

ISSN 0325-4194

ARGOS

39/2016

Año XXXIX
Santa Fe
Marzo de 2017

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: Lucía Casal (Universidad Nacional del Nordeste)

Órgano de Fiscalización

Emiliano Buis (Universidad de Buenos Aires)
Claudia Fernández (Universidad Nacional de La Plata)
Cecilia Colombani (Universidad Nacional de Morón)

Curadora de la Biblioteca

Melina Alejandra Jurado (Universidad 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 COEDITA 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: investigación@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

SUMARIO ARGOS / 39

EDITORIAL 7

ARTÍCULOS

PILAR SPANGENBERG 9

La radicalización del *élenchos*: el recurso a la verdad como condición dialéctica mínima en el *Teeteto* de Platón

CARLOS GARCÍA MAC GAW 33

Control social, estoicismo e ideología esclavista. La revuelta de Euno en la obra de Diodoro Sículo

ALEJANDRO ABRITTA 49

Dos problemas de prosodia del griego antiguo. Primera parte: sílabas cerradas con acento agudo

CLAUDIA SEGGIARO 68

La concepción aristotélica de la sabiduría en *Sobre la filosofía*

FABIO STOK 92

Caractères et personnalité dans la biographie antique

VERÓNICA IRIBARREN - MELINA JURADO 113

Retórica, Crítica Literaria y Canon en Quintiliano, *Institutio Oratoria* 10.1

LAURA ARESI 143

Per una storia della *'lepiditas'*: il caso Periplectomeno nel *Miles gloriosus* e le sue risonanze da Terenzio a Apuleio

RESEÑAS

Francesco Petrarca, *Cartas a los más ilustres varones de la Antigüedad* (MARTÍN ZUBIRÍA) 173

Íñigo Ruiz Arzalluz (coord.), *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel* (JUAN MANUEL DANZA) 178

Williams, G. D. - Volk, K. (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy* (SOLEDAD CORREA) 185

Anacreonte: i frammenti erotici. Testo commento e traduzione di G. M. Leo (IRENE M. WEISS) 190

SEMBLANZAS

Semblanza de Daniela Antúnez (SEBASTIÁN CARRIZO) 197

COMUNICACIONES INSTITUCIONALES

Encuentros académicos auspiciados por AADEC (2016) 199

LIBROS RECIBIDOS 203

NORMAS PARA COLABORADORES 205

Con la edición del presente volumen nos vamos acercando a la meta de la regularidad completa, que esperamos alcanzar con la edición del vol. 40 este mismo año. Un esfuerzo generoso y concorde –realizado por el equipo de la revista, por la Editorial de la Universidad Nacional del Litoral y por la AADEC– ha hecho posible esta remontada. No menos importante ha sido la colaboración de quienes nos han confiado el fruto de su trabajo intelectual. De entre ellos quiero agradecer especialmente, como lo he venido haciendo, a los autores extranjeros que en esta ocasión nos aportan su saber: Fabio Stok y Laura Aresi.

Debo decir, sin embargo, que la afluencia de colaboraciones ha disminuido sensiblemente a lo largo de 2016, al punto de convertirse en una preocupación para quienes materializamos la revista. Me atrevo, pues, a hacer una exhortación a nuestros investigadores para que no decaiga el fervor por el estudio y se sostenga la disciplina de comunicar a la sociedad, especialmente a la comunidad universitario, los resultados alcanzados.

Es este el último volumen correspondiente a mi período de dirección, que se ha prolongado por seis años. Ha sido para mí una experiencia honrosa y placentera; lo primero porque Argos es una de las publicaciones señeras de los estudios clásicos en la Argentina y el órgano de difusión de la AADEC; lo segundo por haber podido conocer y compartir el trabajo con personas de altísima calidad profesional y humana; y por haber podido tocar con las manos el vigor que los estudios clásicos tienen en nuestro país, a despecho (vuelvo a decirlo) del lugar marginal a que los han confinado las políticas educativas. Confío plenamente en que los estudios de la antigüedad greco-romana seguirán creciendo en la Argentina y en que seremos capaces de reposicionarlos, absolutamente renovados en métodos y contenidos, también en el sistema educativo.

Las autoridades de la AADEC han puesto en manos de Ramón Cornavaca la dirección Argos para el siguiente período. Me complace enormemente pasarle la posta a mi respetadísimo colega y queridísimo amigo. Creo que es muy sabia la norma de la renovación cada cierto tiempo y por ello, y porque parte del equipo que me acompañó seguirá con él, me despedido con alegría y con profundo agradecimiento.

ARTURO R. ÁLVAREZ HERNÁNDEZ

LA RADICALIZACIÓN DEL *ÉLENCHOS*: EL RECURSO A LA VERDAD COMO CONDICIÓN DIALÉCTICA MÍNIMA EN EL *TEETETO* DE PLATÓN

PILAR SPANGENBERG

UBA – CONICET

pspangenberg@hotmail.com

En la primera parte del *Teeteto* Sócrates refuta tres tesis que considera estrechamente vinculadas entre sí: la tesis de Teeteto que identifica conocimiento y percepción, la tesis relativista y la tesis movilista. El propósito de este trabajo es mostrar que en tres de las refutaciones ofrecidas contra estas posiciones se exhibe una misma estrategia tendiente a remitir a un prerrequisito dialéctico vinculado a la pretensión de verdad. Esta constituiría una estrategia radical, en el sentido de que pone en cuestión la misma posibilidad de emitir la propia tesis por parte del adversario.

Platón / *élenchos* / relativismo / verdad / dialéctica

THE RADICALIZATION OF THE *ÉLENCHOS*: THE RECOURSE TO TRUTH AS MINIMAL DIALECTICAL CONDITION IN THE *THEAETETUS* OF PLATO.

In the first part of *Theaetetus* Socrates refutes three theses that he considers intimately linked: the one that identifies knowledge and perception, the relativistic thesis and another about mobilism. The purpose of this work is to show that in three of the refutations offered against these positions the same strategy is displayed in order to refer to a dialectic prerequisite linked to a truth claim. This would constitute a radical strategy due to the fact that it questions the same possibility of expressing its own thesis by the adversary.

Plato / *elenchos* / relativism / truth / dialectic

En la primera parte del *Teeteto*, en su afán de definir el conocimiento (*epistēmē*), Sócrates postula una fuerte interconexión entre tres tesis: la tesis de la identidad entre conocimiento y percepción, la de la *homo-mensura* atribuida a Protágoras y la del heraclitismo, que habría identificado ser y movimiento. Si bien Sócrates establece que tales tesis se implican mutuamente, cada una de ellas es refutada por separado. En primer lugar, Sócrates refuta la tesis de Protágoras ofreciendo, entre otros argumentos, el de la célebre auto-refutación; en segundo lugar, refuta el moviismo extremo sirviéndose de un argumento que acude directamente a la imposibilidad de presentar la propia tesis por parte del adversario; y, por último, refuta la tesis de la identificación entre conocimiento y percepción, acudiendo a un argumento que pretende exhibir que todo conocimiento supone la aprehensión del ser y de la verdad y que tal aprehensión no puede darse en el nivel de la percepción, sino que constituye una actividad que el alma realiza por sí misma al margen de los sentidos.

En este trabajo interesa mostrar que, a pesar de constituir refutaciones independientes, la estrategia asumida en todas ellas supone un patrón común explícito en las dos primeras, implícito en la última: el recurso a la pretensión de verdad en tanto condición de enunciación de todo discurso lanzado a la arena dialéctica¹. En efecto, intentaré mostrar que en cada uno

¹ Asumo en este trabajo una intrínseca relación entre dialéctica y refutación (*élenchos*) en lo que concierne, al menos, al *Teeteto*. Por dialéctica entiendo aquí el método filosófico del que se vale Platón para describir el peculiar modo de acercamiento teórico del filósofo a su objeto. Como destaca ROBINSON (1941: 73-74), a pesar de las diversas formas que éste fue asumiendo a lo largo de su obra, siempre constituyó para Platón el método ideal y, más allá de sus diversas versiones, fue adjudicado por él en todos los casos al verdadero filósofo. Desde el punto de vista formal e intentando una aproximación general, supone un diálogo que va avanzando a partir de preguntas y respuestas entre dos personajes que se abocan al examen de una noción determinada (NIKULIN 2010: 4-6). En el período temprano de la obra platónica la dialéctica puede ser identificada con la refutación (*élenchos*). Ella refiere al examen o interrogatorio realizado por Sócrates a un interlocutor en relación con una afirmación inicial por él formulada con el fin de determinar su sentido y valor de verdad. Para hacerlo, Sócrates va planteando sucesivas preguntas que requieren nuevas respuestas que conducen finalmente a exhibir la falsedad de la afirmación inicial a través de la constatación de la contradicción en que el interlocutor ha incurrido en sus sucesivas respuestas (ROBINSON 1941: 7). Aun cuando, es en el período temprano de la obra platónica que la refutación (*élenchos*) asume un lugar preponderante al punto de identificarse con la dialéctica, el *Teeteto* –diálogo del período tardío en el cual la dialéctica se caracterizará fundamentalmente por una búsqueda de la definición en función de la doble operación de la reunión y la división– se asimila en algunos aspectos a los diálogos de juventud. Estos aspectos, desde mi punto de vista, son dos: en primer lugar, que el diálogo avanza fundamentalmente a través del *élenchos* (si bien, a diferencia de los diálogos tempranos, no se trata de una única refutación la que está en juego, sino de un entramado complejo que se estructura a partir de tres refutaciones principales a las tres definiciones sucesivas que

de ellos opera como condición algo que podríamos denominar “prerrequisito de pretensión de verdad”, a partir del cual el acto de la enunciación en un contexto dialéctico invalida el contenido de cada una de las tres tesis en cuestión. No aspiro, entonces, a ofrecer una lectura pormenorizada de cada uno de los argumentos mencionados, pero sí a exhibir ciertos hilos invisibles que desde la mirada platónica ligarían las tres tesis y que podrían iluminar la mecánica general de los argumentos en cuestión.

1. La crítica a Protágoras: la peritropé (169d3-171e9)

En el marco del análisis de la primera respuesta ofrecida por Teeteto a la pregunta “¿qué es el conocimiento (*epistēme*)?” que vertebra el diálogo, Sócrates traza una suerte de entramado de teorías que, según da a entender, se implican la una a la otra². Es un entramado complejo cuyas tres aristas principales son, por un lado, la tesis de la identificación entre conocimiento y percepción defendida inicialmente por Teeteto y que oficia de punto de partida de todo el análisis de la primera parte del diálogo; en segundo lugar, la tesis relativista de Protágoras representada en la sentencia de la *homo-mensura* y, por último, una tesis de pretendido cuño heraclíteo según la cual el ser se identifica con el movimiento. Luego de tejer el entramado teórico a partir de un análisis pormenorizado de la respuesta de Teeteto, Sócrates abre en 160e el momento crítico del análisis y embiste con diversas críticas frente a cada una de las tres tesis mencionadas³. Comienza por la posición relativista defendida por Protágoras. Después de ofrecer una crítica dirigida al igualitarismo de las opiniones propiciado por dicha posición (161b-163a) y una serie de objeciones a la identificación entre conocimiento y percepción (163a-165d), cree saldar la discusión con Protágoras en lo que concierne al llamado “protagorismo amplio”, es decir, la tesis según la cual toda *dóxa* sea cual fuere su objeto es verdadera, acudiendo al célebre argumento de la auto-refutación (170a5-171c6), apodado por Sexto argumento de la *peritropé*⁴. El argumento, presentado en sus líneas más gruesas, sostiene que si toda opinión es igualmente verdadera,

se ofrecen del conocimiento (*epistēme*)); y, en segundo lugar y estrechamente vinculado al punto recién señalado, que es un diálogo aporético: si bien Sócrates se asienta en muchas posiciones a la hora de refutar las tesis analizadas, no responde finalmente a la pregunta que guía el diálogo –¿qué es el conocimiento?–.

² Con respecto a este entramado de teorías y de la relación de mutua implicación que les atribuye Sócrates cf. LEE (2005: 86-87) y SPANGENBERG (2009).

³ Lo cual nos ha conducido a pensar que la implicación pretendida entre ellas no termina de resultarle del todo convincente ni siquiera al propio Sócrates.

⁴ Esta calificación se la otorga Sexto Empírico en *Adv. Math.* VII 389. Respecto de las diferencias con el presente argumento cf. BURNYEAT (1976) y en cuanto a la distinción

Protágoras deberá reconocer que también lo es la de la mayoría, que considera que su propia doctrina es falsa. Esta es la conclusión del argumento:

Entonces, esta [la *Verdad* escrita por Protágoras] tiene su característica más sutil: aquel, por su parte, acordando (*homologôn*) que todos opinan lo que es, deberá admitir (*sunchorei*) que es verdadera la creencia (*oiesin*) de los que mantienen creencias contrarias a la suya (*tês autoû oiêseos*), como ocurre en el caso de los que consideran que él está equivocado. ¿Entonces él debería admitir (*sunchoroi*) que su propia opinión es falsa, si acuerda (*homologeî*) que es verdadera la de aquellos que mantienen que él está equivocado? (...) Pero los otros no admiten (*ou sunchorousin*) que ellos mismos estén equivocados. (...) Mientras que él acuerda (*homologeî*) que la opinión de ellos es verdadera, según lo que escribió. (...) Entonces todos, empezando por Protágoras, cuestionarán (*amphisbetêsatai*) esta opinión, y él acordará (*homologêsatai*) con la posición de sus oponentes: pues admite (*sunchorêi*) que la opinión de quienes dicen lo contrario de él es verdadera. (*Teeteto* 171a6-b12)⁵

El esqueleto del argumento puede ser reconstruido en estos términos:

Si (A) toda opinión es verdadera,
y (B) (A) es considerado falso,
entonces (C) es verdadero que (A) es falso
y, consecuentemente, (D) (A) es falso⁶.

En este polémico argumento opera a todas luces una noción de verdad que, según han sostenido muchos comentaristas, está implícitamente negada en la teoría de Protágoras, en la medida que supone la ausencia de relativizadores. En efecto, parecería que si respetamos el relativismo defendido por el sofista, el argumento de la *peritropé* propuesto por Platón no alcanza a afectar la tesis de la *homo-mensura*, pues su autor no admitiría (A), es decir una concepción de la verdad *simpliciter* en la que se excluyen los relativizadores⁷. Así, Protágoras puede aceptar la verdad de la posición del adversario que niega la tesis de la verdad de toda opinión, sin

entre un protagorismo amplio y uno estrecho cf. CROMBIE (1963: 13 y ss.) y FINE (1994: 213-214).

⁵ Las traducciones son propias. He utilizado la edición de DUKE, E. A., HICKEN, W. F. And NICOLL, W. S. M. et al. (1995).

⁶ Respecto de esta reconstrucción y los problemas que suscita el paso (A) cf. BURNYEAT (1976: 40-41).

⁷ Así se sigue de 152b-c, 158a, 166c-167c, 170c y 171e y 172a, pasajes en que invariablemente Protágoras presenta su posición acerca de la verdad utilizando los relativizadores. Como señala VLASTOS (1956: XIV n. 29), en algunos casos la meticulosidad

por eso comprometerse con su posición ni admitir la falsedad de su propia tesis⁸. La adición de los relativizadores bloquearía la crítica, pues el sofista no tiene por qué adoptar el vocabulario no relativizado de sus oponentes.

Frente a esta crítica se han dado diversas respuestas. Es claro que Platón no desconoce la relevancia de los relativizadores en el pensamiento de Protágoras, ¿por qué, entonces, los pasó por alto en este argumento? Se podría pensar que Platón no se está sirviendo del “contenido” de la tesis protagórica, sino de lo que se sigue del mero hecho de que haya postulado su tesis⁹. En este sentido, resulta particularmente importante reparar en la profusión de términos propios del campo dialéctico que aparece en el pasaje citado. En efecto, la presencia de los términos “*homologeîn* y *sunchoreîn*” está acentuando la dimensión dialéctica en que se pretende situar el argumento. “*Homologeîn*” refiere al acuerdo, al convenio, a una condición básica dialéctica según la cual cualquier progresión en la discusión o el diálogo supone el acuerdo de sendas partes en los puntos hasta allí establecidos¹⁰. “*Sunchoreîn*”, en cambio, refiere a un momento de repliegue en el campo de batalla, a la necesidad de ceder terreno. En ese sentido pone de manifiesto otra cara de la dialéctica que se verifica también desde los primeros diálogos: los interlocutores muchas veces se ven constreñidos, en función de sus propias afirmaciones, a admitir, aún contra su deseo, lo que se sigue de tales afirmaciones¹¹. Así, Sócrates estaría

de Sócrates en la adición del “para ...” a la hora de dar cuenta de la posición de Protágoras resulta hasta tediosa.

⁸ Sobre este aspecto de la *peritropé* cf. BURNYEAT (1976: 41), WATERLOW (1977: 29-30), BOSTOCK (1988: 89-90), LEE (2005: 48-57), FINE (1994: 213-214), CASTAGNOLI (2010: 46).

⁹ Como señala CASTAGNOLI (2010: 32), en lo que concierne a los argumentos auto-refutativos es incorrecto considerar que pueden ser desprovistos de su ropaje dialéctico originario y traducidos a la forma monológica sin malinterpretarlos. Pues, de acuerdo con el punto de vista aquí adoptado, el elemento que se contradice con la propia tesis es justamente *el hecho de formularla* en un contexto dialéctico, lo cual conlleva *necesariamente* la pretensión de defender la verdad de la propia tesis y, a su vez, demostrar la falsedad de la tesis contradictoria. Eso, según CASTAGNOLI (2010: 66), es lo que Protágoras no puede hacer a la luz del contenido de su propia tesis, pero, a su vez, y de eso se vale Sócrates, no puede dejar de hacerlo en la medida que se presta al juego dialéctico.

¹⁰ Con respecto a este requisito dialéctico cf. ROBINSON (1941: 15). Este se establece explícitamente, por ejemplo, en *Gorgias* 471d.

¹¹ Al respecto cf. el excelente tratamiento que acerca de esta terminología dialéctica desarrolla MARCOS (2006: 214-218). Allí defiende la tesis de que mediante el empleo de los verbos *homologeîn* y *sunchoreîn* Platón estaría intentando marcar un contraste entre aquellas tesis que Protágoras defiende explícitamente y aquello que sobre la base de lo afirmado, se ve forzado a conceder a sus oponentes *en virtud de sus propias admisiones* (no, como considera la mayoría de los estudiosos, de las de otro). Así, subraya el hecho de que la distinción entre *homologeîn* y *sunchoreîn* se correspondería aproximadamente con aquella

indicando a través del encadenamiento de estos términos que, en función de sus propias afirmaciones, Protágoras no puede sino acordar con su adversario: la identidad del sofista se desdibuja en la imposibilidad de diferenciarse de un otro en el campo dialéctico¹². En virtud de su propia tesis, Protágoras no puede introducirse en esta especial dinámica de identidad y diferencia que supone toda dialéctica. Sin embargo, Protágoras lanzó su tesis con alguna pretensión de validez y su postulación, sugeriría Platón, lo compromete al margen del contenido de sus tesis, con una pretensión de verdad *simpliciter*. En otros términos, si el sofista reintrodujera los relativizadores quedaría inmunizado frente a la crítica de la necesaria identificación con el adversario, pero tal inmunidad debería pagar un alto precio, según parece pensar Platón: el Abderita no estaría diciendo nada realmente serio, que pueda discutirse o negarse de un modo significativo, y quedaría, por consiguiente, cercado por sus propios relativizadores¹³. No tendría así ningún sentido discutir su tesis. Como contraparte, entonces, habría que afirmar que el *factum* de la exposición de la tesis en la arena dialéctica lo compromete ya con una pretensión de verdad, cuya negación dejaría desprovisto de todo sentido el solo hecho de someter el propio discurso a discusión¹⁴. De modo que, lejos de no haber percibido esta condición, Platón estaría implicando en su crítica la necesidad de someterse a reglas dialécticas mínimas en la medida en que se quiera defender una cierta posición teórica, como la de la *homo-mensura* establecida por Protágoras¹⁵. Esta

que se da entre lo expreso y lo tácito. Es por eso que una misma proposición es introducida a veces por *sunchorein* y a continuación por *homologein*, pues lo que era conclusión de un tren de razonamiento oficia de premisa del siguiente. Por otra parte, interesa señalar que la relación de complementariedad que en este pasaje se verifica entre ambos términos nos da la pauta de que la dialéctica no puede prescindir en ningún caso de cierta dimensión confrontativa, la cual, frente al empleo que de ella hace la erística, constituiría el motor necesario de cualquier examen.

¹² Sócrates, de hecho, refiere a la imposibilidad de conciliar la tesis de Protágoras con cualquier pretensión dialéctica al afirmar: “Guardo silencio sobre mí mismo y el arte de partero que practico, y cuán ridículo resulta este; y creo que lo mismo sucede respecto de la práctica dialéctica (*dialégesthai*) en su totalidad. Pues si *La Verdad* de Protágoras es verdadera ¿no sería un gran y enorme sinsentido examinar e intentar refutar (*elénchein*) los pareceres y opiniones de unos y otros al ser acertadas las de cada uno?” (*Teet.* 161e4-162a2)

¹³ Con respecto a esta posición cf. LEE (1973: 245-246) y especialmente MARCOS (1996) y (2006).

¹⁴ En ese sentido, como señala MARCOS (1996: 435-436), se explican las recurrentes referencias a la voluntad protagórica de someter su tesis a discusión. Al respecto cf. *Teet.* 165e-166a, 167d-168b, 168c-169d.

¹⁵ En palabras de BURNYEAT (1976: 58-59): “si Protágoras postula su relativismo y admite que esta doctrina (...) es verdadera para él, debe reconocer también que es una verdad absoluta que la doctrina de la Medida es verdadera para Protágoras.” Y poco más adelante

presunción, a su vez, sería admitida por la mayoría al establecer como falsa la tesis de la verdad de toda opinión.

Así, según hemos establecido, es posible considerar que la posición de Protágoras no puede ser refutada en sentido estricto, pues ante cualquier crítica que se formule contra ella es posible reintroducir los relativizadores: se la acepta o se la rechaza, pues se yergue en tanto principio. Su peculiaridad residiría en que desde las categorías internas de su sistema no es posible destruirla. Platón parece haber sido consciente de esta peculiar condición de la tesis relativista y por esa razón, a la hora de refutarla habría remitido a condiciones anteriores a las establecidas por la tesis. En consecuencia, podría pensarse que la efectividad del tipo de estrategia del que se sirve contra ella residiría en el hecho de mostrar, desde condiciones previas al sistema de pensamiento del adversario, que su propia tesis conlleva la imposibilidad de cualquier diálogo posible¹⁶. En los términos de Waterlow, el objetivo último de Platón es mostrar que un oponente que se enfrentara a la posición de Protágoras “confrontaría, por decirlo de alguna manera, con una nada dialéctica, que no podría ofrecer ningún tipo de resistencia”¹⁷. Esta imposibilidad se pone en evidencia cuando Sócrates, burlonamente señala que Protágoras podría regresar:

afirma: “Ninguna maniobra con los relativizadores excluirá a Protágoras del compromiso con la verdad absoluta que está implicado en el mismo acto de la aserción”.

¹⁶ Según considera WATERLOW (1977: 26), sería absurdo que Platón hubiera buscado refutar a Protágoras exhibiendo la inconsistencia en la que incurriría, porque de hecho en dos pasajes parece presentarlo como afirmando la posibilidad (y la necesidad en sentido estricto) de la contradicción. Al respecto cf. 166b4-5 y 167a7-8. ¿Qué sentido tendría, entonces, pretender refutarlo acudiendo a puntos de partida ajenos a los admitidos por Protágoras? Frente a la posición de Waterlow, considero que la prueba no apunta a refutar al sofista demostrando que él afirma y niega lo mismo, sino más bien que tiene que admitir la falsedad de su tesis por haber establecido que toda opinión es igualmente verdadera. Esto no implica rechazar que su posición conduzca a contradicciones, pero ¿para qué probar que es falsa por contradictoria si ya probó (y Protágoras tuvo que admitir) que es falsa? WATERLOW señala que hay una segunda razón por la cual Platón debería haber considerado ineficiente cualquier refutación de la posición de Protágoras acudiendo a la inconsistencia: para Protágoras, la contradicción ocurre sólo cuando es el mismo sujeto quien sostiene creencias contradictorias. Y siendo el Protágoras del *Teeteto* un heraclíteo, afirmar que un sujeto nunca es el mismo de un instante a otro. Cualquier sujeto denota, entonces, una ficción. Esta segunda razón no me resulta del todo convincente porque entiendo que aun cuando a lo largo de la primera parte Platón traza esta equivalencia entre las dos tesis, a la hora de la refutación ofrece un tratamiento independiente de cada una de ellas.

¹⁷ WATERLOW (1977: 36). Interesa señalar que si bien comparto esta conclusión, no acuerdo respecto del modo en que la autora arriba a ella, pues intenta demostrar que el relativismo enunciado por Protágoras no es un relativismo sobre la verdad sino un relativismo ontológico, en el sentido que considera que lo que es relativo a cada uno es el mundo y no la verdad. En este sentido, lo que están en juego son verdades *simpliciter* y no tiene

Y si sacara su cabeza de la tierra hasta el cuello, él seguramente me refutaría (*elénchas*) a mí por decir sinsentidos y a ti por acordar conmigo, y entonces se iría corriendo y se ocultaría. Pero yo creo que nosotros tenemos que tratar con nosotros mismos tal como somos y decir siempre lo que nos parece. (171c10-d5)

En el pasaje Sócrates no solamente alude a la imposibilidad por parte de Protágoras de llevar a cabo refutación o acusación alguna –esta sería la razón por la cual el sofista se daría a la fuga avergonzado y se volvería a sumergir en la tierra– sino que además, frente a la figura inconsecuente de Protágoras, defiende la necesidad de mostrarse tal cual es y de decir siempre lo que cree. En este sentido, y dando una vuelta de tuerca a la estrategia que guía el argumento, podríamos afirmar que, siendo imposible una refutación desde el interior de la tesis protagórica, la prueba, que opera sobre el trasfondo del recurso a los prerequisites dialécticos de pretensión de verdad, tendría una dimensión *ad hominem*, pues según se insinúa en el pasaje recién citado, quien pretendiera defender una posición como la protagórica por el hecho mismo de lanzar su tesis en la arena dialéctica exhibiría que ni él mismo cree lo dicho, en la medida que el hecho mismo de afirmar una tesis –y, más aún, defenderla como pretende hacer Protágoras saliendo de la tierra– se asienta en la confianza en la posibilidad de la falsedad¹⁸.

II. La crítica al heraclitismo (179c1-183c7)

Sócrates no se da por satisfecho con la refutación recién examinada y considera que es necesario ofrecer una nueva, pues “acerca de las impresiones presentes de cada uno, a partir de las cuales se generan las opiniones y percepciones correspondientes, es más difícil probar que no son verdaderas” (179c2-5). Sócrates arremeterá, entonces, contra la tesis heraclítica que identificaba ser y movimiento, por constituir la base metafísica sobre la cual Protágoras en su doctrina secreta había establecido la verdad de toda percepción¹⁹. Recién al finalizar el argumento considerará

sentido recurrir a los relativizadores. Protágoras podría admitir así que la posición de sus oponentes es verdadera *simpliciter*, pero es falsa para él por no compartir la misma realidad respecto de la cual tal afirmación es verdadera.

¹⁸ Esta sería la razón por la cual, como señala CASTAGNOLI (2010: 66-67), Protágoras no puede reaccionar ni siquiera frente a las reformulaciones socráticas de su tesis que dejan de lado los relativizadores como sucede en 170c2-4.

¹⁹ Esta compleja teoría se ofrece en varias versiones a lo largo de la primera parte del diálogo. Cf. *Teet.* 153d-154b; 155d-157c; 158e-160e; 181b-182b.

acabada la discusión con Protágoras (183b7-9)²⁰. La refutación socrática establece la *imposibilidad de enunciar la propia tesis* por parte de los heraclíteos, quienes no dispondrían de expresiones adecuadas para hacerlo, pues a partir de la concepción que intentan defender, según la cual todas las cosas están en continuo movimiento en cualquier sentido posible, en el momento de decir cualquier cosa, ella se escabulliría por estar inmersa en el flujo (182d1-4). Ahora bien, interesa aquí mostrar que esta imposibilidad de enunciar la propia tesis por parte del adversario no se debe a un colapso del lenguaje como estima la mayoría de los intérpretes, sino más bien a la imposibilidad de un lenguaje que pretenda determinar la naturaleza de las cosas. En otras palabras, aquello que se pone en tela de juicio a partir de la tesis movilista no es la posibilidad del lenguaje como tal, sino la del lenguaje requerido en el juego dialéctico. Así, lo que se pone en duda en esta prueba no es tanto la misma posibilidad de hablar, sino la de ofrecer un discurso verdadero²¹. Probablemente haya sido el aire de familia que lo liga con la primera refutación que ofrece Aristóteles contra el negador del principio de no contradicción en *Metafísica Gamma* 4, 1006a28-1007a21, la que ha conducido a pensar que aquello que intenta exhibir Platón en este argumento es un colapso del lenguaje. En Aristóteles, en efecto, la posición heraclítea sí conlleva la imposibilidad de hablar, pues la que se ve comprometida es la posibilidad de la significación. Junto con la imposibilidad de la determinación que conlleva la negación del principio de no contradicción cae la posibilidad de la significación. Pero aquí, según intentaré mostrar, no es la posibilidad del lenguaje la que está en juego, sino la de la verdad supuesta en el acto de la enunciación de cualquier tesis en un escenario dialéctico.

De hecho, en 179e antes de presentar el argumento ya en cierto modo se avanza el blanco de la crítica al afirmar la imposibilidad de mantener un intercambio dialéctico (*dialechthēnai*, 179e6-7) con el heraclíteo. En

²⁰ “Pues bien Teodoro, ya nos hemos librado de tu amigo, y sin embargo no le hemos concedido que todo hombre sea medida de todas las cosas, salvo que sea alguien prudente”.

²¹ CORNFORD (1935: 96-101) interpretó este argumento a partir de su consideración general de que la teoría del flujo establecida aquí es suscripta por Platón en relación con lo sensible. En este sentido, considera que es una prueba de que no todo puede moverse: en tal caso los términos no podrían tener un significado fijo. Si las palabras tienen un significado fijo es porque dependen de las formas, y si estas también estuvieran sometidas al movimiento, todo lenguaje sería imposible y nada podría afirmarse. Cornford considera que cuando Platón se refiere a la blancura, por ejemplo, se refiere a una idea. En consecuencia, las cosas sensibles están en movimiento, pero las formas no. Contra esta posición cf. BOSTOCK (1988: 103), quien ha sido muy convincente al defender la imposibilidad de considerar que esta teoría extrema del flujo haya podido ser defendida por Platón aun respecto de lo sensible.

efecto, allí Teodoro, con evidente sorna, refiriéndose a los que defienden una teoría extrema del flujo, afirma que, puesto que la gente de Éfeso se encuentra continuamente en movimiento, es más difícil dialogar con ellos que con maniáticos. Y a continuación afirma:

Y la posibilidad de detenerse en lo que se refiere a un argumento o una pregunta (*epi lógoi kai erotémati*), esperando tranquilamente para responder o hablar en turnos (*en mérei apokrinasthai kai erésthai*), es absolutamente nula. (...) Si le preguntas (*érei*) a uno, como si fuera una flecha que hubiera sacado de su carcaj, te dispara un aforismo enigmático y, si buscas que te dé una explicación (*lógon*) de qué ha dicho (*ti eiréken*), te alcanzará con una nueva expresión en que habrá cambiado totalmente las palabras (*metonomasménoi*). (...) Se cuidan bien de no permitir que haya nada estable ni en el discurso (*en lógoi*) ni en sus propias almas porque, según me parece, piensan que eso sería algo inmóvil. Y, sin embargo (*dé*), contra esto polemizan mucho (*pánu polemoúsin*), pues su intención es suprimir [lo inmóvil] tan absolutamente como sea posible (179e9-180b2).

Al margen de la evidente ridiculización de la que es objeto la figura del heraclíteo, del discurso de Teodoro surge con claridad la imposibilidad de mantener un diálogo con un personaje tal. La referencia a la constelación semántica dialéctica es evidente. Se le niega al movilista la posibilidad de mantener un diálogo, pues no puede preguntar ni responder por turnos. Tampoco es posible solicitarle ningún tipo de explicación acerca de lo que él mismo dice, porque enseguida cambia sus palabras. Nada estable puede encontrarse en su discurso. Y, *sin embargo*, afirma Teodoro, el movilista pretende polemizar contra cualquier posición que afirme la posibilidad de algún tipo de estabilidad. La oposición que aquí se verifica en 180b1 a través de la conjunción adversativa “*dé*” guarda especial relevancia, desde mi punto de vista, puesto que es en el hiato que media entre el uso indefinido y ambiguo del lenguaje y la pretensión de defender una cierta tesis en el contexto dialéctico donde Platón encontrará el espacio para convertir en una nada dialéctica también al movilista. Vamos, entonces, al análisis del argumento en sus trazos más generales para exhibir el modo en que se despliega la mencionada estrategia contra el movilista.

En 181c-d Sócrates distingue dos tipos de cambio: traslación (*phorá*) que es el tipo de movimiento del que se sirvió hasta ahora el heraclíteo para dar cuenta de la percepción, y alteración (*alloíosis*), que se trataría del cambio cualitativo. Los heraclíteos afirman, según establece Sócrates y admite Teeteto en 181e10-182a4, que todo está sometido al cambio en am-

bos sentidos, pues no puede haber inmovilidad alguna; el movimiento debe ser absoluto (*teléōs kinēsetai*, 182c8). En este contexto Sócrates afirma:

lo blanco (*tō leukón*) que fluye no permanece blanco en su fluir, sino que cambia de modo que el flujo también afecta a esto mismo, a la blancura, y hay cambio hacia otro color, para que no se le pueda condenar por permanecer de este modo. En consecuencia, ¿podríamos acaso asignarle (*proseipein*) a algo un color determinado, de modo de estar denominándolo correctamente (*orthōs prosagoreúein*)? (182d1-5)²².

Lo primero que parece ponerse en cuestión es la capacidad de llamar o denominar (*proseipein*, *prosagoreúein*) correctamente una cosa por el hecho de que todo está sometido continuamente al flujo. Así, no es posible atribuir propiedad o naturaleza alguna a una cosa puesto que en el mismo lapso de la enunciación ella ya no contaría con la propiedad que se le atribuye²³. Considero que una premisa que opera implícitamente en este argumento, sin la cual resultaría incomprendible, es que todo cambio supone pasar de ser *x* a ser no *x* (y por “*x*” debemos entender cualquier término del lenguaje). Esta polémica premisa es la que está en la base de

²² CORNFORD (1935 96-101) consideró que las cualidades a las que hace referencia aquí Platón son las formas. El argumento justamente apuntaría a mostrar que sin la estabilidad de las formas no podemos contar con una referencia para el lenguaje. OWEN (1965: 322 y ss.) en cierta medida retoma esta idea al considerar que la refutación del heraclitismo extremo constituye una demostración indirecta de la existencia de entidades de carácter no sensible, sin la cuales sería imposible un discurso acerca del ser. MC DOWELL (1973: 180-184), por su parte, aun admitiendo que la blancura no remite aquí a las formas, consideró que lo que en este contexto se establece es que el cambio afecta a la propiedad misma, a la blancura tomada en tanto universal. BOSTOCK (1988: 103-105) rechaza ambas posiciones y establece muy convincentemente que Sócrates refiere aquí al cambio de color de la cosa, es decir que la propiedad que cambia es la que se instancia u ocurre en la cosa. Considero que si uno atiende al contexto, la posición de BOSTOCK es la más sólida. En efecto, solamente ateniéndonos al breve pasaje citado, queda en claro que lo que está en continuo flujo es *tō leukón* (la cosa blanca, 182d1) y que en consecuencia al referir al flujo de la blancura (*tēs leukótetos*, 182d2) no puede sino estar refiriendo al blanco *de la cosa*.

²³ Esta concepción aparece desde la presentación misma de la tesis movilista en 152c-d. Allí se afirmaba: “nada es uno (*hén*) en sí y por sí mismo y no podrías darle una denominación adecuada ni decir que posee una determinada cualidad, pues si llamas a una cosa grande también parece pequeña, si la llamas pesada también parece liviana” (*Teet.* 152d2-5). Esta misma concepción acerca del modo en que deberíamos expresarnos atendiendo a la verdadera naturaleza de las cosas aparece en *Teet.* 157b3-8, texto en que se rechaza la posibilidad de admitir, entre otras, expresiones como “algo”, “de alguien”, “mío” porque indican fijez y por tal razón quien las dijera sería fácilmente refutado.

la imposibilidad de referir exitosamente a una cosa, pues al denominarla “blanca”, por ejemplo, esta cosa ha pasado a ser no blanca²⁴.

En 182d8-e2, el movilista admite que no sólo el objeto se mueve y cambia, sino también la percepción misma: el ver y el oír no permanecen ni un momento (*póte*, 182e1) siendo tales. Pareciera que la velocidad y la continuidad del movimiento desdibujaran el espesor temporal. O más bien parece desdibujarse la posibilidad de identificar instantes. Así, debemos decir que la visión cambia en no visión, de modo que ninguna cosa es visión más bien que no visión. El argumento implicaría que, puesto que, en el mínimo lapso de tiempo que podamos concebir, cualquier cosa que sea pasa de ser *x* a no *x*, debemos admitir también que el acto perceptual de ver es también un no ver²⁵. Así, puesto que la percepción [de algo] no es más percepción que no percepción, “cuando nos preguntábamos (*erotómēnoi*) qué es el conocimiento respondíamos (*apokrinámētha*) que es algo que no es más conocimiento que no conocimiento” (182e11-12). Esta afirmación nos reintroduce, como en el pasaje en que Teodoro se refería a la imposibilidad de mantener un intercambio dialógico con el movilista, en un contexto dialéctico de preguntas y respuestas. Interesa destacar, además, que la pregunta a la que se hace referencia y que guía el diálogo, “¿qué es el conocimiento?”, implica la búsqueda de una definición. Para ser consecuente con su propia ontología, el movilista tendría que responder con algo que es y no es a la vez. Es por eso que, poco más adelante, Sócrates afirma:

Es evidente, según parece, que, si todas las cosas se mueven, cualquier respuesta (*apókrisis*) sobre cualquier cosa que se responda es igualmente correcta (*homoíōs orthē einai*). De modo que decir que las cosas son así

²⁴ Al respecto cf. BOSTOCK (1988: 105), quien afirma directamente que, puesto que este punto de partida es falso, el argumento es malo. De hecho, los errores en que han incurrido gran parte de los intérpretes surgirían del hecho de haber considerado que se trata de un buen argumento. Así, en el pasaje citado cuando Sócrates pregunta si es posible referir a un color, Teeteto claramente le tendría que haber respondido que sí. Que la cosa cambie de lugar, por supuesto, no impide denominarla correctamente. Y que vaya cambiando en sus cualidades tampoco impide un juicio verdadero acerca de la cosa porque, por un lado, uno puede afirmar que en el momento *t*₁ *x* tenía tal propiedad y este ser un juicio verdadero, aun cuando en *t*₂ dejara de tenerla. Por otro lado, que la cosa cambie por ejemplo en sus tonalidades de blanco no impide llamarla “blanca” durante un cierto lapso de tiempo.

²⁵ No es el lugar para desarrollar un análisis pormenorizado de estos primeros pasos del argumento. Sólo me interesa mencionar que hay dos posibles razones para afirmar la imposibilidad de la permanencia de los actos perceptivos: una, porque “ver” se asume en tanto que ver *x* y, en la medida que *x* pasa a ser no *x*, se pasa de un ver *x* a un no ver *x*. La segunda razón, más convincente quizás, es que todo acto, en tanto se encuentra entre las cosas que son, se ve sometido al flujo universal.

y que no son así es igual o, si quieres, que llegan a ser (*gígnesthai*) para que no nos inmovilicemos con el discurso (183a4-8)

En este segundo momento del argumento se pasa de la rectitud o corrección del nombre aislado al de la respuesta. Lo que es imposible ahora es ofrecer una respuesta correcta, cualquiera sea la pregunta, justamente porque tambalea la posibilidad misma de una corrección o adecuación (*orthótes*) del discurso –que *determina* cómo son las cosas– a lo real. Cualquier respuesta será igualmente correcta e incorrecta, verdadera y falsa, en la medida en que la cosa cambia constantemente en todos sus aspectos y, en consecuencia, es y no es eso. Aquí termina de sellarse la consabida vinculación entre la tesis del movilismo y la de la negación del principio de no contradicción. El lenguaje, tal como lo conocemos, no puede dar cuenta de esta realidad. Aun cuando nos sirvamos de un verbo como “llegar a ser” (*gígnesthai*) en vez de “ser” (*échein*) para no inmovilizar las cosas, dice Sócrates, nos estaríamos refiriendo a un “así” y un “no así” al atribuirle una naturaleza a la cosa. Es decir, estamos intentando establecer *cómo* son las cosas, pero desde los mismos parámetros del movilista, no contamos con un lenguaje adecuado para ello. Es por eso que, por fin, Sócrates termina de sepultar al movilista al establecer que ni siquiera puede hablar en estos términos, porque si dijéramos que algo es así (*hoúto*) lo estaríamos excluyendo del flujo:

Pues los que dicen este discurso (*tois tôn lógon toúton légousin*) deben establecer algún otro lenguaje (*állen phonèn*), ya que ahora no tienen expresiones (*rhémata*) para su propia hipótesis (*pròs tèn autòn hupóthesin*), tal como son las cosas ahora, a no ser que la expresión “ni siquiera así”, dicha de un modo indefinido (*ápeiron legómenon*), se ajuste mejor a ellos. (183b2-5)

Se ha discutido en torno al hecho de que Sócrates esté admitiendo o no la posibilidad de un lenguaje alternativo, adecuado al movilismo. En efecto, podría pensarse que Sócrates está refiriéndose aquí a una especie de lenguaje peculiar, que habría intentado acuñar el movilista acorde a la naturaleza fluyente de todo lo que es. Según ha intentado mostrar Sedley, se podría pensar que desde los principios establecidos por el movilista, no todo lenguaje queda anulado, como pretenden las lecturas tradicionales, sino que el lenguaje se modifica para exhibir tal naturaleza fluyente y contradictoria. Así, el movilista rechazaría cualquier término que implique estabilidad y propiciaría un lenguaje que exhiba la contradicción y que se

sirva de términos que impliquen un campo semántico amplio, ambiguo e indeterminado²⁶.

En consecuencia, una vez más nos estaríamos enfrentando a un tipo de refutación que no apunta a inconsistencias internas en la posición del interlocutor, sino a una inconsistencia entre lo dicho y el hecho de formularlo en un ámbito dialéctico. Lo que colapsa, en palabras de Sedley, no es el lenguaje sino la dialéctica. En este sentido, el movilista no puede pretender estar dando cuenta de la naturaleza del conocimiento, sencillamente porque en su lenguaje no tienen espacio las nociones de verdad y falsedad. Él ya no podría presentar una auténtica hipótesis acerca del mundo, y en este sentido sus formulaciones ya no podrían tener el carácter de verdad que, en el fondo, pretenden. El movilista, sin embargo, aspiraba a presentar una respuesta a la pregunta acerca de qué es el conocimiento, de suerte que en la postulación misma de su tesis, razona Sócrates, se auto-refuta. Lo hace en la medida en que para formular su propia tesis, debe suponer un objeto estable que opere como referencia de aquello que se dice y esto es justamente lo que niega su tesis. Hemos visto que lo que se encontraba comprometido primeramente en este argumento era la posibilidad del lenguaje de guardar una relación con su propio objeto. En un primer momento, en efecto, se atacaba la posibilidad de correspondencia o de adecuación entre los términos atómicos del lenguaje y lo real. Si lo real es puro flujo, los nombres ya no pueden establecer una relación de adecuación con ellos. Pero lo que se ponía en cuestión enseguida, sobre esta base de inadecuación de los nombres, era la posibilidad de ofrecer *una respuesta* correcta, de decir cómo son las cosas, que es justamente lo que está supuesto en el hecho de postular una hipótesis que pretende dar cuenta de la naturaleza de lo real, en este caso del conocimiento. Así, se encontraría comprometido aquí un segundo plano en el argumento, que implica la imposibilidad de dar cuenta a través del lenguaje de la estructura de lo real, como pretende hacer el movilista, en la medida que para tal cosa se re-

²⁶ Al respecto los pasajes 152d2-6 y 157a7-b7 nos muestran que el heracliteo propicia tal lenguaje. SEDLEY (2003: 96-98) defiende férrea y consistentemente esta posición y sostiene que son los heraclíteos mismos los que se auto-niegan el lenguaje. Lejos de colapsar, el lenguaje del movilista supondría sus propias reglas. El autor sospecha que esto se pudo haber dado efectivamente y que la figura de Crátilo a la que hacen referencia Platón y Aristóteles así lo atestiguaría. Habría existido, pues, una línea movilista que intentó acuñar un nuevo tipo de lenguaje que reflejara el movimiento y la consecuente contradicción a la que están sometidas las cosas. Esta corriente, por otro lado, según establece SEDLEY, encontraría un antecedente en ciertos fragmentos de Heráclito como B 32 y B 67 en que se exhibe un tipo de discurso que superpone contrarios y esquivo verbos como “ser”. Contra esta posición cf. MARCOS (2014: 113 n. 32), quien afirma que “la vigencia de una tesis semejante para Platón está reñida con *todo* uso del lenguaje”.

quiere una cierta adecuación entre lo dicho y lo que es. De modo que si el adversario movilista quiere presentar una hipótesis, cualquiera sea, deberá reconocer una cierta estabilidad de lo real para que esto pueda oficiar de referente del discurso. Así, una vez más, encontramos comprometidos, como en el argumento anterior, los prerequisites dialécticos implicados en la postulación de la propia tesis.

III. La crítica final a la identificación entre *aísthesis* y *epistémē* (184b3-187a3)

Vamos por fin al controvertido argumento que esgrime Sócrates para refutar definitivamente la identificación planteada originariamente por Teeteto entre conocimiento (*epistémē*) y percepción (*aísthesis*). Interesa exhibir una hasta aquí inadvertida relación posible en cuanto a la estrategia asumida con los otros dos argumentos mencionados.

A partir del argumento esgrimido contra el heraclitismo radical se ha rechazado que el conocimiento sea percepción sobre la base de la concepción heraclítica de la realidad, pero es necesario investigar ahora la percepción misma, para ver si sobre la base de una ontología diferente, la tesis de Teeteto es admisible.

El primer paso de la argumentación consiste en establecer que el hombre no ve *con* los ojos ni oye *con* los oídos (para ello se emplean dativos que pueden tener valor de agente o de instrumento), sino *con* el alma *a través* de ellos (utiliza aquí *diá* más genitivo). Esta distinción terminológica apunta a marcar la diferencia entre el agente que realiza la acción y aquello a través de lo cual se lleva a cabo. Así, percibimos los colores a través de los ojos y no *con* los ojos. Cada facultad (*dúnamis*), establece Sócrates a continuación, se dirige exclusivamente a un determinado tipo de objetos, y esto lo distingue de las otras facultades: lo que aprehende la vista no puede ser aprehendido por el oído y viceversa²⁷.

Una vez establecido el rol instrumental de los sentidos, Sócrates afirma, a través de la célebre imagen del caballo de madera, la existencia de una naturaleza única que es el alma (*psuchē*) “o como se la quiera llamar”, con la que, a través de los sentidos como instrumentos (*órgana*), percibimos los objetos sensibles. Ahora bien, aun cuando cada órgano tiene un objeto que le es propio -el color del ojo, el sonido del oído-, es posible pensar (*diánoūmai*) algo de ambos al mismo tiempo, por ejemplo que ambos son (*amphotéro estón*). Y si esto es así, el ser no puede ser objeto de los órga-

²⁷ Como señala BOSTOCK (1988: 116), esta afirmación no se condice con la obvia posibilidad de aprehender cosas a través de varios sentidos. Esto sucedería, por ejemplo, con respecto a la forma o al movimiento. Al respecto cf. Aristóteles *De anima* III 1 425a13-b10.

nos de los sentidos. Así, lo que es común (*koinón*) al objeto de más de un sentido no puede ser aprehendido a través de un sentido u otro, pues no existe ningún órgano especial para percibirlo. De modo que *el alma misma* debe ser la que discierne los comunes que, como el ser, la semejanza, la diferencia, la identidad, la unidad, la belleza, la fealdad, la bondad o la maldad se aplican a los objetos de diversos sentidos (185a-186a)²⁸. El argumento gira, entonces, en torno a las *propiedades* que les atribuimos a las cosas y, correlativamente, a las facultades (*dunámeis*) que nos las revelan (*déloi*, 185c5)²⁹.

Ya establecida la diferenciación inicial entre objetos propios de los sentidos y objetos comunes a más de uno, Sócrates avanza en la caracterización de cada uno de ellos a partir de una investigación acerca del tipo de aprehensión que suponen. Hay entonces, según hemos visto, un tipo de propiedades a las que el alma accede a través de los sentidos. La capacidad de percibir impresiones de las propiedades que llegan al alma a través del cuerpo (*dià tou sómatos pathémata*), señala Sócrates, “se le presenta por naturaleza al hombre y a las bestias desde el momento mismo del nacimiento” (185b11-c1), de suerte que todo ser dotado de sentidos puede aprehender este tipo de objeto. Las meras impresiones (*pathémata*) suponen así afecciones, algo que le acontece al cuerpo: en estos casos el alma es meramente receptiva.

El segundo tipo de objeto, el de los comunes, no puede, en cambio, ser aprehendido con el auxilio de los sentidos, lo cual no significa que la apertura a los objetos acerca de los cuales se juzga no sea, en una primera instancia, a partir de aquellos³⁰. En efecto, nuestro contacto originario con la cosa se dio a través de los órganos de los sentidos³¹. A la mera recep-

²⁸ En torno al carácter de estos *koiná* se han generado interminables polémicas. Las posiciones oscilan entre aquellos que asumen que son las formas (es el caso de Cornford (1935: 102-109) o Guthrie (1978: 115)) u objetos abstractos y aquellos que, como Ryle (1939: 317), Crombie (1963: 14), Bondeson (1969: 114 y ss.) o Cooper (1970) entienden que tales comunes son considerados en este argumento meros predicados que se aplican a los objetos de más de un sentido, sin expedirse acerca de la naturaleza metafísica de los objetos a los que refieren.

²⁹ Bostock (1988: 118) subraya el hecho de que en esta primera parte del argumento Platón no se refiere a juicios acerca de los objetos sensibles, sino a los objetos mismos, y es por eso que puede afirmar que cada sentido tiene su propio objeto, aún cuando en el juicio reconocemos que una misma cosa puede ser percibida a través de varios sentidos.

³⁰ Cabe señalar que el término “*sképsasthai*” se utiliza tanto con relación a lo aprehendido a través de los sentidos (el gusto, 185b7-c3) como con relación a lo común (186a10).

³¹ La perspectiva tradicional ha entendido que lo que establece Platón al distinguir entre aquello que se aprehende a través de los sentidos y aquello que el alma examina por sí misma implicaría una diferencia entre la percepción y el juicio. Considero que esta perspectiva genera muchos problemas a la luz del texto y que realmente no se exhibe en

ción de las impresiones que atraviesan el cuerpo hacia el alma se le opone entonces otro tipo de proceso en que el alma es activa: las reflexiones (*analogismata*) que ella lleva a cabo por sí misma. Así, frente a la percepción que supone la afección y la inmediatez del presente, en la reflexión (*analogisma*) interviene por necesidad el esfuerzo (*mógis*) y espesor temporal (*en chrónō*). El alma examina las cosas percibidas una *después* de otra y las compara entre sí. Las reflexiones que menciona Sócrates en este contexto son en relación con el ser (*ousía*) y la utilidad (*ophéleian*) y, según afirma, quienes llegan a tenerlas sólo lo consiguen gracias a muchos esfuerzos y luego de un largo período de educación (186c2-5).

Por fin, Sócrates considera que está en posesión de todos los elementos que le permitirán refutar, finalmente, la tesis inicial de Teeteto según la cual la percepción se identifica con el conocimiento y ofrece un remate del argumento (186c7-186e). Hemos visto que conocemos algo, afirma, cuando reflexionamos (*analogizomai*) acerca del ser (*ousía*) y la utilidad (*ophéleian*) de algo. Puesto que la *epistēme* supone alcanzar la verdad y alcanzar la verdad de algo requiere alcanzar su *ousía* (186c7-10), y, según se ha establecido, tal aprehensión de la *ousía* no puede darse a partir de las meras impresiones sino por la reflexión, debemos concluir que la percepción (entendida como aquello que el alma realiza a través de los sentidos) no puede identificarse con la *epistēme*.

Vemos así que una vez más se acude a la noción de verdad para enfrentar al adversario. Sin embargo, esta no es entendida aquí como la relación de adecuación de un mero enunciado a la realidad, sino como el resultado de una reflexión en torno a la *ousía*, de modo que parece referirse más bien a la tarea que le compete al filósofo³². Mucho se ha discutido en torno tanto a la noción de común (*koinón*) como a la de *ousía*. Por supuesto, no intentaré zanjar esta discusión aquí, sólo me interesa reponer los elementos que permitan exhibir que una sutil consecuencia que se seguiría de este argumento es la imposibilidad, por parte de quien identifica percepción y conocimiento, de formular su hipótesis, en la medida que pretenda conferirle a ella misma un carácter verdadero. Según surge de la somera reconstrucción ofrecida del argumento, en él se desarrolla

él. Según entiendo, la diferencia relevante aquí no es entre percepción y juicio, sino entre propiedades asequibles a través de la percepción y propiedades asequibles a través del alma, sin mediación alguna de los sentidos (aun cuando, según hemos sugerido el material sobre la base del cual el alma juzga lo proporcionan los sentidos).

³² Si uno se atiene al *excursus* sobre la contraposición entre orador y filósofo de 172c-177c es evidente que la tarea de aprehender la *ousía* le compete al filósofo. En efecto, a este último “le interesa solamente alcanzar lo que es” (172e1).

una doble caracterización de los *koiná* y, específicamente, del ser³³. La primera mención que a ellos se refiere indica en dirección a toda propiedad que podemos atribuir al objeto de más de un sentido. Así, retomando al ejemplo brindado por Sócrates, el ser puede aplicarse tanto al color como al sonido. Este “ser” podría estar refiriendo tanto a la cópula, supuesta en cualquier predicación posible,³⁴ como a la existencia³⁵. Un segundo rasgo que se les atribuye a los *koiná* en esta primera parte del argumento es que no pueden ser aprehendidos con el concurso de los sentidos, como en el caso de los objetos propios, sino que el alma los alcanza “por sí misma”³⁶. Podríamos pensar entonces, como sugiere Sedley, que los *koiná* constituyen *a priori*, entendiendo aquí por tales aquellas entidades, predicados o conceptos, *sean lo que fueren*, que Sócrates considera que son alcanzados independientemente de la experiencia (aún cuando, según se evidencia en los ejemplos de Sócrates, los aplicamos a propiedades sensibles)³⁷. Estas constituyen, por otro lado, aquello que Platón identificó tradicionalmente en tanto objetos de la investigación dialéctica³⁸. Ahora bien, frente a las interpretaciones tradicionales, entiendo que los *koiná* no refieren *directamente* a “*términos comunes*” o “*predicados comunes*”, como suponen

³³ Como señala SEDLEY (2004: 112), no sólo las nociones de “*koinón*” y “*ousía*” presentan tal ambigüedad. Esta se refleja correlativamente en las nociones de “*alétheia*” y “*epistémē*” que aparecen hacia el final del argumento.

³⁴ Así lo interpreta BURNEYAT (1976b: 44-50). Respecto del hecho de que la cópula de ser está implícita en cualquier predicación posible cf. BOSTOCK (1988: 131-132).

³⁵ De hecho, según ha demostrado KAHN (1973), estos dos sentidos son inescindibles para el griego. Cf. también COOPER (1970: 140). Es cierto, sin embargo, que puesto que en 185c5-6 Sócrates señala que también el no ser se predica de todo, no puede ser la no-existencia lo que está en juego. Correlativamente habría que interpretar “ser”, entonces, en un sentido amplio, que no excluya la existencia pero que no se reduzca a ella. Al respecto cf. BOSTOCK (1988: 129) y SEDLEY (2004: 106 n. 162)

³⁶ Como bien ha destacado COOPER (1970: 132), el hecho de que Platón intente combinar esta duplicidad de criterios a la hora de definir los comunes –poder atribuirse al objeto de más de un sentido sentidos y constituir objetos que el alma alcanza por sí misma– no parece contribuir a identificar una clase particular de objeto. Por otro lado, es particularmente llamativo el hecho de que Platón ejemplifique los comunes exclusivamente a través de su aplicación a propiedades sensibles de más de un sentido (“el color y el sonido son”), de modo que no resulta claro por qué deberíamos considerar que opera por sí misma al margen de los sentidos.

³⁷ Creo que Sócrates deja *ex professo* indefinido el carácter metafísico de los *koiná*. En el texto no encontramos una alusión directa a las formas, aun cuando los pocos rasgos que les asigna coinciden, al menos parcialmente, con los que se atribuyen a las formas en los diálogos de madurez. Es claro que aquí lo que le interesa a Sócrates no es hacer foco en la naturaleza de estos comunes, sino solamente establecer una diferenciación entre ellos y los objetos de la percepción a partir de compromisos metafísicos que Platón pretende mínimos.

³⁸ SEDLEY 2004: 106-107.

algunos intérpretes³⁹. Considero que Platón no traza tal identificación sin más: no está aludiendo directamente al plano lingüístico y esto se percibe con nitidez atendiendo al vocabulario empleado a lo largo del argumento. En efecto, en él Platón elude cuidadosamente cualquier referencia a las nociones vinculadas al juicio (*dóxa*) o al lenguaje (*lógos*). En este sentido, si uno se atiene a la profusión de términos vinculados con el lenguaje y con la predicación en el argumento inmediatamente anterior dirigido contra el movilista, salta a la vista que Platón no está pensando los *koiná inmediatamente* en tales términos⁴⁰. Sin embargo, aun cuando el lenguaje no sea puesto en un primer plano en este argumento, es claro que Platón considera que la aprehensión de tales propiedades (o como se las quiera llamar) es retraducida por el hombre en términos lingüísticos⁴¹. Así, una primera consecuencia que se seguiría de su argumento es que la misma posibilidad de la predicación y la enunciación se ve comprometida a partir de la tesis del interlocutor, que reduce todo conocimiento a percepción. De modo que en su mismo empleo del lenguaje, el interlocutor estaría ex-

³⁹ COOPER, por ejemplo, considera que desde el comienzo del argumento lo que está en juego es el lenguaje y la capacidad de la predicación (1970: 128). Por su parte, SEDLEY (2004: 106) también se refiere a “predicados comunes” y lo justifica afirmando que en esta parte del diálogo estos comunes son considerados puramente en su “capacidad predicativa”.

⁴⁰ En este sentido, la interpretación propuesta se distancia tanto de la de aquellos que entienden que la distinción entre percepción y conocimiento supone aquella entre una instancia judicial (la de los *koiná*) y una que no lo es (la de la percepción) (CORNFORD, BURNYEAT, BOSTOCK), como de la de aquellos que, como COOPER, consideran que lo que está en juego en el argumento son dos tipos de predicado: aquel que refiere al mero nivel de la percepción y que supone la mediación de los sentidos y aquel que supone la aprehensión de los *koiná*. Frente a ambas posiciones, encuentro que en el pasaje no se mencionan los términos “*dóxa*” ni “*lógos*” en el sentido de juicio. Llamativamente, Platón se cuida mucho de utilizar estos términos y cualquier otro referido al proceso de decir, llamar, predicar, enunciar, etc.. Al referirse a las operaciones realizadas en relación con los comunes utiliza términos que aluden al pensamiento y a sus procesos (*skopeísthai* y *krínein*, 186a10 y b7-8; en otras ocasiones para referir a lo que hace el alma con relación a los comunes utiliza *lambánein*, 185b8 o *eporégesthai*, 186e4). Es cierto, no obstante, que inmediatamente después de establecer las conclusiones del argumento Sócrates afirma que aquello a lo que se aboca el alma cuando se ocupa por sí misma de las cosas que son se denomina “opinar” (*doxázein*). Sin embargo, esta consideración abre una nueva argumentación que culminará también en una refutación, de modo que uno podría considerar que el error está en considerar justamente que aquello que hace el alma por sí misma es meramente juzgar. La captación de la *ousía* supuesta en todo conocimiento no podría identificarse entonces con el juzgar como han pretendido la mayoría de las lecturas ofrecidas.

⁴¹ Así se sigue de la línea 185c en que Sócrates le pregunta a Teeteto qué facultad exhibe lo que es común a todas las cosas “y a estas en particular a las que llamas “es” y “no es” (*hōi tò “éstin” eponomázeis kai tò “ouk ésti”*). De modo que Platón sugiere aquí que en el lenguaje se refleja la aprehensión de estos comunes.

hibiendo la imposibilidad de su propia tesis. Es importante subrayar que esta no es una consecuencia que el mismo Sócrates extraiga aquí de su análisis. Este recurso, sin embargo, sí será explotado en el *Sofista* a la hora de enfrentarse a diversos adversarios como el monista, o quien niega la posibilidad de decir una cosa de otra: en estos casos sí se les sustraerá el lenguaje, razón por la cual podemos pensar que Platón mismo irá explorando lentamente este recurso a la posibilidad del lenguaje como estrategia frente a adversarios radicales.

Ahora bien, en los últimos pasajes del argumento, los *koiná* “se robustecen” y son presentados en tanto objetos de los *analogismata*. Implican entonces un conocimiento que no es inmediato ni se da en el caso de todos los hombres, de suerte que no puede tratarse aquí de la mera capacidad de predicar o de atribuir existencia, capacidad de la que estaría dotado todo hablante competente⁴². En efecto, si lo que se pone en juego en la aprehensión de estos comunes es la mera capacidad de juzgar, puesto que esta es alcanzada por todos los hombres y no supone esfuerzos a lo largo del tiempo como los descritos por Sócrates, no se comprende la razón por la cual es considerada el resultado de un largo proceso de educación. Esta segunda caracterización que ofrece de los comunes tiene que ver ya más específicamente con las condiciones dialécticas. Hemos dicho que en la segunda parte de este argumento, Sócrates refiere a la *ousía* y a la utilidad como objetos de reflexión: lo que allí está en juego, como mencionábamos más arriba, no puede ser la mera capacidad de predicar *ser* del objeto de más de un sentido, sino el hecho de aprehender el carácter último de la cosa y volcar tal conocimiento en el ámbito de la práctica. En este sentido, como señala SEDLEY, tal búsqueda parece estar estrechamente emparentada con la emprendida por el Sócrates platónico desde los primeros diálogos. En efecto, esta indagación en torno a la *ousía*, al “qué es” de la cosa en cuestión, parece haber guiado la dialéctica socrático-platónica. En este sentido, si por verdad acá entendemos aprehensión del ser de la cosa, objeto último de la dialéctica, aquel que identifica conocimiento y percepción se sustrae a la aprehensión de toda *ousía* y, en consecuencia, de toda verdad. De modo que difícilmente podría pretender presentar su propia tesis como una verdad acerca del conocimiento. Así, quien se confine en el nivel de la percepción no podrá ofrecer definición ni del conocimiento ni de cosa alguna, pues cualquier definición supone la aprehensión de una *ousía* a la que el alma accede trabajosamente por sí misma, sin el concurso de los sentidos. Tal consecuencia, sin embargo, tampoco es extraída con nitidez por Sócrates al culminar la refutación. Esto

⁴² Con respecto al robustecimiento de la noción de “ser” que se constataría a lo largo del argumento, cf. Sedley (2004: 109-110).

puede deberse a lo desdibujada que se encuentra dialécticamente la figura del defensor de tal tesis. Es Teeteto el que propone tal definición sin convencimiento alguno y podemos sospechar que a esta altura difícilmente se animaría a defenderla. De modo que la debilidad del adversario no obliga a poner en juego recursos dialécticos tan sofisticados y radicales como en los dos casos anteriores que hemos analizado, el del relativista protogárico y el movilista radical.

Recapitulando, una primera y sutil arista del argumento, entonces, sería que el lenguaje mismo exhibe el recurso a una dimensión que trasciende todo aquello que los sentidos nos proporcionan. Un mínimo juicio, aun aquel que articule datos brindados por la sensación, p.e. “el pizarrón es verde”, se vale de elementos que escapan a la sensación, vale decir de elementos *a priori*. De modo que en la misma estructura del lenguaje, en la enunciación de cualquier tesis, estarían operando estos comunes. Una segunda arista del argumento, inadvertida quizás por el mismo Platón, concierne a la pretensión dialéctica de la definición ofrecida. Esta se ofrece como una verdad y, sin embargo, no puede ser alcanzada por los mismos sentidos, que, sin embargo, se postulan como única vía posible de acceso al conocimiento. Así, si bien el argumento, a diferencia de los dos anteriores, no apunta directamente a exhibir la auto-refutación en que incurrían los oponentes, la formulación misma de esta tesis también invalida su contenido, en primer lugar porque se vale del juicio que por necesidad recurre al ser (noción común) y, en segundo lugar, porque pretende erigirse en verdad, y la aprehensión de la verdad supone la de la *ousía*, lo cual también implica dejar atrás la percepción.

IV. Conclusiones

A partir de los tres argumentos analizados, podemos identificar el patrón común que los atraviesa. En efecto, en todos ellos encontramos dos momentos diferenciados que nos conducen a pensar que el recurso a las condiciones regulativas del discurso constituyó para Platón una importantísima herramienta para delimitar el espacio dialéctico. El recurso a este principio aspira a dejar por fuera de la discusión a un adversario radicalizado que no se puede sujetar a las condiciones básicas implicadas en cualquier afirmación que pretenda medirse en la discusión.

Un primer rasgo en común a destacar es que en los tres casos, el punto de partida de la refutación es un *factum* que no puede ser negado por el interlocutor en la medida que quiera postular su propia tesis y presentarse como un interlocutor válido en la arena dialéctica. Es decir, de lo que se parte es del acto del adversario de proferir una tesis y presentarla en tanto que tal.

El segundo punto a destacar respecto a las tres refutaciones es que en todas ellas se verifica el reenvío a la pretensión de verdad envuelta en la postulación de la propia tesis por parte del adversario. Es decir, la refutación de esta tesis reenvía no en la dirección de sus consecuencias, sino en la de sus prerequisites y se destaca la pretensión de verdad como el primero de ellos. Y en cada uno de los argumentos se verifica que tales condiciones implicarían la negación de la tesis defendida por el adversario. En el primer caso lo que se exhibe es que la verdad a la que aspira la tesis de Protágoras es una verdad *simpliciter*, de modo que si bien la tesis de la *homo-mensura* supondría la imposibilidad de tal tipo de verdad, ella es implícitamente afirmada en el acto mismo de su enunciación en un contexto dialéctico. En el segundo caso, se muestra que si bien la tesis del moviismo extremo niega la posibilidad de adscribir una naturaleza determinada a cualquier cosa que sea, la misma tesis se pretende verdadera en tanto aspira a exhibir la naturaleza de lo real. Por último, en el caso de la tesis de Teeteto que identifica conocimiento y percepción, la pretensión de verdad implicada en la búsqueda de la definición emprendida le sería vedada, pues su existencia supone la admisión de propiedades que jamás podrán ser alcanzadas por la percepción.

Vemos entonces que Platón se sirve en esta primera parte del diálogo de una estrategia de enorme valor filosófico, en la medida en que, según la interpretación ofrecida, en vez de *deducir* a partir de la tesis del adversario afirmaciones que exhiben alguna inconsistencia respecto de un marco de creencias por aquel admitido, reenvía en la dirección opuesta, al acudir a las *condiciones* mismas de la emisión de la propia tesis por parte del adversario⁴³. La condición en la que aquí se apoya es la pretensión de verdad, que opera no como condición específica de la tesis formulada sino de su misma emisión. En otras palabras, la pretensión de verdad refiere al hecho de que toda tesis lanzada a la arena dialéctica es *presentada* al menos desde una cierta aspiración a dar cuenta de cómo son las cosas *en realidad*, de modo que compromete una referencia al mundo. Así, Platón radicaliza el *élenchos* en la medida en que no aspira a demostrar la falsedad de tales tesis acudiendo a aquello que se sigue de ellas sino a sus mismas condiciones. De este modo, lejos de exhibir inconsecuencias, pretende forzar al oponente a renunciar de antemano a su propia tesis a riesgo de *exhibirla* como una tesis falsa en la medida en que la formule en un contexto dialéctico⁴⁴. En definitiva, Sócrates demuestra, a través de es-

⁴³ Entiendo que se podría pensar que tal estrategia prefigura la de los argumentos trascendentales, que harán su aparición en el Sofista.

⁴⁴ En este sentido entiendo que aquí en Teeteto, pero sobre todo en una serie de argumentos que se ofrecerán en Sofista, se ofrece una variante respecto de las refutaciones clásicas

ta particular vía, que la sola postulación de una tesis supone la admisión de ciertas presunciones que operarían como marco mínimo para dotar de sentido a cualquier práctica discursiva con alguna pretensión de competir dialécticamente.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- CHAPPELL, T. (2005) *Reading Plato's Theaetetus*, Indianapolis, Hackett, 2005
 DUKE, E. A., HICKEN, W. F. And NICOLL, W. S. M. et al. (1995) *Platonis Opera*. vol. I, Oxford
 MC DOWELL, J. (1973) *Plato's Theaetetus*, translated with notes, Oxford
 NARCY, M. (1994) PLATON, *Théétète*. Traduction inédite, introduction et notes, Paris

Estudios y comentarios

- BOSTOCK, D. (1988) *Plato's Theaetetus*, Oxford.
 BURNYEAT, M. F. (1976) "Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*", *The Philosophical Review*, 85.
 ——— (1976b) "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly*, N. S. 26, 29-51.
 CASTAGNOLI, L. (2010), *Ancient Self-Refutations: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge.
 COOPER, J. M. (1970) "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis*, Vol. 15 N°2, pp. 123-146.
 CORNFORD, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge*, Londres (Hay trad. castellana, Buenos Aires, 1968).
 CROMBIE, I. M. (1963) *An Examination of Plato's Doctrine: Plato on Knowledge and Reality*, London.
 FINE, G. (1994) "Protagorean Relativisms" en CLEARY, JOHN & WIAN, WILLIAM (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Lanham-N. York, pp. 211-243.

que podíamos encontrar en los primeros diálogos platónicos. Contra cf. Wilmet (1990:97), quien considera, en cambio, que en estos diálogos se hace más explícito el procedimiento de los primeros diálogos.

- IRWIN, T. (1977) "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly* 27, pp. 1-13.
- KAHN, C. H. (1973) *The verb "be" in Ancient Greece*, Dordrecht.
- LEE, M-K. (2005) *Epistemology after Protagoras, Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democrit*, Oxford.
- MARCOS, G. (1996) "La crítica de Platón al relativismo protagórico", *Revista de Filosofía y Teoría Política* 31/32, pp. 429-438.
- (2006) "En defensa de Platón. Notas al argumentos de auto-refutación de Protágoras (*Teeteto* 171a-c)" en *Conocimiento, realidad y relativismo*, M. C. Di Gregori y M. A. Di Berardino (comps.), México.
- (2014) "Platón, Heráclito y el movilista radical: críticas y apropiaciones", en G. Marcos y M. E. Díaz, *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles*, Buenos Aires.
- NIKULIN, D. (2010) *Dialectic and Dialogue*, California.
- OWEN G. E. L. (1953) "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Class. Quart.* N. S. III p. 86.
- ROBINSON, R. (1941) *Plato's earlier dialectic*, Ithaca, New York.
- SEDLEY, D. (2004) *The Midwife of Platonism: Text and Subtext on Plato's Theaetetus*, Oxford.
- SPANGENBERG, P. (2009) "Las críticas de Platón y Aristóteles a la *phantasia* de Protágoras", en G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El surgimiento de la fantasía en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, pp. 99-122.
- VLASTOS, G. (1956) *Introduction to Plato's Protagoras*, Indianapolis and New York.
- WATERLOW, S. (1977) "Protágoras and Inconsistency: *Theaetetus* 171a6-c7", *Archiv für Geschichte der Philosophie* Bd. 59, pp. 19-36.
- WILMET, R. (1990) "Platonic Forms and de Possibility of Language", *Revue de Philosophie Ancienne* VIII, n^o1, 97-118.

CONTROL SOCIAL, ESTOICISMO E IDEOLOGÍA ESCLAVISTA. LA REVUELTA DE EUNO EN LA OBRA DE DIODORO SÍCULO

CARLOS GARCÍA MAC GAW

UNLP – UBA

cgmaccgaw@hotmail.com

Se analizan fragmentos de Diodoro Sículo donde se manifiestan algunos de los mecanismos de dominación de los amos sobre los esclavos. Observamos la representación que se hace desde el discurso dominante del ejercicio del control social y el ocultamiento de las prácticas violentas propias de la relación esclavista. Se trata de fragmentos en donde aparecen referidas situaciones concretas, ocurridas tanto en el ámbito doméstico como en los espacios productivos. La teoría de la dominación social de O. Patterson y los conceptos del análisis del discurso son fundamentos sobre los que se elabora nuestra perspectiva metodológica.

Estoicismo / esclavitud / control / revueltas / ideología

SOCIAL CONTROL, STOICISM AND SLAVE IDEOLOGY. THE REVOLT OF EUNUS IN THE WORK OF DIODORUS SICULUS

We discuss fragments of Diodorus Siculus where some mechanisms of domination of masters over slaves occurs. We note the representation of the social control and the will of concealment of the violent practices of slavery made from the dominant discourse. These fragments refer to specific situations that occurred both in domestic and productive spaces. The theory of social domination of O. Patterson and concepts of analysis of discourse are foundations on which our methodological approach is developed.

Stoicism / slavery / control / revolts / ideology

La cuestión de las revueltas esclavas, especialmente en relación con sus móviles ha sido un tema recurrentemente tratado por la historiografía. Ciertos autores argumentan que estos levantamientos eran rebeliones fundadas en reclamos reivindicativos por lo que no pueden ser tratadas como revolucionarias¹. Otros entienden que la búsqueda de un enrolamiento masivo para sostener las guerras esclavas y la violencia abierta consecuente se basan en presupuestos claramente revolucionarios². Apoyamos esta última perspectiva, aunque es necesario matizar el concepto “revolucionario”, ya que en general se lo piensa trasladando el imaginario libertario del s. XIX al mundo romano³. Es posible superar algunas de estas limitaciones, como el uso del concepto “revolución”, si analizamos las huellas de las prácticas discursivas. En particular esto permite revisar el concepto de ideología, como en general se lo alude, es decir como una teoría orgánica de la liberación que debería estar presente para la caracterización de los movimientos esclavos como revolucionarios. Se puede decir que, en general, el conjunto de representaciones que posee una persona conforma su sistema de creencias, y las personas actúan de acuerdo a esos contenidos⁴. Así, la representación de las relaciones sociales de los individuos con sus condiciones materiales de existencia es una ideología, y la ideología dominante de una época es la ideología de la clase dominante, lo que presupone también la existencia de otras ideologías posibles⁵. De esta forma, los conflictos ideológicos se expresan en el plano de las representaciones a través del lenguaje, y, como señala Voloshinov (2009: 47-8), la clase dominante busca imponer su valoración sobre los signos ideológicos por encima del resto de las clases sociales. En nuestro caso entendemos que el texto que analizamos forma parte del discurso dominante y refuerza el control que la clase de los amos ejerce sobre los esclavos⁶. Esta fractura social se sostiene, como argumenta Patterson, esencialmente sobre un

¹ WESTERMANN (1945: 8 ss.), BRADLEY (1998: 104), GREEN (1961: 20).

² URBAINCZYK (2008: 32 ss.).

³ Véase al respecto el artículo de FINLEY (1986: 49-50), quien ha avanzado algunas ideas sobre los usos del concepto “revolución” para el mundo antiguo. Cf. GARCÍA MAC GAW (2015).

⁴ RAITER (2012: 17).

⁵ ALTHÜSSER (1984: 52), RAITER (2012: 12 ss.). VOLOSHINOV (2009: 43) señala que las formas de comunicación discursiva están plenamente determinadas por las relaciones sociales de producción y por la formación político-social. Sobre esto véase un desarrollo mayor en GARCÍA MAC GAW (2015: 329-331).

⁶ Cf. RAITER (2003) sobre el discurso dominante. El hecho que destaquemos que el texto de Diodoro tiene esta orientación va en el sentido de que no existe un determinismo, sino que su interpretación depende de su propio sentido, su contexto histórico, etc. Aunque en general la teoría del discurso dominante supone que todo discurso que no se oponga abiertamente al dominante termina reforzando su perspectiva.

desbalance total del poder, donde los esclavos resultan el grupo social más débil en el que se pueda pensar en términos sociológicos⁷.

Los fragmentos de la *Biblioteca histórica* hacen referencia al primer gran levantamiento de esclavos en Sicilia ocurrido entre c. 136 y 132 a.C.⁸ El texto fue escrito por Diodoro Sículo durante el siglo I a.C. pero nos llega a través de dos resúmenes más tardíos⁹. El primero corresponde a una colección del patriarca de Constantinopla Focio del s. IX, quien nos transmite un epítome de los libros 34/5. El segundo resumen, de los mismos libros, se encuentra en los *Excerpta historica Constantiniana* de Constantino VII Porfirogéneta del s. X¹⁰. Estos fragmentos son la fuente más importante para el conocimiento del levantamiento de Euno¹¹. Aparentemente ninguno de ellos reproduce el texto de Diodoro de forma textual y es probable que haya habido algún tipo de intervención sobre los mismos. El primero de ellos es más conciso, mientras que el segundo nos provee más información. Diodoro probablemente haya usado como modelo, entre otros, un texto anterior de Posidonio de Apamea¹².

Algunos han entendido que el objetivo principal de la obra de Diodoro era básicamente transmitir una enseñanza moral desde una perspectiva estoica en la cual se enrolaba el autor, especialmente dirigida a las formas del ejercicio del poder¹³. En ese sentido, la cuestión de la esclavitud y de las relaciones entre amos y esclavos tiene un lugar privilegiado en su *Biblioteca histórica*. Farrington (1947: 65-69) destaca la posición contraria del estoicismo frente a la esclavitud pensada como un hecho propio de la naturaleza, especialmente a partir de la obra de Zenón de Citioquien, a inicios del s. III a.C., según el autor “declaró una guerra abierta” contra tales ideas en su manifiesto inaugural, la *República*¹⁴. Sin embargo, discusiones

⁷ PATTERSON (1982: 1-14). El autor señala que “slavery is the permanent, violent domination of natively alienated and generally dishonored persons” (p. 13).

⁸ No hay datos ciertos sobre la fecha del inicio de la revuelta, que podría haber ocurrido entre 141 y 136a.C. Tomamos la última fecha por convención, vid. al respecto BRADLEY (1998: 140-141).

⁹ La *Biblioteca Histórica* era una historia universal, originariamente compuesta por cuarenta libros de los cuales se perdieron más de la mitad, que se extendía hasta el periodo contemporáneo del autor. Cf. BRADLEY (1998: 133-136).

¹⁰ Esta es una antología de diversos temas cuya recopilación fue ordenada por el emperador, en su mayor parte desaparecida. Un análisis comparativo entre los dos fragmentos en DUMONT(1987: 201-203).

¹¹ BRADLEY(1998: 59). Sobre la revuelta en general vid. GREEN(1961); YAVETZ(1991); BRADLEY(1998: 46-65); SHAW(2001: 79-106); ŪRBAINCZYK(2008).

¹² Parte del texto de Posidonio relativo a la revuelta narrada por Diodoro se conserva en Athenaeus de Náucratis (12.542b). Esto ha dado lugar a especulaciones, cf. un estado de la cuestión en DUMONT(1987: 203-213).

¹³ STYLIANOŪ(1998); GREEN(2006: 24).

¹⁴ GARNSEY(1996: 129).

similares ya habían aparecido durante el s. V. El sofista Antifonte destaca en un fragmento que los hombres nacen iguales e incluso extiende esa consideración cuando compara a griegos y bárbaros¹⁵. Ciertos historiadores entienden que posiciones como la del orador ateniense adquieren una coloración distinta cuando son analizadas en el contexto histórico en el que se encuadran y probablemente no constituyeran un programa político sino que más bien podrían entenderse como una reflexión teórica que exploraba los límites de la acción política democrática ateniense en la crisis final del conflicto militar con Esparta¹⁶. Como es sabido, la obra de Zenón no ha llegado hasta nuestras manos, por lo que la posición de Farrington se sostiene más bien en inferencias que pueden sacarse de textos posteriores o depende de ciertas perspectivas modernas y especialmente de su propio entusiasmo revolucionario. Por el contrario, la propuesta de quienes sostenían la teoría de la esclavitud natural aparece expresada claramente ya en la *Política* de Aristóteles (1254a-1256a)¹⁷. No es éste el lugar, ni es nuestra intención, discutir los criterios generales sobre el enfoque del estoicismo hacia la esclavitud, si es que se puede argumentar que existe un enfoque en lugar de, más bien, diferentes posiciones de acuerdo a los autores y las épocas en el marco de tal movimiento filosófico. Sin embargo, creo que resulta más pertinente la opinión de Green (1961: 19), cuando señala que “there is no evidence whatsoever to suggest an organised moral opposition to slavery as such in the ancient world”¹⁸. Y si los propios esclavos tenían esa oposición moral, no ya los intelectuales romanos, sus intenciones no han llegado hasta nosotros. Lo poco que podemos conocer sobre las ideas de Posidonio, el principal filósofo estoico de comienzos del s. I a.C. y probable maestro de Diodoro, se orienta hacia un pensamiento conservador que encontraba en la existencia del Imperio Romano la materialización de la idea estoica de la unión de la humanidad en una única comunidad¹⁹. De hecho, el mismo Diodoro (1.3.6) indica que su historia es sobre los eventos ocurridos en todo el mundo “tomados como si fueran los asuntos de una única polis”²⁰. Cambiano (1987:49) señala que reconocer

¹⁵ DK 87 B 44 = fr. 1 B, col. II; BRÜNT(1993: 351).

¹⁶ Véase ahora el análisis del fragmento referido en GALLEGO(2003: 378-386), con bibliografía. Sobre Antifonte, vid. pp. 336-339. Vid. CAMBIANO (2003: 30-32), para el caso de Alcidas.

¹⁷ Vid. SCHLAIFER(1936: 199-202); BRÜNT (1993: 345); CAMBIANO (2003).

¹⁸ Vid. también GREEN(2006: 24): “Treating slaves well was not a blueprint, then or later, for abolishing slavery, and Diodorus shows himself a firm supporter of the social hierarchy”.

¹⁹ GREEN(2006: 21-23), quien sigue a KIDD (1999: 129 y 336-337), y afirma en pp. 23-24 que Diodoro retoma efectivamente fragmentos de la historia de Posidonio relativos a las guerras esclavas sicilianas (cf. Athenaeus 12.542b, 6.272e); WIEDEMANN (2005: 192). Sobre la historia de Posidonio, vid. KIDD (1999: 25-27). Sobre el imperialismo romano y la historiografía de la época, vid. CORSARO(1998: 418-422).

²⁰ RUBINCAM(1987: 314).

teóricamente que la esclavitud es injusta, como es el caso de muchos de los escritores antiguos, podía coincidir con la aceptación de su inevitabilidad, y supone que quienes se oponían a la esclavitud, o no la consideraban un hecho natural, o tal vez aceptaran una perspectiva pesimista de la vida. De hecho, quienes pensaron una sociedad sin esclavos la imaginaron antes como una utopía en donde las herramientas se movían por sí mismas y no como un programa político²¹. Brunt (1993: 352) dice que nadie en la antigüedad proponía la abolición y que el debate concernía esencialmente a la justicia de la esclavitud²². En el mismo sentido Garnsey (1996:150) señala que la contribución del estoicismo a la teoría de la esclavitud radica en haber cambiado el foco del aspecto legal al moral²³.

Por lo tanto, partiremos de la idea de un enfoque moralista en la historia de Diodoro, que apunta a explicar las causas del levantamiento esclavo de Euno y sus seguidores como una respuesta a la degradación y los vicios de sus amos en el ejercicio del poder²⁴. Esta causalidad es tan fuerte que algunos historiadores han planteado una “simpatía” por parte de Diodoro hacia los esclavos²⁵. Como trataremos de demostrar a través de las citas del texto, esto no supone una revalorización de la igualdad material y social entre los hombres ni tampoco una oposición abierta a la esclavitud. La misma, aceptada como un hecho contingente y no como la expresión de una ley de la naturaleza, es tomada como un dato social. Pero el interés de Diodoro no está puesto en los esclavos por sí mismos, sino en la forma en que los amos se relacionan con ellos. De tal relación se desprende un comportamiento moral correcto o incorrecto en el ejercicio del poder doméstico. La corrupción moral que se desprende del segundo caso se extiende desde el enfoque individual al social cuando se pasa del ámbito doméstico a la forma en que los romanos ejercen el poder en el imperio. Difícilmente podría esperarse de aquellos que gobiernan que lo hagan de buena manera si privadamente su comportamiento es reprochable.

Aparece en Diodoro una primera referencia a la cuestión de la esclavitud en el libro 5.38.1-3, en el transcurso de la descripción que realiza sobre distintas regiones del Mediterráneo. El autor se detiene, aunque de manera general, en la forma en que son explotados los esclavos en las minas de la región de Hispania. Pero el foco de la atención está puesto en

²¹ Athenaeus 6.267e-270a; Arist., *Pol.* 1253b.33-54; *Il.* 18.376; CAMBIANO(1987: 32-33).

²² Vid. también BRUNT (1993:366-368). Sobre los estoicos en particular vid. BRUNT (2013: 94-95).

²³ Vid. en general sobre el estoicismo y la esclavitud GARNSEY(1996: 128-152). Sobre la influencia estoica de Posidonio en Diodoro, véase ahora STRASBURGER (1965: 43-44).

²⁴ Cf. CORSARO (1998: 426-429), quien destaca la centralidad del concepto de *tryphé* en Diodoro para explicar la degeneración de las costumbres romanas.

²⁵ FARRINGTON (1947: 73); URBAINCZYK (2008: 81-83).

la comparación entre el dominio llevado adelante por los cartagineses y luego por los romanos en la región.

En los fragmentos de Diodoro preservados por los resúmenes de la *Bibliotheca* de Focio (34/35.2.1-23) y los *Excerpta* de Constantino Porfirógeneta (34/35.2.24-48), se nos presenta a personajes históricos cuyas personalidades están bien definidas a través del relato de la revuelta esclava del 135 a.C. y que sirven adecuadamente a los propósitos de su historia²⁶. En el inicio del relato transmitido a través de Focio, Diodoro señala que Sicilia gozó de sesenta años de buena fortuna que siguieron a la caída cartaginesa. Habiendo alcanzado entonces la prosperidad y gran riqueza, los sicilianos comenzaron a comprar gran número de esclavos, conducidos en masa hacia los mercados esclavistas, en cuyos cuerpos aplicaban marcas candentes y señales (34/35.2.1)²⁷. Estos eran tratados duramente por sus amos, quienes les brindaban los cuidados mínimos de alimentos y vestimenta. En consecuencia, muchos esclavos terminaban abasteciéndose por medio del latrocinio y había matanzas por doquier, puesto que los bandidos eran como bandas desperdigadas de soldados (34/35.2.2)²⁸. Los pretores no se atrevían a reprimirlos por el poder que ostentaban sus amos (34/35.2.3)²⁹. Los esclavos, alterados por las privaciones, frecuentemente violentos y golpeados más allá de la razón, no pudieron soportar el trato. Se reunieron cuando surgió la ocasión y discutieron la posibilidad de la revuelta, hasta que finalmente pusieron en acción sus planes (34/35.2.4)³⁰.

Resulta evidente que el relato apunta a entender la causa de la revuelta a partir del trato que los esclavos recibían. En un artículo aparecido en 1945, W. L. Westermann planteaba que la institución de la esclavitud en

²⁶ URBAINCZYK (2008:83-84).

²⁷ Ὅτι μετὰ τὴν Καρχηδονίων κατάλυσιν ἐπὶ ἑξήκοντα ἔτεσι τῶν Σικελῶν εὐροούντων ἐν πᾶσιν, ὁ δουλικὸς αὐτοῖς ἐπανάστη πόλεμος ἐξ αἰτίας τοιαύτης. ἐπὶ πολὺ τοῖς βίοις ἀναδραμόντες καὶ μεγάλους περιποιησάμενοι πλούτους συνηγόραζον οἰκετῶν πλήθος, οἷς ἐκ τῶν σωματοτροφείων ἀγελήδων ἀπαχθεῖσιν εὐθὺς χαρακτῆρας ἐπέβαλλον καὶ στιγμὰς τοῖς σώμασιν. (=34/35.2.27: πάντας δὲ τοῖς ὑπερηφάνοις χαρακτῆροι κατέστιζον).

²⁸ ἔχρων τοδὲ αὐτῶν τοῖς μὲν νέοις νομεῦσι, τοῖς δ' ἄλλοις ὡς πη ἐκάστω ἡ χρεῖα ἐπέβαλλε. βαρέως δ' αὐτοῖς κατὰ τε τὰς ὑπηρεσίας ἐχρώντο, καὶ ἐπιμελείας παντελῶς ὀλίγης ἤξιουν, ὅσα τε ἐντρέφεσθαι καὶ ὅσα ἐνδύσασθαι. ἐξ ὧν οἱ πλείους ἀπὸ ληστείας τὸ ζῆν ἐπορίζοντο, καὶ μεστὰ φόνων ἦν ἅπαντα, καθάπερ στρατευμάτων διεσπαρμένων τῶν ληστῶν.

²⁹ οἱ δὲ στρατηγοὶ κωλύειν μὲν ἐπεχείρουν, κολάζειν δὲ οὐ τολμώντες διὰ τὴν ἰσχὺν καὶ τὸ βάρος τῶν κυρίων, οἱ ἐδέσποζον τῶν ληστῶν, ἠναγκάζοντο περιορᾶν ληστευομένην τὴν ἐπαρχίαν· οἱ πλείστοι γὰρ τῶν κλητόρων ἱππεῖς ὄντες τῶν Ῥωμαίων, καὶ κριταὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ἐπαρχιῶν κατηγορουμένοι στρατηγοῖς γινόμενοι, φοβεροὶ τοῖς ἄρχουσιν ὑπῆρχον.

³⁰ Πιεζόμενοι δὲ οἱ δούλοι ταῖς ταλαιπωρίαις καὶ πηγαῖς τὰ πολλὰ παραλόγως ὑβριζόμενοι, οὐχ ὑπέμενον. συνιόντες οὖν ἀλλήλοις κατὰ τὰς εὐκαιρίας συνελάλουν περὶ ἀποστάσεως, ἕως εἰς ἔργον τὴν βουλὴν ἤγαγον.

el mundo greco-romano suponía un tipo de explotación adecuado a ciertas normas no escritas que se consideraban aceptables, aún a pesar de su dureza, y esto suponía un mantenimiento básico representado por alimentos, vestimenta y alojamiento. El autor parte de la idea de una especie de contrato no escrito, aceptado por ambas partes, a partir del cual se organizaba un intercambio de prestaciones. Pone como ejemplo otro tipo de textos, que son registros de las manumisiones por los dioses, o venta al dios, en donde aparece la obligación de cumplir ciertas prestaciones por parte de los manumisos a los proveedores del dinero para la compra de la libertad³¹. Sobre esta base, extiende el caso de las prestaciones debidas en este tipo de acuerdos al caso de la revuelta siciliana. Westermann entiende que, según Diodoro, la ausencia de este mantenimiento mínimo (*trophé*) habría sido el detonante para la primera guerra esclava en Sicilia. Es cierto que la cuestión aparece específicamente señalada por Diodoro en las versiones de ambos resúmenes: en el más lacónico de Focio (34/35.2.2)³², y con mayor abundancia de detalles en el de Constantino. Observemos este último texto más de cerca.

Allí se indica que nunca hubo una revuelta de esclavos como la que estalló en Sicilia, y que para la mayor parte de la gente estos sucesos resultaron extraordinarios e inesperados, pero, para aquellos capaces de examinar a fondo las cosas, estos no habían ocurrido sin razón (34/35.2.25)³³. Es decir que debemos entender que a través de este relato Diodoro, siendo él capaz de examinar a fondo los hechos, nos explicará las razones del levantamiento. El autor destaca la enorme prosperidad de quienes obtenían productos en esta poderosa isla, y dice que la mayoría de ellos tenía una forma de vida lujuriosa, arrogante e insolente³⁴. Por esta causa, en la medida en que el maltrato de los esclavos y el alejamiento de sus amos se incrementaron en igual medida, finalmente, cuando la ocasión se presentó, hubo una violenta explosión de odio (D.S. 34/35.2.26)³⁵. Los sicilianos,

³¹ WESTERMANN(1945: 1-2).

³² "...les daban cuidados escasos, el mínimo de alimento y vestimenta. Como resultado la mayoría de ellos vivía del bandolerismo..." (el texto en griego se encuentra más arriba).

³³ Ὅτι οὐδέποτε στάσις ἐγένετο τηλικαύτη δούλων ἡλική συνέστη ἐν τῇ Σικελίᾳ. δὴ ἦν πολλαὶ μὲν πόλεις δειναῖς περιέπεσον συμφοραῖς, ἀναρίθμητοι δὲ ἄνδρες καὶ γυναῖκες μετὰ τέκνων ἐπειράθησαν τῶν μεγίστων ἀτυχημάτων, πᾶσα δὲ ἡ νῆσος ἐκινδύνευσεν πεσεῖν εἰς ἐξουσίαν δραπετῶν, ὅρον τῆς ἐξουσίας τιθεμένων τῆν τῶν ἐλευθέρων ὑπερβολὴν τῶν ἀκληρημάτων. καὶ ταῦτα ἀπήντησε τοῖς μὲν πολλοῖς ἀνεπίστως καὶ παραδόξως, τοῖς δὲ πραγματικῶς ἕκαστα δυναμένοις κρίνειν οὐκ ἀλόγως ἔδοξε συμβαίνειν.

³⁴ =34/35.2.1 en la versión de Focio.

³⁵ διὰ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν τῆς εὐπορίας τῶν τὴν κρατίστην νῆσον ἐκκαρπούμενων ἅπαντες σχεδὸν οἱ τοῖς πλούτοις προκεκοφότες ἐζήλωσαν τὸ μὲν πρῶτον τρυφὴν, εἰθ' ὑπερηφανίαν καὶ ὕβριν. ἐξ ὧν ἀπάντων αὐξανομένης ἐπ' ἰσῆς τῆς τε κατὰ τῶν οἰκετῶν κακουχίας καὶ τῆς κατὰ τῶν δεσποτῶν ἀλλοτριότητος, ἐρράγη ποτὲ

que habían adquirido tanta riqueza, rivalizaban con los italianos en arrogancia, codicia y villanía. Estos últimos también poseían gran número de esclavos, y a sus pastores frecuentemente en lugar de brindarles alimento les permitían saquear (D.S. 34/35.2.27)³⁶. La consecuencia de esta licencia fue el incremento de los asaltos y crímenes a los viajeros en los caminos y el pillaje de los hogares rurales más débiles. La forma de vida salvaje de los pastores al aire abierto y con pertrechos militares, como garrotes, espadas y fuertes bastones aumentó su audacia. De tal forma que todas las regiones estaban llenas de lo que eran prácticamente bandas dispersas de soldados organizadas con el consentimiento de los mismos amos. Diodoro no ahorra en la descripción un rebajamiento a una vida bestial por parte de los esclavos (D.S. 34/35.2.28-30)³⁷. Los pretores no se atrevían a contener a los esclavos a causa del poder y la influencia de sus amos (D.S. 34/35.2.31)³⁸.

ὄν καιρῷ τὸ μῖσος. ἔξ οὗ χωρὶς παραγγέλματος πολλὰι μυριάδες συνέδραμον οἰκετῶν ἐπὶ τὴν τῶν δεσποτῶν ἀπώλειαν.

³⁶ Ὅτι παραπλησίως καὶ πρὸς τὰς γεωργίας ἕκαστος τῶν πολλῶν χώρων κεκτημένων ὅλα σωματοτροφεία συνηγόραζον. ...τοὺς μὲν πέδαις δεσμεύειν, τοὺς δὲ ταῖς βαρῦτησι τῶν ἔργων καταπονεῖν, πάντας δὲ τοῖς ὑπερηφάνοις χαρακτηρῖσι κατέστιζον. διὸ καὶ τοσοῦτο τῶν οἰκετῶν ἐπέκλυσε πλῆθος ἄπασαν Σικελίαν, ὥστε τοὺς ἀκούοντας τὴν ὑπερβολὴν μὴ πιστεῦσαι. καὶ γὰρ τῶν Σικελιωτῶν οἱ πολλοὺς πλούτους κεκτημένοι δημιλλῶντο πρὸς τὰς τῶν Ἰταλιωτῶν ὑπερηφανίας τε καὶ πλεονεξίας καὶ κακουργίας. εἰς τοιαύτην γὰρ συνήθειαν ῥαδιουργίας τοὺς νομεῖς ἤγαγον οἱ πολλοὺς οἰκέτας κεκτημένοι τῶν Ἰταλικῶν ὥστε τροφᾶς μὲν μὴ παρέχειν, ἐπιτρέπειν δὲ ληστεύειν.

³⁷ 28. τοιαύτης δοθείσης ἐξουσίας ἀνθρώπου διὰ μὲν τὴν ἰσχὺν τῶν σωμάτων δυναμένοι πάν τὸ κριθὲν ἐπιτελεῖν, διὰ δὲ τὴν ἀνεσιν καὶ σχολὴν εὐκαιροῦσι, διὰ δὲ τὴν τῆς τροφῆς ἔνδειαν ἀναγκαζομένοις ταῖς παραβόλοις ἐγχειρεῖν πράξεις, συνέβη ταχὺ τὴν παρανομίαν αὐξηθῆναι. τὸ γὰρ πρῶτον ἐν τοῖς ἐπιφανεστάτοις τόποις τοὺς καθ' ἓνα καὶ δύο τὰς ὁδοπορίας ποιούμενους ἐφόνευον· εἶτα ἐπὶ τὰς τῶν ἀσθενεστέρων ἐπαύλεις νυκτὸς ἀθρόοι συντρέχοντες ἐξήρουν βίᾳ ταύτας καὶ τὰς κτήσεις διήραζον καὶ τοὺς ἀνθισταμένους ἀνήρουν. 29. αἰεὶ δὲ μᾶλλον τῆς τόλμης προβαίνουσης, οὔτε τοῖς ὁδοιπόροις νυκτὸς ἢ Σικελία βάσιμος ἦν οὔτε τοῖς ἐπὶ τῆς χώρας ζῆν εἰωθόσιν ἀσφαλῆς ἐπὶ ταύτης ἢ διατριβή, πάντα δὲ βίας καὶ ληστείας καὶ παντοδαπῶν φόνων ἦν μεστά. τοῖς δὲ νομεῦσιν ἀγραυλίας γεγεννημένης καὶ σκευῆς στρατιωτικῆς, εὐλόγως ἅπαντες ἐνεπιμπλῶντο φρονήματος καὶ θράσους· περιφέροντες γὰρ ῥόπαλα καὶ λόγχας καὶ καλαύροπας ἀξιολόγους καὶ δέρματα λύκων ἢ σῶρων ἐσκεπασμένοι τὰ σώματα καταπληκτικὴν εἶχον τὴν πρόσοφιν καὶ πολεμικῶν ἔργων οὐ πόρρωκεμένην. 30. κυνῶν τε ἀλκίμων ἄθροισμα συνεπόμενον ἐκάστω καὶ τροφῆς καὶ γάλακτος καὶ κρεῶν παρακειμένων πλῆθος ἐξηγιούτάς τε ψυχὰς καὶ τὰ σώματα. ἦν οὖν πᾶσα χώρα μεστὴ καθάπερ στρατευμάτων διεσπαρμένων, ὡς ἂν ὑπὸ τῆς τῶν δεσποτῶν ἐπιτροπῆς τοῦ θράσους τῶν δούλων καθωπλισμένου.

³⁸ οἱ δὲ στρατηγοὶ κωλύειν μὲν ἐπεχείρουν τὴν ἀπόνοιαν τῶν οἰκετῶν, κολάζειν δὲ οὐ τολμῶντες διὰ τὴν ἰσχὺν καὶ τὸ βάρος τῶν κυρίων ἠναγκάζοντο περιορᾶν τὴν ἐπαρχίαν ληστευομένην.=34/35.2.3 en la versión de Focio.

Vale la pena detenerse en la referencia a la complicidad de los amos respecto de la provisión de las armas para sus esclavos (D.S. 34/35.2.29). Las condiciones en que aparecen retratados los esclavos pastores sicilianos no son excepcionales. Varrón (*RR* 2.10.1), cuando describe las características de los esclavos pastores de Italia dice que los niños alcanzan para arrear al ganado menor si vuelven por la tarde a la *villa*, pero en el caso de tener que permanecer en el campo convienen los hombres jóvenes “en general armados”³⁹. Esta última condición surge de la necesidad de precaverse contra los salteadores y bandoleros. Muchas veces estos mismos esclavos pastores eran los salteadores de quienes había que precaverse⁴⁰. Las rutas lejanas a las ciudades eran generalmente tierra de nadie y la norma era la inseguridad. La situación en Sicilia se ajusta a estas características pero de manera potenciada.

El capítulo 32 lamentablemente tiene una laguna. Allí Diodoro retoma la descripción de los esclavos comprados en masa por los italianos para el trabajo agrícola, marcados en sus cuerpos (consideración que se repite en varias ocasiones a lo largo de ambos resúmenes), alimentados insuficientemente y explotados opresivamente por medio del trabajo⁴¹. El texto parece retomar el contenido del capítulo 27 pero está incompleto. El capítulo que sigue elabora una reflexión que parece una conclusión sobre la descripción general realizada hasta allí. Se indica que los hombres prominentes deberían tener consideración con aquellos de baja condición no solo en el ejercicio del poder político, sino que también en la vida privada deberían tratar a sus esclavos cuidadosamente. Al igual que la dureza y la arrogancia conducen a los Estados hacia la guerra civil entre los ciudadanos, en los hogares individuales llevan a las conjuras de los esclavos contra sus amos y a terribles levantamientos contra el Estado. Cuanto más cruel y malvado es el poder, más feroz será el carácter de aquellos sujetos a ese poder, porque aquél a quien la fortuna colocó en una baja condición se rinde frente a sus superiores en cuanto al honor y la estima, pero si es privado de la debida consideración, se levanta contra los déspotas (D.S. 34/35.2.33)⁴².

³⁹ *Itaque in saltibus licet uidere iuuentutem, et eam fere armatam ...*

⁴⁰ Cf. CORBIER (1983), donde la autora analiza un caso en la región de los Abruzzos en época imperial del que pueden sacarse algunas inferencias.

⁴¹ Ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωργίας ἀσχολούμενοι τῶν Ἰταλικῶν παμπληθεῖς οἰκέτας ἠνούμενοι καὶ πάντα χαράττοντες τοῖς στίγμασι τροφὰς μὲν οὐχ ἱκανὰς παρείχοντο, τῇ δὲ βαρῦτητι τῶν ἔργων κατέξαινον τὴν παρ’ αὐτῶν ταλαιπωρίαν.

⁴² Ὅτι οὐ μόνον κατὰ τὰς πολιτικὰς δυναστείας τοὺς ἐν ὑπεροχῇ ὄντας ἐπιεικῶς χρῆ προσφέρεσθαι τοῖς ταπεινότεροις, ἀλλὰ καὶ κατὰ τοὺς ἰδιωτικὸς βίους πρῶως προσνεκτέον τοῖς οἰκέταις τοὺς εὖ φρονούντας. ἢ γὰρ ὑπερηφανία καὶ βαρῦτης ἐν μὲν ταῖς πόλεσιν ἀπεργάζεται στάσεις ἐμφυλίου τῶν ἐλευθέρων, ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος τῶν ἰδιωτῶν οἰκίαις δούλων ἐπιβουλάς τοῖς δεσπότηταις καὶ ἀποστάσεις

Resulta interesante señalar que el relato de Diodoro trata de justificar los hechos a través del sesgo moral que se le imprime, aún a costa de que el encadenamiento de los mismos pierde en cierto grado consistencia lógica. Como se puede observar, por un lado se plantea la ineficacia de la represión estatal, – los pretores no se atrevían a reprimir a los esclavos levantiscos–, aunque por el otro los amos lo hacían con tal saña que finalmente los llevaron hasta el límite de amotinarse. Por otra parte, si los esclavos estaban organizados en bandas armadas que aterrorizaban a los ciudadanos a través de hechos sangrientos, no sería lógico suponer que los amos podían ejercer una feroz represión en tales circunstancias sino más bien que los esclavos a esa altura ya se encontraban fuera de control. Esta actitud ambivalente del relato a lo sumo explicaría en un caso una profundización de la violencia del levantamiento, en el otro el surgimiento de condiciones de posibilidad para su emergencia dado el progresivo control que las bandas armadas de esclavos habían logrado sobre amplias regiones de Sicilia.

En este punto Diodoro pasa del relato de los hechos más generales al tratamiento del caso específico de un terrateniente, Damófilo, en el seno de cuya *familia* se desencadenó la rebelión servil (D.S. 34/35.2.34 ss.)⁴³. Estos hechos son narrados con mayor detalle, y retoman las condiciones generales ya reflejadas para el conjunto de la elite de Sicilia. Damófilo era un gran propietario nacido en la ciudad de Enna, enormemente rico, de carácter arrogante y dedicado a la cría de ganado. Poseía un gran número de esclavos a quienes trataba de forma severa e inhumana. Diodoro (34/35.2.35) nos presenta una evolución negativa en la personalidad de Damófilo por causa de la ambición, que pasa de la saciedad, al orgullo arrogante y finalmente a la destrucción para sí mismo, produciendo a la vez grandes calamidades para su comunidad⁴⁴. El trato otorgado a sus

φοβερὰς κοινῆ ταῖς πόλεσι κατασκευάζει. ὅσῳ δ' ἂν τὰ τῆς ἐξουσίας εἰς ὠμότητα καὶ παρανομίαν ἐκτρέπηται, τοσοῦτῳ μᾶλλον καὶ τὰ τῶν ὑποτεταγμένων ἦθη πρὸς ἀπόνοιαν ἀποθηριούται· πᾶς γὰρ ὁ τῆ τύχῃ ταπεινὸς τοῦ μὲν καλοῦ καὶ τῆς δόξης ἔκουσίως ἐκχωρεῖ τοῖς ὑπερέχουσι, τῆς δὲ καθηκούσης φιλανθρωπίας στερισκόμενος πολέμιος γίνεται τῶν ἀνημέρων δεσποζόντων.

⁴³ 34. Ὅτι Δαμόφιλος τις ἦν τὸ γένος Ἐνναῖος, τὴν οὐσίαν μεγαλόπλουτος, τὸν τρόπον ὑπερήφανος, ὃς πολλὴν χώρας περίσθον γεωργῶν, παμπληθεῖς δὲ βοσκημάτων ἀγέλας κεκτημένος οὐ μόνον τὴν τρυφὴν τῶν κατὰ Σικελίαν Ἰταλικῶν ἐζήλωσεν, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς οἰκέτας πλῆθος καὶ τὴν εἰς τούτους ἀπανθρωπίαν καὶ βαρύτητα. ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς χώρας ἵππους τε πολυτελεῖς καὶ τετρακύκλους ἀπήνας μετ' οἰκετῶν στρατιωτικῶν περιήγετο· πρὸς δὲ τούτοις εὐπρεπῶν παίδων πλῆθος, ἔτι δὲ κολάκων ἀνάγωγον παραδρομὴν ἔχειν ἐφιλοτιμίετο.

⁴⁴ κατὰ δὲ τὴν πόλιν καὶ τὰς ἐπαύλεις ἀργυρωμάτων ἐκθέσεις τορευτῶν καὶ στρωμάτων θαλαττίων πολυτελείας ἐκπονούμενος παρετίθετο τραπέζας ὑπερηφάνους καὶ βασιλικὰς ταῖς δαψιλίαις, ὑπεραίρων τὴν Περισκὴν τρυφὴν ταῖς δαπάναις καὶ πολυτελείαις· ὑπερέβαλε δὲ καὶ κατὰ τὴν ὑπερηφανίαν. ἀνάγωγος γὰρ καὶ ἀπαίδευτος τρόπος ἐξουσίας ἀνυπευθύνου καὶ τύχης μεγαλοπλοῦτου

esclavos reproduce las condiciones ya apuntadas en relación con las marcas, cadenas, encierros y, para el caso de los pastores, la negación de la provisión de comida y alimentos (D.S. 34/35.2.36)⁴⁵. En 34/35.2.38 se describe una situación en la que un grupo de esclavos desnudos le piden vestimentas a Damófilo y él se niega a escucharlos indicándoles que los viajeros que atraviesan la región ofrecen una inmediata fuente de abastecimiento para sus necesidades, ordenando inmediatamente un castigo⁴⁶. Esta acumulación de excesos llevó al levantamiento de sus esclavos envalentonados por los pronósticos favorables realizados por Euno, un falso profeta que se presentaba como augur de las divinidades y que encabezó la revuelta. Tanto Damófilo como su esposa, quien participaba en los malos tratos hacia los esclavos, fueron ejecutados, junto a gran cantidad de los amos, sus esposas e hijos, de la ciudad de Enna (D.S.34/35.2.40-41)⁴⁷. Un elemento destacado por Diodoro es el trato brindado a la hija de

κυριεύσας τὸ μὲν πρῶτον κόρον ἐγέννησεν, εἰθ' ὕβριν, τὸ δὲ τελευταῖον ὀλεθρὸν τε αὐτῷ καὶ συμφορὰς μεγάλας τῆ πατρίδι.

⁴⁵ ἀγοράζων γὰρ οἰκετῶν πλήθος ὕβριστικῶς αὐτοῖς προσεφέρετο, στίγμασι σιδήρου χαράττων τὰ σώματα τῶν ἐλευθέρων μὲν ἐν ταῖς πατρίσι γεγενημένων, αἰχμαλωσίας δὲ καὶ δουλικῆς τύχης πεπειραμένων. καὶ τούτων τοὺς μὲν πέδαις δεομεύων εἰς τὰς συναργασίας ἐνέβαλλε, τοὺς δὲ νομεῖς ἀποδεικνύων οὐτ' ἐσθῆτας οὐ τε τροφὰς ἐχορήγει τὰς ἀρροττούσας.

⁴⁶ Ὅτι Δαμόφιλος ὁ Ἐνναῖός ποτε προσελθόντων αὐτῷ τινῶν οἰκετῶν γυμνῶν καὶ διαλεγομένων ὑπὲρ ἐσθῆτος οὐκ ἠνέσχετο τὴν ἔντευξιν, ἀλλ' εἰπὼν· Τί γάρ; οἱ διὰ τῆς χώρας ὁδοιποροῦντες γυμνοὶ βαδίζουσι, καὶ οὐχ ἑτοίμην παρέχονται τὴν χορηγίαν τοῖς χρεῖαν ἔχουσιν ἱματίων; ἐπέταξε προσῆσαι τοῖς κίοσι καὶ πληγὰς ἐμφορήσας ἐξαπέστειλεν ὑπερηφάνως.

⁴⁷ 40. Ὅτι ἀπηργωμένων τῶν ἀποστατῶν δούλων πρὸς ὅλην τὴν οἰκίαν τῶν δεσποτῶν καὶ τρεπομένων πρὸς ἀπαραίτητον ὕβριν καὶ τιμωρίαν, ὑπέφαινον ὡς οὐ δι' ὠμότητα φύσεως, ἀλλὰ διὰ τὰς προγεγενημένας εἰς αὐτοὺς ὑπερηφανίας ἐλύττων πρὸς τὴν τῶν προαδικησάντων κόλασιν τραπέντες. Ὅτι καὶ παρὰ τοῖς οἰκέταις αὐτοδιδασκτὸς ἐστὶν ἡ φύσις εἰς δικαίαν ἀπόδοσιν χάριτός τε καὶ τιμωρίας. 41. Ὅτι ὁ Εὔνους μετὰ ἀναγορευθῆναι βασιλεὺς πάντας ἀνελῶν, ἐκκλίψας μόνους ἀφῆκε τοὺς ἐν τοῖς ἐμπροσθεν χρόνοις κατὰ τὰς τοῦ κυρίου συμπεριφορὰς ἐν τοῖς συνδείπνοις ἀποδεχόμενους αὐτῶν ἐν τῇ τε μαντικῇ καὶ κατὰ τὰς ἐκτὴς τραπέζης δόσεις φιλανθρωπῶς· ὥστε θαυμάσαι ἦν τὴν τε τῆς τύχης περιπέτειαν καὶ τὸ τὴν κατὰ τῶν εὐτελεστάτων εὐεργεσίαν ἀμειφθῆναι σὺν καιρῷ τηλικαύτη χάριτι.

El resumen de Focio (D.S. 34/35.2.11-16) en este caso es más específico en relación con algunos detalles de la ejecución de la revuelta: 11. εὐθὺς οὖν τετρακοσίους τῶν ὀμοδούλων συνήρρισαν, καὶ ὡς ἂν ὁ καιρὸς ἐδίδου καθοπλισθέντες εἰς τὴν Ἐνναν τὴν πόλιν εἰσπίπτουσι, ἀφηγούμενου αὐτῶν καὶ τοῦ πυρὸς τὰς φλόγας τερατενομένου τούτοις τοῦ Εὔνου. ταῖς δ' οἰκίαις ἐπεισελθόντες πλείστον φόνον εἰργάζοντο, μηδ' αὐτῶν τῶν ὑπομαζίων φειδόμενοι. 12. ἀλλὰ ταῦτα μὲν τῆς θηλῆς ἀποσπῶντες προσήρασον τῇ γῆ· εἰς δὲ τὰς γυναῖκας οὐδ' ἐστὶν εἰπεῖν, καὶ ταῦτα βλέπόντων τῶν ἀνδρῶν, ὅσα ἐνύβριζόν τε καὶ ἐνησέλαινον, πολλοὺ αὐτοῖς πλήθους τῶν ἀπὸ τῆς πόλεως δούλων προστεθέντος, οἱ καὶ κατὰ τῶν κυρίων πρότερον τὰ ἔσχατα ἐνδεικνύμενοι οὕτω πρὸς τὸν τῶν ἄλλων φόνον ἐτρέποντο. 13. Οἱ δὲ περὶ τὸν Εὔνον πυθόμενοι τὸν Δαμόφιλον ὅτι κατὰ τὸν πλησίον τῆς

Damófilo, quien no participaba de los malos tratos realizados por sus padres a los esclavos y solía confortar a quienes habían sido castigados por aquellos. Los revoltosos le perdonaron la vida y la escoltaron a salvo hasta otra ciudad donde vivían algunos de sus parientes (34/35.2.39)⁴⁸. Este hecho es destacado por nuestro autor como evidencia de que los esclavos no se movían por un salvajismo innato, sino que sus acciones eran una respuesta a los ultrajes a que habían sido sometidos, y señala que incluso entre los esclavos la naturaleza humana es perfectamente capaz de decidir sobre cuál debe ser la justa retribución por lo recibido, sea esta la gratitud o la venganza⁴⁹. El epítome de Focio tiene una tendencia que se orienta a la descripción fáctica y militar de los eventos, sin dejar de destacar los aspectos morales que evidentemente tenían un lugar central en el texto de

πόλεως περίκηπον διατρίβει μετὰ τῆς γυναικός, εἶλκον ἐκεῖθεν διὰ τινων ἐξ αὐτῶν σταλέντων αὐτόν τε καὶ τὴν γυναῖκα δεδεμένους ἐξαγκωνίσαντες, πολλὰς κατὰ τὴν ὁδὸν ὕβρεις ὑποσχόντας. μόνης δὲ τῆς θυγατρὸς αὐτῶν οἱ δούλοι ὠφθήσαν εἰς πάντα φρεσάμενοι διὰ τὸ φιλόφθωρον αὐτῆς ἦθος καὶ περὶ τοὺς δούλους συμπαθὲς καὶ βοηθητικὸν κατὰ δύναμιν. ἐξ ὧν ἐδεικνυτο τῶν δούλων οὐχὶ ὠμότης εἶναι φύσεως τὰ γινόμενα εἰς τοὺς ἄλλους, ἀλλὰ τῶν προουπηγημένων εἰς αὐτοὺς ἀδικημάτων ἀνταπόδοσις. 14 τὸν δὲ Δαμόφιλον καὶ τὴν Μεγαλλίδα εἰς τὴν πόλιν οἱ ἀπεσταλμένοι ἐλκύσαντες, ὥσπερ ἐφημεν, εἰς τὸ θέατρον εἰσηγαγον, συνεληλυθὸς ἐνταῦθα τοῦ πλήθους τῶν ἀποστατῶν. καὶ τοῦ Δαμοφίλου τεχνάσασθαι τι πρὸς τὴν σωτηρίαν ἐχειρήσαντος καὶ πολλοὺς τοῦ πλήθους τοῖς λόγοις ἐπαγομένου, Ἐρμείας καὶ Ζεῦξις πικρῶς πρὸς αὐτὸν διακείμενοι πλάνον τε ἀπεκάλουν, καὶ οὐκ ἀναμείναντες τὴν ἀκριβὴ τοῦ δήμου κρίσιν ὁ μὲν διὰ τῶν πλευρῶν τὸ ξίφος ὠθει, ὁ δὲ πελέκει τὸν τράχηλον ἔκοψεν. ἐκεῖθεν αἰρεῖται βασιλεὺς ὁ Εὐνους οὐτε δι' ἀνδρείαν οὐτε διὰ στρατηγίαν, διὰ δὲ μόνην τερατείαν καὶ τὸ τῆς ἀποστάσεως ἄρξαι, ἅμα δὲ καὶ τῆς προσηγορίας οἷον εἰ τινα καλὸν ἰωανὸν ἐχούσης πρὸς τὴν τῶν ὑποταττομένων εὐνοιαν. 15 τῶν ὄλων δὲ τοῖς ἀποστάταις καταστάς κύριος καὶ συναγαγὼν ἐκκλησίαν ἀνείλε μὲν τοὺς ἐζωγημένους τῶν Ἐνναίων, ὅσοις οὐκ ἦν ἡ τέχνη ὅπλα ἐργάζεσθαι, ἐκείνους δὲ δεδεμένους τοῖς ἔργοις ὑπέβαλλεν. ἔδωκε δὲ καὶ ταῖς θεραπαίνας τὴν Μεγαλλίδα χρῆσασθαι ὡς ἂν βούλοιντο· καὶ αὐταὶ κατεκρήμνισαν αἰκισάμεναι. καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς ἰδίους ἀνείλε κυρίως Ἀντιγίαν καὶ Πύθωνα. 16 περιθέμενος δὲ διάδημα καὶ πάντα τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὸν βασιλικῶς διακοσμήσας τὴν τε συμβιοῦσαν αὐτῷ, Σύραν καὶ συμπολίτιν οὖσαν, βασιλίσσαν ἀποδείξας συνέδρους τε τοὺς συνέσει δοκοῦντας διαφέρειν ποιησάμενος, ...

⁴⁸ Ὅτι κατὰ τὴν Σικελίαν ἦν τοῦ Δαμοφίλου θυγάτηρ, παρθένος μὲν τὴν ἡλικίαν, ἀπλότητι δὲ τρόπων καὶ φιλοφροσύνη διαφέρουσα. αὕτη τοὺς μαστιζομένους ὑπὸ τῶν γονέων ἀεὶ φιλοτίμως εἰώθει παρηγορεῖσθαι, καὶ τοῖς δεδεμένοις τῶν οἰκετῶν ἐπακούσα διὰ τὴν ἐπιεικίαν θαυμαστῶς ὑπὸ πάντων ἠγαπάτο. καὶ τότε οὖν τῆς προγεγεννημένης χάριτος ξενολογησάσης αὕτη τὸν παρὰ τῶν εὐ πεπονθότων ἔλεον, οὐ μόνον οὐδεὶς ἐτόλμησε μεθ' ὕβρεως ἐπιβαλεῖν τῇ κόρῃ τὰς χεῖρας, ἀλλὰ πάντες ἄθικτον πάσης ὕβρεως τὴν ἀκμὴν αὐτῆς ἐτήρησαν. προχειρισάμενοι δὲ ἐξ αὐτῶν τοὺς εὐθέτους, ὧν ἐκτενέστατος ἦν Ἐρμείας, ἀπήγαγον εἰς Κατάνην πρὸς τινὰς οἰκείους.

⁴⁹ Aparece en renglón aparte en el fin del párrafo del capítulo 40: Ὅτι καὶ παρὰ τοῖς οἰκέταις αὐτοδίδακτός ἐστιν ἡ φύσις εἰς δικαίαν ἀπόδοσιν χάριτός τε καὶ τιμωρίας.

Diodoro. Mientras que el texto preservado a través de Constantino insiste de manera más evidente sobre estos últimos elementos.

El relato coloca en primer plano de manera permanente el comportamiento de los amos que da pie a las acciones violentas de los esclavos. La brutalidad de estas últimas no está cuestionada, sino que encuentra su sentido en las acciones de los libres. Se encuentra aquí un eco de la arcaica discusión de la causa eficiente de la esclavitud, la naturaleza o las acciones de los hombres. De esta forma, nuestro autor entiende que en el caso de la hija de Damófilo los esclavos rebeldes tienen la capacidad de distinguir entre lo justo y lo injusto para retribuir la bondad. Como había indicado en 34/35.2.33, aquellos a quienes la fortuna los había colocado en una condición humilde eran capaces de asumir esa posición si los poderosos actuaban de manera considerada, pero no podía esperarse lo mismo cuando el ejercicio del poder era despótico. Esto de ninguna forma puede entenderse como una crítica a la esclavitud en sí misma, que es entendida como consecuencia de la fortuna que puede advenir a los hombres, sino más bien sobre la forma correcta de actuar de acuerdo a la posición que a cada uno le ha tocado⁵⁰. Diodoro refuerza en su relato la percepción sobre el proceso de degeneración que sufre Damófilo, como individuo, y la clase terrateniente siciliana en su conjunto, tanto los nativos como los itálicos. El enriquecimiento y la lujuria llevan a la ambición y al engreimiento, lo que conduce a la autodestrucción y la catástrofe, ya sea en el caso individual como en el colectivo. Si bien no está dicho concretamente con estas palabras, en Damófilo está ejemplificado el caso de quien se convierte en esclavo de sus pasiones, es decir el caso de la esclavitud de tipo moral⁵¹, y esa falta de control individual es una parábola que tiene una expresión social⁵².

Diodoro(34/35.2.26) destaca no solo el maltrato de los esclavos, sino también el “alejamiento” de los amos, lo que conduce a la explosión de odio. Esta posición de cercanía debería entenderse en relación con la preocupación por la condición del otro, lo que naturalmente redundará en el reforzamiento del orden social donde cada uno ocupará el lugar que le corresponde. Lejos de ser un discurso contestatario, el texto de Diodoro aspira a lograr que situaciones como la ocurrida en Sicilia no se repitan, y eso depende más bien de cómo deben conducirse quienes se encuentran en las posiciones de poder.

⁵⁰ Cf. FARRINGTON(1947: 73).

⁵¹ Vid. GARNSEY(1996: 131-133): “Moral slavery”.

⁵² Cuestión retomada una vez más en 34/35.2.46 donde se relata la dramatización realizada por los esclavos en el sitio de Acragas, y se representa la insolencia y arrogancia de los amos que conduce a su propia destrucción. Vid. ahora GONZALÉS(2013) donde el autor explora elementos semejantes en una obra posterior, el *De Beneficiis* de Séneca.

En este sentido, y para finalizar, resulta instructivo observar la manera en que Diodoro(34/35.2.22-23)relata el final de la revuelta conducida por Euno⁵³. Las tropas romanas conducidas por el cónsul P. Rupilio sitiaron Enna, luego de recuperar otras ciudades. Euno se fugó “cobardemente” con sus guardaespaldas hacia un terreno escarpado. Viendo que las fuerzas de Rupilio los superaban enormemente, los hombres de Euno se dieron la muerte unos a otros. El “hechicero y rey”Euno, quien “como un cobarde” se había refugiado en una cueva, fue arrastrado afuera con otros cuatro hombres, su cocinero, su panadero, su masajista y quien oficiaba de bufón en sus banquetes. Una vez que fue detenido y encarcelado su cuerpo se convirtió en una masa de piojos⁵⁴, “como corresponde a un hombre digno de sus imposturas” y murió en prisión en la ciudad de Morgantina. He destacado en comillas las precisiones de Diodoro que claramente señalan una mirada crítica y despectiva por la persona del líder esclavo. La “impostura” de Euno está especialmente en relación con su pretendida capacidad para officiar como intérprete de la voluntad de los dioses y para realizar milagros. Anteriormente Diodoro(34/35.2.5-7)había indicado que Euno fingía predecir el futuro y recibir órdenes divinas a través de los sueños, habiendo engañado a muchos con estas supercherías⁵⁵. Realizaba un truco por medio del cual echaba fuego por la boca, colocándose en ella una nuez agujereada por los dos lados y rellena con material combustible. Cuando soplabla parecía vomitar chispas y llamas. Por otra parte, Euno había sido insólitamente coronado rey en una asamblea de esclavos y se había nombrado a sí mismo Antíoco, siguiendo la tradición siria y toman-

⁵³ 22. ὁ δὲ Εὔνου ἀναλαβὼν τοὺς σωματοφύλακας ὄντας χιλιῶς ἔφυγεν ἀνάνδρως εἰς τινὰ παρακρήνην τόπου. ἀλλ’ οἱ μὲν σὺν αὐτῷ ἀφικτοντό περὶ αὐτοὺς δεινὸν ἐπιστάμενοι, ἤδη γὰρ καὶ ὁ στρατηγὸς Ρουπίλιος ἐπ’ αὐτοὺς ἤλανεν, ἀλλήλους τοῖς ξίφεσιν ἔφθαζον ἀπαυχενίσαντες. ὁ δὲ τερατίας Εὔνου καὶ βασιλεὺς καταφυγῶν διὰ δειλίαν ἐν τισὶ κοιλάσιν ἐξεικύνθη ἅμα τετάρων, μαγείρου καὶ ἀρτοποιοῦ καὶ τοῦ τρίβοντος αὐτὸν ἐν τῷ λουτρῷ καὶ τετάρτου τοῦ παρὰ τοὺς πότους εἰωθότος ψυχαγωγεῖν αὐτόν. 23. καὶ παραδοθεὶς εἰς φυλακὴν καὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ διαλυθέντος εἰς φθειρῶν πλήθος οἰκείως τῆς περὶ αὐτὸν ῥαδιουργίας κατέστρεψετόν βίον ἐν τῇ Μοργαντίνῃ. ἐντεῦθεν Ρουπίλιος ἐπιτρέχων ὄλην τὴν Σικελίαν ἅμα λογάσιν ὀλίγοις θάπτον ἤπερ τις ἤλπισε παντός αὐτὴν ἠλευθέρωσε ληστηρίου.

⁵⁴ BRADLEY(1998: 62), indica que tal vez se tratara de sarna.

⁵⁵ 5. ἦν δὲ τις οἰκέτης Ἀντιγένοῦς Ἐνναίου, Σύρος τὸ γένος ἐκτῆς Ἀπαμείας, ἄνθρωπος μάγος καὶ τερατουργὸς τὸν τρόπον. οὗτος προσεποιεῖτο θεῶν ἐπιτάγμασι καθ’ ὕπνον προλέγειν τὰ μέλλοντα, καὶ πολλοὺς διὰ τὴν εἰς τοῦτο τὸ μέρος εὐφύϊαν ἐξηπάτα. ἐντεῦθεν προῖων οὐ μόνον ἐξ ὄνειρων ἐμαντεύετο, ἀλλὰ καὶ ἐρηγορότως θεοὺς ὁρᾶν ὑπεκρίνετο καὶ ἐξ αὐτῶν ἀκούειν τὰ μέλλοντα. 6. πολλῶν δ’ ὑπ’ αὐτοῦ σχεδιαζομένων ἀπὸ τύχης ἔνια πρὸς ἀλήθειαν ἐξέβαινε· καὶ τῶν μὲν μὴ γινομένων ὑπ’ οὐδενὸς ἐλεγχομένων, τῶν δὲ συντελουμένων ἐπισημασίας τυγχάνοντων, προκοπὴν ἐλάμβανεν ἢ περὶ αὐτὸν δόξα. τελευταῖον διὰ τινος μηχανῆς πῦρ μετὰ τινος ἐνθουσιασμοῦ καὶ φλόγα διὰ τοῦ στόματος ἤφιει, καὶ οὕτω τὰ μέλλοντα ἀπεφοίβαζεν.

do el nombre de sus dinastas (D.S.34/35.2.14-16)⁵⁶. De allí que cuando lo señala como “hechicero y rey” Diodoro apela a la ironía en la medida en que entiende que ambos títulos son apócrifos. Los cuatro hombres que se encuentran junto a Euno cuando es apresado son la expresión del refinamiento y la molicie, mientras que la descomposición de su cuerpo en vida resulta un castigo merecido. Como puede verse, el texto de Diodoro está bastante lejos de brindar una mirada cómplice con la revuelta esclava, sin embargo, se puede seguir sin dificultad una línea discursiva cuyo eje central está colocado en la necesidad de un correcto comportamiento para garantizar un eficiente control en el ejercicio del poder.

Bibliografía

Fuentes

- Athenaeus, *Deipnosophistae* 6.265d-266d, en SHAW (2001: 64-6).
 Athenaeus, *The Deipnosophists*, transl. by BURTON GULICK Ch. (1957) in 7 vols., vol. 3, London - Cambridge (Mass.), The Loeb Class. Library.
 Diodorus Siculus, *Library of History*, in 12 vols. (1933-1967), Cambridge (MA), The Loeb Class. Library.
 Diodorus Siculus 34/35.2.1-3.11, en YAVETZ (1991, 15-24).
 Diodorus Siculus 34/35.2.1-3.11, en SHAW (2001: 80-94).
 Diodorus Siculus. *Bibliothèque historique*, Trad. F. Hoefler (1865), Paris.

Obras citadas

- BRADLEY, K. (1998) *Slavery and Rebellion in the Roman World*, Bloomington-Indianapolis.
 BRUNT, P. A. (1993) *Studies in Greek History and Thought*, Oxford.
 BRUNT, P. A. (2013) (ed. by M. GRIFFIN & A. SAMUELS) *Studies in Stoicism*, vol. 1, Oxford.
 CAMBIANO, G. (2003) “Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery”, en M.I. FINLEY (ed.), *Classical Slavery*, London, 28-52 [1a. ed. 1987].
 CORBIER, M. (1983) “*Fiscus and Patrimonium*: The Saepinum Inscription and Transhumance in the Abruzzi”, *JRS* 73, 126-131.
 CORSARO, M. (1998) “Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico”, *MedAnt* I.2, 405-436.

⁵⁶ El texto aparece más arriba, en la nota 48. Vid. GARCÍA MAC GAW (2015: 344-346), para un análisis sobre la situación del coronamiento de Euno desde la perspectiva de la teoría del análisis del discurso.

- DUMONT, J. C. (1987) *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Rome.
- GALLEGO, J. (2003) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- GARCÍA MAC GAW, C. (2015) "Revueltas esclavas y espacios simbólicos de libertad", en *Actas del XXXV Congreso del GIREA: "Los espacios de la esclavitud y de la dependencia en la Antigüedad"*, Madrid 28 nov. - 30 dic. 2012, Besançon, 327-349.
- GARNSEY, P. (1996) *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge.
- GONZALÈS, A. (2013) "Le *beneficium*, l'esclavage et la construction d'un contrat moral stoiciendans le *De Beneficiis* de Sénèque", en CAMPAGNO, M., J. GALLEGO Y C. GARCÍA MAC GAW (dir.) *Rapports de subordination personnelle et pouvoir politique dans la Méditerranée antique et au-delà*, Besançon, 283-309.
- GREEN, P. (1961) "The First Sicilian Slave War", *Past & Present* 20, 10-29.
- GREEN, P. (2006) *Diodorus Siculus, Books 11-12.37.1. Greek History 480-431 B.C. - the Alternative Version*, Austin.
- FARRINGTON, B. (1947) "Diodorus Siculus, Universal Historian", en Id., *Head and Hand in Ancient Greece: Four Studies*, London, 55-87.
- KIDD, I. D. (1999) *Posidonius. Vol. III, The Translation of the Fragments*, Cambridge.
- PATTERSON, O. (1982) *Slavery and Social Death*, Cambridge.
- RAITER, A. (2003) *Lenguaje y sentido común. Las bases para la formación del discurso dominante*, Buenos Aires.
- RAITER, A. (2012) "Tus creencias y las de los medios", en A. RAITERY J. ZULLO (coord.), *Esclavos de las palabras*, Buenos Aires.
- RUBINCAM, C. (1987) "The Organization and Composition of Diodoros' Bibliothek", *Echos du Monde Classique/Classical Views* 31.6, 313-328.
- SCHLAIFER R. (1936) "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* 47, 165-204.
- SHAW, B. D. (2001) *Spartacus and the Slave Wars. A Brief History with Documents*, Boston-N. York.
- STRASBURGER, H. (1965) "Poseidonios on Problems of the Roman Empire", *JRS* 55, 40-53.
- STYLIANOÛ, P. (1998) *A Historical Commentary on Diodorus Siculus*, Oxford.
- URBAINCZYK, T. (2008) *Slave Revolts in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles.
- VOLOSHINOV, V. (2009) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires [1a. ed. 1929].
- WESTERMANN, W. L. (1945) "Slave Maintenance and Slave Revolts", *Classical Philology* 40.1, 1-10.
- WIEDEMANN, T. (2005) *Greek & Roman Slavery*, London-N. York [1a. ed. 1981].
- YAVETZ, Z. (1991) *Slaves and Slavery in Ancient Rome*, N. Jersey.

DOS PROBLEMAS DE PROSODIA DEL GRIEGO ANTIGUO. PRIMERA PARTE: SÍLABAS CERRADAS CON ACENTO AGUDO

ALEJANDRO ABRITTA

UBA – Conicet

alejandroabritta@gmail.com

El presente artículo es la primera parte de un estudio sobre dos problemas de la prosodia del griego antiguo vinculados a la relación entre el acento tonal del lenguaje y la estructura silábica de las palabras. Luego de un resumen de algunos conceptos básicos de prosodia del griego que son utilizados a lo largo del trabajo, se analiza el problema de las palabras con sílabas cerradas con acento agudo. La principal novedad del análisis (el problema ya ha sido encarado por otros previamente) es que el corpus de estudio es la poesía homérica, fuente antes desatendida como evidencia del acento.

prosodia / griego antiguo / acento / sílaba / Homero

TWO PROBLEMS OF ANCIENT GREEK PROSODY. FIRST PART: CLOSED SYLLABLES WITH ACUTE ACCENT

This paper is the first part of a study on two problems of Ancient Greek prosody, linked with the relation between the tonal accent of the language and the syllabic structure of words. After a sum up of some of the basic concepts of Greek prosody that are used throughout the paper, it analyzes the problem of words with closed syllables marked with acute accent. The main novelty of the analysis (the problem has been previously faced by others) is that the corpus used is the Homeric poetry, until today unattended as a source of evidence for Greek accent.

prosody / ancient greek / accent / syllable / Homer

Introducción

El presente trabajo intenta encarar, como indica su título, dos problemas de la prosodia del griego antiguo¹. Ambos conciernen a la relación entre los distintos tipos de sílabas cerradas en la lengua y la connotación que constituye, de acuerdo a Allen (1973 y 1987), al que se seguirá aquí, su acento. El problema que se encarará en esta primera parte ya ha sido tratado por otros autores²; el otro, por razones que se harán claras inmediatamente, es por primera vez estudiado aquí (aunque ha sido observado por otros). Trabajos anteriores (en particular, los de Devine y Stephens, especialmente Devine y Stephens 1994) han encarado problemas similares a partir de un estudio de los textos con notación musical preservados, sobre la premisa metodológica de que éstos son la única fuente directa con la que contamos para un estudio del acento griego. Sin embargo, en éste, y siguiendo las investigaciones de Nagy (1996: 129-132, 2000 y 2010) y David (2006) se utilizará un criterio distinto, en la medida en que se aceptará que el acento tonal de la lengua griega cumplía un rol en la poesía griega. Por ello, el corpus que se utilizará son los poemas homéricos³, y el análisis no dependerá de una comparación entre los acentos gráficos y la notación musical sino de un estudio de la distribución de esos acentos.

El presente artículo es la primera de las dos partes de este trabajo, dada la extensión de cada una de ellas. Sin embargo, hay una continuidad indisoluble a lo largo de todo el estudio, en la medida en que se utilizan siempre las mismas premisas metodológicas y teóricas, pero también porque los resultados alcanzados en esta primera parte son tomados en cuenta en la segunda.

La primera sección del texto realiza un resumen de algunos de los principales conceptos teóricos que se utilizarán a lo largo de todo el estudio. Tras esto, se encarará el primer problema, en el orden que se utilizará en ambos: formulación, metodología, pruebas y conclusiones. Entre las primeras dos secciones he introducido aquí una revisión de la evidencia anteriormente presentada sobre el tema. Finalmente, recomiendo al lector que no esté interesado en seguir en detalle los análisis estadísticos que se realizarán pasar directamente de la formulación del problema (sec. 2.1) a las conclusiones (sec. 2.5), donde se resumen los resultados alcanzados.

¹ A partir de este punto, “griego” quiere decir siempre “griego antiguo”.

² Cf. abajo, en las secciones 2.1 y 2.2.

³ Más específicamente, una selección de 2484 versos de los primeros doce cantos de la *Iliada* y los veinticuatro de la *Odisea* (pero con una cantidad similar de versos de cada poema). La constitución exacta del corpus, las ediciones utilizadas, los datos de este estudio y aquellos sobre los que estos se basan pueden hallarse en <https://greekmps.wordpress.com>.

1. Algunas cuestiones de prosodia del griego

1.1. Estructura silábica del griego

En griego, como en otras lenguas⁴, existe una doble oposición al nivel del fonema y de la sílaba entre elementos largos y elementos breves. Estas oposiciones, naturalmente, se vinculan, pero no son intercambiables. En la lengua inglesa esto se hace claro en el uso terminológico: una vocal puede ser *longo short*, mientras que una sílaba puede ser *heavy* o *light*⁵. Seméjante distinción no se realiza (hasta donde me consta) en español, donde tanto las vocales como las sílabas son “largas” o “breves”. Es importante, no obstante, recordar la diferencia. La distinción entre sílabas largas y breves depende de una serie compleja de factores fonéticos⁶; la diferencia entre vocales largas y breves es fundamentalmente una cuestión de duración (una vocal breve está compuesta de una mora, una larga de dos)⁷.

Las vocales en griego se distinguen por el punto de articulación (que genera una variación en la frecuencia del sonido) y por la duración. Allen (1987: 62-79) ha demostrado convincentemente que el sistema está compuesto de doce sonidos representados por nueve signos ortográficos (α, ε, ο, ι, υ, η, ει, ω, ου), tres de los cuales (α, ι, υ) no distinguen entre la vocal larga y la breve. La duración de la sílaba en griego (y en todas las lenguas) depende de la estructura silábica, esto es, de los componentes de la sílaba; sin embargo, la consonante inicial (o su ausencia) no tiene peso alguno en la determinación de la cantidad silábica. La presencia de una vocal larga o un diptongo determinan (siempre en términos de las formas aisladas) que la sílaba es larga; esto es independiente de la coda consonántica⁸. Una sílaba compuesta por una vocal breve con coda consonántica cero (esto es, por ejemplo, μαῶ) constituye una sílaba breve. Finalmente, las sílabas constituidas por una vocal breve y una coda consonántica, las sílabas “cerradas”⁹, son consideradas largas.

⁴ Cf. ALLEN (1973: 43-62); DEVINE Y STEPHENS (1994: 43-84, esp. 43-6).

⁵ La distinción terminológica está ya en la gramática sánscrita; cf. ALLEN (1973: 53).

⁶ Cf. DEVINE Y STEPHENS (1994: 68-84), con análisis detallado del problema en griego.

⁷ Existen otros factores que las diferencian, sin embargo. La teoría del “arresto torácico” que defiende ALLEN (1973: 62-73) no ha sido suficientemente probada y la evidencia comparada (cf. DEVINE Y STEPHENS 1994: 73-4, con sus referencias) sugiere que no es correcta.

⁸ La coda, sin embargo, permite distinguir entre sílabas largas y sílabas superlargas (DEVINE Y STEPHENS 1994: 76-9); esta distinción no tiene importancia a los fines de este trabajo.

⁹ Técnicamente, “cerrada” se refiere a una característica de cualquier sílaba, no sólo a aquellas que tienen una vocal breve. Las sílabas superlargas son sílabas cerradas con vocal larga. Dado, sin embargo, que aquí no se considerará la diferencia entre largas y superlargas, y que sería tedioso indicar a cada paso “cerrada con vocal breve”, en el presente trabajo “sílaba cerrada” quiere decir siempre “sílaba cerrada con vocal breve”.

En principio, la evidencia sugiere que no había diferencias duracionales significativas entre las sílabas largas con vocal larga y las sílabas cerradas, independientemente del tipo de coda consonántica¹⁰. Esto no significa, sin embargo, que estos dos tipos de sílaba sean idénticos: en diversos idiomas en donde se da la oposición puede observarse una relación jerárquica con respecto a las preferencias de colocación del acento y al ritmo de las palabras, que pone a las sílabas cerradas un escalón por debajo de las sílabas con vocal larga¹¹. Dentro, a su vez, de las sílabas cerradas pueden distinguirse dos grupos: las cerradas con resonante (líquidas y nasales) y las cerradas con otras consonantes¹². Desde el punto de vista duracional no hay evidencia de que esta última distinción tenga algún tipo de relevancia¹³, pero desde el punto de vista del acento, como se notará más abajo, no es éste el caso. El presente estudio intentará resolver dos problemas ligados a esta diferencia entre tipos de coda y, por extensión, a la relación entre el acento tonal y las sílabas cerradas.

1.2. La contonación

El acento griego era tonal o melódico. Esto implica que el elemento fonético prominente en su ejecución no era la intensidad o la duración, sino el tono. Si se dejan de lado los enfoques generativos¹⁴, cuyo objetivo es en general derivar a partir de la estructura rítmica de las palabras griegas la posición del acento¹⁵, la teoría de Allen de la contonación es hoy la más extendida y aceptada sobre la naturaleza del acento griego¹⁶. Ha si-

¹⁰ Cf. DEVINE Y STEPHENS (1994: 70-76).

¹¹ Cf. DEVINE Y STEPHENS (1994: 70-73), con sus numerosas referencias.

¹² Adopto el término “resonante” para líquidas y nasales a partir de DEVINE Y STEPHENS (1994: 191). Para referirme al resto de las consonantes usaré más adelante “oclusivas”, pero debe recordarse que este grupo también incluye la sibilante *σίζμα*. La terminología es inapropiada; la conjunción no lo es, porque la sibilante no muestra (en las pruebas que se realizarán aquí) un comportamiento diferente al de las oclusivas propiamente dichas (no obstante, cf. n. 42). En todo caso, en el blog mencionado en la nota 3 puede hallarse el análisis desagregado.

¹³ Cf. DEVINE Y STEPHENS (1994: 66-7).

¹⁴ Sobre los cuales, cf. PROBERT (2006: 112-123).

¹⁵ Esto es lo que se proponen quienes han estudiado la existencia de un pie acentual en griego (STERIADE 1988; SAUZET 1989; y GOLSTON 1990). SOMMERSTEIN (1973) es un ejemplo de enfoque generativo que no intenta esta derivación.

¹⁶ Sobre la historia del problema cf. PROBERT (2006: 97-112). Hay antecedentes del trabajo de ALLEN, en particular MISTELI (1868) y JAKOBSON (1971 [1937]), pero el desarrollo de las hipótesis de cada uno de estos autores parece haberse dado en forma independiente.

do, por lo demás, defendida a partir del análisis de la evidencia musical¹⁷ y del análisis del testimonio antiguo¹⁸.

Allen llama “contonación” a un movimiento de ascenso y descenso en el tono de las vocales de las palabras¹⁹. Los principios de la teoría son sencillos: el acento griego abarca hasta tres moras vocálicas; en la primera de éstas se registra un ascenso en el tono de la voz, o (acento) oxítono (de acuerdo con el griego *ὀξύτονος*), mientras que en la(s) siguiente(s), si las hubiera, un descenso, no sólo con respecto al tono del oxítono, sino también al tono del resto de las sílabas. Este descenso se denomina (acento) barítono (de acuerdo con el griego *βαρύτονος*), y puede completarse en una vocal larga o en dos breves. Dado que el acento griego es libre²⁰, la única regla adicional es la de limitación, que en términos de Allen puede formularse diciendo que “no más que una mora vocálica (= una vocal breve) puede seguir a la contonación”²¹.

Para ubicar la contonación en la palabra (probablemente con motivos didácticos o quizás para preservar la pronunciación correcta de los poemas; claramente no son razones incompatibles) los gramáticos helenísticos diseñaron el sistema de marcas acentuales que puede hallarse en cualquier edición moderna de un texto griego²². En este sistema, el agudo (´) marca el oxítono, y por lo tanto que en la(s) mora(s) siguiente(s) se halla el barítono. El acento circunflejo (˘) marca que la contonación se da completa sobre una sílaba larga (sólo en el caso de las sílabas con vocal larga). El

¹⁷ Ya por el propio ALLEN (1987: 118-21), pero en particular por DEVINE Y STEPHENS (1991 y 1994: 172-94).

¹⁸ Cf. DAVID (2006: 52-93).

¹⁹ Cf. ALLEN (1973: 234).

²⁰ Los autores mencionados en la nota 15, especialmente STERIADE (1988) y SAUZET (1989), se encuentran con serios problemas ante este hecho. La solución de SAUZET puede hallarse en las páginas 101-105 de su trabajo; la de STERIADE (1988: 272), que es similar, depende de una clasificación de las palabras griegas en “recesivas”, con sufijo derivacional acentuado y sin sufijo derivacional pero con acento fijo en la predesinencial. La clasificación es útil, pero es importante notar que la mayor parte de las lenguas de acento libre tienen reglas para determinar la posición del acento (en el español, por ejemplo, sólo puede estar en las tres últimas sílabas de la palabra – excepto en los adverbios terminados en -mente –, y los infinitivos son siempre agudos), por lo que la propuesta no cambia el hecho de que el idioma es de acento libre.

²¹ “Not more than one vowel-mora (= short vowel) may follow the contonation.” ALLEN (1987³: 124). Cf. también ALLEN (1973: 236-9), SOMMERSTEIN (1973: 131-2), DEVINE Y STEPHENS (1994: 152-6) y PROBERT (2006: 60-69).

²² Cf. ALLEN (1987³: 124-130), DEVINE Y STEPHENS (1994: 171-94), NAGY (1996: 127-128) y PROBERT (2006: 55-59).

grave (´), que el oxítono en sílaba final frente a palabra léxica se suprime o se reduce, y en general que la contonación no se realiza²³.

David (2006: 52-75 y 86-93), que sigue a Allen en la interpretación de las marcas y del acento, ha notado que el testimonio antiguo sugiere que los propios griegos clasificaban las palabras en tres tipos: con ὀξύς, κοβαρύς y con ambos. A fin de compatibilizar esta clasificación con la teoría de Allen propone una división en las palabras marcadas con agudo:

Dependiendo de sobre qué combinación de largas y breves cayera la contonación, habrían resultado diferentes efectos. Si el descenso [del tono] caía en una vocal larga, por ejemplo, la habría ocupado completa (...), mientras que el agudo precedente sólo ocupaba una mora. La duración del descenso lo habría hecho, por lo tanto, más prominente que el ascenso (...). Si la siguiente sílaba era breve, sin embargo, probablemente no habría podido recibir el descenso [completo]. El resultado habría sido un descenso gradual desde el ὀξύς, enfatizando de esta manera el ὀξύς (“agudo”) como tal: subía hasta un punto y luego se cortaba²⁴.

De esta manera, una palabra como ἄνθρωπος resulta βαρύς en penúltima y una como θεός, ὀξύς en última. Los circunflejos, sobre la base de la analogía con el védico, donde las vocales que contienen toda la contonación están dominadas fonéticamente por el descenso del tono, también son considerados, a los fines de la clasificación, como βαρύς²⁵.

Uno de los problemas de los que se ocupará este trabajo deriva directamente de esta clasificación. Nótese que David identifica las palabras como βαρύς a partir de la presencia de una vocal larga (esto incluye, naturalmente, a los circunflejos). Poco después de esto indica que si la sílaba que sigue al agudo es cerrada también haría que el barítono fuera la parte prominente de la contonación, aunque probablemente en un grado menor dependiendo de la sonoridad de las consonantes en la coda. La pregunta,

²³ En cada una de las referencias de la nota anterior (con la excepción del texto de NAGY) puede hallarse una sección que discute la naturaleza del acento grave. En general los autores coinciden, a partir de la evidencia musical, en que el grave no era equivalente a la falta de acento, sino que consistía en un agudo debilitado.

²⁴ “Depending on which combination of longs and shorts the contonation fell upon, different effects would have resulted. If the down-glide fell on a long vowel, for example, it would have occupied the whole of it (...), whereas the preceding acute only occupied one mora. The length of the down-glide would therefore have brought it into prominence in relation to the rise (...). If the following syllable were short, however, it probably could not have taken the glide. The result would have been a step-wise descent from the ὀξύς, thereby emphasizing the ὀξύς (‘sharp’) as such: it rose to a point and broke off.” DAVID (2006: 63).

²⁵ Nótese que son probablemente, sin embargo, los que los griegos clasificaban como teniendo ambos acentos. La analogía con el védico es importante en el trabajo de ALLEN (1973: 233-4 y 1987: 121-2).

naturalmente, es en qué grado se percibía esta diferencia, y si la propuesta de David puede verificarse como correcta con respecto a la clasificación de todas las palabras de este grupo.

El segundo problema es de una naturaleza diferente, aunque también concierne directamente a la relación entre la sonoridad de las consonantes, la contonación y la clasificación de las palabras. Dado que será tratado a continuación, su formulación será realizada al comienzo de la siguiente sección.

1.3. Resumen

La primera sección de este trabajo se dedicó a resumir algunas cuestiones básicas de prosodia del griego que deben tomarse en cuenta para entender el origen de los problemas que serán tratados en lo que sigue. En primer lugar, debe notarse especialmente las oposiciones vinculadas pero no idénticas entre vocales breves y largas y sílabas breves y largas. La categoría de sílaba cerrada, esto es, las sílabas largas con vocales breves, será la que estará en el centro de las discusiones en las siguientes secciones. En segundo lugar, es importante que el lector se familiarice con los conceptos de contonación, palabras βαρύς y palabras ὀξύς, oxítono y barítono, porque serán utilizados con gran frecuencia en el tratamiento de los problemas.

Este trabajo utilizará una triple clasificación con respecto al acento griego. Primero, se apelará al sistema tradicional de categorización de las palabras (oxítonas, paroxítonas, proparoxítonas, perispómenas y propeispómenas) para referirse a la posición de las marcas acentuales. Segundo, se utilizará “barítono” y “oxítono” (nótese que ambos son masculinos) para indicar las partes de la contonación y su posición en la palabra²⁶. Finalmente, βαρύς y ὀξύς se usarán siguiendo el esquema de David (2006), descrito en la sección anterior.

²⁶ Es importante distinguir entre “oxítona” y “oxítono”. El primer término se refiere a la posición de un tipo de marca acentual (el agudo) en una palabra, el segundo a una de las partes de la contonación que constituye el acento. Algunas palabras griegas son oxítonas, pero todas (las léxicas) tienen oxítono.

Utilizaré en este trabajo otra distinción terminológica, en este caso por una cuestión práctica, no teórica. La palabra “posición” se referirá en todos los casos a una sílaba o una parte de una palabra, y por lo tanto se utilizará primordialmente para hablar del lugar del acento en un lexema; la palabra “ubicación” se referirá en todos los casos a una sílaba o una parte del hexámetro. Así, “penúltima sílaba” es una posición, y “tercera tesis” una ubicación.

2. Sílabas cerradas con acento agudo

2.1. Formulación del problema

La contonación inicia en una mora y sigue en la(s) siguiente(s). Cuando comienza en una sílaba larga, el circunflejo indica que el ascenso del tono está en la primera mora, y el descenso en la segunda, mientras que el agudo indica que el ascenso del tono está en la segunda mora. Cuando la vocal es larga, esto no presenta inconveniente alguno, sea cual fuere la posición de la sílaba en la palabra. Sin embargo, cuando la vocal es breve, no hay en realidad primera y segunda mora (al menos vocálicas), como indica claramente la imposibilidad de colocar circunflejos sobre este tipo de sílaba. La pregunta entonces es cómo deben interpretarse los agudos sobre sílabas cerradas.

Cuando a la sílaba sigue otra larga, no hay problema alguno, puesto que la contonación se completa en ésta²⁷. El inconveniente surge cuando la sílaba cerrada está en final de palabra en *sandhi* (no hay otra manera de que haya una sílaba cerrada en final de palabra)²⁸ y, sobretodo, cuando a la cerrada siguen una o más vocales breves²⁹. Dada la regla de limitación, cuando la sílaba es la antepenúltima en una configuración dactílica podemos inferir *a priori* que se comporta en todos los casos como un agudo sobre vocal larga³⁰. El problema se da en los casos donde una sílaba cerrada con agudo está en penúltima posición (o en última en *sandhi*, pero por mor de la simplicidad se pueden derivar las reglas para estos casos de las que se obtengan para los otros) en palabras de final trocaico. Para David (2006: 65), en estos casos, la palabra es βαρύς en penúltima:

La regla que debemos proponer es que la contonación puede empezar y ser completada no sólo en una vocal larga, sino también en una sílaba cerrada con vocal breve, provisto que no haya más de una mora siguiendo a la completación.

²⁷ Es el caso de ἐπιστρέψας (Il. 3.370) y καθίζειν (asumiendo ἰ, que está registrado en épica según LSJ Il. 3.394).

²⁸ “Sandhi” es el término sánscrito, hoy adoptado en lingüística, para referirse a los cambios fonéticos que las palabras sufren en determinados contextos fonológicos, es decir, en su contacto con otras.

²⁹ Como en ἔγχορ (Il. 3.367), con resonante, y δίφρον (Il. 3.424), con oclusiva. Un ejemplo de estas sílabas cerradas en *sandhi* es la última de εἴρυσσέντεν εἴρυσσέντε (Il. 3.373).

³⁰ Como en ἔσπετο (Il. 3.376). No me ocuparé aquí de probar esta hipótesis, pero una prueba es posible. En todo caso, resulta difícil creer que una configuración tan frecuente viole una regla tan fundamental del acento griego.

Sin embargo, este fenómeno, conocido ya por Vendryes (1904, §92) y el propio Allen (1987: 127, n. 31) es interpretado en forma diferente por estos autores. Para ellos, esta regla para las sílabas cerradas en penúltima de un troqueo es válida sólo en el caso de que la coda consonántica tenga una resonante. En estos casos, la contonación se completa en la consonante, que daría a la sílaba una similitud grande con las palabras perispómenas. El problema que será tratado en esta sección es cuál de las tres interpretaciones posibles de estas sílabas cerradas con agudo es correcta:

1. La interpretación estricta basada en las reglas de la contonación que las entiende como simples agudos sobre vocal breve.
2. La interpretación de David que entiende que en todos los casos deben ser interpretadas como haciendo a la palabra *βαρύζεν* penúltima.
3. La interpretación de Vendryes y Allen que entiende que sólo cuando la coda consonántica es una resonante deben ser interpretadas como haciendo a la palabra *βαρύζεν* penúltima.

2.2. Evidencia en papiros y textos musicales

Antes de realizar pruebas originales, puede resultar útil repasar la evidencia que otros autores han producido sobre el tema. Allen y Vendryes fundamentan su posición en la ortografía de los papiros y los manuscritos, que cuando palabras como *ἄνδρασον* seguidas por un enclítico colocan un agudo en la sílaba final (de donde *ἄνδράμοιεν* *Od.* 1.1). Sin embargo, los mismos autores critican a los gramáticos antiguos (que establecieron la regla para los papiros y manuscritos) porque extendieron esta notación a todas las sílabas cerradas (de donde *ῥάμοι* en *Il.* 5.110). La evidencia ortográfica, por esto, apoya la posición de David, y se requiere postular que los gramáticos estaban equivocados en la notación que proponen para sostener la de Allen y Vendryes.

Más interesante, sin embargo, resulta el análisis de los textos con notación musical que realizan Devine y Stephens (1994: 191-4). Aunque las conclusiones que obtienen los autores no son contundentes, la preferencia por realizar melismas en sílabas cerradas con resonante sobre realizar melismas en cerradas con oclusiva es significativa en el caso de los melismas pre-acentuales, con agudo y post-agudos (pero sólo en dos de estos tres casos estadísticamente significativa). Esto sugiere que la posición de Allen y Vendryes tiene fundamento en la evidencia.

2.3. Metodología

Es bien sabido que la distribución de palabras en el hexámetro homérico no es arbitraria, sino que sigue reglas, a veces estrictas³¹. Menos evidente es el hecho de que a estas tendencias de métrica interna se añaden otras vinculadas a las preferencias en la colocación de los acentos³². Siendo esto así, debería ser posible utilizar estas preferencias para identificar si un tipo de palabra en particular corresponde a una categoría acentual determinada o no. Provisto que alguna de estas preferencias involucra palabras trocaicas, y sobretodo opusiera palabras βαρύς en penúltima (como *ἐταῖροι*) con palabras ὀξύς en penúltima (como *ἦδε*), bastaría con confrontar la distribución de los dos tipos posibles de palabras con sílaba cerrada en penúltima con la de las palabras con vocal larga en penúltima a los fines de determinar qué tipo de acento tienen estas palabras.

El primer paso es, entonces, ubicar, a partir de un análisis de la distribución de palabras trocaicas con vocal larga en penúltima, una posición del metro que exhiba una preferencia clara por o contra palabras βαρύς o palabras ὀξύς. El segundo, analizar la distribución de las palabras trocaicas con sílaba cerrada en penúltima sin distinguir tipos de estas palabras, a fin de corroborar si existen preferencias que sean independientes del acento (este paso es necesario para aislar variables que puedan estar afectando las pruebas definitivas). Finalmente, debe conducirse un análisis de la distribución de los diferentes tipos de sílabas cerradas, comparándola con la de las palabras con vocal larga, a fin de confirmar a qué tipo de acento cada tipo de sílaba cerrada se asocia.

2.4. Prueba

2.4.1. Distribución de las palabras de final trocaico con penúltima larga

A fin de no generar distorsiones, el análisis excluye enclíticos y proclíticos trocaicos (como *ἔστι* y *ἄλλά*), así como palabras métricas (o grupos apositivos) constituidos por una ortotónica con sílaba final larga y un enclítico breve, como *Ζεὺς δέ* (Il. 1.533) o *κηδομένη περ* (Il. 1.586). Por otro lado, las palabras con final elidido han sido incluidas, provisto que la forma de hecho en la que aparecen en el verso tenga final trocaico (e.g. *καθέζετ'*, Il. 1.536). Lo mismo vale para palabras con vocal final abreviada, como *Ἥρη* en *Ἥρη ὄτ'* (Il. 1.519). Las palabras con acento grave final

³¹ Cf. O'NEILL (1942), PORTER (1951) y BEEKES (1972).

³² Cf. ABRITTA (2010). Me encuentro preparando un trabajo que demuestra más claramente este hecho.

han sido incluidas en el grupo de las oxítonas, pero removerlas no altera los resultados³³. Los resultados se muestran en la tabla 2.1.

Pal. Tr. (V.L.)	1º pie	2º pie	3º pie	5º pie	6º pie	Total
Oxítonas	54 (22,69%)	15(13,39%)	76 (9,84%)	93 (17,92%)	71 (9,22%)	309 (12,82%)
en pen.	48 (20,17%)	17 (15,18%)	27 (3,50%)	54 (10,40%)	1 (0,13%)	147 (6,10%)
en pen.	136(57,14%)	80(71,43%)	669 (86,66%)	372 (71,68%)	698 (90,65%)	1955 (81,09%)
Total	238	112	772	519	770	2411

Tabla 2.1. Distribución de distintos tipos de palabras de final trocaico con vocal larga en el hexámetro de Homero; se muestran los porcentajes por columna entre paréntesis.

A fin de facilitar la interpretación de los resultados, en cada celda se incluye el porcentaje de cada tipo de acento por columna, incluyendo las del total. La tabla presenta los tres tipos posibles de palabras de final trocaico, las oxítonas (*ὀξύς* en última, de acuerdo a la clasificación de David), con agudo en última (como *νηυσίν* en *Il.* 1.559), las *ὀξύς* en penúltima (como *πύγμα* en *Il.* 5.315) y las *βαρύς* en penúltima (como *κατάνευσον* en *Il.* 5.514 y *χείρας* en *Il.* 1.567). Las columnas indican el pie donde la palabra termina, entendiendo que la penúltima se ubica en la tesis o *princeps* de ese pie y la última en la primera posición del arsis o *biceps* (la única ubicación posible para palabras trocaicas en el hexámetro). En el sexto pie he dejado de lado el principio *brevis in longo*, entendiendo que, aunque permite la ubicación de palabras tanto trocaicas como espondeicas, no neutraliza la diferencia entre ambas³⁴. He excluido el cuarto pie, dado que las palabras trocaicas allí están limitadas por el puente de Hermann³⁵. Por otro lado, tomando en cuenta que Cantilena (1995) ha probado que la prime-

³³ Puede corroborarse en [link omitido por mor del anonimato], donde las pruebas sin los graves son presentadas en un archivo aparte.

³⁴ Espero publicar prontamente un trabajo que demuestre que éste es el caso. Por lo pronto, baste con señalar que es lo que se extrae de las interpretaciones más generalizadas del principio (cf. MAAS 1962: §34, WEST 1982: 4 y en particular SILVA-BARRIS 2011: 38-9).

³⁵ El puente de Hermann (MAAS, 1962: §87; WEST, 1982: 37-8) limita la ubicación de palabras de final trocaico en el arsis del cuarto pie del hexámetro. Hay, de hecho, solamente 33 palabras de final trocaico con vocal larga en esta posición en el corpus. De éstas, 28 son *βαρύς* en penúltima (como *Πυθωνά* en *Il.* 2.519, seguida por *τε* y por lo tanto no violando el Puente de Hermann), 21 de las cuales tienen un barítono prominente post-agudo (como *ἔλωσι* en *Il.* 4.416, también seguido de *τε*).

ra ley de Meyer no se aplica en Homero, no he excluido el segundo pie³⁶. Nótese, sin embargo, que es la posición con menor cantidad de palabras de final trocaico (lo que es consistente con los resultados de Cantilena).

Aunque hay muchos datos interesantes que pueden obtenerse a partir de esta tabla, a los fines del presente trabajo es evidente que el más importante es el que se halla en la celda correspondiente a las palabras $\delta\xi\acute{\upsilon}\zeta$ en penúltima en el 6º pie. En esa ubicación se encuentra el único porcentaje inferior al 1%, en una posición particularmente significativa³⁷, porque es la segunda que mayor cantidad de palabras trocaicas tiene (con el 36% del total). Algo similar sucede en el tercer pie, pero la tendencia es bastante menos marcada.

La evasión de $\delta\xi\acute{\upsilon}\zeta$ en penúltima en el 6º pie será por lo tanto el criterio de juicio para descubrir cuál era la prosodia de las sílabas cerradas de final trocaico con agudo en penúltima.

2.4.2. Distribución de palabras de final trocaico con sílabas cerradas

Aunque Devine y Stephens (1994: 59-84) ya han demostrado que las diferencias entre las sílabas largas con vocal larga y con vocal cerrada no tienen valor métrico³⁸, resulta importante repetir la prueba aquí porque el análisis de estos autores se realizó sobre una muestra de trímetro y porque parece sensato no escatimar en precauciones. Los resultados que se muestran en la tabla 2.2 respetan las mismas limitaciones que las descritas para la tabla 2.1. Los porcentajes entre paréntesis en este caso, sin embargo, corresponden al total por fila (no por columna), a fin de comparar si la distribución de los dos tipos de sílabas largas es similar a lo largo del hexámetro.

³⁶ Sobre el problema de la ley de Meyer, que limita la ubicación de palabras de final trocaico en el segundo pie del hexámetro, además del detallado trabajo de Cantilena, cf. BECK (1972) y BAKKER (1986).

³⁷ La única palabra de este tipo en todo el corpus de 2484 versos (esto es, el único final de verso de este tipo en 2484 hexámetros) es *oíde* en *Od.* 4.235, en un encabalgamiento violento, en sí mismo un fenómeno infrecuente en Homero.

³⁸ Más específicamente, que su valor métrico está limitado a ciertos contextos muy específicos. La explicación rítmica que los autores dan de este fenómeno no afecta las conclusiones del presente estudio. De hecho, es plausible considerar que una revisión de sus análisis debe ser realizada desde una perspectiva que tome en cuenta el acento de las palabras.

Pal. Tro.	1º pie	2º pie	3º pie	5º pie	6º pie	Total
Vocal larga	238(9,87%)	112 (4,64%)	772 (32,01%)	519 (21,52%)	770 (31,97%)	2411
Cerradas	147 (10,92%)	57 (4,23%)	391 (29,05%)	325 (24,15%)	426 (31,65%)	1346
Total	385 (10,24%)	169 (4,50%)	1163 (30,95%)	844 (22,46%)	1196 (31,85%)	3757

Tabla 2.2. Distribución de palabras de final trocaicocon distintas estructuras silábicas en el hexámetro de Homero; se muestran los porcentajes por fila entre paréntesis.

A simple vista los resultados parecen demostrar que no hay diferencia alguna en ninguna ubicación del metro entre las vocales largas y las sílabas cerradas. Una prueba de χ^2 confirma esto, ya que la posibilidad de que los números de esta tabla estén distribuidos aleatoriamente (dados los totales) es del 17% ($\chi=6,38$)³⁹. Esto significa, sencillamente, que el poeta no exhibe preferencia alguna por ninguna estructura silábica en ninguna ubicación; coloca en cada una indiferentemente cualquier sílaba larga, por lo menos en lo que respecta a las palabras de final trocaico.

Demostrado esto, si se hallaran diferencias en la distribución en distintos tipos de sílabas cerradas con acento agudo, éstas deberían atribuirse con toda probabilidad a la preferencia por cierto tipo de acento⁴⁰.

³⁹ Los resultados desagregados por tipo de sílaba cerrada, así como los de los disílabos trocaicos parecen no estar distribuidos aleatoriamente, dados los resultados de una prueba de χ^2 , lo que iría en contra de los resultados de DEVINE Y STEPHENS y de un criterio exclusivamente acentual para la distribución de las palabras. (Un análisis más detenido del problema (pueden consultarse las tablas en [link omitido por mor del anonimato]) demuestra que los resultados no son particularmente graves para los objetivos del presente estudio. En el caso del análisis desagregado por tipos de sílaba cerrada, ambos están siempre en la misma dirección con respecto a las cantidades esperadas, lo que sugiere que si hay alguna preferencia, no hace diferencias entre oclusivas y resonantes, por lo que una diferencia en la distribución de estos grupos sólo puede ser explicada desde el punto de vista del acento. En el caso de los disílabos trocaicos el problema es algo más complejo, porque las resonantes y las oclusivas se comportan en forma opuesta en varias ubicaciones. En este caso, sin embargo, dada la exclusión de los proparoxítonos, en donde no parece haber diferencia prosódica entre ambos grupos (cf. la segunda parte de este trabajo, sec. 3.1.1), queda a criterio del investigador si la diferencia es métrica (lo que resulta realmente improbable) o acentual. En todo caso, es importante notar que, dado que los resultados agregados muestran una probabilidad muy alta de distribución aleatoria, seguir el camino de las diferencias métricas no parece la mejor estrategia.

⁴⁰ Existe, por supuesto, la posibilidad teórica de que haya algún tipo de diferencia exclusivamente métrica entre los diferentes tipos de sílaba cerrada (sin embargo, cf. la

2.4.3. Distribución de palabras con final trocaico, por estructura silábica y acento

La manera más directa de realizar la prueba que se necesita es revisar la cantidad y el tipo de acento de las palabras con final trocaico con sílaba cerrada por oclusiva y resonante. Debe notarse que, dado que de momento no se están problematizando las palabras con barítono post-agudo, este grupo será excluido de los análisis que siguen (en el caso de las sílabas cerradas, por lo menos)⁴¹. En la tabla 2.3 se hallan las cantidades absolutas desagregadas por tipo.

Es necesario ahora comparar estas distribuciones con las de la tabla 2.1, que muestran las de las palabras con vocal larga en penúltima. Esto no resulta tan sencillo como podría pensarse a primera vista, porque no se puede simplemente oponer porcentajes: como resulta obvio al estudiar las estructuras de las tablas, la primera tiene tres filas que muestra tres categorías acentuales diferentes y la segunda cuatro que muestra dos categorías acentuales de dos estructuras silábicas. Ahora bien, dado que los porcentajes provienen de los totales, y los totales provienen de cantidades y combinaciones distintas de categorías, se debería saber de antemano qué categorías deben compararse y cuáles no, y eso es precisamente lo que se intenta averiguar.

Pal. Tr. (S. C.)	1º pie	2º pie	3º pie	5º pie	6º pie	Total
Oc.: Oxítonas	13	5	18	29	24	89
Oc.: Ag. Penúl.	49	17	49	49	17	181
Re.: Oxítonas	18	0	23	47	10	98
Re.:Ag. Penúl.	67	67	67	67	67	335
Total	147	89	157	192	118	703

Tabla 2.3. Distribución de palabras de final trocaico con distintas estructuras silábicas (“Oc.”= cerrada por oclusiva en penúltima; “Re.”= cerrada por resonante en penúltima) y distintos tipos de acento en el hexámetro de Homero.

nota anterior), pero es con toda seguridad la interpretación más inverosímil de un resultado que muestre una distribución con ciertas preferencias.

⁴¹ En el caso de las sílabas con vocal larga, se podría, por precaución, tomar la misma medida, y dejar únicamente los circunflejos en el grupo de las palabras *βαρύς* en penúltima (que, nótese de paso, son los únicos *βαρύς* trocaicos posibles). Sin embargo, no hay diferencia significativa entre estos acentos y los barítonos post-agudo (esto puede verificarse en el blog mencionado en la n. 3) que justifique realizar este recorte.

Este problema surge precisamente del que se está intentando resolver: todas las interpretaciones posibles de las sílabas cerradas con agudo excluyen uno de los dos grupos de acento en penúltima de la tabla 2.1. Si la interpretación básica fuera correcta, entonces todos los agudos en penúltima en sílaba cerrada serían ὀξύς, y las dos filas “Ag. Penúl.” en la tabla 2.3 estarían contando la misma categoría acentual que “Οξύς en pen.” en la tabla 2.1; si la de David, todos serían βαρύς, y las dos filas “Ag. Penúl.” en la tabla 2.3 estarían contando la misma categoría que “Βαρύς en pen.” en la tabla 2.1; si la de Allen y Vendryes, el primer par (las oclusivas) sería ὀξύς y el segundo (las resonantes) sería βαρύς, por lo que “Oc.: Ag. Penúl.” en la tabla 2.3 estaría contando la misma categoría que “Οξύς en pen.” en la tabla 2.1, mientras que “Re.: Ag. Penúl.” estaría contando la misma categoría que “Βαρύς en pen.”.

Ahora bien, una medida que puede utilizarse sin necesidad de establecer subgrupos en la tabla 2.1 es la razón entre diferentes celdas de cada columna, esto es, cuántas palabras de un grupo hay por cada palabra del otro. En la tabla 2.4, estas medidas se muestran para cada combinación relevante de la tabla 2.1 (se excluye la razón ὀξύς/βαρύς, porque no hay con qué compararla) y para cada par de la tabla 2.3.

Razones	1º pie	2º pie	3º pie	5º pie	6º pie	Total
V.L.: . / Ox.	0,89	1,13	0,36	0,58	0,01	0,48
V.L.: . / Ox.	2,52	5,33	8,80	4,00	9,83	6,33
Oc.: Ag. / Ox.	3,77	3,40	2,72	1,69	0,71	2,03
Re.: Ag. / Ox.	3,72	-	2,91	1,43	6,70	3,42

Tabla 2.4. Razones entre cantidades de palabras con diferentes tipos o marcas de acento en penúltima (“.”= ὀξύς; “. ”= βαρύς; “ag.”= agudo) sobrecantidades de palabras con acento en última sílaba (“Ox.”) en palabras con final trocaico con diferentes estructuras silábicas (“V. L.”= vocal larga en penúltima; “Oc.”= oclusiva en penúltima; “Re.”= resonante en penúltima) en el hexámetro de Homero. El guión indica que la razón no se puede obtener porque uno de los números de la división es 0.

Los datos de esta tabla no son tan complejos como podría pensarse. Cada celda indica simplemente qué cantidad de palabras del dividendo hay por cada palabra del divisor. La primera de la izquierda, por ejemplo, indica que, en el primer pie del hexámetro, hay 0,89 palabras de final trocaico con vocal larga en penúltima ὀξύς en penúltima por cada palabra de

final trocaico con vocal larga en penúltima oxítona; la última de la derecha (exceptuando la columna con los totales) que, en el sexto pie del hexámetro, hay 6,7 palabras de final trocaico con sílaba cerrada por resonante en penúltima y acento agudo en penúltima por cada palabra de final trocaico con sílaba cerrada por resonante en penúltima oxítona. En otras palabras, la primera celda de la izquierda indica que hay un poco más de oxítonas con vocal larga que de $\delta\xi\acute{\upsilon}\zeta$ en el primer pie y la última de la derecha que hay muchas más cerradas por resonante con agudo en penúltima que oxítonas en el sexto.

Un fenómeno que salta a la vista rápidamente es que los números de los primeros cinco pies de las palabras con los dos tipos de sílaba cerrada son muy similares entre sí⁴² y distintos a los de las palabras con vocal larga⁴³. Sin embargo, en el sexto pie, que es la ubicación clave del análisis (cf. sec. 2.4.1.) la diferencia es grande entre todas las celdas de la columna. Dicho esto, parece claro que hay en ella dos grupos bien identificables: tanto las palabras con vocal larga $\delta\xi\acute{\upsilon}\zeta$ en penúltima como las que tienen oclu-

⁴² Este resultado es, sin embargo, algo engañoso. Obsérvese lo que sucede si se toman por separado (cf. n. 12) las palabras con sílaba cerrada con sibilante y con oclusiva:

Razones

1º pie

2º pie

3º pie

5º pie

6º pie

Total

Oc. Ag. / Ox.

2,36

2,80

2,40

1,54

0,76

1,11

Si. Ag. / Ox.

11,50

-

3,13

2,40

0,64

2,69

Como puede verse, los números son diferentes en casi todas las ubicaciones menos la última. Sin embargo, dado que, a los fines del presente trabajo, ésta es la que importa, sigue sin ser necesario analizar estos dos grupos por separado.

⁴³ Este resultado no es engañoso (cf. la nota anterior), pero se relativiza bastante si se excluyen los barítonos post-agudo en las palabras con vocal larga. En particular en el sexto pie el valor de la razón baja de 6,33 a 3,26.

siva con agudo en penúltima aparecen menos que las oxítonas, mientras que las palabras con vocal larga con βαρύς en penúltima y las que tienen resonante con agudo en penúltima son preferidas en esta ubicación a las oxítonas. En otras palabras, pudiendo elegir entre los opuestos prosódicos que representan νηυσίν/ οἶδε γλυγρά (Il. 3.416) /δίφρον el poeta tiende a elegir las primeras; pudiendo elegir entre los que representan νηυσίν/ἐταῖροι (Il. 3.378) γχερσίν (Il. 11.184) /ἔγχος, el poeta tiende a elegir las segundas⁴⁴. Más específicamente, la evasión ya observada (sec. 2.1) de palabras ὀξύς en penúltima (οἶδε) en el cierre de la línea se extiende a las palabras con sílaba cerrada por oclusiva con agudo en penúltima (δίφρον), mientras que la preferencia por palabras βαρύς en penúltima (ἐταῖροι) en esa ubicación se extiende a las palabras con sílaba cerrada por resonante con agudo en penúltima (ἔγχος).

2.5. Conclusiones

Los análisis realizados apoyan la interpretación de Vendryes y Allen de la prosodia de las sílabas cerradas con acento agudo. Los resultados muestran que las palabras de final trocaico con sílaba cerrada por resonante con acento agudo en el sexto pie del hexámetro se comportan como βαρύς en penúltima, asimilándose marcadamente a los circunflejos y los barítonos post-agudo. Por otro lado, aunque se observa una cierta evasión de palabras de final trocaico con sílaba cerrada por oclusiva con acento agudo, es claro que no es tan marcada como en el caso de las palabras ὀξύς en penúltima (de las cuales, nuevamente, hay un solo caso en casi dos mil quinientos versos). Esto, sumado al hecho de que en el resto de la línea no parece haber grandes diferencias entre los distintos tipos de sílabas cerradas, sugiere que las palabras con agudo en sílaba cerrada por oclusiva se pueden asimilar a las ὀξύς en penúltima con vocal larga, pero con la aclaración de que su prosodia probablemente se percibía como intermedia entre este grupo y el de las sílabas cerradas por resonante.

⁴⁴ Nótese que esto es una tendencia, no una regla absoluta (de hecho, todos los ejemplos fueron tomados del texto).

Bibliografía

- ABRITTA, A. (2010) “Sobre la posibilidad de un análisis coral en *Ilíada* 53-305”, *Anales de Filología Clásica*, 23, pp. 1-62.
- ALLEN, W. S. (1973) *Accent and Rhythm*, Cambridge: University Press.
- ALLEN, W. S. (1987) *VoxGraeca*, Cambridge: University Press.
- BAKKER, E. J. (1990) “Homeric Discourse and Enjambement: A Cognitive Approach”, *TAPhA*, 120, pp. 1-21.
- BECK, R. (1972) “A Principle of Composition in Homeric Verse”, *Phoenix*, 26, pp. 213-231.
- BEEKES, R. S. P. (1972) “On the Structure of the Greek Hexameter: ‘O’Neill’ Interpreted”, *Glotta*, 50, pp. 1-10.
- CANTINELA, M. (1995), “Il ponte di Nicanore”, en M. Fantuzzi, R. Pretagostini (eds.) *Struttura e storiadell’esametro greco*, vol. I, Roma: Gruppo Editorial e Internazionale, pp. 9-68.
- DAVID, A. P. (2006) *The Dance of the Muses. Choral Theory and Ancient Greek Poetics*, Oxford: University Press.
- DEVINE, A. M. Y STEPHENS, L. D. (1991) “Dionysius of Halicarnassus, *De Compositione Verborum* XI: Reconstructing the Phonetics of the Greek Accent”, *TAPhA*, 121, 229-286.
- DEVINE, A.M. Y STEPHENS, L. D. (1994) *The Prosody of Greek Speech*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- GOLSTON, C. (1990) “Floating H (and L*) Tones in Ancient Greek”, en J. Myers y P. E. Pérez (eds.), *Arizona Phonology Conference III*, Tucson: University of Arizona Linguistics Department, pp. 66-82.
- JAKOBSON, R. (1971) “On Ancient Greek Prosody”, en R. Jakobson, *Selected Writings*, La Haya: Mouton, 262-71 [Publicación original en polaco, 1937, “Z zagadnie prozodjistarogreckiej”, en *PraceofiarowaneKazimierzowiWóycickiemu* (Z zagadnie poetyki, 6) 73-88].
- MAAS, P. (1962) *Greek Metre*, trans. H. Lloyd-Jones, Oxford: Clarendon Press [publicación original en alemán de 1923, *Griechische Metrik, Einleitung in die Altertumswissenschaft*, 7, Leipzig: Teubner].
- MISTELI, F. (1868) “Über die Accentuation des Griechischen”, *Zeitschrift fürvergleichende Sprachforschung*, 17, pp.81-134, 161-94.
- NAGY, G. (1996) *Poetry as Performance: Homer and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NAGY, G. (2000) “Reading Greek Poetry Aloud. Evidence from the Bacchylides Papyri”, *QUCC*, 64, pp. 7-28.
- NAGY, G. (2010), “Language and Meter”, en E. J. Bakker (ed.) *A Companion to the Ancient Greek Language*, West Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 370-387.

- O'NEILL JR., E. G. (1942) "The Localization of Metrical Word Types in the Greek Hexameter", *YCIS*, 8, pp. 103-178.
- PORTER, H. N. (1951) "The Early Greek Hexameter", *YCIS*, 12, pp. 1-63.
- PROBERT, P. (2006) *Ancient Greek Accentuation. Synchronic Patterns, Frequency Effects and Prehistory*, Oxford: University Press.
- SAUZET, P. (1989) "L'accent du grec ancien et les relations entre structure métrique et représentation autosegmentale", *Langages*, 95, 81-113.
- SILVA BARRIS, J. (2011) *Metre and Rhythm in Greek Verse*, Wien: OAW.
- SOMMERSTEIN, A. H. (1973) *The Sound Pattern of Ancient Greek*, Oxford: Basil Blackwell.
- STERIADE, D. (1988) "Greek Accent: A Case for Preserving Structure", *Linguistic Inquiry*, 19, 271-314.
- VENDRYES, J. (1904) *Traité d'accentuation Grecque*, Paris: Klincksieck.
- WEST, M. L. (1982) *Greek Metre*, Oxford: University Press.

LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA SABIDURÍA EN *SOBRE LA FILOSOFÍA*

CLAUDIA SEGGIARO

UBA – CONICET

claudiasegg@gmail.com

El objetivo de este trabajo es analizar la relación entre la concepción de la sabiduría y el uso de metáforas lumínicas presentes en los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*. Al hacer esto, nos interesa establecer si el uso de esta metáfora responde a la utilización que Aristóteles hace de términos perceptuales en otras obras, como la *Física*, la *Metafísica*, *Sobre el alma* y el *Protréptico*. El objetivo de este análisis es examinar si, al hacer uso de la metáfora lumínica en estos fragmentos, Aristóteles supone la distinción entre “lo más más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros”, presentada en las obras arriba mencionadas como “lo más claro en sí” y “lo más claro para nosotros”, esto es, en términos perceptuales.

Sobre la filosofía / *sophía* / *sapheía* / primeros principios /
conocimiento

THE ARISTOTELIC CONCEPTION OF WISDOM IN *ON PHILOSOPHY*

The aim of this paper is to analyze the relationship between wisdom and the use of luminic metaphors present in the fragments 8b and 8c of *On Philosophy*. In this way, we want to establish whether the use of these metaphors responds to the uses that Aristotle do of perceptual terms in other works, such as the *Physics*, the *Metaphysics*, *On the soul* and the *Protrepticus*. The objective of this analysis is to examine whether, by making use of luminic metaphors in this fragments, Aristotle assumed the distinction between “better known in itself” and “better known to us”, presented in the works mentioned as “clearer itself” and “clearer to us”, that is, in perceptual terms.

On philosophy / *sophía* / *sapheía* / first principles /
knowledge

En *Sobre la filosofía*, la sabiduría es identificada con el conocimiento de los objetos más nobles y divinos. Si bien en los fragmentos conservados de esta obra Aristóteles no se detiene a analizar la naturaleza de esos objetos, su lectura a la luz del resto del *corpus* nos lleva a pensar que se trata de los principios inteligibles de las cosas. Estos son definidos como los objetos más luminosos, razón por la cual la *sophía*, en tanto es el conocimiento de esos principios, es equiparada con una especie de *sapheía*. La causa de esta metáfora lumínica puede encontrarse en que, si los primeros principios son los objetos más luminosos (fragmento 8b), ya que explican y fundamentan todas las demás cosas, la sabiduría, en tanto conocimiento de esos objetos, deberá ser aquella clase de ciencia que los ilumina y los vuelve cognoscibles.

Teniendo esto como telón de fondo, en el presente trabajo hemos elegido analizar la concepción aristotélica de la sabiduría basándonos en *Sobre la filosofía*, más específicamente en los fragmentos 8b y 8c¹, que nos han llegado a través de dos fuentes diferentes: Filópono y Asclepio. Nos interesa analizar particularmente los fragmentos 8b y 8c, ya que Filópono y Asclepio le atribuyen a Aristóteles un juego de palabras entre *sophía* y *sapheía*, cuyos antecedentes dentro del *corpus* aristotélico son escasos. Salvo en el segundo libro de la *Metafísica* (II 1, 993b 9-11) y en el fragmento 105 del *Protréptico*, el estagirita no realiza una analogía de este tipo.

No obstante, el uso del vocabulario perceptual para referirse al conocimiento no es completamente ajeno al *corpus* aristotélico. En este sentido, cabe destacar que en las obras conservadas, al referirse a “lo más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros”, Aristóteles parece emplear expresiones tales como “más claro para nosotros” o “más claro en sí”². Dado esto, en el presente trabajo queremos analizar cuál es el sentido de la relación entre la concepción de la sabiduría y esta metáfora presentada en los fragmentos mencionados (8b y 8c). A tal efecto, dividiremos el trabajo en dos secciones. En la primera abordaremos de forma esquemática el uso de términos perceptuales en algunas de las obras del *corpus*, como la *Física*, la *Metafísica*, *Sobre el alma* y el *Protréptico*. En la segunda parte, analizaremos los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*. El objetivo de este análisis es examinar si, al hacer uso de la metáfora lumínica en estos fragmentos, Aristóteles supone la distinción entre “lo más conocido en sí” y “lo más conocido para nosotros”, presentada en las obras arriba mencionadas mediante términos perceptuales. Con esto pretendemos establecer si en *Sobre la filosofía* el uso de metáforas lumínicas puede atribuirse al propio Aristóteles.

¹ Para la numeración de los fragmentos de *Sobre la filosofía* seguimos la edición de Ross.

² *Física* I 1, 184a 16- 22, *Tópicos* I 17, 108a 18-25, *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35.

1. El uso de términos perceptuales para aludir al conocimiento en algunas obras del corpus aristotélico

Pese a que, como ya lo indicamos, el uso de la analogía entre el conocimiento de los primeros principios y la vista no es recurrente en los escritos aristotélicos a excepción del segundo libro de la *Metafísica* y el fragmento 105 del *Protréptico*, se debe destacar que hay en el *corpus* cierto uso de terminología perceptual para referirse a un tipo de conocimiento que no necesariamente tiene esa naturaleza. En este sentido, si bien en este trabajo no nos centraremos en la epistemología aristotélica en general, sino que nos interesa la concepción de la sabiduría en *Sobre la filosofía*, creemos relevante hacer una mención al respecto, ya que esto nos permitirá entender cómo Aristóteles emplea en su texto fragmentario ese vocabulario perceptual. Para ello, nos basaremos en algunos trabajos ya realizados sobre el tema que nos permita clarificar la cuestión en un texto menos trabajado como lo es *Sobre la filosofía*³.

Dividiremos este apartado en dos secciones: en la primera analizaremos el binomio “más claro para nosotros” y “más claro en sí o por naturaleza”, como un modo de expresar las frases “más conocido para nosotros” y “más conocido en sí”. En la segunda parte, examinaremos la contraposición entre la luminosidad de los principios y las dificultades que tiene el hombre para conocerlos presente en *Metafísica* II y en el fragmento 105 del *Protréptico*.

A1- “Lo más claro para nosotros” y “lo más claro en sí”

Una de las cuestiones metodológicas recurrentes en la obra aristotélica es la indagación sobre cómo podemos acceder al conocimiento independientemente del ámbito de estudio del que se trate. En este sentido, es clave la distinción que Aristóteles realiza entre lo que es “más cognoscible para nosotros” y “lo más cognoscible en sí”. “Lo más cognoscible para nosotros” es aquello que cae bajo los sentidos o aquello con lo cual nos enfrentamos en el trato diario con las cosas⁴. Lo cognoscible en sí se identifica con lo más alejado de los sentidos⁵, con lo *kathólou* e inteligible, esto es, con aquello que es causa y principio de las otras cosas. Para Aristóteles, llegamos a tener verdadero conocimiento cuando hay una plena identificación entre ambas cosas y esto sucede cuando obtenemos el co-

³ Podemos mencionar a Cleary (1988), Dooler (1992), Leshner (2010), Lugarini (1972), Zanatta (2008).

⁴ *Tópicos* VI 4, 141b 10-11.

⁵ *Tópicos* VI, 141b 6-10.

nocimiento de lo más cognoscible en sí⁶. Lo que nos interesa de esta distinción es que, en algunos contextos, para sistematizarla Aristóteles recurre al uso de expresiones perceptuales. En el primer libro de la *Física*, sostiene:

El procedimiento natural es partir de las cosas más cognoscibles y claras para nosotros y remontarnos a las más claras y cognoscibles por naturaleza. En efecto, no es lo mismo cognoscible para nosotros y “cognoscible en sentido absoluto”. Precisamente por eso es forzoso proceder de este modo: partir de las cosas menos claras por naturaleza pero más claras para nosotros y remontarnos a las cosas más claras y cognoscibles por naturaleza (trad. Boeri)⁷.

En este pasaje, Aristóteles no distingue simplemente entre “lo más cognoscible en sí” y “lo más cognoscible para nosotros”⁸, sino también entre “lo más claro en sí” y “lo más claro para nosotros”. Esta distinción está relacionada con el hecho de que para Aristóteles el conocimiento en sentido pleno presupone el descubrimiento de los principios. De las palabras del estagirita se puede inferir que sólo podemos dar cuenta de las cosas cuando conocemos sus principios, razón por la cual lo que realmente otorga claridad a las cosas es la adquisición de estos principios. Sin embargo, pese a ser lo más manifiesto en sí, debido a que estos no son de carácter sensible, para nosotros son lo más oscuro⁹. Lo que se desprende de este pasaje es que lo más claro y cognoscible recibe este calificativo desde la perspectiva desde la cual se lo enfoque. Los principios de las cosas son lo más claro porque son lo que permite tener conocimiento en sentido estricto-

⁶ *Tópicos* VI 4, 142a 9- 12. Sin duda, lo más conocido sin más no es lo conocido para todos, sino para los que tienen bien dispuesto el pensamiento, así como, por ejemplo, lo saludable sin más lo es para los que tienen bien el cuerpo.

⁷ *Física*: I 1, 184a 16- 22: πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ᾽ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. Διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον·

⁸ *Metafísica* VII 3, 1029a 1-4: “es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las cosas que son más cognoscibles en mayor grado”.

⁹ *Metafísica* I 2, 982a 21-23: “y sin duda, lo *katólou* en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones)”. Alejandro de Afrodisia (*Comentario a la Metafísica* 12 5-15) considera que en este pasaje Aristóteles está retomando la distinción realizada en la *Física* entre “lo más conocido para nosotros” y “lo más conocido en sí”. Por tal motivo, el comentarista aclara que aquello que es descrito como *katólou* no recibe este calificativo en el mismo sentido en el cual lo reciben los géneros, sino en el sentido de que es primero respecto de las sensaciones.

to. Sin embargo, en función de su naturaleza, son lo más distante para nosotros, razón por la cual son lo más difícil de conocer y, por ende, lo más oscuro¹⁰. Lo inverso sucede con lo sensible: la familiaridad que tenemos con lo sensible hace que sea lo más claro para nosotros, pero en función de que no da cuenta de lo que las cosas son, esto es, dado que encubre la verdadera naturaleza de las cosas, oscurece su conocimiento, siendo, por este motivo, lo menos claro y manifiesto en sí. Según Leshner¹¹, al afirmar que debemos ir de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí”, Aristóteles está planteando la existencia de un movimiento del alma hacia un discurso definitivo que comienza desde las cosas que son oscuras, pero más evidentes para nosotros, y progresa hacia lo que es claro o más conocido. En este sentido, coincidimos con Lugarini¹² en cuanto a que la distinción ontológica entre lo más claro para nosotros y lo más claro en sí es el fundamento de la distinción gnoseológica entre lo más cognoscible para nosotros y lo más cognoscible en sí. Desde la perspectiva de este autor, que la cosa sea clara en sí misma es la precondition de su cognoscibilidad. El discernimiento de este tipo de cosas constituye conocimiento en sentido estricto, mientras que el de las cosas que son claras para nosotros constituye un conocimiento “pre-epistémico del saber mismo”¹³.

En *Ética Eudemia* encontramos una distinción parecida:

Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y

¹⁰ Lugarini (1972: 91) señala que existen diferentes grados de “claridad”. El grado más elevado remite a lo que es constitutivamente claro, esto es, a aquello cuya manifestación constituye “una verdad”. El segundo grado de claridad está relacionado con aquello que se manifiesta en la forma de “fenómeno”. La distinción epistemológica entre “lo más cognoscible en sí” y “lo más cognoscible para nosotros” tiene sus raíces aquí. De hecho, dice Aristóteles que las cosas más claras y cognoscibles para nosotros son aquellas menos claras por naturaleza, y no al revés.

Se debe resaltar que es problemático establecer si todos los hombres cumplen o pueden cumplir con este proceso. Lo que resulta evidente es que potencialmente todos los hombres podrían hacerlo, pues tienen esa tendencia natural y las facultades para hacerlo. Ahora bien, que todos los hombres puedan hacerlo no quiere decir que todos los hombres actualicen su potencialidad de conocer, logrando alcanzar el conocimiento de lo manifiesto y claro en sí mismo.

¹¹ Leshner (2010: 152).

¹² Lugarini (1972: 91).

¹³ Lugarini (1972: 92). Para este autor, la separación moderna entre método y conocimiento está ausente en el pensamiento aristotélico. Ambas cuestiones están unidas: el método no es otra cosa sino el movimiento del saber. Desde la perspectiva de este autor, la búsqueda de los principios se mueve dentro de la cosa y se adentra de un grado de claridad a otro más originario, esto es, va de los fenómenos a la *alétheia*.

avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas (trad. Pallí Bonet)¹⁴.

Según Woods¹⁵, en el pasaje citado de la *Ética Eudemia*, al hablar de la poca claridad de las opiniones existentes, Aristóteles no solo estaba aludiendo a su oscuridad, sino también a su falta de certeza, esto es, a su inexactitud. Sobre esta base, este autor sostiene que, al tomar como punto de partida esas opiniones, Aristóteles estaría presuponiendo la distinción entre “lo más inteligible en sí” y “lo más inteligible para nosotros”, que se puede rastrear en pasajes tales como *Analíticos posteriores* I 2, 71b 33ss, y el pasaje citado de la *Física* (I 1, 184a 16- 22). No obstante, al leer este pasaje de la *Ética Eudemia* a la luz de esta interpretación, se tiene que tener en cuenta que se trata de un tratado de naturaleza diferente a los arriba citados, pues versa sobre las ciencias prácticas. En el pasaje citado de la *Ética Eudemia*, al decir que todos los hombres participan en algo de la verdad, Aristóteles está aludiendo a sus opiniones sobre lo que es la vida feliz. Ahora bien, dichas opiniones, que son lo más conocido para estos hombres, no tienen su origen en la observación, sino en lo que usualmente se cree en torno a este tema. Dado esto, se podría afirmar que bajo la categoría “más inteligible para nosotros” Aristóteles no solo supone las opiniones que pueden surgir a partir de las impresiones sensibles sino también aquellas opiniones que por estar en el acervo cultural nos resultan lo más familiar.

Si se interpreta el pasaje de la *Ética Eudemia* desde esta perspectiva, partir de las opiniones existentes y, por lo tanto, ir de lo más oscuro a lo más claro implica tomar como punto de partida lo más cognoscible para nosotros. El procedimiento a seguir sería encontrar lo que hay de verdadero en estas opiniones y dar cuenta de ello para, luego, poder acceder a lo inteligible en sí, itinerario que vuelve a repetir el proceso descrito en el pasaje anteriormente comentado de la *Física*.

En el fragmento 102 del *Protréptico*, Aristóteles realiza una asociación análoga entre el conocimiento y lo más claro y honorable:

También el hecho de que la mayoría rehúya la muerte muestra el amor del alma por el saber, pues rehúye lo que no conoce, lo oscuro y lo que no es claro, mientras que por naturaleza persigue lo manifiesto y cognoscible. También decimos mayormente por esto que debemos honrar por encima de todo a quienes son causa de que veamos el sol y la luz

¹⁴ *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35 ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προΐουσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν αἰεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθῶτων λέγεσθαι συγκεχυμένως.

¹⁵ Woods (2005: 58).

y que debemos venerar a nuestro padre y a nuestra madre como causa de nuestros mayores bienes. Son causa, según parece, de que podamos pensar y ver. Por este mismo motivo nos alegramos con todo aquello que nos resulta acostumbrado, ya sean cosas o personas, y llamamos queridos a los conocidos. Así pues, esto muestra claramente que lo cognoscible, lo manifiesto y lo evidente es deseable y, si lo son lo cognoscible y lo claro, evidentemente será por necesidad también el conocer y del mismo modo el pensar (trad. Vallejo Campos)¹⁶.

De este pasaje, nos interesa resaltar la tesis según la cual el miedo humano a la muerte se debe al temor a lo desconocido. Lo relevante de esta tesis es que, al proponerla, Aristóteles establece dos campos semánticos contrapuestos: el de lo conocido y el de lo desconocido. El primero es descrito con los epítetos de “oscuro” y “no claro”¹⁷; el segundo con el adjetivo “manifiesto”. Lo más conocido es lo más manifiesto pues arroja luz sobre el resto de las cosas.

En relación con esta tesis, el otro punto relevante de este fragmento es el uso de “*physei*”. El motivo por el cual nos interesa el empleo de este circunstancial es que, al igual que en la *Física*, Aristóteles señala que lo que está describiendo es un proceso que el hombre realiza naturalmente. Desde la perspectiva aristotélica, si lo cognoscible, lo manifiesto y claro es lo más deseable, entonces también deben serlo el conocer y pensar. Tal placer o deseo no sería uno más entre otros, sino constitutivo de la naturaleza humana.

Queda difuso en el fragmento 102 del *Protréptico* cuál es el referente de los adjetivos “claro” y “cognoscible”. Tenemos cierta evidencia de que deben de ser las *ousíai* y causas descritas en los fragmentos 33 y 35 o los objetos inteligibles mencionados en el fragmento 24. Si así fuera, el investigar y el conocer serían las actividades más deseadas, pues por ellas llegamos a poseer esos objetos o causas que son caracterizados como “lo que es más conocido” (*gnostón*) (*Protréptico* fragmento 33), “luminoso” (*phanerón*) y “claro” (*délon*) (*Protréptico* fragmento 102). Tal como lo indica

¹⁶ Καὶ τὸ φεύγειν δὲ τὸν θάνατον τοὺς πολλοὺς δείκνυσι τὴν φιλομάθειαν τῆς ψυχῆς. φεύγει γὰρ ἂ μὴ γινώσκει, τὸ σκοτώδες καὶ τὸ μὴ δῆλον, φύσει δὲ διώκει τὸ φανερόν καὶ τὸ γνωστόν. διὸ καὶ μάλιστα τοὺς αἰτίους ἡμῖν τοῦ τὸν ἥλιον ἰδεῖν καὶ τὸ φῶς, αὐτοὺς φαμεν δεῖν τιμᾶν ὑπερβαλλόντως, καὶ σέβεσθαι πατέρα καὶ μητέρα ὡς μεγίστων ἀγαθῶν αἰτίους· αἰτιοὶ δ' εἰσίν, ὡς εἴκει, τοῦ φρονησαί τι καὶ ἰδεῖν. διὰ τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ χαίρομεν τοῖς συνήθεσι καὶ πράγμασι καὶ ἀνθρώποις, καὶ φίλους τούτους καλοῦμεν τοὺς γνωρίζουσιν. δηλοῖ οὖν ταῦτα σαφῶς ὅτι τὸ γνωστόν καὶ \leq τὸ \geq φανερόν καὶ τὸ δῆλον ἀγαπητόν ἐστιν· εἰ δὲ τὸ γνωστόν καὶ τὸ σαφές, δῆλον ὅτι καὶ τὸ γινώσκειν ἀναγκαῖον καὶ τὸ φρονεῖν ὁμοίως.

¹⁷ En *Sobre el alma* II 2 413a 11- 12, Aristóteles sostiene que: Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφές καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον, πειρατέον πάλιν οὕτω γ' ἐπελθεῖν περὶ αὐτῆς·

Zanatta¹⁸, el argumento del fragmento está estructurado sobre la relación entre sabiduría y claridad del conocimiento. Puesto que es el conocimiento de las causas o fundamentos ontológicos de todas las cosas (*Protréptico* fragmentos 33-35), la sabiduría será también aquel tipo de ciencia que los vuelve cognoscibles (*Protréptico* fragmentos 47-49). Por tal motivo, este tipo de conocimiento no solo es superior, sino también más claro, ya que es el conocimiento de lo que las cosas verdaderamente son. A través de él, es posible conocer el resto de las cosas; por lo tanto, si aceptamos la equiparación luz – conocimiento, presupuesta en el fragmento 102, las iluminará tornándolas visibles.

Si bien hemos adoptado la traducción de Vallejo Campos, según la cual el hombre “por naturaleza persigue lo manifiesto y cognoscible”, también es posible traducir la frase del siguiente modo: “el hombre persigue lo que es manifiesto y cognoscible por naturaleza”. Bajo esta lectura del texto, el hombre no busca cualquier tipo de conocimiento, sino que persigue aquello que por naturaleza es manifiesto y cognoscible. Esto cobra relevancia si tenemos en cuenta que una línea más arriba Aristóteles habría dicho que nos alegramos con aquello a “lo que estamos acostumbrados”, esto es, habituados. La relación de ambos tipos de cosas, las conocidas por naturaleza y aquellas a las que estamos acostumbrados, refleja de alguna manera la conexión entre “lo más conocido para nosotros” y “lo más conocido en sí o por naturaleza”. Los motivos que permiten dar cuenta de esta distinción aparecen en el primer capítulo del segundo libro de *Metafísica*, es decir, *Alfa menor*, y en el fragmento 105 del *Protréptico* que analizaremos a continuación.

A 2- Las comparaciones entre luz-conocimiento y entre oscuridad-dificultad de conocer en Metafísica II y el fragmento 105 del Protréptico.

Los pasajes en los que Aristóteles expresamente usa analogías perceptuales se encuentran en el segundo libro de la *Metafísica* (II 1, 993b 9-11) y en el *Protréptico* (fragmento B 105). En ambas obras, Aristóteles enfatiza que la dificultad para conocer los primeros principios se encuentra en la naturaleza corpórea del hombre. Para dar cuenta de ello, se vale de la analogía con el murciélago en *Metafísica* II 1, 993b 9-11 y el parangón con Linceo en el fragmento 105 del *Protréptico*. Resulta llamativo que solo en estas dos obras Aristóteles use analogías de esta clase. La importancia de la utilización de estas analogías es que son del mismo tipo de las empleadas en los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*. Se supone que, en la misma época en la que Aristóteles estaba transmitiendo y escri-

¹⁸ Zanatta (2008: 268 n 64).

biendo los contenidos de la primera versión de la *Metafísica*¹⁹, estaba re-dactando también este diálogo que se encuentra perdido. En la *Metafísica*, con el objetivo de fundamentar por qué la búsqueda de la sabiduría es en cierto sentido difícil, Aristóteles introduce el parangón con el murciélago:

como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas²⁰.

En este pasaje, queda al descubierto que la dificultad para alcanzar la sabiduría no depende del objeto de estudio sino de la naturaleza del sujeto cognoscente. Es la imposibilidad de adaptar la vista lo que impide aprehender correctamente aquello que se quiere conocer. En este parangón, la luz del día representa el conocimiento de los primeros principios, que, en función de ser lo más conocido, son luminosos. Posiblemente por esto, Reale interprete que la luz del día es equivalente a la “evidencia absoluta”²¹. En el pasaje en cuestión, los ojos del murciélago son el equivalente al *noûs* humano, es decir, a aquella facultad por la cual se puede conocer los primeros principios. Según Alejandro de Afrodisia²², evidentemente el intelecto está unido a la sensación y a las potencias pasivas del alma, razón por la cual tiene algunos impedimentos para ejercer su actividad plenamente. Esta lectura parte del hecho de que el hombre no puede tener un conocimiento inmediato o intuitivo de los primeros principios, sino mediato, y de que dicho conocimiento debe comenzar por la percepción. Es-

¹⁹ La relación entre *Sobre la Filosofía* y el segundo libro de la *Metafísica* está atravesada por una problemática: la autenticidad de este último libro. Alejandro de Afrodisia sostiene sin vacilar que *Alfa menor* fue escrito por Aristóteles. No obstante, debido al carácter inconcluso del texto y las sentencias finales, el comentarista del estagirita es vacilante a la hora de establecer su lugar o función dentro de la *Metafísica*. Por momentos considera que es un escrito ubicado entre *Alfa mayor* y *Beta* (*Comentario a la Metafísica* 136, 4 y 18), pero en algunos pasajes de su comentario sostiene que habría sido una introducción a la *Física* o a la filosofía como un todo respecto de la cual la física es la primera parte (*Comentario a la Metafísica* 137, 1 y ss.).

Entre los intérpretes modernos, Berti (2005: 27-28) sostiene que *Alfa menor* era la introducción de la versión más antigua de la *Metafísica*. Desde la perspectiva de Szlezák, el libro que nos ha llegado como *Alfa menor* son fragmentos de alguna obra póstuma de Aristóteles escrita en diferentes momentos y que carece de unidad interna (la interpretación de Szlezák es tomada de Dooley (1992: 4)). Reale, por su parte, argumenta en favor de la unidad la *Metafísica* y sostiene que *Alfa menor* es un apéndice de *Alfa mayor* (1980: 39).

²⁰ *Metafísica* II 1, 993b 9- 11: ὡσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ’ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων.

²¹ Reale (1997: 709).

²² *Comentario a la Metafísica* 142, 19-23. En el caso del comentario de Alejandro de Afrodisia seguimos la edición de Hayduck (1891).

te análisis del pasaje de la *Metafísica* presupone la concepción epistemológica desarrollada en el tercer libro de *Acerca del alma* y prefigurada en algunos fragmentos del *Protréptico*, como por ejemplo el 24²³. Según Aristóteles, el alma nunca entiende sin imágenes (*Sobre el alma* III 7, 431a 16-17). De esto se desprende que para que el *noûs* pueda actualizarse y ejercer su función debe ser afectado por estas imágenes. Ahora bien, esto no significa que sea pasivo, pues, “el pensamiento es una actividad continua de manera que se puede decir que al mismo tiempo piensa y se piensa”²⁴.

Sobre la base de lo argumentado, es evidente que en *Metafísica* II 1, 993b 9- 11 Aristóteles enfatiza que la ceguera, la poca adaptación a la luz o las tinieblas que impiden ver los objetos más honorables son ocasionadas por este modo particular que tiene el hombre de conocer que implica que el primer contacto con el objeto de conocimiento sea por los sentidos y, por lo tanto, esté mediado por el cuerpo. La imposibilidad de que el conocimiento de lo inteligible sea inmediato es la causa de que la adquisición de la filosofía sea una tarea difícil.

En el *Protréptico*, Aristóteles ofrece una explicación parecida basándose en una situación hipotética. Hacia el final del fragmento 105 transmitido por Jámblico, el estagirita habría dicho:

Efectivamente, si alguien pudiera mirar con la agudeza atribuida a Linceo, que veía a través de muros y árboles, ¿podría haber considerado alguna vez a alguien digno de resistir la mirada, si hubiera visto las maldades de las que está compuesto? Los honores y la fama, que son más envidiados que ninguna otra cosa, están llenos de una futilidad indescriptible. Verdaderamente, para quien contempla una realidad eterna es necio esforzarse por todo esto. ¿Qué es grande o perdurable en las cosas humanas? Es, más bien, por nuestra debilidad y por la brevedad de la vida, creo yo, por lo que incluso esto nos parece importante (trad. Vallejo Campos)²⁵.

23 *Protréptico* fragmento 24: “A su vez, son actividades del intelecto las intelecciones, que son visiones de objetos inteligibles de la misma manera que es actividad de la vista la visión de los objetos sensibles. Así pues, todas las cosas son deseables para los hombres con vistas a la intelección y el intelecto, puesto que las demás cosas son deseables con vistas al alma, pero el intelecto es lo mejor en el alma y todo lo demás está constituido para lo que es mejor”.

Τοῦ δ' αὖ νοῦ αἰ νοήσεις ἐνέργειαι, ὁράσεις οὔσαι νοητῶν, ὡς τοῦ ὁρατικοῦ ἐνέργεια ὁρᾶν τὰ ὁρατά. νοήσεως οὖν και νοῦ <ἐνεκα> πάνθ' αἰρετὰ τοῖς ἀνθρώποις, εἴπερ τὰ μὲν ἄλλα τῆς ψυχῆς ἔνεχ' αἰρετὰ, νοῦς δὲ τὸ βέλτιστον τῶν κατὰ ψυχὴν [μόνον], τοῦ δὲ βελτίστου τὰ ἄλλα συνέστηκε χάριν.

24 Berti (2004: 81). En relación con esto, véase la distinción trazada por Polansky (2007: 495) entre *enérgeia* y *enteléchia*.

25 En el fragmento 10^a2 transmitido por Boecio en *Consolación de la filosofía* 3, 8, aparece la misma comparación: “Si, como dice Aristóteles, los hombres pudieran ver con los

Una de las preguntas que podemos hacernos en torno a este fragmento es por qué Aristóteles realiza esta comparación con la vista de este personaje en particular y cuál es la función que dicha comparación juega en la economía del texto. En este sentido, es importante llamar la atención sobre el hecho de que Linceo era uno de los personajes de los argonautas cuya nota característica era su increíble agudeza para ver objetos a grandes distancias, incluso atravesando muros y cualquier otro obstáculo visual²⁶. De hecho, el nombre Linceo suele estar asociado con *leússon*, verbo arcaico utilizado solo en el lenguaje épico y cuyo significado es “dirigir la mirada hacia” o “ver”.

Como es sabido el mitologema sobre el cual Andrónico de Rodas escribió *Los argonautas* aparece en la *Iliada*²⁷, en la *Odisea*²⁸ y es retomado por poetas épicos, entre los cuales se debe destacar Píndaro²⁹ y Hesíodo³⁰ y algunos otros autores, como por ejemplo Heródoto³¹. Esto significa que la historia junto con sus personajes estaba en el acervo cultural en el momento en que Aristóteles escribió su *Protréptico*³². En relación con el héroe mencionado, Vallejo Campos³³ resalta que la comparación presentada en este fragmento había llegado a ser un tópico en la Antigüedad cuyos ecos pueden sentirse en el pasaje de la obra de Boecio que pretende ser una cita del *Protréptico*. El parangón en este sentido muestra la dificultad que el hombre tiene para conocer basándose en una situación hipotética pero irreal. Desde la perspectiva ofrecida por Aristóteles en este fragmento, si el hombre tuviera una visión que traspasase lo visible, tal como sucede con Linceo, no tendría dificultades en conocer aquello que es de naturaleza inteligible, pese a tener un cuerpo. Sin embargo, como tal situación no es real y tal visión es propia de un ser extraordinario y no humano, conocer lo que verdaderamente es es una tarea difícil que sólo puede comenzar por aquello que es más familiar para nosotros: lo sensible. No obstante, aquí se presenta el siguiente problema: los hombres en general no logran traspasar

ojos de Linceo, de manera que su mirada pudiera atravesar los objetos, cuando hubieran contemplado sus entrañas, ¿no parecería extremadamente feo aquel cuerpo de Alcibiades, que era bellísimo por fuera?” (trad. Vallejo Campos).

²⁶ La contrapartida de este fragmento es el fragmento 96, en donde Aristóteles termina diciendo: “en este mundo, tal vez por ser contraria a la naturaleza la condición del género humano, adquirir el saber e investigar son difíciles”. (Fragmento 96, trad. Vallejo Campos).

²⁷ *Iliada* VII 467-471, XXI 40-41 y XXIII 745-747.

²⁸ *Odisea* XII 65-73.

²⁹ *Pítica* IV 70-168.

³⁰ *Teogonía* 965-1002

³¹ *Historia* IV 145 ss.

³² Para un análisis de la transmisión del mitologema de los argonautas, véase Valverde Sánchez (1996: 27).

³³ Vallejo Campos (2005: 166).

sar la frontera de lo sensible, razón por la cual toman lo que perciben por los sentidos como verdaderos bienes. Por este motivo, no buscan aquello que constituye su verdadero bien: los principios que determinan qué es verdaderamente bello, bueno y justo. Si bien en el *Protréptico* hay una dimensión ética³⁴ que no aparece en la *Metafísica*, resulta evidente que en las dos obras Aristóteles plantea la naturaleza y limitación del conocimiento humano debido a que, si bien su objeto –los primeros principios– está en lo sensible, no es de naturaleza sensible, sino inteligible. Para dar cuenta de esta doble cuestión acude a una serie de analogías perceptuales y una terminología visual que aparecerán en las dos versiones del fragmento 8 de *Sobre la filosofía*, que analizaremos en el siguiente apartado.

2. La concepción de sophía en los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía*

Los fragmentos 8b y 8c suelen citarse para clarificar las palabras iniciales del segundo libro de la *Metafísica*. En ambos se pretende dar una definición de la sabiduría como el conocimiento de los objetos más luminosos. Lo que se desprende de la lectura de estas dos versiones de lo que habría sido un pasaje de *Sobre la filosofía* es que este conocimiento no puede ser de los objetos sensibles. La pregunta que surge es qué tipo de conocimiento está presentando Aristóteles en esta obra y qué pretende decir mediante el uso de metáforas lumínicas. Para responder estas dos preguntas, en este apartado nos abocaremos al análisis de estos dos fragmentos.

En el fragmento 8b Filópono³⁵, citando a Aristóteles, dice:

Así pues, la sabiduría fue llamada así como si fuera cierta claridad, en tanto que clarifica todas las cosas. Esta condición de lo claro, al ser algo

³⁴ Esto se debe a que las diferentes versiones que tenemos de este fragmento se refieren a valores éticos y no a principios ontológicos. De todos modos, se debe tener en cuenta que en el *Protréptico* Aristóteles aún no ha realizado la distinción entre plano teórico y práctico, con lo cual corresponde a la misma facultad conocer los principios ya sea ontológicos o éticos. Un claro ejemplo de esta falta de distinción son los fragmentos 46-50.

³⁵ Según Westerink, al escribir el comentario sobre *La introducción de la aritmética de Nicómaco* y en él citar a Aristóteles, su intención no era interpretar la obra aristotélica, sino la de su maestro Amonio. No obstante, Westerink (1964: 535) resalta que para estudiar *Sobre la filosofía* se debe tener en cuenta esta obra, pues es la fuente más clara y precisa de la que disponemos.

Pese a esto la procedencia del comentario de Filópono no está exenta de dificultades. Algunos autores, como por ejemplo Tannery (1888), habían sostenido que la obra de Filópono estaba basada en un comentario perdido de Proclo. Contra esta filiación, Westerink (1964) y Tarán (1969) vinculan al texto con los cursos de Amonio. Tanto Tarán como Westerink tienden a considerar que el comentario de Filópono amplía y mejora la obra homónima de Asclepio, basada en las enseñanzas de su maestro Amonio.

luminoso, recibe su denominación de la luz y la luminosidad, por traer a la luz las cosas que están ocultas³⁶ (trad. Vallejo Campos)³⁷.

El texto de Filópono pretende ser el comentario de la obra del pitagórico Nicómaco de Gerasa, contemporáneo de Numenio. Se tienen ciertas noticias de que los trabajos de Nicómaco circularon entre los neoplatónicos. *La introducción de la aritmética* estaba en los *curricula* de las escuelas neoplatónicas, siendo uno de los centros de las críticas de Proclo. En esta obra, Nicómaco considera que Pitágoras habría sido el primero en usar el término “*sophía*” con el sentido de “la ciencia del ser”³⁸. Según Tarán³⁹, a diferencia de Jámblico, cuyo objetivo era realizar un comentario a la obra de Nicómaco, el objetivo de Filópono, al escribir su comentario, era trazar la distinción ya existente en la escuela de Alejandría en los tiempos de Amonio entre *theoría* y *léxis*. La inserción de la cita de Aristóteles está vinculada con la intención de demostrar la tesis de que la sabiduría es el conocimiento de lo real y que lo real no es de naturaleza sensible, sino inteligible. En este contexto, Filópono cita a Aristóteles diciendo que en *Sobre la filosofía* (8b) el estagirita describe a la sabiduría como la ciencia de los objetos más luminosos. Para ello, le adjudica al estagirita un juego de palabras entre *sophía* (sabiduría) y *sapheía* (claridad), que en realidad está presente en buena parte del comentario. Nos interesa detenernos en primera instancia en esta asociación, respecto de la cual tuvimos ocasión de mostrar que no es extraña en los escritos del estagirita.

En relación con esto, es importante recalcar que en el léxico Liddell-Scott⁴⁰ se señala que el término *sapheía* se habría acuñado para explicar el término *sophía*. Para dar cuenta de esto, se mencionan los pasajes correspondientes de Asclepio, en los cuales se estaría citando *Sobre la*

³⁶ Σοφία μὲν οὖν ἐκλήθη, οἰονεὶ σάφειά τις οὖσα, ὡς σαφηνίζουσα πάντα. τοῦτο δὲ τὸ σαφὲς εἴρηται φαῒς τι ὄν παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς, διὰ τὸ εἰς φῶς ἄγειν τὰ κεκρυμμένα.

Para la cita de los pasajes de Filópono seguimos la edición de Bagel (1968).

³⁷ La inclusión de este fragmento en las ediciones y traducciones de *Sobre la filosofía* ha sido motivo de algunas controversias. Jaeger (1991: 60 n. 28) lo cuestiona por su aparente impronta estoica. Bignone (1973: 519) lo considera parte del *Protréptico* de Aristóteles. Contra estas posturas, el paralelismo que se puede trazar entre este fragmento, *Metafísica* II y el fragmento 8c, que citaremos parcialmente más adelante, alentó a que autores como Festugière (1949: 587), Untersteiner (1960) y Berti (1997) lo consideren como perteneciente a una obra aristotélica y, dentro de estas a *Sobre la filosofía*.

³⁸ O' Meara (1990:15). Desde la perspectiva de este autor, en esta obra Nicómaco habría identificado lo que es con las realidades inmateriales e inmutables, a las que contraponía con el mundo material cambiante. Para realizar esta distinción se habría valido del *Timeo* de Platón (27d).

³⁹ Tarán (1969:16).

⁴⁰ Liddell and Scott (1996: 1586).

filosofía (el fragmento 8c). Otra acepción del término *sapheia* mencionada en el Liddell-Scott es el de conocimiento claro o lo que es claro o manifiesto a la mente. En el diccionario etimológico de Chantraine⁴¹, se aclara que la familia de palabras de este término expresa la idea de evidencia y de claridad, entendiendo por esto una visión objetiva. La relación entre este término y *sophía* nos permite suponer que la sabiduría es el desocultamiento de lo que verdaderamente es. Por tal motivo, no sólo es un indicador acerca de las características del saber más elevado, sino que, tal como lo veremos más adelante, nos da algunos indicios de cómo es el objeto de ese saber que en el pasaje citado de Filópono solo es nombrado mediante sus atributos.

En el caso de *Sobre la filosofía*, el vocabulario utilizado ha sido la causa de que muchos de los intérpretes hayan visto una influencia platónica en el texto. Tal es el caso de Berti, para quien ⁴² “sobre la filosofía” significa “en torno a la ciencia de lo divino”, que es una acepción típicamente platónica del concepto de la filosofía, en tanto es el conocimiento de la realidad suprasensible. Esta equiparación entre el conocimiento de lo que es primero en el orden ontológico, esto es, lo que es divino e imperecedero, con la sabiduría es, desde su perspectiva, un elemento platónico en la concepción aristotélica de *sophía*. Dicha vinculación entre las nociones platónica y aristotélica de *sophía*, así como el uso de términos relacionados con la percepción para dar cuenta de esta forma de saber, son las principales razones por las cuales Berti tiende a pensar que Aristóteles podría estar procediendo de una manera muy parecida a como lo hace Platón en algunos diálogos, como por ejemplo *República*, más específicamente, el libro VI, en el cual Platón ofrece el parangón entre la Idea de Bien y el sol⁴³.

Si bien no analizaremos aquí el uso de las metáforas lumínicas en la obra platónica, es importante subrayar que hacia el final de *República* VI⁴⁴, al introducir la Idea de Bien y querer hablar sobre su naturaleza, Platón plantea una problemática y abordaje muy parecidos a los presentados por Aristóteles en el fragmento 8b de *Sobre la filosofía*, en *Metafísica* (II 1, 993b 9- 11) y en el fragmento 105 del *Protréptico*. Para Platón el bien es el principio más elevado, aquel por el cual todas las cosas tienen su ser y pueden ser conocidas. El Bien, al igual que los principios aristotélicos, en

⁴¹ Chantraine (1990: 991)

⁴² Berti (1997: 262).

⁴³ Berti (1997: 266) sostiene que en *Sobre la filosofía* Aristóteles realiza una exposición pública de la confrontación de la doctrina de los principios enseñada por su maestro. Si bien en esta última obra Aristóteles sostiene la misma identificación realizada por Platón entre la sabiduría y el conocimiento de los principios inteligibles, ambos filósofos diferían acerca de cuáles eran estos principios y cuál era su naturaleza.

⁴⁴ *República* 515e 1-516b 7. Véase también *Fedón* 99 d 4- 100a 3.

tanto otorga inteligibilidad a las cosas, es lo más luminoso⁴⁵. No obstante, el hombre se encuentra incapacitado para conocerlo directamente, pues su propia naturaleza corpórea le impone un límite. Para poder conocer dicho principio, los hombres deberán realizar un camino progresivo de carácter ascendente en el cual irán adaptando su estructura cognitiva al objeto que desean conocer. En este sentido, este pasaje y otros análogos que aparecen en el *corpus* platónico nos llevan a acordar con la tesis de Berti sobre la herencia platónica en *Sobre la filosofía*. No obstante, creemos que, al conectar *sophía* y *sapheía* en este último escrito, Aristóteles implícitamente está trayendo a colación la distinción entre los objetos “más cognoscibles para nosotros” y los objetos “más cognoscibles en sí”, que, tal como apuntamos en la primera parte de este trabajo, Aristóteles asimila a la distinción “más claro para nosotros” y “más claro en sí”. El examen conjunto del *corpus* platónico y del aristotélico nos lleva a pensar que la presencia de concepciones platónicas en el fragmento 8b de *Sobre la filosofía* puede deberse no solo al legado platónico en el pensamiento aristotélico, sino también a la pertenencia de ambos pensadores a una tradición filosófica que tiende a vincular el saber y el conocimiento con la luz. Un ejemplo de esto es, sin lugar a dudas, Parménides⁴⁶.

En la segunda parte del fragmento 8b, Filópono parece confirmar la tesis aquí defendida, a saber, que la metáfora lumínica luz/oscuridad que aparece en *Sobre la filosofía* presupone la distinción “más cognoscible en sí” / “más cognoscible para nosotros”.

ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad, a

⁴⁵ Por tal motivo, hacia el final del libro VI y comienzos del libro VII de la *República*, Platón intenta explicar la naturaleza de la Idea del Bien por medio de la analogía con el sol. Con tal fin, sostiene que la Idea del Bien es, para el resto de las Ideas y las cosas, lo que el sol para las cosas sensibles: la causa de su ser y de su cognoscibilidad. (Véase *República* VI 509b)

⁴⁶ En los fragmentos que conservamos de su poema, Parménides recurre al binomio luz y oscuridad para hablar del acceso a la verdad. Así, por ejemplo, en 28 B1, 8-11 (S.E., *Adv. Math.* VII 111) Parménides habría afirmado: “Cuando con prisa me condujeron las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de la noche, hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos. Allí están las puertas de los senderos de la Noche y de Día”.

En 28 B 9, 1-4 (Simpl., *Fis.* 180, 9-12) se nos dice: “Pero puesto que todo es denominado luz y noche y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas tanto como otras, todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura, ambas iguales, ya que nada se aparta de ninguno de los dos”.

Este modo metafórico para referirse al conocimiento e ignorancia en términos de luz y noche u oscuridad aparece en Cicerón, más precisamente en *Sobre la naturaleza de los dioses* 6, II, 37, 95-96.

nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le diera el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros. (*La introducción de la aritmética de Nicómaco* I 1. trad. Vallejo Campos).

En este pasaje del fragmento 8b, Filópono le atribuye a Aristóteles el hecho de que las cosas inteligibles y divinas pueden ser consideradas según su propia identidad o desde el punto de vista humano. La contraposición *katà tèn eautôn ousían y hemîn*, es sumamente importante. Si tenemos en cuenta que para Aristóteles la *ousía* de cada cosa es su esencia⁴⁷, al afirmar que consideradas según su entidad las cosas inteligibles son claras, lo que está diciendo Filópono es que, según Aristóteles, las cosas vistas desde esta perspectiva son consideradas desde su naturaleza y, por lo tanto, son calificadas como claras cuando se las piensa en sí mismas. De esto se puede concluir que la contraposición realizada en el fragmento 8b es entre las cosas consideradas en “sí mismas” y las cosas consideradas “en relación con nosotros”⁴⁸, lo cual podría ser una variante de las distinciones entre “lo que es más cognoscible en sí” y “lo que es más cognoscible para nosotros” o “lo más claro en sí y “lo más claro para nosotros”. Si bien la contraposición no es explícitamente formulada, como sucede en *Física* I 1, 184a 16- 22 o *Metafísica* VII 3, 1029a 1-4, está claramente presente en el fragmento y es indispensable para comprender el sentido de lo que se quiere transmitir.

Bajo la perspectiva aquí presentada, el fragmento 8b puede ser visto tanto como una explicación del proceder metodológico presentado por Aristóteles en *Física* I 1, 184a 16-22, *Metafísica* VII 3, 1029a 1-4, *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35 y el *Protréptico* fragmento 102, como de la analogía usada en *Metafísica* II y en el fragmento 10a2 del *Protréptico*. Por un lado, Aristóteles reconoce que existen ciertos objetos que son en sí luminosos porque hacen cognoscible al resto de las cosas. Pero, por otro, admite que, dada nuestra naturaleza corpórea, esos objetos son para nosotros oscuros. Al igual que en la *Física*⁴⁹ y la *Ética Eudemia*⁵⁰, Aristóteles estaría

⁴⁷ *Metafísica* VII 7, 1041b 4-9; 1041b 28-31.

⁴⁸ En su comentario a los *Analíticos posteriores* I 33, 89a 38, pp. 8-22, Filópono presupone la misma distinción al sostener que, según Aristóteles, cierto conocimiento es llamado “sabiduría como si la sabiduría fuese algo a partir de lo cual las cosas divinas llegasen a ser más claras para nosotros: pues las cosas divinas son, como Aristóteles mismo lo dice, las cosas más manifiestas (*phanótata*) y también las más claras. <Son > más manifiestas por su propia naturaleza (*dià tèn heautôn phýsin*), pero <son> las más claras puesto que el conocimiento (*gnôsis*) se produce para nosotros a partir de las cosas más visibles”. (trad. propia. Edición de Wallies (1909))

⁴⁹ *Física* I 1, 184a 16-22 (citado en la primera parte del presente trabajo).

⁵⁰ *Ética Eudemia* I 6, 1216b 30-35 (citado en la primera parte del presente trabajo).

analizando la misma clase de objetos desde dos perspectivas diferentes: considerados en sí mismos y tomados desde el punto de vista humano. De acuerdo con cuál de estas dos perspectivas se tome, estos mismos objetos, los cuales presuponemos que son los primeros principios y causas, resultan claros u oscuros.

En nuestra lectura presuponemos que “lo más conocido en sí” en *Sobre la filosofía* deben ser los primeros principios y causas, pues, si bien en los pasajes aquí analizados no se los llama así, en otras obras aristotélicas contemporáneas a *Sobre la filosofía*, como por ejemplo en el *Protréptico* –fragmentos 33-36–⁵¹, Aristóteles dice que los objetos más cognoscibles son las causas y principios supremos. Esta misma tesis aparece en la *Metafísica*, en donde Aristóteles sostiene que “cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por estos y a partir de estos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo <de ellos>)” (*Metafísica* I 1, 982b 2-4 trad. Calvo Martínez)⁵².

Una versión en cierto sentido paralela del pasaje citado del fragmento 8b nos ha llegado a través del comentario de Asclepio a la *Metafísica*⁵³:

“Hay que tener en cuenta que se titula Sabiduría, Filosofía, Filosofía Primera y Metafísica, puesto que habiendo tratado sobre cuestiones físicas anteriormente, en esta obra trata de entidades divinas; en consecuencia, a causa de este orden, recibió tal denominación: se llama sabiduría (*sophía*). Como si fuera una cierta claridad, pues las entidades divinas son claras y manifiestas en grado máximo y esta ciencia trata, efectivamente, de entidades divinas. En atención a ello la llama ‘Sabiduría’. De hecho, en la Apodíctica afirma: ‘como ya lo he dicho, en los tratados *Sobre la Sabiduría*’” (trad. Vallejo Campos)⁵⁴.

⁵¹ Paralelamente en *Tópicos* I 2, 101b, Aristóteles define los principios como lo primero respecto de todas las cosas.

⁵² En *Metafísica* V, 1013a 17-20 se refiere a estos mismos principios diciendo que “lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, se produce o se conoce” (trad. Calvo Martínez).

⁵³ Es importante señalar que Amonio y Asclepio habían realizado un análisis minucioso de los primeros siete libros de la *Metafísica* de Aristóteles, incluido el libro *Alfa Menor*. Según Cardullo (2008: 244-245), el comentario de Asclepio a *Alfa* es el único comentario de inspiración neoplatónica en lengua griega, redactado de “la voz” de Amonio. Como consecuencia de esto y en función de que Amonio era maestro de la escuela neoplatónica de Alejandría, la obra de Asclepio, sobre todo el comentario de *Alfa Menor*, habría dado cuenta de una línea de pensamiento pre-plotiniana que abrigaba en su seno algunos dogmas cristianos. Para la distinción entre la escuela neoplatónica de Atenas y Alejandría, véase Cardullo (2008).

⁵⁴ ἰστέον δὲ ὅτι ἐπιγράφεται καὶ Σοφία καὶ Φιλοσοφία καὶ Πρώτη Φιλοσοφία καὶ Μετὰ φυσικά, ἐπειδὴ πρότερον διαλεχθεὶς περὶ τῶν φυσικῶν ἐν ταύτῃ πραγματεία διαλέγεται περὶ τῶν

Es importante notar que el pasaje del comentario de Asclepio no es incluido como un fragmento de *Sobre la filosofía* por todos los editores o traductores del texto. Los editores que lo incluyen son Untersteiner y Gianantoni. No es tenido en cuenta por Ross, cuya edición es seguida por gran parte de los traductores del texto, ni por Cherniss⁵⁵, quien considera que Asclepio estaría aludiendo al pasaje de *Metafísica* II 1, en el cual Aristóteles presenta la analogía entre los ojos del murciélago y el *noûs* (II 1, 993 b7-11).

Desde nuestra perspectiva, aun cuando Cherniss estuviese en lo cierto, la continuidad argumentativa que se puede rastrear entre *Metafísica* y *Sobre la filosofía* hace que la interpretación de Asclepio siga siendo pertinente para el estudio de esta última obra. En este sentido cabe destacar que el pasaje correspondiente a la obra de Asclepio comienza como el comentario de Filópono: identificando la sabiduría con el conocimiento de los objetos más luminosos y divinos. Esto nos permite afirmar que, más allá de que Asclepio esté comentando un pasaje de *Metafísica* II, la presencia de esta cuestión en *Sobre la filosofía* hace que las palabras del comentador de Aristóteles sean importantes para dilucidar la noción de *sophía* presente en esta última obra.

Al comentar las primeras líneas de la *Metafísica*, Asclepio presenta la concepción aristotélica de *sophía* como una especie de luz, pues se ocupa de las entidades divinas y más claras. Como lo habíamos subrayado en relación con el fragmento 102 del *Protréptico*, la característica de ser una luz le adviene a la sabiduría de su objeto de estudio. Pero, ¿cómo entender la caracterización de las entidades divinas como las más claras⁵⁶? Por los pasajes analizados de la *Física*, de la *Metafísica* y de la *Ética Nicomáquea* sabemos que “lo más claro” puede significar “lo más conocido en sí mismo” y que una de las posibilidades es que “lo más conocido en sí mismo” sea lo que es anterior por naturaleza⁵⁷. Es decir, en la expresión “más claro” no solo entra en juego la prioridad gnoseológica sino también la ontológica. En su influyente libro sobre la prioridad en Aristóteles, Cleary subraya

θειών. διὰ τὴν τάξιν οὖν ἔλαχε τὴν πρᾶσηγορίαν. Σοφία δὲ οἰονεὶ σάφειά τις οὐσα. τὰ γὰρ θεῖα σαφῆ καὶ φανερώτατα. Περί γὰρ θειών διαλέγεται. τούτου χάριν εἶπε Σοφίας. ἀμέλει τοι καὶ ἐν τῇ Αποδεικτικῇ φησιν ὅς εἰρηταί μοι ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις.

⁵⁵ Cherniss (1959:38).

⁵⁶ La noción de claridad está emparentada con la noción de anterioridad ontológica y epistemológica. Para el análisis de la noción de anterioridad en Aristóteles, véase Cleary (1988).

⁵⁷ *Categorías* 13, 14b 11-13: “en efecto, entre las cosas reversibles según la implicación de existencia podría verosímelmente decirse que la causa de la existencia de cualquier otra cosa es anterior por naturaleza”.

Metafísica V 1019a 1-3 “Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son según la naturaleza y la entidad: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no estas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón”.

que se debe partir del supuesto de que el orden del conocimiento sigue el orden del ser⁵⁸. Bajo este supuesto, los entidades divinas son anteriores porque, además de ser el fundamento ontológico de las cosas, son las causas por las cuales estas pueden ser conocidas. La metáfora luminica sirve para resaltar esta doble prioridad de las entidades divinas sobre el resto de las cosas, pues son anteriores por naturaleza y son aquello que es más conocido en sí mismo. La sabiduría, al ser el conocimiento de esas entidades, pasa a ser definida también como una luz que destierra la tiniebla de la ignorancia haciendo que realicemos el pasaje de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí.

Otro pasaje en el cual Asclepio reproduce la misma metáfora luminica forma parte del comentario a la *Introducción de la aritmética de Nicómaco* (α 9-12):

Aristóteles llama más luminosas a las cosas que se manifiestan a sí mismas y <son> puras, pues verdaderamente la claridad a través de sí misma lleva de este modo a las cosas cubiertas en las penumbras de la ignorancia hacia la luz y el conocimiento⁵⁹.

Este pasaje no es citado en relación con *Sobre la filosofía*. Sin embargo, teniendo en cuenta que en él Asclepio cita directamente a Aristóteles y que la obra homónima de Filópono arriba citada estaría basada en esta, su análisis es, al menos, pertinente.

En este pasaje, Asclepio adjudica a Aristóteles la misma relación entre *sophía* y los objetos más luminosos que aparece en 8b de *Sobre la filosofía* y en su comentario a la *Metafísica*. El uso del lenguaje cognitivo y perceptual nos permite decir que la caracterización de los objetos más luminosos que Asclepio le adjudica a Aristóteles resulta ser paralela a la descripción de las cosas más conocidas realizada en el fragmento 102 del *Protréptico*. Por tal motivo, se puede inferir que en ambos tratados, ya sea en el comentario de Asclepio como en la obra perdida de Aristóteles, se está hablando de las mismas entidades o principios. En el pasaje citado, Asclepio enfatiza la distinción entre lo que es más cognoscible y lo menos cognoscible apelando a las metáforas de claridad y oscuridad. Se debe destacar en este pasaje el uso de los circunstanciales ἐν σκότῳ τῇ ἀγνοίᾳ y εἰς φῶς καὶ γνῶσιν. La claridad o verdad, ambas traducciones posibles para *saphés*, es lo que saca a las cosas de la niebla de la ignorancia y las lleva hacia la luz o el conocimiento. Podemos ver nuevamente el juego de palabras entre

⁵⁸ Cleary (1988: 45)

⁵⁹ Ἀριστοτέλης τὰ θ' ὄσα φανότατα ταῦτα πεφωτισμένα καὶ καθαρὰ καλεῖ. ἔπει οὖν τὸ σαφές τὰ κεκρυμμένα ὡς ἐν σκότῳ τῇ ἀγνοίᾳ εἰς φῶς καὶ γνῶσιν ἐπιφέρειν, διὰ τοῦτο ἐκλήθη οὕτως. Seguimos la edición de Tarán (1969).

sophía, *sapheía* y conocimiento. Al igual que en el fragmento 102 del *Protréptico*, en este pasaje Asclepio reproduce la distinción entre dos campos semánticos, el constituido por las cosas claras y el conformado por las cosas oscuras. Por tal motivo, podemos decir que, al igual que en esta última obra, Asclepio adjudica a Aristóteles el hecho de que la sabiduría debe ser aquello buscado como un verdadero bien, ya que, al ser el conocimiento de los objetos más luminosos, solo por medio de ella el hombre logra salir de la tiniebla en la cual la ignorancia lo envuelve⁶⁰.

Esta asociación entre claridad y tiniebla pone en evidencia que el objeto de la sabiduría no puede ser un tipo de conocimiento que se obtiene por medio de los sentidos, ya que estos últimos, lejos de dejarnos ver con claridad, constituyen una traba para el verdadero conocimiento. De este modo, Aristóteles pretende establecer que lo que constituye el fundamento de lo captable por medio de los sentidos no puede ser hallado por los sentidos mismos, sino apartándose de ellos⁶¹. Esto no implica que el conocimiento pueda prescindir de lo sensible, sino que, tal como lo había dicho Aristóteles en el pasaje citado de la *Física* (I 1, 184a 16-22) es natural que en el conocimiento vayamos de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en sí. La metáfora lumínica utilizada por Filópono y Asclepio traducen este proceso descrito por Aristóteles en muchas de sus obras y que constituye uno de los núcleos de su epistemología.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos analizado la noción de sabiduría defendida por Aristóteles en *Sobre la filosofía*. Para ello, nos hemos abocado al análisis de los fragmentos 8b y 8c transmitidos por Filópono y Asclepio, respectivamente. En ambos fragmentos se sostiene que la sabiduría es concebida como una especie de conocimiento de los objetos que, en función de ser los principios ontológicos y epistemológicos de lo real, permiten arrojar luz sobre el resto de las cosas. Por tal motivo, en ambos fragmentos se equipara a *sophía* con una especie de *sapheía* o luz de los objetos más honorables o divinos. Nuestra hipótesis en relación con esto último es que, al describir la sabiduría, Aristóteles tiene en mente la distinción “más cognoscible en sí” y “más cognoscible para nosotros” que es descrita en alguno de los textos que conforman el *corpus* como “lo más claro en

⁶⁰ Cabe destacar que la interpretación de Asclepio supone la misma dependencia entre el plano ontológico y el plano gnoseológico vista en el *Protréptico* y el fragmento 8b de *Sobre la filosofía*. Debido a que los objetos más luminosos son el fundamento ontológico y gnoseológico del resto de las cosas, su conocimiento, esto es la sabiduría, puede ser caracterizado como una especie de luz.

⁶¹ Fragmento 76 del *Protréptico*, fragmento 8b de *Sobre la filosofía*.

sí” y “lo más claro para nosotros”. Por tal motivo, en el primer apartado del presente trabajo nos hemos detenido en el análisis de esta distinción, que, si bien no está formulada explícitamente en *Sobre la filosofía*, parece presupuesta. Allí establecimos que lo más claro o lo más oscuro recibe ese calificativo dependiendo de la perspectiva desde la cual se lo analice. Considerados en sí mismos los primeros principios son lo más claro, porque solo hay verdadero conocimiento cuando se conocen dichos principios. Sin embargo, debido a la naturaleza de estos principios, esto es, que son inteligibles, son lo más alejado de nosotros y, por lo tanto, lo más difícil de conocer. Para dar cuenta de la dificultad, nos hemos detenido en el examen de *Metafísica* II 1, 993 9-11 y el fragmento B 105 del *Protréptico*, en donde Aristóteles utiliza el parangón entre la vista del murciélago y la actividad noética y realiza la comparación entre la actividad cognitiva humana y la vista de Linceo, respectivamente. El análisis de estos extractos de la obra del estagirita a la luz de los fragmentos 8b y 8c de *Sobre la filosofía* nos permite aseverar que la sabiduría es una clase de conocimiento que implica un proceso que va de “lo más conocido para nosotros” a “lo más conocido en sí”. En este contexto, podemos decir que, como su objeto es aquello que es más conocido en sí mismo, es decir, lo más claro, la sabiduría constituye una especie de luz que ilumina el resto de las cosas. En este sentido, si bien el uso de las metáforas lumínicas para referirse a la sabiduría tiene un resabio platónico que nos remite a diálogos como el *Fedón* o la *República*, responde a concepciones que son aristotélicas. El propio Aristóteles en las obras que conforman el *corpus* se refiere al conocimiento en términos de claridad o como lo más claro. Prueba de esto son los pasajes analizados de la *Física*, la *Metafísica*, el *Protréptico* y la *Ética Eudemia*. Lo que se puede concluir sobre la base de lo analizado es que, en *Sobre la filosofía*, la sabiduría es definida como el conocimiento más elevado, el descubrimiento de los primeros principios o de los objetos inteligibles. En tanto estos principios son el fundamento ontológico de las cosas (*Sobre la filosofía* fragmento 16, *Protréptico* 33), son también los que permiten conocerlas. Conocer en sentido pleno implica alcanzar este saber que es respecto a los otros saberes superior y rector (*Metafísica* I 2, 982a 4-18) y, por lo tanto, iluminador.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- BERTI, E.- ROSSITTO, C. (2002) [1973], Aristotele, *Il libro primo della Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di E.B. e C.R., Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- BOERI, M. (1993), Aristóteles, *Física*, libros I y II, introducción, traducción y notas de M.B., Buenos Aires, Biblos.
- BOERI, M. (2010), Aristóteles, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de M.B., Buenos Aires, Colihue.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2007), Aristóteles, *Metafisica*, introducción, traducción y notas de T.C.M., Madrid, Gredos.
- HAYDUCK, M. (1891), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlín, Reimer.
- HAYDUCK, M. (1888) *Asclepiin Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*, Berlín, Reimer.
- HOCHE, R. (1867) *Philoponus Commentary on Nicomachus' Introduction to Arithmetic*, Berlin, Calvary.
- PALLÍ BONET, J. (1988), Aristóteles, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, introducción, traducción y notas de J.P.B., Madrid, Gredos.
- ROSE, V. (1966) [1886], *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner.
- TARÁN, L. (1969), "Asclepius of Tralles: Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic", *American Philosophical Society, New Series*, Vol. 59, No. 4 (1969), pp. 1-89.
- ROSS, W. D. (1964), *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- UNTERSTEINER, M. (1960), "11 *Peri philosophías* di Aristotele", *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, Vol. 8, pp. 337-362.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2005), Aristóteles, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de A.V.C, Madrid, Gredos.
- WOOD, M. (2005) [1982], Aristotle, *Eudemian Ethic. Book I, II, VIII*, translated with commentary by M.W., New York, Clarendon Press Oxford.
- ZANATTA, M. (2008), Aristotele, *I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di M.Z., Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- ZANATTA, M. (2009), Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di M.Z., Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.

Bibliografia secondaria

- BERTI, E. (1997) [1962], *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- BERTI, E. (2004) [1977], *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani.
- BERTI, E. (2004), *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana.
- BIGNONE, E. (1973), *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica de Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 2 vol.
- CARDULLO, R. L. (2009), "Una lettura neoplatonica di *Metaphysica alpha*: gli scolii di Asclepio di Tralle trascritti «dalla voce» di Ammonio", in Cardullo, R. L. (ed), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria, Atti del Convegno Nazionale*, Catania, CUECM.
- CHANTRAINE, P. (1990) [1968-1980], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck.
- CHERNISS, H. (1959), "Review of Saffrey", *Gnomon* 31, pp. 36-51.
- CLEARY, J. J. (1988), *Aristotle on the Many Senses of Priority*, The Journal of the History of Philosophy. Monograph Series, Carbondale, Illinois Univeristy Press
- DOOLER S. J. (1992), "Introduction" en Dooler S. J – Madigan A., *Alexander of Afrodiasias, On Aristotle's Metaphysics*, New York, Cornell University Press.
- LEFEBVRE, R. (1997), "Faut-il traduire le vocable aristotélicien de 'phantasia' par 'représentation'?", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième SÉRIE, TOME 95, 4, pp. 587-616.
- FESTUGIERE, A. J. (1949) *La Révélation d'Hermès Trismégiste avec un appendice sur l'Hermétisme arabe; par Louis Massignon*, Paris, Galbadan.
- FREDE, M. (2001), "Metaphysics 1", en Frede, M., Charles, D, (ed.) *Aristotle's Metaphysics Book Lambda: Symposium Aristotelicum*, New York, Clarendon Press, pp. 54-80.
- JAEGER, W. (1993) [1923], *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, trad. cast. de J. Xirau y W. Rocés, México, Fondo de Cultura Económica.
- LANG, H. (1993), "The Structure and Subject of *Metaphysics*" *Phronesis*, 28, 1993, pp. 257-280
- LIDDELL, H. and SCOTT, R. (1983) [1843], *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.L. and R.S., revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford, The Clarendon Press.
- LUGARINI, L., (1972), *Aristotele e l'idea della filosofia* (II edizione riveduta) Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- O'MEARA, D.J. (1990), *Pythagoras Revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, New York, Clarendon.

- SAFFREY (1955) *Le Peri Philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées nombres*, Leiden, E. J. Brill.
- LESHER J. H. (2010), "Saphêneia in Aristotle: 'Clarity', 'Precision', and 'Knowledge'", *APEIRON*, pp. 143-156.
- POLANSKY, R. (2007), *Aristotle's De anima*, New York, Cambridge University Press.
- TANNERY, P. (1888), "Rapport sur une mission en Italie du 24 janvier au 24 février 18 86: Les commentairessur Nicomaque", en *Archives des missions*, 3e s., t. XIV, pp. 433-439.
- VALVERDE SANCHEZ, M. (1996), *Apolonio de Rodas, Argonáuticas*, introducción, traducción y notas de M.V.S., Madrid, Gredos.
- WALLIES M. (1909) *Philoponus Commentary on Aristotle's 'Posterior Analytics'*, Berlin, Reimer.
- WESTERINK L. G. (1964), "Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon", *Revue des Études Grecques*, tome 77, fascicule 366-368, Juillet-décembre, pp. 526-535.

CARACTÈRES ET PERSONNALITÉ DANS LA BIOGRAPHIE ANTIQUE¹

FABIO STOK

Università di Roma Tor Vergata

Fabio.stok@uniroma2.it

L'article examine le rôle de la personnalité dans la biographie ancienne et sa relation avec le concept de personnalité dans la biographie ancienne et sa relation avec la physiognomie les traits somatiques et psychiques héréditaires.

CHARACTER AND PERSONALITY IN ANCIENT BIOGRAPHY

The ancient biographers used different narrative forms but generally their intention was to describe the character and the personality of the people whose lives they were recounting. The problem examined in the article regards the role assigned by the biographers, on the one hand, to somatic features and the inherited character, on the other hand, to the education and the active construction of the character by the individuals.

1. Biographie antique et caractères

En parcourant rapidement les quelques biographies antiques qui nous sont parvenues (Plutarque, Suétone et quelques autres), l'impression qui se dégage est avant tout celle de figures « d'un seul tenant », c'est-à-dire de personnages au caractère bien tracé et univoque. Ce constat se retrouve aussi bien dans des biographies de personnages positifs, comme chez Plutarque, que dans des biographies de personnages mauvais et scélérats, comme les empereurs, chez Suétone. Le caractère descriptif des biographies anciennes, opposé au caractère "narratif" propre à de nombreuses biographies modernes (plus proches, sous cet angle, au modèle du roman²) va dans ce sens. Les biographies de Suétone sont à cet égard exemplaires, l'histoire individuelle étant fragmentée en plusieurs "ru-

¹ Dédié à la mémoire de Daniel Fabre (1947-2016).

² Voir Bourdieu 1994, pp. 81 sqq.

briques” (formation, caractère, entreprises, vices et vertus, etc.), comme celles de Plutarque pourtant plus proches de la dimension diachronique. Dans celles-ci, le caractère (*ethos*) du personnage est présenté comme un donné acquis : les vicissitudes et les entreprises que le personnage accomplit tout au long de sa vie sont l’explication résultante du caractère lui-même. Plutarque, d’ailleurs, pose une distinction entre l’historiographie et la biographie, en ce que la seconde porte son attention au caractère des personnages, et il compare, sous cet angle, le biographe au peintre: «les peintres, pour saisir les ressemblances, se fondent sur le visage et les traits de la physionomie et ne se soucient guère des autres parties du corps; que l’on nous permette à nous aussi, de la même manière, de nous attacher surtout aux signes qui révèlent l’âme et de nous appuyer sur eux pour retracer la vie de chacun de ces hommes, en abandonnant à d’autres les événements grandioses et les combats»³.

Cette configuration “portraitique” des biographies anciennes a souvent entraîné l’idée d’une conception statique et déterministe du caractère individuel⁴, qui serait prédominante dans la culture ancienne, de là le faible intérêt pour les dynamiques de la psychologie individuelle, constitutive de la différence, sans doute la plus manifeste, entre la biographie ancienne et moderne.

Cette interprétation s’appuie dans la plupart des cas sur la présence dans la biographie ancienne de descriptions des traits somatiques et physiognomoniques des personnages en corrélation avec leurs caractères. C’est ainsi que procède Suétone, par exemple, au sujet de Germanicus : il «réunissait, à un degré que personne n’atteignit jamais, toutes les qualités du corps et de l’esprit : une beauté et un valeur incomparables, des dons supérieurs au point de vue de l’éloquence et du savoir, dans les deux domaines, grec et latin, une bonté extraordinaire»⁵. Cela a été l’occasion de déduire que des tels portraits feraient preuve de l’influence de la physiognomonie⁶, discipline qui présuppose un rapport direct entre le caractère et les traits physiques, et qui se propose d’identifier, à partir de ces derniers (surtout les traits du visage), le caractère de l’individu et son profil psychologique (parfois aussi son avenir)⁷. Il s’agit d’une théorie que nous définirions aujourd’hui de réductionniste ou d’épiphénoménique, le caractère étant déterminé par la

³ Plutarque, *Vie d’Alexandre* 1, 3 (trad. de A.-M. Ozanam).

⁴ Voir par exemple Ogilvie 1970, p. 18: «The psychology of the Romans was based on the assumption that a man’s character is something fixed, something given to him at birth»; Dihle 1956, pp. 76 sqq.; Syme 1958, p. 421.

⁵ Suétone, *Vie de Caligula*, 3, 1 (trad. de H. Aillaud).

⁶ Voir Coussin 1953, pp. 234-356 (sur Suétone); Evans 1969, pp. 56 sqq. (sur Plutarque).

⁷ Sur la physiognomonie antique voir Marganne 1988.

constitution telles qu'elle a été reçue ou, autrement dit, héritée au moment de la naissance.

La présence des portraits physiognomoniques n'implique pas, en fait, l'adhésion à cette doctrine, ni de la part de Plutarque – qui les utilise d'ailleurs avec parcimonie et dans une visée “figurative”, tenant compte aussi de l'iconographie des personnages eux-mêmes⁸, ni de la part de Suétone, qui est certes intéressé par le rapport corps/âme, mais qui aborde le sujet dans des termes non réductionnistes. Ce dernier escompte en effet de possibles dyscrasies entre les traits extérieurs et le caractère, et envisage la possibilité d'un effet positif du caractère sur le corps, à travers le style de vie adopté par l'individu, style qui modifie aussi l'équilibre somatique⁹ (on en retrouve un exemple dans le cas cité de Germanicus, qui présente un défaut physique auquel il y remédie avec la force de son caractère¹⁰: «la maigreur de ses jambes n'était pas en harmonie avec sa beauté, mais peu à peu elles prirent à leur tour de l'embonpoint, grâce à son habitude de monter à cheval après ses repas»¹¹).

2. *Biographie et physiognomonie*

L'intérêt de Suétone et, dans une moindre mesure, de Plutarque pour les portraits physiognomoniques est à contextualiser dans le débat que la physiognomonie avait suscité dans la tradition philosophique, dès l'époque de Socrate. Il nous en reste un témoignage dans une anecdote narrée par le sophiste Phédon d'Élis, reprise ensuite par de nombreuses sources : un dénommé Zopyre¹², qui pratiquait la physiognomonie et «qui se faisait fort de reconnaître la nature de chaque individu à son type physique, ayant chargé Socrate de tous les vices, mit en gaieté l'assistance, laquelle ne retrouvait point ces vices en Socrate, et ce fut Socrate, l'intéressé, qui tira Zopyre d'affaire en disant que ces vices-là étaient bien innés en lui, mais que la raison l'en avait débarrassé»¹³. Parmi les disciples de Socrate qui se moquent de Zopyre, se trouve probablement Alcibiade, qui, dans le *Banquet* de Platon, oppose l'apparence extérieure de Socrate aux caractéristiques de son âme¹⁴; le fait que la théorie physiognomonique intéresse le

⁸ Voir Wardman 1967; Sassi 1992.

⁹ Voir Stok 1995.

¹⁰ Voir F. Stok 1998, p. 181-182.

¹¹ Suétone, *Vie de Caligula* 3, 1 (trad. de H. Aillaud).

¹² Il est probable que Zopyre soit identifiable avec le magicien syrien dont nous parle Aristote cit. en Diogène Laërce, *Vies des philosophes* 2, 45.

¹³ Ainsi le témoignage de Cicéron, *Tusculanes* 4, 80 (trad. de J. Humbert).

¹⁴ Platon, *Le Banquet* 215a-b. Un autre élève de Socrate, Antisthène, fondateur de la tradition cynique, était hostile à la physiognomonie ainsi qu'à toute possibilité d'inférence du

débat socratique, dans son rapport âme/corps, est d'ailleurs mis en relief par Socrate lui-même, qui accorde, dans cette anecdote, l'existence d'une corrélation entre caractère et configuration somatique, tout en affirmant avoir éliminé les vices reconnus par Zopyre, grâce à l'usage de la raison.

La tradition philosophique post-socratique montre une oscillation analogue entre la récusation de la théorie physiognomonique et une ouverture partielle à celle-ci, en reconnaissant l'influence exercée sur le caractère par la configuration somatique¹⁵. La thèse de Platon, qui présente des analogies avec celle soutenue par Socrate, a eu sans doute l'impact le plus important: l'âme, comme le dit Platon dans le *Timée*, est soumise à la pression somatique des passions, mais elle peut s'extraire de ces pressions grâce à la discipline mise en œuvre par l'éducation: «c'est per l'effet de quelque disposition maligne du corps, ou d'une éducation mal réglé que l'homme vicieux devient vicieux», c'est pourquoi quand on rencontre un mauvais caractère «il en faut toujours accuser les parents plutôt que les enfants, les éducateurs plutôt que leurs élèves. Mais, dans la mesure où on le peut, il faut s'efforcer par l'éducation, l'exercice et l'acquisition de connaissances appropriées, du fuir la méchanceté»¹⁶. Dans la perspective de Platon également, la détermination somatique reste opérante, mais non pas d'une manière univoque, comme dans le postulat de la théorie physiognomonique: les dispositions négatives peuvent être corrigées par l'éducation, surtout dans la phase cruciale que représente l'adolescence.

La médiation platonicienne a eu un poids remarquable dans la culture ancienne, même si, au fur et à mesure, des approches nettement plus "biologiques" ont émergé. L'école aristotélicienne¹⁷ a ainsi réagencé la physiognomonie dans des termes assurant à cette théorie une fortune parvenue jusqu'à Lavater, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Dans la version péripatéticienne, la physiognomonie se voit confirmée par des hypothèses physiologiques. La méthode utilisée, la définition du caractère lié aux traits somatiques, est empruntée à la méthode diagnostique, en usage dans le domaine médical. Dans une direction différente, mais tout de même substantiellement déterministe, l'influence de la *physis* sur le caractère est mise en valeur par Galien (II^e siècle ap. J.-C.), qui vise à faire du médecin l'arbitre non seulement de la santé physique, mais aussi de l'équilibre éthique et psychologique du patient. Ainsi, dans ce cas, le caractère de l'individu est en grande partie prédéterminé, de façon à réduire sa responsabilité

caractère à partir des traits physiognomoniques. On lui attribue un ouvrage contre les "sophiste physiognomoniques".

¹⁵ Voir Boys-Stones 2007.

¹⁶ Platon, *Timée* 86e-87b (trad. de A. Rivaud).

¹⁷ Le plus ancien texte de physiognomonie qui nous est resté est attribué à Aristote, mais en réalité il est d'un auteur inconnu appartenant à l'école aristotélicienne : voir l'éd. Vogt 1999.

éthique: «comment peut-on approuver, blâmer, haïr, aimer une personne qui est mauvaise ou bonne non pas en soi, mais à cause du tempérament, qui dérive clairement d'autres causes ?»¹⁸.

3. Caractères et éducation

La représentation biographique se rattache dans la plupart des cas à la thèse de Platon, qui circonscrit à l'enfance et à l'adolescence la phase "d'acquisition" au cours de laquelle les inclinations naturelles peuvent être modelées et modifiées.

Nous pouvons le vérifier en examinant la "biographie" d'Héraclès, qui pourrait apparaître anormale par rapport au genre historico-biographique tel qu'il est considéré généralement¹⁹, mais qui met en relief la représentation courante de la formation du caractère individuel: «Héraclès, au sortir de l'enfance et arrivant à la puberté, se tenait assis au repos, en proie à l'hésitation sur la route qu'il devait suivre. C'est l'âge où les jeunes gens, ne dépendant plus que d'eux-mêmes, laissent voir s'ils vont prendre, à la course de leur vie, le chemin de la vertu ou celui de vice. Lui appaurent alors, s'avançant à sa rencontre, deux femmes, grandes». Ainsi commence l'histoire de "Héraclès aux bivism", qui remonte au sophiste Prodicos de Céos²⁰, bien connue dans la culture occidentale grâce à son extraordinaire fortune iconographique au début de l'Âge classique²¹. Deux femmes, allégories des vices et de la vertu²², cherchent, chacune à leur tour, à persuader le jeune homme d'embrasser leur style de vie. Héraclès choisit, bien sûr, la vertu, en s'assurant ainsi le rôle du héros divinisé, ce qui lui garantit sa fortune dans la culture ancienne.

En ce qui nous concerne, il est remarquable que la Vertu, dans la version citée, débute ainsi son discours en répliquant à son adversaire: «je parviens à toi, ô Héraclès, en ayant connu tes parents et ayant observé ta

¹⁸ Galien, Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps 10-11. La difficulté à concilier l'espace de la liberté individuelle par rapport au déterminisme naturel est relevable encore, dans le milieu chrétien tardo-antique, dans la réflexion anthropologique de Némésius d'Emèse (voir Föllinger 2006, p. 143-157).

¹⁹ L'intérêt des biographies des personnages mythiques comme Héraclès est signalé par Momigliano 1971, pp. 24-25; voir aussi Krischer 1982, p. 52-53. Des travaux récents ont élargi notablement l'étude de la biographie ancienne au delà des limites du genre proprement biographique : voir McGing - Mossman 2006; Eler - Schurn 2007.

²⁰ Cela est témoigné par Xenophon, *Mémoires* 2, 1, 21-34 [= Prodicos frg. B2 Diels-Kranz].

²¹ Cela est l'objet de l'étude de Panofsky 1930.

²² La plus ancienne personification allégorique que l'on retrouve dans la culture occidentale, comme il l'a remarqué Whitman 1987, p. 22. Voir aussi Galinsky 1972, pp. 102-106 et Kuntz 1994, pp. 163-181.

nature (*physis*) pendant ton éducation»²³. La référence aux parents révèle une considération des facteurs que l'on définirait aujourd'hui d'héritaires, et montre la conscience de l'existence, dans la formation de l'individu, d'un lien constitué par les prédispositions naturelles²⁴. Nous nous trouvons dans le domaine de cet équilibre, rencontré chez Platon, entre la composante héréditaire et constitutive, et le rôle formateur de l'éducation, qui devient malgré tout déterminant dans la formation du caractère.

La version nettement plus philosophique de l'anecdote de "Héraclès aux bivium" est représentée par le, ainsi dit, "Y pythagoricien", qui permet, par la forme de lettre grecque, de visualiser l'idée de la bifurcation²⁵. Dans ce cas aussi, la bifurcation a lieu à l'adolescence, entre le chemin aisé du vice et celui, plus difficile, orienté par la vertu.

La symbolique du 'Y' a été reprise par la culture chrétienne, qui lui assura une fortune remarquable, au Moyen-âge et même après²⁶. Son sens a toutefois évolué et le moment de la bifurcation s'est déplacé au-delà de l'âge de la formation; elle est devenue la métaphore de la conversion et, plus généralement, du choix entre le bien et le mal. Ce déplacement correspond à l'importance acquise par l'expérience religieuse, dans la biographie tarde-antique, comme événement central de la vie de l'individu. Lactance était bien conscient de cet écart, selon lui les païens «ne font entrer dans cette voie que les enfants et les jeunes gens, sans doute parce que les arts s'apprennent à cet âge. Tandis que nous, sur cette route céleste, nous introduisons des êtres de tout sexe, de tout race, de tout âge, car Dieu, qui est le guide de cette voie, ne refuse l'immortalité à aucun être humain qui ait vu le jour»²⁷. La fortune successive du Y pythagoricien et aussi du motif de "Héraclès aux bivium" sera marquée dès lors par cette version renouvelée, dans laquelle la référence au rôle formateur de l'adolescence disparaît : ainsi dans les représentations iconographiques, dans lesquelles Héraclès n'est pas toujours très jeune, ou dans la reprise faite par Pétrarque dans la lettre où il décrit son ascension du mont Venteux, présentée comme la voie (*via*) qui mène à la vie heureuse (*quam beatam dicimus*)²⁸.

4. Le portrait paradoxal

D'une façon différente à ces derniers exemples, l'histoire de "Héraclès aux bivium" dans la culture ancienne est, comme nous avons vu, pa-

²³ Xenophon, *Mémoires* 2, 1, 26.

²⁴ Voir Halliwell 1990, pp. 32-34.

²⁵ Voir De Ruyt 1931.

²⁶ Voir Dimier 1954, pp. 403-418; Harms 1970.

²⁷ Lactance, *Institutions divines* 6, 3, 15-16 (trad. de P. Monat).

²⁸ Pétrarque, *Lettres familières* 4, 1, 13. Voir Lokaj 2001, pp. 139-140.

radigmatique de l'âge de la formation. Cicéron l'explicite, quand il signale qu'Héraclès arrive à la bifurcation «à l'âge de la puberté - un temps donné par la nature pour choisir le chemin de la vie que chacun prendra»²⁹. Cette observation reflète l'importance attribuée par la culture romaine à la phase de transition entre adolescence et âge adulte, consacrée par la cérémonie de la prise de la toge virile; transition qui impliquait l'adoption de modèles de comportement orientés par "la coutume des ancêtres" (*mos maiorum*), l'ensemble des valeurs traditionnelles romaines. Il s'agit de normes qui investissent à la fois la vie privée (alimentation, vie matrimoniale et sexuelle, etc.) et la vie publique, en exaltant les comportements vertueux et le dévouement au service de l'État, jusqu'à l'idéalisation du sacrifice réalisé dans la bataille. La tradition historiographique propose des nombreuses figures de héros de ce type: l'héroïsme dans ce cas correspond au mépris des richesses, au dévouement total de l'État et à sa défense (il suffit de penser à des figures telles que Cincinnatus, Mucius Scaevola ou Atilius Regulus).

La crise des valeurs traditionnelles mena l'historiographie tardo-républicaine à rendre compte de personnages historiques qui échappent, ou du moins contredisent, ces modèles de comportement. La solution adoptée par Salluste et ensuite reprise à l'Âge impérial est celle du "portrait paradoxal"³⁰, dans lequel les personnages présentent des traits de caractère contradictoires (par rapport à l'idéologie traditionnelle romaine): des styles de vie vertueux accompagnés par des comportements criminels, ou des comportements vicieux à l'arrière-plan d'entreprises vertueuses.

Le premier type est représenté par Catilina, que Salluste présente comme un homme «issu d'une famille noble», qui «avait une grande vigueur intellectuelle et physique, mais une âme mauvaise et dépravée (*magna vi et animi et corporis, sed ingenio malo pravoque*)»³¹, là où la proposition adversative met en évidence le paradoxe d'une personnalité qui présentait les caractères traditionnels de l'aristocrate romain, mais qui avait fait un choix subversif par rapport à cette tradition. Sylla incarne le second type: il fait preuve d'un style de vie blâmable et témoigne dans la conception romaine d'un caractère peu viril, dominé par l'avidité des plaisirs (*cupiditas voluptatum*) et la débauche (*otium luxuriosum*), mais il fait preuve également d'une noblesse d'âme (*animus ingens*) qui le rend actif et entreprenant³².

Tacite également trace de tels portraits "paradoxaux": celui du type "syllan", à travers les traits de Pétrone, personnage célèbre en tant qu' "arbitre des élégances" mais capable d'un suicide vertueux après être tombé

²⁹ Cicéron, *Les devoirs* 1, 118 (trad. de M. Testard).

³⁰ Définition de La Penna 1976.

³¹ Salluste, *Conjuration de Catilina* 5, 1 (trad. de A. Ernout).

³² Salluste, *Guerre de Jugurtha* 95, 3-4.

en disgrâce auprès de Néron³³, et celui de l'empereur Othon, lui aussi ayant vécu dans le luxe et la débauche, prêt à céder sa femme Poppée à Néron, mais capable de comportements vertueux, en tant que gouverneur de la Lusitanie et pendant la guerre civile de 69 ap. J.-C.³⁴

Dans la narration de Tacite, le caractère "paradoxal" se fait aussi en fonction d'une certaine complaisance stylistique de l'auteur, en ce que la solution narrative et littéraire domine sur la cohérence du portrait biographique. Par ailleurs, Salluste offre tout de même la possibilité de penser à des tentatives de résoudre la contradiction posée par le paradoxe et d'en expliquer la genèse. La référence aux origines familiales de Sylla porte à croire que Salluste soupçonnait la présence de facteurs dégénérateurs³⁵, qui pouvaient expliquer la singularité du personnage : il appartenait, comme Salluste le remarque, à « une noble famille patricienne, mais d'une branche à peu près tombée dans l'oubli par le faute (*ignavia*) de ses ancêtres directs »³⁶. Dans un autre cas, celui de Jugurtha, Salluste explique la régression imprévue du personnage par l'influence négative exercée par les personnages avec qui il était en contact: ses qualités naturelles et le style de vie acquis annonçaient des comportements vertueux, (« à la vigueur physique et à la beauté du visage joignait encore et sur tout une intelligence supérieure, ne se laissa corrompre ni par le luxe ni par l'oisiveté »³⁷), mais le jeune homme fut ensuite corrompu par des meneurs romains, qui l'induisirent à conjurer contre Micipsa³⁸.

Le jeune âge de Jugurtha, à peine sorti de l'adolescence, pourrait expliquer ce comportement. On retrouverait donc ici le cas de ceux pour qui la formation reçue n'assure pas un caractère optimal et adéquat à leurs qualités naturelles. Cette explication ne convient pas dans un autre cas de régression décrit par Salluste: celui de Aemilius Scaurus, qui « possédait nombre de qualités physiques et morales (*multae bonaeque artes et animi et corporis*) », « dur à la fatigue, d'esprit pénétrant (*acri ingenio*), ne manquant pas de prévoyance, assez versé dans l'art de la guerre, d'une fermeté à toute épreuve devant les périls ou les haines », mais caractérisé aussi par l'amour de l'argent (*avaritia*)³⁹: un défaut d'abord dissimulé⁴⁰, mais qui

³³ Tacite, Les annales 16, 18.

³⁴ Tacite, Les histoires 1, 22 e 71.

³⁵ L'idée de dégénérescence dans la culture ancienne est explorée par Lentano 2007, pp. 193 sqq.

³⁶ Salluste, Guerre de Jugurtha 95, 3 (trad. de A. Ernout).

³⁷ Ivi, 6, 1.

³⁸ Ivi, 8, 1.

³⁹ Ivi, 28, 5.

⁴⁰ Ivi, 15, 4.

devient dominant par la suite⁴¹. L'explication adoptée dans cet exemple présuppose une idée de la personnalité de type platonico-aristotélécien, selon laquelle l'âme rationnelle est aux prises avec l'âme végétative et passionnelle: le changement de caractère s'explique par l'équilibre différent que les diverses composantes du caractère lui-même acquièrent dans le temps et aussi à travers la prédominance d'un trait auparavant silencieux ou partiellement opérant.

Ce type d'explication se retrouve dans la façon qu'a Tacite de caractériser l'empereur Tibère, afin d'expliquer la régression subie dans les dernières années de sa vie⁴². Elle se retrouve aussi dans le portrait de Domitien par Suétone. Chez ces deux personnages, le rôle de pouvoir qu'ils incarnaient, considéré traditionnellement comme un facteur de détérioration du caractère, a sans aucun doute eu un certain poids : Domitien, écrit Suétone, «se montra pendant assez longtemps d'humeur variable, mêlant aussi à proportion égale les vices et les vertus, jusqu'au moment où ses vertus elles-mêmes dégénérent en vices, autant qu'on peut le présumer, outre son penchant naturel (*ingenii natura*)»⁴³.

Plutarque, dans ses *Vies parallèles* s'intéresse également à l'explication des comportements non cohérents avec le caractère. Il s'agit d'un auteur qui se situe ouvertement dans une perspective philosophique d'empreinte platonicienne, et qui donc confère à l'éducation un rôle prépondérant dans la formation du caractère, en tant que celle-ci détermine l'équilibre entre les traits positifs (vertus) et les traits négatifs (vices)⁴⁴. Plutarque ne néglige pas pour autant l'importance des composantes héréditaires du caractère et il reste attentif à l'influence des composantes "exogènes" qui peuvent influencer sur le comportement individuel : par exemple les choix de Périclès, dans la dernière phase de sa vie, sont attribués à la maladie qui l'avait frappé (l'épidémie qui faisait rage à Athènes) et qui le mena jusqu'à la mort. Il cite, à cette occasion, l'affirmation de l'aristotélécien Théophraste selon lequel la vertu était soumise au conditionnement exercé par le corps⁴⁵.

Dans les cas d'une régression manifeste du caractère, Plutarque s'empare du même type d'explication adoptée par Salluste au sujet d'Aemilius Scaurus: en évoquant Marc Antoine, et de son rapport ruineux avec Cléopâtre, Plutarque atteste que la femme «éveilla et déchaina en lui beaucoup de passions encore cachées et endormies, étouffant et détruisant ce qui,

⁴¹ Ivi, 29, 2.

⁴² Tacite, Les annales 1, 72.

⁴³ Suétone, Vie de Domitien 3, 2 (trad. de H. Aillaud).

⁴⁴ Voir Swain 1989, p. 63.

⁴⁵ Plutarque Vie de Périclès 38, 1-2 [= Théophraste frg. 463 Fortenbaugh]. Voir Stader 1989, p. 343.

malgré tout, pouvait encore lui rester de bon et salubre»⁴⁶. Dans l'exemple de Philippe V de Macédoine, il adopte une explication semblable, même si, dans ce cas, l'accent est mis sur la perception externe de son caractère réel : «en fait sa nature n'avait pas changé: sa méchanceté, longtemps dissimulée par peur, éclatait maintenant qu'il n'avait rien à craindre»⁴⁷. Il est significatif que Plutarque se soucie de faire remarquer qu'il n'y avait pas eu un changement effectif dans le caractère du personnage.

Sertorius représente un exemple à mi-chemin entre Marc Antoine et Philippe V. Dans son cas, un facteur de simulation délibérée mise en œuvre par le personnage lui-même intervient: «Sertorius, dit-on, ne se laissait dominer ni par le plaisir ni par la crainte: il était par nature intrépide devant le danger et modéré dans la bonne fortune»⁴⁸, audace, habile, généreux, toutefois «la férocité et la dureté dont il fit preuve à l'égard des otages, dans les derniers temps de sa vie, semblent montrer que sa nature n'était pas accommodante, mais qu'il la dissimulait par calcul parce qu'il y était obligé»⁴⁹. Peu après, toutefois, Plutarque introduit un autre facteur dont il faut tenir compte, celui des circonstances dans lesquelles Sertorius se trouva impliqué, facteur qui peut expliquer le comportement qui l'emporte à un certain moment, même si Plutarque insiste sur l'impossibilité d'une modification radicale du caractère d'un individu: «À mon avis, une vertu authentique, bien affermie par la raison, ne peut être altérée par la Fortune au point de devenir l'inverse de ce qu'elle était; cependant, si des volontés et des natures excellentes sont en butte à de grands malheurs immérités, il n'est pas impossible que leur caractère se modifie en même temps que leur destinée»⁵⁰.

Le contexte est pris en considération aussi dans le cas de Sylla: celui-ci aurait d'abord leurré les Romains, mais, après avoir pris le pouvoir, il se montra méfiant par rapport aux effets du pouvoir lui-même «qui modifie les caractères, empêche les gens de persévérer dans leur conduite initiale, et le rend dangereux, vaniteux et inhumains»⁵¹. Plutarque ne rejette pas, toutefois, la possibilité de l'existence d'un trait latent du caractère de Sylla, trait qui émergerait ensuite dans toute évidence, ainsi qu'on le retrouve dans l'exemple de Marius: «intraitable dès le début: le pouvoir absolu avait durci sa nature (*physis*), mais sans la transformer». L'alternative entre les deux hypothèses est laissée ouverte par Plutarque, dans des termes qui révèlent une incertitude remarquable, au-delà du fait qu'il renvoie à un autre moment

⁴⁶ Plutarque, Vie de Marc Antoine 25, 1 (trad. de A.-M. Ozanam).

⁴⁷ Plutarque Vie d'Aratos 51, 4 (trad. de A.-M. Ozanam).

⁴⁸ Plutarque Vie de Sertorius 10, 2 (trad. de A.-M. Ozanam).

⁴⁹ Ivi, 10, 5.

⁵⁰ Ivi, 10, 6.

⁵¹ Plutarque, Vie de Sylla, 30, 6 (trad. de A.-M. Ozanam).

la résolution du problème: «cependant, s'agit-il d'une évolution et d'une métamorphose de la nature, provoquée par la Fortune? N'assiste-t-on pas plutôt à la révélation, sous l'effet du pouvoir absolu, d'un vice qui existait déjà auparavant? Pour trancher cette question, il faudrait un autre ouvrage»⁵². L'incertitude est symptomatique de la difficulté posée par des exemples qui n'étaient pas comparables avec les modèles biographiques usuels.

5. Caractère et personnalité

Au moment du dépassement de la bifurcation, Héraclès est caractérisé de façon purement morale, ce qui est indiqué par le fait qu'il soit face à l'alternative entre vices et vertus. Le "caractère" dont les biographes antiques parlent le plus souvent désigne sans aucun doute la moralité des personnages dont ils racontent la vie. C'est pourquoi Christopher Gill soutient l'hypothèse selon laquelle le trait distinctif de la biographie antique, par rapport à la biographie moderne, serait cette perspective morale qui qualifie la première: si les antiques s'intéressent surtout au "caractère" moral, la biographie moderne porte surtout sur la "personnalité", c'est-à-dire sur une configuration plus vaste de la psychologie individuelle⁵³ (parmi les exemples d'approches biographiques modernes Gill cite les *Victorians* de L. Strackey et les biographies d'orientation psychanalytique telles que *Young Man Luther* de E. Erikson). C'est justement cette attention au caractère moral qui expliquerait, selon Gill, la prédominance, dans la biographie antique, de cette conception statique qui fait du caractère du personnage un donné précocement acquis⁵⁴. Gill lui-même a réinterprété l'opposition ancien/moderne à travers une distinction des points de vue: au "caractère" correspondrait un point de vue normatif-évaluatif; à la personnalité une approche surtout descriptive et narrative⁵⁵.

Les catégories proposées par Gill ont été discutées⁵⁶, mais il est certain qu'une large partie de la production biographique ancienne qui nous est restée est caractérisée par cette approche évaluative, et donc par un intérêt marqué pour le caractère moral. Il faudrait se demander, toutefois, dans quelle mesure cette issue est déterminée par une orientation de type culturel ou plutôt par le fait que presque toutes les biographies qui nous sont parvenues portent sur des personnages historiques et politiques, catégories pour lesquelles le jugement sur le profil éthique est fondamental dans la culture ancienne.

⁵² Ivi, 30, 7.

⁵³ Gill 1983, pp. 469-487. Voir aussi Gill 2006, pp. 412 sqq.

⁵⁴ Gill 1983, p. 473.

⁵⁵ Gill 1990; Gill 1996, pp. 455 sqq.

⁵⁶ Voir par exemple Pelling 1990, pp. 225 sqq.

Le peu qu'il nous reste des biographies de Suétone sur des poètes porte à croire que le recueil des informations faisait abstraction des évaluations morales, car l'intérêt que Suétone avait pour ce type de personnages était plus lié à leur production littéraire qu'à leur comportement. Il est même possible que la vie sexuelle de ces personnages aurait éveillé un certain intérêt justement car elle ne comportait pas de jugement sur leur personne publique, au contraire, par exemple, des biographies des empereurs, où les perversions sexuelles font partie des éléments à charge qui portent le biographe à formuler une évaluation négative. Il ne paraît pas y avoir de telles implications, par exemple, dans l'information fournie par Suétone au sujet d'Horace : «on rapport qu'il avait des chambres garnies de glaces, où il s'enfermait avec des femmes, de manière à voir se reproduire partout l'image de ses plaisirs»⁵⁷. Chez Suétone, on peut trouver simplement une remarque d'excès portant sur les fréquentations pédérastiques de Virgile et sa prédilection pour les jeunes hommes⁵⁸, sans aucune implication sur le jugement autour du personnage et du poète.

La crédibilité douteuse de ces informations représente un problème qui, en vérité, n'a pas grande importance (l'homosexualité de Virgile, par exemple, a probablement été déduite des *Bucoliques*, où l'on trouve une référence aux amours homoérotiques, conformément à la tradition du genre). Reste tout de même l'impression selon laquelle la biographie ancienne n'était pas tout à fait rétive vis-à-vis de la considération de ces traits de caractère qui n'impliquaient aucun jugement moral. Dans le passage cité plus haut, dans lequel Plutarque trace la différence entre biographie et historiographie, on peut lire que le biographe ne s'occupe pas seulement des grandes entreprises d'un personnage, objet principal de l'historien, mais aussi des épisodes mineurs et anecdotiques, utiles pour affiner le portrait du personnage : «souvent un petit fait, un mot, une bagatelle, révèlent mieux un caractère (*ethos*) que les combats meurtriers, les affrontements les plus importants et les sièges des cités»⁵⁹. La prédilection pour les anecdotes constitue certainement un trait important dans la biographie ancienne⁶⁰, ce genre étant donc plus proche de la fiction que l'historiographie ne l'est⁶¹.

En ce qui concerne les personnages historiques des *Vies parallèles*, Plutarque aurait pu difficilement faire abstraction des évaluations morales, qui restent dominantes dans les profils des personnages. Dans quelques

⁵⁷ Suétone, Vie d'Horace 10.

⁵⁸ Suétone / Donat, Vie de Virgile 9.

⁵⁹ Plutarque, Vie d'Alexandre 1, 2 (trad. de A.-M. Ozanam).

⁶⁰ Voir Madelénat 1984, p. 37.

⁶¹ Cela était remarqué déjà par Momigliano 1971, p. 55-57. Voir aussi Dosse 2005, pp. 135 sqq. Les rapports entre la biographie ancienne et le genre de la nouvelle sont étudiés par Jouanno 2009.

cas, toutefois, il ajoute des observations d'un certain intérêt portant sur la personnalité et sur la psychologie, en plus du "caractère". Pelling⁶² a déjà évoqué le cas de Coriolan, dont Plutarque signale sa singulière propension "œdipienne": «en ce temps-là, les Romains livrèrent de nombreuses batailles et menèrent de nombreuses guerres : jamais Marcius ne revint de l'une d'entre elles sans avoir reçu une couronne ou une récompense. Pour les autres hommes, le but de la vertu est la gloire, mais pour lui, la gloire avait pour but la joie de sa mère. Qu'elle l'entendit célébrer, qu'elle le vit couronner, qu'elle l'embrassât avec des pleurs de joie, voilà ce qui était pour lui l'honneur le plus précieux et la plus grande source de félicité»⁶³. Les informations biographiques rapportées auparavant par Plutarque, notamment le fait que Coriolan était orphelin de père et avait été enlevé par sa mère, veuve, sont également à prendre en compte. Il faut noter qu'en donnant cette information, Plutarque conteste l'opinion commune selon laquelle cette condition familiale ne serait pas favorable à une bonne éducation («si la condition d'orphelin est bien malheureuse, elle n'empêche en aucune façon de devenir un homme énergique et supérieur»), mais il admet en même temps qu'elle peut favoriser à la fois un développement vertueux et la présence de vices: «Marcius justifia aussi l'opinion de ceux qui affirment qu'une nature généreuse et bonne, mais privée d'éducation, porte indistinctement des fruits excellents et des fruits exécrables, comme une terre riche qui resterait en friche»⁶⁴.

6. De l'Antiquité au Moyen Âge

Les exemples de changement de caractère qui posent des difficultés explicatives à Plutarque sont, comme on l'a vu, ceux qui impliquent une régression, autrement dit l'émergence d'inclinations négatives à l'intérieur d'une personnalité qui était auparavant bien établie. Le parcours inverse, c'est-à-dire celui d'un caractère capable de s'améliorer dans l'autocontrôle des traits négatifs et l'affinement de ceux positifs, apparaît moins problématique. La philosophie stoïcienne prévoit et favorise de tels processus, comme Sénèque le met en évidence dans les *Lettres à Lucilius*, compte rendu d'une "thérapie" philosophique qui se propose cet objectif. Le traité de Plutarque sur le "progrès" de la vertu (le *De profectibus in virtutem*), sorte d'éducation "permanente" qui permet à l'individu d'avancer tout au

⁶² Pelling 1990, p. 231.

⁶³ Plutarque, Vie de Coriolan 4, 4-5 (trad. de A.-M. Ozanam).

⁶⁴ Ivi, 1, 2-3. La biographie se base en grande partie sur Dyonisius d'Halicarnasse (voir Russell 1963, 21-28), mais Plutarque montre un intérêt particulier pour l'éducation et la jeunesse du personnage (voir Cornell 2003, p. 78-79). Dumézil 1973, pp. 261-262 analyse la relation Coriolanus / mère en termes de "troisième fonction".

long de sa vie dans la direction de l'idée du "sage" (*sapiens*) propre au stoïcisme, reprend également le même principe.

La conception stoïcienne prépare, dans une certaine mesure, le passage de la biographie à l'hagiographie, c'est-à-dire le passage de l'idée statique du caractère, propre à la culture antique, à une conception où le fait central devient la mutation globale de la vie individuelle à travers la conversion (nous en avons vu les implications dans la reprise tardo-antique du "Y pythagoricien"). Il s'agit d'un passage qui a souvent été souligné avec emphase⁶⁵ et qui introduit certainement une approche narrative nouvelle par rapport au système descriptif des biographies de l'époque précédente.

Le point central dans ce passage est représenté par l'importance de l'expérience religieuse, qui détermine une nouvelle vision de l'expérience individuelle, donc de la représentation biographique⁶⁶ (à la même époque, une pareille transformation caractérise l'autobiographie, dont la physionomie est redéfinie par Saint Augustin, à travers l'expérience de sa conversion décrite dans les *Confessions*⁶⁷). L'expérience religieuse n'est pas seulement chrétienne, comme le montre par exemple la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate l'Athénien (IIe-IIIe siècles ap. J. C), biographie d'un mystique néo-pythagoricien qui souligne elle aussi la restructuration du caractère et de sa centralité par rapport à l'expérience religieuse⁶⁸.

La fortune du nouveau modèle de représentation de l'expérience individuelle n'efface pas, toutefois, le poids de la tradition biographique ancienne et des problématiques qu'elle comporte. En Occident, Suétone continua pendant longtemps à être le modèle de l'écriture biographique, déjà à partir de Saint Jérôme, qui reprend aussi le titre d'un de ses ouvrages dans *Les hommes illustres*. A l'époque carolingienne, Eginhard utilise la biographie suétonienne d'Auguste comme modèle pour sa *Vie de Charlemagne*⁶⁹ (l'Occident latin, par contre, n'avait plus accès aux ouvrages de Plutarque, qui seront redécouverts seulement entre le XIV^e et le XV^e siècle).

Dans un contexte culturel transformé, le problème du caractère individuel et de son rapport avec la biographie a tendance à réapparaître toutefois dans des termes analogues à ceux rencontrés à l'époque ancienne, parallèlement à la reprise des modèles biographiques antiques. Si les vicissitudes de Charlemagne n'ont pas posé de problèmes substantiels à Eginhard, car on pouvait aisément les reconstruire d'après l'exemple de la biographie d'un empereur comme Auguste, la situation à laquelle Adam de

⁶⁵ Ainsi encore récemment Averintsev 2002.

⁶⁶ Voir le récent étude de Bennema 2009.

⁶⁷ Ouvrage considéré souvent comme fondateur du genre autobiographique tout court : voir par exemple Spengemann 1980, pp. 1-3.

⁶⁸ Voir Momigliano 1987, pp. 47-48.

⁶⁹ Voir Berschin 1991, pp. 199-120.

Brême a été confrontée, deux siècles après, a été bien différente. Ce dernier était l'auteur de l'*Histoire des Archevêques de Hambourg (Gesta Hamaburgensis ecclesiae pontificum, 1075-1076)*, ouvrage qui inclut la biographie de l'Archevêque Adalbert, protagoniste des événements politiques de l'Allemagne de l'époque, régent d'Henri IV de 1064 à 1065, en déclin pendant les années successives (il mourut en 1073)⁷⁰.

Adam a été confronté au dilemme de sauver la mémoire du personnage (qui l'avait appelé à Brême et l'avait chargé d'écrire l'histoire de l'archevêché), en exaltant ses qualités pendant les années de son ascension et de son succès politique, mais en explicitant également la dernière phase de sa carrière, où Adalbert avait réagi négativement aux transformations du contexte politique. Le tableau qui en résultait était celui d'un personnage marqué par une régression progressive du caractère, ses jours se terminant alors qu'il était en proie à des passions, entouré par des courtisans avides, après qu'il avait été protagoniste de grandes entreprises.

L'exemple d'Adalbert a souvent été indiqué comme le prototype de la biographie "moderne", justement à cause du caractère dynamique présenté dans la narration de la transformation psychologique du personnage⁷¹. Dans la représentation biographique, Adam se sert, en réalité, du modèle de Salluste, en s'inspirant des portraits qu'il trouve chez cet auteur⁷². La solution principale adoptée par Adam dans l'explication de la régression d'Adalbert, est celle utilisée par Salluste pour Aemilius Scaurus (mais aussi par Plutarque, pour certains de ses personnages des *Vies parallèles*). Dans le portrait d'Adalbert on trouve des traits positifs et négatifs: «c'était un homme à l'esprit vif et cultivé, doué en bien des domaines d'un vaste savoir. D'une grande sagesse tant dans les affaires divines que dans celles des hommes, il était renommé pour sa capacité à garder en mémoire et à rendre avec éloquence ce qu'il avait lu ou entendu. Il était d'apparence avantageuse, mais cultivait la chasteté [...] Son humilité a pu être mise en doute, car il ne la montrait qu'aux serviteurs de Dieu, aux plus démunis et aux pèlerins. Maintes fois, cependant, à l'heure de coucher, il s'est agenouillé pour laver lui-même les pieds à trente mendiants, et plus. Mais il n'admettait aucunement de céder le pas devant les princes de ce monde, ni devant ses égaux. Il pouvait même, de temps à autre, s'enflammer au point que, reprochant à ceux-ci leurs mœurs, à ceux-là goût de lucre, et aux autres leurs inconstance, il n'épargnait nul de ceux dont il connaissait le pouvoir. Un homme en qui se conjugaient tant de vertus aurait pu être heureux et appelé tel, n'eût été un seul vice, noyant de sa laideur l'éclat dont brillait notre archevêque, savoir la vaine gloire (*cenodoxia*), qui suit

⁷⁰ Sur le personnage historique d'Adalbert voir Johnson 1934.

⁷¹ Voir Teuffel 1914, pp. 47-54; Kirn 1955, pp. 128-129; Bagge 1996, pp. 530-548.

⁷² Voir Stok 2010.

les riches comme un ombre»⁷³. Les défauts (colère et gloriole) mis en évidence par ce portrait, émergent avec une force croissante pendant la narration et dominant nettement dans la phase finale de la vie d'Adalbert, en rejetant en arrière-plan ses vertus.

En décrivant cette régression, Adam n'oublie pas de donner de l'importance, comme le faisait aussi Plutarque, aux circonstances dans lesquelles Adalbert agissait, et notamment aux personnages dont il s'entourait: «adulateurs qui, de toutes les parties du monde, affluaient dans sa chambre comme dans une sentine»⁷⁴. Sous cet aspect aussi Adam paraît s'être inspiré d'un événement raconté par Salluste, celui de Jugurtha, personnage au caractère non pas mauvais en soi, mais corrompu par de nobles romains qui en sollicitèrent l'ambition⁷⁵.

Par contre on ne trouve pas chez Salluste cet approfondissement ultérieur, développé par Adam, portant sur les causes de la régression du caractère d'Adalbert: «après avoir longtemps et attentivement cherché à cerner les causes de cette attitude malade, j'ai trouvé que les honneurs de ce monde, pour lesquels cet homme de savoir avait trop d'amour, l'avaient peu à peu entraîné à ce défaut de caractère (*mollitiem animi*): lorsqu'il connaissait le succès dans les affaires d'ici-bas, il était gagné par la superbe, et son désir de la gloire ignorait toute retenue, mais, dans l'adversité, il se laissait abattre plus qu'il ne fallait et lâchait alors la bride à la colère et au changrin, Il dépassait ainsi la mesure (*mensuram excessit*) tant dans le bien, lorsqu'il éprouvait de la compassion, que dans le mal, quand il se laissait emporter»⁷⁶.

Le modèle sallustien (ou plutarquien) expliquait la régression du caractère à travers le conflit interne entre les vices et les vertus et à travers la façon qu'ont les vices de l'emporter sur les vertus. Ici Adam adopte une explication "psychopathologique", qui montre une certaine familiarité avec le langage de la médecine médiévale: «de ce jour, dis-je, il demeura ébranlé par la honte, la fureur et la souffrance à un point indigne d'un sage, car il ne voyait nul moyen de reprendre possession des biens de son église. La vivacité de ses inquiétudes (*nimia sollicitudine*) et des alarmes trop nombreuses furent causes, dirais-je, de ce qu'il perdit non la raison (*insanus*), mais plutôt la maîtrise de lui-même (*impos mentis*). Ce qu'il fit par la suite pourrait être mis au compte de l'égarement ou de la démence,

⁷³ Adam, *Gesta* 3, 2 (trad. de J.-B. Brunet-Jailly).

⁷⁴ *Ivi*, 3, 38. Voir Salluste, *Conjuration de Catilina* 37, 5 : «tous ceux que le scandale ou le crime avaient chassés de chez eux, tous ces gens-là avaient reflué en masse sur Rome comme dans une sentine».

⁷⁵ Salluste, *Guerre de Jugurtha* 6, 1.

⁷⁶ Adam, *Gesta* 3, 37 (trad. de J.-B. Brunet-Jailly).

et je trouve, quant à moi, que, “en sa déraison, Oreste affirmerait qu’il y eut là déraison”⁷⁷.

Par cette solution Adam s’éloigne de la tradition biographique ancienne, où les anomalies du comportement étaient attribuées aux passions (même si elle ne négligeait pas les implications produites par des maladies organiques, comme il se passa dans la *Vie* plutarquienne de Périclès, citée plus haut).

La description des comportements anormaux à travers l’étiquette de la “folie” remonte à une tradition vouée surtout à dénigrer les personnages et les positions politiques et philosophiques, comme par exemple dans le cas du poète Lucrèce, qui, à l’époque tardo-antique, était souvent critiqué pour son épicurisme. Saint Jérôme le qualifie de “fou” en plus de luxurieux: «rendu fou (*in furorem versus*) par un philtre d’amour, il rédigea dans ses moments de lucidité (*intervalla insaniae*) quelques livres que Cicéron corrigea par la suite. Il se donna la mort dans sa quarante-quatrième année,⁷⁸ (il faut préciser qu’il s’agit de la seule information biographique qui nous est parvenue sur cet auteur de la littérature latine).

Dans le cas d’Adalbert l’hypothèse d’un véritable trouble de l’esprit est voilée par Adam lui-même, afin d’atténuer la gravité des accusations adressées au personnage et de sauver ainsi le souvenir et l’image de l’action qu’il avait menée dans les années précédentes. L’incertitude qu’Adam montre entre cette hypothèse et celle décalquée sur Salluste est symptomatique de la difficulté qu’il trouva dans l’écriture de la biographie d’une personnalité, comme lui-même il le dit, «aussi riche» (*tam diversus homo*)⁷⁹.

Bibliographie

Auteurs

ADAM DE BRÈME (1998): *Histoire des archevêques de Hambourg*, trad. de J.-B. Brunet-Jailly, Paris, Gallimard.

CICÉRON (1965-1970): *Les devoirs*, éd. et trad. par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres.

CICÉRON (1960): *Les Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres.

LACTANCE (1986-2007): *Institutions divines*, texte critique et trad. par P. Monat, Paris, Les éditions du cervus.

PLATON (1949): *Timée*, trad. par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres.

⁷⁷ Ivi, 3, 62 (citation de Persius, *Satyres* 3, 118).

⁷⁸ Jérôme, *Chronicon* 149g (voir Canfora 1993, pp. 23 sqq.).

⁷⁹ *Gesta*, 3, 71 (trad. de J.-B. Brunet-Jailly).

- PLUTARQUE (2001): *Vies parallèles*, dir. par F. Hartog, trad. par A.-M. Ozanam, Paris, Gallimard.
- SALLUSTE (1971): *La Conjuration de Catilina. La guerre de Jugurtha. Fragments des histoires*, texte établi et trad. par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres.
- SUÉTONE (1957): *Vies des douze Césars*, trad. par H. Aillaud, Paris, Les Belles Lettres.

Études

- AVERINTSEV, S. (2002): "From Biography to Hagiography", *Mapping Lives: The Uses of Biography*, ed. by P. France and W. St. Clair, Oxford, Oxford UP, pp. 19-36.
- BAGGE, S. (1996): "Decline and Fall. Deterioration of Character as Described by Adam of Bremen and Sturla Þórðarson", *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hrsg. von J. A. Aertsen u. A. Speer, Berlin-New York, de Gruyter, pp. 530-548.
- BENNEMA, C. (2009): "A Theory of Character in the Fourth Gospel with Reference to Ancient and Modern Literature", *Biblical Interpretation* 17.4, pp. 375-421.
- BERSCHIN, W. (1991): *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* B. III, Stuttgart, Hirsemann.
- BOURDIEU, P. (1994): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- BOYS-STONES, G. (2007): "Physiognomy and Ancient Psychological Theory", *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, ed. by S. Swain, Oxford, Oxford UP, pp. 19-124.
- CANFORA, L. (1993): *Vita di Lucrezio*, Palermo, Sellerio.
- CORNELL, T. (2003): "Coriolanus. Myth, History and Performance", ed. by D. Braund and Chr. Gill, *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in honour of T. P. Wiseman*, Exeter, Exeter UP, pp. 73-97.
- COUSSIN, J. (1953): "Suétone physiognomoniste dans les Vies des XII Césars", *Revue des Études Latines* 31, p. 234-56.
- DE RUYT, F. (1931): "L'idée du *Bivium* et le symbole pythagorien de la lettre Y", *Revue Belge de Philologie et d'histoire* 10, pp. 137-144 (reimpr.: Id., *Scripta minora*, Louvain, Publ. de l'Univ. de Louvain, 1975, pp. 226-231).
- DIHLE, A. (1956): *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DIMIER, FR.-M.-A. (1954): "La lettre de Pythagore et les Hagiographes du Moyen Age", *Le Moyen Âge* 60, pp. 403-418.

- DOSSE, F. (2005): *Le pari biographique. Écrire une vie*, Paris, La Découverte.
- DUMÉZIL, G. (1973): *Myth et épopée III*, Paris, Gallimard.
- ERLER M. - SCHÜRN S. (HRSG.) (2007): *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Berlin/New York, de Gruyter.
- EVANS, C. E. (1969): *Physiognomics in the Ancient World*, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- FÖLLINGER, S. (2006): "Willensfreiheit und Determinismus bei Nemesios von Emesa", *Körper und Seele. Aspekte spätantiken Anthropologie*, hrsg. von B. Feichtinger, S. Lake u. H. Seng, München-Leipzig, Saur, pp. 143-157.
- GALINSKY, G. K. (1972): *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell.
- GILL, CHR. (1983): "The Question of Character-Development : Plutarch and Tacitus", *Classical Quarterly* 33, pp. 469-487.
- GILL, CHR. (1990): "The Character-Personality Distinction", *Characterization and Individuality in Greek Literature*, ed. by Chr. Pelling, Oxford, Clarendon, pp. 1-31.
- GILL, CHR. (1996): *Personality in Gree Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon.
- GILL, CHR. (2006): *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford UP.
- HALLIWELL, S. (1990): "Traditional Greek Conceptions of Character", *Characterization and Individuality in Greek Literature*, ed. by Chr. Pelling, Oxford, Clarendon, pp. 32-59.
- HARMS, W. (1970): *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München, Fink.
- JOHNSON, E. N. (1934): "Adalbert of Hamburg-Bremen : A Politician of the Eleventh Century", *Speculum* 9, pp. 147-179.
- JOUANNO, C. (2009): "Novelistic Lives and Historical Biographies : the *Life of Aesop* and the *Alexander Romance* as Fringe Novels", *Fiction on the Fringe. Novelistic Writings in the Post-Classical Age*, edd. by G. A. Karla, Leiden/Boston, Brill, pp. 33-48.
- KIRN, P. (1955): *Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- KRISCHER, T. (1982): "Die Stellung der Biographie in der griechischen Literatur", *Hermes* 110, pp. 51-64.
- KÜNTZ, M. (1994): "The Prodikeyan 'Choice of Herakles'. A Reshaping of Myth", *Classical Journal* 89, pp. 163-181.
- LA PENNA, A. (1976): "Il ritratto paradossale da Silla a Petronio", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 104, pp. 270-293 [reimpr. : Id., *Aspetti del pensiero storico latino*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 193-221].

- LENTANO, M. (2007): *La prova del sangue. Storie di identità e storie di legittimità nella cultura latina*, Bologna, Il Mulino.
- LOKAJ, R. (2001): *Petrarch's Ascent of Mount Ventoux. The Familiaris IV, 1*, Roma, Serra.
- MADELÉNAT, D. (1984): *La biographie*, Paris, PUF.
- MARGANNE, M.-H. (1988): "De la physiognomonie dans l'Antiquité gréco-romaine", *Rhétorique du corps*, publ. par Ph. Duboys et Y. Winkin, Bruxelles, De Boeck - Wesmael, pp. 13-24
- MCGING B.-C. - MOSSMAN J. (EDS.) (2006): *The Limits of Ancient Biography*, Swansea, Classical Press of Wales.
- MOMIGLIANO, A. (1971): *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass. / London, Harvard UP (trad. franç. *Origines de la biographie en Grèce ancienne*, Strasbourg, Circé, 1991).
- MOMIGLIANO, M. (1987): "Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire", *Poikilia: Études offerts à Jean-Pierre Vernant*, Paris, EHSS, pp. 33-47 (reimpr.: Id., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1987, pp. 193-210).
- Ogilvie, R. M. (1970): *The Romans and their Gods in the Age of Augustus*, London, Norton.
- PANOFSKY, E. (1930): *Hercules am Scheidewege*, Leipzig-Berlin, Teubner.
- PELLING, CHR. (1990): "Childhood and Personality in Biography", *Characterization and Individuality in Greek Literature*, ed. by Chr. Pelling, Oxford, pp. 213-263.
- RUSSEL, D. A. (1963): "Plutarch's Life of Coriolanus", *Journal of Roman Studies* 53, pp. 21-28.
- S. SWAIN, "Character Change in Plutarch", *Phoenix* 43 (1989), pp. 62-68.
- SASSI, M. M. (1992): "Plutarco antifisiognomico, ovvero: del dominio della passione", *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarqueo Genova-Bocca di Magra 22-25 aprile 1991*, a c. di I. Gallo, Genova, SAGEP, pp. 353-373.
- SPENGE MANN, W. C. (1980): *The Forms of Autobiography*, New Haven / London, Yale UP.
- STADER, PH. A. (1989): *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill and London, North Carolina UP.
- STOK, F. (1995): "Ritratti fisiognomici in Svetonio", *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, a c. di I. Gallo e L. Nicastrì, Napoli, ESI, pp. 109-135.
- STOK, F. (1998): "La fisiognomica fra teoria e pratica", *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, publ. par G. Argoud et J.-Y. Guillaumin, Saint-Étienne, Publ. de l'Univ. de Saint-Étienne, pp. 172-187.

- STOK, F. (2010): “Modelli e suggestioni sallustiane nella biografia dell’Arcivescovo Adalberto”, *Devotionis munus. La cultura e l’opera di Adamo di Brema*, a cura di R. Scarcia e F. Stok, Pisa, ETS, pp. 79-100.
- SYME, R. (1958): *Tacitus*, Oxford, Clarendon.
- TEUFFEL, R. (1914): *Individuelle Persönlichkeitsschilderung in der deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts*, Leipzig-Berlin, Teubner.
- VOGT, A. (1999): Aristoteles, *Physiognomonica*, hrsg. von S. Vogt, Berlin, Akademie Verlag [Aristoteles’ Werke 18/6].
- WARDMAN, A. E. (1967): “Description of Personal Appearance in Plutarch and Suetonius : the Use of Statues as Evidence”, *Classical Quarterly* 59, pp. 414-420.
- WHITMAN, J. (1987): *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford, Clarendon.

RETÓRICA, CRÍTICA LITERARIA Y CANON EN QUINTILIANO, *INSTITUTIO ORATORIA* 10.1

VERÓNICA IRIBARREN · MELINA JURADO

Universidad de Buenos Aires
veronicairibarren@gmail.com
melinajurado@gmail.com

El canon literario implica un proceso de selección sistemático y jerárquico de escritores, obras y géneros con el fin de delimitar un corpus modélico imitable ligado fuertemente a la instrucción pedagógica. En el presente trabajo se analizará el particular proceso de formación y conformación del canon –así como su recepción y transformación respecto de los cánones previos– establecido por Quintiliano en el Libro 10 de la *Institutio Oratoria*, a fin de demostrar que los criterios de selección que guían dicho canon exceden la mera función didáctica.

retórica / crítica literaria / Quintiliano / canon / fuentes

RETHORIC, LITERARY CRITICISM AND CANON IN QUINTILIAN, *INSTITUTIO ORATORIA* 10.1

The literary canon implies a systematic and hierarchic selection of writers, works and genres in order to delimit an imitable model corpus connected to the pedagogic instruction. This paper analyzes the particular process of formation and conformation of the canon –as well as its reception and transformation from previous canons– established by Quintilian in the Book 10 of his *Institutio Oratoria*, in order to demonstrate that the criteria of selection that guide the canon exceed the mere didactic function.

rethoric / literary criticism / Quintilian / canon / sources

1. Preliminares

Enmarcado en la línea de los recientes estudios de teoría literaria, así como en el cuadro de renovación teórica surgido en el campo de la filología clásica (que ofrece una interesante reflexión acerca de la práctica de la escritura y la configuración de la historia literaria en la Antigüedad), el presente trabajo tiene como propósito la problematización de las nociones de canon, tradición e historia literaria en la cultura latina de fines del siglo I d. C., específicamente en la obra retórica de M. Fabio Quintiliano. La *Institutio Oratoria*, en general, así como el canon del libro 10.1, en particular, presentan un gran interés para la historia y la crítica literaria posteriores, así como para la cultura y la literatura occidental, constituyéndose en modelo fundamental para oradores, gramáticos, filólogos y pedagogos, tal como para poetas o teorizadores del arte posteriores. Asimismo, dado que el rétor menciona y ofrece en reiteradas oportunidades su propio juicio acerca de textos literarios greco-romanos de autores cuyas obras no conservamos en la actualidad, se torna una fuente textual clave para su conocimiento.

De acuerdo con la crítica, todo canon se presenta como una estructura histórica cambiante dependiente del sujeto ideológico, individual y colectivo que lo postula¹. Sometido a las oscilaciones del devenir histórico, así como a los diversos supuestos ideológicos y criterios estético-retóricos imperantes en una determinada época y cultura, el canon literario implica un proceso intencional de selección sistemático y jerárquico de escritores, obras y géneros transmitidos por la tradición, con el fin de delimitar un corpus modélico imitable ligado fuertemente a la instrucción pedagógica. Según R. Williams², "... lo que debemos entender no es precisamente 'una tradición', sino una *tradición selectiva*: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social". De acuerdo con este autor, la tradición (en nuestro caso, la literaria) es una versión del pasado (una selección de significados y prácticas) que se pretende conectar con el presente y ratificar un sentido de *predispuesta continuidad*.

¹ SULLÁ (1998: 30).

² WILLIAMS (1980: 137-138). Cabe aclarar que Williams aquí se contrapone a los planteos tradicionales del marxismo clásico que consideraban 'la tradición' como una supervivencia inerte del pasado. Para una reflexión, basada en el concepto de "tradición selectiva" planteado por Williams, en torno a la relación política y teórica establecida por Quintiliano en el libro 10 de la *Institutio Oratoria* entre el pasado literario y la regulación de la práctica intelectual de la retórica, cf. FERNÁNDEZ - MARELLO (2010).

Así pues, todo canon y, por ende, toda historia literaria que se desprenda de él, entraña una retrospección y recuperación significativa del pasado, que se adecua al presente, esto es, a los intereses particulares del sujeto que los configura, adquiriendo de esta forma un nuevo valor en un contexto histórico dado. En este sentido, debemos tener en cuenta la complejidad de la actividad cultural y considerar la tradición y la historia literarias como algo dinámico y abierto a la apropiación. Como sostiene Hinds,³ la propia recepción de los textos canónicos transmitidos en la Antigüedad (basada en los conceptos de *auctoritas* y *utilitas*, así como en el principio de la *imitatio*) desestabiliza el pretendido control normativo y objetivo ejercido por la tradición y la historia literarias, dependientes de una institución identificable, por el hecho de que estas están en competencia con otras historias literarias construidas por otros escritores y lectores a través del *continuum* temporal, y con otro tipo de *formaciones*⁴ emergentes.

En el primer capítulo del libro 10 de la *Institutio Oratoria*, Quintiliano elabora como parte de su programa educativo⁵ un canon de autores que, por su excelencia lingüística y estilística, considera modélicos, esto es, dignos de ser imitados. En consonancia con las consideraciones teóricas anteriormente expuestas, consideramos, a modo de hipótesis, que el rétor no ha reproducido pasivamente una tradición canónica anterior, ni ha buscado fundir dos o más preceptivas ponderadas, sino que ha creado un canon propio y original, atravesado por diversas tendencias críticas, especialmente por aquellas vigentes en el momento de su composición. La jerarquización de autores fijada en el listado modélico no se limita a la finalidad didáctica, sino que persigue también fines especulativos, relacionados fuertemente con los intereses literarios de Quintiliano, que lo llevan a formular por doquier algunas reglas generales y preceptos teóricos de crítica literaria.

Para comprobar dicha hipótesis, nos abocaremos al análisis diacrónico y pormenorizado del proceso de conformación de dicho canon, a fin de caracterizar el modelo de historia literaria que conlleva. Para ello, confrontaremos, en primer lugar, el canon del libro 10 con otros pasajes de la obra, para luego recabar en la singular posición del rétor respecto de la

³ HINDS (1998: 143-144).

⁴ Nos referimos al concepto de *formaciones* de WILLIAMS (1980: 139-141), es decir, las tendencias y movimientos conscientes (literarios, artísticos, filosóficos o científicos) en la vida intelectual y artística, que tienen una influencia significativa y a veces decisiva sobre el desarrollo activo de una cultura y que presentan una relación variable y a veces solapada con las instituciones formales.

⁵ Su obra posee como objetivo central la formación del orador ideal y, por lo tanto, la selección cuidadosa de todos aquellos conocimientos y lecturas que contribuyan a su instrucción retórica.

configuración de dicho canon. Esto nos llevará a detectar ciertas diferencias, contradicciones e incongruencias en el proceso particular de selección (inclusión o exclusión de determinados autores y géneros discursivos) que el autor opera sobre la tradición retórico-literaria griega y romana. Por último, compararemos el canon de Quintiliano con cánones de escritores anteriores (griegos y romanos) y contemporáneos (Séneca, Marcial), que pueden haber influido en él, establecidos desde supuestos ideológicos y estéticos diferentes; todos ellos aspectos aún no abordados en profundidad por la crítica clásica actual.

2. *El canon en contexto*

Para llevar a cabo este objetivo, debemos tener en cuenta en primer lugar que no puede separarse el canon del libro 10 del resto de la obra, a lo largo de la cual hallamos menciones de numerosos autores y diversas consideraciones acerca de los géneros literarios. En efecto, este canon es la culminación de un largo recorrido que comienza cuando el niño, futuro estudiante de oratoria, aprende las primeras letras. A propósito de esta primera etapa educativa, ya en el libro 1 de la *Institutio Oratoria* Quintiliano se expresa acerca de la utilidad que ofrece cada género literario a fin de preparar la mente del joven para los estudios superiores. Según el autor, debe privilegiarse la épica (*sublimitate heroi carminis*, 1.8.5) y el género dramático (*utiles tragoediae... comoediae*, 1.8.6-7) por sobre la lírica, solo habilitada para los adultos a raíz de su contenido (1.8.6). Frente a la *sublimitas* de la épica y la *utilitas* del teatro, la lírica se presenta como *indebens* y, si bien no se prohíbe su lectura en una edad más avanzada, nada se dice acerca de sus aportes para la formación oratoria, quizá por considerárselo un género ligado al esparcimiento.

Ahora bien, si efectuamos un recorrido por los libros 1 a 9, podemos reconstruir una nómina de autores mencionados y citados reiteradamente: Homero, Virgilio, Livio, Horacio, Demóstenes, Isócrates, Cicerón y Platón ocupan los primeros puestos; los siguen Aristóteles, Menandro, Terencio y Polión. Todos ellos son muy valorados en el canon, lo cual demuestra la coherencia de la obra de Quintiliano en su totalidad. Por otra parte, se anticipan críticas a algunos escritores: Pacuvio (1.5.67), Éforo (2.8.11), Lisias (9.4.17), Domicio Afro (9.4.31), Lucilio (1. *passim*). No obstante, este criterio –hasta aquí congruente– se ve perturbado por algunos detalles. En primer lugar, constantemente Quintiliano cita tratados retóricos anteriores y ejemplos de oradores, la mayoría de los cuales ignora en el canon del

libro 10.⁶ Asimismo, varias veces utiliza como citas de autoridad a Enio, Catulo, Ovidio o Accio,⁷ escritores que en el canon aparecen devaluados. Por el contrario, reprocha algunos pasajes de Horacio (1.8.6.) y el estilo de Teopompo (2.8.11), o la *breuitas* salustiana (2.5.19 y otros),⁸ quienes en el libro 10 son escritores alabados. Finalmente, géneros menores, que son completamente apartados del canon, se cuelan anecdóticamente y sin desdén.⁹

Cuadro 1: Quintiliano: canon de poetas

Género y subgénero	Autores griegos		Autores romanos	
	+	-	+	-
Hexámetros (épica, poesía didáctica y bucólica)	5.Apolonio	3.Antímaco 4.Paniasis 6.Arato 7.Teócrito 8.Pisandro 9.Nicandro 10.Euforión 11.Tirteo	1.Virgilio 13.Lucano	2.Macro 3.Lucrecio 4.Varrón At. 5.Ennio 6.Ovidio 7.Cornelio Sev. 8.Serrano 9.Valerio Flaco 10.Saleyo Basso 11.Rabirio 12.Pedón 14.Domiciano
Elegía	1.Calímaco (<i>princeps</i>)	2.Filetas	1.Tibulo	2.Propertio 3.Ovidio 4.Galo

Continúa en la pág. siguiente

⁶ Por ejemplo, Calvo, Hortensio, Q. Cátulo, Mecenas o Cornelio Celso. Con todo, recupera a algunos de estos autores en una suerte de segundo canon solamente de oradores que lleva a cabo en el libro 12.

⁷ En el libro 10, Accio es censurado al igual que el resto de los escritores arcaicos. Sin embargo, en 5.13.43 paradójicamente se le otorga fuerza oratoria.

⁸ Cf. también Quint., *Inst.* 4.2.45, 8.3.29, 10.1.32 y 10.2.17. Esta concepción negativa en relación con este rasgo particular del estilo salustiano –que, según el calagurritano, lo haría caer en la *obscuritas*–, se transforma en el canon del libro 10, ya que el rétor desea destacar a Salustio y especialmente a Tito Livio, a quien se adjudican ciertos rasgos de estilo similares al primero, por sobre los demás historiadores. En consecuencia, y estratégicamente, la *breuitas* salustiana es presentada como una virtud con el nombre de *uelocitas* (101.102).

⁹ Se elogia a Sofrón, autor de mimos (1.10.17), se ejemplifica con el fabulista Esopo (1.9.2 y 5.11.19), se define la silva como género de improvisación (10.3.17), y se citan dos epigramas (1.5.21 y 8.3.29)

Sátira	--	--	2.Horacio (<i>praecipuus</i>)	1.Lucilio 3.Persio 4.Varrón R.
Yambo	Arquíloco	--	1.Catulo 2.F. Bibáculo	3.Horacio
Lírica	1.Píndaro 3.Alceo 4.Simónides	2.Estesícoro	1.Horacio	2.Cesio Basso
Drama	Comedia antigua	1.Aristófanes 2.Éupolis 3.Cratino	--	--
	Tragedia	2.Sófocles 3.Eurípides (<i>melior</i>)	1.Esquilo	3.Vario 5.Pomponio Seg. (<i>princeps</i>) 4.Ovidio
	Comedia (nueva)	1.Menandro	2.Filemón	3.Terencio (<i>scripta elegantissima</i>) 4.Afranio

Cuadro 2: Quintiliano: canon de autores en prosa

Género	Autores griegos		Autores romanos	
	+	-	+	-
Historia	1.Tucídides 2.Heródoto 3.Teopompo	4.Filisto 5.Éforo 6.Clitarco 7.Timágenes 8.Jenofonte	1.Salustio 2.Tito Livio (<i>eloquentem</i>)	3.Ser. Noniano 4.Aufidio Basso 5.F. Rústico? 6.Cremucio
Oratoria	1.Demóstenes	2.Esquines 3.Hipérides 4.Lisias 5.Isócrates 6.Demetrio Fal.	1.Cicerón 4.César	2.Asinio Polión 3.Messala 5.Celio 6.Calvo 7.S. Sulpicio 8.Casio Severo 9.Domicio Afro 10.Julio Africano 11.Tracalo 12.Vibio Crispo 13.Julio Segundo

Continúa en la pág. siguiente

Filosofía	1. Platón 2. Jenofonte 3. socráticos 4. Aristóteles 5. Teofrasto	6. antiguos estoicos	1. Cicerón 2. Bruto 3. Cornelio Celso	4. Plauto (estoico) 5. Cacio (epicúreo) 6. Séneca
-----------	--	----------------------	---	---

A partir de estas observaciones, podemos deducir que el orador hispano maneja un compendio de autores mucho más amplio que el que enumera en el libro 10, lo cual nos remite precisamente a una de las ideas relacionadas fuertemente con el concepto de canon enunciadas al comienzo de este trabajo: el proceso de recorte o selección que todo canon implica en virtud de sus particulares objetivos, incluso al interior de una misma obra. En este caso, el objetivo sería la formación del estudiante de retórica, que debe nutrirse a partir de la frecuentación juiciosa (*iudicium*) de los mejores escritores. Sin embargo, las aparentes contradicciones que se deslizan en los juicios emitidos por el rétor a lo largo de la *Institutio Oratoria* –sumadas a otras que analizaremos dentro del libro 10– anticipan uno de los aspectos sobre el que volveremos *infra*: el hecho de que la jerarquía de autores fijada en el listado modélico excede los fines didácticos del autor.

3. El Libro 10 de la Institutio Oratoria

En los primeros párrafos de 10.1, se retoma la temática de la utilidad de los géneros para la retórica. En este caso, la clasificación aristotélica que distinguíamos en el libro 1 se amplía con géneros en prosa, como la historia y la filosofía. Por su parte, la épica, el drama y la lírica aparecen fusionados simplemente como *lectio poetarum*. De estos géneros en verso –y a pesar de que se enfrentan a la retórica porque su objetivo es el placer (*uoluptas*)– se rescata:

Plurimum dicit oratori conferre Theophrastus lectionem poetarum multique eius iudicium secuntur; neque inmerito: namque ab his in rebus spiritus et in uerbis sublimitas et in adfectibus motus omnis et in personis decor petitur... (10.1.27)¹⁰.

Teofrasto dice que al orador le ofrece gran beneficio la lectura de los poetas, y muchos siguen su criterio, no sin razón. En efecto, de estos se

¹⁰ Todas las citas de Quintiliano están tomadas de la edición de Winterbottom (1992). Las traducciones son nuestras.

obtiene, en cuanto a los temas, inspiración y, en cuanto a las palabras, sublimidad y, respecto de los afectos, todas las emociones y, de los caracteres, el encanto...

En esta cita, los sustantivos *sublimitas* y *decor*¹¹ hacen referencia claramente a los géneros elevados como la épica y la tragedia (señalada esta también por el vocablo *personis* y por la frase *in adfectibus motus*). Este es un ejemplo del hecho de que es necesario tener presente la obra en su conjunto: aunque no lo dice explícitamente, aquí Quintiliano estaría dejando de lado nuevamente la lírica. Esta es una de las contradicciones más fuertes, ya que a partir del rechazo del que es objeto este género desde el libro 1 y en virtud de la finalidad didáctica, se esperaría, en consecuencia, no hallar representada la lírica en el listado de autores modélicos. No obstante, veremos que no son pocos los autores líricos que figuran en el canon.

Respecto de los géneros prosaicos, critica la historia ya que a ella le interesa relatar (*narrare*), no demostrar (*probare*), y porque persigue *memoriam posteritatis et ingenii famam* (10.1.31). Es decir, a la oratoria se opondrían tanto la poesía como la historiografía respecto de la preocupación por la forma, lo cual podría afectar el adecuado tratamiento de los contenidos. En contrapartida, valora de esta su estilo brillante (*nitor*) y el hecho de que provee de *cognitio rerum exemplorumque*. Por último, la filosofía se torna necesaria para la oratoria en lo que respecta a la formación moral del orador.

Parece, entonces, muy acotado lo que cada uno de estos géneros puede aportar al estudiante de retórica. Sin embargo, todo texto contribuye a la adquisición de una cultura general y de la facilidad de palabra (*facilitas*), sin la cual el orador no podrá conducir ningún discurso, aunque posea un brillante conocimiento teórico. La forma de obtener la *facilitas* es a través de la imitación¹². Es esta, pues, la razón por la cual el rétor se ve obligado a realizar en el libro 10 de la *Institutio Oratoria* un listado de aquellos autores que deben ser leídos atentamente e imitados por el futuro orador, a fin de fortalecer y mejorar su capacidad expresiva. Con todo, el propio Quintiliano se anticipa a posibles polémicas y realiza una serie de aclaraciones al lector. Así, expresa que él no es el primero que intenta una empresa como esta y menciona a propósito el *Brutus* de Cicerón. No obstante, se distancia de este tratado cuando afirma que no será tan exhaustivo como Marco Tulio. En efecto, no podrá desarrollar con tanto detalle a cada autor, dado que el rétor pretende incluir a oradores pero también a filósofos,

¹¹ Contrástese con las citas de 1.8 mencionadas en el apartado 2.

¹² Cf. Quint., Inst. 10.1.8, 44 y 59. El canon se presenta como preámbulo a su teoría retórica de la imitatio desarrollada en 10.2, donde define con detenimiento el modo en que dichos modelos deben ser utilizados por el futuro orador.

historiadores y poetas, tanto griegos como latinos. En consecuencia, no buscará agotar cada género, sino que deberá dejar de lado a muchos escritores de méritos similares a los nombrados, y de alguno de ellos mencionará solo ciertas composiciones¹³. De esta forma, el problema de la extensión del canon lo lleva a afiliarse a la opinión de Tito Livio de que hay que leer únicamente a los mejores escritores y a aquellos que más se parecen a estos. Quintiliano adopta, pues, una posición singular respecto de cómo configurará su canon: en primer lugar, decide elaborar una historia literaria –es decir, acoge el criterio de Cicerón–, puesto que lejos de construir un catálogo o una mera cronología, acompaña cada nombre con un comentario acerca de su estilo (del mismo modo que el arpinate hizo en el *Brutus*). A fin de respetar la finalidad didáctica, dicho comentario tenderá a destacar en cada autor su principal excelencia en lo que respecta al ámbito retórico (*praecipua uirtus*, 10.1.37), aunque esto no siempre se cumplirá. En segundo lugar, el ordenamiento de los escritores será jerárquico (señalando al mejor y al peor), no cronológico, como se acostumbraba en tratados anteriores.

Veamos a continuación cómo organiza Quintiliano el canon en 10.1. En primera instancia, el autor menciona los modelos griegos que conforman la lista y seguidamente los latinos. Toma los géneros tradicionales de mayor prestigio y para cada uno especifica la mayor o menor contribución (*utilitas*) para la formación del orador; en cambio, deja de lado los géneros considerados menos prestigiosos¹⁴ (epigrama, fábula, novela, mimo):

Sed nunc genera ipsa lectionum, quae praecipue conuenire intendentibus ut oratores fiant existimem, persequor (10.1.45).

Pero ahora me dedico a los géneros mismos de lecturas que considero convienen especialmente a quienes tienen la intención de ser oradores.

El orador hispano comienza con el abordaje de los géneros compuestos en hexámetros, de la lírica y del género dramático, y continúa con la historia, la oratoria y, finalmente, con la filosofía (para más detalle, véanse *supra* los cuadros 1 y 2). Respecto de los poetas, se destaca una utilidad oratoria mayormente en los escritores griegos –menciona una decena de juicios positivos, lo que equivale a casi el 50% del total de autores¹⁵– frente

¹³ Por ejemplo, aunque alude a la invectiva de Catulo, sus composiciones líricas no son mencionadas, o se ignora el talento trágico de Séneca. Cf. LAIRD (2006: 16).

¹⁴ Cf. CITRONI (2006: 4) y POCIÑA (1981-2: 99).

¹⁵ Señalamos aquí solo a algunos de esos autores y añadimos los juicios que los acompañan a fin de que pueda observarse su interés para la formación del orador: Homero (*omnibus eloquentiae partibus exemplum et ortum;... nec poetica modo sed oratoria uirtute*

a los latinos, entre quienes se cuentan solo Virgilio, Horacio y Lucano¹⁶ –es decir, sólo un 9% de los autores latinos. Así pues, Quintiliano otorga una ingente importancia didáctica a los géneros poéticos, especialmente a la épica y al drama complementados quizás por el yambo y la sátira a causa de su carácter moral. La lírica se encuentra bien posicionada respecto de los griegos; en cambio, a pesar de que se nombra a muchos poetas romanos reconocidos, quedan prácticamente todos excluidos de la finalidad formadora o retórica.

En cuanto al resto de los géneros, se reitera la preeminencia griega, no solo en la cantidad de autores aludidos, sino también en la densidad de los juicios formulados, que tienden a alentar a los futuros oradores a leerlos y emularlos. Nuevamente, solo tres escritores romanos aportan *utilitas* retórica, entre los que, por supuesto, se encuentra Cicerón –cuyo nombre es prácticamente sinónimo de ‘elocuencia’ (*iam non hominis nomen sed eloquentiae habeatur*, 10.1.112)–, secundado por Julio César, al que se valora como orador, no como historiador¹⁷. Para este último género, el principal autor destacado es Tito Livio (10.1.101).

De lo anteriormente expuesto, se desprende el hecho de que Quintiliano no ha podido sustraerse a la tradición de contemplar con admiración los modelos griegos y de establecer correspondencias comparativas entre la producción romana y la griega. Así Virgilio es equiparado a Homero, Sallustio a Tucídides, Livio a Heródoto, Cicerón a Demóstenes, etc. En algunos géneros literarios, el rétor se lamenta de la ausencia de autores latinos que logren alcanzar la maestría de los escritores griegos: tal es el caso de la comedia, el yambo, la tragedia y la filosofía (10.1.99-123). Sin embargo, en otros géneros la producción literaria romana alcanza superioridad (sátira, 10.1.93) o al menos igualdad (elegía y oratoria, 10.1.93 y 105). Por otra parte y como adelantamos *supra*, en relación con los autores latinos opera una ruptura con el canon varroniano-ciceroniano (de cierto prestigio aún entre los académicos), que otorgaba gran importancia a los

eminentissimus, 10.1.46); Píndaro (*princeps spiritu, magnificentia, sententiis, figuris, beatissima rerum insectorumque copia et uelut quodam eloquentiae flumine*, 10.1.61); Alceo (*tyrannos insectatus multum etiam moribus confert, in eloquendo quoque brevis et magnificus et diligens et plerumque oratori similis*, 10.1.63); la comedia antigua –Aristófanes, Éupolis y Cratino– (*aut simillior sit oratoribus aut ad oratores faciendos aptior*, 10.1.65). Para el resto de los escritores, cf. *supra* el cuadro 1.

¹⁶ Quintiliano valora a Virgilio por ser *proximus* a Homero (10.1.85); de Lucano se dice que “debe ser imitado más por los oradores que por los poetas” (10.1.90); y de Horacio comenta, respecto de la poesía lírica, que *plenus est iucunditatis et gratiae et uariis figuris et uerbis felicissime audax* (10.1.96).

¹⁷ En el juicio sobre Julio César se encuentran muchas de las virtudes del orador: *tanta in eo uis est, id acumen, ea concitatio...; exornat tamen haec omnia mira sermonis... elegantia* (10.1.114).

arcaicos. Así, Quintiliano se distancia u otorga poco interés a los escritores del período temprano de la literatura romana: Enio (10.1.88), Lucilio (10.1.94), Accio, Pacuvio y Plauto (10.1.97-99). Por el contrario, incluye a autores posteriores, especialmente a los augusteos –mostrando en este sentido una clara convergencia con las tendencias de la primera mitad del siglo I d. C.– e, incluso, se refiere a escritores latinos del Imperio en las secciones de épica, historia, oratoria y filosofía. No obstante, más allá de identificar estos criterios, una cuestión que llama nuevamente la atención es que no todos los autores incluidos en la lista son aprobados y recomendados para su imitación: por ejemplo, el poeta Ovidio recibe comentarios poco elogiosos en cualquiera de los géneros en los que se lo menciona (10.1.88, 93, 98), principalmente por su *lasciuitas*¹⁸.

Lo expuesto hasta aquí nos lleva a reflexionar acerca de la finalidad de este canon y del criterio de selección asociado a ella. Es evidente que el catálogo no se ha limitado exclusivamente a los mejores autores, dado que muchos reciben elogios matizados con observaciones sobre sus carencias o vicios. A modo de ejemplo, este es el caso de, entre otros, Arato, Estesícoro o los antiguos estoicos¹⁹, y entre los latinos –más allá del referido Ovidio– de varios poetas épicos y trágicos o de Séneca²⁰. Además, reciben críticas muchos de los historiadores, especialmente los griegos, y prácticamente todos los oradores, exceptuados Demóstenes y Cicerón. Con todo, esto no debería llamarnos la atención, si tenemos en cuenta el siguiente pasaje:

Neque id statim legenti persuasum sit, omnia quae summi auctores dixerint utique esse perfecta. Nam et labuntur aliquando et oneri cedunt et indulgent ingeniorum suorum uoluptati... (10.1.24).

Y que no se persuada al lector de que todo lo que han dicho los mejores autores es necesariamente perfecto. En efecto, en ocasiones cometen deslices y ceden al peso de su propio talento y se entregan a satisfacerlo,...

¹⁸ Cf., también, Quint., *Inst.* 4.1.77. La *lasciuitas* es presentada como vicio desde el libro 2 (ver 2.4.4; 2.5.10; 2.5.22).

¹⁹ Crítica a Arato porque tiene *nulla uarietas, nullus adfectus, nulla persona* (10.1.55), a Estesícoro porque *redundat atque effunditur* (10.1.62) y a los antiguos estoicos porque *minus indulgere eloquentiae* (10.1.84). Para el resto de los escritores, cf. *supra* el cuadro 1.

²⁰ A modo de ejemplo mencionamos algunas críticas: Cornelio Severo (*uersificator quam poeta melior... uindicaret sibi iure secundum locum*, 10.1.89), Accio y Pacuvio (*nitor et summa in excolendis operibus manus defuit*, 10.1.97) y Séneca (*potioribus praeferri non sinebam*, 10.1.126). Volveremos sobre este último más adelante. Para el resto de los escritores, cf. *supra* el cuadro 1.

Podemos admitir entonces que, a pesar de sus fallas, los autores mencionados siguen siendo los mejores a imitar²¹. Incluso podríamos justificar la mención de aquellos a los que directamente aconseja no emular, si pensamos que un *exemplum* a veces funciona por similitud y otras enseña a partir de mostrar lo incorrecto. Este es el caso puntual de Séneca, a quien se le reconocen ciertos méritos (*magnae uirtutes*, 10.1.128), pero que en el campo de la filosofía aparece como el representante del estilo corrompido:

...sed in eloquendo corrupta pleraque, atque eo perniciosissima quod abundant dulcibus uitiis (10.1.129).

...pero en el estilo la mayoría de sus elementos son corruptos y muy perniciosos por esto: porque abundan en defectos seductores.

Por el contrario, no habría justificación aparente para ampliar la lista con otros autores de los cuales no se emite juicio alguno (se proporciona solamente el nombre sin indicación de sus cualidades). Tal es el caso de, entre otros, Tirteo (10.1.56), Calímaco y Filetas de Cos (10.1.58), o de Propercio y Persio (10.1.93-94). Igualmente, algunos son valorados solo dentro de su propio género, aunque no para la oratoria²². Este hecho nos permite aventurar que, según Quintiliano y al menos en lo referente a la enseñanza de la retórica, estos autores carecen de una *utilitas* específica, pero que, debido a su enorme prestigio al interior del campo cultural de la época, no podían estar ausentes del canon. De este modo, podría explicarse por qué se ha infiltrado la lírica, considerada, según vimos, como ‘indecente’.

Así pues, podemos afirmar que el criterio de selección utilizado por Quintiliano se va difuminando a medida que avanza el listado: los autores aludidos no son siempre los mejores de cada género y menos aun los mejores a ser imitados por un orador. En todo caso, ese es el criterio de base, pero la norma ejercida por la tradición, y quizás el temor a la crítica de sus colegas, impulsa al rétor a completar –o al menos a ampliar– el catálogo con autores igualmente reconocidos, aunque no en el ámbito oratorio, sí en su propio género. De esta manera, lleva a cabo una tarea que excede su labor como maestro y teórico de retórica, en tanto se aboca a la compleja (re)construcción de una historia literaria recibida: ejerce sobre los materiales ofrecidos por la tradición una particular lectura, selección y disposición según criterios diversos (*utilitas*, cronología, calidad estilística, etc.), sometiéndolos al mismo tiempo a un juicio estético.

²¹ Cf. SCHWINDT (2000: 163-164).

²² Algunos ejemplos son: Arato y Teócrito (10.1.55), Varrón de Átace (solo valorado como traductor, al igual que en Séneca –cf. *Ep.* 56.6), Tibulo y Galo (10.1.93), Catulo y Furio Bibáculo (10.1.95), Plauto, Cecilio, Terencio y Afranio (10.1.99-100), entre otros.

De este modo y volviendo a nuestra hipótesis, el objetivo central de este catálogo recibe un *tour de force*: la finalidad didáctica no es, pues, exclusiva, ni logra impedir que ingresen al canon de la *Institutio Oratoria* toda otra nómina de escritores muy fuertemente presentes en otros compendios²³. Para justificar este último aspecto, por consiguiente, es necesario considerar otros cánones que han servido como fuentes para este tratado, tanto anteriores como contemporáneos de Quintiliano.

4. Las fuentes de Quintiliano

El autor de la *Institutio Oratoria* se vale de una pluralidad de fuentes, tanto griegas como romanas, que forman parte, a su vez, de una extensa tradición retórico-literaria, de la cual el propio rétor hispano se encuentra imbuido. No obstante, brinda nuevos juicios de valor en relación con los géneros y obras que menciona en su catálogo, que surgen precisamente –según aludimos en los preliminares de este trabajo– de su propia postura crítica frente a los textos transmitidos como canónicos, pero también de la interrelación con otras historias literarias y cánones emergentes elaborados por otros escritores, pertenecientes a su vez a nuevas tendencias y movimientos literarios que polemizan entre sí.

4.1 Las fuentes griegas

En primer lugar, para los autores griegos Quintiliano retoma la tradición del canon establecido por los filólogos y gramáticos alejandrinos (Aristarco, Aristófanes de Bizancio, etc.), que en ocasiones son aludidos por el rétor. Con todo, se muestra libre de discutir sus preceptos, como se vislumbra en 10.1.59-60²⁴. Lamentablemente, de ellos no poseemos más que referencias o fragmentos poco contrastables, y el hecho de que el autor se aleje en ciertas ocasiones de sus opiniones, nos obliga a buscar otros modelos.

Gran parte de la crítica considera como fuente principal del canon de Quintiliano el tratado *Peri mimeseos* (*De imitatione*) de Dionisio de Halicarnaso²⁵, lo cual se debe a que las coincidencias entre ambos autores son abundantes²⁶. No obstante, cabe aclarar que Dionisio solo puede ha-

²³ Para ver cómo opera esta fusión de una tradición antigua con otra más reciente para la selección de autores, en especial de los trágicos, cf. CITRONI (2006: 4-6).

²⁴ Cf. DUFF (1964: 321).

²⁵ Acerca del extenso debate sobre la influencia de Dionisio de Halicarnaso en Quintiliano, cf. LAIRD (2006: 16, n. 38); RUTHERFORD (1992: 360-362); CITRONI (2006: 1, n. 1); DUFF (1964: 321-2); y SCHWINDT (2000: 166).

²⁶ Ambos cánones organizan la producción literaria en torno a los géneros más prestigiosos –especificando los escritores más importantes y su utilidad para el orador–, y dejan de

ber orientado a nuestro rétor respecto de los autores griegos, dado que no aborda en absoluto la literatura romana. Un profundo análisis de las coincidencias y distanciamentos entre el *De imitatione* y la *Institutio Oratoria* puede hallarse en J. Cousin. En consecuencia, no nos detendremos puntualmente en estos aspectos, sino en las conclusiones que surgen de la comparación de ambos cánones.

Cuadro 3: el canon de Dioniso de Halicarnaso

Género		Autores griegos		
		+	-	
Poesía	Épica	1.Homero 2.Hesiodo 3.Antímaco 4.Paniasis	--	
	Lírica	1.Píndaro 2.Simónides 3.Estesícoro 4.Alceo	--	
	Drama	Tragedia	1.Esquilo 2.Sófocles	3.Eurípides
		Comedia antigua	“comediógrafos”	--
Comedia (nueva)		Menandro	--	
Prosa	Historia	1. Heródoto 2.Tucidides	3.Jenofonte 4.Filisto 5.Teopompo	
	Filosofía	1.pitagóricos 2.Jenofonte 3.Platón 4.Aristóteles	--	
	Oratoria	1.Lisias 2.Isócrates 4.Demóstenes 6.Hipérides	3.Licurgo 5.Esquines	

lado los géneros menores; el orden en que se presentan los géneros es prácticamente el mismo: primero se analizan aquellos que están en verso y separadamente los que utilizan la prosa; dentro de cada género, la nómina de autores mencionados y los juicios críticos emitidos sobre cada uno son bastante similares. Cabe destacar que ambos rechazan la literatura griega más reciente e incluyen casi solamente autores pre-helenísticos, siguiendo en esto a los filólogos alejandrinos.

Es significativo notar que Quintiliano opera una ruptura respecto de esta fuente, principalmente en el hecho de adoptar el criterio jerárquico por sobre el cronológico, lo cual resulta más funcional al *persuadere* acerca de cuáles son los mejores autores; además, la lista de Quintiliano es más extensa porque admite géneros que Dionisio omite (como la poesía didáctica, bucólica, elegíaca o yámbica, o bien la comedia antigua) y añade autores helenísticos –rechazados ya por los filólogos alejandrinos; finalmente, en algunos géneros, como en el dramático –tanto comedia como tragedia– y en la oratoria, el alejamiento entre los críticos evidencia que ambos manejan fuentes diversas.

4.2 Las fuentes latinas

4.2.1 El canon ciceroniano

Consideremos, en segunda instancia, a Cicerón. En el *Brutus*, M. Tulio se propone revisar toda la historia de la oratoria, desde sus orígenes hasta su propia época. Si bien mantiene el ordenamiento cronológico –tradicional en los cánones anteriores–, se ocupa de otorgar a cada autor una jerarquía fija y un determinado juicio de valor. Es decir que encontramos aquí, como adelantamos más arriba, el germen de la historia literaria que construye luego Quintiliano²⁷. Más allá de lo formal, esta obra es además una fuente cierta para la constitución del listado de los rétores griegos.

Cuadro 4: el canon de Cicerón

Género	Autores griegos		Autores romanos	
	+	-	+	-
Poetas (<i>Orat. de Orat.</i>)	Homero Arquíloco Píndaro Sófocles	Esquilo Eurípides	--	Ennio Accio Pacuvio
Historia (<i>Orat. de Orat.</i>)	1. Heródoto (<i>princeps</i>) 2. Tucídides (<i>vicit</i>) 7. Calístenes (<i>rhetorico paene more</i>)	3. Filisto 4. Éforo 5. Teopompo 6. Jenofonte 8. Timeo	--	--

Continúa en la pág. siguiente

²⁷ Acerca de la recepción por parte de Quintiliano de los criterios estético-literarios ciceronianos, cf. DOEPP (1985); ALBERTE GONZÁLEZ (1998). Acerca del *Brutus* como historia literaria, cf. FERNÁNDEZ CORTE – GONZÁLEZ MARÍN (2013).

Filosofía (<i>de Orat.</i>)	1.Sócrates 2.Platón (1) 3.Aristóteles 10.Carneades	4.Jenócrates 5.Antístenes 6.Aristipo 7.socráticos 8.estoicos 9.Arcesilao	--	--
Oratoria (<i>Brut.</i>)	2.Isócrates 3.Lisias 4.Demóstenes (<i>perfectum</i>)	1.Antecedentes: Solón, Pisístrato, Clistenes, Temístocles, Pericles, Cleón, Alcibiades, Critias, Terámenes 5.Hipérides 6.Esquines 7.Licurgo 8.Dinarco 9.Démades 10.Demetrio F. 11.Teofrasto	2.Galba (1), Le- lio (2), Escipión Afric., L. Cota 6.Antonio, Craso 8.Sulpicio, C. Cota 10.Marcelo, C.J. César 11.Hortensio, Bruto, Cicerón	1.Catón y con- temp. 3.or. medianos contemp. al cír- culo de Escip. 4.Tib. Graco, Carbón 5.C. Graco, Escauro, Rutilio, Lut. Cátulo 7. or. medianos contemp. a Anto- nio y Craso 9.Pomponio, C. Curión, Calidio, Calvo y otros

Si observamos el tratado ciceroniano, a partir de la época de Isócrates (catálogo de oradores propiamente dichos)²⁸, veremos que ambos autores coinciden en casi todos los nombres y sus calificaciones²⁹. Es importante destacar la preponderancia de Demóstenes como modelo de orador, lo cual no solo se observa en *Brutus* (35), sino también en *Orator* (6) y *de Oratore* (1.58, 2.94, 3.28, etc.). En cambio, la fuente para el listado de los oradores romanos debemos buscarla en otro sitio, dado que Quintiliano elige no mencionar a ningún orador anterior a Cicerón (posiblemente por considerar que ya han sido detallados en el *Brutus*). Advertimos, entonces, que el recorte realizado por Quintiliano para el género oratorio se ha orientado a destacar los modelos por excelencia tanto de la oratoria griega (Demóstenes), como de la romana (Cicerón), lo cual es coherente con la finalidad formadora que plantea el rétor antes de comenzar el catálogo. Sin embargo, cabe destacar que, al momento de abordar los restantes oradores, el criterio utilizado para los griegos es diferente del empleado

²⁸ En su afán casi arqueológico por reconstruir propiamente el origen de la oratoria, Cicerón se remonta hasta Solón y Pisístrato, y recorre varios nombres de estadistas famosos por su elocuencia, como Pericles, e incluso de teóricos del arte retórico, todos los cuales no pueden ser considerados propiamente oradores.

²⁹ A modo de ejemplo, compárese el juicio sobre Lisias en *Brutus* 35 y en *Quint. Inst.*, 10.1.78.

para los latinos: para los primeros, adopta sin cuestionamientos el canon de Marco Tulio –que no es más que el de Dionisio ampliado; mientras que para los latinos, decide ejemplificar con autores más cercanos a su época y, por tanto, más familiares para su alumnado. Esto no solo constituye una ruptura con Cicerón, sino específicamente con la tradición retórico-literaria de otorgar más valor a los escritores antiguos que a los modernos.

Si tomamos otros tratados de Cicerón, hallamos otras preferencias que comparte con Quintiliano: son interesantes, en este sentido, las figuras de Tucídides (*de Orat.* 2.56) y Arquíloco (*Orat.* 4), cuya valoración da cuenta de que ya M. Tulio había operado un cambio al menos respecto de Dionisio, quien prefería a Heródoto e ignoraba al yambógrafo. No obstante, otras diferencias de juicio con Cicerón evidencian finalmente que Quintiliano ha adoptado solo en parte el canon ciceroniano. Así, por ejemplo, se distancian respecto de los trágicos griegos (*Orat.* 4) y, en especial, de los autores romanos arcaicos. En este último punto, reiteramos, radica la mayor divergencia entre ambos críticos: el valor que conservan a fines de la República los antiguos –como Enio, Accio o Pacuvio (*Orat.* 36, *de Orat.* 3.27)– se ha diluido durante el primer siglo del Imperio.

4.2.2 *El canon augusteo*

En efecto, los críticos imperiales dirigen su mirada hacia los poetas consagrados en la época augustal (Virgilio, Horacio, Ovidio, etc.), no hacia los arcaicos y menos aun hacia los autores griegos anteriores a estos, de manera tal que podemos afirmar que polemizan con los cánones imperantes hasta ese momento. Este hecho nos lleva a indagar en el Principado a otros escritores latinos que pudieron influir en Quintiliano respecto de la valoración y jerarquización de ciertos autores. Algunos estudiosos³⁰ coinciden en que también podemos hallar nuevas fuentes dentro de los géneros poéticos.

En este sentido y dada la ingente importancia que tuvo Horacio como crítico literario y la influencia de su *Ars Poetica* dentro de la tradición e historia literaria posterior³¹, no debe llamar la atención el hecho de que, al momento de construir su propio canon, Quintiliano haya sido influenciado por este, de cuyas *Odas* el rétor cita los elogios que el poeta dirige a Alceo o Píndaro.

³⁰ Cf. CITRONI (2006: 14-16); y FONTÁN (1974: 199).

³¹ Dado los límites del presente trabajo, y considerando que la teoría horaciana ha sido ampliamente desarrollada por la bibliografía crítica específica, remitimos a Harrison (2007) o a Kilpatrick (1990), entre otros; también a los ya citados Farrell (2010: 176-177 y *passim*); Fontán (1974: 205-210); Habib (2005: cap. 5); Laird (2006: cap. 15).

Cuadro 5: el canon de Horacio (*Ars Poetica* y *passim*)

Género y subgénero		Autores griegos		Autores romanos	
		+	-	+	-
Hexámetros (épica y bucólica)		Homero Tirteo	--	Polión Vario Virgilio Varrón At.	Ennio
Elegía (poesía amorosa en geral.)		no especifica	--	--	Catulo Calvo
Sátira		--	--	Horacio	Lucilio
Yambo		Arquiloco	--	--	--
Drama	Comedia antigua	Éupolis Cratino Aristófanes	--	--	--
	Tragedia	Esquilo	Tespis	--	Accio
	Comedia (nueva)	--	--	Fundanio	Cecilio Plauto
	mimo	--	--	--	Laberio

Asimismo, si examinamos las *Sátiras* –en especial la 1.4 y 1.10–, advertiremos que el rétor pudo haber tomado de aquí el canon de la comedia antigua (Éupolis, Cratino, Aristófanes)³² o los juicios negativos sobre Lucilio y otros arcaicos –como Enio o Accio–, e incluso un cierto desdén hacia Catulo y el mimo. En cambio, se mantienen en la mayor estimación Homero y Virgilio, siendo este último equiparado al primero. Si consideramos la obra crítica más importante de este poeta, el *Ars Poetica*, las coincidencias continúan. No podemos ahondar aquí en semejanzas a nivel teórico³³, sino

³² Aquí se observa la mencionada ruptura con el canon de Dionisio, quien no alude a la comedia antigua y se centra solo en Menandro. Quintiliano retoma a los antiguos comediógrafos de la mano de Horacio y amplía la lista de la comedia Nêa con Filemón.

³³ Nos referimos en particular al respeto por las normas genéricas y al reconocimiento de las propias capacidades por parte de cada autor. Estos principios, fundamentales para que el producto artístico llegue a tener *forma* (“belleza”, opuesto a *deformis*), se encuentran en amplia relación con el concepto de lo “adecuado” (*aptum*) que Quintiliano desarrolla a lo largo de todo su tratado, y que tanto él como Horacio toman de Aristóteles. Cf. DEL RIO SANZ (2002: 15).

que nos detendremos más bien en el canon que puede desprenderse de la obra de Horacio a partir de la mención de los autores que se cuelan entre los versos del poeta. Aunque ambos críticos no acuerdan en todos los autores, se reitera la crítica a los arcaicos (Cecilio, Plauto, Enio) y llama la atención un relativo desprecio por la elegía al no personalizarla con el nombre de ningún autor destacado. Este podría ser un antecedente del rechazo que sufren la elegía y otros géneros líricos amorosos o satíricos, que el rétor considera ‘inadecuados’ por su *lasciuitas*. Debemos tener en cuenta que estas no son simples concurrencias, sino que poetas de envergadura del período augusteo dejaron sin duda una huella indeleble en la literatura latina, marcando tendencias críticas valoradas y retomadas en diversas épocas³⁴.

Así como las sátiras horacianas son una fuente innegable para el canon de los comediógrafos antiguos, los poetas elegíacos, por su parte, proporcionan el canon de su propio género. En este sentido, Propercio señala reiteradas veces que sus fuentes griegas son Calímaco y Filetas de Cos (2.140, 2.34.31-2, 3.1.1), tal como menciona Quintiliano. En cambio, discrepan en la valoración de Catulo y de Galo. Con todo, el influjo de este poeta sobre la opinión del calagurritano no se reduce a la elegía. En su poema 2.34, cobra interés el hecho de que entre los épicos nombra por supuesto a Homero, y añade a Hesíodo y Antímaco (los tres primeros que considera el rétor), olvidados en otras tradiciones; y entre los latinos no solo recuerda a Virgilio, sino también a Varrón de Átace –criticado, en cambio, por Horacio (S. 1.10.46).

Cuadro 6: el canon de Propercio (2.34 y *passim*)

Género y subgénero	Autores griegos	Autores romanos
Épica	Homero Hesíodo Antímaco	Virgilio Póntico Ennio Varrón At. (también elegía)
Elegía	Calímaco Filetas	1.Catulo 2.Calvo 3.Galo 4.Propercio
Tragedia	Esquilo	--

³⁴ Por ejemplo, el agregado de Pisandro, Nicandro, Euforión y Tirteo en el canon del rétor se debe a que son elogiados por poetas como Virgilio (*Eclogae*, 10.50) y Horacio (*Ars Poetica*, 401).

Ovidio, por su lado, en sus famosos catálogos de los *Tristia* 2 y 4 establece, a su vez, un canon de poetas elegíacos romanos que difiere del properciano y que se asemeja mucho más al que señala Quintiliano. Incluso deja aparte a Catulo (aunque lo valora como poeta erótico, paradójicamente recurriendo al adjetivo *lasciuus*, utilizado por el maestro hispano con un valor semántico negativo, como ya señalamos), junto con una extensa lista de autores que alguna vez se dedicaron a la musa amorosa: Varrón de Átace, Cornificio, Tícidas y Cinna, a los que añade un grupo de poetas amigos suyos (la mayoría de los cuales solo son conocidos por esta referencia)³⁵ y, además, toda una serie de oradores o estadistas que escribían elegías y epigramas en momentos de *otium*. Ovidio no solo eterniza a escritores contemporáneos de este tipo de poesía, sino también de todos los géneros que menciona. De este modo, se enfrenta a los preceptos de Cicerón y a la concepción tradicional de preferir a los antiguos escritores frente a los más recientes, polémica que mantendrá su vigencia –en favor de los nuevos autores– hasta inicios del siglo II d. C. Por otro lado, Nasón evidentemente toma la misma tradición que adopta luego Quintiliano en cuanto a la tragedia, ya que prefiere a Eurípides por sobre los otros tragediógrafos, a diferencia de Dionisio, Horacio y Propertio, que siguen un canon más antiguo que privilegia a Esquilo. Cabe destacar, asimismo, que Ovidio nombra además –al igual que el orador hispano– al poeta trágico Vario, hasta ahora no mencionado por ninguna otra fuente. No acuerdan, en cambio, respecto de los líricos griegos ni en la valoración de ciertos géneros menores³⁶.

Cuadro 7: el canon de Ovidio (*Tristia* 2 y 4, *Epistulae ex Ponto* 4.16)

Género y subgénero	Autores griegos	Autores romanos
Hexámetros (épica, poesía didáctica y bucólica)	Homero	Ennio (–), Lucrecio Virgilio Macro, Rabirio, Pedón Marso, Póntico, J. Montano y otros contemp.

Continúa en la pág. siguiente

³⁵ Cf. ECHAVARREN (2006).

³⁶ Ovidio ensalza a Anacreonte y a Safo y agrega a su canon los “relatos milesios” (*Tr.* 2.413). Todos estos son ignorados por el autor de la *Institutio Oratoria*.

Elegía		Calímaco	1.Galo 2.Tibulo 3.Propertio 4.Ovidio
			Catulo Varrón At. Ticidas, Cornificio Cinna, Catón (gram), Hombres públicos (poetas ocasionales) y otros contemp.
Yambo		--	Baso (?)
Lírica		Anacreonte Safo	Horacio
Drama	Tragedia	Eurípides	Accio Cornelio Sev. Vario y otros contemp.
	Comedia (nueva)	Menandro	Terencio Melisso
Rel. milesios		Aristides	--

Como conclusión parcial, notamos que los poetas del Principado han ejercido una importante influencia en los inicios de la época imperial, no solo en otros poetas que los imitan, sino especialmente en la crítica literaria, que retoma y normativiza las preceptivas poéticas de los autores a medida que acceden al reconocimiento popular.

4.2.3 *Época Imperial*

Como señalamos en la introducción y según evidencian las variables que despliega cada autor analizado, si el canon es algo dinámico, que se transforma según las necesidades de cada época, de cada escritor y de cada obra, es imposible que los contemporáneos no hayan influido en la visión que el rétor poseía de la literatura.

En consonancia con lo dicho, abordaremos primero la obra de Séneca, un poco anterior a Quintiliano y que, a pesar de ser muy criticado por este, coincide con él en muchos de los preceptos sobre el estilo, al me-

nos teóricamente. A este respecto, resulta fundamental la carta 114 de las *Epistulae Morales ad Lucilium*, que se inscribe en la polémica de las causas de la corrupción de la elocuencia. En esta epístola, Séneca ataca la figura de Mecenas como modelo de la elocuencia corrompida y, a partir de allí, rechaza algunos aspectos estilísticos, negativos también para Quintiliano, como ser la concisa oscuridad –de la cual son modelos Salustio³⁷ y su imitador Arruntio– contrapuesta al estilo de Tito Livio, o la lentitud que le adjudica al propio Cicerón en sus discursos³⁸. Mención aparte merece el uso de arcaísmos: a este respecto encontramos cierta ambigüedad en las cartas, ya que si bien el epistológrafo se opone a la imitación de autores antiguos –tan valorados por Cicerón–, no obstante, en la epístola 58 se lamenta de la pérdida de vocablos y del empobrecimiento paulatino de la lengua latina, razón por la cual recomienda frecuentar, entre otros autores arcaicos, a Enio y a Accio, a diferencia de Quintiliano. Prevalece, de todos modos, el gusto por autores contemporáneos o recientes³⁹. Finalmente, es más terminante que el rétor en relación con los poetas líricos, cuya lectura considera una pérdida de tiempo (49.5).

Cabe destacar también que a lo largo de las cartas Séneca nombra o cita una gran cantidad de autores, desde Homero hasta sus días. Entre las ‘citas de autoridad’ más frecuentes (empleadas como *exempla* filosóficos o morales) encontramos a Virgilio, Horacio u Ovidio, lo cual confirma la enorme importancia que habían adquirido los poetas augusteos poco después de concluir el Principado. Respecto de los griegos, cobra relevancia la coincidencia en otorgar a Eurípides el primer lugar entre los trágicos.

³⁷ Ver nota 11.

³⁸ Cf. Quint., *Inst.* 10.2.17, donde critica a Cicerón por sus circunloquios. En todas las restantes cartas senecanas en las que se nombra a Cicerón, sin embargo, este es muy valorado, no solo como orador, sino también como filósofo.

³⁹ Por ejemplo, menciona a Julio Montano (en 122, el cual había sido mencionado por Ovidio), o al poeta Valgio Rufo (51).

Cuadro 8: el canon de Séneca (*Epistulae*)

Género y subgénero		Autores griegos	Autores romanos		
			+	-	
Poesía	Hexámetros (épica, poesía didáctica y bucólica)	Homero Hesíodo	Virgilio (1) Ennio Lucrecio J. Montano Ovidio (<i>Met.</i>) Cornelio Sev. Messala Varrón At.	Pedón	
	Sátira	--	Horacio	--	
	Lírica	“Los nueve líricos”	--	--	
	Poesía ligera	--	Valgio Rufo	--	
	Drama	Tragedia	Eurípides	Nevio Accio	--
		Comedia (nueva)	--	Terencio	--
		Mimo	--	Pub. Siro	--
Prosa	Historia	--	T. Livio Aufidio Basso	Arruntio Salustio Tanusio Gém.	
	Oratoria	--	Cicerón	A. Polión Apio Cl. Ciego Craso Curión Tib. Graco Mecenas	
	Filosofía	Platón (1) Aristóteles Teofrasto	Cicerón	--	

Finalmente, para procurar también la perspectiva de los poetas de la época flavia, aludiremos a Marcial, quien sobrevivió a Quintiliano y que, para la época de la publicación de la *Institutio Oratoria*, ya había dado a conocer la mayor parte de su obra. Resulta de sumo interés su posición, ya que, en primer lugar, es realmente contemporáneo al rétor y porque,

en segundo lugar, difiere completamente de aquel e, incluso, es ignorado por Quintiliano en su canon por dedicarse a un género poético considerado menor. Las referencias de Marcial a diversos escritores griegos y romanos, así como sus juicios de valor en torno a ellos, se hallan diseminados a lo largo de cientos de epigramas. Detallaremos aquí solamente algunos que resultan significativos para nuestro estudio.

Cuadro 9: Marcial: canon de autores en verso

Género		Autores griegos	Autores romanos	
			+	-
Épica		Homero	Virgilio Lucano Domiciano (emp.)	Ennio Marso Pedón Cinna
poesía ligera (<i>lascivitas</i>)	Epigrama	Calímaco Bruciano	Catulo Marso Pedón Marcial y contemp.	--
	Elegía	--	Propercio Galo Tibulo Catulo Ovidio	Cicerón
Sátira		--	Persio Lucilio	--
Lírica		Píndaro Safo	Horacio Sulpicia Nerón (emp.) y contemp.	Nerva (emp.)
Drama	Tragedia	Sófocles	Vario	Accio Pacuvio
	Comedia (nueva)	Menandro	--	--

Cuadro 10: Marcial: canon de autores en prosa

Géneros	Autores griegos	Autores romanos
Historia	--	Salustio T. Livio
Filosofía	Demócrito, Zenón, Platón, Pitágoras	Séneca
Oratoria	--	Séneca el <i>rhétor</i> Cicerón Plinio el Joven Quintiliano (<i>moderator</i>)

Es interesante detenerse en los *Aphophoreta* o Libro 14. Todos estos poemas han sido escritos por encargo, y acompañaban –a modo de etiqueta– presentes que un señor regalaba a sus invitados en un banquete (por ejemplo, libros); de modo que no necesariamente reflejan la opinión de Marcial, pero sí los gustos estético-literarios de la época. Entre los epigramas 183 a 195 podemos encontrar etiquetas para obras de Homero, Virgilio, Menandro, Cicerón, Propercio, Livio, Salustio, Ovidio, Tibulo, Lucano y Catulo. Se observa, entonces, que las obras que circulaban en los eventos sociales de la época flavia se reducían, respecto de la literatura griega, prácticamente al autor que le dio origen y al exponente alejandrino de la Néa –que evidentemente mantiene un lugar primordial en el gusto popular; a su vez, respecto de la literatura latina, son privilegiados autores de la época augustal o del Imperio.

En el resto de los libros del epigramatista proliferan las referencias a diversos autores. Proporcionalmente, exceden en gran medida las de los latinos frente a las de los griegos, lo cual evidencia una preferencia opuesta a la del calagurritano. De enorme importancia para el estudio del canon de Marcial, resulta el poema 1.61, donde hallamos un catálogo de autores representados como canónicos o de indudable renombre: Catulo, Virgilio, Livio; Estela y Flaco (amigos del poeta); Apolodoro (autor desconocido); Ovidio, los dos Sénecas y Lucano; Canio Rufo, Deciano y Liciniano (otros amigos del poeta); y, por último, el propio Marcial. Como vemos, encabeza la lista el veronense y no azarosamente: no se puede dudar de que su obra ha inspirado al bilbilitano y el propio Marcial nunca lo olvida cuando defi-

ne a sus antecesores epigramáticos latinos (5.5, 7.99). El segundo nombre, Virgilio, es el más reiterado en los 12 libros de epigramas⁴⁰. Esto nos permite aventurar que, aparentemente, en esta época el autor de la *Eneida* es considerado un ícono literario, de igual modo que Homero lo es para la literatura griega. Cabe destacar que, observando el catálogo completo, el autor más antiguo que se menciona es Catulo; en contrapartida, proliferan los autores imperiales e incluso contemporáneos del epigramatista. Si tenemos en cuenta otros poemas, a esta lista se añaden Cornelio Galo (8.73), Horacio (1.107, 5.30, 8.18 y 12.3), Marso (2.71, 2.77, 5.5, 7.99), Pedón (2.77, 5.5), Persio (4.29), Propercio (8.73), Silio Itálico (4.14, 7.63, 9.86), la poetisa Sulpicia –más estimada incluso que Safo en 10.35–, Tibulo (4.6, 8.70, 8.73), el trágico Vario (8.18, 8.55) y una serie de poetas amigos de Marcial, desconocidos para nosotros. En géneros no poéticos, los filósofos griegos Demócrito, Zenón, Platón, Pitágoras (9.47), o Cicerón (3.38, 7.63, elogiado por sus habilidades oratorias) y Plinio el Joven (10.20). En todo Marcial, se encuentran muy pocas referencias a poetas griegos: Homero y Menandro (5.10), Sófocles (3.20), Píndaro (8.18), Safo (10.35) y sus antecesores en el género epigramático, Calímaco y Bruciano (4.23). Asimismo, debemos incluir el elogio a las composiciones poéticas de los emperadores romanos: tanto el epigramatista como el rétor incluyen la alabanza de los poemas épicos de Domiciano, lo cual responde también a la práctica del panegírico, muy desarrollada durante el Imperio⁴¹. Además de Domiciano, el bilbilitano (8.70) compara el estilo de Nerva y el de Nerón, a quien considera “el Tibulo de nuestro tiempo”.

Son pocas las ocasiones en que, por el contrario, Marcial dedica espacio a criticar el estilo de otros autores y, cuando lo hace, generalmente sus ataques se dirigen a poetas contemporáneos de escasa estima –según la opinión del propio autor–, cuya única referencia son estos mismos versos. Ocasionalmente, sus víctimas son los arcaicos Enio (5.10), Accio y Pacuvio (11.90, rechazados por su rudeza), y el neotérico Cinna (10.21), a quien reprocha su oscuridad. Según se observa, la visión que subsiste del pasado literario romano es negativa, postura que reproduce la polémica ‘antiguos vs. modernos’, tan vigente en la época.

De esta revisión de los poemas de Marcial se desprenden ciertas características que reflejan las tendencias críticas del período. En primer lugar, la preeminencia de los escritores romanos, lo cual se relaciona con la mayor atención que durante el Imperio se dirige hacia los modelos latinos.

⁴⁰ Se lo nombra directamente, o bien se mencionan sus obras, sus personajes o datos de su vida (Mantua, Mecenas, etc.). Sumando todas esas referencias es el autor más citado de los epigramas.

⁴¹ Marcial 5.5.7-8. Para la práctica del panegirico, cf. Plinio, *Panegyricus*; Vario Rufo, *Panegyricus Augusti* (poet. 5).

Con todo, no podemos afirmar que Quintiliano comparta este punto de vista, dado que los griegos poseen una fuerte presencia en su canon. En segundo lugar, de estos modelos latinos todos los autores que el epigramatista valora –exceptuado Catulo– son del Principado o del Imperio, e incluso muchos escritores aludidos están aún vivos y son amigos del poeta. En esto Marcial se asemeja a los elegíacos, a Séneca y al propio Quintiliano, quien intercala en su canon, entre otros, a Valerio Flaco, Saleyo Baso, Pomponio Segundo, Servilio Noniano, Domicio Afro y, como ya señalamos, al propio emperador Domiciano.

5. Conclusiones

Según hemos expuesto al comienzo de este trabajo, mediante la elaboración de un canon, cada autor (re)construye en su obra y de una manera subjetiva una nueva historia literaria a partir de su singular lectura y (re)configuración de la tradición literaria recibida, así como a partir de su interrelación con las nuevas posturas crítico-literarias y cánones contemporáneos que circulan al interior del campo intelectual, que influyen a la vez que polemizan con las instituciones y con su propia producción artística.

En este sentido y de acuerdo con el recorrido efectuado, podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. El canon de 10.1 posee una clara finalidad didáctica, que se justifica en el entramado discursivo como preámbulo a la teoría retórica de la *imitatio* desarrollada en 10.2. No obstante, en varios pasajes y, especialmente cuando aborda los autores latinos, Quintiliano no se restringe a emitir su opinión acerca de cuáles son los mejores autores y, especialmente, los más aptos o útiles para el estudiante de retórica. Por el contrario, alejándose del criterio de *utilitas* y de relevancia⁴² que guían la conformación de su canon, muchas veces incorpora autores con vicios de estilo remarcables o que se ubican en las antípodas de la teoría retórica desarrollada en los libros anteriores; o bien incluye a otros escritores que, aunque valorados en el género que practican, no aportan nada a la enseñanza del futuro orador; o bien hace referencia a géneros (por ejemplo, la elegía) que en otras partes de su tratado resultan, según el propio autor, hasta perjudiciales para el alumno. En consecuencia, consideramos que este abordaje de la literatura anterior y contemporánea excede propiamente su labor como *magister* y rétor, al tiempo que revela los intereses literarios de Quintiliano, más allá de lo específicamente retórico, permitiéndole formular algunas reglas generales y preceptos teóricos de crítica literaria.

⁴² Para una explicación del criterio de relevancia en relación con la práctica de la historia literaria, cf. FOWLER (2005: 266).

2. La *Institutio Oratoria* de Quintiliano constituye un texto crítico y polémico que surge en el seno de una compleja realidad cultural donde proliferaban las formaciones discursivas acerca de lo que era la ‘buena literatura’. Como pedagogo a la vez que historiador y crítico literario plantea un corpus canónico que, lejos de sostener el legado anterior, se presenta como singular y original⁴³ –razón por la cual no es posible encontrar una fuente unívoca–, fijando nuevas reglas expresadas por un inédito compendio de autores a imitar. De esta manera, el orador escapa a la norma y canon tradicionales (y, por tanto, a las constricciones ejercidas sobre él por la institución escolar a la que representa en tanto profesor de retórica oficial), al presentar una postura dialógica con los cánones y las recientes tendencias crítico-literarias que circulaban en la época, reflejando así el proceso de cambio cultural y el gusto literario de la misma.

3. Específicamente en el análisis de los cánones implícitos formulados por otros autores coetáneos, pudimos observar el hecho de que los cambios operados por Quintiliano respecto de las tradiciones anteriores se deben a las nuevas concepciones imperantes en la época, cuya característica principal es el respeto por aquellos escritores que sentaron las bases de la tradición, pero también la valoración e incorporación de las corrientes que afloraban. Así pues, en relación con los autores latinos realiza, por ejemplo, una ruptura con el canon varroniano-ciceroniano al desestimar a los escritores del período temprano de la literatura romana e incluir a autores posteriores, tanto augusteos como imperiales, lo cual es coherente con las predilecciones de sus contemporáneos, quienes coinciden con el autor de la *Institutio Oratoria* en las siguientes prácticas: la propia literatura romana adquiere un lugar central frente a la griega –que en épocas anteriores eclipsaba a la primera; se pone especial atención en los grandes autores augusteos, que reemplazan a los antiguos modelos; se renueva la concepción de lo ‘canónico’, puesto que ya no es necesario ser consagrado por la tradición previa para ingresar en un canon, sino que el gusto imperial se muestra favorable a autores recientes o vivos; por último, también se amplía el espectro genérico valorado⁴⁴, a raíz de que en este período surgen autores que comienzan a destacarse en géneros antes poco explorados por los latinos, o que directamente producen una renovación en la literatura, siendo el caso de la novela o la silva.

⁴³ En este sentido, HINDS (1998: 187) realiza la siguiente afirmación: “...an author’s version of literary history is always itself, in critical practice, some reader’s version of the author’s version of literary history”.

⁴⁴ En la *Institutio Oratoria* no lo vemos en el canon del libro 10, pero sí en referencias aisladas a lo largo de otros libros. Cf. nota 12.

Bibliografía

- ALBERTE GONZÁLEZ, A. (1992) *Historia de la retórica latina. Evolución de los criterios estético-literarios desde Cicerón hasta Agustín*, Amsterdam.
- ALBERTE GONZÁLEZ, A. (1998) “Recepción de los criterios retóricos ciceronianos en Quintiliano”, en Albaladejo Mayordomo, T. – al. (edd.), *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica*, Logroño, vol. I, pp. 159-184.
- ALVAREZ, D. (1998) “Quintiliano, canon literario y poesía latina”, en Albaladejo Mayordomo, T. – al. (edd.), *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica*, Logroño, vol. II, pp. 881-890.
- BELTRÁN ALMERÍA, L. –ESCRIG, J. (ed.) (2005) *Teorías de la Historia Literaria*, Madrid.
- CITRONI, M. (2006) “Quintilian and the perception of the system of poetic genres in the Flavian age”, en Nauta, R. – Van Dam, H.-J. –Smolenaars, J. (edd.), *Flavian Poetry*, Leiden-Boston, pp. 1-19.
- COUSIN, J. (1936) *Études sur Quintilien. Tome I: Contribution a la recherche des sources de l' Institution Oratoire*, Paris.
- COUSIN, J. (2003) *Quintilien, Institution Oratoire. Tome VI: Livres X et XI*, Paris, pp. 3-67.
- DEL RÍO SANZ, E. (2002) “Quintiliano y su idea del *decorum*: estilo, ética y retórica”, *Berceo* 143, pp. 11-20.
- DEPEW, M. – OBBINK, D. (edd.) (2000) *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, Cambridge.
- DOEPP, S. (1985) “Cicero-Rezeption bei Quintilian am Beispiel von *Inst. orat.* 12.2.23-26”, *WS* 19, pp. 159-171.
- DUFF, J. W. (ed.) (1964) *A Literary History of Rome. In the Silver Age from Tiberius to Hadrian*, London.
- ECHAVARREN, A. (2006) “Ovidio y dos poetas augústeos: Abronio Silón y Servilio Tusco”, *CFC* 26.1, pp. 43-54.
- FARRELL, J. (2010) “Literary Criticism”, en Barchiesi, A. –Scheidel, W. (edd.) *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford, pp. 176-187.
- FERNÁNDEZ CORTE, J. C. –GONZÁLEZ MARÍN, S. (2013) “Escritura e historia literaria en el *Brutus*”, *Emerita* 81.1, pp. 1-29.
- FERNÁNDEZ, P. - MARELLO, E. (2010) “Quintiliano, Libro X, *Inst. Orat.* Reconfiguración de la tradición”, en Vitale, M. A. –Schamun, M. (edd.), *Actas del I Coloquio Nacional de Retórica “Retórica y Política” y de las I Jornadas Latinoamericanas de Investigación en Estudios Retóricos*, Buenos Aires, pp. 1116-1122.
- FONTÁN, A. (1974) “Cicerón y Horacio, críticos literarios”, *EC* 18.72, pp. 187-216.
- FOWLER, A. (2005) “Las dos historias”, en Beltrán Almería, L. –Escrig, J.

- (edd.), *Teorías de la Historia Literaria*, Madrid, pp. 253-271.
- HABIB, M. (2005) *A History of Literary Criticism and Theory. From Plato to the Present*, Malden-Oxford-Carlton.
- HARRISON, S. (ed.) (2007) *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge.
- HINDS, S. (1998) *Allusion and intertext: dynamics of appropriation in Roman poetry*, Cambridge.
- KILPATRICK, R. (1990) *The Poetry of Criticism: Horace, Epistles II and Ars Poetica*, Edmonton.
- LAIRD, A. (2006) *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford-New York.
- POCIÑA, A. (1981-2) "Quintiliano y el teatro latino", *CFC* 17, pp. 97-110
- POZUELO YVANCOS, J. M. - ARADRA SÁNCHEZ, R. (2000) *Teoría del canon y literatura española*, Madrid.
- RUTHERFORD, I. (1992) "Inverting de canon: Hermogenes on Literature", *HSCPh* 94, pp. 355-378.
- SCHWINDT, J. (2000) *Prolegomena zu einer "Phänomenologie" der römischen Literaturgeschichte*. Von den Anfängen bis Quintilian, Göttingen.
- SCHWINDT, J. -SCHMIDT, E. (edd.) (2001) *L'histoire littéraire immanente dans la poésie latine*, Genève.
- SULLÁ, E. (ed.) (1998) *El canon literario*, Madrid.
- TAVERNINI, N. (1953) *Dal libro decimo dell'Institutio Oratoria alle fonti tecnico-metodologiche di Quintiliano*, Torino.
- WILLIAMS, R. (1980) *Marxismo y literatura*, Barcelona.
- WINTERBOTTOM, M. (1992) *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim*, 2 voll., Oxford.

PER UNA STORIA DELLA 'LEPIDITAS': IL CASO PERIPLECTOMENO NEL *MILES GLORIOSUS* E LE SUE RISONANZE DA TERENCE A APULEIO

Laura ARESI

Università degli Studi di Firenze

laura.aresi@unifi.it

L'articolo si propone di investigare l'uso dell'aggettivo *lepidus* nel *Miles gloriosus*, a partire dalla figura del *senex lepidus* Periplectomeno e della sua *aristia* in 3.1. L'indagine farà emergere due accezioni del termine: da una parte, *lepidus* è la parola chiave per indicare il meccanismo del comico su cui si regge la commedia; dall'altra, esso definisce uno stile di vita –e, implicitamente, un modello educativo–fondato sulla '*lepiditas*'. A partire da Plauto, tale modello verrà ripreso attivamente in età repubblicana, per poi venire meno, invece, in età imperiale, dove *lepidus* va incontro ad un impoverimento semantico e viene usato solo come marcatore di un genere comico minore e disimpegnato.

THE 'LEPIDITAS' AND ITS HISTORY: PERIPLECTOMENUS IN THE *MILES GLORIOSUS* AND HIS INFLUENCE FROM TERENCE TO APULEIUS

The article aims to investigate the use of the adjective *lepidus* in the *Miles gloriosus*, beginning with the analysis of the *senex lepidus* Periplectomenus and his *aristia* in 3.1. Two meanings of the word will be pointed out: on the one hand, *lepidus* is the key-word that underlines the way by which the comic effect is reached in the play; on the other, it represents a way of life –and, indirectly, a method of education–that is based on the '*lepiditas*'. After Plautus, this model will be actively reused in the republican age. In the imperial age, instead, the functions and meanings of *lepidus* will be strictly reduced and the word will be employed just as marker to introduce funny tales.

Il dibattito sulla ‘plautinità’ dell’*aristia* di Periplectomeno nel *Miles gloriosus* ha impegnato generazioni di critici e filologi, e ormai pare essersi esaurito¹. I contributi più recenti dichiarano di non voler prendere parte al faticoso riconoscimento del “plautino in Plauto”, rifiutandosi di setacciare il testo alla ricerca del o dei modelli greci di cui l’autore si servì, e preferendo considerare l’opera nella sua unità². Pur non ignorando o negando il problema delle vistose incongruenze che la commedia indubbiamente presenta, anche l’analisi qui proposta si inserisce in questa linea di pensiero: se è ragionevole supporre la compresenza di almeno due modelli alla base del *Miles gloriosus*³, come già Friedrich Leo ed Eduard Fränkel hanno mostrato ormai un secolo fa⁴, pare difficile riuscire a stabilire a quale dei due appartenga l’*aristia* di Periplectomeno, o ipotizzare, in alternativa, che questa sia una scena di totale invenzione di Plauto. Quello che è certo – e che è stato già ampiamente sottolineato da più fronti – è che il discorso del *senex* occupa una posizione centrale nel dramma e rappresenta il *trait-d’union* tra la beffa a Sceledro e quella al *miles*, costituendo una pausa importante in mezzo al ritmo incalzante degli eventi. Questa semplice constatazione basta a dare ragione a quanti⁵ sono partiti proprio dalla scena 3.1 per avvalorare la tesi dell’unitarietà del *Miles*, a prescindere dal numero dei modelli usati e dalle modifiche più o meno consistenti operate da Plauto. Quel che manca a tutt’oggi, però, è un’indagine volta a mettere in rilievo l’importanza del monologo di Periplectomeno su un duplice versante: da una parte, il suo ruolo nell’incarnare il meccanismo del comico su cui si regge l’opera, ovvero lo ‘spirito’ che la percorre; dall’altra, il suo contributo alla definizione di uno stile di vita – e, implicitamente, di un modello educativo – destinato ad incontrare grande eco in Terenzio e negli autori d’età tardo-repubblicana.

Il presente contributo si propone di riflettere su questi due aspetti osservando le occorrenze del vocabolo *lepidus*, costantemente associato alla figura di Periplectomeno, nel *Miles* e non solo. Lo scopo sarà quello di mostrare come sia possibile designare una vera e propria ‘ideologia del *lepidum*’ e come questa si evolva nel tempo: se il modello di ‘*lepiditas*’

¹ Gli ultimi che hanno cercato di prendere posizione a riguardo sono Paratore 1959, Schaaf 1977, Lefèvre 1984, Zwierlein 1991. Ad essi si rimanda anche per la storia della cosiddetta *Kontaminationfrage*.

² Così Saylor 1977, Morenilla 1993, Maurice 2007, sulla linea di quanto, in generale per Plauto, aveva già postulato con forza Barchiesi 1957.

³ Uno, l’*Alazón*, sarebbe quello dal quale l’autore derivò la beffa principale, giocata ai danni del soldato fanfarone Pìrgopolinice; dall’altro, a noi ignoto, sarebbe stato preso il motivo minore dell’inganno al servo Sceledro, che, sebbene non funzionale in senso stretto alla risoluzione della commedia, raddoppia, però, il meccanismo del comico.

⁴ Leo 1912, pp. 178-187 e Fränkel 1960 (traduzione di Fränkel 1922), pp. 245-253.

⁵ Saylor 1977.

rappresentato dal personaggio plautino viene ripreso da Terenzio e risuona ancora in autori quali Cicerone e Catullo, a partire dall'età augustea si assiste ad un declino dell'uso e della gamma di significati del termine, che appare sempre più banalizzato e ridotto alla sola funzione di 'marcatore' del genere comico.

Per prevenire possibili obiezioni, inoltre, –nonché per spiegare la ragione del conio di 'lepiditas' al posto di *lepos*– è necessario precisare fin da subito che *lepidus*, pur nella sua varietà di sfumature⁶, è normalmente inteso come tutto ciò che reca piacere secondo due principali categorie semantiche⁷: la prima è quella di una bellezza puramente esteriore, per cui l'aggettivo viene reso come "grazioso, bello"; la seconda è quella dell'arguzia e della sagacia, da cui derivano traduzioni come "spiritoso, divertente". Nei passi testuali di seguito riportati, soprattutto quelli della prima sezione ('lepiditas' come meccanismo del comico), l'opzione "spiritoso, divertente" non crea nessuna difficoltà, ma la crea il contesto in cui Periplectomeno viene definito come tale, ovvero le sue dichiarazioni, che si riferiscono ad argomenti per niente faceti; in quelli della seconda sezione ('lepiditas' come stile di vita e modello educativo), invece, la traduzione "spiritoso, divertente" è spesso insufficiente e appare preferibile una del tipo "liberale, amabile, accondiscendente", intendendo con ciò non una generica disponibilità, ma una particolare compiacenza nei confronti di una mentalità che potremmo definire 'giovanile'⁸. È tenendo in considerazione queste accezioni specifiche del termine che si è sentita la necessità del conio di 'lepiditas'. Ed è questo il filo rosso che si vuole seguire nella presente analisi dell'*aristia* di Periplectomeno e del suo possibile *Nachleben*.

1. 'Lepiditas' come meccanismo del comico

È ben noto che il *Miles gloriosus*, accanto forse al solo *Pseudolus*, costituisce, nel repertorio plautino, l'opera che meglio incarna il trionfo dell'astuzia del servo. In più occasioni Palestrione si presenta come l'architetto di un piano che gli altri personaggi si dispongono volentieri ad eseguire,

⁶ Indagate approfonditamente da Monteil 1964, pp. 135-165.

⁷ Così OLD. Nel TLL, invece, non si coglie questa bipartizione, a cui è sostituita quella tra un uso proprio e uno ironico del vocabolo. All'interno di questi due usi vi è un'ulteriore bipartizione a livello dei referenti (esseri umani o cose) ai quali è riferito l'aggettivo.

⁸ Anche se Monteil 1964, pp. 152-156 individua questa particolare sfumatura di significato di *lepidus* in quella che ella definisce "l'idée d'un naturel plaisant, sociable, serviable" (p. 152), lo studioso si limita poi ad elencare i personaggi che mostrano questa particolare dote senza spiegare il motivo per cui si meritano tale denominazione e senza individuare il nesso vecchi/giovani che sarà centrale nella presente argomentazione.

riconoscendogli il ruolo indiscusso di *leader*. Il gioco dell'inganno e della finzione, esibito con fare compiaciuto sul palcoscenico dal servo che orchestra la sua commedia, coinvolge il pubblico in una riflessione sulla natura delle rappresentazioni sceniche e dei loro meccanismi: nota dominante del *Miles*, dunque, è il suo carattere meditativo, ovvero il suo essere uno degli esempi più chiari di metateatro nell'antichità⁹. Come conseguenza di ciò, non si sbaglierebbe a cogliere nell'esecuzione brillante di un piano organizzato non solo per ingannare, ma soprattutto per divertire e divertirsi ingannando, lo 'spirito' della commedia plautina, il meccanismo su cui si regge il comico. Eduard Fränkel e Marino Barchiesi hanno da lungo tempo individuato in questo aspetto il tratto distintivo di Plauto e la sua originalità nella rielaborazione dei modelli greci, sottolineando come tutte le figure che partecipano al piano del servo, vero *alter ego* in scena dell'autore, siano 'emanazioni' della sua volontà che si traduce in azione¹⁰: tutti i personaggi eseguono la parte che è stata pensata per loro, riproducendo in se stessi l'irresistibile *calliditas* propria della mente che ha ideato il *plot* dell'inganno.

Ciò detto, potrebbe sorprendere, allora, che al centro del *Miles gloriosus* non si trovi un monologo di Palestrione, ma di un suo aiutante, il vecchio vicino di casa Periplectomeno, che dovrebbe essere un mero esecutore delle disposizioni dell'altro. A rafforzare quest'anomalia vi è la constatazione che è proprio Palestrione a fare eco, entusiasta, alle affermazioni di Periplectomeno nella scena dell'*aristia*; è a lui, per giunta, che il servo lascia il compito di portare a compimento, da trionfatore, sia la prima beffa a Sceledro che quella finale al soldato. Chi è – viene dunque da chiedersi – l'eroe comico della vicenda? Il *servus callidus* o il *senex lepidus*?

Nel *Miles* l'aggettivo *lepidus* o l'avverbio *lepide* compaiono per ben trentacinque volte, aggiudicandosi il numero massimo di attestazioni in una commedia plautina. In riferimento a Periplectomeno, il termine è usato quattro volte, e sempre in bocca a Palestrione: due ad introduzione del personaggio (v. 134, quando si racconta che Pleusicle prende alloggio *apud suom paternum hospitem, lepidum senem*; v. 155, quando il servo vede arrivare il vecchio e commenta "*hic illest lepidus quem dixi senem*") e due come commento ammirato alle parole del vecchio durante l'*aristia* (v. 649, *o lepidum semisenem*; v. 725, *o lepidum caput*). Del resto, il *senex lepidus* era una delle possibili varianti del carattere del *senex* –lo vedremo meglio in seguito– e l'uso di questa espressione quasi formulare in riferimento a

⁹ Si concentra su quest'aspetto soprattutto Maurice 2007.

¹⁰ Vd. Fränkel 1960, pp. 223ss., che vede nell'egemonia del ruolo del servo uno dei tratti più distintivi del "plautino in Plauto", e Barchiesi 1957, pp. 194-196 (p. 196: "Il personaggio è ancora se stesso, ma come sommato ad un altro che si contempla e si descrive e gioca con sé quel *ludus* che è il *ludus* del servo, e cioè del poeta stesso"). Su questi temi ritorna Petrone 1977, pp. 10-28.

Periplectomeno doveva immediatamente servire al pubblico ad inquadrare il personaggio in una determinata categoria.

L'aggettivo, però, non si trova solo in riferimento a Periplectomeno, ma anche per commentare le parole o le azioni di Palestrione, dell'*adulescens* Pleusicle, della bella Filocomasio, delle due cortigiane Milfidippa e Acroteleuzio, nonché – in chiave ironica – del *miles* stesso. A loro volta, tutti questi personaggi lo usano ed inseriscono nei propri discorsi. Sembra quasi che in *lepidus*, dunque, sia racchiusa l'essenza del messaggio che il testo vuole trasmettere, un messaggio che si irradia agli altri personaggi come riflesso della personalità di Periplectomeno, non del servo. Vale la pena, allora, ripercorrere brevemente il contenuto dell'*aristia* del vecchio, al cui interno, come è ovvio, *lepidus* compare con particolare frequenza, per arrivare a definire la '*lepiditas*' e a capire perché mai questa qualità, dal centro del testo, si propaghi ad illuminare di senso tutte le altre sue parti.

Di fronte agli scrupoli di Pleusicle, che si rammarica di avergli fornito così tante preoccupazioni, Periplectomeno reagisce con veemenza:

Plaut. *Mil.* 616-634

PL. *At hoc me facinus miserum macerat
meumque cor corpusque cruciat. PE. Quid id est quod cruciat?
Cedo.*

PL. *Me tibi istuc aetatis homini facinora puerilia
obicere, neque te decora neque tuis virtutibus;
ea te expetere ex opibus summis mei honoris gratia
mihique amanti ire opitulatum atque ea te facere facinora,
quae istaec aetas fugere facta magi' quam sectari solet:
eam pudet me tibi in senecta obicere sollicitudinem.*

PA. *Novo modo tu homo amas, siquidem te quicquam quod faxis
pudet;*

nihil amas, umbra es amanti magi' quam amator, Pleusicles.

PL. *Hancine aetatem exercere mei me amoris gratia?*

PE. *Quid ais tu? Itane tibi ego videor oppido Accherunticus?*

Tam capularis? Tamne tibi diu videor vitam vivere?

*Nam equidem hau sum annos natus praeter quinquaginta et
quattuor;*

clare oculis video, pernix sum manibus, pedibus mobilis.

PA. *Si albicapillus hic, videtur neutiquam ab ingenio senex.*

Inest in hoc emussitata sua sibi ingenua indoles.

PL. *Pol id quidem experior ita esse ut praedicas, Palaestrio;
nam benignitas quidem huius oppido adolescentulist.*

PL. Ma c'è un fatto che mi affligge tremendamente e mi tormenta animo e corpo. PE. Cos'è che ti tormenta? Dimmi! PL. Il coinvolgere te, un uomo della tua età, in queste bravate giovanili, che non sono adatte a te e ai tuoi meriti; che ti prodighi in esse con grande dispendio per amor mio, e che vieni in aiuto a me, a un giovane innamorato, facendo cose che la tua età preferisce evitare che seguire. Provo vergogna a procurarti fastidi nella tua vecchiaia. PA. Ami in un modo nuovo tu se davvero ti vergogni di quello che hai fatto. Tu non ami affatto; sei l'ombra di un amante piuttosto che un amante, Pleusicle. PL. Che io debba affaticare la tua età per i miei amori? PE. Ma che cosa dici? Ti sembra dunque bell'e pronto per andarmene all'altro mondo? Così vicino alla tomba? Pensi che io viva da troppo tempo? Eppure non ho più di cinquantaquattro anni; ci vedo bene con i miei occhi, sono agile di mani, spedito di piedi. PA. Se costui ha i capelli bianchi, per carattere non sembra affatto un vecchio: ha un animo nobile, lavorato a perfezione. PE. Per Polluce! Mi rendo conto che è proprio come dici tu, Palestrione; in effetti la sua affabilità è di certo quella di un giovane.

Se l'*adulescens* recita con poca convinzione la sua parte di focoso innamorato –e questo gli arreca i rimproveri di Palestrione, che lo chiama “l'ombra di un amante”–, le esuberanti dichiarazioni del *senex* sono accolte dal servo con grande entusiasmo. Si assiste, dunque, ad un rovesciamento dei ruoli, in cui il giovane fa appello alla *gravitas* che dovrebbe contraddistinguere gli anziani e si sente in colpa, mentre il vecchio rifiuta di essere considerato tale e vuole dare un'immagine di sé che lo faccia accettare dagli altri come un compagno di bravate, un loro pari. I suoi tentativi hanno successo, perché sia Pleusicle che Palestrione, nel prosieguo dell'auto-presentazione del vicino di casa, arrivano progressivamente ad ammettere di trovarsi di fronte ad un *senex* che *senex* non è: se in bocca a Palestrione troviamo la definizione riuscitissima di *lepidum semisenem*¹¹ (v. 649), Pleusicle afferma che non è certo possibile trovare un altro *senex* che sia *lepidior* (v. 660) e Periplectomeno stesso garantisce che riuscirà a dimostrare di avere i costumi di un adolescente (v. 661, *adulescentem moribus*). In sintesi, dunque, vi è un graduale smantellamento della maschera del *senex* a favore di quella dell'*adulescens*¹², e tale processo si accompagna all'uso rimarcato di *lepidus*.

¹¹ Tale lezione è frutto di una congettura alle lezioni tradite *semine/semisemne*; viene accolta da Lindsay 1905 (di cui si segue l'edizione) e, respinta, invece, da Leo 1896. Si tratterebbe di un *hapax*, cosa che, però, in Plauto non crea difficoltà, considerata la frequenza dei composti e delle neoformazioni con “*semi*”.

¹² Su questo punto si concentra anche Raccanelli 1998, pp. 140-144 nella sua analisi dell'*aristia* del vecchio.

L'*aristia* di Periplectomeno, però, non è ancora terminata, né l'inversione dei ruoli tra lui e Pleusicle ha raggiunto la sua *climax*. È proprio l'*adulescens* che si trova a dover difendere i valori tradizionali del matrimonio e dei figli, di cui il *senex* – scapolo convinto – non vuole sentir parlare¹³:

Plaut. *Mil.* 678-683

PE. *Liberae sunt aedis, liber sum autem ego: me volo vivere.*

Nam mihi, deum virtute dicam, propter divitias meas

licuit uxorem dotatam genere summo ducere;

sed nolo mi oblatricem in aedis intro mittere.

PL. *Qur non vis? Nam procreare liberos lepidumst opus.*

PE. *Hercle vero liberum esse tete, id multo lepidiust.*

PE. La mia casa è libera, e libero sono io; voglio vivere come mi pare e piace; grazie alle mie ricchezze, per dono degli dèi, mi sarebbe stato possibile prendere in moglie una donna con una ricca dote e dei più alti natali; ma non voglio tirarmi in casa una cagna ululante. PL. Perché non vuoi? È pur **bel compito** procreare dei figli. PE. Per Ercole! Ma che tu sia libero, **questo è molto più bello!**

Se Periplectomeno è orgoglioso di non aver preso moglie, Pleusicle cerca di spostare il discorso sul piano dei figli: sposarsi è necessario per avere una discendenza, e questo è, secondo lui, un *lepidum onus*, “un bel compito”. Ma l'altro non accetta una tale definizione, che gli doveva parere ossimorica, e riporta i termini al loro significato proprio: *lepidum* non è procreare figli (*liberi*), ma essere liberi (*liberum esse*); procreare figli è solo un'incombenza, tutto il contrario della libertà. Chiaramente, Palestrione si dichiara d'accordo, ma Pleusicle non demorde:

Plaut. *Mil.* 701-706

PA. *Di tibi propitii sunt, nam hercle si istam semel amiseris libertatem, hau facile in eundem rusum restitues locum.*

PL. *At illa laus est, magno in genere et in divitiis maxumis liberos hominem educare, generi monumentum et sibi.*

PE. *Quando habeo multos cognatos, quid opu' sit mihi liberis?*

Nunc bene vivo et fortunate atque ut volo atque animo ut lubet.

¹³ Vd. a riguardo Lentano 1996, pp. 70-100, che pone Periplectomeno come campione della “paternità rifiutata” e ne indaga i motivi storico-sociali, senza rinunciare a considerare anche le scuole di pensiero filosofiche in cui si potevano riscontrare analoghe forme di rifiuto del matrimonio e della famiglia.

PA. Gli dèi ti sono favorevoli, perché, una volta perduta codesta libertà, non facilmente la porterai indietro nel medesimo luogo, per Ercole! PL. **Ma è un motivo di lode** che un uomo di nobile stirpe e in possesso di grandissime ricchezze **allevi dei figli, monumento per la sua famiglia e per il suo nome**. PE. Visto che ho tanti parenti, **che bisogno ho di figli?** lo vivo bene e felicemente adesso e come mi pare e piace.

In questo passaggio le parole del giovane suonano proprio come quelle di un anziano *pater familias* (tanto è vero che, poco dopo, al v. 751, Periplectomeno lo inviterà a lasciare *istanc orationem hinc veterem atque antiquam*), mentre il vicino di casa continua la sua perorazione: avere figli non è necessario (*quid opu' sit*), perché un uomo ricco e benvenuto come lui è circondato da amici e parenti disposti a prendersi cura della sua persona e, soprattutto, delle sue sostanze. Essere padre, invece, comporterebbe solo uno stato di continua apprensione:

Plaut. *Mil.* 719-725

PE. *Pol si [scil. filios] habuissem, sati' cepissem miseriarum e liberis: continuo excruciarer animi: si ei fort' fuisset febris, censerem emori; cecidissetve ebrius aut de equo uspiam, metuerem ne ibi diffregisset crura aut cervices sibi.*
 PL. *Huic homini dignum est divitias esse et diu vitam dari, qui et rem servat et se bene habet suisque amicis usui est.*
 PA. *O lepidum caput!*

PE. Per Polluce! Se avessi avuto dei figli, ne avrei avute abbastanza di preoccupazioni! Sarei stato continuamente in ansia: se uno di loro si fosse preso la febbre, avrei pensato che stava per morire; se fosse caduto da qualche parte, ubriaco, o smontando da cavallo, avrei temuto che si fosse spezzato una gamba o l'osso del collo. PL. È giusto che quest'uomo sia ricco e che gli sia concessa una lunga vita, lui che conserva i suoi beni, se la passa bene ed è utile ai suoi amici. PA. **Ché uomo di spirito!**

Qui Periplectomeno sembra fare il verso ai padri della commedia, o meglio, lo completa: se prima aveva dipinto la schiavitù a cui è sottoposto chi si prende in moglie una *uxor dotata* – situazione a cui il pubblico del dramma doveva aver assistito molte volte nel corso di altre commedie –, ora descrive i crucci dei tanti *patres* sempre in pena per il destino dei figli di cui è pieno il teatro antico¹⁴.

¹⁴ Vd. Minois 1988, p. 107: il ritratto di Periplectomeno “è di fatto in negativo quello del vecchio comune, la cui condotta è fustigata una volta di più”.

Quest'ultima dichiarazione di indipendenza nei confronti del ruolo che tradizionalmente un *senex* agiato come lui avrebbe dovuto giocare nella vita e sul palcoscenico provoca l'ammirazione entusiasta e definitiva di Pa-lestrione, che, dopo avergli ancora attribuito la denominazione di *lepidus*, lo prende ad esempio di un nuovo e rivoluzionario modello di *probitas*¹⁵, degno di essere premiato dagli dèi (vv. 725-735). E così – senza contare una piccola coda riguardante ulteriori scrupoli di Pleusicle sui costi arretrati al vicino di casa, prontamente respinti dal vecchio – si conclude l'*aristia* di Periplectomeno.

La vicenda riprende poi il suo corso e Periplectomeno, per quanto co-protagonista essenziale dello svolgimento del piano, sembrerebbe messo in ombra dall'astuzia di Pa-lestrione e dalla spassosa comicità che la beffa orchestrata contro Pìrgopolinice produce. Eppure, come si è già accennato poco sopra, l'impiego di *lepidus* nel testo non solo continua, ma diventa addirittura martellante: ogni volta che si parla del tranello orchestrato dal servo, o di qualche altra trovata brillante, il termine non tarda a comparire; ogni volta che qualche personaggio esegue bene la sua parte, la parola di lode che ne sottolinea l'operato è sempre quella che ha accompagnato fin dalla sua entrata in scena il *senex*. La commedia si chiude, addirittura, nel nome della '*lepiditas*', e con ironia: in 4.9, quando il *miles* è invitato ad entrare nella casa di Periplectomeno, dove – non a caso – avrà luogo la beffa finale e la punizione definitiva, uno schiavetto lo saluta con l'apostrofe *vir lepidissime* (v. 1382). All'apice della beffa, *lepidus* non può che trovarsi al grado superlativo, riferito con scherno al personaggio la cui rovina è stata il bersaglio della '*lepiditas*' di tutti gli altri.

Ritornando alla domanda di partenza, dunque, e dopo aver ripercorso i passi dell'*aristia* di Periplectomeno in cui compare *lepidus*, pare possibile avanzare un'ipotesi circa il carattere saliente del *Miles*, la sua vena comica dominante. Periplectomeno incarna lo stile di vita di chi ha scelto di vivere la propria esistenza all'insegna di un *ludus* che non si esaurisce nell'arguzia ingegnosa del *servus callidus*, ma che diventa una condizione permanente e un modello di comportamento. Nella figura del *senex* che trasgredisce le regole non perché è giovane e innamorato, ma quasi per partito preso, la commedia plautina trova il suo eroe, un eroe superiore al servo stesso, perché non conosce e non si dà limiti temporali. La commedia, normalmente, è lo spazio privilegiato del carnevalesco bachtiniano, il luogo in cui è concesso trasgredire alle norme sociali purché alla fine tutto torni a ristabilirne l'ordine¹⁶. In un contesto del genere, il servo mette a servizio della condotta sregolata e imprudente del giovane la sua intelligenza,

¹⁵ Sulla creazione di una vera e propria moralità rovesciata plautina, vd. Labate 2012.

¹⁶ Il concetto è largamente esplorato. Per quanto riguarda Plauto, si rimanda qui solo a Petrone 1977, pp. 25-28, Bettini 1981 e Lentano 1996, pp. 165-170.

ma il gioco sarà di breve durata: l'*adulescens* non sposerà la cortigiana, a meno che la sorte non collabori a farne scoprire i liberi natali. Nel *Miles*, invece, abbiamo un *senex* che è rimasto giovane per sempre, ed è questo che lo rende spiritoso e divertente, che gli conferisce, insomma, l'appellativo di *lepidus*. Ma la sua '*lepiditas*' si riverbera su tutti gli altri personaggi e, in definitiva, sulla commedia stessa, perché vi si celebra una trasgressione che pare non conoscere i confini né del dramma né della vita: alla fine, Pleusicle si porta via la sua bella, senza che venga minimamente accennato alle difficoltà di un matrimonio, senza che nessuno della famiglia si opponga a questo amore fuori dalle regole, senza che, in sostanza, il pubblico si senta rassicurato dal ritorno alla normalità¹⁷. L'eccezionalità dello stile di vita di Periplectomeno diventa l'eccezionalità dell'intera commedia, l'unica in cui la riuscita dell'intrigo del servo non deve fare i conti con la realtà e le sue convenzioni, ma ne sancisce una perenne sospensione. Il *Miles gloriosus* è una commedia *lepidus* perché celebra il trionfo utopico di un'eterna ribellione, di un'eterna giovinezza¹⁸. E Periplectomeno, con la sua *aristia*, ne è il campione.

2. '*Lepiditas*' come stile di vita e modello educativo

Nel suo studio dedicato all'analisi dei vari tipi di personaggi che compaiono nella commedia latina, George E. Duckworth¹⁹ nota come la figura del *senex*, seconda per numero di comparse nell'opera plautina solo a quella del servo²⁰, possa suddividersi in tre categorie: il vecchio *pater*, che può essere sia severo ma credulone, e in quanto tale facilmente gabbato dal servo, sia favorevole ad un'educazione più liberale nei confronti dei figli; il vecchio *amator*, non di rado un padre inflessibile che si trasforma in gaudente libertino e rivale del figlio, normalmente esposto al ridicolo; il vecchio *amicus*, che di solito veste i panni di aiutante del *senex* padre in difficoltà. Lo studioso inserisce Periplectomeno all'interno della terza categoria, ma una simile collocazione crea non poche difficoltà. In primo luogo,

¹⁷ Non è un caso che Bettini 1982 inizi la sua analisi delle strutture essenziali delle commedie plautine proprio dal *Miles gloriosus* (pp. 43-47): esso rappresenta, infatti, il caso più lineare del passaggio di un bene C (in questo caso la cortigiana) da B che lo detiene (il *miles*) ad A che lo reclama 'illegalmente' e lo sottrae con l'inganno (il giovane Pleusicle e i suoi aiutanti). Impedimenti familiari o interventi della sorte non sopraggiungono a complicare la situazione.

¹⁸ Non si può che convenire con il titolo di Bettini 1981, "un'utopia per burla": il *ludus* plautino, che porta sulla scena la trasgressione, finisce per essere un'utopia di un altro mondo senza volerlo, ossia solo per l'estremo esercizio della fantasia e del gioco dell'intelligenza.

¹⁹ Duckworth, pp. 242-249.

²⁰ Vd. Minarini 1995, p. 1: nelle commedie di Plauto il *senex* appare per un totale di 30 volte contro le 36 del *servus*.

infatti, Periplectomeno non aiuta un suo coetaneo, ma si mette a disposizione di un giovane, Pleusicle, e del suo schiavo; in secondo luogo, pur non ostacolando in alcun modo ma anzi aiutando la felice riuscita del piano di Palestrione, Periplectomeno fornisce una descrizione di sé che per alcuni aspetti lo avvicina ai *senes* libertini, il cui comportamento è generalmente disapprovato dall'autore e dal pubblico²¹. La condiscendenza nei confronti delle follie della gioventù, infine, lo avvicina alla figura del *pater* liberale.

Come si è visto, però, la scelta di non sposarsi e di non avere figli lo rende un caso eccezionale, dal momento che i *senes* plautini sono praticamente sempre anche dei mariti e dei padri. L'ibrido statuto del personaggio ha già suscitato l'interesse di parecchi studiosi²², tra i quali vi è chi ha posto l'accento sui versi che descrivono Periplectomeno come intrattenitore gaudente ed amante dei banchetti per dedurre una rappresentazione caricaturale del personaggio, che sarebbe, accanto al *miles* stesso, bersaglio degli strali plautini²³. Non mi sembra che il ruolo essenziale rivestito dal *senex* all'interno della commedia, investigato fin qui, possa andare di pari passo con la demolizione dello stesso; al massimo, si può dire che al lato 'godereccio' di Periplectomeno sia dato risalto per strappare al pubblico qualche risata, ma si tratta sempre di una risata ammirata, mai di derisione. Più importante di questi elementi più spassosamente comici dell'*aristia*, è, invece, la caratterizzazione di Periplectomeno come *lepidus*, e, questa volta, in un'accezione del termine un po' diversa da quella esplorata fin qui.

La domanda di partenza non può che essere questa: oltre a Periplectomeno, chi sono gli altri *senes lepidi* delle commedie plautine e a quale delle tre categorie sopra delineate appartengono²⁴? Propriamente parlando, vi è solo un altro personaggio a cui viene data la definizione di *senex lepidus*: Callifone nello *Pseudolus*. Costui, vecchio amico di Simone, padre di Calidoro, mostra indulgenza nei confronti del giovane e, al contrario di Simone, che impersona il padre dai severi costumi, rammenta all'amico le pazzie fatte in gioventù. Il suo comportamento gli attira l'ammirazione del servo, che, similmente a quanto abbiamo visto nel *Miles*, 'battezza' Callifone *senex lepidus*, ed esclama che tutti così dovrebbero essere i padri con i figli:

Plaut. *Pseud.* 433-444

CA. [...] *Sed si sint ea vera, ut nunc mos est, maxime
quid mirum fecit, quid novom, adulescens homo*

²¹ Per un quadro complessivo dei *senes amatores* in Plauto, vd. Ryder 1984, che cita Periplectomeno come figura ai margini, che proprio la caratterizzazione positiva di *lepidus* esclude dall'elenco degli *amatores*, e Minarini 1995, pp. 8-13.

²² Vd. Raccanelli 1998, pp. 140-144 e Morenilla 1993.

²³ Vd. Morenilla 1993, pp. 80-94.

²⁴ Una carrellata dei *senes lepidi* in Minarini 1995, pp. 18-20.

*si amat, si amicam liberat? PS. Lepidum senem!
SI. Vetus nolo faciat. CA. At enim nequiquam nevis;
vel tu ne faceres tale in adulescentia.*

*Probum patrem esse oportet, qui gnatum suum
esse probriorem quam ipse fuerit postulet.*

*Nam tu quod damni et quod fecisti flagiti
populo viritim potuit dispertier.*

Idne tu mirare, si patrissat filius?

*PS. Ω Ζεῦ, quam pauci estis homines commodi! Em,
illic est pater, patrem esse ut aequom est filio.*

CA. Ma anche se tutte queste cose fossero vere, come è il costume di oggi, che cosa mai ha fatto di assolutamente straordinario, di nuovo, un giovane, se è innamorato, se affranca la sua amante? PS. **Che vecchietto di larghe vedute!** SI. Non voglio che faccia una cosa risaputa. CA. Ma non lo vuoi invano; oppure non avresti dovuto fare lo stesso nel corso della tua giovinezza. È necessario che sia un padre probbo, colui che pretende che suo figlio sia più probbo di quanto era stato lui. Infatti sarebbe appena possibile distribuire al popolo tutti i danni e le scelleratezze che hai fatto. E ora ti meravigli, se il figlio assomiglia al padre? PS. o Zeus, **che pochi siete voi uomini accondiscendenti!** Quello è un padre tale quale è giusto che un padre sia con il figlio.

La figura di Callifone, però, al confronto con quella di Periplectomeno, dà l'impressione di essere mancata, non sfruttata in tutte le sue potenzialità: l'assistenza e l'aiuto del vecchio compiacente, infatti, non saranno mai richiesti nel prosieguo della commedia e Pseudolo trionferà da solo. In più, egli rimane in primo luogo l'amico di un *senex*, e gli rammenta moderazione ed indulgenza in ricordo delle bravate commesse in gioventù: questo ci lascia intuire che ora non ne fa più. Di certo, però, egli rimane l'unico non-padre, accanto a Periplectomeno, a essere chiamato quasi in modo formulare *senex lepidus*, mentre gli altri *senes* a cui sia attribuita la qualifica di *lepidi* sono *patres* che possono raggiungere o perdere questo *status* a seconda di come regolano il loro rapporto con i figli. Tra gli esempi più significativi, vale la pena di citare quello di Demeneto nell'*Asinaria* e di Filtone nel *Trinummus*.

Demeneto sembrerebbe un padre liberale che cerca di instaurare con il figlio un rapporto di alleanza e complicità. Pur essendosi sposato, egli ha in comune con Periplectomeno la disponibilità ad aiutare i giovani nei loro intrighi. L'analogia diventa esplicita quando il servo Leonida, ricordando come il vecchio gli avesse tenuto il gioco mentre orchestrava la sua beffa, lo chiama *lepidus*: *Asin.* 580-581, *edepol senem Demaenetum lepidum*

fuisse nobis. Ut adsimulabat Sauream me<d> esse quam facete! (“Come è stato disponibile il vecchio Demeneto con noi. Con quanta maestria faceva finta che io fossi Saurea!”). Anche in questo caso, dunque, il riconoscimento della ‘*lepiditas*’ avviene ad opera del *servus callidus*; la partecipazione attiva del *senex* al tranello, inoltre, lo rende effettivamente la figura più simile a Periplectomeno nell’orizzonte delle commedie plautine. Ad un certo punto, però, Demeneto cambia improvvisamente. A piano riuscito, quando il figlio si appresta a godere le gioie dell’amore, il padre gli impone una dura condizione: una notte d’amore con la sua bella. La presunta complicità che aveva sempre millantato non era altro, in realtà, che il desiderio di poter defraudare il giovane *amator* dei suoi diritti. Ostacolando la felicità della coppia protagonista, Demeneto passa dal ruolo di aiutante a quello di antagonista, e questa rapida transizione lo porta a perdere lo *status* di *senex lepidus*. D’ora in avanti egli verrà tratteggiato con le sembianze denigranti del *senex amator* che, in quanto tale, sarà punito e beffato al termine della commedia. Se Periplectomeno, al contrario, mantiene la sua ‘*lepiditas*’ dall’inizio alla fine, questo avviene perché impersona senza cedimenti il ruolo di campione di liberalità nei confronti dei giovani, e senza fini personali.

Anche nel *Trinummus* la figura del vecchio padre subisce una metamorfosi, ma di segno opposto rispetto a quella di Demeneto, e non irreversibile. Padre liberale all’inizio, Filtone si trasforma in un *pater* austero quando si rende conto che il figlio Lisitele vorrebbe sposare una donna senza dote. Alla fine, però, dopo essersi lasciato convincere ad andare contro la salvaguardia del buon nome e delle sostanze della famiglia, acconsente ai desideri del figlio, che così lo loda:

Plaut. Trin. 378-390

PH. Egone indotatam te uxorem ut patiar?

LY. Patiundumst, pater;

et eo pacto addideris nostrae lepidam famam familiae.

*PH. Multa ego possum docta dicta et quamvis facunde loqui;
historiam veterem atque antiquam haec mea senectus sustinet.*

*Verum ego, quando te et amicitiam et gratiam in nostram domum
video adlicere, etsi adversatus tibi fui, istac iudico.*

Tibi permitto, posce, duce.

LY. Di te servassint mihi!

[...]

Lepidus vivis.

FI. E io dovrei tollerare che tu prenda una moglie senza dote? LI. Lo devi tollerare, padre. E così avrai conferito una fama **di liberalità** alla

nostra famiglia. FI. Potrei citare molte sagge massime ed esprimermi in modo sommamente eloquente: la mia vecchia vita conserva il ricordo di una storia antica e dei tempi andati. Ma dal momento che vedo che vuoi portare alla nostra casa amicizia e gratitudine, anche se prima ti ho avversato, questo ora stabilisco. Te lo concedo, chiedila, prendila in sposa. LI. Gli dèi mi ti conservino! Ti comporti **liberalmente**.

Lepidi, quindi, si nasce, ma ci si può anche dimenticare di esserlo, o lo si può diventare. Se la perdita di questo *status*, nel *Trinummus*, scatena il conflitto generazionale, la transizione alla '*lepiditas*' ne segna la risoluzione e rende possibile il lieto fine della commedia. Laddove, invece, come nell'*Asinaria*, il rapporto di collaborazione padre-figlio si rivela rovinato per sempre, il lieto fine non si può che imporre attraverso la beffa e la ridicolizzazione della figura anziana.

Questo ci conduce ad alcune importanti conclusioni. In primo luogo, il *senex lepidus* percorre trasversalmente le tre categorie di *senes* individuate da Duckworth – che sono, di per se stesse, mobili –, ma la caratteristica che fa di uno di loro un personaggio degno di meritare l'appellativo di *lepidus* è sempre una sola, ovvero la condiscendenza nei confronti dei desideri dei giovani, l'essere moderni, contrari agli eccessivi rigori del *mos maiorum*. Tale condiscendenza rende i *senes lepidi* i rappresentanti di un modello educativo fondato sulla comprensione e la disponibilità che doveva incontrare una particolare risonanza nella Roma che si preparava agli scontri tra Catone il Censore e il circolo degli Scipioni.

È indubbio, però, che definire la '*lepiditas*' un modello educativo faccia emergere ulteriormente l'eccezionalità di Periplectomeno, e la problematicità della sua posizione: egli, infatti, è sicuramente *lepidus* in quanto aperto nei confronti dei giovani, ma questa è la conseguenza del suo anormale sentirsi *adulescens*, dell'aver rifiutato il peso della paternità. Proprio per questo il *Miles gloriosus*, pur rappresentando il trionfo di una '*lepiditas*' che si impone dall'inizio alla fine del dramma, fornisce anche le basi, però, della sua debolezza come modello educativo: è facile essere *lepidi* come Periplectomeno, quando non si hanno figli; è facile essere accondiscendenti con i figli degli altri.

Allargando le riflessioni iniziate poco sopra, dunque, si può dire che il *Miles* rappresenti l'unica commedia plautina che non mette in scena né padri né conflitti generazionali, ma mostra un mondo impossibile, lontano da casa e 'sradicato', dove gli unici vecchi sono scapoli, eternamente giovani e amici dei giovani, ed il riso viene generato solo dalla beffa ai danni di un bersaglio esterno, senza che sia implicato uno scontro all'interno di un nucleo familiare: è un mondo di giovani per i giovani, ed è per questo che il *lepidum* trionfa. Già nell'*Asinaria* e nel *Trinummus*, come abbiamo

visto, la situazione si complica, diventa più problematica, perché il *senex lepidus* è un padre, e non sempre riesce a mantenersi fedele ai principi di liberalità che professa. Per capire se un modello educativo fondato sulla 'lepiditas' possa funzionare oppure no, in sostanza, è necessario che siano i padri ad usarlo, ed è qui che interviene Terenzio.

3. La 'lepiditas': un modello vincente?

Il problema del rapporto padre-figlio, toccato solo di striscio da Plauto, è, come è noto, il cuore del dramma terenziano²⁵, e della commedia *Adelphoi* in particolare²⁶. Gli opposti metodi educativi dei due fratelli Micione e Demea – il primo, assertore convinto di una generosa apertura nei confronti dei misfatti della gioventù; il secondo, rigoroso e severo seguace dei dettami del *mos maiorum* – vengono indagati da Terenzio con uno spirito critico capace di passare al vaglio, di ognuno, e alla prova dei fatti, pregi e difetti.

È inevitabile, di conseguenza, che la commedia riproponga la figura del *senex lepidus*, apparentemente rappresentato da Micione. Costui, anzi, pare essere una versione 'smorzata' di Periplectomeno, a cui spesso è stato accostato²⁷. Proprio ad apertura di commedia, infatti, egli tiene un monologo che si avvicina per alcuni aspetti a quello del *senex lepidus* di Plauto, non solo nei concetti, ma – a volte – in alcuni richiami formali. Rimasto scapolo e senza progenie per scelta, Micione avrebbe condotto la sua vita di agi cittadini per sempre, se non si fosse ritrovato ad educare al posto del fratello Demea uno dei figli di lui, Eschine, di cui decide di diventare confidente ed alleato. Una volta ritrovatosi nel ruolo di padre, Micione sperimenta di persona quelle ansie che lo stesso Periplectomeno aveva previsto nel caso avesse avuto un figlio, come il timore, quando Eschine non è ancora tornato a casa, che abbia preso freddo, sia caduto da qualche parte o si sia rotto qualcosa (vv. 36-37, *ne aut ille alserit aut uspiam ceciderit aut praefigerit aliquid*). Ciononostante, egli ha sempre incoraggiato le confidenze del nipote e perdonato i suoi eccessi di gioventù, nella convinzione che si possa spingere i figli all'obbedienza grazie ad un metodo educativo liberale piuttosto che con la paura di una punizione (vv. 57-58, *pudore et liberalitate liberos / retinere satius esse credo quam metu*). Successivamente, in una serie di confronti/scontri con Demea, emerge un altro tratto della personalità di Micione che lo accosta a Periplectomeno, ovvero l'estrema liberalità

²⁵ Vd. Minarini 1995, pp. 26-30.

²⁶ La bibliografia a riguardo è molto vasta. Si citano qui solo Fantham 1971, Tränkle 1972, Lieberg 1988, Eyben 1991, Lentano 1996, Klowski 2000, Citroni Marchetti 2004.

²⁷ Vd. Lentano 1996, pp. 81-100, che vede in entrambe le figure una rottura con la tradizione catoniana del matrimonio e della discendenza come modo tradizionale di accumulare, gestire e trasmettere patrimonio nella società romana.

e la prodigalità con cui mette a disposizione le sue sostanze per finanziare gli spassi dei nipoti. Si potrebbe concludere, quindi, che egli è quale Periplectomeno sarebbe stato se avesse adottato un figlio?

Le cose non sono così semplici. Micione, certo, non si oppone agli amori avventurosi e alle richieste di denaro di Eschine, ma non approva questo comportamento né tantomeno lo segue. La sua condiscendenza si basa sul presupposto che si tratti di vizi passeggeri, propri dell'età (v. 53, *quae fert adulescentia*), e che prima o poi il giovane si calmi e 'metta la testa a posto':

Ter. Ad. 100-110

*Mi. Quia tu, Demea, haec male iudicas.
Non est flagitium, mihi crede, adulescentulum
scortari neque potare: non est; neque fores
effringere. Haec si neque ego neque tu fecimus,
non siit egestas facere nos. Tu nunc tibi
id laudi ducis quod tum fecisti inopia?
Iniuriumst; nam si esset unde id fieret,
faceremus. Et tu illum tuom, si esses homo,
sineres nunc facere dum per aetatem decet
potius quam, ubi te expectatum eiecisset foras,
alieniore aetate post faceret tamen.*

Mi. Perché tu, Demea, giudichi male queste cose. Non è una sciagura, credimi, che un ragazzo vada a donne o beva; non lo è; né sfondare una porta. Se né io né tu l'abbiamo fatto, la povertà non ha permesso che lo facessimo. E ora tu ti arrechi a motivo di lode quello che allora hai fatto per miseria? Non è giusto. Perché se ci fosse stato il modo per farlo, lo avremmo fatto. E tu se fossi un uomo, a tuo figlio **dovresti permettere che lo faccia ora, finché è lecito per la sua giovane età, piuttosto che, quando finalmente ti abbia messo alla porta, non lo faccia poi ugualmente in età meno opportuna.**

Nelle sue parole si ha una chiara distinzione tra ciò che è concesso quando si è giovani e ciò che non è più concesso ad una certa età: certe azioni si possono scusare solo per una licenza a tempo determinato, esattamente come, nel carnevalesco proprio del teatro, la rottura delle norme non è che una sospensione provvisoria delle stesse. Nell'accenno a quell' "età meno opportuna" sembra quasi di poter scorgere una frecciatina a figure quali Periplectomeno stesso. A conferma di ciò, quando apprende che il figlio ha sottratto ad un lenone una cortigiana – esattamente la stessa azione a cui partecipa entusiasticamente Periplectomeno nel *Miles* – Micio-

ne non può nascondere un po' di delusione: qualche tempo prima Eschine gli aveva annunciato che avrebbe preso moglie ed egli aveva sperato che i fervori della giovinezza si fossero finalmente acquietati (v. 152, *sperabam iam defervisse adulescentiam*). Dal momento che così non è, Micione si appresta ad aspettare ancora, con pazienza ed indulgenza. Un *pater* liberale lo è certamente; che sia anche *lepidus*, è un'altra questione, e, del resto, questo aggettivo non compare mai in riferimento a lui, ma viene usato, a sorpresa, per lodare l'operato del fratello, il padre scorbutico e tradizionalista.

Dopo un monologo che pare una vera e propria capitolazione, Demea decide di lasciar perdere i suoi metodi educativi e adottare quelli di Micione. Detto fatto, inizia la sua trasformazione: non solo non si oppone al matrimonio di Eschine con la vicina di casa senza dote, ma propone di accelerare il trasferimento di lei in casa abbattendo il muro che separa le due abitazioni; quindi concede la libertà al servo Siro, che aveva aiutato il figlio in tutte le sue bravate. In ambo i casi, è da notare la reazione che accompagna le generose dichiarazioni di Demea:

Ter. Ad. 906-914

DE. *Missa haec face,*

hymenaeum, turbas, lampadas, tibicinas,

atque hanc in horto maceriam iube dirui

quantum potest: hac transfer: unam fac domum;

transduce et matrem et familiam omnem ad nos. AE. Placet,

pater lepidissime! DE. Euge! iam lepidus vocor.

Fratri aedes fient perviae, turbam domum

adducet, et sumptu amittet multa: quid mea?

Ego lepidus in eo gratiam.

DE. Lascia perdere queste cose, l'imeneo, il corteo, le fiaccole, le flautiste, e ordina che questo muro in giardino venga abbattuto il prima possibile. Conducila di là, fa' una sola casa: trasferisci da noi anche la madre e tutta la servitù. ES. Va bene, **babbo adorabilissimo!** DE. Evviva, **già sono chiamato adorabile!** La casa di mio fratello sarà aperta a chiunque, si porterà in casa una folla di persone, e per la spesa perderà molti soldi: ma a me che importa? **Io facendo l'indulgente entro nelle grazie di tutti.**

Ter. Ad. 958-966

SY. *Factumst quod iussisti, Demea.*

DE. *Frugi homo's. Ergo edepol hodie, mea quidem sententia,*

iudico Syrum fieri esse aequom liberum. MI. Istunc liberum?

Quodnam ob factum? DE. Multa. SY. O noster Demea, edepol vir bonu's.

Ego istos vobis usque a pueris curavi ambo sedulo:

docui, monui, bene praecepi semper quae potui omnia.
 DE. *Res apparet. Et quidem porro haec, obsonare cum fide,*
scortum adducere, adparare de die convivium:
non mediocris hominis haec sunt officia. SY. O lepidum caput!

SI. È stato fatto quello che hai ordinato, Demea. DE. Sei un uomo onesto. E per questo oggi, a mio parere, ritengo che sia giusto che Siro diventi libero. MI. Costui libero? E per quale ragione? DE. Molti. SI. O caro Demea, sei veramente un uomo generoso. Vi ho curato entrambi costoro assiduamente fin da quando erano bambini: li ho educati, ammoniti, ho sempre insegnato loro tutto quello che ho potuto. DE. E si vede! E certamente anche questo hai insegnato loro, **a gozzovigliare con impegno, a frequentare squaldrine, a organizzare banchetti di giorno:** questi non sono compiti di un uomo mediocre. SI. **Che uomo di spirito!**

Lepidus, raro in Terenzio²⁸, compare con forza a sottolineare il cambiamento di Demea, un cambiamento del tutto voluto e pianificato secondo un modello di liberalità che non si vuole imitare, ma piuttosto, portare all'eccesso e ridicolizzare. *Lepidus*, infatti, non si ritrova solo negli euforici ed ingenui ringraziamenti di Eschine e Siro, ma anche in bocca al *senex* stesso, che constata soddisfatto *iam lepidus vocor* e, poco dopo, *ego lepidus in eo gratiam*. Si ha l'impressione che il termine sia usato in modo programmatico, come etichetta da apporre ad un personaggio e renderlo riconoscibile al pubblico: diventa *lepidus* non solo chi comprende i desideri della gioventù e li asseconda, ma chi vi prende parte sconsideratamente, chi si atteggia a giovane, chi non progetta il domani. Dietro questa parodia di Micione – che, infatti, pur nelle sue grandi concessioni, non era mai stato chiamato *lepidus* – il vero bersaglio di Terenzio è Periplectomeno. Micione, lo si è visto, per quanto esageratamente comprensivo, accetta a posteriori le bravate del figlio, nell'illusione che tutto col tempo si sistemi, o rassegnandosi a ciò che ormai non si può più riparare, ma senza prendere parte attivamente ai piani di Eschine e Siro. Le proposte di Demea, invece, non solo accettano lo *status quo*, ma danneggiano il fratello economicamente e lo costringono ad un matrimonio a tarda età, decisamente fuori tempo, come se fosse un *adulescens* (*novus maritus*, commenta irritato Micione al v. 938). Demea non si limita a fare l'amico dei giovani, ma ragiona da giovane, proponendo di abbattere muri, dilapidare soldi, organizzare matrimoni sconvenienti: inizia, insomma, a fare il Periplectomeno di turno. Il plauso è immediato: e non sembra casuale che l'espressione *o lepidum caput*, che consacra l'avvenuta 'trasformazione', sia posta in bocca al ser-

²⁸ Ha solo 9 attestazioni contro le 88 di Plauto (vd. Monteil 1964, p. 136).

vo, e proprio dopo che Demea ne ha approvato gli eccessi. Gozzovigliare con impegno, frequentare squaldrine, organizzare banchetti di giorno: è un ottimo riassunto del ritratto che Periplectomeno dà di sé nella sua *aristia*.

Chiaramente, l'approvazione di Demea è ironica, e fasulla anche la sua metamorfosi. Lo si capisce bene al termine della commedia, quando un Micione stupefatto chiede ragione al fratello di un cambiamento tanto improvviso e Demea gli risponde di essere stato così smoderatamente prodigo solo per mostrare come sia facile essere ben voluti senza che questo corrisponda ad un modo saggio e retto di vivere. Concede all'altro figlio, Demifone, che si tenga la sua cortigiana, ma esige che questa sia l'ultima sregolatezza, come se alla fine il metodo educativo proposto da Terenzio sia uno capace di mediare tra eccessiva severità ed eccessiva indulgenza²⁹. Su questo punto la critica, negli anni, si è divisa, schierandosi soprattutto 'dalla parte di Demea'³⁰, ma non è questo l'aspetto che interessa in questa sede. Notevole, piuttosto, è il dialogo a distanza che il testo di Terenzio sembra intrattenere con quello di Plauto³¹: un comportamento come quello di Periplectomeno è sicuramente fallimentare, e la sua '*lepiditas*', che si mantiene senza cedimenti dall'inizio alla fine della commedia, può funzionare solo all'interno di una commedia come il *Miles*, che non conosce strutture familiari e le rinnega in nome di un eterno divertimento. Un *senex lepidus* è un'entità ossimorica nella sua stessa denominazione, una figura che si muove ai confini dell'assurdo, in un *ludus* senza fine, e che si sgretola al contatto con la realtà: nessun padre si potrebbe davvero comportare così, e la parodia di Demea ne è la dimostrazione più evidente.

4. *Dai senes lepidi ai pueri lepidi: la 'lepiditas' in Cicerone e Catullo*

Numerosissimi studi hanno già indagato la forza del conflitto generazionale scatenatosi negli ultimi anni della repubblica, e le ragioni che lo determinarono: la gioventù romana, estromessa dall'esercizio del potere, reagì alla propria marginalizzazione o ripudiando la politica o, all'opposto, unendosi alle fila di chi voleva rovesciare i vecchi ceti dirigenti³². Al primo

²⁹ Così la pensano Duckworth p. 287 e Minarini 1995, pp. 28-30.

³⁰ Come nota Leigh 2004a, pp. 166 e 190-191, che a p. 166, n. 43 elenca i principali studi che sposano questa tesi. Ad essi vanno aggiunti Lentano 1996, pp. 138-139 e Citroni Marchetti 2004, pp. 11-17 e 58-59.

³¹ Ciò, tra l'altro, depone a favore dell'autenticità plautina dell'*excursus* su Periplectomeno che, al di là della sua presenza o meno nel modello greco, si rivela essere frutto dell'ingegno di Plauto e non ascrivibile a una successiva aggiunta da parte di un imitatore plautino, come vorrebbe Zwierlein 1991.

³² Per un'ottima sintesi della situazione, vd. Narducci 1989. Per una trattazione più ampia del problema, vd. Neraudau 1979 e Bonnefond 1983, pp. 249-377 (in particolare, pp. 361-368).

gruppo va ascritta l'attività di Catullo e della cerchia dei *poetae novi*; al secondo, la militanza di coloro che aderirono alla congiura di Catilina. Contro entrambi si schierò Cicerone, critico severo di una degenerazione dei costumi che, in un senso o nell'altro, pareva dimentica dei valori del *mos maiorum*. In un'unica famosa orazione, però, la *Pro Caelio*, egli si dichiara sorprendentemente a favore di un'apertura nei confronti delle nuove generazioni, e lo fa servendosi del mondo e delle maschere della commedia.

Non è necessario ripercorrere nel dettaglio ciò che i contributi di Emanuele Narducci e Matthew Leigh³³, tra gli altri³⁴, hanno già messo ottimamente in luce. Siano sufficienti qui poche parole di sintesi, che servono ad introdurre il contesto in cui si muoverà il nostro discorso. Per smontare le accuse degli avversari, Cicerone, come è noto, rappresenta Celio quale un *adulescens* irretito dalle grazie di una cortigiana gelosa e senza scrupoli, Clodia. Pur avendo commesso alcuni errori dovuti all'imtemperanza dell'età, Cicerone è pronto a scusare il giovane, ritornato ormai sulla retta via, e, per avvalorare la sua posizione, cita nientemeno che il Micione di Terenzio, la cui liberalità e condiscendenza sono contrapposte all'inflessibile rigore dei *patres ferrei* delle commedie di Cecilio Stazio (*Cael.* 37-38)³⁵. Queste le parole con cui più chiaramente l'oratore espone il metodo educativo che ritiene il più opportuno da adottare con la gioventù moderna:

Cic. *Cael.* 42

[...] *Detur aliqui ludus aetati; sit adulescentia liberior; non omnia voluptatibus denegentur; non semper superet vera illa et directa ratio; vincat aliquando cupiditas voluptasque rationem, dum modo illa in hoc genere praescriptio moderatioque teneatur. Parcat iuventus pudicitiae suae, ne spoliet alienam, ne effundat patrimonium, ne faenore trucidetur, ne incurrat in alterius domum atque familiam, ne probrum castis, labem integris, infamiam bonis inferat, ne quem vi terreat, ne intersit insidiis, scelere careat. Postremo cum paruerit voluptatibus, dederit aliquid temporis ad ludum aetatis atque ad inanis hasce adulescentiae cupiditates, revocet se aliquando ad curam rei domesticae, rei forensis reique publicae, ut ea quae ratione antea non perspexerat satietate abiecisisset et experiendo contempsisset videatur.*

³³ Vd. Narducci 1989 (e la sintesi fornita in Narducci 2009) e Leigh 2004b.

³⁴ Si rimanda a Leigh 2004b per un quadro degli studi riguardanti la *Pro Caelio* e la commedia. Si cita qui solo Geffcken 1973, primo studio a sviluppare approfonditamente il tema.

³⁵ Si rimanda a May 1995 per un'analisi della sovrapposizione delle figure di *pater* e di patrono che Cicerone sceglie come strategia difensiva nei confronti di Celio: se Cicerone tecnicamente era responsabile solo della formazione forense del giovane, qui egli pare sostituirsi al padre naturale di Celio come se avesse il compito della sua educazione *in toto*.

Si conceda un po' di divertimento all'età, sia la giovinezza più libera; non sia negato tutto ai piaceri, e non sempre abbia la meglio la lucida e severa ragione: di quando in quando la vinca il piacere e il desiderio, purché si abbia anche in questo moderazione e misura. La gioventù sia parca del proprio pudore, non spogli quello degli altri, non dilapidi il patrimonio, né si lasci rovinare dai debiti, non faccia irruzione nelle case e nelle famiglie altrui, non rechi disonore ai casti, rovina agli integri, infamia agli onesti, non minacci nessuno con la violenza, né tenda insidie, stia lontana da ogni delitto. E finalmente, dopo che si sia abbandonata ai piaceri, **dopo che sia stato concesso un po' di tempo agli svaghi dell'età e a questi folleggiamenti della fatua giovinezza, ritorni a tempo debito alla cura della casa, del foro e dello stato**, così che dimostri di aver scacciato per sazietà e disprezzato per esperienza quelle attività che prima non aveva valutato con la ragione.

Leigh ha mostrato come in quel *aliquid temporis* sia racchiuso il nocciolo della teoria di Cicerone nei confronti delle intemperanze della gioventù³⁶: che sono da considerare con indulgenza solo nella convinzione che si tratti di follie di breve durata, destinate ad esaurirsi con il passare del tempo. Va da sé il parallelismo con il Micione terenziano, che è comprensivo, sì, ma, come si è visto, solo perché fiducioso in una naturale evoluzione del figlio verso un comportamento più responsabile, una volta venuti meno i bollori dell'età³⁷. Cicerone non solo segue questo modello, ma, se vogliamo, lo mitiga ulteriormente, dal momento che la lista delle azioni proibite che un giovane non deve commettere ricorda proprio i misfatti di Eschine³⁸. Sembra quasi, insomma, che la posizione di Cicerone, più che quella di Micione, ricalchi quella del Demea di fine commedia, presentandosi come un'equilibrata mistura di liberalità ed intransigenza.

Risulta chiaro, adesso, spiegare le ragioni di un'assenza importante nell'orazione che pure si pone come la più tollerante e 'open-minded' pronunciata da Cicerone nei confronti dei giovani: l'assenza di *lepidus*. Ponendosi in perfetta continuità con Terenzio, Cicerone bandisce il *senex lepidus* dalla sua 'commedia' e conseguentemente anche dal suo modello ideale di rapporto intergenerazionale: condiscendenza ed affabilità non significano complicità e connivenza, né tantomeno attiva riproposizione di comportamenti sbandati che possono essere tollerati solo *pro tempore*, e non come

³⁶ Vd. Leigh 2004b, pp. 314-324.

³⁷ Vd. Leigh 2004b, p. 323, che nota l'analogia lessicale tra l'asserzione di Micione già analizzata in precedenza (v. 152, *sperabam iam deferverisse adulescentiam*) e Cic. *Cael.* 77: *iam ista deferverint, iam aetas omnia, iam res, iam dies mitigarit* ("presto queste cose saranno sbollite, presto l'età, le occupazioni, il tempo mitigheranno ogni cosa").

³⁸ Come nota ancora Leigh 2004b, p. 322.

ideale di vita. Così, se Terenzio fa uso della denominazione di *lepidus* nella caricatura grottesca di Micione recitata da Demea, Cicerone preferisce passare il termine sotto silenzio. Non che non lo conosca, anzi: lo evita appositamente, perché si trattava di un vocabolo molto alla moda, che lui stesso, e proprio per apostrofare i ‘nemici’ con disprezzo, non manca di usare in altri contesti decisamente meno inclini al dialogo con la gioventù³⁹:

Cic. *Catil.* 2, 23

Postremum autem genus est non solum numero verum etiam genere ipso atque vita quod proprium Catilinae est, de eius dilectu, immo vero de complexu eius ac sinu; quos pexo capillo, nitidos, aut imberbis aut bene barbatos videtis, manicatis et talaribus tunicis, velis amictos, non togis; quorum omnis industria vitae et vigilandi labor in antelucanis cenis expromitur. In his gregibus omnes aleatores, omnes adulteri, omnes impuri impudicique versantur. Hi pueri tam lepidi ac delicati non solum amare et amari neque saltare et cantare sed etiam sicas vibrare et spargere venena didicerunt.

Per ultima viene – e non solo in ordine di enumerazione, ma anche per lo stile di vita condotto – la categoria che è propria di Catilina, la sua prediletta, proprio quella che gli sta più a cuore; li vedete ben pettinati, eleganti, o senza barba o con la barba ben curata, con tuniche dalle lunghe maniche, che scendono fino ai piedi, avvolti non da toghe, ma da vestimenti così ampi da sembrare vele; tutta l’attività della loro vita e la fatica della veglia è spesa in banchetti antelucani. In queste greggi si trovano tutti i giocatori d’azzardo, tutti gli adulteri, tutti i dissoluti e gli svergognati. **Questi fanciulli tanto graziosi e delicati non hanno imparato solo ad amare e ad essere amati e a danzare e cantare ma anche a vibrare pugnali e spargere veleni.**

Il passo è molto conosciuto e prende di mira i difetti della gioventù contemporanea, nelle cui fila è stato facile per Catilina trovare accoliti: ragazzini di per sé indifferenti se non sprezzanti delle questioni di stato, dediti solo a svaghi e dissolutezze, che l’inesperienza politica aveva reso le prede più adatte ad essere irretite dalle lusinghe della rivoluzione. Un conto è perdere la testa per una donna e magari sperperare del denaro per

³⁹ Si rimanda qui all’importante contributo di Krostenko 2004, che mostra come *lepos* e derivati, insieme ad altri vocaboli propri dell’ideologia catulliana, fossero di per sé vocaboli dalla connotazione ambigua, che Catullo adotta solo in senso positivo, ma che in Cicerone mostrano tutta questa loro ambivalenza di significati: il *lepos*, così, è una caratteristica del tutto lodevole in un oratore (vd. Cic. *de orat.* 1, 17), ma diventa riprovevole laddove indichi il comportamento sociale di chi antepone l’*otium* alla cura dello stato.

festini e regali; un altro, invece, è dimenticare totalmente il proprio dovere di cittadini romani e dedicarsi esclusivamente ad uno stile di vita molle ed effeminato – questa è l'accezione del tutto negativa con cui Cicerone usa *lepidi* – che si perde dietro ad amozzi e convivi. Se si ritorna alle doti di Periplectomeno come amante (v. 656, *Venerem, amorem amoenitatemque accubans exerceo*, “a tavola mi dedico a Venere, all'amore e al piacere”) e ballerino (v. 668, *tum ad saltandum non cinaedus malacus aequat atque ego*, “nel danzare non c'è ballerino flessuoso che mi sia alla pari”), non vi è dubbio che Cicerone lo avrebbe condannato *in toto*. Qualcun altro, invece, lo avrebbe esaltato e decantato alla maniera usata da Palestrione nel *Miles*: mi riferisco, naturalmente, a Catullo, che è molto esperto nell'individuare chi sia degno di essere definito *leporum disertus / puer ac facetiarum* (Catull. 12, 8-9), e che sicuramente faceva parte di quella *jeunesse dorée* criticata da Cicerone.

Molti studi sono stati dedicati al *lepos* di Catullo e alle sue molteplici valenze: *lepidus*, così, è usato sia in riferimento alla grazia e all'eleganza dei versi del poeta e dei suoi amici, sia alla bellezza di Lesbia che alla sagacia della donna amata o di altri personaggi; non mancano, infine, usi più grossolani e 'comici' del termine, in cui esso sembra associato per lo più ad un divertimento di tipo erotico-sessuale⁴⁰. Ora, però, sulla scia di quanto argomentato fin qui, pare lecito affermare che il *lepidum* catulliano possa essere letto anche come espressione di 'lepiditas', ovvero come la parola chiave (o una delle parole chiave) a cui Catullo affida il manifesto non solo di una nuova poesia, ma di un nuovo stile di vita paragonabile a quello decantato da Periplectomeno: tutto amore, poesia, vino, amicizia. Tutto *otium* e niente *negotium*.

Da questo punto di vista anche il verso d'apertura del *liber* catulliano può essere letto in modo un po' diverso dal solito: *cui dono lepidum novum libellum?* Il poeta cerca un destinatario⁴¹ che sia adatto a ricevere un libro non solo elegante e curato, ma anche moderno, 'al passo coi tempi', e lo trova e lo riconosce nell'amico e storico Cornelio Nepote, un intellettuale aperto alle idee che venivano dalla Grecia, capace di comprendere ed apprezzare sia la novità formale, sia quella contenutistica delle *nugae* di Catullo. Come si è constatato nel *Miles gloriosus*, anche qui, dunque, ci troviamo di fronte ad un'opera di giovani per giovani, di amici per amici, che esclude programmaticamente dal proprio orizzonte di riferimento vincoli familiari, sociali, istituzionali, e che si chiude nell'orizzonte di un *ludus* perenne; unici maestri accettati sono quelli, come Cornelio, che si mos-

⁴⁰ Per le varie categorie di *lepos* in Catullo e i relativi luoghi testuali, vd. Seager 1974, Krostenko 2004, Bellandi 2007, pp. 33-38 e 51-61.

⁴¹ Sull'importanza del carne 1, 1 di Catullo come testo che problematizza e tematizza l'atto della dedica vd. Schwindt [in corso di stampa].

trano compiacenti nei confronti di questa rivoluzione dei gusti. Per questo *lepidum*, il primo aggettivo che compare in riferimento al *libellum*, non si limita a sottolinearne la grazia e la cura formale, ma ne mostra la modernità – per questo è accompagnato da *novum* – e dichiara una sorta di sfida sociale: la ‘*lepiditas*’ di Periplectomeno, che era solo un esperimento bizzarro della fantasia plautina, diviene in Catullo una presa di posizione politica⁴², definendo l’ideale di vita di chi si pone di proposito contro il mondo dei *senes* austeri e delle loro tradizioni e decide di starne fuori per sempre.

Persino i giovani delle commedie di Plauto e di Terenzio accettano di essere ribelli ‘a tempo determinato’. Sanno che il gioco delle parti richiede loro una dose di ribellione che sarebbe poi stata messa da parte con l’assunzione di quegli obblighi sociali che non vengono rifiutati per sempre (si ricordino le parole di Pleusicle circa la famiglia e i figli). Il proposito dei *neoteri*, invece, o quantomeno di Catullo, è di vivere nella commedia per tutta la vita, di protrarre la giovinezza e le sue intemperanze indefinitamente:

Catull. 5

*Vivamus, mea Lesbia, atque amemus,
rumoresque senum severiorum
omnes unius aestimemus assis.
Soles occidere et redire possunt:
nobis, cum semel occidit brevis lux,
nox est perpetua una dormienda.
Da mi basia mille, deinde centum,
dein mille altera, dein secunda centum,
deinde usque altera mille, deinde centum.
Dein, cum milia multa fecerimus,
conturbabimus illa, ne sciamus,
aut nequis malus invidere possit,
cum tantum sciat esse basiorum.*

Viviamo, Lesbia mia, e amiamoci, e **liquidiamo tutte le chiacchiere da quattro soldi dei vecchi severi**. Il sole può sorgere e tramontare: a noi mortali, una volta che sia venuta meno la breve luce della vita, **tocca addormentarci per un’unica notte senza fine**. Dammi mille baci, e poi cento, e poi altri mille, e poi duecento, e poi di nuovo mille, e poi cento. Poi, quando avremo raggiunto molte migliaia di baci, mescoliamole insieme,

⁴² In accordo con quanto sostenuto da Krostenko 2004b, che ha coniato l’etichetta di “political aestheticism” per indicare la risemantizzazione catulliana di termini quali *lepidus*, *venustus*, *bellus*, *facetus*, che, originariamente indicanti qualità non essenziali del discorso oratorio, diventano in Catullo il centro ideologico intorno a cui si definisce l’identità politica del ristretto gruppo dei suoi *sodales*.

per non saperne più il numero, e affinché nessun spirito malevolo possa gettarci il malocchio, se viene a sapere una quantità così grande di baci.

Nel famoso carme dei baci pare di riconoscere il manifesto della 'lepiditas'. Pur mancando esplicitamente la parola che ne segnerebbe la presenza 'ufficiale' nel testo, il poeta vagheggia un amore che, sfidando la certezza della morte, permetta al poeta e alla donna amata di godere delle brevi gioie dell'esistenza. Nell'innumerabilità dei baci si esprime il desiderio di allontanare il pensiero della fine: che la commedia non termini mai, questo è il sogno di Catullo, che la trasgressione sia la norma, che i vecchi severi e gli invidiosi rimangano fuori dal tempo tutto particolare concesso ai due giovani amanti e a loro soltanto.

È proprio questa secessione dei giovani dalla realtà che teme Cicerone nella *Pro Caelio*, quando tenta di avvicinarsi alle nuove generazioni con la maschera non del *senex severus*, i cui *rumores* uno come Catullo disprezzerebbe, ma con quella gentile del *senex lenis*. Micione sì, Periplectomeno, però, no, a nessun costo: il *senex lepidus* plautino si rivela, ancora una volta, una figura impossibile, allontanata da Terenzio e Cicerone, dimenticata dai *neoteri*, che si chiudono nel mondo privato dei *sodales*. Con loro la 'lepiditas' di Periplectomeno continua a vivere, ma passa di diritto ad essere proprietà dei giovani. È così che scompare il *senex lepidus* – quest'entità ossimorica per definizione, che solo la fantasia estrosa di Plauto aveva avuto il coraggio di ritenere pensabile e mettere in scena – e al suo posto subentrano i *pueri lepidi*.

5. Il naufragio della 'lepiditas'

Se in età tardo-repubblicana la fattibilità di un progetto educativo fondato sulla 'lepiditas' e incarnato dal *senex lepidus* fallisce del tutto, rimane, però, di tale concezione, l'idea che il *lepidum* regoli o comunque serva a definire i rapporti tra vecchi e giovani: *lepidus* è chi fa propria la causa di un modo di vivere anticonformista e liberale quale è quello degli *adulescentes*. Se nella generazione di Catullo e Cicerone appare evidente che questo tipo di comportamento nelle persone anziane non è né possibile né desiderabile, *lepidi* sono soltanto i giovani, e la loro 'lepiditas' diventa il vessillo da issare contro, e non più in collaborazione, con i *senes* stessi.

In conclusione, dunque, se si può dire che l'esperimento tentato da Plauto con Periplectomeno rimanga un caso più unico che raro, destinato a non avere seguaci, è anche vero, però, che il suo esempio propone una duplice concezione del *lepidum*, che, come si è accennato in apertura, ha avuto dei lunghi riflessi nella società repubblicana romana: da una parte esso incarna il carattere giocoso e carnevalesco del teatro e della lettera-

tura in generale, l'esperienza audace e divertente che rompe con la normalità e scatena il riso; dall'altra, e come conseguenza di ciò, esso diventa uno stile di vita potenzialmente pericoloso. Ebbene, questa seconda caratterizzazione, che, per così dire, propone un modello sociale e si presta ad essere fatta propria dai giovani, viene meno in età imperiale e il vocabolo conosce un rapido declino.

Lepidus, ad esempio, scompare del tutto negli autori elegiaci, che pure una sola generazione separa da Catullo, e che si muovevano in continuità con le sue idee, portandone a perfetto compimento la scelta dell'amore come unico scopo e centro dell'esistenza. Assente anche in altri autori 'ribelli' come Petronio, Giovenale e Persio, si ritrova in Marziale, ma sembra marcare, ormai, solo un genere minore, la facezia che fa ridere, la notizia pruriginosa, la storiella adulterina⁴³. In Apuleio, invece, *lepidus* incontra addirittura il maggior numero di attestazioni dopo Plauto⁴⁴, tanto che sorprende che non sia stato inserito tra i numerosi elementi del già indagato 'plautino in Apuleio'⁴⁵. I contesti in cui il termine appare, tuttavia, sono totalmente privi della seconda accezione che è stata qui individuata, come, del resto, lo è l'intera vicenda, che, pur presentando le disavventure di un giovane indisciplinato, non tematizza affatto il problema dello scontro generazionale. Il *lepidum*, nella storia di Lucio, appare più che altro come l'esca sagace e piccante che introduce un nuovo racconto. Con tale esca il narratore dapprima scatena la curiosità del lettore, invitandolo a iniziare la lettura del libro, e poi, nel corso del romanzo, di Lucio stesso, che anela di ascoltare ogni storia *lepada* che gli venga fatta fiutare:

Apul. Met. 1, 1

At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram auresque tuas benivolam lepido susurro permulceam.

E ora intreccerò per te in questo racconto del genere milesio varie novelle, e accarezzerrò le tue benevole orecchie con il mio **divertente chiacchiericcio**.

Apul. Met. 1, 2

Ac dum ausculto quid sermonis agitent, alter exerto cachinno:

⁴³ Qualche esempio: Mart. 8, 3, 19 (*at tu Romano lepidos sale tinge libellos*, "ma tu spargi di sale romano i libretti piccanti"), Mart. 11, 20, 9-10 (*absolvit lepidos nimirum, Auguste, libellos, / qui scis Romana simplicitate loqui*, "tu certo, Augusto, perdoni i miei libretti licenziosi, tu che conosci il modo di parlar schietto dei Romani").

⁴⁴ Vd. Monteil 1964, p. 136, che ritiene che la ragione di ciò sia l'appartenenza del termine ad un lessico di tipo familiare, che Apuleio recupera nel genere minore della favola milesia.

⁴⁵ Vd. Pasetti 2007, che indaga la profonda influenza di Plauto sul lessico apuleiano.

“Parce” inquit “in verba ista haec tam absurda tamque immania mentiendo”. Isto accepto sititor alioquin novitatis: “Immo vero” inquam “impertite sermone non quidem curiosum sed qui velim scire vel cuncta vel certe plurima; simul iugi quod insurgimus aspritudinem fabularum lepida iucunditas levigabit”.

Mentre tento di capire che genere di discorso stavano facendo, uno dei due scoppia a ridere e dice: “Ma smettita di inventare racconti così smisuratamente assurdi!”. Udito ciò, io, che, tutto al contrario, ho sempre sete di novità, intervengo: “vi prego, fate partecipe dei vostri discorsi anche me, che, per quanto non sia un curiosone, vorrei sapere, se non proprio tutto, certamente il più possibile. E intanto **la piacevole allegria dei racconti** renderà più dolce l’asprezza del pendio su cui ci stiamo inerpicando”.

Apul. *Met.* 2, 20

“Immo mi Thelyphron”, Byrrhena inquit et “subsiste paulisper et more tuae urbanitatis fabulam illam tuam remetire, ut et filius meus iste Lucius lepidi sermonis tui perfruatur comitate”.

“Ma no, caro Telifrone”, disse Birrena, “trattieniti ancora un po’, e, con il garbo che ti contraddistingue, raccontaci ancora una volta quella tua famosa storiella, perché anche questo mio figliolo, Lucio, possa godere della piacevolezza del tuo **affascinante racconto**”.

Già da questi pochi esempi pare evidente come *lepidus* non abbia più nulla del modello di vita, criticato o meno, presentato in Plauto e in Terenzio, né dei riflessi che tale modello poteva esercitare nei rapporti tra giovani e vecchi, così acutamente avvertiti ancora nel primo secolo a. C.; al contrario, esso si riduce ad una sorta di marcatore del genere comico, il segnale che annuncia al pubblico la storiella divertente e disimpegnata. Lo spirito anticonformista e modernizzante con cui Catullo intendeva *lepidus*, nonché l’estremo riguardo con cui Cicerone lo evitava nella *Pro Caelio*, sono semplicemente decaduti con il decadere dello scontro generazionale sul finire della repubblica. Non c’è più un Cicerone a cui interessi arruolare giovani nelle file dei *boni cives*, non ci sono più le condizioni storiche per cui ignorare gli affari di stato e ripiegarsi sul privato possa essere visto come una pericolosa forma di ribellione e non come una semplice necessità.

Del *senex lepidus* impersonato da Periplectomeno era destinato a sopravvivere solo l’aspetto più volgarmente comico che lo avvicinava ai *senes amatores*, e non l’utopia di una vita eternamente giovane ed eternamente folle. Ugualmente, dell’aggettivo *lepidus* si conservò la patina provocante

e ammiccante, ma nulla della sostanza che lo rendeva tale. Prova di questo indebolimento semantico si riscontra anche nella fortuna del termine nell'italiano letterario, dove "lepido" non significa certo "liberale", "al passo coi tempi", "moderno", ma soltanto "divertente", "faceto", "grazioso", in contesti che variano, normalmente, dal sentimentale al licenzioso:

Lorenzo Da Ponte, Così fan tutte, atto secondo, scena seconda, duetto n. 20
 DORABELLA. Prenderò quel brunettino, / che più lepido mi par. FIORDILIGI.
 Ed intanto io col biondino / vo' un po' ridere e burlar. DORABELLA.
 Scherzosetta, ai dolci detti / io di quel risponderò. FIORDILIGI. Sospirando,
 i sospiretti / io dell'altro imiterò. DORABELLA. Mi dirà: / ben mio, mi
 moro! FIORDILIGI. Mi dirà: / mio bel tesoro! FIORDILIGI E DORABELLA.
 Ed intanto che diletto, / che spassetto / io proverò!

Triste declino di una parola che aveva rappresentato le speranze dei giovani e i timori dei vecchi.

Bibliografia

- BARCHIESI, M. (1957) "Problematica e poesia in Plauto", *Maia* 9, pp. 191-200.
- BETTINI, M. (1981) "Un'utopia per burla", introduzione a M. Bettini (a cura di), Plauto, *Mostellaria, Persa*, Milano, pp. 9-23 (ora in Bettini 1991, pp. 77-96).
- BETTINI, M. (1982) "Verso un'antropologia dell'intreccio. Le strutture semplici della trama nelle commedie di Plauto", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 7, pp. 39-101 (ora in Bettini 1991, pp. 11-76).
- BETTINI, M. (1991) *Verso un'antropologia dell'intreccio e altri studi su Plauto*, Urbino.
- BELLANDI, F. (2007) *Lepos e pathos. Studi su Catullo*, Bologna.
- Bonnefond, M. A. (1983) "Senato e conflitti di generazioni nella Roma repubblicana", in E. Pellizer, N. Zorzetti (a cura di), *La paura dei padri nella società antica e medioevale*, Roma-Bari, pp. 67-98.
- CITRONI MARCHETTI, S. (2004) "I precetti paterni e le lezioni dei filosofi: Demea, il padre di Orazio ed altri padri e figli", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, pp. 9-63.
- DUCKWORTH, G. E. (1952) *The Nature of Roman comedy: a study in popular entertainment*, Princeton.
- EYBEN, E. (1991) "Fathers and sons", in B. Rawson (ed. by) *Marriage, divorce, and children in ancient Rome*, Oxford, pp. 114-143.

- FANTHAM, E. (1971) "Heautontimorumenos and Adelphoe: a study on fatherhood in Terence and Menander", in *Latomus* 30, pp. 970-998.
- FRÄNKEL, E. (1960) *Elementi plautini in Plauto*, Firenze. Traduzione italiana di *Plautinisches im Plautus*, Berlin [1922].
- GEFFCKEN, K. A. (1973) "Comedy in the "Pro Caelio", *Mnemosyne Supplement* 30, Leiden.
- Klowski, J. (2000) Terenz'Adelphen und die modernen Erziehungsstile, in *Gymnasium* 107, pp. 109-127.
- KROSTENKO 2004 = B. A. KROSTENKO *Catullus and Elite Republican Social Discourse*, in M. B. Skinner (edited by), *A Companion to Catullus*, Oxford.
- LABATE 2012 = M. LABATE *Vicende della probitas: immaginario teatrale e valori etici*, in G. Petrone, M. M. Bianco (a cura di), *Immaginari comici*, pp. 23-53.
- LEFÈVRE 1984 = E. LEFÈVRE *Die Umformung des Alazon zu der Doppel-Kömodie des Miles Gloriosus*, in *Hermes* 112, pp. 30-52.
- LEIGH 2004A = M. LEIGH *Comedy and the rise of Rome*, Oxford.
- LEIGH 2004B = M. LEIGH *The Pro Caelio and Comedy*, in *Classical Philology* 99, pp. 300-335.
- LENTANO 1996 = M. LENTANO *Le relazioni difficili: parentela e matrimonio nella commedia latina*, Napoli.
- LEO 1896 = F. LEO *Plauti Comoediae*, v. II, Berolini.
- LEO 1912 = F. LEO *Plautinische Forschungen. Zur Kritik und Geschichte der Kömodie*, Berlin.
- LIEBERG 1988 = G. LIEBERG *Das pädagogisch-dramatische Problem der Adelphen des Terenz*, in *Grazer Beiträge. Zeitschrift für die Klassische Altertumswissenschaft* 15, pp. 73-84.
- LINDSAY 1905 = W. M. LINDSAY *T. Macci Plauti Comodiae*, v. II, Oxonii.
- MAURICE 2007 = L. MAURICE *Structure and Stagecraft in Plautus' Miles Gloriosus*, in *Mnemosyne* 60, pp. 407-426.
- MAY 1995 = J. M. MAY *Patron and Client, Father and Son in Cicero's "Pro Caelio"*, in *The Classical Journal* 90, pp. 433-441.
- MINARINI 1995 = A. MINARINI *La palliata*, in U. Mattioli (a cura di), *Senectus: la vecchiaia nel mondo classico*, 2, Bologna, pp. 1-30.
- MINOIS 1988 = G. MINOIS *Storia della vecchiaia dall'antichità al rinascimento*, Bari. Traduzione italiana di *Histoire de la vieillesse en Occident de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 1987.
- Monteil 1964 = P. Monteil *Beau et laid en latin. Étude de vocabulaire*, Paris.
- MORENILLA 1993 = C. MORENILLA *Periplectómeno: la aristeia de una vieja figura cómica*, in *Emerita* 61, pp. 61-94.
- NARDUCCI 1989 = E. NARDUCCI *Cicerone e la gioventù romana*, introduzione a Cicerone, *Difesa di Marco Celio*, Milano, pp. 5-55.

- NARDUCCI 2009 = E. NARDUCCI *Le trasgressioni della gioventù. Il processo di Marco Celio*, in E. Narducci, *Cicerone: la parola e la politica*, Roma, pp. 257-276.
- NERAUDAU 1979 = J. P. NERAUDAU *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Paris.
- Paratore 1959 = E. Paratore, introduzione a Plauto, *Miles Gloriosus*, Firenze.
- PASETTI 2007 = L. PASETTI *Plauto in Apuleio*, Bologna.
- PETRONE 1977 = G. PETRONE *Morale e antimorale nelle commedie di Plauto*, Palermo.
- RACCANELLI 1998 = R. RACCANELLI *L'amicitia nelle commedie di Plauto: un'indagine antropologica*, Bari.
- RYDER 1984 = K. C. RYDER *The "Senex Amator" in Plautus*, in *Greece & Rome* 31, pp. 181-189.
- SAYLOR 1977 = C. SAYLOR *Periplectomenus and the organization of the Miles gloriosus*, in *Eranos* 75, pp. 1-13.
- SCHAAF 1977 = L. SCHAAF *Der Miles Gloriosus des Plautus und sein griechisches Original: ein Beitrag zur Kontaminationsfrage*, München.
- SCHWINDT [IN CORSO DI STAMPA] = J. P. SCHWINDT *Die Dinge der Dichtung. Zur Anatomie der Schriftlichkeit in Catulls libellus* (relazione tenuta nel 2013 al simposio "Wissen in materialen Textkulturen", organizzato dal Deutscher Literaturarchiv Marbach e dal gruppo di ricerca "Materiale Textkulturen").
- Seager 1974 = R. Seager, "*Venustus, Lepidus, Bellus, Salsus*": *Notes on the Language of Catullus*, in *Latomus* 33, pp. 891-894.
- TRÄNKLE 1972 = H. TRÄNKLE *Micio und Demea in terenzischen Adelphen*, in *Museum Helveticum* 29, pp. 241-255.
- ZWIERLEIN 1991 = O. ZWIERLEIN *Zur Kritik und Exegese des Plautus*, v. II, *Miles gloriosus*, Stuttgart.

FRANCESCO PETRARCA, *Cartas a los más ilustres varones de la Antigüedad*. Edición y traducción de Andrés Ortega Garrido. Prólogo de Ángel Gómez Moreno. Espuela de Plata, Sevilla 2014, 190 págs.

En la venerable historia de la literatura epistolar, la figura de Petrarca, autor de más de quinientas cartas en prosa latina –el Aretino, dos siglos más tarde, habrá de escribir tres mil– se yergue de manera egregia. Inspirado por aquellas tres colecciones de cartas ciceronianas (a Ático, a su hermano Quinto, a Bruto) que tuvo la dicha de descubrir en la biblioteca de la sala capitular de la catedral de Verona en 1345, Petrarca se consagra a partir de entonces a cultivar con mayor empeño todavía el arte de la correspondencia, aunque desentendiéndose completamente del hasta entonces vigente y acartonado *ars dictaminis* que imperaba sobre la correspondencia medieval y al que todavía se mantuvo sujeto el mismo Dante. Pero por otro lado abraza el proyecto de legar ordenado a la posteridad el ingente conjunto de su propia producción en ese campo y reescribe así no pocas de sus cartas, distribuyéndolas todas en cuatro colecciones: *Familiares*, *Seniles*, *Sine nomine* y *Variae*, a las que se suman sus *Epistolae Metricae*, conjunto de setenta y seis cartas escritas en hexámetros a la luz de dos ilustres modelos: Horacio en sus dos libros de *Epistulae* y Ovidio en sus *Ponticae* y *Heroidae*. La insigne labor de epistológrafo de Petrarca abre la puerta a incontables humanistas que, marchando en pos de sus pasos, habrán de dejar colecciones notables de cartas “familiares”, tanto en latín como en vulgar: el propio Boccaccio, Pico de la Mirandola, Erasmo, Vives, por citar sólo estos pocos nombres.

Sobre el género de la epístola en verso, que tanta fortuna habría de tener en la España del Siglo de Oro (por sólo mencionar aquí las de Lope de Vega en su “Jardín” (1621-1624) y la célebre “satírica y censoria” de Quevedo, escrita en los mismos años) y también sobre el de la “carta familiar”, cuya historia secular permanece vinculada de manera indisoluble con los nombres de Cicerón, Séneca y Plinio, el curioso lector podrá oír dos conferencias dignas de aplauso pronunciadas por Claudio Guillén y cuyas grabaciones se conservan en los Archivos de la Fundación Juan March (www.march.es).

La primera colección del epistolario petrarquista, la de las *Familiares* o *Cartas a los amigos* (*Rerum familiarium libri*), escritas a lo largo de más de dos décadas, entre 1345 y 1366, consta de trescientas cincuenta cartas, divididas en XXIV libros. Petrarca alterna en ellos, del I al XXIII, con una larga serie de personajes de su tiempo acerca de los asuntos más diversos, mientras que el último libro reserva al lector la sorpresa de ver allí reunidas diez cartas dirigidas a hombres ilustres de la Antigüedad grecorromana. Petrarca se entrega en ellas de lleno a la ficción de poder hablarles, movido por la admiración que profesa a esas figuras, más vivas para él que el mundo mezquino que lo rodea (cf. Nietzsche, “Una bajada al Hades” en: *Opiniones y sentencias varias* § 408), una época “aficionada solamente a velar por el dinero” (p. 79 [2]; cf. p. 133 [37])¹, pero obligado ante todo por “la ley de fiel amistad” que lo “encadena a las cenizas y a la fama de los hombres ilustres de toda época como si estuvieran presentes” (p. 99, “Al orador Asinio Polión”); hombres cuyas almas inmortales, nacidas antes de la Encarnación del Verbo, no pueden sino morar para siempre en aquellas regiones infernales que a Dante le fue dado poder recorrer a pie firme guiado por la mano de Virgilio.

Ello es que estas diez cartas, rebosantes de humanidad y de ingenio, acaban de ver la luz en una edición muy cuidada, impresa en buen papel, amable también desde el punto de vista del diseño y la tipografía, y digna de aplauso por más de un concepto.

El distinguido colega Don Ángel Gómez Moreno, de la Universidad Complutense, ha escrito unos “Apuntes a vuelapluma” sobre Petrarca y el Petrarquismo que sirven de Prólogo al volumen, que no por breve deja de ser sustancioso y donde, en consonancia con el espíritu de nuestro tiempo posmoderno, siempre atento a la defensa del pluralismo en todas sus formas, el autor insiste en la conveniencia de no reducir la figura polifacética de Petrarca al estereotipo de lo siempre idéntico. Creemos, sin embargo, que no conviene tensar demasiado la cuerda en esta dirección. Palabras, en efecto, tales como “¡Hay tantos Petrarcas por descubrir!” (p. 17), esconden más dificultades de lo que puede parecer a primera vista, porque parecen poner en tela de juicio la identidad del poeta, con lo que invalidarían, *eo ipso*, la “verdad” de sus ideas y pensamientos.

No más ajena a la polémica es la observación de que, ante los destinatarios de sus epístolas de ultratumba, el “poeta laureado” siente admiración “por todos, pero a ninguno idolatra” (p. 11). Si así fuese, Petrarca pertenecería al número de las “gentes sensatas” (véase al respecto la “Fábula del zorzal y el pavo real” de Rubén Darío), aquellas

¹ Cf. Mommsen, Theodor E., “Der Begriff des Finsteren Zeitalters‘ bei Petrarca” en: A. Buck (ed.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, pp. 151-179.

cuya “discreción” las mantiene prudentemente alejadas de toda adhesión “absoluta”.

Es verdad que Petrarca encuentra en Cicerón, en Séneca, en Quintiliano y hasta en Asinio Polión flancos que no escapan a su censura, pero no le ocurre lo mismo con Tito Livio, con Horacio, con Varrón, con Virgilio, con Homero. Si “idolstrar” significa admirar sin reserva alguna y sin poder hallar la menor tacha en lo admirado, ¿ignoró Petrarca este modo de admirar cuando se confiesa ante Homero en estos términos: “mi amor hacia ti es más ardiente y brillante que el sol y mi desmedida estima más grande que cualquier otra cosa” (p. 134; *Ad summam amor ad te meus sole clarior fervetiorque est, existimatio ingens ut nullius maior*) o cuando dice a Tito Livio: “Quisiera, si los cielos me lo permitiesen, aparecer en tu época o que tú te acercaras a la nuestra, para que tanto ésta como yo mismo lográsemos ser mejores gracias a ti” (p. 93)?

Tras el prólogo, las cartas vienen precedidas todavía por una “Introducción” (pp. 21-50) firmada por el editor, Andrés Ortega Garrido, doctor en Filología por la Universidad Complutense de Madrid y docente en la Università degli Studi di Bergamo y en el Instituto Cervantes de Milán – “acabarás haciendo tuyas las palabras del protagonista de *Razón de amor*: ‘Moró mucho en Lombardía por aprender cortesía’” le dice en un afectuoso acápite el mentado Gómez Moreno –, escrita con competencia y elegancia² y destinada a presentar, por un lado el itinerario vital e intelectual de Petrarca, por otro los antecedentes históricos del género epistolar, y también, por último, un breve y ajustado análisis de las diez cartas que integran el volumen, concebidas por el propio autor como un conjunto unitario (cf. p. 37).

El volumen resulta valioso tanto para los estudiosos de la literatura del Renacimiento como para los amigos del mundo de la Antigüedad Clásica no sólo por las cartas mismas, sino también por el doble mérito de que puede ufanarse: contar con un valioso y extenso aparato de notas históricas y literarias, sobrias, precisas y siempre bienvenidas tratándose de un autor de tan abundantes lecturas como Petrarca, y ofrecer al lector el texto original latino de esta curiosa correspondencia, que sólo podía llegar a manos de sus destinatarios mediada por la barca de Caronte.

Es difícil ante ella no traer a la memoria uno de los *Canti* de Leopardi, “A Angelo Mai cuando descubrió los manuscritos de *La república* de Cicerón”, tanto más cuanto que dos de las cartas de Petrarca están escritas en verso: en asclepiadeos menores la dirigida a Horacio, “lyricum poetam” – ya no el hasta entonces y a lo largo de toda la Edad Media, “Dante incluido” (p.

² Sólo lamentamos un feo “en exclusiva” (p. 25) y un incomprensible uso de la preposición “a”, en lugar de “de”, con los adjetivos “diferente” (pp. 42 y 71) y “distinto” (p. 60).

103, n. 5), admirado autor de las *Sátiras* y las *Epístolas* – y en hexámetros la dirigida a Virgilio, “latinorum principem poetarum”. Si esta última sorprende por la unidad y la armonía de la composición – Petrarca da cuenta en ella, por un lado, de la situación política en que se hallaban por entonces tres ciudades vinculadas con la biografía del poeta: Mantua, Roma y Nápoles (Parténope), y por otro, de cómo sus tres obras, *Bucólicas*, *Geórgicas* y *Eneida* son para las generaciones sucesivas de los mortales una fuente siempre viva –, la dirigida a Horacio es un magnífico pastiche forjado con incontables citas directas e indirectas de las *Odas*, texto donde Petrarca se revela como un apasionado y atentísimo lector, más allá del hecho de que una gran autoridad en estas materias haya acertado al ver en el imitar “la ley que rige el comportamiento literario” del poeta³.

La más extensa de las diez cartas y la que sirve también de colofón al conjunto se dirige a Homero, de cuya *Ilíada* Petrarca, que deploraba no saber del griego más que algunos rudimentos, había llegado a conocer por entonces sólo los cinco primeros cantos en la traducción latina, en prosa, de Leoncio Pilato (muerto en 1366), erudito a quien, por instancias de Bocaccio, se le encomendó una cátedra de griego en el Studio Fiorentino. Con no poca impaciencia aguardaba Petrarca que Pilato acabase aquella traducción que le permitiría disfrutar – así le escribe a Homero – “no sólo del eximio fruto de tus obras, sino también del placer de tu conversación” (p. 118). Y ello, porque Petrarca “escucha hablar” cada día (*quotidie*) a sus autores “con más atención que la que puede creerse” (*attentius quam credi possit*, p. 147 [2]). El lenguaje, en efecto, se le ha vuelto el lugar propio, como les ocurrirá a partir de entonces a los humanistas, para encontrarse de un modo inmediato y absolutamente presente con los espíritus de otras épocas.

Las diez cartas, redactadas con el correr de los años de una vida siempre sometida a la fatiga de viajes incesantes y cuyo autor consigna no sólo la fecha, sino también el lugar donde en cada caso se escribieron – Verona, Aviñón, Milán, Roma, Mantua, Padua, Florencia – están destinadas en rigor, con la sola excepción de la dirigida a Homero, a los “más ilustres varones” de Roma. Pero Petrarca no considera como tales a los protagonistas de grandes hechos militares o políticos, a los famosos “hombres de armas”, a los caudillos, a los emperadores –, sino los grandes “intelectuales” romanos, cuyas obras fueron siempre para el autor del *Canzoniere* pasto inagotable de admiración.

La colección se abre con dos cartas a Cicerón, seguidas por una tercera, destinada a Séneca, en las que asombra ver la libertad con que Petrarca los enjuicia al considerar su conducta pública en las circunstancias históricas respectivas: recrimina al primero el haberse enredado en las

³ Friedrich, Hugo, *Epochen der italienischen Lyrik*, Francfort del Meno 1964, p. 172.

guerras civiles más allá de lo razonable, y al otro el que no se hubiese apartado a tiempo de un espíritu tortuoso como el de Cicerón.

El primer encuentro de Petrarca con Quintiliano, gracias a la lectura, en el año de 1350, de una copia (incompleta) de las *Instituciones Oratorias* – en 1416 Poggio Bracciolini descubre una copia íntegra en el monasterio de San Galo (Suiza) (p. 88, n. 75 – es la ocasión que lo mueve a dirigirle una de sus cartas, en la que contrasta la obra del bilibilitano con la de Cicerón y, por otro lado, con la de Séneca, a la luz del examen crítico de las virtudes y defectos de este último (cf. *Inst. Or.* X, I, 125-131).

Aunque a dos de los destinatarios de sus cartas, el polígrafo Marco Varrón – “el más sabio de todos los sabios” (p. 80 [5]) – y el orador Asinio Polión – varón “consular” y “triumfal” (p. 97 [2]) –, apenas si se los conocía más que por referencias indirectas, la sola fama que de que gozaron entre los antiguos fue para el cantor de Laura acicate más que suficiente para que también él los amase y venerase (cf. 79 [1]).

De los historiadores escribe sólo a Tito Livio, de los poetas, sólo a Horacio y Virgilio.

En cuanto al contenido de las cartas, cabe señalar por último, de manera general, que está siempre determinado por la *persona* del destinatario, por los avatares de su vida y los hechos posteriores que han mantenido viva su memoria en este mundo, antes que por las ejecutorias del muerto en el ámbito literario, en las que Petrarca se detiene siempre de un modo algo tópico y casi exterior o apenas descriptivo, sin que méritos intrínsecos en el aspecto doctrinal o formal de las mismas lo muevan a ninguna reflexión crítica.

MARTÍN ZUBIRIA
Universidad Nacional de Cuyo
Conicet
martinzubiria.t@gmail.com

Fecha de recepción: 19-01-16

Fecha de aceptación: 20-01-16

RUIZ ARZALLUZ, ÍÑIGO (COORD.); ALEJANDRO MARTÍNEZ SOBRINO, MARÍA TERESA MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, IÑAKI ORTIGOSA EGIRAUN, ENARA SAN JUAN MANSO (EDITORES). *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco. Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitalpen Zerbitzua = Servicio Editorial, 2014, 2 volúmenes, 1144 págs., ISBN: 978-84-9082-048-3.

Esta monumental y ecléctica publicación, que representa cabalmente el sentido del *liber amicorum*, reúne un conjunto de estudios muy diversos con un mismo interés: celebrar la trayectoria académica y personal del profesor Vitalino Valcárcel.

Se trata, pues, de un compendio en dos volúmenes, que concentra, en general, variados estudios de filología griega clásica: “La cita de poetas líricos en los escolios de *Acarნიenses*” (Javier Bilbao Ruiz, vol. I, p. 137) y “La figura de Pericles en la Comedia Antigua” (María José García Soler, vol. I, p. 329); de filología latina clásica: “Algunas observaciones sobre la Cleopatra de Lucano” (Jesús Bartolomé, vol. I, p. 111), “Los incunables de la obra *De grammaticis et rhetoribus* de Suetonio conservados en bibliotecas españolas” (Matilde Conde Salazar, vol. I, p. 199), “*Ut pictura poesis*: ‘Acción’ teatral en un relato de T. Livio” (Juan Lorenzo, vol. I, p. 557), “A propósito de Persio, *Cho.*, 5- 6” (Alejandro Martínez Sobrino, vol. II, p. 643), “Articulación de la voz narrativa en César, *Gall.*, VI, 14, 4” (Antonio Moreno Hernández, vol. II, p. 693), “Viajar no mundo romano: As estalagens e hospedarias” (María Cristina Sousa Pimentel, vol. II, p. 851) y “Estrategias de lectura en la Roma del siglo I a.C.: el *carmen* IV de Catulo” (Jaime Siles, vol. II, p. 1021); de filología latina tardoantigua y medieval: “Interpretación del texto *super cornua tauri* presente en el *ars predicandi* medieval *Communicaturus meis desiderantibus* (Clm. 28483, ff. 56-60)” (Antonio Alberte, vol. I, p. 19), “Conmemorando a los mártires en la Hispania visigótica: Los *tituli in basilica* de Eugenio de Toledo” (Paulo Farmhouse Alberto, vol. I, p. 27), “El acróstico de Odoario de Lugo” (José María Anguita Jaén, vol. I, p. 65), “La prosa de las encíclicas mortuorias como testimonio de la tradición literaria en la cultura medieval” (Josep Maria Escolà Tuset, vol. I, p. 255), “Influências de Cassiano no *Pro repellenda iactantia* de S. Martinho de Braga” (Arnaldo do Espírito Santo, vol. I, p. 269). “La presencia de la Consolación de Boecio y otras fuentes medievales en un poema anónimo del siglo XIII” (Guadalupe Lopetegui Semperena, vol. I, p. 509), “Martín de Braga, de la Galia a Gallaecia” (José Eduardo López Pereira, vol. I, p. 543), “La *contaminatio* entre Verg., *Ecl.*, 4 y Mart., 6, 3 en el *Carmen in natali serenissimi Philippi, Hispaniarum principis catholici* de Juan Sobrarias Segundo” (José María Maestre Maestre, vol. II, p. 595), “Cambios en la *Vita Mahomat* de R. Jiménez de Rada en el ms. 1515 de

la BNE” (José Martínez Gázquez, vol. II, p. 617), “Bastonero en el latín medieval leonés: Una cuestión filológica más que lexicográfica” (Maurilio Pérez González, vol. II, p. 795), “Las *Meditationes* poéticas sobre la Virgen de Juan Gil de Zamora: Edición crítica” (Estrella Pérez Rodríguez, vol. II, p. 813), “Autobiografía griega en época imperial romana” (Elena Redondo Moyano, vol. II, p. 877), “*Terentius Culleo*, entre Boccaccio y Petrarca” (Iñigo Ruiz Arzalluz, vol. II, p. 921), “Algunas remodelaciones de los argumentos del *Commentum Brunsonianum* y otros textos inéditos relacionados con las comedias de Terencio” (Enara San Juan Manso, vol. II, p. 933), “Las mujeres del Antiguo Testamento en la poesía de la Alta Edad Media: Judith y las otras” (Francesco Stella, vol. II, p. 1035); y, finalmente, de historiografía medieval: “A propósito de *Le Canarien*: Relato de la primera conquista de las Islas Canarias” (Manuel González Jiménez, vol. I, p. 369), “A propósito de los mercados y ferias medievales de Vitoria” (César González Mínguez, vol. I, p. 377), “Las dos caras de la moneda de un *exemplum* femenino: Cornelia madre de los Gracos en CIL VI 31610 y en Juvenal (6, 167-171)” (Marc Mayer i Olivé, vol. II, p. 657), “El paisaje sonoro en los relatos de cautivos de *Los milagros de Guadalupe* (Península Ibérica y Norte de África, siglos XV y XVI)” (Gerardo Rodríguez, vol. II, p. 903), “Cieza de León, el cruce de caminos entre historiografía, Renacimiento y humanismo en el marco del Nuevo Mundo” (Simón Valcárcel Martínez, vol. II, p.1075).

En particular, se advierten colaboraciones referidas a la biografía y a la hagiografía, tema, éste último, en el que se especializó Vitalino Valcárcel: “Tópicos hagiográficos en la *Cronica actitatorum temporibus Benedicti pape XIII* de Martín de Alpartir” (María del Mar Agudo Romeo, vol. I, p. 1), “Ramón Llull: La invención del milagro mariano” (José Aragüés Aldaz, vol. I, p. 91), “Der Kreuzfahrer Aldo von Piacenza bringt aus Konstantinopel eine *Vita* der hl. Justina mit. Ein weiteres Werk des Griechisch-Übersetzers Johannes von Amalfi (a. 1101)” (Walter Berschin, vol. I, p. 129), “Dall’Umbria alla corte di Spagna. L’opera agiografica di Alessandro Geraldini (Edoardo d’Angelo, vol. I, 207), “El latín como *signum* de santidad *in fieri*: Observaciones sobre la vida y la obra de la venerable María Antonia Pereira, O.C.D. (†1760)” (José Manuel Díaz de Bustamante, vol. I, p. 223), “St. Vicent Ferrer’s Catalán sermon on St. Thomas of Canterbury” (Alberto Ferreiro, vol. I, p. 285), “Pasión y muerte del franciscano Andrés de Espoleto († Fez, 1532)” (Cándida Ferrero Hernández, vol. I, p. 303), “El príncipe Zizim: Retrato de un príncipe otomano errante” (Alfonso García Leal, vol. I, p. 319), “Vida o escritura en Antonio de Nebrija: Notas para una fenomenología de los incrustes biográficos en su prosa de ideas (*Vocabulario* y *Tertia quinquagena*)” (Felipe González Vega, vol. I, p. 391), “Un ejercicio de reescritura hagiográfica: Los milagros de San Millán, de Braulio de Zaragoza a Rodrigo de Cerrato” (Ariel Guance, vol. I, p. 409), “Le dossier

hagiographique de Zoïle de Carrión dans le manuscrit Madrid, BNE, 1 1556 (XIIe siècle): Étude et édition” (Patrick Henriët, José Carlos Martín-Iglesias, vol. I, p. 429), “Lenda de Santa Iria: De virgem a mártir (a dificuldade de retomar os tempos que se atrasam)” (Aires A. Nascimento, vol. II, p. 751), “Significado e importancia del Compromiso de Caspe (1412) en la producción hagiográfica latina relativa a san Vicente Ferrer” (Carlos Pérez González, vol. II, p. 761), “*Artes eiusdem artificis*. Biografía e historia en G. A. Viperano” (José Antonio Sánchez Marín, vol. II, p. 953), “Biografía de los mártires. De las actas proconsulares a las vidas noveladas de la Edad Media” (Eustaquio Sánchez Salor, vol. II, p. 971).

Asimismo, es posible distinguir artículos vinculados a los campos disciplinares de la gramática y la lingüística latinas: “Observaciones preliminares al estudio de los posesivos de primera persona” (Carmen Codoñer, vol. I, p. 183), “*Parabola / verbum*: Causas de una elección” (Gregorio Hinojo Andrés, vol. I, p. 459), “La reorganización de la flexión nominal en latín tardío: Aspectos de tipología diacrónica” (Iván Igartua, vol. I, p. 471), “Lorenzo Valla y Nebrija ante los neologismos” (Santiago López Moreda, vol. I, p. 529), “El participio de presente en las traducciones al castellano de la *Epistola de cura rei familiaris* del pseudo Bernardo” (Ruth Miguel Franco, vol. II, p. 675), “Ejemplos en textos gramaticales latinos” (José Antonio Puentes Romay, vol. II, p. 863) y “Los verbos de movimiento *eo* y *venio* en la *Peregrinatio Aetherae*” (Eusebia Tarriño Ruiz, vol. II, p. 1059); de la lexicografía: “Un nuevo *Liber glossarum* de origen catalán del siglo IX-X” (Jesús Alturo i Perucho, vol. I, p. 43) “Sobre la composición de algunas glosas médicas del *Liber glossarum*” (Manuel E. Vázquez Buján, vol. II, p. 1095); de la toponimia: “Sobre algunos topónimos en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*” (Ricardo Martínez Ortega, vol. II, p. 633) y “Notas de toponimia guipuzcoana y puntos próximos” (Valeriano Yarza Urquiola, vol. II, p. 1119); y de la epigrafía y paleografía latinas, respectivamente: “*Montaniana*” (Juan Gil, vol. I, p. 345), “Epigrafía cristiana de la Bética. Nuevos testimonios” (Julián González Fernández, vol. I, p. 355), “Lista para una merienda narbonense (AE 1997, 1071), corregida con aditamentos sobre el latín vulgar” (Joaquín Gorrochategui, vol. I, p. 401), “Sobre metodología epigráfica: La necesidad de ‘patear’ el terreno” (Juan Santos Yanguas, vol. II, p. 997) y “El manuscrit Paris, BN, lat. 2152 (s. XII med.), que conté els *Synonyma* d’Isidor de Sevilla: La seua relació amb els fragments de papir del *Sangallensis* 226 (s. VII²) i la seua importància en el restabliment del seu text (amb dues làmines)” (Antoni Peris i Joan, vol. II, p. 827).

También, se distingue una amplia gama de trabajos referidos a la tradición y/o recepción del mundo clásico: “Obras de referencia latinas y otras fuentes en el *Gero* (1643) de Axular” (Gidor Bilbao, vol. I, p. 151), “La

Biblia en el *Ars grammatica* de Julián de Toledo” (José Carracedo Fraga, vol. I, p. 169), “Tradición y/o manipulación: El caso de Marco Antonio” (Antonio Duplá Ansuategui, vol. I, p. 239), “Un paralelismo acadio del mito de Faetón” (Rafael Jiménez Zamudio, vol. I, p. 493), “El mundo clásico en el teatro de Unamuno: Su versión del mito de Fedra” (Cristóbal Macías Villalobos, vol. II, p. 575), “*De criticis disceptatiuncula* de Juan de Fonseca y Figueroa. Edición y breve comentario” (Francisca Moya, Elena Gallego, vol. II, p. 701), “Some classical patterns in John Milton’s Latin funerary compositions” (M.^a Teresa Muñoz García de Iturraspe, vol. II, p. 727), “Las *Sententiae ex diversis auctoribus latinis et graecis* del manuscrito 244 de la Biblioteca de Santa Cruz de Valladolid” (María José Muñoz Jiménez, vol. II, p. 737), “El rechazo de lo clásico en *Cristo si è fermato a Eboli* de Carlo Levi” (Pedro Redondo, vol. II, p. 893) y “Homero en tierras del Islam en el siglo IX: Una presencia quizás no tan episódica” (Juan Signes Codoñer, vol. II, p. 1005).

Por su parte, Íñigo Ruiz Arzalluz, discípulo del homenajeado y coordinador de este libro, ofrece, en el prólogo, una sentida semblanza, cuyas palabras representan la calidad humana de Vitalino Valcárcel al tiempo que encarnan su compromiso con los estudios clásicos, valores perceptibles en esta breve cita: “Vitalino ha actuado siempre movido por un sincero compromiso con la Filología Latina” (...) “en las antípodas de la tibieza o la despreocupación, mucho más cómodas y probablemente más rentables, su actitud a veces enérgica ha respondido a la convicción de que nuestros estudios deben ser uno de los fundamentos de las Humanidades si queremos que estas se cultiven con el rigor que merecen” (p. xx).

Sin duda, el catedrático ha sido un acérrimo defensor de los estudios de Filología Clásica desde y en el Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Incluso, su labor no sólo fue reconocida por el mundo académico vasco, sino también valorada en Europa y, de primera mano, recibida en Argentina, cuando visitó, como profesor invitado, las universidades de Mar del Plata, Mendoza, Santa Fe y Buenos Aires. La prueba manifiesta de su excelentísimo desempeño pedagógico y crítico consta en la activa participación de investigadores que han contribuido al homenaje.

Como es de esperarse, por motivos espaciales, desistimos de la ingente labor de reseñar cada una de las colaboraciones contenidas en esta edición. En consecuencia, optamos por comentar someramente dos de ellos, cuya divulgación resulta de significativa importancia para nuestra comunidad académica, por tratarse de dos aportes de investigadores argentinos.

El primero de ellos, “Un ejercicio de escritura hagiográfica: Los milagros de San Millán, de Braulio de Zaragoza a Rodrigo de Cerrato”, pertenece al investigador del Conicet, Ariel Guance.

Este artículo se inscribe en los estudios sobre reescritura hagiográfica, un ejercicio literario, cuyas reminiscencias (salvando las distancias) llegan hasta la actualidad, como puede apreciarse en la novela *El Santo* de César Aira. La escritura como lectura de escrituras consiguió cierto brío en la tardía Antigüedad al constituirse como una práctica literaria con propósitos persuasivos. De hecho, la técnica centonaria ha sido cultivada para ofrecer a los poetas la posibilidad de reescribir discursos ajenos con nuevas intenciones, a través de un sinfín de combinaciones de citas intertextuales.

En consonancia con estas prácticas, durante la Edad Media, los autores cristianos reescribieron diversos milagros o hagiografías para estatuir un modelo de santo que se ajustara a los valores sociales y culturales de su época. Guiance analiza cómo la vida del célebre san Emiliano o Millán de la Cogolla fue registrada en el siglo VII por el Obispo Braulio de Zaragoza y más tarde reelaborada, en el siglo XIII, por distintos autores: el monje Fernando, Gonzalo Berceo y Rodrigo de Cerrato.

Del repaso propuesto por el crítico, se deduce que tanto en el siglo VII como en el XIII, las motivaciones de los hagiógrafos y, por qué no, de los poetas, respondían a un propósito similar, al menos en cuanto a su forma: la codificación de un ideal cristiano y la difusión del monasterio. Con respecto al contenido, existían dos opciones: la omisión o la *amplificatio*. Así, el Emiliano presentado por Fernando difiere del ofrecido, en primera instancia, por Braulio; las transformaciones empleadas por Berceo indican, según Brian Dutton (Berceo, Gonzalo de, *La «Vida de San Millán de la Cogolla»*, London, Tamesis Books Limited, 1967), una «novelización» de las fuentes tomadas de Braulio; y la reescritura del dominico Rodrigo de Cerrato se ajusta a las pretensiones del género de las *abbreviations*. Resulta innegable que la conmemoración, la difusión y la veneración de los santos sean las principales funciones de estas reescrituras, cuyo género, perceptible ya en Prudencio, se inscribe en los llamados *miracula*.

Por último, Guiance no sólo cumple con eficacia su propósito, sino, además, traza estrechos vínculos entre los textos y su contexto productivo, mecanismo que facilita la comprensión de las intenciones de uno u otro autor a la hora de sus reelaboraciones.

El segundo artículo, “El paisaje sonoro en los relatos de cautivos de *Los milagros de Guadalupe* (Península Ibérica y norte de África, siglos XV y XVI)”, también corresponde a un investigador del Conicet, Gerardo Rodríguez.

La particularidad de este estudio se debe a la utilización de una fuente inédita, nos referimos a los códices de *Los milagros de Guadalupe*, conservados en el archivo del Real Monasterio de Guadalupe.

Rodríguez delimita rápidamente su interés con respecto a los relatos guadalupanos referidos a la redención milagrosa de los cautivos cristianos

en manos de musulmanes. De este modo, plantea que los jerónimos, a través de distintas estrategias y prácticas discursivas, participaron activamente en el pulido de los códices de acuerdo con la ortodoxia cristiana de los siglos XV y XVI.

A tales fines, el crítico se sirve del conocido concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu para explicar el campo religioso, el entramado socio-histórico de la época y las complejas relaciones entre cristianos y moros.

Luego de esta preliminar exposición, se nos introduce en el campo de los estudios sensoriales. Basado en la Antropología de los sentidos y la Historia sensorial, este tipo de estudios constituye una verdadera novedad para la historiografía medieval.

Si *Los milagros de Guadalupe* pueden ser utilizados como “fuente válida para la reconstrucción del paisaje sonoro” (p. 910), no es un cuestionamiento que se intente soslayar. En efecto, las fuentes se construyen como un objeto de estudio susceptible de ser interpelado, en tanto se reconozca su propia singularidad. Para ello, según asegura el crítico, debe considerarse el hecho de que estas piezas son una elaboración doctrinal que intenta fijar por escrito y en el imaginario colectivo una experiencia de la que no muchos han participado: la ayuda de la Virgen María de Guadalupe al cautivo cristiano para lograr su huida.

Los bullicios, los alaridos a viva voz, las súplicas, los ruegos y los rezos a la Virgen, como todo el conjunto de oraciones típicas, desde el “Ave María” hasta el “Padrenuestro”, integran “el universo sonoro” estudiado por Rodríguez. De este modo, concluye con que esta elaboración del “*modelo sensorial* guadalupano” (p. 917) está en consonancia con las prácticas discursivas de los jerónimos, propensas a la supresión de connotaciones heterodoxas, que no se ajustaran a “la ortodoxia cristiana de la época” (p. 906).

En términos generales, esta soberbia publicación ha posibilitado la divulgación de más de setenta artículos, que favorecen el diálogo interdisciplinario y, al mismo tiempo, pasan revista, actualizando las últimas investigaciones filológicas e históricas, a temas concernientes al ámbito académico de las letras y las historiografías antigua, tardoantigua y medieval. Aunque los campos de estudios son variados, albergan aspectos comunes, que podrán identificarse en su lectura conjunta.

Editado en español, como la mayoría de los trabajos que lo integran, este libro además comprende artículos escritos en alemán, catalán, francés, inglés, italiano y portugués, aspecto que le otorga su carácter internacional. Todos los artículos, ricos en contenido, puesto que, en numerosos casos, incluyen fuentes, tablas, láminas y apéndices, poseen concisas referencias bibliográficas. No obstante, hubiera sido más beneficioso para la lectura una mayor homogeneidad en algunos aspectos formales tales como la

ubicación de las referencias bibliografías, que, según el caso, puede hallarse en notas al pie o al final del artículo.

Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel resulta un material de estudio, investigación y divulgación indispensable para filólogos e historiadores, interesados particularmente en temas clásicos, tardoantiguos y medievales. Finalmente, celebramos esta publicación y alentamos a su lectura, tanto para agasajar al profesor V. Valcárcel, cuanto para abrir nuevas vías de avance hacia futuras investigaciones.

JUAN MANUEL DANZA

Universidad Nacional del Sur – Conicet
juanmanueldanza@hotmail.com

Recibido: 18-04-2016

Aceptado: 14-05-2016

WILLIAMS, G. D. - VOLK, K. (EDS.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2016, 304 pp., ISBN 978-0-19-999976-7.

Los trece capítulos reunidos en el presente volumen son producto de la reelaboración de los *papers* que diversos especialistas en filosofía antigua, literatura latina e historia social romana presentaron en el congreso “Latin Philosophy” (Universidad de Columbia, 2012). Como señalan los editores en la Introducción (pp. 1-9), tanto el congreso como la preparación del libro apuntaron al logro de tres objetivos: 1) entender la expansión del discurso filosófico en latín a fines de la República y a principios del Imperio como una importante manifestación de una verdadera “revolución” cultural a mayor escala; 2) examinar la filosofía romana a partir de una agenda interdisciplinaria; 3) poner el énfasis en la época imperial, en general, y en Séneca, en particular, a fin de arrojar luz sobre un área relativamente poco explorada por Griffin y Barnes en *Philosophia Togata* I y II, dos notables precursores del presente libro. El libro se divide en cuatro grandes partes (“Orientation”, pp. 13-29; “The Late Republic”, pp. 33-107; “Seneca”, pp. 111-210; “Beyond Seneca”, pp. 213-274), seguidas de un listado bibliográfico general (pp. 275-293), un Índice de pasajes (pp. 295-301), un Índice general (pp.302-304), un Índice de términos latinos y un Índice de términos griegos.

La Primera Parte incluye un solo capítulo (“Philosophy and *philosophi*: From Cicero to Apuleius”, pp. 13-29), en el que Harry Hine traza la historia del uso del préstamo griego *philosophus* desde fines de la República hasta la época de Aulo Gelio y Apuleyo en el siglo II d.C. Hine hace un repaso de la actitud tradicionalmente hostil que los romanos tuvieron hacia la filosofía, que permite explicar las connotaciones despectivas del término *philosophus* en época republicana. De acuerdo con esto, mientras que Cicerón y Séneca manifiestan sin inconvenientes su compromiso con la *philosophia* y se aplican a sí mismos el verbo *philosophari*, muestran una marcada renuencia a autodenominarse *philosophi*. Apuleyo, en cambio, es el primer escritor latino que directa y abiertamente se llama a sí mismo *philosophus*. Este cambio en el uso del término da cuenta, según Hine, no sólo de la creciente aceptación de la filosofía entre los latinos, sino también del diferente estatus de los *philosophi* en el siglo II d.C.

La Segunda Parte, que reúne un total de cuatro capítulos y que se centra en el período republicano, se abre con un trabajo a cargo de Katharina Volk (“Roman Pythagoras”, pp. 33-49), en el que la autora explora un episodio de la historia de la filosofía romana poco conocido. Así, busca indagar más allá del relato tradicional según el cual, desde el siglo II a. C. en adelante, los romanos se limitaron a recibir y a adaptar los sistemas

filosóficos griegos. Desde mucho antes, sostiene Volk, los romanos tuvieron una especial afinidad por la filosofía de Pitágoras, un movimiento intelectual que era percibido como de origen italiano y no como una importación del extranjero. Volk pone el foco no en la historia del pitagorismo como tal, sino en el papel que esta filosofía desempeñó en la construcción y comprensión que los romanos hicieron de su propia formación intelectual. En el capítulo tercero (“Philosophy is in the Streets”, pp. 50-62), James E. G. Zetzel propone reflexionar sobre lo que él denomina “un calculado malentendido”, esto es, el hecho de que, según él, Cicerón es nuestra mayor fuente para conocer la vida intelectual romana (incluyendo la filosofía) durante la República y, simultáneamente, el mayor obstáculo para obtener un retrato preciso de ella. En efecto, Cicerón no sólo exagera su propia importancia, sino que también representa una única forma –histórica, elitista y doxográfica– de escribir filosofía. Como argumenta Zetzel, existía un panorama filosófico mucho más rico en Roma, que estaba lejos de verse restringido únicamente a las *uillae* de la élite. El discurso alternativo que el autor identifica encuentra su manifestación literaria más cercana en las sátiras menipeas de Varrón, quien, no obstante su erudición, se esforzó por presentar sus ideas de una forma accesible al lector promedio. En el capítulo cuatro (“To See and to Be Seen: On Vision and Perception in Lucretius and Cicero”, pp. 63-90), Tobias Reinhardt nos ofrece un detallado análisis de los verbos de percepción *uidere* y *uideri*, tanto en *De rerum natura* de Lucrecio como en *Academica* de Cicerón, aproximándose a estas formas desde un modelo tomado de la lingüística cognitiva. Explorando las diferentes valencias de “ver” (ilusoria y verídica) que comprenden las formas *uidere/uideri* en Lucrecio y en Cicerón, Reinhardt promueve la reflexión sobre las posibilidades expresivas de la lengua latina en relación con la griega y, en última instancia, sobre la capacidad del latín en tanto medio para escribir filosofía. En el capítulo cinco (“Teaching Pericles: Cicero on the Study of Nature”, pp. 91-107), Gretchen Reydams-Schils pone en cuestión un lugar común de la crítica según el cual Cicerón, especialmente en *De finibus* 3, minimizaría la importancia de la física en comparación con la ética. A pesar de las reservas manifestadas en diversas obras respecto de recomendar una inmersión en el estudio de la física, según Reydams-Schils, Cicerón reconoce también que, bajo las circunstancias correctas, todas las ramas de la filosofía, incluyendo la física, pueden ser de provecho para el hombre de Estado y para la comunidad. Esta revalorización de la física habilita una nueva interpretación del final del libro primero del *De Officiis*, que la autora hace extensiva al tercer libro de *De finibus*.

La Tercera Parte incluye cinco capítulos sobre diversos aspectos de la obra filosófica en prosa de Séneca el Joven. Basándose en la obra de George Lakoff y Mark Johnson, en el capítulo seis (“Tyrants, Fire, and Dangerous

Things”, pp. 111-128), Andrew M. Riggsby sostiene que en el tratado *De ira* Séneca ofrece un retrato de la dinámica interna y externa de este *affectus* en términos físicos, en tanto afirma que lo que lo caracteriza es la acción del calor sobre un fluido (la sangre) en un continente (el cuerpo). De esta manera, naturaliza el fenómeno de la *ira* al otorgarle fuerza literal a una metáfora cotidiana. A su vez, según Riggsby, esta metáfora habilita una nueva vía terapéutica, en tanto forzar voluntariamente los propios rasgos para que asuman la apariencia de la calma ejercerá presión sobre la *ira* interna, no meramente ocultándola, sino suprimiéndola. En efecto, si la ira se genera “realmente” por el calor y la presión ejercida sobre un fluido contenido, se sigue que puede ser controlada a partir de una intervención a nivel físico. En el capítulo siete (“Praecept(or) and Example in Seneca”, pp. 129-156), Matthew Roller investiga el uso y revisión que Séneca hace de una práctica cultural tradicionalmente romana, el discurso ejemplar. Si bien Séneca recurre a menudo al empleo de *exempla* como modelos para las acciones del presente, en las *Epistulae* 94 y 108 somete este discurso a una crítica minuciosa, señalando las deficiencias que presenta desde una perspectiva estoica. Así, como un hecho glorioso puede haber tenido su origen en un vicio y no en una virtud, sólo puede afirmarse que un alma es virtuosa luego de varias observaciones a lo largo del tiempo, cuestión que el discurso ejemplar, al poner el foco en una hazaña particular en un momento puntual, no puede garantizar. No obstante las deficiencias señaladas, Séneca se rehúsa a abandonar el discurso ejemplar y propone someterlo a revisión para que se ajuste mejor a la ética estoica. La figura del *praeceptor* pasa a ser clave en la reformulación estoica que propone Séneca de la dinámica de la ejemplaridad en tanto guía del destinatario a través de las diversas situaciones planteadas en las *Epistulae*. En el capítulo ocho (“True Greatness of Soul in Seneca’s *De constantia sapientis*”, pp. 157-171) Yelena Baraz examina, en primer lugar, la cualidad de *magnanimitas* o *magnitudo animi*, fundamental en la conceptualización del *sapiens* en el diálogo *De constantia sapientis*. Según Baraz, en la construcción que hace Séneca, la estructura evaluativa de la jerarquía social convencional es desplazada a una jerarquía con base en la *uir*tus, que coloca al *sapiens* en la cima. Con todo, el pensamiento jerárquico termina siendo una trampa pues al ubicar a sus dos mayores *exempla*, Catón y Estilbón, en una clasificación en la que Catón ocupa una posición “más alta”, Séneca termina por desestabilizar las credenciales de Catón como *sapiens*, en tanto la posición del *sapiens* no debería admitir mensurabilidad o diferencias de grado. La figura del *sapiens* reaparece en el capítulo nueve (“Minding the Gap: Seneca, the Self, and the Sublime”, pp. 172-191), donde Gareth D. Williams sostiene que el mecanismo literario de lo sublime desempeña un papel clave en la configuración que, en su obra en prosa, hace Séneca de la consciencia

totalizante del *sapiens*. En este abordaje lo sublime es concebido no como un mero adorno o afectación estilística, sino como un estado de plenitud trascendente, que carece de oscilaciones y contradicciones internas. Se trata entonces de un elemento profundamente imbricado en la empresa filosófica de Séneca, que tiene su antecedente más inmediato en Lucrecio, y que ilustra un importante aunque poco estudiado aspecto de la conjunción entre la filosofía y las ambiciones literarias de la prosa senecana. En el capítulo diez (“The Emotional Intelligence of Epicureans: Doctrinalism and Adaptation in Seneca’s *Epistles*”, pp. 192-210) Margaret Graver reflexiona sobre lo que ella considera como una interesante reacción al epicureísmo por parte de Séneca. Aunque su compromiso con el estoicismo, tal como él lo concibe, es firme, Séneca se muestra cómodo explorando –y, ocasionalmente, respaldando– algunos aspectos del epicureísmo que por supuesto no involucran los postulados mayores de este sistema filosófico, sino ciertas observaciones empíricas sobre los fenómenos de la experiencia humana, que tanto los estoicos como los epicúreos se esfuerzan por explicar (por ejemplo, el temor a la muerte). Para Graver, la disposición senecana para admitir afirmaciones epicúreas en algunos contextos es reveladora de la naturaleza de su compromiso con el estoicismo: en la medida en que no hallamos en Séneca un claro partidismo, el encuentro con la escuela rival se convierte en ocasión no sólo de debate y refutación, sino también de enriquecimiento y creatividad filosófica.

La Parte Cuatro contiene tres capítulos que abarcan de Epicteto a Apuleyo, en los siglos I y II d.C., a Agustín, a fines del siglo IV d.C. En el capítulo once (“You’re Playing You Now: Helvidius Priscus as a Stoic Hero”, pp. 213-237), Wolfgang Mann examina la descripción que hace Epicteto de un encuentro entre el senador romano Helvidio Prisco y el emperador Vespasiano (*Discursos* 1.2.19-24). Mann relaciona esta anécdota con: 1) la tradición filosófico-literaria de conversaciones francas entre filósofos y déspotas, y 2) la tradición de narrar muertes “filosóficas”, plasmadas en los *exempla* de Catón, Séneca y Trasea Peto. Con todo, Mann sostiene que estos antecedentes son insuficientes, lo que le da pie para invocar la teoría estoica de las *personae* que presenta Epicteto para entender mejor la anécdota de Prisco. Richard Fletcher, en el capítulo doce (“Platonizing Latin: Apuleius’s *Phaedo*”, pp. 238-259), se ocupa de la traducción que hizo Apuleyo del *Fedón* de Platón. Al reflexionar sobre el papel de la traducción en la filosofía latina, consigue demostrar que si Cicerón latiniza a Platón, Apuleyo emprende una verdadera “platonización” de la lengua latina. En el capítulo que cierra el libro (“Why Ancient Skeptics Don’t Doubt the Existence of the External World: Augustine and the Beginnings of Modern Skepticism”, pp. 260-274) Katja Maria Vogt se dedica al tratado *De trinitate*, donde Agustín sostiene que la existencia de una “brecha” radical entre la

mente y el mundo puede funcionar como una forma de conexión con Dios. La propuesta de Agustín abre la posibilidad de que surja un nuevo tipo de escéptico que enfatiza la distancia entre la propia mente y todo lo que está fuera de ella. Para el escéptico moderno la idea de que tenemos un acceso privilegiado a los estados mentales es una limitación que bloquea el camino para adquirir conocimiento del mundo y no, como propone Agustín, un camino prometedor para alcanzar un mayor conocimiento.

A pesar de que los editores reconocen que el material en griego está cubierto sólo en forma limitada (Epicteto figura en el capítulo once, pero no hay trabajos que se ocupen de Musonio Rufo y Marco Aurelio), en conjunto, el presente volumen ofrece un excelente tratamiento de un tema sumamente amplio, que se destaca por la elevada calidad e interés de las contribuciones y por transmitir una idea del poderoso dinamismo que actualmente caracteriza a esta área de estudio.

SOLEDAD CORREA
Universidad de Buenos Aires-Conicet

Recibido: 12-07-2016

Aceptado: 12-07-2016

Anacreonte: i frammenti erotici. Testo, commento e traduzione di Giovanni Maria Leo, Roma, Edizioni Quasar, 2015, 239 pp.

La poesía de Anacreonte, que consta fundamentalmente de textos líricos, de elegías y de yambos, se fundió y confundió durante siglos con la producción de sus imitadores, los autores de los *carmina anacreontea*. Prueba de ello es la mención de Aulo Gelio en *Noct. Att.* XIX, 9, quien tras hablar de *multa alia versiculis lepidissimis Anacreontis senis* cita una de las anacreónticas, la 4 W. A partir de la edición de Stephanus (*Anacreontis Teii Odae*, París 1554), la Modernidad recibió y transmitió los *Carmina Anacreontea* como conjunto atribuido a Anacreonte. A cimentar la autenticidad de la colección contribuyó el hecho de que Stephanus publicó su hallazgo, los Ἀνακρέοντος Τηϊῶν συμποσιακὰ ἡμιάμβι del Codex Palatinus 23 (siglo XI), excluyendo los poemas 1W y 20 W, que representan al mismo Anacreonte, en un caso como un anciano ebrio, en el otro dentro del canon de la lírica arcaica griega. Recién en la primera mitad del siglo XIX, gracias a las ediciones de Theodor Bergk¹, quedó claramente desbrozado lo auténtico de lo apócrifo. Siguió una serie de ediciones, limitadas siempre a los versos transmitidos de forma indirecta, hasta que a mediados del siglo XX se publicaron los P. Oxy. 2321 y 2322, y con ellos los primeros fragmentos de Anacreonte de transmisión directa, algunos de ellos tan dañados que sólo se rescatan algunas palabras sueltas. La primera edición de Anacreonte que reunió tanto los textos de transmisión indirecta como los fragmentos papiráceos apenas descubiertos fue la de B. Gentili en 1958², una edición hasta hoy insuperada. En 1962 siguió la de D. Page, limitada a los poemas líricos³. Después de ellas ha habido una sola edición crítica completa, la de A. Rosokoki⁴, y algunas parciales, como la de G. O. Hutchinson⁵, que se reduce a colacionar y comentar tres poemas (fr. 71-72 Gent., *PMG* 347 fr. 1; fr. 13 Gent., *PMG* 358; y fr. 8 Gent., *PMG* 542). En este último grupo se integra la reciente edición de G. M. Leo.

¹ *Anacreontis carminum reliquias edidit Theodor BERGK*, Leipzig 1834 y *Poetae lyrici graeci*, Leipzig 1843.

² *Anacreon*. Edidit Bruno GENTILI, Roma 1958.

³ PAGE, D. L. (1962) *Poetae melici Graeci*, Oxford. Los fragmentos elegíacos y yámbicos de Anacreonte fueron editados posteriormente en WEST, M. L. (1972) *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford, pp. 30-34 y en WEST, M. L. (1980) *Delectus ex iambis et elegis Graecis*, Oxford, pp. 16-19.

⁴ ROSOKOKI, A. (2006) Ἀνακρέων. Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Ἀθήναι. No crítica en cambio es la edición de BRAGHETTI, G. A. (1994) *Anakreon. Edition und Kommentar*. Dissertation, Universität Freiburg.

⁵ HUTCHINSON, G. O. (2001) *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford.

El carácter de los poemas de Anacreonte, innegablemente convivial –no es de sorprender en un poeta arcaico–, está ligado a los dos entornos políticos fundamentales para los que fueron compuestos: la corte de Polícrates en Samos, que Anacreonte tuvo que dejar a la muerte del tirano en 522, y la de Hiparco en Atenas. Precisamente el simposio, ligado al tema erótico que le es propio, está en el origen de la imagen del poeta como *magister convivii et amoris* (Ovidio en *Ars* 3, 330, hablaba de *vinosi Teia Musa senis*) y fue sin duda el motivo fundamental de la recepción simplificadora de sus imitadores. Los fragmentos papiáceos editados por Lobel en 1954⁶ en buena parte confirmaron la temática erótico-convivial, como observa Gentili en su comentario (pp. 179-218)⁷. Sobre todo Eros, personificado en actitudes que más tarde se harían emblemáticas, presenta en Anacreonte facetas completamente nuevas en la poesía griega, afines en parte a la sensibilidad del período posclásico; sus diversas figuraciones son sin duda uno de los motivos de su éxito entre los poetas alejandrinos. Pero para sus contemporáneos, la poesía de Anacreonte contribuyó a afirmar y difundir la ética convivial de la δίκη, de la reciprocidad amorosa, código fundamental en la sociedad griega arcaica. Es lo que expresa concisamente el fr. 120 Gent., *PMG* 402b, 10 L.: καλὸν εἶναι τῷ ἔρωτι τὰ δίκαια. Estos valores éticos llevaron a Platón (*Fedro* 235 c) a referirse al poeta de Teos como σοφός – ἄ ἐρωτικὰ σοφός, se entiende (cf. Gentili [1958]: XIV).

En su edición⁸, Giovanni M. Leo (= L.) se concentra precisamente en veintisiete fragmentos que responden a este núcleo temático decisivo de la producción del poeta de Teos. En la ilustrativa introducción (pp. 9-32) retoma diversos aspectos de la metáfora amorosa de Anacreonte, sistematizando la simbología erótica del poeta, ya esbozada por Gentili (pp. XIX-XXIV). Bajo la expresión “Eros ‘metamórfico’” reúne L. cuatro figuras de la divinidad netamente individualizables, y que remiten a determinados fragmentos: Eros que juega (fr. 13 Gent., *PMG* 358, 6 L.; fr. 111 Gent., *PMG* 398, 24 L.), Eros púgil (fr. 65 Gent., *PMG* 346, 2 L.), Eros herrero (fr. 25 Gent., *PMG* 413, 12 L.), Eros μάλης (fr. 14 Gent., *PMG* 357, 7 L.). En el último caso, el conservar el término griego responde a la decisión del editor de dejar sin definir el significado exacto, pues la palabra puede indicar tanto

⁶ LOBEL, E. (1954) *P. Oxy. 2321. Anacreon*, in *The Oxyrhynchus Papyri part XXII*, ed. with transl. and notes by E. L. and C. H. Roberts, London, pp. 54-60, tab VIII.

⁷ Más allá de esto, son de indudable peso los momentos de la poesía de Anacreonte ligados a la historia local o política, según revelan fragmentos como el 9 Gent. (*PMG* 371), 21 Gent. (*PMG* 353) o el 53 Gent. (*PMG* 426). Fue Gentili el primero en destacar estos aspectos en su poesía, poniendo así de relieve al poeta civil, cf. Gentili (1958: X-XII); Leo (2015: 10-16).

⁸ Se trata, sustancialmente (cf. p. 1), de su tesis de doctorado, defendida en la Università di Roma Tor Vergata en 2012.

a quien doma o somete, como al toro joven. Haciendo pie en la simbología amorosa, L. destaca la familiaridad con que Anacreonte representa a la divinidad, lo que le confiere “quel carattere tutto umano e domestico di essere imprevedibile, che tanto piacerà alla sensibilità alessandrina.” (p. 20).

El orden de los veintisiete fragmentos de esta edición responde en general al de Gentili, con excepción de los dos primeros, que corresponden a 60 Gent. (*PMG* 346) y 65 Gent. (*PMG* 346): esto se debe a que L. coloca al inicio los de tradición directa. Cada fragmento está precedido de un aparato informativo que incluye (1) las ediciones críticas anteriores (Gentili, Page –en el caso del fr. 20 L., 56 Gent., elegíaco, la edición de West– y Rosokoki), (2) los testimonios que transmiten el texto, (3) un análisis métrico y (4) la bibliografía. A esto sigue un comentario general del texto, con inclusión de aspectos estilísticos y métricos, y discusión de las posiciones críticas fundamentales; luego el fragmento mismo, acompañado de un aparato crítico en general negativo, con las principales variantes textuales y conjeturas; cada capítulo se cierra con un prolijo comentario de los vocablos y expresiones del fragmento. En el caso de los papiros, el editor ha colacionado el texto utilizando las fotografías disponibles en www.papyrology.ox.ac.uk/POxy. Al comentario siguen la traducción de los poemas, una tabla de concordancia de las ediciones críticas y una nutrida lista de las ediciones de Anacreonte y de las publicaciones pertinentes. No hay en esta última, lamentablemente, indicios de la consulta de las publicaciones de I. Kantzios sobre el contexto de producción de la poesía de Anacreonte, que hubieran representado un aporte a la temática simposial⁹. El volumen se cierra con unos utilísimos índices, a cargo de Lisa Severi.

Los textos de los fragmentos, que tienden a conservar el texto transmitido, se orientan en general por la edición de Gentili. Con todo, en el caso del fragmento papiáceo 2 L. (65 Gent., *PMG* 346), L. opta por la lectura más cautelosa de Page, e inclusive presenta el v. 2, *αν ὀρέω τε κἀνακίπτω*, separando *αν ὀρέω*. Gentili en cambio, fundado en convincentes motivos sintácticos (posición de *τε*) y estilísticos, defendía *ἀνορέω*, con el significado traslaticio de “riprendere fiato”, “riacquistare vigore”.¹⁰ La diferencia se ve en las respectivas versiones, pues mientras Gentili traduce el verso en “respiro e quasi risorgo” (p. 154), la traducción de L. reza “vedo e rialzo la testa” (p. 195). También en el fr. 21 (78 G., *PMG* 417) hay una diferencia entre las dos ediciones: L. prefiere la conjetura de Hanssen *ἐμβαλοίμην* frente al texto transmitido, *ἐμβάλοιμι*, que es el que adopta Gentili.

Los comentarios a los fragmentos resultan muy útiles, sobre todo gracias a los análisis métrico y compositivo –L. destaca e interpreta

⁹ KANTZIOS, I. (2005) “Tyranny and the Symposion of Anacreon”, *CJ*, 100, pp. 227-45; K., I. (2010); “Marginal Voice and Erotic Discourse in Anacreon”, *Mnemosyne*, 63, pp. 577-89.

¹⁰ Cf. Gentili (1958: 202, n. 2).

muy particularmente los aspectos contrastivos, antitéticos, metafóricos, analógicos que caracterizan la poesía de Anacreonte, además de poner de relieve la riqueza semántica o la ambivalencia de la lengua anacreonteá-, y no en última instancia al cotejo de lecturas, a las que se agregan las glosas del mismo editor. En éstas, las líneas más destacadas son las que apuntan a aspectos de la poética anacreóntica, cuya más clara expresión programática la encuentra L. en el fr. 11 L. (22 Gent., *PMG* 402c):

ἐμὲ γὰρ λόγων <υ—> εἴ-
νεκα παῖδες ἄν φιλείειν·
χαρίεντα μὲν γὰρ ἄιδω,
χαρίεντα δ' οἶδα λέξαι.¹¹

La calidad de poeta pre-alejandrino que subraya L. en la introducción (p. 30) es analizada en el comentario en casos concretos, así por ejemplo en el fr. 8 (15 Gent., *PMG* 360) con la imagen del joven que lleva las riendas de la vida del *erastés*, empleando una simbología que reaparece en *Hermesianacte* 7, 83 s. Powell, y en *Meleagro XVIII*, 2 G.-P., y XX, 2 G.-P. También ve un preanuncio de alejandrino en el procedimiento utilizado por el poeta en el fr. 12 L. (25 Gent., *PMG* 413), donde, retomando pasajes homéricos (*Od.* 8, 274, pero sobre todo *Od.* 9, 391-393), presenta a Eros como herrero que golpea el metal a moldear, con lo que se expresa todo su poder, al mismo tiempo que se enfatiza la *amechanía* amorosa de las víctimas (p. 126). Parte de ese pre-alejandrino está precisamente en el diálogo intertextual que plantea Anacreonte con la épica, incluido su rechazo de los temas que le son propios, tan contrarios al encuentro erótico-simposial. Ejemplo de esto se encuentra en el fr. 20 L. (56 Gent., *eleg.* 2 W.), en el que L. destaca los aspectos programáticos (cf. pp. 158-160). También el fr. 15 L. (38 Gent., *PMG* 396), uno de los dos poemas que figuran a Eros como púgil, ofrece, según L., un ejemplo de “realismo vicino ai modi della poesia alessandrina” (p. 139) en la medida en que hay una humanización de la divinidad, a la que se concibe –como se decía más arriba– con rasgos casi domésticos. Otro tanto hace valer el autor para la ambientación también doméstica en la que se presenta la *ιαμβικὴ ἰδέα* en el fr. 19 L. (54 Gent., *PMG* 424)¹²:

¹¹ Por mis palabras / deberían amarme los jóvenes, / pues canto cosas encantadoras / y sé decir cosas encantadoras.

¹² Más ejemplos de poética pre-alejandrina al tratar los fr. 22 L. (83 Gent., *PMG* 378), 23 L. (94 Gent., *PMG* 376), 24 L. (111 Gent., *PMG* 398), 27 L. (127 Gent., *PMG* 445).

καὶ θάλαμος, ἐν ᾧ κείνος οὐκ ἔγημεν, ἀλλ' ἐγήματο¹³

Un indudable acierto metodológico del comentario de L. es evitar consecuentemente todas las lecturas tendientes a subrayar la ironía o la parodia, si no se pueden probar con el texto mismo. Así en el caso del fr. 7 L. (14 Gent., *PMG* 357), ὄναξ, ᾧ δαμάλης Ἔρωσ, etc., un texto clave para mostrar la resemantización del léxico político (σύμβουλος) en el contexto de la lírica simposial. L. se distancia de lecturas como la de Bowra (1961: p. 284) o Gerber (1970: 228), que ven una intención irónica del autor, argumentando justamente que con ello se diluye “la serietà del sentimento” (p. 94); cf. además pp. 60, 63, 74, 179, y sobre el uso abusivo de los términos parodia y paródico, pp. 170, n. 281, 172-173, 185. Valiosa también, en el campo de la teoría literaria, la preferencia del editor por evitar la palabra ‘ambigüedad’ para indicar rasgos polisémicos en los poemas¹⁴.

La edición de L. evidencia sin duda un cuidado manejo de los instrumentos filológicos y una sólida metodología. Su aporte respecto de las precedentes está en parte sostenido por el sustancioso comentario, con las virtudes arriba señaladas; es notable con todo la reducción del espacio dedicado a cada fragmento a medida que avanza el libro. Antes de concluir, es inevitable plantear una cuestión que hace al concepto mismo del volumen, a saber, la del criterio aplicado en la selección de los fragmentos. La aclaración de L. de que ha tomado en consideración “quelli in cui sia palese un riferimento erotico o in cui compaiano una o più divinità preposte alla sfera amorosa” (p. 1) abre la duda de por qué ha excluido textos que responden claramente a estos criterios, como los fr. 37 Gent., 71 Gent. (*PMG* 347), 84 Gent. (*PMG* 379), 89 Gent. (*PMG* 387), o el brevísimo 131 Gent. (*PMG* 450), ἔρωτα πίνων, que será imitado por Virgilio en *Aen.* 1, 149: *longumque bibebat amorem*, como el mismo L. consigna en p. 179. Habría más. Estilísticamente, las repeticiones de ciertos conceptos o líneas de análisis hacen que la lectura se haga por momentos pesada. Aparte de esto, y sin desmedro de los evidentes méritos de la edición, hay unas cuantas erratas que se podrían haber evitado: Porro 2008, citado en p. 9, n. 3, y en p. 11, n. 8, no aparece en la bibliografía; tampoco Montes Cala, citado

¹³ Y el lecho, en el que no se casó, sino que fue casado. Es curiosa la reticencia con que L. resume su interpretación de este verso (“[r]itengo che probabilmente γαμέω possa alludere con precisione al rapporto sessuale”, p. 157), máxime después de haber especificado que el hecho de que el hombre, en una relación erótica, asuma el papel de la mujer indica un verdadero desclasamiento en la jerarquía social (cf. p. 154). La gracia en el fr. 19 L. está justamente en representar en una imagen inconfundible la burla que transporta el texto.

¹⁴ Apunta L. al respecto en p. 165, n. 269: “la categoria dell’ambiguo sembra molto rischiosa per un poeta antico quale Anacreonte; parlerei piuttosto di ambivalenza o meglio di ricchezza semantica [...]”; cf. pp. 72, n. 126, y 85.

en p. 60, n. 262; además, en la bibliografía, está desordenada la sucesión alfabética en la p. 218. Se agregan algunos errores tipográficos (p. 32, n. 58: inizalmente; p. 39: “vigilata” en una cita en español, y Mekelbach; p. 90, n. 156: sostengno; p. 115: corresponsione; p. 151, n. 249: deglla; p. 158: riunone; p. 161: “guerriero” en una cita en español; p. 190, n. 310: fr. 8, 4 en lugar de fr. 8, 3); de mayor peso es la confusión entre ditografía y haplografía en p. 173.

IRENE M. WEISS

Romanisches Seminar

Johannes Gutenberg Universität- Mainz

weissds@uni-mainz.de

Recibido: 12-07-2016

Aceptado: 12-07-2016

Semblanza de Daniela Antúnez

Daniela Antúnez se graduó de Profesora en Letras en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario con los máximos honores, obteniendo el “Premio Academia Argentina de Letras” al mejor promedio egresado en el año 1989. Apenas unos años más tarde inició su carrera docente universitaria, en 1992, tras ser designada por concurso Jefa de Trabajos Prácticos de Lengua Griega II en la carrera de Letras de la misma Universidad, y, en 2008, fue nombrada Profesora Adjunta en esa misma cátedra. A partir de 2005, comenzó a ejercer también el cargo de Profesora Titular de Griego en el Profesorado de Filosofía del Instituto Superior “Don Bosco” de Rosario.

A la lengua y la cultura griegas antiguas dedicó desde el comienzo su gran vocación. A partir de su labor en la cátedra y desde los diversos seminarios que dictó en la carrera de la Licenciatura en Letras, trabajó arduamente por implementar nuevos métodos en la enseñanza de la lengua y por incorporar perspectivas teóricas actualizadas en el abordaje de la literatura griega. El amor por el griego se conjugó con su profundo compromiso docente, al punto que los alumnos que pasaban por sus aulas rápidamente la consideraron un referente por su dedicación y entrega. Su posicionamiento ideológico y la búsqueda por revitalizar su ámbito de estudio la llevaron a socializar sin miramientos los espacios de trabajo que iba generando y los recursos de los que disponía. Ajena a las presunciones catedráticas y desprendida de toda solemnidad y afectación, supo darle nueva vida a los textos griegos en más de un aula de Rosario. Sus apasionadas intervenciones en el ejercicio cotidiano de interpretación y traducción de los textos poéticos lograron rejuvenecer en esta Facultad la vocación por los estudios helénicos.

En el ámbito de la investigación, fue becaria de CONICET entre 1996 y 2001, lo que le permitió desarrollar sus investigaciones sobre la poesía helenística, primero bajo la dirección de la Prof. Delia Deli y posteriormente con la Prof. Elena Huber. Durante ese período, gracias a una pasantía de perfeccionamiento, pasó una temporada en el “Dipartimento de Scienze

de l'Antichità" de la Università Degli Studi di Bari bajo la dirección del Dr. Giuseppe Mastromarco. Integró y dirigió diferentes proyectos de investigación en la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR. Fue miembro fundadora del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos en Humanidades y del Centro de Estudios Helénicos de la UNR. Socia de la AADEC, participó como expositora en todos los Simposios Nacionales de Estudios Clásicos en los últimos veinticinco años y de numerosas reuniones académicas en el país y en el extranjero. Publicó varios artículos sobre los avances de su trabajo.

Dos temas la convocaban especialmente: la poesía griega antigua y el *sympósion*; pero solo uno la obsesionaba: la atractiva figura de Calímaco, a cuya obra dedicó prácticamente toda su vida de investigadora. Lamentablemente, su trabajo en este campo quedó inconcluso y sin darse a conocer por completo.

Quienes tuvimos el placer de compartir con Daniela parte de su intensa vida, sabemos lo imperfectamente humana que era. Alegre, de corazón generoso, afectuosa, solidaria, promovió con modestia el trabajo colectivo sin buscar el lucimiento personal y se opuso férreamente a cualquier tipo de mezquindad individual. De ese humanismo supo hacer una forma de vida. Su inesperada partida, el 1º de enero de 2016, causó un profundo dolor entre los docentes y alumnos que compartieron con Daniela la actividad académica en el ámbito de los estudios clásicos, y una impotente desesperación en sus amigos, que, también por fuera del aula, disfrutamos de su compañía y cariño desinteresado. Espontáneamente sus alumnos la homenajearon en dos oportunidades, y el Centro de Estudios Helénicos de la UNR, en cuya creación participó con el entusiasmo que solía poner en todo lo que hacía, ha querido también recordarla a través de la I Jornadas de Estudios Clásicos llevadas a cabo durante el mes de octubre de 2016 en la ciudad donde vivió. Desde estas páginas, le dedicamos un recuerdo cariñoso con las palabras de su amado poeta.

Κρηθίδα τὴν πολύμυθον, ἐπισταμένην καλὰ παίζειιν,
 δίζηνται Σαμίων πολλάκι θυγατέρες,
 ἡδίστην συνέριθον ἀεὶ λάλον· ἢ δ' ἀποβρίζει.
 ἐνθάδε τὸν πάσαις ὕπνον ὀφειλόμενον.
 (Calímaco, *Epigramas*, XVI)

Por Crétide, la de las mil historias, experta en divertidos juegos,
 preguntan sin cesar las hijas de los Samios;
 por la más dulce compañera, la de charla infinita.
 Ella duerme aquí el sueño que a todas les está reservado.

SEBASTIÁN CARRIZO
 Universidad Nacional de Rosario

Resumen de información institucional de AADEC (2016)

La Asamblea Ordinaria de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos se llevó a cabo en el marco del XXIV^º Simposio Nacional de Estudios Clásicos (XXIV^º SNEC), realizado en la ciudad de Mendoza, el 21 de septiembre de 2016, y correspondió a la aprobación de todo lo actuado durante el período 1 de agosto de 2015 a 31 de julio de 2016. Conforme al temario previsto, se sometió a consideración de la Asamblea el balance general, inventario, cuenta de gastos y recursos, e informe del órgano de fiscalización. El informe, girado oportunamente a los socios, resultó aprobado por unanimidad una vez considerados también los correspondientes a Presidencia, Secretaría, Tesorería y Dirección de la revista *Argos*.

En el informe de Presidencia, la presidente Marta Alesso realizó un especial reconocimiento a los socios que la Mesa Ejecutiva nombró vitalicios: Ramón Cornavaca, Santiago Barbero, Alba Romano, María Delia Buisel, Elisabeth Caballero de Del Sastre, Marta Royo, María Matilde Soria de Melo, María Leonor Milia, y Norma Porto de Farías. Hizo un mención especial de los eventos organizados en el país auspiciados por AADEC en los cuales los asociados obtienen descuento en el arancel. Comunicó también la permanencia de AADEC en la *Fédération Internationale des Associations d' Etudes Classiques* (FIEC) a la que se efectivizó el pago de la cuota correspondiente al año 2016. Destacó el contacto permanente con el director de *Argos*, Arturo Álvarez Hernández, para aprobar los presupuestos de impresión de la revista y para cuestiones relacionadas con la edición y distribución. Mencionó la creación del nuevo Ateneo Paraná, que quedó constituido por Betiana P. Marinoni como Delegada Titular y Alberto Anunziato como Delegado Suplente.

Siguió el informe de Secretaría, donde el Secretario Marcos Carmignani destacó como labor fundamental el desarrollo de canales que mejoraron la comunicación con los socios y los Ateneos. Carmignani remarcó el número de auspicios a jornadas que se realizaron en distintos puntos del país. También informó que, por medio del mailing de la AADEC, hubo

amplia difusión de actividades académicas, cursos de grado y posgrado y seminarios de Doctorado, paneles, conferencias y presentaciones de libros publicados por los socios, convocatorias para colaboraciones en revistas de la especialidad, defensas de tesis de Maestría y de Doctorado. El secretario anunció para 2017 la incorporación a la página web de la Asociación de la sección dedicada al material didáctico para la enseñanza de griego y de latín, a cargo de Pablo Arias y Carina Meynet. Como un hecho que marca el crecimiento de la Asociación, destacó que se sumaron 24 (veinticuatro) nuevos socios, lo que marca la relevancia que nuestra Asociación tiene para los que forman parte del mundo clásico en Argentina.

En el informe de Tesorería, la Tesorera Alejandra Liñán señaló que, debido a la necesidad de normalizar el pago de cuota societaria, comenzó a contactarse con los socios que figuran como deudores para proponerles la regularización de esa situación según los años que deben. Agradeció la buena disposición de aquellos socios que pagaron sus cuotas 2015 por adelantado, ante el pedido de la Mesa Ejecutiva a fines del año 2014. Como un hecho de particular importancia, informó que ha cumplido con el pago de la cuota de la FIEC correspondiente a 2016. También se planteó la necesidad de actualizar la cuota societaria anual, la cual quedó establecida en: \$300 (trescientos pesos) para socios activos durante el período 2017 y \$400 (cuatrocientos pesos) para socios activos durante el período 2018; y un monto de \$100 (cien pesos) para socios adherentes en ambos períodos.

El director de la revista *Argos*, Arturo Álvarez Hernández, fue el encargado de dar el informe de la publicación. Se refirió al período 2015-2016 y realizó un balance de sus seis años de gestión como director. Explicó las razones de la demora en la publicación según los plazos previstos. Destacó el esfuerzo realizado por Jimena Morais, secretaria de redacción, que tuvo a su cargo el trabajo directo con las autoridades de la UNL y con el personal de la editorial. Informó que la colaboración de los diagramadores de la UNL ha sido excelente y que los sucesivos volúmenes podrán editarse en tiempos mucho más breves, lo que hará realidad el plan de edición a quien lo suceda en la dirección para que no haya discontinuidad alguna en las tareas en desarrollo. Comunicó que el Consejo Editorial para el cuatrienio 2017-2020 quedó conformado por: Zona I, Guillermo De Santis; Zona II, Estela Guevara; Zona III, Ivana Chialva; Zona IV, Eleonora Tola; Zona V, Graciela Zecchin; Zona VI, Lidia Gambón. Como director saliente, les dio la bienvenida a los nuevos miembros del Consejo Editorial y agradeció la colaboración de los miembros salientes: María Guadalupe Barandica, Silvia Calosso, Rubén Forio, Blanca Quiñones y Marcela Suárez. Informó también que ha presentado a la Mesa Ejecutiva de la AADEC un proyecto de cierta envergadura, al que la Mesa Ejecutiva le ha dado su aprobación: la realización de una “Bibliografía de los Estudios Clásicos en la Argentina”

que abarque el período 1816-2016, en el que estarán involucrados todos los Ateneos del país. Finalmente, Arturo Álvarez Hernández expresó que la tarea de la dirección de *Argos* fue una experiencia enormemente estimulante y agradeció a las autoridades de la Asociación y de la revista, a los autores colaboradores y a los evaluadores, por su aporte generoso y desinteresado; agradeció especialmente al equipo que sostuvo la parte más ardua de la tarea: Mariana Ventura, Carina Meynet, Jimena Morais, Melina Jurado, Amparo Agüero Solís, Emiliano Marelló.

En relación con la sede del próximo Simposio, se aprobó por unanimidad que la Universidad Nacional de Buenos Aires será la sede del XXV Simposio Nacional de Estudios Clásicos (2018).

A continuación, y aprobados todos los informes, como asimismo el Balance y las Memorias correspondientes, se procedió a la elección de las nuevas autoridades de la Asociación por un período de dos años. Luego de la votación, la nueva Mesa Ejecutiva de AADEC para el período 2016-2018 quedó conformada –por unanimidad– por los profesores Marta Alesso (Presidente), Gustavo Daujotas (Vicepresidente), Marcos Carmignani (Secretario), Arturo Herrera (Prosecretario), Alejandra Liñán (Tesorera) y Lucía Casal (Protesorera). Asimismo, se eligieron los miembros del Órgano de Fiscalización: Emiliano Buis, Claudia Fernández, y Cecilia Colombani, quienes también fueron elegidos por unanimidad.

La Asamblea de AADEC concluyó en una tranquila tarde mendocina, subrayando una vez más el compromiso de este organismo para el crecimiento de los estudios clásicos en nuestro país.

BIBLIOTECA AADEC
Material bibliográfico recibido en 2016

Publicaciones periódicas:

Myrtia

30 (2015)

BICS

58.2 (2015)

59.1 (2016)

Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos.

34.1 (2014)

34.2 (2014)

Libros:

GUEVARA DE ÁLVAREZ, E. (ED.) (2014) *Antología gnómica de la literatura griega. Líricos arcaicos (poetas elegíacos y yambógrafos)*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor.

GUEVARA DE ÁLVAREZ, E. (ED.) (2016) *Antología gnómica de la literatura griega. Líricos arcaicos (poetas monódicos y corales)*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor.

FRASCHINI, A. & BLANCH, C. A. (2015) *Sermones. Gregorio de Nisa, Discurso sobre los difuntos / Juan Escoto Eriúgena, Homilía sobre el Prólogo del Santo Evangelio de Juan*, Buenos Aires, Docencia Editorial – Villa María, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Humanas (UNVM).

BLANCH, C.A. *El desarrollo del concepto de apocatástasis en el pensamiento de los padres griegos entre los siglos II al IV*. Tesis de Maestría (2013), Villa María, Universidad Nacional de Villa María, Ediciones del IAPCH, Centro de Filología Clásica y Moderna. (CD)

FRASCHINI, A.E. (ED.) *Juan Escoto Eriúgena, Sobre la división de la naturaleza (De divisione naturae)*, Villa María, Universidad Nacional de Villa María, Ediciones del IAPCH, Centro de Filología Clásica y Moderna. (CD)

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.

Universidad Nacional del Litoral

Enrique Mammarella
Rector

Claudio Lizárraga
*Vicerrector y Secretario de Planeamiento
Institucional y Académico*

Laura Tarabella
Decana Facultad de Humanidades y Ciencias

Ivana Tosti
Directora Centro de Publicaciones

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, agosto de 2018.