremos acompaña al primer volumen ya publicado por la autora sobre megáricos y cirenaicos y a un tercer tomo sobre cínicos, aún en preparación.

Se organiza en una introducción que brinda un panorama general sobre las propuestas teóricas de estos filósofos y una sección de fuentes con múltiples notas interpretativas. En el primer apartado introductorio, “Las escuelas socráticas”, Mársico analiza cómo en el siglo IV a.C. Isócrates percibía al círculo socrático. Apelando a las tesis y prácticas de los discípulos de Sócrates que las fuentes transmiten, sostiene que ellos son los sofistas que en *Contra los sofistas* y *Encomio de Helena* Isócrates caracteriza como mentirosos, erísticos y charlatanes porque enseñan inútiles teorías que prometen la verdad y la felicidad en vez de brindar una educación más modesta y orientada a la praxis. A partir de esto delinea un perfil teórico de los grupos socráticos con tres rasgos sobresalientes. Por un lado, dice que se ocuparon de la dimensión veritativa del discurso y de los criterios para establecerla desde marcos correspondentistas, lo que originó diversas propuestas de ensamblaje de los planos de la realidad, el pensamiento y el lenguaje. Por otro, reflexionaron sobre tópicos éticos como la unidad de la virtud, el cuidado del alma y la búsqueda de la felicidad. Finalmente, compartieron una impronta argumentativa dialéctica que ofició de marco metodológico de investigación, adoptando el formato textual dialógico para desarrollar sus filosofías.

Consideramos acertada esta caracterización, puesto que establece un marco básico de problemas comunes que invita a estimar a los socráticos como un genuino movimiento de discusión intelectual. En Antístenes, a quien está dedicada la primera sección de fuentes, hallamos fácilmente estos rasgos: no sólo fue un prolífico escritor de diálogos –de las sesenta y

¹ G. GIANNANTONI, *Socratis et socraticorum reliquiae*, Napoli, Bibliopolis, 1990.

cuatro obras que Diógenes Laercio transmite en *FS* 792², al menos la mitad pertenecen al género– sino que su posición teórica respondía de manera novedosa al desafío sofístico abierto en el *Tratado del no ser*. Si allí Gorgias defendía que nada existe, que si existiera no podría pensarse y que si pudiera pensarse no podría transmitirse, Antístenes afirmaba que existen cosas, que las captamos sin problemas y que las transmitimos unívocamente, postulando una adecuación entre lenguaje y realidad tan sistemática que no hay lugar para el error.

Para Mársico, tres son las tesis del sistema antisténico. En primer lugar, “enunciado (*lógos*) es lo que muestra lo que era o es” (*FS* 958), que ella interpreta como la afirmación de que el lenguaje revela la naturaleza de lo real, puesto que para cada cosa habría un “*lógos* propio” que Antístenes identificaba con su nombre. Si el plano nominal es el correlato exacto de la estructura de la realidad, para adquirir conocimiento verdadero basta con conocer la organización de la lengua, lo que da lugar a la segunda tesis: “la investigación de los nombres es el principio de la educación” (*FS* 979). Tal investigación consiste en realizar análisis semánticos, es decir, clarificar y delimitar los términos de la lengua, buscando explicitar sus notas distintivas y sus marcas de oposición. Así, por ejemplo, en *FS* 1011 Antístenes trabaja sobre el epíteto “*polútropos*” que Homero aplica a Ulises, estudiando los compuestos *polús* y *trópos*. Contra quienes creen que tal denominación era negativa y remitía a las aristas engañosas del héroe, él sostuvo que la multiplicidad aludida era elogiosa y refería a la diversidad de modos discursivos y a la habilidad lingüística de Ulises. La tercera tesis, corolario de las anteriores, afirma la imposibilidad del error y la falsedad, puesto que “quien dice, dice algo; el que dice algo, dice lo que es; el que dice lo que es, dice la verdad” (*FS* 969).

Como la autora bien puntualiza, este sistema ontológico-lingüístico le valió a Antístenes seguidores y detractores. En *Crátilo* y *Eutidemo*, por ejemplo, Platón refiere a los inconvenientes de la tesis sobre la imposibilidad del error, y en *Sofista* ataca su supuesto principal de verdad onomástica, planteando una noción de verdad radicada en la proposición. La aplicación sistemática de la investigación de los nombres, por su parte, es ridiculizada en el pasaje etimológico del *Crátilo* (391d-427d) y, además, la exégesis de los poetas que Antístenes utilizaba para resolver problemas éticos y antropológicos es desacreditada por Platón en toda su obra. Tampoco debe olvidarse que Antístenes sostenía una ontología corporeísta que admitía sólo la existencia de entidades concretas, lo que lo condujo a criticar la teoría platónica de las Formas. Entre sus seguidores, por otra parte, puede mencionarse a los estoicos, que se creían herederos de los cínicos y, por

² La sigla *FS* remite a la ordenación interna de los *Fragmentos Socráticos* de la obra.

su intermedio, de Antístenes, en su intento por relacionarse con Sócrates. Mársico encuentra factible esta filiación que explicaría, además, el origen clásico de algunas de los aspectos fundamentales del sistema estoico, como su ontología materialista, su filosofía práctica y su naturalismo lingüístico.

La segunda sección de fuentes está dedicada a una figura no menos importante: Fedón de Élida y los elíacos y erétricos. Aunque lo conocemos porque Platón lo colocó como narrador del diálogo homónimo, para Mársico debemos analizar las razones teóricas de esta elección. Al respecto sostiene que la psicología del *Fedón*, discordante en relación a la de *República* y *Timeo* porque concibe al deseo como función corporal y no permite su erradicación mientras el alma esté encarnada, podría aludir a la posición de este socrático, reconstruible a partir de los retazos de su diálogo *Zópiro*. Allí se relata el encuentro de Sócrates con un fisionomista persa capaz de determinar el carácter de un hombre con sólo ver su aspecto corporal, quien dictaminó que Sócrates poseía muchos vicios. Ante la sorpresa de los presentes, éste secundó el diagnóstico de Zópiro, indicando que efectivamente poseía tales vicios, pero los mantenía controlados. A pesar de que el carácter de la autarquía propuesta por Fedón varía según las fuentes, en todos los casos hay una confianza en que el alma puede arbitrar cambios en las tendencias naturales negativas, maleables por acción de la educación y la filosofía, a la cual se reserva una misión esencialmente liberadora de las predisposiciones corporales.

La relevancia de Fedón radica también en los copiosos seguidores que supo congregarse, entre quienes estuvo Menedemo de Eretria, a partir del cual el grupo pasó a llamarse erétrico. En esta fase dicha corriente presenta muchos elementos de otras líneas filosóficas, como el cinismo y el escepticismo, aunque el más llamativo para Mársico es el que los acerca a la dialéctica megárica. Si bien el tipo de dialéctica impulsada por Menedemo no ostenta los rasgos erísticos del procedimiento megárico, según la autora las críticas a la predicación y las proposiciones negativas lo colocan en las cercanías de los megáricos y su intento por mostrar la distancia entre el lenguaje y lo real. Los erétricos enfatizan el carácter mental de todo bien, a pesar de que los hombres proyectan sus contenidos de conciencia y les atribuyen existencia objetiva. Para Mársico estas ideas los distancian del modelo antropológico de Fedón, pues aquí el cuerpo es afectado por ciertas “naciones mentales” y no es el origen de contenidos anímicos.

Por su parte, la tercera sección de fuentes está dedicada a Esquines de Atenas. Él es, además de Platón y Jenofonte, el único socrático del que conservamos citas literales de sus diálogos, principalmente de *Alcibíades* y *Aspasia*. Aunque las fuentes hablan de su abandono del formato dialógico y un viraje hacia la retórica, los autores de la segunda sofística coinciden en considerar a sus diálogos como una de las mejores producciones en prosa

de la época clásica. Según Mársico, de acuerdo a lo que se vislumbra en los fragmentos conservados, tal fama puede deberse a la presencia de un entramado intertextual de personajes que hacen de sus obras una totalidad integrada en la que se destaca que, por un lado, recrean un clima signado por procesos históricos con figuras de inicios y mediados del siglo V a.C. como Temístocles, Milciades, Alcibiades y Pericles; y por otro, recurren permanentemente a la ficción filial entre padres e hijos, aspecto que remitiría al intento de Esquines por librar a Sócrates de las acusaciones por corrupción de jóvenes en ese plano.

Eso tematiza el *Alcibiades*, que presenta un diálogo de Sócrates con el político y estratega homónimo donde se analiza la función del guía filosófico respecto de la técnica, los designios divinos y el éros como vía hacia la virtud. La potencia erótica es, asimismo, el tema central del *Aspasia*: allí Esquines revierte el juicio negativo que Aspasia tenía entre otros socráticos como Antístenes y, en menor medida, Platón, quien recurre a una diosa y no a una cortesana para pedir instrucción sobre cuestiones eróticas. Tal como describe Mársico, el núcleo de este diálogo habría sido la justificación de que Aspasia era la maestra ideal para educar al hijo de Calias y, según las fuentes conservadas en *FS* 1237-1254, se habría estructurado en tres relatos progresivos sobre el éros que culminan en un modelo superador, encarnado en Aspasia, que impulsa el mejoramiento de los individuos. Ambos diálogos le asignan también un lugar preponderante a la dialéctica y al dispositivo refutatorio. Ejemplo de ello es el interrogatorio de Aspasia a Jenofonte y su esposa, que apela a la inducción para mostrar cómo ambos buscan lo mejor y siempre eligen los bienes ajenos, pero no en el caso de su pareja, puesto que ninguno prefiere a otra más que a la suya. La contradicción, que como señala Mársico provoca efectos corporales como la ruborización o el llanto, signos de las transformaciones que genera el interrogatorio dialéctico, abre paso a la propuesta positiva de Aspasia: cada uno debe buscar la virtud y el mejoramiento de sí hasta lograr ser el uno para el otro la mejor elección.

Finalmente, la última sección de fuentes está dedicada a Simón, zapatero en cuyo puesto de trabajo las fuentes señalan que Sócrates y los suyos se reunían a dialogar. Como Mársico puntualiza, los testimonios sobre él son escasos y no hay argumentos de peso para afirmar taxativamente su existencia. Según muchos especialistas, probablemente él haya sido una construcción ficcional pensada para exagerar los rasgos populares de Sócrates y compatibilizarlo con el cinismo. Real o no, las fuentes hablan de Simón y, además, en *Memorabilia* 4.2.1 Jenofonte menciona una zapatería donde se reunían los socráticos, que bien podría ser la suya. Se lo considera central en la instauración del diálogo como género, al punto que en *FS* 1290 se dice que él fue el primero en poner por escrito las charlas de los

socráticos, atribuyéndole además un catálogo de treinta y tres obras entre cuyos títulos destacan temas caros al grupo como *Sobre la virtud*, *Sobre el amor* y *Sobre la Filosofía*. Por la pérdida de tales textos sólo podemos establecer conjeturas sobre la filosofía de Simón que, según los testimonios, habría sido alguien dado a la autarquía y la libertad de palabra, eligiendo una profesión austera en detrimento de las cortes y los honores.

El libro de Mársico ofrece, para terminar, un catálogo de autores fuente que permite contextualizar en tiempo y lugar los pasajes, un índice onomástico que facilita buscar información sobre una figura específica y una tabla de correspondencias entre los fragmentos de la obra de Giannantoni y los de este libro que posibilita cotejar su traducción con el texto original, herramienta muy útil, dado que Mársico modifica en algunos casos sustancialmente la organización temática y cronológica de los testimonios y fragmentos a fin de lograr una mayor inteligibilidad.

Este sucinto recorrido basta para recomendar enfáticamente la lectura del libro de Claudia Mársico. Además de ofrecer una traducción cuidada de un corpus textual inédito en lengua castellana, presenta una introducción muy completa y un aparato de notas puntilloso que hacen de él un verdadero comentario a estas líneas filosóficas. Su trabajo es una herramienta imprescindible si se pretende hacer justicia al complejo contexto intelectual del siglo IV a.C., puesto que, si bien los socráticos no fueron los únicos intelectuales de dicha época ni los únicos en hacerse llamar filósofos, sus prácticas teóricas y discursivas dominaron la escena y sentaron las bases de la filosofía en tanto disciplina, al punto que, modificando ligeramente la conocida sentencia de Whitehead, la historia de la filosofía bien podría considerarse como una serie de notas a pie de página a los diálogos socráticos.

FRANCISCO VILLAR
Universidad de Buenos Aires

Fecha de recepción: 07-09-2015

Fecha de aceptación: 16-09-2015

SHADI BARTSCH – ALESSANDRO SCHIESARO (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, New York, Cambridge University Press, 2015, 361 pp.

El presente volumen recoge veintitrés artículos que versan sobre variados aspectos de la obra de Séneca el Joven, autor que, como bien señalan los editores en la Introducción (pp. 1-12), sigue provocando el interés y la fascinación de los especialistas.¹ El libro está organizado en cuatro grandes secciones (“The Senecan Corpus”, pp. 15-105; “Texts and Contexts”, pp. 109-121; “Senecan Tensions”, pp. 187-198 y “The Senecan Tradition”, pp. 255-317), seguidas de una Bibliografía General (pp. 319-345) y de un Índice (pp. 347-361). Es destacable, asimismo, el hecho de que cada capítulo se cierra con un apartado que consigna lecturas ampliatorias para todo aquel que desee profundizar en el tema desarrollado a lo largo del capítulo.

La Primera Parte incluye siete capítulos que abarcan la totalidad de la producción senecana supérstite con el propósito de dilucidar la cuestión de si el corpus debe ser leído como un todo coherente o si, en cambio, debemos atender a las innumerables conexiones y contrastes posibles entre obras escritas en diferentes momentos, géneros, registros y estilos. El ensayo de Sussana Braund (“Seneca *Multiplex*”, pp. 15-28), que abre la colección y funciona, según los editores, como una segunda introducción a la totalidad del volumen, recorre en sentido inverso distintos momentos significativos de la vida de Séneca. De manera interesante, la autora nos recuerda que, a pesar de que el relato de Tácito invita a concebir la vida del autor como un todo coherente, la de Séneca es una figura marcada por múltiples fragmentaciones (filósofo y político, filósofo y tragediógrafo, pensador serio e hipócrita disidente, millonario y estoico), que continúan estimulando y a la vez frustrando a los estudiosos. En el segundo capítulo (“Senecan Tragedy”, pp. 29-40), Christopher Trinacty aborda las tragedias de Séneca y las concibe no sólo como un medio de hacer filosofía moral y política, sino también como un género inherentemente dialéctico e híbrido, que permitió al autor entretener y contrastar voces, posiciones y reacciones, a fin de colocar el debate y la interrogación en el centro de la escena. A propósito de la controvertida relación entre la obra trágica y la obra filosófica de Séneca se ofrece una sugerente síntesis: “Stoicism is not the key by which one can unlock the single meaning of Seneca’s tragedies but rather

¹ Prueba de esto es la publicación, en los últimos años, de colecciones de artículos que procuran ofrecer una visión integral (esto es, que contemple tanto a Séneca *philosophus* como a Séneca *tragicus*) sobre la obra senecana: cf. K. VOLK - G.D. WILLIAMS (eds.), *Seeing Seneca Whole* (2006) y G. DAMSCHEN - A. HEIL (eds.), *Brill’s Companion to Seneca* (2013). Otras recopilaciones de trabajos que resultan igualmente notables son J. G. FITCH (ed.), *Seneca* (2008) y J. WILDBERGER - M. L. COLISH (eds.), *Seneca Philosophus* (2014).

one of many keys that help us to uncover the myriad associations that these works suggest". En el tercer capítulo, dedicado a las *Epistulae* ("Absent Presence in Seneca's *Epistles*", pp. 41-53), Catharine Edwards enfatiza que el estilo conversacional de cartas diarias dirigidas a un amigo cercano actualiza el proyecto filosófico senecano, configurándolo como una praxis cotidiana. En virtud de la dialéctica presencia-ausencia que caracteriza a todo contacto epistolar, la carta posibilita al mismo tiempo el cultivo de la autosuficiencia psíquica estoica y la conexión con los otros. La discusión sobre las cartas (a menudo caracterizadas como la mitad de un diálogo) nos lleva al siguiente capítulo ("The Dialogue in Seneca's *Dialogues* (and Other Moral Essays)", pp. 54-67), en el que Matthew Roller se ocupa de las diez obras en prosa reunidas en el *codex Ambrosianus* bajo la rúbrica de *dialogi*, a las que considera juntamente con *De Clementia*, *De Beneficiis* y *Naturales Quaestiones*. El autor ofrece aquí razones de por qué, no obstante sus diferencias, tiene sentido agruparlas y considerar que se inscriben en el género *dialogus*, dispositivo literario reconocido por los romanos. Al mismo tiempo, presenta un detallado examen del carácter dialógico de estos textos, que ponen en escena una multiplicidad de voces que resultan, a su vez, dialogizadas, participando así de la finalidad protréptica de cada obra. Un corolario interesante de esta propuesta es la posibilidad de releer las *Epistulae* como una ambiciosa colección de *dialogi*. En el capítulo cinco, Malcolm Schofield ("Seneca on Monarchy and the Political Life: *De Clementia*, *De Tranquillitate Animi*, *De Otio*", pp. 68-81) destaca el hecho de que Séneca fue "a politician and political theorist who was also a philosopher", más que un "philosopher who happened to be in politics", e ilustra esta aseveración examinando *De Clementia* junto a *De Tranquillitate Animi* y *De Otio*. El autor sugiere que el *De Clementia* constituye un ejercicio sobre teoría política de la monarquía y que varios aspectos contenidos en el tratado sorprenden por sus escasos vínculos con el estoicismo. Así pues, en él, al igual que en *De Otio* y en *De Tranquillitate Animi*, en los que se defiende la aparente paradoja de un retiro políticamente activo, vemos que Séneca nos ofrece su particular versión del estoicismo en el contexto del discurso político romano. En el capítulo seis ("Exploring Appearances: Seneca's Scientific Works", pp. 83-92), Francesca Romana Berno se alinea con toda una serie de nuevas ediciones, comentarios y estudios sobre *Naturales Quaestiones*, que han rescatado esta obra del relativo olvido al que había sido relegada. El análisis de la autora muestra su completa integración dentro del proyecto general senecano, dado que su finalidad fundamentalmente ética apunta a guiar a los hombres hacia la serenidad y la sabiduría. El capítulo siete ("Seneca's *Apocolocyntosis*: Censors in the Afterworld", pp. 93-105) se ocupa de una obra que a menudo ha sido considerada como una anomalía monstruosa en el *curriculum* literario de

Séneca: *Apocolocyntosis*. Tras un examen detallado de los posibles sentidos que su título pone en juego, Kirk Freudenburg resitúa el texto en el centro del corpus senecano, al tiempo que muestra cómo Séneca retoma el modelo genérico de la aguda sátira de Lucilio.

La Segunda Parte, que reúne un total de seis capítulos, se centra en señalar cómo Séneca, a través de sus textos, se constituyó en un intérprete político poderosamente moderno del pasado. En el capítulo ocho (“Seneca and Augustan Culture”, pp. 109-121) James Ker examina los recursos literarios (*exemplum*, alusión intertextual y citas) a través de los cuales Séneca retomó la cultura augustea en toda su variedad con el propósito de transformar el pasado heredado, al comprometerse con la memoria poética y con la conciencia histórica de sus lectores. En el siguiente capítulo (“Seneca and Neronian Rome: In the Mirror of Time”, pp. 122-134) Victoria Rimell aborda cuestiones similares a las tratadas por Ker pero se detiene en las tensiones generacionales y filosóficas que estructuran la compleja relación especular que Séneca mantuvo con Nerón, desde *Apocolocyntosis* hasta las *Epistulae*. En el capítulo diez (“Style and Form in Seneca’s Writings”, pp. 135-149) Gareth Williams explora cómo el estilo y la forma de la prosa senecana se hallan estrechamente comprometidos con el contenido filosófico que sus textos vehiculizan. De acuerdo con esto, el lenguaje es concebido como una herramienta fundamental de la filosofía de Séneca; de esta manera, encontramos por primera vez en nuestro autor a un filósofo que piensa en latín, para quien la filosofía es un proyecto urgente, profundamente político y específicamente romano. En el capítulo once (“Seneca’s Images and Metaphors”, pp. 150-160) Mireille Armisen-Marchetti estudia el uso del símil, la metáfora y la metonimia en la obra de Séneca. La autora se detiene especialmente en la teoría senecana de la metáfora y realiza importantes precisiones respecto de la distribución y selección de imágenes en la obra del autor, al tiempo que señala sus principales funciones. En el capítulo doce (“Theatre and Theatricality in Seneca’s World”, pp. 161-173) Cedric Littlewood ubica a Séneca tanto en su contexto cultural más inmediato, como en un contexto filosófico más amplio, ofreciendo interesantes reflexiones sobre el fenómeno de la teatralidad y sus relaciones con el poder en la obra del autor. En el capítulo siguiente (“Senecan Emotions”, pp. 174-184) David Konstan muestra cómo la concepción y clasificación senecana de las emociones, que no son meramente reflejos instintivos sino procesos cognitivos en sí mismos, ofrece más matices y es más estimulante que lo que a menudo se ha asumido.

La Tercera Parte del volumen recoge cinco capítulos que exploran las áreas de tensión presentes en el pensamiento senecano. Así, en el capítulo catorce (“Senecan Selves”, pp. 187-198), Shadi Bartsch ofrece estimulantes consideraciones sobre la identidad senecana, que, según la

autora, se configura en el abismo existente entre el *self* real y el *self* ideal estoico, abismo que Séneca resalta constantemente; asimismo, afirma que Séneca, en la búsqueda de un equilibrio entre dos *performances*, una cotidiana, la otra ideal, tuvo el propósito de dejar a los lectores la *imago* de su yo filosófico antes que la del yo cortesano que desplegó como *amicus principis*. En el capítulo siguiente (“Seneca’s Shame”, pp. 199-211) David Wray sostiene que a pesar de que el estoicismo ortodoxo desalienta detenerse a considerar factores que provocan *pudor* por tratarse de cuestiones “externas”, Séneca asigna al *pudor* un papel formativo para el *proficiens*, en tanto su coacción lo impulsará a elegir lo que alguien virtuoso hubiera elegido en una circunstancia determinada. En el capítulo dieciséis (“Theory and Practice in Seneca’s Writings”, pp. 212-223) Carey Seal estudia el modo en que nuestro autor concibe la relación entre “teoría” y “práctica” en filosofía, mostrando cómo Séneca está dispuesto a modificar la “teoría” si puede lograr que la “práctica” provea una respuesta ortodoxa adecuada. El capítulo diecisiete (“Seneca’s Originality”, pp. 224-238), a cargo de Elizabeth Asmis, se ocupa del modo en que Séneca reformula la ortodoxia estoica, apropiándose de materiales heredados para convertirlos en algo distinto. En el capítulo dieciocho (“Seneca and Epicurus: The Allure of the Other”, pp. 239-251) Alessandro Schiesaro pone el foco en la compleja relación que Séneca mantuvo con Epicuro y su filosofía, mostrando cómo, al utilizar las *sententiae* de Epicuro desvinculándolas de un contexto argumentativo mayor, se apropia de ellas estratégicamente, al tiempo que limita de entrada el alcance de la contaminación doctrinal.

La Cuarta Parte incluye cinco capítulos dedicados a examinar la pervivencia de la obra de Séneca, sujeta como estuvo a los vaivenes propios de las preferencias y rechazos de la cultura de cada época. Así, en el capítulo diecinueve (“Seneca and the Ancient World”, pp. 255-265) Aldo Setaioli repasa con suma erudición cómo Séneca fue objeto de valoraciones tanto positivas como negativas, no sólo como figura pública sino también como escritor. En el capítulo veinte (“Seneca and the Christian Tradition”, pp. 266-276) Chiara Torre explora los ecos de la herencia senecana en autores cristianos hasta el siglo VI d.C. Partiendo de la correspondencia apócrifa entre Séneca y San Pablo, la autora nos invita a no confundir el respeto que los autores cristianos mostraban por Séneca en tanto figura histórica y política con el respeto por sus escritos. La apropiación de Séneca por parte del cristianismo es el tema también del capítulo siguiente (“Seneca *Redivivus*: Seneca in the Medieval and Renaissance World”, pp. 277-288). En él, Roland Mayer examina la recepción de la figura de Séneca a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento y señala que ésta se vio obstaculizada por la falta de distinción entre él y su padre, y por la influencia distorsionante de las numerosas antologías que circulaban de su obra. Por

otra parte, puntualiza que las tragedias no fueron anexadas al corpus sino hasta comienzos del Renacimiento, momento en el cual comenzaron a despertar gran entusiasmo y fueron objeto de imitación. Interesante resulta también el patrocinio del estoicismo senecano por parte de Justo Lipsio, que dio origen a la diseminación de un pensamiento neoestoico entre los pensadores europeos. En el capítulo veintidós (“Senecan Political Thought from the Middle Ages to Early Modernity”, pp. 289-302) Peter Stacey precisa que Séneca fue una autoridad política sumamente respetada desde la Edad Media hasta la Edad Moderna (principalmente para los teóricos de la monarquía) y que el pensamiento político europeo es deudor tanto de su obra como de la de Cicerón. En el último capítulo (“Seneca and the Moderns”, pp. 303-317) Francesco Citti se ocupa de la importancia de la herencia filosófica de Séneca, rastreando su expansión en el tiempo, desde Justo Lipsio en el siglo XVII hasta nuestros tiempos, con los estudios de M. Foucault. En lo que atañe a la obra dramática de Séneca, su influencia en las tramas shakespearianas es bien conocida. Citti se centra en *Oedipus*, *Phaedra* y *Medea* para referirse a varios otros dramaturgos y poetas en los que puede advertirse la huella senecana.

Todo lo expuesto demuestra que se trata de un libro insoslayable para quien desee obtener un panorama ordenado y sucinto, no sólo de un corpus literario de considerables dimensiones, sino también de la cuantiosa bibliografía secundaria que no cesa de acumularse en torno a él.

SOLEDAD CORREA
UBA – CONICET
soledad.correa@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 28-03-14

Fecha de aceptación: 28-03-14

Semblanza de Josefina Nagore 1940-2014

Josefina falleció el 10 de septiembre de 2014. Pasado ya algún tiempo, venimos a rendir un modesto tributo a la querida memoria de nuestra maestra y amiga.

Egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1965, Josefina se inició tempranamente en la docencia superior de Latín de la mano de su recordada profesora, Aída Barbagelatta, pero a consecuencia de las difíciles circunstancias que se abatieron sobre la Universidad a partir de 1966 se alejó por un tiempo del ámbito que, en otro contexto, podría haber amparado sus primeros pasos en la carrera. Las condiciones adversas no impidieron que en esos años profundizara su formación en el extranjero, obteniendo el título de Licenciada en Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid en 1974, y ejerciera su vocación pedagógica en prestigiosos institutos de enseñanza secundaria y terciaria de Buenos Aires, como el Colegio Nacional de Buenos Aires, el Instituto Nacional de Enseñanza Superior “Mariano Acosta” y el Instituto Nacional Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”. Convocada por Amalia Nocito, regresó a la Facultad de Filosofía y Letras en 1978 para trabajar como Ayudante de Segunda de Latín en el Departamento de Historia, y recién en 1985 accedió a un cargo, también de auxiliar docente, en el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas. En 1990, en el primer concurso de profesores del área sustanciado a partir de la normalización de la Facultad, ganó un cargo de Profesora Regular de Lengua y Cultura Latinas, en el que, con sucesivas renovaciones, se desempeñó hasta su jubilación. Desde 1995, dirigió en forma ininterrumpida proyectos de investigación acreditados por la Universidad de Buenos Aires y por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, primero junto a Eduardo J. Prieto, venerado maestro, y Nora Andrade, entrañable amiga, y luego al frente de su propio equipo de colegas y estudiantes. Los resultados de estas investigaciones se cristalizaron en numerosas publicaciones en torno de la novela, la retórica y la poética latinas, en las que buscó conjugar el rigor de

la filología con los aportes de la teoría literaria moderna. En 2005, defendió su tesis de Doctorado acerca de la intertextualidad en Petronio, digno fruto de años de esfuerzo, de tiempo robado a la familia y al descanso, y de una vocación ineludible, que supo vencer la adversidad y no cesar ante el paso del tiempo. Entre 2005 y 2009, dirigió el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas. Durante esta gestión consiguió hacer realidad la Maestría en Estudios Clásicos, un proyecto largamente alentado en colaboración con sus colegas del Departamento, pero que llegó a buen puerto gracias a su decisión e incansable perseverancia. En reconocimiento a sus méritos, en 2007 la Facultad de Filosofía y Letras la distinguió con el cargo de Profesora Consulta. Fue también Presidenta Honoraria de la Asociación Argentina de Retórica.

Tanto o más importantes que los logros académicos fueron las cualidades sobre las que Josefina construyó su carrera y toda su vida: la consecuente fidelidad hacia ideales y personas, el valor y la convicción con que se entregaba a las causas que consideraba justas, su pasión por el saber, su mirada lúcida y su implacable capacidad de autocrítica, su constante voluntad de aprender, su carácter afable y a la vez vehemente, su generosa disposición a ayudar a los demás, su total sinceridad, su honestidad en las aulas y en la vida, el esfuerzo y el tesón que aplicaba sin distinciones a la concreción de proyectos propios y colectivos. Estas cualidades, unidas a su rigor académico y al enorme respeto que sentía por la asignatura que dictaba, su amado latín, y por sus alumnos, viven en el recuerdo de quienes de su mano entusiasta nos iniciamos en la docencia y en la investigación, y cada día intentemos seguir sus imborrables enseñanzas, que trascendieron en mucho el ámbito de las aulas.

Josefina hizo un culto de la amistad: tuvo muchos amigos y fue una gran amiga, divertida, alegre, afectuosa, incondicional, siempre dispuesta al encuentro, la escucha, la comprensión, el consejo, la ayuda. Tal vez buscando conciliar una pérdida muy temprana y dolorosa, que, según ella misma decía, marcó su vida, eligió a algunos amigos como hermanos del alma. Los acompañó y la acompañaron hasta el final.

Querida Josefina: Ave atque vale!

MELINA JURADO Y MARIANA S. VENTURA

Encuentros académicos auspiciados por AADEC (2015)

Esta sección intentará informar acerca de los encuentros académicos auspiciados por la Asociación Argentina de Estudios Clásicos durante el año 2015. Como el lector podrá observar, esta “tipología” académica está viviendo un período de florecimiento inaudito: sólo en este año la AADEC auspició doce encuentros, lo que da un promedio de más de una actividad mensual –si tenemos en cuenta que los meses de enero, febrero y, en parte, diciembre, quedan excluidos para este tipo de eventos–. Trataremos de informarlos cronológicamente.

En el mes de mayo, específicamente los días 14 y 15, se realizó el *II Simposio Nacional de Filosofía Antigua* de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua (AAFA), titulado “Conocimiento, Ética y Estética en la Filosofía Antigua”, en la sede de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Más allá de la presentación tradicional de ponencias, se destacaron las siguientes mesas redondas de debate: “Metodología en Aristóteles: dialéctica y demostración en los tratados de ciencia”; “Acción, éros y conocimiento en el *Fedro* de Platón”; “Acción, éros y conocimiento en el *Banquete* de Platón”; “Conocimiento, ética y estética en algunos diálogos platónicos”. Cabe destacar la labor infatigable del Comité Organizador, compuesto por su presidenta, la Dra. Pilar Spangenberg, y los doctores María Angélica Fierro, Esteban Bieda y Manuel Berrón. Hubo además presentación de libros y lugar para la reunión de la AAFA, que apenas con dos años de vida surge como una asociación pujante y activa dentro del panorama académico argentino.

Junio fue un mes de una actividad académica casi frenética. En los primeros días del mes, se realizó un evento trascendental no sólo desde lo académico sino desde lo emocional, que conmovió a todos los presentes: se trata del *Junio Clásico “Glössai/linguae en el Mundo Antiguo. Homenaje a Silvia Calosso”*, que se realizó en la ciudad de Santa Fe en la sede de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral los días 4 y 5 de dicho mes. Las actividades comenzaron el 2 de junio con el

curso de la Dra. Francesca Mestre (Universidad de Barcelona), titulado “La edición crítica de textos griegos antiguos. El ejemplo de Luciano”, mientras que los días 4 y 5 se dictaron las conferencias realizadas por especialistas en honor de la jubilación de la Prof. Calosso. El punto más emotivo de este particular Junio Clásico se produjo cuando las organizadoras del evento, las profesoras Ivana Chialva y Cadina Palachi, le entregaron a la profesora Calosso el libro editado que contiene las conferencias dictadas en el homenaje, secreto guardado fielmente por la organización y los participantes. Las lágrimas de emoción de la Prof. Calosso, acompañada por su familia y sus numerosos discípulos, le dieron un cierre mágico al evento. Saludamos desde aquí a la querida Silvia, quien entregó desinteresadamente su tiempo, su sabiduría y su honestidad al desarrollo de los estudios clásicos en el Litoral.

El *II Congreso Internacional de Retórica e Interdisciplina*, organizado en conjunto por la Asociación Argentina de Retórica (AAR), la Asociación Latinoamericana de Retórica (ALR), el Grupo de Estudios de Retórica (Facultad de Lenguas – Universidad Nacional de Córdoba) y el Centro de Filología Clásica y Moderna (Universidad Nacional de Villa María), se llevó a cabo en la sede de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Villa María, los días 22, 23, 24, 25 y 26 de junio. El propósito principal del congreso fue la divulgación de las investigaciones propias del campo de la Retórica, como así también la discusión y puesta en marcha de nuevos proyectos, presupuestos teóricos y articulaciones prácticas. La cultura clásica se hizo presente en este multidisciplinario congreso con la participación de diversos investigadores, docentes y estudiantes en los paneles y mesas de ponencias.

El tercer evento durante el mes de junio –los días 23, 24, 25 y 26, también auspiciado por la AADEC– fueron unas jornadas que ya son marca registrada dentro del panorama de los estudios clásicos en Sudamérica: el *Coloquio Internacional de La Plata*, que va por su séptima edición. Organizado por el Centro de Estudios Helénicos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, este año presentó como título “[Una] nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos”. Los numerosos conferencistas extranjeros –que dan al Coloquio un tono internacional–, la presencia de profesores invitados de la Argentina y una cuantiosa participación de expositores convierten este evento en uno de los encuentros académicos más destacados de nuestro país. Entre las actividades realizadas durante el Coloquio, destacamos la conferencia inaugural, a cargo del Prof. Douglas Cairns (University of Edinburgh), “Mind, Metaphor, and Emotion in Euripides (*Hippolytus*) and Seneca (*Phaedra*)”, y la conferencia de clausura, dictada por la Prof. Victoria Wohl (University

of Toronto), “Aporia and action in Euripides’ *Iphigeneia at Aulis*”. Por supuesto, es de encomiar la tarea realizada por el Comité Organizador, a cargo de los profesores Claudia Fernández, Graciela Zecchin de Fasano y Juan Tobías Nápoli.

Otro evento que cumplió su séptima edición fueron las *Jornadas de Cultura Grecolatina “Memorias del mundo antiguo. La cultura grecolatina y sus proyecciones”*, realizadas en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario durante los días 6, 7 y 8 de julio. Las jornadas contaron con conferencias plenarias, microseminarios, conferencias temáticas y un panel sobre “Gramática y Retórica grecolatina. Proyecciones en los Estudios del Lenguaje y en los Estudios Teatrales”, a cargo de los profesores Nora Múgica, Liliana Pérez y Aldo Pricco.

A finales de julio, se realizaron unas nuevas *Jornadas de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina (JIJAG)*, que ya dejaron de ser una agradable sorpresa para el mundo académico nacional; afortunadamente, podemos decir que ya tienen un lugar asegurado dentro del nutrido grupo que forman los estudiantes avanzados y graduados, que se van renovando anualmente en nuestro país. En este caso, se trata de las Terceras Jornadas, realizadas los días 30-31 de julio y 1 de agosto 2015 en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Al igual que en las anteriores Jornadas, el objetivo primordial fue construir un espacio de discusión sobre temáticas relacionadas con la Antigüedad Grecolatina, desde un enfoque interdisciplinario que abarcó las áreas de Filosofía, Historia, Letras, Antropología y Arqueología. Como se señaló, las Jornadas están dirigidas a estudiantes avanzados y graduados y constituyen así una instancia inicial de comunicación y sociabilización de las temáticas tratadas por los asistentes, quienes llegaron desde Argentina, Chile y Brasil. De nuestro país participaron estudiantes de diversas universidades nacionales (Buenos Aires, Córdoba, La Plata, Nordeste, Rosario y del Sur), lo que sirvió para afianzar los vínculos entre los jóvenes participantes. Las actividades que se llevaron a cabo a lo largo del desarrollo de las Jornadas fueron varias, entre ellas, conferencias y talleres. La Comisión Organizadora estuvo constituida por Julieta Cardigni, Pablo Grinstein, Rodrigo Illarraga, Rodrigo Laham Cohen, Julián Macías, Esteban Noce, Diego Paiaro, Mariano Requena y Analía Sapere, quienes hicieron posible que nuevamente estas Jornadas fueran un éxito desde todo punto de vista.

También en agosto, los días 12, 13 y 14, se llevó a cabo, con el auspicio de AADEC, el *VII Congreso Argentino e Internacional de Teatro Comparado – ATEACOMP*, que tuvo como eje la temática de “Tránsitos, pasajes y cruces en las teatralidades del mundo”. La sede fue la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Si bien el Congreso abarca un período mucho más amplio que el del mundo antiguo, la Antigüedad clásica

se hizo presente con un buen número de ponencias, con la presentación de libros y con un panel sobre dirección de obras clásicas.

Una tercera actividad realizada en agosto, los días 20 y 21, fue el *Primer Coloquio Bizantino de la UBA "ByzantiniAkoai: leer y escuchar en Bizancio"*, organizado por los doctores Pablo Cavallero, Tomás Fernández, Peter van Deun y Reinhart Ceulemans, estos dos últimos pertenecientes a la Universidad Católica de Lovaina. El propósito de este coloquio internacional fue el de explorar los modos de leer y escuchar del hombre bizantino, con especial atención a la producción material y la circulación de textos, a la constitución de un público lector específicamente bizantino, al rol de la educación y la retórica en la formación de dicho público y a la recepción de géneros clásicos y coetáneos, tomando como punto de referencia la perspectiva del público. Desde estas páginas, auguramos nuevas jornadas futuras sobre Bizancio en nuestro país.

El 11 de septiembre se realizaron –con el auspicio de AADEC– las *Jornadas (En)clave teatral. Reflexiones sobre el drama en el mundo antiguo*, en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras. Organizadas por especialistas del teatro clásico como Emiliano Buis, Elsa Rodríguez Cidre, Alicia Schniebs, Marcela Suárez y Eleonora Tola, estas primeras Jornadas tuvieron como eje central al “personaje” teatral. Participaron la Dra. Lidia Gambon (UNS), la Dra. Claudia Fernández (UNLP-CONICET), Viviana Diez (UNRN-UBA) y la Dra. Lía Galán (UNLP). El cierre estuvo a cargo del Dr. Jorge Dubatti (UBA). Esperamos ansiosos la realización de unas Segundas Jornadas sobre una temática que cuenta con un buen número de especialistas en nuestro país, lo cual garantiza la óptima calidad de las exposiciones.

Durante los días 7, 8 y 9 de octubre, bajo el auspicio de AADEC, se llevaron a cabo en la ciudad de La Plata las ya tradicionales *Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales. Diálogos Culturales*, que cumplieron este año siete ediciones. Este encuentro está organizado por el Centro de Estudios Latinos, en colaboración con la cátedra de Literatura Española Medieval y el Centro de Teoría y Crítica Literarias de la Universidad Nacional de La Plata, y tiene como figura central en su coordinación a la Dra. Lía Galán. El programa presenta una variedad y calidad acorde a su fama e historia; en esta ocasión, se centró en la temática de “La Naturaleza en la Antigüedad y el Medioevo: características, problemáticas y valoraciones”, sin dejar de lado otros aspectos de la cultura clásica y medieval. Momentos destacables fueron la participación de numerosos profesores de nuestro país como conferencistas y el curso a cargo del Prof. Stephen Wheeler (University of Pennsylvania, USA) sobre el tema: “Books of Nature in Latin Poetry”.

Dentro de las prácticas habituales concernientes al ámbito de las Letras Clásicas, la traducción constituye una de las actividades centrales de la investigación acerca del mundo antiguo. Precisamente, las *Jornadas*

Interdisciplinarias sobre Traducción se centran en este campo de estudio, ya que, en palabras de los organizadores –Vanessa Cuccia, Enzo Diolaiti, Daniel Gutiérrez y Federico Milicich–, resulta de gran interés para la comunidad del ámbito de las Letras Clásicas iniciar, mantener y profundizar la reflexión y discusión acerca de esta práctica, no solo porque es habitual, sino también debido a la multiplicidad de abordajes existentes y posibles que pueden vincularse con ella. Estas Jornadas se realizaron en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires durante los días 3 y 4 de noviembre y congregaron seis paneles (“Traducción filosófica”, “Traducción de textos performativos”, “Poesía y traducción, reflexiones: pasado, presente y futuro de la traducción”, “La traducción como instancia en la enseñanza de una lengua clásica”, “Proyectos editoriales”) que representan los puntos principales de la práctica traductiva. Auguramos, entonces, la continuidad de este proyecto que recién comienza.

La última actividad anual auspiciada por la AADEC fueron las *II Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo “Un milenio de contar historias”*, realizadas el 25 y 26 de noviembre en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Estas jornadas son otro muy buen ejemplo del diálogo que existe en nuestro país entre la Antigüedad y el Medioevo. En la organización general del evento estuvieron los infatigables Andrea Vanina Neyra, Liliana Pégolo y Gerardo Rodríguez. Estas Jornadas contaron con dos conferencias dictadas por especialistas argentinas –la Prof. Lidia Amor y la Prof. María Isabel Barranco–. Un concierto de guitarra deleitó al público presente en el cierre de las Jornadas, que además hospedaron la Asamblea anual de la AADEC.

Esta breve reseña deja de lado, por cuestiones de espacio, información acerca de cursos, conferencias, defensas de tesis doctorales y presentaciones de libros: todo esto fue comunicado oportunamente a los socios a través del mailing de la AADEC.

MARCOS CARMIGNANI
Secretario de AADEC

BIBLIOTECA AADEC
Material bibliográfico recibido en 2015

Publicaciones periódicas:

BICS

57.2 (2014)

58.1 (2015)

Eikasmos

26 (2015)

Libros:

CASSIN, B. (2014) (dir.) *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*. Études de littérature ancienne 23, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure.

DUBEL, S., FAVREAU-LINDER, A.-M., OUDOT, E. (2015) (dirs.) *À l'école d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes*. Études de littérature ancienne 24, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure.

MELINA A. JURADO
Curadora de la Biblioteca AADEC

Condiciones de aceptación de las colaboraciones

Se citan a continuación los artículos de la “Parte segunda” del Reglamento de *Argos*.

Parte segunda. Originalidad. Procedimiento de arbitraje. Responsabilidad de los autores.

Artículo 8. Los Artículos y Notas Breves deberán constituir un aporte original a las especialidades disciplinares de que traten y proporcionarán conclusiones significativas y útiles para la comunidad científica.

Artículo 9. Para su evaluación, todo artículo o nota breve presentada será remitido por la Dirección a un evaluador externo, seleccionado a tal efecto por su condición de especialista en el tema. Los evaluadores podrán ser del país o del exterior, y podrán actuar como tales tanto los miembros del Consejo Editorial cuanto los miembros del Comité Científico. Ambos órganos podrán ser consultados por la Dirección para proveer nombres de posibles evaluadores. Las reseñas serán evaluadas por la Dirección y el Comité de Redacción sólo en los aspectos formales. En caso de dudas acerca de su contenido se consultará al Consejo Editorial.

Artículo 10. El referato de *Argos* será de carácter anónimo. El evaluador recibirá una versión del artículo o nota breve sin ninguna señal identificatoria del autor y deberá emitir por escrito, en forma igualmente anónima, un dictamen fundado de aceptación, o de rechazo, o de aceptación sujeta a modificaciones. En caso de una evaluación desfavorable, se remitirá el trabajo a un segundo evaluador. Si ambos coincidieran en desaconsejar la publicación, el trabajo no

será publicado. En caso de que la segunda evaluación fuera aprobatoria, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. En este caso la publicación o rechazo se decidirá por la opinión mayoritaria. El autor del trabajo será informado de todas estas instancias exclusivamente por la Dirección de la revista.

Artículo 11. En caso de que el evaluador aconseje modificar parcialmente el trabajo para su publicación, el autor podrá aceptar o rechazar las propuestas de modificación. En este último caso la evaluación se considerará como desfavorable y se aplicará al respecto lo contemplado en el artículo 10º.

Artículo 12. Los autores serán absolutamente responsables del contenido de sus contribuciones, así como de la exactitud de las citas y referencias bibliográficas que incluyan en ellas. Conservarán plena propiedad intelectual sobre sus aportes.

Artículo 13. La remisión de un artículo o nota breve a *Argos* implicará el compromiso de exclusividad. Si el trabajo hubiere sido difundido, total o parcialmente, en cualquier tipo de reunión científica bajo la forma de ponencia, comunicación o conferencia, su publicación en *Argos* sólo será posible a condición de que no se lo incluya en publicación alguna derivada de dicha reunión (actas u otro tipo de publicación). Cumplida esa condición, el autor deberá identificar con precisión, en el trabajo remitido a *Argos*, la reunión científica en la que previamente fue expuesto, total o parcialmente.

Normas para colaboradores

Alcance y política editorial

Argos publica colaboraciones originales e inéditas correspondientes a los siguientes géneros: artículos, notas breves y reseñas.

Las colaboraciones podrán estar escritas en cualquiera de los idiomas oficiales de la Federación Internacional de Estudios Clásicos (FIEC): español, portugués, francés, italiano, inglés, alemán.

La extensión máxima de las colaboraciones, expresada en páginas A4 a 1,5 espacios, es la siguiente:

- artículos: veinte (20) páginas,
- notas breves: ocho (8) páginas,
- reseñas: cinco (5) páginas.

Se aceptarán reseñas únicamente de libros editados en los tres años previos a la publicación de la revista.

Todas las colaboraciones recibidas serán sometidas a referato, de acuerdo con el siguiente procedimiento:

-Todo artículo o nota breve será remitido por la Dirección a un evaluador externo, del país o del exterior, seleccionado a tal efecto por su condición de especialista en el tema.

-Las reseñas serán evaluadas por la Dirección y el Comité de Redacción sólo en los aspectos formales. En caso de dudas acerca de su contenido se consultará al Consejo Editorial.

El referato de *Argos* será de carácter anónimo. El evaluador deberá emitir por escrito un dictamen fundado de aceptación o de rechazo o de aceptación sujeta a modificaciones. En caso de una evaluación desfavorable, se remitirá el trabajo a un segundo evaluador. Si ambos coincidieran en desaconsejar la publicación, el trabajo no será publicado. En caso de que la segunda evaluación fuera aprobatoria, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. En este caso la publicación o rechazo se decidirá por la opinión mayoritaria. El autor del trabajo será informado de todas estas instancias exclusivamente por la Dirección de la revista.

Forma y presentación de manuscritos

Los ARTÍCULOS se atenderán al siguiente formato:

-Título en la lengua original del artículo y en inglés.

-Datos del autor: los datos del autor (nombre completo, afiliación y correo electrónico) se consignarán en archivos aparte y se añadirán al texto de la colaboración una vez que ésta haya sido aceptada. A fin de 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 del autor 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.

-Abstract y palabras clave: los artículos deberán encabezarse con un abstract de no más de cien (100) palabras y una lista de cinco (5) palabras clave. En ambos casos el autor deberá proveer una versión en inglés y otra en español, cualquiera sea la lengua en que esté redactada la colaboración.

-Cuerpo del texto: fuente Times New Roman de 12 puntos con espaciado de 1,5. Para los textos en alfabeto griego se utilizará la fuente Palatino Linotype.

Citas y términos destacados:

-Cuando se las incluye en el texto, las citas textuales en lenguas modernas van entre comillas dobles, sin bastardillas; las citas textuales en latín van sin comillas, en bastardillas; las citas textuales en griego van sin comillas, sin bastardillas.

-Las citas destacadas van en 11 puntos en párrafo aparte sangrado. Las citas de autores clásicos deben incluir su correspondiente traducción. En caso de citas breves o palabras sueltas, este requisito puede omitirse.

-Frasas y términos en idiomas extranjeros que no sean cita, así como palabras destacadas, se colocan en bastardilla.

Referencias bibliográficas:

-No se consignarán en el cuerpo del texto, sino en forma abreviada en las notas al pie y en forma completa en la bibliografía final, de acuerdo con las convenciones indicadas más abajo.

-Notas: a pie de página, fuente Times New Roman 10 puntos con espaciado sencillo y sin sangría. Se ruega evitar las referencias internas a páginas de la colaboración. Las referencias a obras de autores clásicos emplearán las abreviaturas de Liddell, H.J., Scott, D.D., *Greek-English Lexicon* y Glare, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary*. Las notas al pie sólo incluirán referencias bibliográficas abreviadas, siguiendo el esquema: apellido del autor (año: página). El apellido del autor va en versalita.

Ejemplos:

MARANINI (1994: 24).

BARCHIESI (1997: 213).

-Bibliografía: los datos completos de las referencias bibliográficas se consignarán en una lista de bibliografía al final del artículo. Esta lista incluirá únicamente la bibliografía citada en las notas. Los apellidos y las iniciales de los nombres del autor van en versalita. 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. Los nombres de revistas se indicarán completos o abreviados según las convenciones de *L'Année Philologique*.

Ejemplos:

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

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

BREED, B.W. (2006) "Time and textuality in the book of *Eclogues*", en FANTUZZI, M., PAPANGHELIS, T. (eds.) *Brill's companion to Greek and Latin pastoral*, Leiden-Boston, pp. 333-367.

-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.).

Las NOTAS BREVES se atenderán al siguiente formato:

-Título en la lengua original de la nota y en inglés.

-Datos del autor: se atenderán a las normas indicadas para los artículos.

-Abstract y palabras claves: las notas breves no incluirán esta sección.

-El cuerpo del texto, las notas y la bibliografía se atenderán a las normas indicadas para los artículos.

Las RESEÑAS se atenderán al siguiente formato:

-Título: estará compuesto por el nombre y apellido del autor/editor, el título, lugar de edición, editorial, y cantidad de páginas del libro reseñado. Si fuera pertinente se agregará el nombre de la colección y si tiene ilustraciones.

-El cuerpo del texto se atenderá a las normas indicadas para los artículos.

-En caso de que las reseñas contengan notas, éstas se atenderán a las normas indicadas para los artículos. Si las notas incluyen referencias bibliográficas, éstas se consignarán con sus datos completos, siguiendo las normas de la bibliografía final de artículos.

-Bibliografía: las reseñas no incluirán una lista de bibliografía al final. Como se indicó en el párrafo anterior, los datos completos de la bibliografía eventualmente citada se incluirán en las notas.

-Datos del autor de la reseña y afiliación: los datos del autor de la reseña (nombre completo, afiliación y correo electrónico) se consignarán al final, a continuación del cuerpo del texto.

Envío de manuscritos

-Las colaboraciones se enviarán a la dirección electrónica de la revista (argos@aadec.org), en formato Word para Windows o RTF, en dos archivos adjuntos:

-Un archivo contendrá la colaboración completa propuesta, omitiendo únicamente los datos del autor y toda referencia que indique su identidad. Este archivo será el que se envíe a referato.

-El otro archivo contendrá los datos del autor, que se añadirán a la colaboración una vez que ésta haya sido aceptada. En caso de que el autor desee incluir en su colaboración notas de agradecimiento, referencias a proyectos de investigación y/o a presentación en

encuentros académicos, las mismas se consignarán en este segundo archivo, no destinado a referato.

-Una vez aceptada la colaboración, el autor deberá llenar y firmar la declaración de originalidad y autorización de edición que se incluye a continuación, la cual deberá entregarse a la redacción de la revista en original o en copia escaneada. Si la colaboración fuera en co-autoría, cada uno de los co-autores deberá cumplir con este requisito.

ARGOS

REVISTA ANUAL DE LA ASOCIACIÓN
ARGENTINA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Se terminó de imprimir en Docuprint,
Ruta Panamericana km 37. Parque Industrial Garín.
Calle Haendel, Lote 3 (B1619IEA),
Garín, Buenos Aires, diciembre de 2016.