

ISSN 0325-4194

ARGOS



Asociación Argentina
de Estudios Clásicos



UNL • FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS



N° 46 · 2021 · ISSN 1853-6379
 DOI 10.14409/argos.2021.46.e0031
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

Verg. *Ecl.* 9. 44-55: cantores, canciones, ficción de oralidad¹

Arturo R. Álvarez Hernández

Universidad Nacional de Mar del Plata
 arturorobertoalvarez@gmail.com

Recibido: 7-11-21
 Aceptado: 8-12-21

Respecto del pasaje en cuestión (Verg. *Ecl.* 9. 44-55), la tradición manuscrita no se muestra uniforme: la mayor parte de los MSS asignan los vv. 46-50 a Meris; algunos pocos (**M** y γ) los asignan a Lícidas. El artículo aporta fundamentación en favor de la atribución de esos versos a Lícidas; repasa diversas soluciones adoptadas en ediciones y comentarios recientes, incluyendo la última edición crítica (OTTAVIANO, 2013), en la que se adopta (equivocadamente, a nuestro criterio) la enmienda *nisi* en el v. 45. A continuación, las cuatro evocaciones de canto realizadas por Lícidas y Meris son analizadas en el marco de dos oportunos señalamientos de SCHMIDT (1972): a. el particular concepto de 'autoría' que rige en la ficción de oralidad propia de la poesía bucólica; b. la relación que se establece en la égloga entre el contenido de esas evocaciones y las categorías de *poeta* y *vates* declaradas en los vv. 32-36.

Virgilio / Égloga 9 / Poesía bucólica / Poeta / Vates

...

Verg. *Ecl.* 9, 44-55: singers, songs, fiction of orality

Regarding Verg. *Ecl.* 9, 44-55 the manuscript tradition is not uniform: most of the MSS assign vv. 46-50 to Meris; a few (**M** and γ) assign them to Lycidas. The article provides substantiation for the attribution of these verses to Lycidas; it reviews various solutions adopted in recent editions and commentaries, including the latest critical edition (OTTAVIANO, 2013), which (wrongly in our view) adopts the emendation *nisi* in v. 45. The four evocations of song made by Lycidas and Meris are then analysed within the framework of two timely points made by SCHMIDT (1972): a. the particular



concept of 'authorship' that governs the fiction of orality proper to bucolic poetry; b. the relationship established in the eclogue between the content of these evocations and the categories of *poeta* and *vates* stated in vv. 32-36.

Vergil / Eclogue 9 / Bucolic poetry / *Poeta* / *Vates*

La tradición manuscrita ha transmitido nuestro pasaje de dos maneras diferentes (indico los MSS incluidos en el aparato crítico de OTTAVIANO, 2013)²:

Texto de P¹ a ω

*L. Quid, quae te pura solum sub nocte canentem
audieram? numeros memini, si uerba tenerem.* 45

*M. “Daphni, quid antiquos signorum suspicis ortus?
ecce Dionaei processit Caesaris astrum,
astrum quo segetes gauderent frugibus et quo
duceret apricis in collibus uua colorem.
insere, Daphni, piros: carpent tua poma nepotes.”* 50
*Omnia fert aetas, animum quoque, saepe ego longos
cantando puerum memini me condere soles.
nunc oblita mihi tot carmina, uox quoque Moerim
iam fugit ipsa: lupi Moerim uidere priores.
sed tamen ista satis referet tibi saepe Menalcas.* ³ 55

Texto de M o v γ

*L. Quid, quae te pura solum sub nocte canentem
audieram? numeros memini, si uerba tenerem.* 45
*“Daphni, quid antiquos signorum suspicis ortus?
ecce Dionaei processit Caesaris astrum,
astrum quo segetes gauderent frugibus et quo
duceret apricis in collibus uua colorem.
insere, Daphni, piros: carpent tua poma nepotes.”* 50

*M. Omnia fert aetas, animum quoque, saepe ego longos
cantando puerum memini me condere soles.
nunc oblita mihi tot carmina, uox quoque Moerim
iam fugit ipsa: lupi Moerim uidere priores.
sed tamen ista satis referet tibi saepe Menalcas.* ⁴ 55

Comencemos por la primera versión, la *uulgata*, recapitulando el desarrollo del poema a partir del v. 30. Lícidas le ha propuesto a Meris cantar en compañía (vv. 30-36; cabe suponer que la propuesta es que cada uno cante una canción, como ocurre en las Églogas 5 y 8) y Meris ha comenzado a recordar, con dificultad (vv. 37-38), una canción en la que alguien (suponemos que el cíclope Polifemo) se dirige a la ninfa marina Galatea exhortándola a salir del mar para compartir con él la vida bucólica (vv. 39-43). A continuación, Lícidas le propone a Meris otra canción, que dice haberle oído en una noche serena y de la cual recuerda la melodía, pero no la letra (vv. 44-45). Meris, demostrando entender a qué canción se refiere Lícidas, cita algunos versos, en los que alguien se dirige a Dafnis (suponemos que es un pastor homónimo del mítico boyero celebrado en la Égloga 5)⁵ exhortándolo a poner sus ojos en el *sidus Iulium* (Julio César catasterizado), que augura bonanza al mundo

bucólico. En respuesta, Meris se queja de que ya su memoria y su voz no lo acompañen como cuando era joven y concluye con una especie de consuelo para Lícidas: será Menalcas quien le cantará a menudo lo que quiere escuchar.

Esta versión del pasaje se ha prestado a algunas objeciones de la crítica. La más frecuente cuestiona el hecho de que Meris identifique la canción que le propone Lícidas solamente con el dato de que se la escuchó cuando la cantaba solo en una noche serena. A esta objeción se le suelen agregar dos más: a) si Meris logra recordar inmediatamente la canción que le propone Lícidas ¿cómo se entiende que cierre su discurso quejándose de haber perdido la memoria y la voz de su juventud y delegando en Menalcas la tarea de satisfacer a Lícidas?; b) dado que todas las evocaciones que preceden a esta (vv. 23-25; 27-29; 39-43) cierran los respectivos parlamentos, parece extraño que, en este caso, Meris siga en el uso de la palabra después de terminada la evocación. Estas objeciones, en realidad, no son dirimientes. De hecho, podría ser suficiente para Meris el dato de la noche serena para entender que Lícidas se refiere a la canción del *sidus Iulium*; y su queja de haber perdido la memoria y la voz puede ser la consecuencia de que no ha podido evocar más que cinco versos de esa canción. Que su parlamento termine con esa queja y no con la evocación mostraría simplemente que la estructura de las evocaciones no es totalmente simétrica.

Pero las objeciones mencionadas han llevado a la mayor parte de los críticos a preferir la otra versión del pasaje, también transmitida, como vimos, aunque por unos pocos MSS. Esta variante, que pone los vv. 44-50 en boca de Lícidas, se sustrae satisfactoriamente a las objeciones mencionadas, pero se expone por su parte a otra: ¿cómo es que Lícidas cita cinco versos de la canción que le propone a Meris, cuando antes ha dicho que recuerda la melodía pero no la letra (v. 45 *numeros memini, si uerba tenerem*, “recuerdo la melodía, si tuviera las palabras”)? Quienes adoptan este texto responden que la expresión ... *si uerba tenerem* tiene un sentido equivalente a la frase que precede a la evocación de Meris: vv. 37-38 *mecum ipse uoluto / si ualeam meminisse*, “yo mismo conmigo voy probando si soy capaz de recordar”; o sea, en ambos casos se está señalando la dificultad de recordar, que está motivada por la edad en el caso de Meris (el cantor anciano) y por el hecho, suponemos, de haber oído la canción una sola vez en el caso de Lícidas (el cantor joven). En ninguno de los dos casos se declara una imposibilidad completa. La frase *si uerba tenerem* (v. 45), que DServ glosa *hoc est carmen non teneo*, “esto es, no poseo/tengo la canción”, parece indicar estrictamente que el pastor (Lícidas, en este caso) no recuerda la canción completa; querría decir, entonces, ‘recuerdo bien la melodía ¡si dominase/tuviese las palabras! (= ¡ojalá recordara todas las palabras!)’⁶.

Pero para algunos críticos la contradicción existe. Con el fin de evitarla, COLEMAN (1977) propuso otra solución, esta vez fruto de conjetura: la edición asigna a Meris los vv. 44-45 y a Lícidas la cita de la canción (vv. 46-50). Esta versión se expone también a una de las objeciones antes mencionadas, solo que con inversión de roles: ¿cómo es que Lícidas entiende a qué canción se refiere Meris? Otras dos objeciones pueden agregarse en este caso: a) esta distribución de los versos altera la simetría que parece haber entre los respectivos parlamentos: 2 + 5 en los dos casos (vv. 37-43; 44-50); b) una canción cuyo tema es un fenómeno ocurrido en el 44 a.C.

(la aparición de un cometa que se interpretó como signo de la apoteosis de Julio César), varios años anterior al período de las expropiaciones (42-41 a.C.), parece más apropiada para un cantor anciano (Meris) que para un cantor joven (Lícidias)⁷.

El problema de la expresión *si uerba tenerem* (v. 45) aflora nuevamente en la última edición crítica de las *Églogas* (OTTAVIANO, 2013). La edición adhiere a la distribución de los parlamentos de **M** y **γ** fundándose –como gran parte de los críticos– sobre todo en la distribución simétrica de las cuatro evocaciones que ofrece el poema⁸:

- Lícidias: vv. 21-25 Incluye tres versos de una canción de tema teocriteo
- Meris: vv. 26-29 Incluye tres versos de una canción de tema político romano
- Meris: vv. 37-43 Incluye cinco versos de una canción de tema teocriteo
- Lícidias: vv. 44-50 Incluye cinco versos de una canción de tema político romano

Sin embargo, en su defensa de esta distribución, OTTAVIANO propone una nueva ‘solución’ para la frase del v. 45: la conjetura *nisi* en lugar de *si*: *numeros memini, nisi uerba tenerem*. Si bien la conjetura es paleográficamente sostenible, la frase que resulta, en mi opinión, es poco verosímil. Según OTTAVIANO, el mensaje de la frase sería el siguiente: *numeros memini, aut saltem numeros meminisse, nisi uerba tenerem*, “recuerdo la melodía, o al menos recordaría la melodía, si no recordara las palabras”. Pero esta lectura asume para *uerba* el significado de *aliqua uerba*⁹, lo que no me parece legítimo. *Verba* hace referencia a la letra (completa) de la canción (el *carmen*, como bien señala la glosa del DServ), por lo que, si aceptamos la conjetura *nisi*, lo que afirmaría Lícidias es que recuerda perfectamente (*tenerem*) la letra de la canción. Y bien, me resulta improbable que un joven cantor, Lícidias, en amable diálogo con un cantor anciano, Meris, que es su amigo (v. 16 *tuus hic Moeris*) y que manifiesta dificultad para recordar las canciones de su propio repertorio, se ufane de haber aprendido por completo (*uerba tenerem*) la melodía y la letra de una canción que le oyó al amigo una vez en una noche serena. Por otra parte, la frase misma es rebuscada: ¿por qué diferenciar la melodía y la letra, y conjeturar la eventualidad de no recordar la segunda, para en definitiva afirmar el conocimiento de ambas por igual?

Entiendo que el texto transmitido por **M** y **γ** sigue siendo la mejor opción y tiendo a interpretar la expresión *si uerba tenerem* como oración desiderativa (“*isi dominara / tuviera las palabras!*”, que equivale a decir “*isi pudiera cantarla yo!*”)¹⁰. Por su parte, la breve evocación de cinco versos que hace Lícidias es estrictamente necesaria para que Meris entienda de qué canción se trata; no hubiera bastado con decir que se la escuchó en una noche serena. La respuesta de Meris (vv. 51-55), aduciendo flaqueza de memoria y falta de voz debido a su edad, no disuade a Lícidias de insistir en que canten (vv. 56-65). En sus palabras se advierte tanto la admiración del cantor joven hacia el más experimentado cuanto el vivo deseo de intercambiar piezas de canto con él (v. 56 *causando nostros in longum ducis amores*, “con pretextos le das largas a nuestros deseos”).

Creo oportuno agregar una última consideración en favor de asignarle a Lícidias tanto la declaración de no saber la canción como la evocación de cinco de sus versos. En SCHMIDT (1972), un artículo que tiene ya muchos años pero que conserva

su vigencia, uno de los más finos intérpretes de la bucólica virgiliana realizó algunos aportes decisivos para la comprensión de nuestro poema, aunque, en mi opinión, no extrajo de ellos todas las consecuencias, por lo que, entre otras cosas, se mantuvo entre los partidarios de asignarle a Meris la evocación de los vv. 46-50. Trato de resumir en fórmulas algunas de sus conclusiones:

1. La Égloga 9 presenta en acto un concepto de ‘canto’ en el cual no cabe distinguir entre ‘autor’ y ‘ejecutante’ de una canción. Es el concepto de la tradición oral, en cuyo ámbito ‘creación y ejecución’ constituyen un mismo acto, por lo que cada ejecución, sea por el mismo cantor o por otro, es en sí misma una creación.
2. La existencia de una canción se da exclusivamente en el acto de cantarla y su conservación depende exclusivamente de la permanencia de su melodía y de sus palabras en la memoria de uno o muchos cantores. La persona del cantor es el ‘soporte’ en el que se conserva una canción.
3. Ubicado significativamente en el centro de la Égloga 9 (y, en consecuencia, en el centro de las evocaciones simétricamente dispuestas) está el parlamento de mayor espesor programático del poema, en el que Lícidas no solamente le propone a Meris intercambiar canciones, sino que realiza una declaración metapoética clave¹¹. Esa declaración, cuyo modelo es un pasaje, también clave, de Teócrito (*Id.* 7, 37-41), tiene su médula en los vv. 32-34, en los cuales SCHMIDT señala tres términos fundamentales: *poetam / carmina / uatem*. Mientras en el pasaje teocriteo la única categoría que el personaje (Simiquidas) se atribuye es la de ‘cantor’ (*aoidós*, que cabe entender como equivalente de poeta), el texto virgiliano propone para el pastor-cantor una categoría superior, en realidad una especie de grado superior de la condición de *poeta*, que es la categoría de *uates*. Esta categoría, a la luz de los dos nombres escogidos como parámetros (Vario y Cinna)¹², implica el tratamiento de materias más ‘elevadas’, entre las que se cuentan los temas de la historia romana coetánea.

Respecto de la asignación de los vv. 46-50, SCHMIDT defiende la versión *uulgata*, fundándose en dos conceptos: a) que Lícidas le pide a Meris “canciones de Menalcas”, por lo que solo a Meris le cabe evocar esas canciones; b) que la simetría más importante no es la del reparto de las evocaciones entre Lícidas y Meris (o sea, la secuencia Lícidas / Meris / Meris / Lícidas) sino la simetría en la cantidad de versos que le corresponden a cada uno a lo largo del poema: la asignación a Meris de los vv. 46-50 da como resultado un equilibrio de participación: 33 versos para Lícidas y 34 versos para Meris¹³.

SCHMIDT no es el único en considerar que las evocaciones de la segunda parte, así como las de la primera, corresponden a “canciones de Menalcas”, pero esta idea resulta contradictoria con la otra suya que acabamos de mencionar, mucho más fructífera, de que las canciones aludidas y/o evocadas por ambos interlocutores en realidad tienen tantos ‘autores’ como cantores que las ejecutan. Si quisiéramos hablar de ‘autor’, en el sentido actual de la palabra, cabría señalar que sobre la canción de Galatea el texto no da ningún indicio de autoría; ningún elemento del texto lleva a pensar que se trate de una canción compuesta por Menalcas¹⁴. Por otra parte, es evidente que tanto esa canción como la evocada en los vv. 23-25 son

reelaboraciones de idilios teocriteos. Respecto de la canción del *sidus Iulium* Lícidas dice habérsela oído a Meris en una noche serena (vv. 44-45): ¿por qué habríamos de pensar que es una canción compuesta por Menalcas? Es verdad que Meris dice, en su siguiente parlamento, refiriéndose, con toda probabilidad, a la canción del *sidus Iulium*, que Menalcas se la va a cantar en el futuro muchas veces (v. 55 *sed tamen ista satis referet tibi saepe Menalcas*, “sin embargo esos versos bien habrá de repetírtelos más de una vez Menalcas]). Pero esto no lo hace a Menalcas ‘autor’ de la canción; bien podría ser que Menalcas la hubiera aprendido de Meris.

Lo que el texto, en realidad, pone en evidencia es que los cantores bucólicos (= poetas: cf. vv. 31-32) ‘hacen’ su repertorio oyéndose unos a otros. No es casual que Lícidas aluda dos veces a canciones que ‘ha oído’, en un caso a Menalcas (v. 21)¹⁵, en el otro caso a Meris (vv. 44-45). Está claro, además, que ambos, no solamente Meris, han oído canciones cantadas por Menalcas (vv. 17-29). Esto permite conjeturar que la propuesta de Lícidas a Meris (que cante la canción del *sidus Iulium*) tiene una motivación precisa: su deseo de aprender esa canción (ya tiene la melodía, pero de la letra ha retenido muy poco).

No hay que olvidar que Lícidas es quien le ha dado voz a la declaración programática central del poema (vv. 30-36 ya citados), en la que se establece la relación jerárquica y evolutiva entre *poeta* y *uates*. Precisamente, en el nivel del contenido, las canciones evocadas por ambos pastores remiten, de manera equilibrada, a dos tipos de temática, la teocritea y la histórico-política romana¹⁶. Estas dos temáticas, como bien señala SCHMIDT, parecen corresponderse, respectivamente, con las categorías de *poeta* y *uates* presentes en el parlamento central. Y tales categorías les caben, real o potencialmente, a los tres cantores, tal como queda claro cuando Lícidas dice, en tácita comparación con Meris y Menalcas: vv. 32-34 *et me fecere poetam Pierides ... me quoque dicunt uatem pastores* (“también a mí me han hecho poeta las Piérides ... a mí también me dicen vate los pastores”). Lícidas no se adjudica la categoría superior, pero se trata solamente de una cuestión de tiempo, de edad: v. 35 *nam neque adhuc Vario uideor nec dicere Cinna / digna* (“porque hasta ahora no me parece que yo diga versos dignos ni de Vario ni de Cinna”)¹⁷. Esas dos categorías explican la alternancia regular de evocaciones ‘teocriteas’ y evocaciones ‘histórico-políticas romanas’ que se suceden en el poema. Pero, al mismo tiempo, esas dos categorías establecen una diferencia neta entre Lícidas y Meris. Mientras el cantor joven (v. 66 *desine plura, puer*, “no digas más, muchacho”) se manifiesta deseoso de intercambiar canciones con Meris porque se encuentra ‘en ascenso’ hacia la condición de *uates*¹⁸ (deseoso, pues, de medirse y de aprender), Meris, que ya dejó muy atrás su juventud (vv. 51-52 *saepe ego longos / cantando puerum memini me condere soles*, “recuerdo yo que a menudo de muchacho cantando veía ponerse largos soles”), que ya carga en sus espaldas el peso de la edad y el desencanto respecto del ‘poder’ del canto (= la poesía), se manifiesta renuente y termina por rechazar abruptamente la invitación. Cabe observar que esta decisión (que muchos críticos encuentran sorprendente) se produce cuando Lícidas le propone a Meris que cante una canción de tema histórico-político romano, propia de la categoría de *uates*, superior a la de *poeta*. No me parece que haya sido observado por la crítica que inicialmente (vv. 37-38) Meris parece aceptar el convite de

Lícidas, y comienza a buscar en su memoria una canción de contenido teocriteo (o sea, consonante con esa categoría de *poeta* que ambos cantores pueden adjudicarse por igual). Pero Lícidas, el todavía-no-vate, le propone la canción del *sidus Iulium*, que se corresponde con esa categoría a la que él aspira. Ante esta propuesta, Meris desiste: sus fuerzas (memoria y voz) ya no son las necesarias para salir airoso de ese desafío. El hecho de que Meris haya cantado efectivamente alguna vez esa canción y el hecho de que le transfiera a Menalcas la carga de satisfacer a Lícidas en el futuro implican, a mi ver, que a ambos (Meris y Menalcas) les cabe la categoría de *uates*. Pero, al mismo tiempo, Meris, no solo por razones de edad, sino también por la triste experiencia vivida junto con Menalcas (v. 5 *nunc uicti, tristes*, “ahora vencidos, tristes”), ya no puede volver a cantar esos versos, porque ha perdido la fe ilimitada en el canto que alguna vez tuvo¹⁹. Solo a Lícidas, pues, le cabe evocar esos versos que vanamente se empeña en oír de boca de Meris. La breve evocación que hace Lícidas desencadena la negativa de Meris quien, sin embargo, comprensivo para con el joven cantor –en el que probablemente se ve a sí mismo de joven (v. 52 ... *puerum memini me...*)– acompaña su negativa con una especie de promesa: la de cantar los tres juntos cuando vuelva Menalcas (v. 67 *carmina tum melius, cum uenerit ipse, canemus*, “las canciones mejor cuando él mismo haya venido cantaremos”). ¿Un recurso retórico para disuadir al insistente Lícidas? ¿Una esperanza real en el futuro de los tres cantores? No parece que el texto quiera dar una única respuesta.

Bibliografía

- ÁLVAREZ HERNÁNDEZ, A. (2000). Sobre Verg. *Ecl.* 9, 26-36, a propósito del motivo de la *excusatio*. *KHPOS. Homenaje a Eduardo J. Prieto*, 71-78.
- BLÄNSDORF, J. (1995). *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum* (editionem tertiam auctam curavit Jürgen BLÄNSDORF). Teubner [FLP].
- CAMPBELL DAINTREE, D. Ch. (1993). *Scholia Bernensia. An Edition of the Scholia on the Eclogues of Virgil in Bern Burgerbibliothek Manuscript 172* (Tesis doctoral). University of Tasmania. https://eprints.utas.edu.au/19578/1/whole_DaintreeDavidCharlesCampbell1994_thesis.pdf
- CLAUSEN, W. (1994). *Virgil. Eclogues* (With an Introduction and Commentary by Wendell CLAUSEN). OUP.
- COLEMAN, R. (1977). *Virgil. Eclogues*. CUP.
- CUCCHIARELLI, A. (2012). *Publio Virgilio Marone. Le Bucoliche* (Introduzione e commento di A. Cucchiarelli, traduzione di A. TRAINA). Carocci editore.
- KLINGNER, F. (1967). *Virgil. Bucolica, Georgica, Aeneis* (Texte lateinisch und deutsch. Einleitung und Kommentare). Artemis Vlg.
- MYNORS, R. A. B. (1972). *Vergili Maronis. Opera*. OUP.
- OTTAVIANO, S. (2013). *P. Vergilius Maro. Bucolica* (Edidit et apparatu critico instruxit Silvia OTTAVIANO). Walter de Gruyter.

- PERKELL, C. (2001). Vergil Reading His Twentieth-Century Readers: A Study of Eclogue 9. *Vergilius. The Journal of the Virgilian Society*, 47, 64-88.
- RIBBECK, O. (1857). Über die Komposition von Vergilius Eclogen. *N. Jb. f. Phil. u. Paed. Jahrg.* 27(75).
- SCHMIDT, E. A. (1972). Poesia e política nella nona egloga di Virgilio. *Maia*, 24, 99-119.

Notas

¹ Agradezco a Irene M. Weiss las críticas que me han permitido corregir más de un error y a Fabio Stok sus oportunas observaciones. Las traducciones que incluyo en el artículo son todas mías, excepto la de Teócrito.

² **P** *Vaticanus Palatinus lat.* 1631, saec. V. **P**¹ *manus priori persimilis, minutis litteris uel in rasura corrigens; dubium an interdum librarius ipse. a Bernensis 172, apographon codicis R, cuius in locum succedit si ille deficit.* ω *Consensus ΦΛ* (es el consenso ampliamente mayoritario de los MSS). **M** *Mediceus Laurentianus lat. Plut. XXXIX, saec. V ex. o Oxoniensis canon. Class. 50 v Neapolitanus Vind. lat. 5 (supersunt 8.44 – 10.20).* y *Guelferbytanus Gudianus lat. 2° 70.*

³ Esta variante goza actualmente de escaso consenso, pero es la que edita CUCCHIARELLI (2012). En CUCCHIARELLI (2012, p. 470) el comentarista se pronuncia a favor de la otra versión y aclara que debió atenerse al texto traducido por A. TRAINA, que es el de G. ALBINI (Bologna, 1926).

⁴ Esta variante es la que goza actualmente de mayor consenso; entre las ediciones recientes, la adoptan MYNORS (1972) y CLAUSEN (1994). También OTTAVIANO (2013) en lo que respecta a la atribución de los parlamentos.

⁵ Señala con razón CUCCHIARELLI (2012, p. 471) que, contrariamente a lo que sucede en la Égloga 5, en la que la muerte y apoteosis de Dafnis, el mítico boyero, podía entenderse (y de hecho fue entendida por Servio) como alegoría de la muerte y apoteosis de Julio César, en nuestro pasaje el nombre Dafnis, acompañado del de Julio César, no puede referirse más que a un pastor que acostumbra observar los astros. Tampoco el Dafnis de *Ecl.* 8. 64-109 puede reconocerse como el mítico boyero.

⁶ CUCCHIARELLI (2012, pp. 470-471) expone acertadamente todos los pormenores del problema y da la interpretación más razonable, que es la que sigo.

⁷ Esta última objeción no la he visto formulada entre los críticos. La pertenencia de la canción del *sidus Iulium* al repertorio de Meris y de Menalcas no es contradictoria con el hecho de que Lícidas pueda citar de ella algunos versos.

⁸ SCHMIDT (1972, pp. 109-110) indica a RIBBECK (1857) como precursor de este planteo. La crítica, en general, coincide en distinguir la secuencia de parlamentos y la secuencia de evocaciones, pero hay una tendencia a dar mayor peso a estas últimas y, dentro de ellas, a la cuarta. Como ejemplo de este tipo de lectura puede mencionarse KLINGNER (1967), obra de enorme y justificada influencia, que también asigna a Lícidas la cuarta evocación. Resulta, por lo tanto, muy importante, en términos de exégesis, decidir a cuál de los dos personajes se le asignan los versos de nuestro pasaje. Una excelente revisión de los problemas que plantea la égloga y de la crítica respectiva ofrece PERKELL (2001), que abunda en argumentos en favor de asignarle a Lícidas la cuarta evocación. No coincido, en cambio, como se verá, en la idea, muy generalizada, de considerar a Menalcas el 'autor' de todas las canciones evocadas.

referirse tanto a Menalcas, con quien Lícidas está hablando idealmente, como a Meris, con quien está dialogando. Por Meris se inclina CLAUSEN (1994, p. 274).

¹⁶ No está de más recordar aquí que la coexistencia de materia bucólica y materia histórica romana a lo largo del libro es tal vez el rasgo que más diferencia a la bucólica virgiliana de la teocritea.

¹⁷ También el texto teocriteo reescrito por Virgilio introducía la noción de tiempo en el planteo:
καὶ γὰρ ἐγὼ Μοισᾶν καπυρὸν στόμα, κῆμὲ λέγοντι
πάντες ἀοιδὸν ἄριστον: ἐγὼ δὲ τις οὐ ταχυπειθής,
οὐ Δᾶν: οὐ γὰρ πω κατ' ἐμὸν νόον οὔτε τὸν ἐσθλὸν
Σικελίδαν νίκημι τὸν ἐκ Σάμω οὔτε Φιλίτᾶν
ἀείδων, βάτραχος δὲ ποτ' ἀκρίδας ὡς τις ἐρίσδω. (*Id.* 7, 37-41).

También yo soy sonora voz de las Musas, también a mí me dicen / todos el mejor cantor. Pero no soy un crédulo, / por Zeus, **pues no supero aún**, a mi entender, cantando / ni al noble Sicelidas de Samos, ni a Filitas, mas con ellos / como rana compito frente a grillos. (Traducción inédita de Irene M. WEISS.)

¹⁸ La idea de ‘ascenso’ de la categoría de *poeta* a la categoría de *uates* está también claramente expresada en *Ecl.* 7. 25-28, por boca de Tirsis, un pastor algo más presuntuoso que nuestro Lícidas.

¹⁹ PERKELL (2001), en su intento por superar la dicotomía entre lecturas “optimistas” (que reconocen en Lícidas la voz de Virgilio) y lecturas “pesimistas” (que la reconocen en Meris), plantea que la propia égloga propone en paralelo dos “lecturas” opuestas de las “obras” de Menalcas, una “optimista” (Lícidas) y una “pesimista” (Meris). Creo que es un paso adelante en la comprensión del poema, porque reconoce el equilibrio entre las dos ‘miradas’ presentes en él (me parece más adecuado hablar de ‘miradas’ que de ‘lecturas’, dada la ficción de oralidad que hemos señalado), pero entiendo que el objeto de esas miradas no son las “obras” de Menalcas sino el ‘canto’ (= poesía) como tal, el de todos los pastores-cantores-poetas, visto en la perspectiva de la relación jerárquica entre la condición de *poeta* y la de *uates*, propuesta en el pasaje central (vv. 30-36).



N° 46 · 2021 · ISSN 1853-6379
 DOI 10.14409/argos.2021.46.e0032
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

El *nómos*, el *demagogós* y el *pséphisma*: *demagogía* y *democracia* en *Política* de Aristóteles¹

Mariana Franco San Román

Facultad de Filosofía y Letras – UBA
 mariana.franco.7@gmail.com

.....
 Recibido: 24-08-21

Aceptado: 18-10-21

El presente artículo tiene por objeto analizar la figura de los *demagogoí* en *Política* de Aristóteles y cómo éstos se relacionan con la democracia. Un estudio de la descripción de dicho vínculo no puede soslayar el peso que tienen los *nómoi* y los *psephísmata*. Si bien nos enfocaremos en los libros IV y V, tendremos en cuenta la totalidad de la obra. Nuestra hipótesis es que es posible reconocer una connotación peyorativa en el campo léxico que se mantiene incluso en los pasajes en donde la crítica ha visto un sentido neutro en dichas palabras.

Demagogoí / Política / Aristóteles / Democracia / Nómos

...

The *nómos*, the *demagogós*, and the *pséphisma*: *demagogía* and *democracy* in Aristotle's *Politics*

This article aims to analyse the *demagogoí* in Aristotle's *Politics* and how they are related to democracy. An examination of the portrayal of this connection has to include the importance of *nómoi* and *psephísmata*. Even though we are going to focus on books IV and V, we will take into account the whole text. It will be stated that it is possible to recognize a pejorative connotation in the lexical field even in those passages where specialists have read a neutral meaning in these words.

Demagogoí / Politics / Aristotle / Democracy / Nómos



Introducción

Los vocablos *demagogía* y *demagogós* han sido objeto de estudio desde que FINLEY (1962) llamó la atención sobre los demagogos en su ensayo “Athenian Demagogues”. Si bien aclara que su interés no es lexicográfico², el historiador afirma que el lexema devino el modo más simple de identificar al mal líder que actuaba en beneficio propio. Asimismo, sostiene que la explicación de cómo un “líder del pueblo” deviene un “mal líder” (*mis-leader*) se funda en una explicación de la sociedad griega en sí y no en la filología³. Son las características de la *politeía* ateniense (su condición de democracia directa, la estrechez del espacio de la ciudad-Estado y el poder de decisión de la Asamblea) las que hicieron necesarios a los demagogos, ya no entendidos como los malos líderes, sino como líderes políticos que se dirigían al *dêmos* para recomendar una u otra línea de acción. En consecuencia, los demagogos deben ser entendidos, según FINLEY, como “elementos estructurales” del sistema político ateniense⁴.

Sin embargo, los críticos que siguieron a FINLEY sí analizaron –al menos someramente– los lexemas y pueden distinguirse varias posturas: la mayoría coincide en que estos vocablos en su origen eran “neutros”⁵; unos pocos ven un sentido negativo o al menos cierta valoración desde sus orígenes⁶; algunos otros ven que la connotación peyorativa del término probablemente se deba a Aristóteles (*cf. Pol.* 1292a4-38), aunque parecen tomar una posición ambigua al respecto de los testimonios anteriores⁷; mientras que un último grupo plantea la posibilidad de una coexistencia de distintos sentidos⁸. Por otra parte, hay una serie de especialistas que enfocan la cuestión desde la perspectiva de la Comedia Antigua⁹.

El presente artículo se centrará en el testimonio aristotélico de *Política*. Nuestra argumentación se organizará en dos secciones. La primera se dedicará a analizar la relación entre las leyes y las *politeíai*, en general, y el peor tipo de democracia, en particular, pues es en este en donde emergen las figuras de los *demagogoí* de manera patente en el texto. Para ello, partiremos de un pasaje (1292a 1-38) que especialistas como OSTWALD (1986) y LANE (2012) han identificado como el responsable de la connotación peyorativa en el campo léxico de la *demagogía* y del concepto del demagogo. La segunda parte se centrará en dos pasajes (1304b20-40, 1274a11-21) en los que la crítica suele ver una carga neutra en el campo léxico. Nuestra hipótesis es que es posible reconocer una connotación peyorativa en dicho campo que se mantiene incluso en los pasajes en donde la crítica ha visto un sentido neutro en dichas palabras.

1. El *nómos*, la *democracia* y el *demagogós*

En el libro IV de la *Política* podemos ver que el estagirita se ocupa de describir los distintos tipos de *politeíai* (regímenes o constituciones)¹⁰. Desde un principio establece la relación entre éstas y los *nómoi* (leyes):

πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ' οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους. πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον

τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν· νόμοι δ' οἱ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ' οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς. (1289a13-18)

Pues es preciso que las leyes se establezcan en función de los regímenes políticos (y todas se establecen así), pero no los regímenes políticos en función de las leyes. Puesto que una constitución es el ordenamiento de las *póleis* que determina de qué modo se distribuyen las magistraturas y cuál es el poder soberano de la constitución y cuál es el fin de cada comunidad. Y las leyes están separadas de las características de la constitución, a partir de las cuales es preciso que los magistrados gobiernen y vigilen a quienes las transgredan¹¹.

Así el ordenamiento de las *arkhaí* (magistraturas), *tò kýrion* (poder soberano) y el *télos* (fin) al que tiende el régimen son las variables que permiten distinguir y caracterizar a Aristóteles las distintas *politeíai* y es en función de éstas que se promulgan las leyes. De hecho, más adelante, Aristóteles, cuando describe la ciudad ideal, sostiene que la ley es *táxis* (orden) y que “es necesario que la *eunomía* sea un buen orden” (τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, 1326a29-31)¹².

Inmediatamente después de 1289a13 Aristóteles retoma la diferenciación hecha en el libro III entre las tres constituciones “rectas” (ὀρθάς) –la monarquía, la aristocracia y la *politeía*– y sus respectivas “desviaciones” (παρεκβάσεις, 1289a26 y ss.)¹³. El filósofo funda la distinción entre las formas rectas y las desviaciones “de acuerdo a lo que es absolutamente justo” (κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον) –porque buscan el interés común (τὸ κοινῆ συμφέρον)– en contraposición con “el interés únicamente propio de los gobernantes” (τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, 1279a18-22).

La democracia es presentada, pues, como la forma desviada de la *politeía*¹⁴. Sin embargo, dentro de su *status* de *parékbasis*, si se la compara con la tiranía y la oligarquía, es la mejor, o la menos mala, ya que es la “más moderada” (μετριοπάτη, 1289b2-5)¹⁵. Ahora bien, Aristóteles realiza un análisis más detallado de la democracia al punto de distinguir entre cuatro o cinco subtipos¹⁶.

El subtipo que nos interesa es el quinto en la enumeración de formas de democracias que comienza en 1292a2-38:

ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τὸ παντὶ μετεῖναι τῶν ἀρχῶν, ἐὰν μόνον ἢ πολίτης, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον· ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τᾶλλα μὲν εἶναι ταυτά, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ἢ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος· συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί. μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν· οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες. Ὅμηρος δὲ ποίαν λέγει οὐκ ἀγαθὸν εἶναι πολυκοιρανίην, πότερον ταύτην ἢ ὅταν πλείους ᾧσιν οἱ ἄρχοντες

ὡς ἕκαστος, ἄδηλον. ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὢν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῆ τυραννίδι. διὸ καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον. καὶ μάλιστα δ' ἑκάτεροι παρ' ἑκατέρους ἰσχύουσιν, οἱ μὲν κόλακες παρὰ τοῖς τυράννοις, οἱ δὲ δημαγωγοὶ παρὰ τοῖς δῆμοις τοῖς τοιούτοις. αἴτιοι δὲ εἰσι τοῦ εἶναι τὰ ψηφίσματα κύρια ἀλλὰ μὴ τοὺς νόμους οὗτοι, πάντα ἀνάγοντες εἰς τὸν δῆμον· συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς γίνεσθαι μεγάλους διὰ τὸ τὸν μὲν δῆμον πάντων εἶναι κύριον, τῆς δὲ τοῦ δῆμου δόξης τούτους· πείθεται γὰρ τὸ πλῆθος τούτοις. ἔτι δ' οἱ ταῖς ἀρχαῖς ἐγκαλοῦντες τὸν δῆμόν φασι δεῖν κρίνειν, ὁ δὲ ἀσμένως δέχεται τὴν πρόκλησιν· ὥστε καταλύονται πᾶσαι αἱ ἀρχαί. εὐλόγως δὲ ἂν δόξειεν ἐπιτιμᾶν ὁ φάσκων τὴν τοιαύτην εἶναι δημοκρατίαν οὐ πολιτείαν. ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχειν πάντων <τῶν καθόλου>, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν. ὥστ' εἵπερ ἔστι δημοκρατία μία τῶν πολιτειῶν, φανερόν ὡς ἡ τοιαύτη κατάστασις, ἐν ἣ ψηφίσμασι πάντα διοικεῖται, οὐδὲ δημοκρατία κυρίως· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου.

Otra forma de democracia [la cuarta] es en la que todos tienen derecho a las magistraturas, si solo fueren ciudadanos, pero gobierna la ley. Y otra forma de democracia [la quinta] es igual a ésta en todo lo demás, y la mayoría es el poder soberano, pero no la ley. Esto se produce porque los decretos son soberanos, pero no la ley. Y esto ocurre a causa de los *demagogoi*. Pues en las ciudades que tienen una constitución democrática según la ley, no surgen *demagogoi*, sino que los notables de entre los ciudadanos ocupan los asientos de importancia. Pero en donde las leyes no son soberanas, allí están los *demagogoi*. Pues el pueblo se convierte en un monarca, uno solo compuesto de muchos, ya que los muchos son soberanos, no cada uno por su cuenta, sino todos juntos. No es claro a cuál se refiere Homero al decir “no es bueno el gobierno de muchos”, si a este tipo o a cuando son muchos los que gobiernan cada uno por su cuenta. Y en verdad un pueblo de este tipo –puesto que es un monarca– busca serlo, porque no es gobernado por la ley, y se vuelve despótico, por lo que los aduladores gozan de alta estima, y un pueblo así es el análogo de la tiranía entre las monarquías. De allí que su carácter es el mismo y ambos ejercen su poder despótico sobre los notables y los decretos son como los edictos de allí y el *demagogos* y el adulador son iguales y análogos. Y cada uno de ellos tiene mucha influencia en sus respectivos gobernantes, por un lado, los aduladores en los tiranos y, por el otro, los *demagogoi* en este tipo de democracia. Y éstos son los responsables de que los decretos tengan autoridad suprema, pero no las leyes, porque presentan todos los asuntos ante el pueblo. Pues sucede que éstos se vuelven poderosos porque el pueblo tiene el poder soberano sobre todos los asuntos y éstos controlan la opinión del

pueblo. Pues la mayoría los obedece.

Es más, los que acusan a los magistrados dicen que el pueblo debe juzgarlos y éste acepta con gusto la propuesta. De modo que todas las magistraturas se disuelven. Quien piensa que este tipo de democracia no es una constitución podría presentar tal objeción. Ya que es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general, mientras que las magistraturas cada caso en particular, y consideramos a esto una constitución. De modo que, si realmente la democracia es unas de las constituciones, es evidente que tal organización en la cual todos los asuntos son administrados con decretos no es exactamente una democracia. Pues de ningún modo es posible que un decreto tenga alcance general.

Pasemos a analizar detalladamente este pasaje. En primer lugar, esta forma de democracia supone que todos los ciudadanos pueden participar de las magistraturas, pero se diferencia de las cuatro anteriores porque “no gobierna la ley” (1292a4-6). Cuando Aristóteles menciona el *nómos*, tiene en mente, por un lado, una regla de carácter general que se contrapone al *pséphisma*, una decisión de la Asamblea sobre un caso particular, y, por el otro, el hecho de que, si bien las constituciones determinan las leyes, los magistrados gobiernan guiándose por éstas, *i.e.* los *nómoi* son el marco de referencia para analizar los casos particulares (1289a13-18)¹⁷. Asimismo, la importancia de la legislación tiene una impronta ética¹⁸: quien indague sobre una buena legislación, indagará sobre la *areté* y la *kakía* cívicas; solo aquella *pólis* que se precie realmente de serlo –y no la que se haga llamar como tal– se preocupará (*ἐπιμελέεσθαι*) por hacer a los ciudadanos buenos y justos (1280a5-12). Una ciudad sin leyes carece de un fundamento ético necesario para que el régimen político sea tal. De allí que más adelante, previendo una posible refutación, afirme: “de modo que, si realmente la democracia es una de las constituciones, es evidente que tal organización, en la cual todos los asuntos son administrados con decretos, no es exactamente una democracia. Pues de ningún modo es posible que un decreto tenga alcance general” (1292a34-37). Si las leyes se dictan en función del régimen político, la falta de éstas supone que este subtipo no sea verdaderamente una democracia.

En este sentido es posible pensar esta variedad como un tipo de régimen que es pura transición y, por ende, poco estable. De hecho, más adelante Aristóteles afirma: “con respecto a esta última, puesto que todos toman parte en el gobierno, ni toda ciudad lo soporta, ni es fácil que persista sin estar bien compuesta por leyes y costumbres”, 1319b1-4, τὴν δὲ τελευταίαν, διὰ τὸ πάντας κοινωνεῖν, οὔτε πάσης ἐστὶ πόλεως φέρειν, οὔτε ῥάδιον διαμένειν μὴ τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσιν εὖ συγκεκμημένην. Poco después, Aristóteles presenta los distintos subtipos de democracia casi como fases de un proceso de envilecimiento que resulta ineludible: “pues después es preciso que se desvíen y la mayoría siempre se dirige hacia lo peor”, 1319a40-b1, ἐπομένως γὰρ δεῖ παρεκβαίνειν καὶ τὸ χεῖρον ἀεὶ πλῆθος χωρίζειν. Se sabe que esta forma es la que ha surgido (*γεγεννημένη*) última cronológicamente (1292b39-1293a1) y en 1292a2 y ss. es pensada en términos de proceso con un origen claramente indicado. El verbo *gígnesthai*, el cual es utilizado en seis

ocasiones en ese pasaje, puede significar ‘devenir’, ‘nacer’, ‘producirse’, ‘surgir’ y, a partir de allí, ‘suceder’ y claramente aquí es explotada dicha plurivalencia¹⁹. Al principio se afirma: “esto [la mayoría es soberana] surge porque los decretos son el poder soberano, pero no la ley” (1292a6); *i.e.* la condición de posibilidad para que este tipo de democracia surja es que no haya leyes de contenido de carácter general, sino sólo decisiones del pueblo que responden a cada coyuntura en particular. Al respecto, Aristóteles afirma: “y esto ocurre a causa de los *demagogoí*. Pues en las ciudades que tienen una constitución democrática según la ley no surge el *demagogós*, sino que los mejores de entre los ciudadanos ocupan los puestos de importancia” (1292a7-9). Estos son mencionados en numerosas ocasiones a lo largo del texto y en general el vocablo tiene un claro sentido peyorativo²⁰. Su rasgo más característico es el poder de persuasión –ya que controlan la opinión del pueblo (1292a27)– y la práctica del halago, la cual analizaremos más adelante. En este proceso, “el pueblo se convierte en monarca” y “despótico” (1292a11, 16)²¹. La conceptualización de este subtipo democrático como puro proceso se confirma si tenemos en cuenta las magistraturas: uno de sus atributos es que todos los ciudadanos participan en éstas. Sin embargo, las magistraturas terminan por disolverse ante las acusaciones contra los magistrados (1292a28-30)²².

Aristóteles indica, pues, que los *demagogoí* son la causa y, al mismo tiempo, los construye antitéticamente con respecto a los notables (οἱ βέλτιστοι). El complemento circunstancial ἐν προεδρίᾳ remite literalmente a los asientos de privilegio en el teatro, los juegos y asambleas en cuanto honor, pero también, metafóricamente, a la importancia que tienen estos ciudadanos en el ámbito político en general²³. Los *demagogoí*, en el quinto subtipo de la democracia, ocupan el lugar que los *béltistoi* tienen en una democracia regida por la ley. La apelación al vocabulario sociopolítico al mencionar a los *béltistoi* y la distinción entre éstos y los *demagogoí* nos hace pensar que tal vez los primeros tienen un origen social diferente de los segundos. El estagirita insiste en el carácter de los segundos como responsables de este trastocamiento legal (1292a23-25) y en el libro V, veremos, afirmará que las revoluciones en las democracias se realizan justamente por la insolencia de los *demagogoí* (1304b31, διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν).

Sin embargo, la relación entre la democracia sin leyes y los *demagogoí* se caracteriza por una retroalimentación, puesto que “en donde las leyes no son soberanas, allí surgen los *demagogoí*”, 1292a10-11, ὅπου δ’ οἱ νόμοι μὴ εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί, es decir, la falta de leyes es condición de posibilidad para que éstos aparezcan. En este sentido, es posible ver ambos hechos como las dos caras de una misma moneda, que sería el proceso de conversión de la democracia en una no-*politeía*, que daría a su vez lugar a otro tipo de constitución, la tiranía: “de la democracia radical y de la oligarquía surge la tiranía”, 1296a3-4, καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννίς²⁴. Cuando la ley no enmarca la toma de decisiones, los hombres o, mejor dicho, la mayoría (τὸ πλῆθος) pasa a ser el *kýrion*, el poder soberano. Y en tal situación, “el pueblo se convierte en un monarca, uno solo compuesto de muchos” (1292a11-12) y “se vuelve despótico” (1292a16-17). Así, pasa a afirmar que el quinto subtipo de la democracia es análogo a la tiranía entre las monarquías²⁵. Una analogía es

una similitud de estructuras, cuya fórmula más general sería: “A es a B lo que C es a D”²⁶. La similitud entre ambas series es la relación que se da entre los elementos de cada una de éstas. La analogía, pues, busca iluminar los siguientes rasgos de este tipo de democracia:

1. la relación con los notables (*béltistoi*): el pueblo es a los notables lo que el tirano es a los mejores. Ambos son despóticos.
2. los decretos son al pueblo, lo que los edictos al tirano.
3. los demagogoi son al pueblo, lo que los aduladores al tirano²⁷.

Por un lado, tanto la tiranía como la democracia suponen el maltrato a este grupo social por medio de cargas públicas, acusaciones y confiscaciones:

ὅτῃ μὲν γάρ, ἵνα χαρίζωνται, ἀδικοῦντες τοὺς γνωρίμους συνιστᾶσιν, ἢ τὰς οὐσίας ἀναδάστους ποιοῦντες ἢ τὰς προσόδους ταῖς λειτουργίαις, ὅτῃ δὲ διαβάλλοντες, ἵν᾽ ἔχῃσι δημεύειν τὰ κτήματα τῶν πλουσίων. (1305a1-7)

Pues a veces para ganarse el favor [del pueblo], tras cometer injusticias contra los notables los hacen unirse ya sea haciendo una redistribución de sus haciendas, ya sea a partir de los ingresos por medio de las cargas públicas y a veces los difaman para poder confiscar los bienes de los ricos.

οἱ δὲ νῦν δημαγωγοὶ χαριζόμενοι τοῖς δήμοις πολλὰ δημεύουσι διὰ τῶν δικαστηρίων. (1320a4-6)

Los *demagogoi* actuales para ganarse el favor del pueblo confiscan muchas cosas por medio de los tribunales²⁸.

En el libro V cuando se preocupa sobre cuáles son los medios para asegurar los regímenes, Aristóteles afirma que uno de los errores que se comete en las democracias –de querer asegurar la estabilidad de la *politeía*– es realizado por los *demagogoi*, quienes dividen a la ciudad en dos, al luchar contra los ricos (1310a2 y ss.)²⁹. Este es el germen de la sedición, como es el caso de los notables desterrados de Heraclea que realizaron un golpe de estado y dieron por tierra el gobierno democrático (1304b32 y ss.). Los magistrados también son objeto de las acusaciones y los *demagogoi* afirman que deben ser juzgados por el pueblo. Esto termina provocando, según Aristóteles, la disolución de las magistraturas, *i.e.* una de las tres variables que permiten distinguir el régimen político (1292a28-30). Asimismo, como mencionamos anteriormente, los *demagogoi* pasan a recibir la honra que les corresponde a los notables en una democracia regida por la ley.

Por otro lado, el poder de estos políticos se funda en su capacidad de persuasión (1292a27) y de ganarse el favor del pueblo (1292a20 y ss., 1305a8 y ss., 1315b4, 1320a5)³⁰. La persuasión da lugar no sólo a que controlen la opinión del pueblo, sino también a que “la mayoría les obedezca” (πείθεται τὸ πλῆθος³¹). Son los respon-

sables (αἵτιοι) de que los decretos, en cuanto expresiones de la voluntad popular, tengan el poder supremo, ya que “presentan todos los asuntos ante el pueblo” (1292a23-5). Esto implica que la Asamblea se reúne constantemente y, según Aristóteles, dicha situación se da cuando hay abundancia de ingresos (εὐπορία), porque ésta permite el pago de la asistencia a la Asamblea (1300a1 y ss.)³². Ahora bien, el presentar todos los asuntos ante el pueblo sería una maniobra de los *demagogoi* para obtener su favor. Cuando se analizan las causas de las revoluciones en las democracias, Aristóteles afirma:

ὅπου γὰρ αἴρεται μὲν αἱ ἀρχαί, μὴ ἀπὸ τιμημάτων δέ, αἴρεϊται δὲ ὁ δῆμος, δημαγωγοῦντες οἱ σπουδαρχιῶντες εἰς τοῦτο καθιστᾶσιν ὥστε κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων. (1305a29-32)

Pues donde las magistraturas son electivas, pero no a causa de las rentas, y el pueblo elige, los candidatos a las magistraturas, siendo *demagogoi*, llegan al punto de hacer al pueblo el soberano incluso de las leyes.

Aquí encontramos claramente que el presentar todo ante el pueblo –el nuevo *kýrion*– es una estrategia para ganarse su favor, lo que nos lleva a preguntarnos si verdaderamente el poder supremo lo tiene el pueblo. En este sentido, si bien el *dêmos* es el *kýrion*, la relación que se termina dando se invierte y el que tiene el poder es quien obedece:

συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς γίνεσθαι μεγάλοις διὰ τὸ τὸν μὲν δῆμον πάντων εἶναι κύριον, τῆς δὲ τοῦ δήμου δόξης τούτους· πείθεται γὰρ τὸ πλῆθος τούτοις. (1292a25-28)

Pues sucede que éstos [los *demagogoi*] se vuelven poderosos porque el pueblo tiene el poder soberano sobre todos los asuntos y éstos controlan la opinión del pueblo. Pues la mayoría les obedece³³.

Hasta aquí el pasaje en el que OSTWALD (1986) y LANE (2012) reconocen el cambio de sentido del campo léxico y la construcción peyorativa del concepto del demagogo. El problema de determinar que un pasaje es el responsable de la tradición negativa de la *demagogía* no tiene, a nuestro parecer, suficiente poder explicativo –¿por qué estas líneas en particular? –, en especial si tenemos en cuenta que la caracterización de los *demagogoi* vista hasta aquí guarda relación entre sí con otras secciones del texto analizadas. El sentido, vimos, se fija por medio de un conjunto de operaciones pragmáticas³⁴ y el valor axiológico se determina sobre las propiedades internas del enunciado³⁵.

2. ¿Un sentido neutro?

A esto cabe agregar una segunda dificultad: según varios especialistas habría en *Política* al menos un pasaje en el que se podría plantear el sentido “neutro” del vocablo³⁶. En 1304b20-40 el filósofo afirma:

αἰ μὲν οὖν δημοκραταίαι μάλιστα μεταβάλλουσι διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν· τὰ μὲν γὰρ ἰδίᾳ συκοφαντοῦντες τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας συστρέφουσιν αὐτούς (συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἐχθίστους ὁ κοινὸς φόβος), τὰ δὲ κοινῇ τὸ πλῆθος ἐπάγοντες. καὶ τοῦτο ἐπὶ πολλῶν ἄν τις ἴδοι γιγνόμενον οὕτω. καὶ γὰρ ἐν Κῶ ἡ δημοκρατία μετέβαλε πονηρῶν ἐγγενομένων δημαγωγῶν (οἱ γὰρ γνώριμοι συνέστησαν)· καὶ ἐν Ρόδῳ μισθοφορὰν τε γὰρ οἱ δημαγωγοὶ ἐπόριζον, καὶ ἐκώλυον ἀποδιδόναι τὰ ὀφειλόμενα τοῖς τριηράρχοις, οἱ δὲ διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας ἠναγκάσθησαν συστάντες καταλύσαι τὸν δῆμον. κατελύθη δὲ καὶ ἐν Ἡρακλείᾳ ὁ δῆμος μετὰ τὸν ἀποικισμὸν εὐθύς διὰ τοὺς δημαγωγούς· ἀδικούμενοι γὰρ ὑπὸ αὐτῶν οἱ γνώριμοι ἐξέπιπτον, ἔπειτα ἀθροισθέντες οἱ ἐκπίπτοντες καὶ κατελθόντες κατέλυσαν τὸν δῆμον. παραπλησίως δὲ καὶ ἡ ἐν Μεγάροις κατελύθη δημοκρατία· οἱ γὰρ δημαγωγοί, ἵνα χρήματα ἔχωσι δημεύειν, ἐξέβαλον πολλοὺς τῶν γνωρίμων, ἕως πολλοὺς ἐποίησαν τοὺς φεύγοντας, οἱ δὲ κατιόντες ἐνίκησαν μαχόμενοι τὸν δῆμον καὶ κατέστησαν τὴν ὀλιγαρχίαν.

Las democracias en verdad se subvirtieron a causa de la insolencia de los *demagogoi*³⁷. Pues, por un lado, en cuanto al ámbito privado hacen de sicofantas contra los que tienen riquezas y [a estos] los hacen aliarse –pues un miedo común reúne a los más grandes enemigos–, y por el otro, en cuanto al ámbito público, [los *demagogoi*] guían a la mayoría persuadiéndola. Y cualquiera podría ver que esto sucede así en muchos casos. Pues también en Cos la democracia se subvirtió –pues los notables se asociaron– porque habían surgido *demagogoi ponerói*. También en Rodas, pues los *demagogoi* proveían salarios e impedían que se les devolviera lo que se les debía a los trierarcos, pero, a causa de los procesos que se hacían contra ellos, se vieron obligados, tras aliarse, a derrocar la democracia. Y también en Heraclea la democracia fue derrocada, justo después del establecimiento de la colonia a causa de los *demagogoi*. Pues, tras ser procesados por éstos, los notables iban siendo exiliados; después, tras aliarse y regresar, los exiliados derrocaron la democracia. Y de un modo semejante también la democracia de Mégara fue derrocada. Pues los *demagogoi*, para tener plata para confiscar, echaron a muchos de los notables hasta que hicieron que los exiliados fueran muchos; éstos volvieron y, tras luchar contra el pueblo, establecieron una oligarquía.

El primer problema que presenta la lectura imperante en la crítica es que se despoja al sintagma de su cotexto. Aristóteles viene hablando de los *demagogoi* y lo seguirá haciendo, aún sin utilizar un atributo. Les adjudica la *aselgeia*, que traducimos por “insolencia”, pero ésta debe entenderse como el extremo opuesto a la *kolakeia*

(“adulación”), es decir, el insulto y la violencia verbal³⁸. Esta contraposición pone en evidencia, por un lado, los dos tipos de trato a las dos partes de la sociedad –el pueblo, los ricos– y, por el otro, la carencia de un fundamento ético en sus acciones que se corporiza en la ausencia de las leyes.

En segundo lugar, ¿por qué se habría de alejar del *usus* del resto del texto? Ante estas ambigüedades, siempre es posible pensar que se debe a la naturaleza esotérica del texto, así como a su estado no revisado³⁹; incluso, se podría adjudicar a alguno de los alumnos de Aristóteles que lo habría asistido en la investigación de las distintas *politeíai* o a su editor del siglo I a.n.e., Andrónico de Rodas. Todas estas cuestiones resultan imposibles de confirmar⁴⁰. Empero, creemos que es posible encontrar una lógica sin caer en dicho relativismo. El argumento de la autora es que hablar de *πονηροί δημαγωγοί* (“*demagogoi* malos”) implicaría la existencia de “*demagogoi* buenos”⁴¹.

Aquí se plantean dos problemas de distinto orden: por un lado, ¿cuál es la función del adjetivo? Por el otro, ¿su sentido es moral o sociopolítico? Desde un punto de vista gramatical, un adjetivo –en este caso calificativo– puede predicar o modificar un sustantivo⁴². Se podría plantear que *πονηρῶν* sea el predicativo subjetivo referido a *δημαγωγῶν* por medio de *gígnesthai*, es decir, “los *demagogoi* se volvieron malvados” (*πονηρῶν ἐγγενομένων δημαγωγῶν*). Esta posibilidad –que no ha sido contemplada, hasta donde sabemos, por ningún traductor– implica la existencia anterior de los *demagogoi* y su posterior evolución. Si bien resulta una lectura rara porque el adjetivo está en primer lugar, retomaremos más adelante esta opción.

Asimismo, dentro de la segunda función el modificador puede ser restrictivo o no restrictivo⁴³. Mientras que la primera “expresa una propiedad inherente y restringe la extensión semántica del sintagma”, la segunda es no restrictiva o funciona como epíteto cuando “explicita una propiedad inherente a la entidad designada por el sintagma”⁴⁴. Al respecto, CRESPO, CONTI y MAQUIEIRA afirman que “la concepción de un adjetivo como restrictivo o epíteto tiene un componente cultural que puede variar con el tiempo”⁴⁵. Si seguimos el razonamiento de NEWMAN (1902), LANE (2012) y PAZÉ (2016), entonces, *πονηρῶν* estaría actuando como un modificador atributivo restrictivo, *i.e.* dentro de la clase *demagogoi* estarían los “buenos” y los “malos”. La dificultad que plantea esta segunda interpretación es que, entonces, se desmarcarían los usos en el resto del texto o, al menos, este pasaje devendría una excepción al uso recurrente que hemos analizado hasta aquí, lo que dificultaría la comprensión del texto en cuanto acto de comunicación⁴⁶.

Por otra parte, este adjetivo puede funcionar también como un subjetivema evaluativo axiológico negativo ya que pertenece al conjunto de palabras que tienen un sentido moral –como *mokhtherós*–, pero también uno sociopolítico⁴⁷. DONLAN (1978), por su parte, considera que hacia el siglo V a.n.e. las expresiones sociopolíticas estaban “cargadas emocionalmente” y parecen ser más el reflejo de una actitud social ya endurecida que el producto de una indagación racional⁴⁸. Las acciones que se les adjudican a estos *demagogoi* son el ser sicofantas –entendidos éstos como delatores– en contra de los ricos, la provisión de *misthós* gracias a la no devolución de lo adeudado a los trierarcas, la confiscación de bienes y la persuasión de

la mayoría, es decir, de las clases bajas⁴⁹. En este sentido, encontramos la división y antagonismo que Aristóteles describirá más adelante como la “lucha contra los ricos” (μαχόμενοι τοῖς εὐπόροις, 1310a2 y ss.). Los sucesivos ejemplos de Cos, Rodas, Heraclea y Mégara no hacen más que dar cuenta de qué se debe entender por “insolencia de los *demagogoi*”, en cuanto causan el derrocamiento de la democracia (καταλύσις τοῦ δήμου)⁵⁰. Desde una perspectiva cotextual, pues, los *demagogoi* no devinieron, son malos. Por ende, no se puede tratar de un predicativo subjetivo. Por otra parte, llama la atención la contraposición con los *gnórimoi* (los notables), quienes, tras ser procesados por los *demagogoi*, se exiliaron, se unieron y volvieron para derrocar el régimen. Este contraste nos hace pensar que tal vez esté operando el sentido sociopolítico como restrictivo, algo que no resulta incoherente si tenemos en cuenta que Aristóteles plantea la organización de las *póleis* en términos sociales y materiales, de allí que suela referirse a los ricos y pobres, a los nobles y a las clases bajas⁵¹.

Sólo hay otro caso en *Política* de la aplicación de un adjetivo al campo léxico que estudiamos, en este caso en una construcción de doble acusativo con el verbo *lambánein*⁵²:

φαίνεται δ' οὐ κατὰ τὴν Σόλωνος γενέσθαι τοῦτο προαίρεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ συμπτώματος (τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος ἐφρονηματίσθη καὶ δημαγωγούς ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένων τῶν ἐπιεικῶν), ἐπεὶ Σόλων γε ἔουκε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἰρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν (μηδὲ γὰρ τούτου κύριος ὢν ὁ δῆμος δοῦλος ἂν εἶη καὶ πολέμιος), τὰς δ' ἀρχὰς ἐκ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν εὐπόρων κατέστησε πάσας, ἐκ τῶν πεντακοσιομεδίμων καὶ ζευγιτῶν καὶ τρίτου τέλους τῆς καλουμένης ἰππάδος· (1274a11-21)

Y es evidente que esto no sucedió según el propósito de Solón, sino más bien por un accidente (pues el pueblo, tras haber sido el responsable de la supremacía naval en las Guerras Médicas, se volvió insolente y adoptó a *phaúloi* como *demagogoi* a pesar de la oposición política de las clases acomodadas), puesto que a Solón le pareció bien concederle al pueblo la facultad absolutamente necesaria de elegir y pedirles cuentas a los magistrados (pues si el pueblo no era el soberano, podría ser esclavo y hostil), y designó a los magistrados todos de entre los notables y los ricos, de entre los *pentaconsiomédimnoi* y los *zeugítai*, y la tercera clase llamada la de los caballeros.

Este pasaje se enmarca en una breve descripción de los cambios que sufrió la democracia a través de las distintas reformas, comenzando con la de Solón y terminando con las de Efiltes y Pericles que signaron lo que el filósofo llama “la democracia actual” (τὴν νῦν δημοκρατίαν, 1274a10-11)⁵³. Aquí los *demagogoi* –que son *phaúloi*– de nuevo se oponen políticamente a los *epieikeis*⁵⁴. Un primer sentido de este último adjetivo es ‘adecuado’, ‘apto’; sin embargo, adopta también una connotación sociopolítica para dar cuenta de las clases nobles educadas⁵⁵. Por otra parte,

el adjetivo *phaûlos* también tiene un sentido social, al describir a aquellas personas provenientes de las clases bajas y, a partir de éste, desarrolla su connotación axiológica negativa, como ‘malo’ en cuanto sinónimo, por ejemplo, de *mokhtherós*⁵⁶. Aristóteles contrapone en otros pasajes *epieikés* a *phaûlos* y dicha oposición se puede fundar tanto en su sentido moral como en el social⁵⁷. Hay dos opciones, entonces, de lectura: el adjetivo *phaûlos* podría estar operando para dar cuenta del carácter moral –como suele tomárselo– o del origen social, en contraposición con las clases altas. Ahora bien, dicho antagonismo parece estar haciendo eco cuando el filósofo afirma que los ricos son perseguidos por los *demagogoi*⁵⁸; así lo lee ROBINSON⁵⁹. Por otra parte, estas líneas dan cuenta de cómo la organización política se fundó en la socioeconómica, es decir, las clases censitarias. Es posible, por ello, que ambas connotaciones estén operando simultáneamente, es decir, los hombres que han sido elegidos como *demagogoi* en contraposición con los nobles son de bajo origen y, por ende, reprochables moralmente. En este sentido, habría un vínculo entre el origen y la corruptibilidad de una persona, una idea común en la Antigüedad y que está presente en Aristóteles cuando sostiene no mucho antes que la pobreza hizo que los éforos espartanos fueran venales (1270b9)⁶⁰. Esta descripción se da en el marco de la explicación de distintas *politeíai* y en particular de la espartana:

καὶ τὰ περὶ τὴν ἐφορείαν ἔχει φαύλως. ἡ γὰρ ἀρχὴ κυρία μὲν αὐτῆ τῶν μεγίστων αὐτοῖς ἐστίν, γίνονται δ' ἐκ τοῦ δήμου παντός, ὥστε πολλάκις ἐμπίπτουσιν ἄνθρωποι σφόδρα πένητες εἰς τὸ ἀρχεῖον, οἱ διὰ τὴν ἀπορίαν ὄνιοι ἦσαν. ἐδήλωσαν δὲ πολλάκις μὲν καὶ πρότερον, καὶ νῦν δὲ ἐν τοῖς Ἀνδρῶσι· διαφθαρέντες γὰρ ἀργυρίῳ τινές, ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅλην τὴν πόλιν ἀπώλεσαν, καὶ διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν εἶναι λίαν μεγάλην καὶ ἰσοτύραννον δημαγωγεῖν αὐτοὺς ἠναγκάζοντο καὶ οἱ βασιλεῖς, ὥστε καὶ ταύτη συνεπιβλάπτεσθαι τὴν πολιτείαν· δημοκρατία γὰρ ἐξ ἀριστοκρατίας συνέβαινε. (1270b7-18)

Y las cosas de la legislación acerca del eforado están mal. Pues esta es su magistratura soberana sobre los asuntos más importantes y provienen más que nada de todo el pueblo, de modo que muchas veces los hombres pobres, que, a causa de la carencia, son venales, caen a menudo en la magistratura. Y se puso de manifiesto no solo antes, sino también ahora en los eventos de Andros. Pues algunos corrompidos completamente por el dinero destruyeron toda la pólis tanto como pudieron. Y dado que la magistratura era tan poderosa y semejante a una tiranía, los reyes se veían obligados a actuar como demagogoi de modo que la constitución se dañaba con esta. Pues la democracia se produce a partir de la aristocracia.

La caracterización que recibe el eforado es digna de ser tenida en cuenta: es *phaûlos* y proviene principalmente del pueblo. Los magistrados, asimismo, tienen un “poder excesivamente grande y semejante al de un tirano” (τὴν ἀρχὴν εἶναι λίαν μεγάλην καὶ ἰσοτύραννον). Esta descripción se asemeja a la realizada con el *dêmos* en el peor subtipo de democracia y la analogía se cierra al ver que los reyes deben actuar

como *demagogoí* con los éforos. Esta situación provocó un cambio de régimen y la aristocracia se convirtió en una democracia.

El presente pasaje importa por otra razón: contempla la posibilidad de la *demagogía* por fuera de la democracia, algo que en realidad se da hasta cierto punto porque Aristóteles considera que la oligarquía espartana terminó convirtiéndose en una democracia al recaer el poder en el eforado y la Asamblea. En 1305b23 y ss. afirma que la *demagogía* está en el origen del cambio en las oligarquías de dos modos: o hacen de demagogos entre los mismos oligarcas (como sería el caso de los socios de Caricles entre los Treinta o de Frínico entre los Cuatrocientos) o cuando algunos son *demagogoí* con la muchedumbre (τὸν ὄχλον). Vemos, pues, que los *demagogoí* pueden darse en las oligarquías, pero son el germen del cambio de *politeíai*.

Conclusiones

Hemos intentado ver, por un lado, cómo son caracterizados los *demagogoí* en general en *Política* y, en particular, en relación con la democracia –en cuanto régimen político desviado– y cuál es la relación que se establece entre ésta, los *demagogoí* y la preeminencia de los decretos por sobre las leyes. Para ello, partimos de la noción de *nómos* como norma general, pero también como ordenadora de una *pólis* (presente en 1326a; cf. *Rh.* 1354a32-b7) y describimos el modo en que 1292a1-38 establece una relación causal entre la ausencia de las leyes y la abundancia de *psephismata* y los *demagogoí* (1292a7-9). Vimos que la perspectiva de OSTWALD (1986) y LANE (2012) acerca de 1292a4-38, en tanto el principal responsable de la connotación peyorativa de la *demagogía*, presentaba un problema: ¿por qué solo estas líneas eran las causantes de la connotación peyorativa cuando todos los rasgos allí presentes parecen encontrar ecos a lo largo de la obra? En realidad, el sentido del campo léxico se va “acentuando” con cada uso del texto y es la lectura de toda la obra la que permite que fijemos un sentido negativo al campo léxico⁶¹.

Por otra parte, buscamos refutar la afirmación de algunos especialistas como NEWMAN 1902), LANE (2012) y PAZÉ (2016) sobre un pasaje en el que *demagogós* tendría una connotación neutra (1304b20-40) por estar acompañado de un adjetivo calificativo peyorativo (*mokhtherós*). Tal postura evidencia una actitud esencialista del vocablo al despojarlo de su cotexto⁶². Simultáneamente, resulta llamativo el hecho de que justo en este pasaje Aristóteles se aparte del *usus*. Buscamos resaltar que, en realidad, el sentido que parece adoptar es eminentemente sociopolítico, para dar cuenta de los *demagogoí* que no provienen de la nobleza, dado que en el mismo Aristóteles hay una preocupación sociológica cuando sostiene que la ciudad está compuesta por distintos elementos (1277a6 y ss.) o cuando en la clasificación de las ciudades determina quiénes son ciudadanos y quiénes participan en las magistraturas (1292b23), lo que justificaría nuestra lectura. En este sentido, el *demagogós* en *Política* es el *mis-leader*.

Asimismo, se ha visto que el último subtipo de democracia es presentado como la última fase de un proceso degenerativo, el cual tiene origen en el accionar demagógico. Este proceso termina dando como resultado una tiranía, el peor régimen

político según Aristóteles, y que atenta contra la vida en la ciudad. Si bien el *týrannos* es nominalmente el pueblo porque es el poder supremo, los *demagogoí*, por medio de la persuasión, controlan su opinión al punto de que el *dêmos* pasa a obedecer. Aristóteles incluso parece contemplar la posibilidad de que de esta no-*politeía* con características de tiranía devenga una con el demagogo como gobernante (1308a19 y ss., 1310b15 y ss.).

Si la premisa es que un régimen político se caracteriza porque “es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general, mientras que los magistrados cada caso en particular” (1292a32-34), si no hay leyes y no hay magistrados, ¿puede haber un orden, una *politeía*? Es por eso que en último subtipo de democracia Aristóteles no sólo no ve una democracia, sino que además no cree en la posibilidad de que sea una *politeía*. Si este régimen no tiene leyes y vivir sin ellas implica vivir “desordenadamente” –aun cuando para el siglo IV a.n.e. el sentido de *nómos* es “norma de carácter general”–, es posible, creemos, que Aristóteles esté pensando en términos similares a los que se puede encontrar en el siglo V cuando se ve el *nómos* como “orden” de algún tipo. En este sentido, la *anomía* –literalmente– en Aristóteles da lugar a que la ciudad viva en desorden esté dividida y al borde de la discordia civil, que la constitución sea inestable por el resentimiento ocasionado por el maltrato a la minoría rica y virtuosa, y que los *demagogoí* se caractericen por su insolencia y adulación⁶³. Así, la figura de los *demagogoí* se presenta como disruptiva en *Política* y rechaza cualquier intento por ser neutralizada desde una perspectiva léxica.

Bibliografía

Fuentes primarias (ediciones, traducciones, comentarios, etc.)

- GARCÍA VALDÉS, M. (trad.) (2000). *Aristóteles*. Política. Madrid.
- GIGANTE, M. (1960). *Contro Epicrate*. Napoli.
- LIVOV, G. (trad.) (2015). *Aristóteles*. Política. Bernal.
- NEWMAN, W.L. (ed.) (1887). *The Politics of Aristotle* (vol. I). Oxford.
- NEWMAN, W.L. (ed.) (1887). *The Politics of Aristotle* (vol. II). Oxford.
- NEWMAN, W.L. (ed.) (1902). *The Politics of Aristotle* (vol. III). Oxford.
- NEWMAN, W.L. (ed.) (1902). *The Politics of Aristotle* (vol. IV). Oxford.
- NOUSSIA-FANTUZZI, M. (ed.) (2010). *Solon the Athenian. The Poetic Fragments*. Leiden/Boston.
- ROBINSON, R. (trad. com.) (1995 [1962]). *Aristotle Politics. Books III and IV*. Oxford.
- RHODES, P. J. (com.) (1981). *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford.
- RHODES, P. J. (2017) (ed.). *The Athenian Constitution. Written in the School of Aristotle*. Liverpool.

Instrumenta studiorum

- BONITZ, H. (1870). *Index Aristotelicus*. Berlin.
- CRESPO, E. & CONTI, L. & MAQUIEIRA, E. (2003). *Sintaxis del griego clásico*. Madrid.
- HORNBLOWER, S. & SPAWFORTH, A. (2012) (eds.). *The Oxford Classical Dictionary* (2 vols.). Oxford [OCD, 2012].
- LIDDELL, H. & SCOTT, R. & JONES, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford (= LSJ).

Bibliografía secundaria específica

- ANDREWES, A. (1938). Eunomia. *CQ*, 32(2), 89-102.
- AUTHIER-REVUZ, J. (1982). Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive. *Éléments pour une approche discursive*. *DRLAV*, 26, 91-151.
- BROCK, R. (2013). *Eunomia*. En R. S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine & S.R. Huebner (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*. Oxford.
- CANFORA, L. (1994). *Demagogia*. Palermo: Sederio Editore.
- CONNOR, W. R. (1992 [1971]). *The New Politicians of Fifth-Century Athens*. Indianapolis.
- DALE, S. (1999). *The Representation of Demagogues in Old Comedy* (tesis de doctorado). Swansea: University of Wales.
- DE STE. CROIX, G. E. M. (1996 [1972]). The Political Outlook of Aristophanes. En E. Segal (ed.). *Oxford Readings in Aristophanes* (pp. 42-64). Oxford/New York: Oxford UP.
- DONLAN, W. (1978). Social Vocabulary and Its Relationship to Political Propaganda in Fifth-Century Athens. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 27, 95-111.
- DUCROT, O., (2001 [1984]). *El decir y lo dicho*. Buenos Aires.
- ERASMUS, H. J. (1960). EUNOMIA. *Acta Classica*, 3, 53-64.
- FINLEY, M. I. (1962). Athenian Demagogues. *Past & Present*, 21, 3-24. <https://www.jstor.org/stable/649993>
- FINLEY, M. I. (1988 [1972]). *Democracy Ancient and Modern*. New Brunswick/London: Rutgers UP.
- GALLEGO, J. (2018). *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Buenos Aires.
- GOUŠCHIN, V. (2015). Aristocracy in Democratic Athens: Deformation and/or Adaptation. En V. Goušchin & P. J. Rhodes (eds.), *Deformations and Crises of Ancient Civil Communities*. Stuttgart: Franz Steiner.
- HANSEN, M. H. (1978). Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens. *GRBS*, 19, 315-30.
- HANSEN, M. H. (1983). The 'Athenian Politicians', 403–322 B.C. *GRBS*, 24.1, 33-55.
- HANSEN, M. H. (1999 [1991]). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Norman.
- HATZIMICHALI, M. (2013). The texts of Plato and Aristotle in the first century BC. En Schofield, M. (ed.), *Plato, Aristotle and Pythagoreanism in the First Century BC* (1-27). Cambridge.

- HATZIMICHALI, M. (2016) "Andronicus of Rhodes and the construction of the Aristotelian corpus", en FALCON, A. (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (pp. 81-100). Leiden.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1997 [1980]). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires.
- LANE, M. (2012). The origins of the Statesman-Demagogue Distinction in and after Ancient Athens. *Journal of the History of Ideas*, 73(2), 179-200.
- LOSSAU, M. (1969). ΔΗΜΑΓΩΓΟΣ, Fehlen und Gebrauch bei Aristophanes und Thukydides. En P. Steinmetz, (ed.), *Politeia und Res Publica* (83-88). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- MANN, Ch. (2007). *Die Demagogen und das Volk*. Berlin.
- McNALLY, L. & KENNEDY, C. (2008). *Adjectives and Adverbs. Syntax, Semantics, and Discourse*. Oxford.
- NEIL, R. A. (1901). Political Use of Moral Terms. En *The Knights of Aristophanes*. Cambridge.
- OBER, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton.
- OBER, J. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton.
- OSTWALD, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford.
- OSTWALD, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Rule of Law: Law, Society, and Politics in Fifth Century Athens*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- PAZÉ, V. (2016 [2013]). La demagogia, ayer y hoy. *Andamios*, 13(30), 113-132.
- PÊCHEUX, M. (2016 [1975]). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación.
- PERELMAN, CH. & OLBRECHTS-TYTECA, L. (1994 [1958]). *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid.
- REVERDIN, O. (1945). Remarques sur la vie politique d'Athènes au Ve siècle. *MH*, 2, 201-212.
- REYES, G. (2018). *Palabras en contexto. Pragmática y otras teorías del significado*. Madrid.
- RHODES, P.J. (2011) *Alcibiades*. Barnsley: Pen and Sword.
- RHODES, P. J. (2016). Demagogues and Demos in Athens. *Polis*, 33, 243-264.
- ROSENBLOOM, D. (2002). From Ponéros to Pharmakos: Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE. *CA*, 21(2), 283-346.
- SALDUTTI, V. (2015). Sul demagogo e la demagogia in età classica. Una sintesi critica. *Incidenza dell' antico*, 13, 81-110.
- SOMMERSTEIN, A. H. (2000 [1998]). Plato, Eupolis and the 'Demagogue Comedy'. En D. Harvey, & J. Wilkins. *The Rivals of Aristophanes* (437-452). London: Duckworth.
- VERBEKE, G. (1984). Aristote en Occident: les péripéties d'un dialogue interculturel. En International Council for Philosophy and Human Sciences, *Douze cas d'interaction culturelle dans l'Europe ancienne et l'Orient proche et lointain*. Paris, 125-151.
- VOLOSHINOV, V. (2009 [1929]). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires.
- ZOEPPFEL, R. (1974). Aristoteles und die Demagogen. *Chiron*, 4, 69-90.

Notas

¹ Una primera versión del presente trabajo fue presentada en el marco del Ciclo de reuniones 2020 del *Grupo de Trabajo Sobre Derecho Arcaico y Clásicos y sus Proyecciones* (DEGRIAC, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho) el 2 de octubre de 2020 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Quisiera extender mi agradecimiento al Dr. Emiliano J. Buis y al Dr. Eduardo Magoja por sus lecturas, consejos y recomendaciones. Asimismo, me gustaría agradecerles a los dos referatos anónimos, cuyos comentarios me han ayudado a mejorar el escrito. Cualquier falla que pueda presentar es, pues, propia.

² FINLEY (1988: 42).

³ FINLEY (1988, p. 45).

⁴ FINLEY (1988, p. 69). Esta perspectiva es retomada por la entrada que HORNBLOWER escribió para la última edición del *OCD*, lo cual evidencia que ha sido ampliamente aceptada (2012, s.v.). La entrada puede funcionar como un “medidor” del estado de la cuestión de este asunto pues la selección bibliográfica muestra la falta de una verdadera discusión sobre el tema. Por otro lado, RHODES resalta que las dos primeras ediciones del *OCD* presentaban una actitud dispar con los políticos: mientras que Pericles era un “estadista” (“statesman”) y Cleón, Alcibíades y Cleofonte eran “políticos” (“politicians”), Hipérbolo era descrito como “demagogo” (“demagogue”) (2016, p. 244). Esto ha sido corregido en la cuarta edición (*OCD*, 2012). La mencionada actitud ha intentado ser subsanada en algún punto por MANN (2007) y GOUŠCHIN (2015).

⁵ CONNOR (1992); CANFORA (1994); DE STE. CROIX (1996); LANE (2012); *OCD* (2012: s.v.); PAZÉ (2016).

⁶ LOSSAU (1969); ZOEPFFEL (1974); SALDUTTI (2015).

⁷ RHODES (1981, 2016); OSTWALD (1986: 201).

⁸ HANSEN (1983:46, n.40; 1999: 309); OBER (1989:106-107); MANN (2007). En realidad, SALDUTTI (2015) también considera que el campo léxico adquiere distintos sentidos según el autor que lo utiliza; empero, su postura con respecto al sentido negativo original, veremos, es clara.

⁹ SOMMERSTEIN (2000 [1998]); DALE (1999).

¹⁰ En realidad, no analiza los seis regímenes en este libro, sino solo la *πολιτεία* propiamente dicha y las tres formas desviadas (*parekbáseis*). GARCÍA VALDÉS (2000) y LIVOV (2015) optan por traducir *πολιτεία* por “república”, cuando hace referencia a la constitución llamada así por Aristóteles.

¹¹ La relación entre *kýrios* (poder soberano) y *politeía* ya había sido establecida en 1278b9-12.

¹² En el libro I Aristóteles había mencionado implícitamente la relación entre las leyes y el orden cuando sostiene que la *dikaíosyne* (justicia) es algo propio de la *pólis*, pues la *díke* (derecho) es la *táxis* (orden) de la comunidad política y la justicia es el discernimiento de lo justo (1253a38-39). El verbo *tássein* tiene, entre otros sentidos, el de “colocar algo en un orden determinado” (*LSJ*, 1996: s.v.). Tal como aparece mencionada aquí la *eunomía*, nos recuerda al fragmento 3 de Solón (vv.30-39, NOUSSIA-FANTUZZI; fr.4 WEST) en donde *Eunomía* establece orden en la administración de la justicia, deviene una fuerza social que pone fin a la arrogancia y también actúa como una fuerza política que detiene el conflicto civil (OSTWALD, 1969: 65-66). En dicho pasaje subyace la concepción del *nómos* como ordenador de la *pólis*, coincidiendo con uno de los dos sentidos que tenía el vocablo hasta el último tercio

del siglo V a.n.e.: la condición de una sociedad correctamente organizada –que implica la prevalencia de buenas leyes y de un buen gobierno– y del funcionamiento del organismo social en su conjunto (OSTWALD, 1969: 62). Hacia finales del siglo V a.n.e. la palabra *eunomía* devino un *slogan* antidemocrático (BROCK, 2013: 2560-2561), sin embargo, no parece ser éste el sentido en el citado pasaje aristotélico. Al respecto cabe recordar otro *locus* en *Retórica* en donde el estagirita sostiene que el legislador debe determinar lo más posible en el *nómos*, en cuanto juicio universal, para evitar que el juez simplemente tome una decisión sobre un caso particular (1354a32-b7). A partir de esto, se puede ver que la ley tiene una función rectora de las decisiones particulares. Resulta interesante que los trabajos sobre *eunomía* (ANDREWES, 1938; ERASMUS, 1960) analizan la definición que ofrece el mismo Aristóteles en 1294a como “obediencia a las leyes” y “excelencia a las leyes obedecidas”, pero no contemplan 1326a.

¹³ Cf. 1279a17-1279b10. Los *téle* (fines) de la *pólis* son la *autárkeia* (autonomía) y la *eudaimonía* (felicidad) (1.1 1252b30ss.). Las formas *parekbáseis* son consideradas “despóticas, la ciudad es una comunidad de hombres libres” (1279a15, δεσποτικάι, ἡ δὲ πόλις κοινωvία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν).

¹⁴ En 1287b39-41 la democracia es caracterizada como *παρὰ φύσιν* (“contraria a la naturaleza”).

¹⁵ “Some of the complexity of the *Politics* is a result of democracy’s intermediate status: as a corrupt but very common regime suspended between three uncorrupted but also rare-to-nonexistent ‘correct’ regimes and two less moderate corrupt regimes, democracy is sometimes placed into competition with the better regimes above, sometimes with the worse ones below” (OBER, 1998: 312).

¹⁶ En 1291b30 y ss. se da cuenta de cinco subtipos, mientras que en 1318b6 y ss. afirma que son cuatro. En 1296b26 Aristóteles afirma que hay una primera y una última democracia y que entre ambas habría una forma intermedia. Este tipo de incoherencias nos obligan a pensar el texto como un pensamiento en proceso (ROBINSON, 1995: viii-ix; LIVOV, 2015: 13). Si se trata finalmente de cuatro o cinco subtipos no nos resulta relevante en este punto, pues nuestro interés está en la descripción del último tipo, el cual es más o menos coherente a lo largo del texto.

¹⁷ A fines del siglo V a.n.e. *nómos* pasó a tener el sentido de “ley” en cuanto regla de carácter general promulgada por los *nomothétai* y el *pséphisma*, como norma de carácter particular promulgada por el *dêmos* reunido en *Ekklesia*, toma el significado de “decreto” (HANSEN, 1978; OBER, 1989: 96). En el marco de la reforma legislativa del 403/2 a.n.e. se aprobó un *nómos* donde se estipulaba que ningún *pséphisma* podía hacer caso omiso o anular un *nómos* (HANSEN, 1978: 324). Esto implicaba que los decretos debían estar de acuerdo con las leyes y que éstas los tornaban nulos.

¹⁸ Tal como se evidencia en el rasgo que distingue las formas rectas de las desviadas.

¹⁹ LSJ (1996: s.v.).

²⁰ ZOEPFFEL (1974: 88-89); RHODES (1981: 323); MANN (2007: 15, 17).

²¹ En 1279a16 y ss. se afirma que todos los regímenes desviados son “despóticos”.

²² GALLEGO (2018) ve aquí un proceso de subjetivación del *dêmos* a partir de la apropiación del espacio político de la Asamblea y de su emancipación de la tutela aristocrática.

²³ NEWMAN (1902: IV, 179).

²⁴ Cf. 1305a7 y ss.

²⁵ De hecho, en el libro VI Aristóteles afirma que los procedimientos tiránicos (1313b32-39) parecen todos democráticos (1319b27-28).

²⁶ PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA, retomando a Aristóteles (*Poet.* 1457b1 y ss.), consideran que, desde el punto de vista argumentativo, se debe concebir la metáfora como “una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema” (1994: 611). La analogía se construye a partir de dos términos que hacen el *tema*, que son los que contienen la conclusión, y dos términos que son el *foro* y que sostienen el razonamiento (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 1994: 571). Lo común es que se conozca más el foro que el tema (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 1994: 583).

²⁷ En este sentido, es llamativo el uso repetido de ἀνάλογον en 1292a18 y 1292a21.

²⁸ NEWMAN (1902: IV, 528) en su comentario recuerda atinadamente que a veces las confiscaciones eran decretadas por la Asamblea y no solo por los tribunales (1298a6).

²⁹ Esta situación ya se ve claramente ilustrada en el siglo anterior en *Avispas* de Aristófanes, donde los nombres de los dos protagonistas, Bdelicleón y Filocleón –hijo y padre, respectivamente–, ponen en relieve dicho enfrentamiento (cf. *Eq.* 817-8).

³⁰ Su persuasión: 1292a27; su capacidad para ganarse el favor del pueblo: 1292a20 y ss., 1305a8 y ss., 1315b4, 1320a5. Otros pasajes en donde los *demagogoí* son presentados como *kólakes* (aduladores) que buscan congraciarse con el pueblo son 1292a20ss., 1305a8 y ss., 1315b4 y 1320a5. En 1305a28 y ss., asimismo, se dice que los *demagogoí* al principio surgían de los generales cuando tenían experiencia militar, pero no eran hábiles en el arte de la retórica; a diferencia de ese entonces, los *demagogoí* actuales carecerían de experiencia militar porque se habrían formado en la *rhetoriké tékhne*. Este último pasaje es una de las fuentes para afirmar la disociación de funciones entre generales y oradores (CONNOR, 1992: 143–7; OBER, 1989: 91–3; cf. HANSEN, 1983: 50, 1999: 269).

³¹ Resulta iluminador cómo esta persuasión, que da lugar al control de la opinión, también permite que le obedezcan y ambas nociones están cubiertas por el mismo verbo, aunque en distinta voz.

³² En 1320a29 y ss. Aristóteles remite a la metáfora del tonel agujereado para dar cuenta de los *demagogoí* que reparten el sobrante en el pueblo. A principios del siglo IV a.n.e. se estableció el pago para los asistentes de la Asamblea ([Arist.] *Ath.* 41.3; cf. OBER, 1989: 133-136).

³³ Esta idea del “amo esclavizado” ya es aludida en *Caballeros* de Aristófanes y es uno de los ejes argumentales del discurso de Bdelicleón cuando busca demostrar que el poder que tiene su padre en realidad es inexistente (cf. *V.* 515-20). Lamentablemente *Política* no desarrolla esta cuestión más allá del pasaje analizado.

³⁴ REYES (2018: 8).

³⁵ KERBRAT-ORECCHIONI (1997: 99-100).

³⁶ NEWMAN (1902: IV, 178-179); LANE (2012: 191); PAZÉ (2016: 114); cf. ZOEPFFEL (1974: 88). NEWMAN (1902: IV, 178-179) a diferencia de LANE, ve casi todos los usos del campo léxico con un sentido desfavorable. ZOEPFFEL (1974: 88) observa en este pasaje, en cambio, la necesidad que tenía Aristóteles de explicitar la maldad de los *demagogoí*.

³⁷ En 1304b8 afirma que los cambios se dan o por medio de la *bía* (violencia) o del *apáte* (engaño).

³⁸ *LSJ* (1996: s.v.).

³⁹ VERBEKE (1984: 140 n.2); ROBINSON (1995: ix).

⁴⁰ La identidad de Andrónico de Rodas como el editor de Aristóteles se sustenta en el testimonio de Porfirio (*Plot.*24). Actualmente se tiende a considerar separadas las actividades de edición de la de organización de la obra aristotélica (HATZIMICHALI, 2013: 2-17; 2016: 81-100).

⁴¹ En realidad, tanto CONNOR (1992: 108-111) como LANE (2012: 188) arguyen de un modo semejante para dar cuenta de Lys. 27.9, a pesar de que hay más de cincuenta años entre uno y otro texto. El problema es que estas lecturas no tienen en cuenta el discurso 25 de Lisias, cuyo orador habla directamente de *demagogoí* y de una manera semejante a la de este pasaje aristotélico, pues los presenta como la causa para la subversión de la democracia en el 411 a.n.e. (25.10; cf. ZOEPFFEL, 1974: 80-82). La actitud de CONNOR y LANE evidencia una concepción de un significado inmanente sin tener en cuenta el contexto de enunciación y, en particular, la identidad discursiva del locutor, en términos de DUCROT (2001: 251-277). En el caso específico de LANE, esto se debería particularmente al hecho de que piensa en términos de concepto, pero recurre a un trabajo léxico. En Lys.27 el orador estaría complementando una acusación por malversación de fondos en una *eúthyna* o quizás una *eisangelía* (GIGANTE, 1960: 19, 30). En cambio, el perfil del locutor de Lys. 25 es claramente prooligárquico y estaría defendiendo su derecho a cumplir una función pública, en lo que habría sido un proceso de *dokimasía*. Es posible que en Lys.27.9 el adjetivo haya sido utilizado como restrictivo, creando una subcategoría dentro de la clase de los *demagogoí*, para dejar en claro la posibilidad de que podía haber *demagogoí* buenos –tal como encontramos en los *Caballeros* de Aristófanes–, pero, simultáneamente, se entendería que, sin el adjetivo, el sustantivo podría haberse entendido de otro modo, como el que encontramos Lys.25.10. Lo que resulta claro es que para Lys. 27 los *demagogoí* no pueden ser neutros, sino solo malos o buenos.

⁴² McNALLY & KENNEDY (2008: 2).

⁴³ CRESPO & CONTI & MAQUIEIRA (2003: 26).

⁴⁴ CRESPO & CONTI & MAQUIEIRA (2003: 26).

⁴⁵ CRESPO & CONTI & MAQUIEIRA (2003: 26).

⁴⁶ Aquí se debe hacer una salvedad. El carácter esotérico del texto aristotélico dificulta la consideración del contexto de enunciación. A pesar de ello, aun siendo anotaciones, queda claro que quien lo leyera debía entenderlo; en especial si se tiene en cuenta que la obra tuvo poca difusión después de la muerte de Aristóteles y reflató durante el siglo I a.n.e. con la edición de Andrónico de Rodas.

⁴⁷ NEIL (1901: 202 y ss.); ROSENBLOOM (2002); cf. REVERDIN (1945: 210).

⁴⁸ DONLAN (1978: 107). A pesar de emitir tal opinión, DONLAN cae en el mismo error al sostener que los identificadores sociopolíticos tienen un origen neutro: “An examination of the usage of these words in their literary contexts shows that their originally neutral semantic fields became narrowly focused, reflecting clearly the biases of the upper class” (1978: 106).

⁴⁹ Cf. 1310b15.

⁵⁰ Resulta interesante que el orador de Lys.25 presenta a los *demagogoí* de un modo muy semejante: como sicofantes de los ricos que alteran el orden la *pólis* y hacen que estos se vuelvan en contra del régimen imperante.

⁵¹ OBER (1998: 296); cf. OBER (1989: 230-240). Basta recurrir a los pasajes indicados en el *Index Aristotelicus* de BONITZ (1870) para confirmar esta afirmación.

⁵² Este otro pasaje es mencionado por NEWMAN (1902: IV, 178) para dar cuenta de otro uso neutro del campo léxico.

⁵³ Cf. [Arist.] *Ath.* 9.2.

⁵⁴ NEWMAN (1887: II, 375) identifica cierto paralelismo con un pasaje de la *Antídotis* isocrática (15.316-317) en el que los ancestros (οἱ πατέρες ἡμῶν) también se vuelven soberbios (μᾶλλον θαρρήσαντες) y entran en conflicto con las clases altas (καλοῖς καγαθοῖς).

⁵⁵ LSJ (1996: s.v.).

⁵⁶ BONITZ (1870: s.v.); LSJ (1996: s.v.).

⁵⁷ En su sentido moral: *E.N.* 1113b14; 1132a2; *Pol.* 1.3 1258a27; 1289b8. En su sentido social: *Pol.* 1267b7; 1282a25. De hecho, en la *Athenaion Politeia* aristotélica (§28.1) se afirma que por primera vez después de Pericles, los líderes del *dēmos* no provinieron *παρὰ τοῖς ἐπιεικέσιν*. Sobre la relación entre esta obra y *Política*, cf. RHODES (2017: 2-3).

⁵⁸ 1304b20-40; 1305a1-7; 1310a2 y ss.

⁵⁹ ROBINSON (1995: 52). BONITZ (1870: s.v) en la entrada de *phaûlos* lo opone a *epieikés* y *khrestós*.

⁶⁰ Cf. 1266b13 y ss., 1295b7 y ss.; cf. OBER (1989: 237-238).

⁶¹ Aquí retomamos el concepto de “acento” al que recurre el análisis del discurso cuando analiza la cuestión de la pluriacentuación de una palabra. Esta noción supone la existencia de acentos contradictorios que se cruzan en su interior y que el sentido se hace en y por el entrecruzamiento de los discursos (AUTHIER-REVUZ, 1982: 113). Esta idea ya estaba presente en VOLOSHINOV (2009: 33-34).

⁶² Numerosas posturas lingüísticas sostienen la importancia del cotexto o entorno verbal (cf. PÉCHEUX, 2016 [1975]); AUTHIER-REVUZ, 1982; REYES, 2018).

⁶³ En este caso, consideramos *ἄνομία* en su sentido literal y no como la define OSTWALD: “the asocial behaviour of an individual who defies law-and-order and who acts in contravention of any of all of the canons regarded as valid and binding by the society in which he lives (1969: 85). Aun así, es posible afirmar que los *demagogoi* son *ἄνομοι*.



N° 46 · 2021 · ISSN 1853-6379
 10.14409/argos.2021.46.e0033
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

El retorno legislado de la edad de oro en *Eneida* a través de la agricultura y la paz. *Redeunt Saturnia regna*

Chiara Grimozzi

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP
 chiaragrimozzi@gmail.com

Recibido: 24-08-21

Aceptado: 18-10-21

Virgilio desarrolló en sus obras el mito de la edad de oro y lo concibió como posible en el tiempo presente. El objetivo de nuestro trabajo es analizar en *Eneida* las menciones de los gobernantes itálicos de la edad de oro, Saturno y Augusto, como un *continuum* mítico-histórico. Nos proponemos demostrar que el regreso áureo en *Eneida*, en consonancia con sus anteriores obras (*Ecl.* y *G.*), solo es factible si existe un buen gobernante que cumpla determinadas condiciones, como promover la paz entre guerras (ZETZEL, 1997) y dar leyes al pueblo para fomentar la agricultura (JOHNSTON, 1980).

Edad de oro / *Eneida* / Saturno / Augusto / Leyes

...

The legislated return of the golden age in the *Aeneid* through agriculture and peace. *Redeunt Saturnia regna*

Vergil elaborated the golden age myth in his works and he conceived it as possible at his present time. The aim of our paper is to analyze the mentions in the *Aeneid* of the golden age Italian rulers, Saturn and August, as a mythical and historical *continuum*. We set out to demonstrate that the golden return in the *Aeneid*, according to his previous works (*Ecl.* and *G.*), can only take place if there is a good ruler, who achieves specific conditions, as keeping the peace between wars (ZETZEL, 1997) and imposing rules on the people to promote agriculture (JOHNSTON, 1980).

Golden Age / *Aeneid* / Saturn / August / Rules



Introducción: el mito de las estirpes o edades y la agricultura

El mito de las estirpes está dotado de una larga trayectoria en la antigüedad¹. Por un lado, el mito versa sobre la degradación del hombre desde un estado placentero y pacífico, como estirpe de oro, hasta llegar al final, como estirpe de hierro, pasando por la de plata y la de bronce. Así el mito expresa cuáles fueron los motivos de la caída y corrupción del hombre. Por otro lado, explica también cómo el ser humano se desarrolló desde un estado primigenio de vida y de qué modo el trabajo, en especial la agricultura, se incorporó a sus hábitos.

El primer registro que tenemos es el de Hesíodo, poeta griego del siglo VIII o VII a. C., quien aborda el mito de las estirpes en *Trabajos y Días*². Usualmente se considera que él fue el primero de los griegos que asoció el nombre áureo al tiempo primigenio, ya que se observa que se conservan elementos de su tratamiento en las descripciones posteriores (véase BALDRY, 1952)³.

En su obra *Trabajos y días* Hesíodo relata el mito de las estirpes –oro, plata, bronce, héroes y hierro– y otros mitos de hombres primigenios. El deterioro de cada una de las generaciones está en relación con el tipo de metal del que se habla⁴. Además, se cree que la raza de héroes fue una incorporación de Hesíodo al ciclo de metales, como una versión inferior de la estirpe de oro (JOHNSTON, 1980, p. 22). Como no hay continuidad entre una y otras, cada estirpe es creada y destruida (JOHNSTON, 1980, p. 13). Sin embargo, este hecho será modificado por autores posteriores.

Hay cuatro momentos en que el estado de felicidad y placer de la edad de oro aparece en la obra de Hesíodo: en la estirpe de oro (*Op.* 109-129), en la estirpe de los héroes (*Op.* 156-173), en la estirpe preprometea (*Op.* 90-2) y en quienes logran acceder a la Isla de los Afortunados (*Op.* 166-174)⁵. Asimismo, Hesíodo describe en otro momento (*Op.* 225-237) una estirpe de hombres, que recibe beneficios semejantes a los de la edad de oro al promover la justicia. Sin embargo, no se especifica que se trate de una nueva edad de oro⁶. La diferencia sustancial entre esta situación de felicidad y las anteriores estirpes es que aquí se practica la agricultura (JOHNSTON, 1980, p. 20). Esto resulta esencial, ya que el *labor*, es decir, el cultivo del campo, es un elemento indispensable para entender el tratamiento del mito de la edad de oro en Arato y, por supuesto, en Virgilio⁷.

Por su parte, Arato, poeta griego, escribe en el año 275 a. C. una obra llamada *Fenómenos*. Debido a su interés por la astrología y astronomía, cuenta allí la historia de la virgen Astrea, es decir, la Justicia, quien primero fue una divinidad que vivía entre los hombres y luego por la corrupción humana se fue a los cielos y se transformó en una constelación. Arato divide el ciclo en tres estirpes: oro, plata y bronce. La influencia hesiódica del mito de las estirpes y, en especial, el de hombres justos se evidencia en el desarrollo de su progeie de oro (*Phaen.* 96-136)⁸. Arato describe a la Justicia como quien propicia y promueve la estirpe dorada, dando todo lo necesario a través de la agricultura, cuando en Hesíodo esta actividad aparecía en edades posteriores. Por este motivo, se trata de un tiempo en que el trabajo del campo está presente. No obstante, pareciera que esta actividad solamente es realizada por la Justicia. Aunque la estirpe de los hombres justos en Hesíodo ya cultivaba la tierra, sin embargo, según JOHNSTON (1980), Arato es el primero en asociar la agricultura a

la estirpe de oro⁹. Es necesario también destacar que en la edad de oro de Arato con la ayuda de la Justicia se votaban leyes que eran favorables al pueblo. Pero, finalmente ella debe huir de la tierra porque el hombre empieza a comer la carne de sus propios animales y se corrompe.

Por un lado, el tiempo de la edad de oro en Hesíodo y Arato escenifica un momento de paz, donde la tierra, siendo cultivada (estirpe hesiódica de hombres justos y Arato) o no (Hesíodo), da todo lo que el hombre necesita y este convive en armonía con la naturaleza y con los dioses. En dicho tiempo no hay guerras, no hay matanzas, no hay preocupaciones. De este modo, se genera una imagen positiva, al exhibir un modo de vida deseable. Pero, por otro lado, según JOHNSTON, presenta su lado negativo: “mortals would never again know such a happy time” (1980, p. 1). Entonces, debido a que la base del mito está compuesta por cuatro estirpes/edades que en su sucesión conducen progresivamente a un peor momento, la imposibilidad del acceso al tiempo primigenio promueve una visión pesimista. Sin embargo, mientras algunos poetas optaron por mantener en el mito esta inaccesibilidad, Virgilio modifica esta idea, al concebir como posible el retorno al tiempo de la edad de oro¹⁰.

En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo es analizar las menciones de la edad de oro en *Eneida*. A modo de hipótesis proponemos que, en *Eneida*, como en obras virgilianas anteriores (*Ecl.* y *G.*), se establece el concepto del posible retorno de la edad de oro, pero supeditado a la capacidad de determinados gobernantes itálicos de dar leyes, entre ellas las de la agricultura, y promover un estado de paz. Por ese motivo, tanto el reinado legendario de Saturno como el futuro gobierno de Augusto serán considerados nuevas edades de oro con el término que JOHNSTON (1980) establece al hablar de *Geórgicas: the agricultural golden age*¹¹. Es decir, Virgilio retoma el concepto ya planteado en *Geórgicas* fundamentado en que los agricultores pueden promover una nueva edad de oro en Italia, y lo introduce en *Eneida* durante diferentes gobiernos mítico-históricos que logran llevar paz a los pueblos. De este modo, se cambia una parte de la visión desde una edad de oro más cercana al tratamiento hesiódico ausente de trabajo y ociosa al lado de los dioses (*Ecl.* 4), a una edad de oro con *labor*, pero con resultados beneficiosos (*Geórgicas*), aunque, como veremos, la edad de oro ocurre en *Eneida* durante breves periodos pacíficos rodeados de inminentes guerras (ZETZEL, 1997). Así, el concepto desde la *Égloga* 4 a *Geórgicas* y a *Eneida* sufrirá alteraciones, pero no sin perder su esencia y marca personal que radica en que el retorno de la edad de oro es posible¹².

1. La edad de oro en *Églogas* y en *Geórgicas*

Son dos las *Églogas* que abordan el tema de la edad de oro: la *Égloga* 4 y la *Égloga* 6¹³. Comenzaremos primero por la breve mención que se hace en la *Égloga* 6. Allí, luego de haber sido atrapado Sileno, su canto cosmológico menciona la edad de oro en un verso *Saturnia regna* (*Ecl.* 6. 41), “los reinos de Saturno”¹⁴. En este relato, el reinado de Saturno se encuentra cronológicamente ubicado después de que ocurriera el diluvio y después de que Pirra lanzara las piedras para reconstruir la humanidad, pero antes de que Prometeo robara el fuego¹⁵. Aquí no está la idea

de retorno, sino que hay una cronología de determinados mitos. Por el contrario, resulta importante destacar que en estos versos se habla de *regna*. Con esto entendemos que hace alusión a Saturno como *rex* en la edad de oro y de algún pueblo. Cabe aclarar brevemente que Saturno, como explica GRIMAL, es un antiguo dios itálico identificado con Cronos, que vino desde el Olimpo griego a Italia, destronado por Júpiter, se instaló en el Capitolio romano y fundó un pueblo fortificado cuyo nombre era *Saturnia* (2014, p. 475). Otra tradición decía que Jano lo había acogido en este lugar (GRIMAL, 2014, p. 475). El reinado de Saturno fue próspero y se conoció como la edad de oro, ya que continuó la obra civilizadora iniciada por Jano y enseñó a los hombres el cultivo de la tierra (GRIMAL, 2014, p. 475)¹⁶. En cuanto a la imagen de Saturno, se lo representaba armado con una hoz o una podadera y se relacionaba su nombre con este invento, o con la generalización del cultivo y la poda de la vid (GRIMAL, 2014, p. 475).

En la *Égloga* 4 sucede algo completamente diferente. BUISEL afirma que la presencia de lo político (el consulado de Polión) produce un quiebre en la noción cíclica hesiódica y aratea, que permite la historificación del mito (1999, p. 41). De este modo, el molde de la cronología establecida en la *Égloga* 6 se rompe y ahora la edad de oro puede retornar¹⁷. Paulatinamente se van borrando, a la par que el niño nace y crece, las huellas del pasado, es decir, las huellas de las edades corrompidas, para llegar a generar una nueva edad de oro¹⁸. Entonces, si bien se sigue a Hesíodo y a Arato, se da una inversión cronológica y lo que era imposible se torna posible y revierte todos los males¹⁹. Así, Virgilio utiliza el método que podríamos llamar “de sinécdoque” al describir en la edad de oro el resto de las edades.

Luego de la invocación a las musas (*Ecl.* 4. 1) y de la *captatio benevolentiae* (*Ecl.* 4. 2-3), comienzan a evidenciarse los cambios y las nuevas temporalidades. Se hace alusión a los libros Sibilinos al mencionarse los grandes meses y el canto cumeo (*Ecl.* 4. 4-5) y se presenta nuestro interés, la incorporación de Saturno en la edad de oro como gobernante:

*iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
iam nova progenies caelo demittitur alto.
tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo.* (*Ecl.* 4. 6-10)

Ya retorna también la Virgen, retornan los reinos de Saturno; ya una nueva progenie es enviada desde el alto cielo. Tú, casta Lucina, favorece en algún modo al niño que nace, por el que la estirpe de hierro por primera vez terminará y surgirá por todo el mundo la estirpe áurea. Ya reina tu Apolo.

Si bien encontramos a los reinos de Saturno, *Saturnia regna*, se nos dice que reina Apolo, *regnat Apollo*. También, puede pensarse que hay una referencia al hecho de que Saturno fue destronado por Júpiter y se escondió en el Lacio cuando dice *iam nova progenies caelo demittitur alto* (*Ecl.* 4. 7), “ya una nueva progenie es enviada desde el alto cielo”. Quizás esta nueva estirpe pertenece a Saturno y por eso ha

bajado del cielo, aunque no sabemos si fue Júpiter quien lo echó, porque no está el agente de la acción. Asimismo, queremos destacar en estos versos a la otra divinidad que aparece en *iam redit et Virgo* (*Ecl.* 4. 6), “ya retorna también la Virgen”²⁰. Esta es la virgen de Arato, la Justicia, quien se había ido a los cielos en el relato griego a causa de que los hombres comieron la carne de los animales de trabajo entre otras cosas. Entonces la Justicia, que en Arato había huido, ahora en Virgilio retorna en esta nueva edad de oro, aunque pareciera no tener ninguna relación con la agricultura. Incluso esta actividad es vista en *Ecl.* 4. 18-20, 28-30, 39-41 como un obstáculo que se debe resolver para llegar a la perfección de una tierra que dé sustento sin trabajarla²¹. Esto se relaciona con la estirpe de oro de Hesíodo, dentro del mito de los metales, ya que allí tampoco se debía cultivar el suelo (JOHNSTON, 1980, p. 43). Además, en Arato la Virgen proveía a los mortales con todo lo necesario a través del cultivo del campo; en cambio, para Virgilio esto indica un periodo de degeneración (JOHNSTON, 1980, p. 43). En este sentido, cuando se habla de los *prisca vestigia fraudis* (*Ecl.* 4. 31), “vestigios del antiguo fraude”, se anuncia que antes de completar el establecimiento de la edad de oro habrá que pacificar el orbe (*Ecl.* 4. 17)²². Sin embargo, para lograr este estado, deberá antes guerrear él mismo (*Ecl.* 4. 34-36)²³: “las hazañas guerreras no están vedadas al *puer*” (BUISEL, 1999, p. 56). De este modo, “el precio de la paz es la guerra” (BUISEL, 1999, p. 56). En definitiva, la edad de oro que propone esta Égloga no surge espontáneamente, sino que es producto del nacimiento de un niño, de su correcta crianza y de su aprendizaje: “sin *puer* no hay edad de oro histórica, radicando aquí la absoluta novedad virgiana, y sin *puer* dotado con la plenitud de la *virtus* no se rompe el oprimente retorno cíclico” (BUISEL, 2012, p. 10)²⁴. Además, hay que tener en cuenta que “lo que Virgilio desea no es un imaginario de evasión, sino un periodo de gobierno efectivo, lo suficientemente dotado de *auctoritas* para ordenar, pacificar y conciliar fuerzas en pro de un objetivo común” (BUISEL, 1999, p. 51). Así, lo que se planteó en el inicio del retorno como reinado de Saturno, se transformó en el de Apolo hasta finalmente ser el reinado del niño, una vez que haya crecido (*Ecl.* 4. 17).

La segunda obra en la que Virgilio aborda el tema de la edad de oro es en *Geórgicas*²⁵. La edad de oro aparece en un periodo previo a la incorporación de la agricultura por parte de Júpiter²⁶. Así se expone que:

*ante lovem nulli subigebant arva coloni:
ne signare quidem aut partiri limite campum
fas erat; in medium quaerebant, ipsaque tellus
omnia liberius nullo poscente ferebat.* (*G.* 1. 125-128)²⁷

Antes de Júpiter ningún colono cultivaba los campos: ciertamente ni era lícito señalar o distribuir con límite el campo; buscaban para el bien común y la misma tierra producía todas las cosas con generosidad sin que nadie lo exigiera.

Nótese que en estos versos aparecen las características comunes de la edad de oro: ausencia de agricultura, ausencia de división de campos, ausencia del mal y abun-

dancia de alimentos. A pesar de ser el tiempo anterior al reinado de Júpiter, no se menciona la figura de Saturno aquí.

Ya en el segundo libro Italia es descrita como una edad de oro en el presente, *G. 2. 151-154*²⁸. Y unos versos más adelante ocurre la alabanza a la tierra saturnia: *Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus, / magna virum* (*G. 2. 173-174*), “Salve, oh tierra saturnia, la que se muestra abundante de granos y abundante de varones”. Vemos de este modo que Italia es mencionada como *Saturnia*, ubicándose allí el reino de Saturno. También se resalta la abundancia que la caracteriza; aparece además la fuerza de trabajo, los hombres que habitan la tierra y que deben cultivarla. Asimismo, cuando se habla de los cuidados de la vid, aparece la hoz de Saturno como herramienta, *curvo Saturni dente* (*G. 2. 403-407*), “la corva hoz de Saturno”. En este sentido, para Virgilio los agricultores al trabajar el campo itálico producen una nueva edad de oro (*G. 2. 490-502*), porque así se alejan de la corrupción que genera la ciudad²⁹. Por esto se describe a Italia en esos términos. Además, entre ellos se encuentran restos de la justicia aratea, pero en la tierra, porque provee a todo el que siembra lo que necesita: *O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolae! quibus ipsa procul discordibus armis / fundit humo facilem victum iustissima tellus* (*G. 2. 458-460*)³⁰. Nótese que aparece la paz, al decir *procul discordibus armis* (*G. 2. 459*). En relación con esto, se cuenta unos versos después que la Justicia al irse de la tierra, deja *vestigia* (*G. 2. 474*), “huellas”³¹ entre los agricultores (JOHNSTON, 1980, p. 51)³². Entonces, los hombres itálicos pueden renovar la edad de oro, en la que la Justicia está presente, solo con el cultivo del campo. En consecuencia, después se cuenta que esa vida agrícola fue cultivada por los sabinos, Rómulo y Remo, los etruscos y los romanos (*G. 2. 532-535*), hasta llegar a Saturno, quien habitó Italia durante la edad de oro, antes del reino de Júpiter:

*ante etiam sceptrum Dictaei regis et ante
impia quam caesis gens et epulata iuvenis,
aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat;
necdum etiam audieran inflari classica, necdum
impositos duris crepitare incudibus ensis.* (*G. 2. 536-540*)

También antes del cetro del rey dicteo y antes de que asesinados los terneros una estirpe impía los haya comido, el áureo Saturno llevaba esta vida en las tierras; y aún tampoco habían escuchado inflarse las trompetas, y aún no crujir las espadas dadas por los duros yunques.

Este es el único momento en *Geórgicas* y el primero en lo que hemos visto de la obra de Virgilio en donde encontramos a Saturno en persona. Mientras que en *G. 2. 173-174* se hablaba de la tierra de Saturno y en *G. 2. 403-407* de la hoz, aquí tenemos a Saturno cultivando la tierra como un agricultor itálico, antes de que la edad de oro desapareciera por la violencia de las guerras (*G. 2. 539-540*) y el consumo de carne (*G. 2. 537*)³³. Al contrario de lo que hemos visto en *G. 1. 125-128*, ahora antes del dominio de Júpiter (*G. 2. 536*) había agricultura³⁴.

Hemos observado que la edad de oro aparece como un tiempo primigenio que tiene como rey a Saturno. Incluso la propia edad de oro tiene matices distintos entre el libro 1 y 2; en el libro 1 es más cercana a la descripción de Hesíodo, aunque no encontramos un tratamiento tan definido de la división entre edades y en el libro 2 es más cercana a la de Arato por la presencia de la Justicia entre los agricultores y por la asociación entre esta actividad y la edad de oro³⁵. Asimismo, cambia de un libro a otro la edad de oro porque en el primer libro se la aísla en el pasado mítico y en el segundo se trata de incorporar ese pasado a la vida actual de los agricultores, un intento de historicación del mito ya presente en la *Égloga* 4, en términos de BUISEL (1999). En consecuencia, lo esencial es que para Virgilio la edad de oro puede retornar una vez más si los hombres procuran ejercer el *labor* (*G.* 1. 145-146)³⁶, es decir, la agricultura en Italia. De este modo, se producirá lo que JOHNSTON llama *the agricultural golden age* (1980).

2. La edad de oro en Eneida

La presencia de Saturno en el Lacio se complejiza en *Eneida* debido a dos factores. El primero de ellos es que este dios y sus descendientes funcionan como una fuerza opositora a los “extranjeros”, es decir, a Eneas y lo que queda de su tripulación. Por eso Juno es muchas veces llamada con el epíteto patronímico *Saturnia*³⁷. El segundo factor, que veremos en el análisis, es que Saturno reinó en la edad de oro y arribó al Lacio como extranjero, del mismo modo que Eneas, Evandro y muchos otros. Ambos factores se oponen, se contradicen y luchan entre ellos. Con respecto al último factor, se observará que la edad de oro puede retornar con determinados gobernantes.

En cuanto a la figura de Saturno, se debe decir que aparece como un dios que reinó en el Lacio en la descripción del palacio de Latino, junto con otros antepasados: *Saturnusque senex Ianique bifrontis imago / uestibulo adstabant* (*A.* 7. 180-181), “y estaba presente el anciano Saturno y la imagen del bifronte Jano en el altar”³⁸. Mientras que a Sabino se lo relaciona con el cultivo de la vid y la posesión de la hoz (*A.* 7. 178-179)³⁹, de Saturno solo se indica su vejez. En *Geórgicas* habíamos visto que Saturno se presentaba con esta herramienta, aunque se llamaba *dente* (*G.* 2. 403-407) y en este pasaje *falcem* (*A.* 7. 179)⁴⁰. Creemos que por contraposición de modos de gobierno se menciona que había paz en la época de Saturno y Jano, ya que luego aparecen otros reyes aborígenes que *Martiaque ob patriam pugnando uulnera passi* (*A.* 7. 182), “también han sido referidos luchando por la patria en cuanto a las heridas de Marte”. Es decir, esos otros reyes son los que están más relacionados con la guerra.

En el octavo libro se inserta la historia de Saturno y del lugar en el relato de Evandro. Antes de que Saturno llegara al Lacio vivía una estirpe de hombres primitivos sin costumbres:

*'haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
gensque uirum truncis et duro robore nata,
quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros*

*aut componere opes norant aut parcere parto,
sed rami atque asper uictu uenatus alebat.* (A. 8. 314-318)

Los Faunos y las Ninfas autóctonos ocupaban estos bosques y una raza de varones nacidos de los troncos y del duro roble, quienes no tenían costumbre ni tenían cultura, ni sabían uncir los toros ni juntar riquezas ni guardar para provisión, sino que las ramas y la dura caza en cuanto al sustento los nutrían.

Entre las actividades que desconocen estos hombres se encuentra la agricultura, ya que a pesar del detalle de que se alimentan de la recolección y la caza, vemos que ellos, *neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros* (A. 8. 316), “no tenían costumbre ni tenían cultura, ni [sabían] uncir los toros”⁴¹. Así se menciona el trabajo de la tierra a través de los toros, animales de trabajo, el cultivo y la costumbre. Recuérdense también las acepciones del verbo *colo*: significa en términos generales tanto ‘inhabit’ como ‘to till’, ‘to practise (religion)’ o ‘to maintain, foster (laws, sanctions, etc.)’ (OLD, 1968, pp. 354-355). En este sentido, creemos que están presentes las tres acepciones; Saturno no solo va a llevarlos hacia el camino del cultivo en un territorio, sino también de la veneración, si no es del resto de los dioses, al menos de él⁴². Luego se nos cuenta la historia personal del dios Saturno, cómo fue destronado del Olimpo por Júpiter con la violencia de sus armas (A. 8. 319-320) hasta llegar a su edad de oro:

*is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit Latiumque uocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.
aurea quae perhibent illo sub rege fuere
saecula: sic placida populos in pace regebat,
deterior donec paulatim ac decolor aetas
et belli rabies et amor successit habendi.* (A. 8. 321-327)

Ese reunió a la estirpe indócil y dispersa por los altos montes y les dio leyes y prefirió que se llamara Lacio, porque se habría ocultado protegido en esas costas. Dicen que estos siglos dorados existieron bajo aquel rey: así gobernaba a los pueblos en plácida paz, mientras paulatinamente [llegó] una edad inferior y de un color menos brillante y no solo llegó el furor de la guerra sino también el deseo de tener.

Saturno es aquí un dios civilizador: no solo reúne a esta estirpe para poder formar un pueblo, sino que también les da leyes y les da un nombre, es decir, hace que ellos mismos se reconozcan como habitantes originarios del territorio⁴³. Esto se relaciona con el pasaje anterior (A. 8. 314-318), porque Saturno, para poder fomentar la costumbre (*mos*)⁴⁴, de la que carece esta estirpe, necesita leyes (*leges*)⁴⁵. Por este motivo, no hay costumbre sin ley. Recuérdense que en Arato era la Virgen la que daba leyes. Al respecto de este pasaje, Servio comenta que la asociación entre Saturno y

las leyes ocurre porque eran encerradas en el tesoro público que estaba consagrado a este dios⁴⁶. Sin embargo, creemos que esto no quita que también estén enlazadas con el tema de la agricultura. FRATANTUONO Y ALDEN SMITH (2018, p. 429) señalan oportunamente en su comentario que el pasaje mencionado antes (A. 8. 322) está conectado con otro perteneciente a Ovidio, quien, como ferviente lector y subversor de Virgilio, incorpora la idea en *Metamorfosis* y combina las leyes con la agricultura, al indicar el origen de esta actividad: *Prima Ceres unco glaebam domouit aratro, / prima dedit fruges alimenta que mitia terris, / prima dedit leges* (*Met.* 5. 343), “Ceres removió primera el campo con el corvo arado, primera dio mieses y blandos alimentos a las tierras, primera dio leyes”⁴⁷. Por un lado, WILLIAMS acota que Saturno “taught the Latins agriculture and his name was connected with sowing (*satus*)” (1992, p. 249). Por otro lado, JOHNSTON comenta que “Vergil’s Saturnus is the embodiment of a reconciliation of two contradictory conceptions of a golden age, the one a period of idle luxury, the other a period of agricultural toil and its rewards” (1977, p. 58).

En cuanto a Saturno, no solo se resalta su figura como rey del Lacio (A. 8. 324, 325), sino también como fomentador de la paz, *sic placida populos in pace regebat* (A. 8. 325), “así gobernaba a los pueblos en plácida paz”, en contraposición a la violencia de Júpiter cuando lo echa y a la violencia de las guerras posteriores, una de las causas de la degradación. Siguiendo a ZETZEL (1997), creemos que la edad de oro abarca en *Eneida* breves periodos pacíficos rodeados por inminentes guerras⁴⁸. Por este motivo, tanto por la paz como por la agricultura y la convivencia con un dios se dice que son los *aurea saecula* (A. 8. 324-325), “siglos dorados”⁴⁹. De este modo, se continúa desde *Geórgicas* a *Eneida* con la idea de *the agricultural golden age* (JOHNSTON, 1980) y del rol de Saturno no solo como patrón de la edad de oro, sino también como antiguo patrocinador de la agricultura italiana (BARKER, 1996, p. 441).

Así como en *Eneida* hallamos al dios Saturno como gobernante de la mítica edad de oro en el Lacio, encontramos también el anuncio de una edad áurea futura, que llegará a Roma a través de la persona de Augusto. En el discurso de Anquises del libro 6 se establece la relación entre el futuro y el legendario gobernante:

*hic uir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, diui genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arua
Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
proferet imperium* (A. 6. 791-795)

Aquí está el varón, este es quien a menudo escuchas que te es prometido, César Augusto, linaje de dios, quien fundará nuevamente en el Lacio los siglos dorados a través de los campos gobernados en otro tiempo por Saturno, establecerá el imperio no solo sobre los garamantes, sino también sobre los indos.

Anquises en el inframundo le expone a Eneas las almas de los futuros gobernantes de Roma que uno a uno van pasando. Entre ellos se presenta Augusto, “quien fundará nuevamente los siglos dorados en el Lacio” (*aurea condet saecula qui*

rursus Latio, A. 6. 792-793). Se destaca aquí el uso del verbo *condere*, “fundar”, ya que es utilizado usualmente para hablar de la fundación de ciudades⁵⁰. Como en esos casos, aquí se trata de una acción que inicia y se establece de una vez y para siempre⁵¹. Así Augusto promoverá la edad de oro y la afincará durante su imperio, donde antes reinó Saturno: *regnata per arua / Saturno quondam* (A. 6. 793-794), “a través de los campos gobernados en cierto momento por Saturno”⁵². SCOTT RYBERG propone respecto de este pasaje que “as in all aspects of the Augustan regimen, there are new elements combined with the old” (1958, p. 129). Esto se relaciona con los versos ya vistos sobre Saturno, en especial los del libro 8. Así se establece una continuidad desde el pasado mítico al presente histórico. Para esta crítica las dos descripciones están enlazadas, pero además, la edad de oro augustea superará a la saturnia, porque el gobernante de ella traerá la *Pax Romana* y regirá bajo la justicia (SCOTT RYBERG, 1958, pp. 129-130)⁵³. En este sentido, Augusto, como Saturno, solo puede generar una edad de oro con paz. Por este motivo, en A. 1. 291-296 Júpiter profetizaba que con Augusto se pacificarán los tiempos: *aspera tum positis mitescent saecula bellis* (A. 1. 291), “entonces depuestas las guerras los ásperos siglos madurarán”, se cerrarán las puertas de la guerra (A. 1. 293-294)⁵⁴ y será atado el Furor impío (A. 1. 294-295)⁵⁵. Vemos que se menciona el retorno de la edad de oro por la maduración de los *aspera saecula* (A. 1. 291), “ásperos siglos”, a partir del abandono de la violencia. Además, estarán presentes algunas divinidades: *cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus / iura dabunt* (A. 1. 292-293), “la anciana Confianza y Vesta y Quirino con su hermano Remo darán derechos”. Entendemos que, si bien Augusto continúa con la tradición saturniana y sus *leges*, “leyes”, sin embargo, necesita que otras divinidades establezcan *iura*, “derechos”⁵⁶. En *Geórgicas* (2. 501) *iura* tenía connotaciones negativas, debido a que escenificaba aquellas cosas de las que los agricultores estaban a salvo en el campo⁵⁷. MYNORS en su comentario sobre esa obra define *iura* como “the whole code of law, including opinions and decisions etc. as well as statutes” (1990, p. 171). Por un lado, no creemos que se encuentre aquí una idea negativa en *iura*. Por otro lado, pareciera que las leyes de los siglos saturnios y los augusteos no son iguales; las de Saturno implicaban el incentivo de la agricultura para convertirla en costumbre, mientras que las que dictan estas divinidades responden a ideas relacionadas con la piedad, es decir, piedad para con otros seres humanos, *Fides*, piedad para con los dioses del hogar, *Vesta*, y piedad para con los hermanos y para con los dioses superiores, *Remo cum fratre Quirinus*, incluso para los que tuvieron apoteosis⁵⁸. Igualmente, consideramos que no deja de estar presente la agricultura en esta mención de la edad de oro augustea, porque en realidad se encuentra ya establecida por las leyes de Saturno. La relación entre los dos gobernantes, Saturno y Augusto, hilvana el mito con la historia. Según SCHIEBE (1986), la ubicación de Saturno como creador de la edad de oro en el Lacio está históricamente justificada, acorde con el interés romano de expansión imperial en la época augustea⁵⁹. Por su parte, WALLACE-HADRILL comenta que la idea virgiliana del retorno de la edad de oro está en relación con Augusto, y por eso, en *Eneida* se retoma con su presencia el tema de la paz presentado en la *Égloga* 4: “but by the late 20s, with the firm establishment in control of the renamed Augustus, the *Aeneid* could revive the *Eclogue* theme and transform

it into a confident recognition of Augustus as saviour” (1982, pp. 21-22). En consecuencia, “he [Virgilio] is making Paradise conditional, conditional upon the person of the Augustus” (WALLACE-HADRILL, 1982, p. 25).

Considérese también que la relación entre el dios de la agricultura y el creador del principado está en boca de Júpiter, quien del mismo modo deberá propiciar la paz al imperar sobre la voluntad de Juno de destruir a los troyanos. En este sentido, ANDERSON aclara lo siguiente:

Saturn imposed law upon his people as a necessary means to peace and order. It is, accordingly, upon the basis of peace, law, and order under a self-controlled emperor that Italy and the Roman Empire (under Augustus) and the universe (under Jupiter) can best regain the essential aspects of Saturn’s era. (1958, p. 532)

La relación entre Augusto-Saturno-Júpiter, el Lacio y la edad de oro permite pensar que estamos ante *the cosmic setting* del que habla HARDIE: “the essential characteristic of the cosmic setting is that it establishes a relationship between particular places, people, or events and the most general structure or history of the universe” (1986, p. 66).

Conclusiones

Como hemos visto, la idea de los tiempos dorados tiene larga data. Los principales antecedentes para entender el tratamiento virgiliano son Hesíodo y Arato. Pero el retorno a la edad de oro es definitivamente un concepto de Virgilio: tiene su origen en la Égloga 4, continúa en *Geórgicas* y termina en *Eneida*. Es necesario comprender que en Virgilio el mito de las edades y, en especial, de la edad de oro, funciona como una matriz, una base a la que se le añaden cambios en cada una de sus obras e incluso en una misma obra ocurren variantes. Sin embargo, no creemos que esto deba entenderse en términos de incongruencias u olvidos del autor. Cada alteración es intencional.

Los elementos que consideramos más importantes a la hora de abordar este estudio han sido la agricultura, los gobernantes, las leyes y la paz. La agricultura, como hemos visto, ocurre por progresiva ausencia (*Ecl.* 4) y absoluta ausencia (*G.* 1), o por pertenencia a la edad de oro (*G.* 2 y *Eneida*). Además, los gobernantes y la pacificación cobran relación en esta nueva edad. Según Virgilio, el retorno solo es posible si un gobernante logra imponer la paz. Recuérdese que la misión de los romanos en boca de Anquises es *paci imponere morem* (*A.* 6. 852), “imponer la costumbre a la paz”. Sin embargo, ella está rodeada siempre por inminentes guerras que amenazan con destruirla. En este sentido, para el poeta, los tiempos dorados pueden retornar dadas las capacidades de los dirigentes de promover la paz y la agricultura a través de las leyes, pero a la vez pueden con facilidad desaparecer debido a la capacidad del hombre de generar violencia. Con respecto a las figuras regentes, Virgilio es el primer autor del que se tiene registro claro y completo que coloca al dios Saturno viviendo en el Lacio los tiempos dorados, luego de haber sido destronado por su hijo. En *Eneida*, Saturno rige esta edad porque tiene la capacidad

para imponer *leges* que entre otras cosas promuevan la agricultura. Una vez establecida esta actividad, Augusto será quien fomente la piedad con leyes. Así, el hilo que establece la edad de oro en esa obra va desde el pasado mítico al presente histórico, generándose un *continuum*; Augusto será entonces el nuevo Saturno que traerá con *iura* la paz a los pueblos y producirá la renovación de la edad de oro.

Bibliografía

Ediciones y comentarios

- CONTE, G. B. (Ed.). (2019). *Virgil, Aeneis*. De Gruyter.
- FRATANTUONO, L. y ALDEN SMITH, R. (2018). *Virgil, Aeneid 8. Text, Translation, and Commentary*. Leiden.
- MAGNUS, H. (Ed.). (1892). *Ovid. Metamorphoses*. F. A. Perthes. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0029>
- MYNORS, R. A. B. (Ed.). (1969). *P. Vergili Maronis opera*. Oxford University Press. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Vergilius/ver_ec00.html
- MYNORS, R. A. B. (Ed.). (1990). *Georgics*. Oxford University Press.
- THILO, G. y HAGEN, H. (Eds.). (1881). *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. B. G. Teubner. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0053>
- WILLIAMS, R. D. (1992). *The Aeneid of Virgil. Books 7-12*. St. Martin's Press.

Artículos y libros

- ANDERSON, W. (1958). Juno and Saturn in the Aeneid. *SPh*, 55(4), 519-532. <http://www.jstor.org/stable/4173251>
- BALDRY, H. C. (1952). Who invented the Golden Age? *CQ*, 2(1/2), 83-92. <http://www.jstor.org/stable/636861>
- BARKER, D. (1996). 'The Golden Age Is Proclaimed'? The Carmen Saeculare and the Renascence of the Golden Race. *CQ*, 46(2), 434-446. <http://www.jstor.org/stable/639800>
- BUISEL, M. D. (1999). Discurso mítico y discurso histórico en la *IV Égloga* de Virgilio. *Auster*, 4, 41-62. <https://www.auster.fahce.unlp.edu.ar/article/>
- BUISEL, M. D. (2012). Traducción e interpretación: Problemas presentes en la *IV Égloga* de Virgilio. *Auster*, 17, 27-47. <https://www.auster.fahce.unlp.edu.ar/article>
- GLARE, P. G. W. (ed.) (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- GRIMAL, P. (2014 [1951]). *Diccionario de mitología griega y romana*. PAYAROLS, F. (trad.). Paidós.
- HARDIE, P. (1986). *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*. Oxford University Press.
- JOHNSTON, P. (1977). Vergil's Conception of Saturnus. *California Studies in Classical Antiquity*, 10, 57-70. www.jstor.org/stable/25010713

- JOHNSTON, P. (1980). *Vergil's Agricultural Golden Age. A Study of the Georgics*. Leiden E. J. Brill.
- MACKAY, L. A. (1956). Saturnia Iuno. *Greece & Rome*, 3(1), 59-60. <http://www.jstor.org/stable/641830>
- MORTON BRAIND, S. (1997). Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas. En MARTINDALE, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil* (pp. 204-221). Cambridge University Press.
- O'NEILL GROSS, M. A. (1945). *Literary Purposes of the Myth of the Golden Age* (Tesis de maestría). Loyola University Chicago. http://ecommons.luc.edu/luc_theses/199
- OTIS, B. (1995 [1964]). The Georgics. En *Virgil. A Study in Civilized Poetry* (pp. 144-214). University of Oklahoma Press.
- RECKFORD, K. (1958). Some Appearances of the Golden Age. *CJ*, 54(2), 79-87. <http://www.jstor.org/stable/3294223>
- RHORER, C. C. (1980). Ideology, Tripartition, and Ovid's Met. 1.5-451. *Arethusa*, 13(2), 299-313. <http://www.jstor.org/stable/26308134>
- SCOTT RYBERG, I. (1958). Vergil's Golden Age. *TAPA*, 89, 112-131. <http://www.jstor.org/stable/283670>
- SCHIEBE, M. (1986). The Saturn of the Aeneid – Tradition or Innovation? *Vergilius*, 32, 43-60. <http://www.jstor.org/stable/41591939>
- THOMAS, R. (2004). Introduction: the critical landscape. En *Virgil and the Augustan reception* (pp. 1-24). Cambridge University Press.
- WALLACE-HADRILL, A. (1982). The Golden Age and Sin in Augustan Ideology. *P&P*, 95, 19-36. <http://www.jstor.org/stable/650731>
- ZETZEL, J. E. G. (1997). Rome and its traditions. En C. MARTINDALE (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil* (pp. 188-203). Cambridge University Press.

Notas

¹ Para un análisis exhaustivo del mito de las edades en general y de la edad de oro en particular, véase BALDRY (1952), JOHNSTON (1977, 1980), O'NEILL GROSS (1945), RECKFORD (1958), RHORER (1980), SCOTT RYBERG (1958).

² Con respecto a los griegos, RECKFORD comenta que la crítica ha considerado que fueron los primeros en producir dos versiones alternativas para explicar el desarrollo de la cultura: “one was historical, tracing man's evolution from a state of savagery, and regarding morals and law ‘as a kind of second language’; the other, metaphysical and anti-historical, treated human nature as a constant and looked ‘back to the Golden Age now lost, in which man in his unspoilt nature lived in close company with God, in a Greek version of Eden’” (1958, p. 79).

³ BALDRY (1952) aborda cinco puntos clave para la comprensión del tratamiento de Hesíodo y de los posteriores autores latinos. En el cuarto punto aporta la hipótesis de que Hesíodo creó la relación entre la imagen tradicional y el oro (BALDRY, 1952, p. 83).

⁴ BALDRY comenta que la asociación de diferentes estirpes con metales fue derivada de *Trabajos y días*, más que de una tradición general (1952, p. 87). Asimismo, SCOTT RYBERG

señala que “the succession of metals was probably suggested by the actual succession of the bronze and iron ages, coinciding in Greece with the tradition of the earlier richer civilization of the Homeric heroes” (1958, pp. 112-113). JOHNSTON, por su parte, coincide y añade: “each of the metallic races in Hesiod’s account reflects, in proportion to its metallic debasement, correspondingly greater moral deficiency” (1980, p. 33). Esto cambiará con los poetas latinos, ya que para ellos no hay relación entre la edad en la que se está y el material que le da nombre a la edad: “the word *aureus* in such phrases did not normally imply any literal connexion with gold. Consequently it was they who gave clearest expression to the paradox that the ‘golden age’ knew nothing of gold” (BALDRY, 1952, pp. 86-87).

⁵ Véase JOHNSTON, 1980, pp. 15-23.

⁶ “Hesiod, *Op.* 225-37 also describes some of the present rewards of justice in terms reminiscent of the Golden Age” (RECKFORD, 1958, p. 85).

⁷ Al respecto JOHNSTON comenta que esta estirpe de hombres justos “provide a partial paradigm for the new golden age which Vergil hopes to see emerge at Rome under a new, just ruler. As will be seen, Hesiod’s successors, particularly Aratus, Varro, and Vergil, tend to merge certain details of Hesiod’s just society and of his metallic myth, so that Justice becomes the important deity in the myth of the golden age” (1980, p. 22).

⁸ “Aratus’ account of the golden age (*Phaen.* 96-136) is a conflation of Hesiod’s metallic myth and of his account of the city of just men” (JOHNSTON, 1980, p. 25).

⁹ “He [Aratus] also makes the significant modification of including agriculture in the golden age as a necessary feature of it. He identifies the life of the farmer, moreover, as the mode of life in which Justice can be found. Hesiod placed agriculture in his account of the city of just men, but throughout his poem it is clear that he considers agriculture a part of the endless labor which the race of iron knows by day” (JOHNSTON, 1980, p. 25).

¹⁰ JOHNSTON señala como diferencia en el tratamiento del mito entre Hesíodo y Virgilio que en el primero los hombres no tienen responsabilidad por la deterioración desde la edad de oro a las siguientes y no pueden retornar a dicha edad (1980, p. 8); en cambio, “Vergil makes the return of the golden age possible by placing the responsibility for a state of felicity in the hands of those who will enjoy it” (JOHNSTON, 1980 p. 22).

¹¹ Por motivos que exceden el objetivo de este trabajo, la figura de Latino, como descendiente de la estirpe áurea, no será abordada. Sin embargo, dejamos aquí los pasajes en donde se presenta el tema: A. 7. 45-49, 7. 199-204, 11. 252-254.

¹² De este modo, JOHNSTON explica que “the elements which are unique to Vergil’s golden age, however, and which therefore most affect the subsequent tradition, are the notions that the golden age can recur and that such an age will be based on the agricultural toil of its beneficiaries” (1980, p. 16).

¹³ Antes de adentrarnos en la obra virgiliaña, conviene hacer una breve aclaración en lo que respecta al cambio del término de “estirpes” a “edades” utilizado para definir los tiempos del mito. En realidad, estamos ante el tema de la traducción hecha por los poetas latinos de la palabra griega γένος. Sobre esto, BALDRY expone en un tono muy claro que los autores griegos, como Hesíodo, refieren a la estirpe de oro, pero “it is only in Latin poetry that this sometimes replaced by a golden age, and here careful examination of the relevant passages suggests that *aurea saecula* and *aurea aetas*, usually translated ‘golden age’, were often intended by the poets as equivalents of Hesiod’s χρύσεον γένος. The transition to ‘golden age’ may well have been facilitated by the ambiguity of *aetas* and *saecula*” (1952, p. 88).

¹⁴ La edición utilizada para ambas églogas pertenece a MYNORS (1969). Los versos completos son *hinc lapides Pyrrhae iactos, Saturnia regna, / Caucasiasque refert volucres, furtumque Promethei* (Ecl. 6. 41-42), “desde aquí refiere las piedras lanzadas de Pirra, oh reinos saturnios, y las aves caucásicas y el robo de Prometeo”. Todas las traducciones de latín-español nos pertenecen.

¹⁵ JOHNSTON señala que no se hace aquí ninguna referencia a una nueva edad de oro “but the chronology which he there establishes leaves open the possibility of its renewal” (1980, p. 9). No acordamos con esta postura ya que no parece demostrarse explícitamente la renovación de los ciclos. En este sentido, BUISEL afirma “la referencia de Sileno sobre los *Saturnia regna* (VI, 41) con su carácter mítico pretérito e irreversible está inserta en un despliegue de sucesos ubicables en un tiempo primigenio sin carácter histórico” (1999, p. 49).

¹⁶ Además, su nombre lo coloca como dios del cultivo y tenía su festividad agrícola llamada *Saturnalia* en diciembre (O’NEILL GROSS, 1945, p. 34).

¹⁷ “The startling originality of the *Eclogue* lies in the notion of a Return” (WALLACE-HADRILL, 1982, p. 20). Véase también BUISEL, 1999, p. 49.

¹⁸ En este sentido, RECKFORD acota que “Virgil feels that the Golden Age can be both here and now” (1958, p. 83). JOHNSTON, por su parte, coincide y agrega “the statement that the golden age will recur is in itself unique in the Greco-Roman tradition” (1980, p. 42). Asimismo, BUISEL indica “esta inminencia áurea coloca al poeta latino en una perspectiva plena de esperanza que no se advierte en Hesíodo ni en ningún autor antiguo que incurrió en el tema, puesto que Virgilio ha imaginado la posibilidad de repetición del ciclo una vez cumplido, o mejor dicho de su etapa inicial (más allá nada se adelanta); el surgimiento del tiempo nuevo –otra diferencia con los modelos–, es su crecimiento graduado acompañando el desarrollo del *puer*” (1999, p. 49).

¹⁹ Al respecto, MORTON BRAUND expone: “Virgil throws history into reverse, with the return of the Virgin goddess and the reign of Saturn (6) and with the iron age giving way to the golden race (8-10), inverting Hesiod’s myth of the races in *Works and Days* 109-201” (1997, p. 209).

²⁰ Según BUISEL, *Virgo* es otro de los nombres de la *virtus* (2012, p. 9). Por ese motivo, luego el niño procurará ejercer la *virtus* (Ecl. 4. 17). Véase también BUISEL, 2012, pp. 12-13.

²¹ *At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu / errantis hederas passim cum baccare tellus / mixtaque ridenti colocasia fundet acantho* (Ecl. 4. 17-20), “Pero para ti, oh niño, la tierra derramará sin ningún cultivo los primeros regalitos, hiedras errantes por todos lados con el amaro y la colocasia mezclada con el sonriente acanto”. *Molli paulatim flavescet campus arista / incultisque rubens pendebit sentibus uva / et durae quercus sudabunt roscida mella* (Ecl. 4. 28-30), “paulatinamente el campo empezará a ponerse amarillo por la blanda espiga y la uva roja penderá de zarzas no cultivadas, y las duras encinas sudarán mieles cubiertas de rocío”. *Omnis feret omina tellus. / non rastros patientur humus, non vinea falcem; / robustus quoque iam tauris iuga solvet arator* (Ecl. 4. 39-41), “toda la tierra llevará todas las cosas. El suelo no soportará los rastrillos, ni la viña la hoz; ya también el robusto campesino desatará los yugos a los toros”.

²² Esos pocos restos de un crimen pasado harán que la violencia aparezca también en el cultivo del campo: *quae iubeant telluri infindere sulcos* (Ecl. 4. 33), “que obliguen a abrirle surcos a la tierra”. La pacificación del orbe se indica en: *pacatumque reget patriis virtutibus orbem* (Ecl. 4. 17), “reinará el orbe pacificado con las virtudes paternas”. Con respecto al concepto de *virtus*, por un lado, JOHNSTON señala que “he [Virgilio] is deliberately ambiguous

as to whether it belongs to the arts of war (*pacatum virtutibus*) or peace (*virtutibus patris reget*)” (1980, p. 36). Por otro lado, BUISEL acota que “la *virtus* requerida para su plenitud no es un rasgo ínsito en el *puer* y en la generación áurea al modo hesiódico, sino algo que se aprende y se practica con esfuerzo, al parecer el único trabajo del que no estarán eximidos los romanos del tiempo nuevo” (1999, p. 51).

²³ *Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo / delectos heroas; erunt etiam altera bella / atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles* (*Ecl.* 4. 34-36), “Entonces habrá otro Tifis y otra Argo para que lleve a los selectos héroes; también habrá otras guerras y de nuevo el gran Aquiles será enviado a Troya”.

²⁴ Con respecto a la consideración del *quo* (*Ecl.* 4. 8) como agente causal, véase BUISEL, 1999, p. 52 y BUISEL, 2012, p. 10.

²⁵ A los fines de este trabajo hablaremos de cómo aparece el tema en el primero y el segundo libro de *Geórgicas*.

²⁶ *Pater ipse colendi / haud facilem esse viam voluit, primusque per artem / movit agros, curis acuens mortalia corda / nec torpere gravi passus sua regna veterno* (*G.* 1. 121-124), “El mismo padre quiso que el camino del cultivo no fuera fácil, y fue el primero que removió los campos a través de un arte, purificando con cuidados los corazones de los mortales, y no toleró que sus propios reinos estuvieran inertes a causa del pesado letargo”. El término *arx* para referirse entre otras cosas a la agricultura aparece nuevamente en *G.* 1. 133 y 1. 145. Con respecto a la agricultura, luego aparece en el mismo libro la figura de Ceres como quien la establece, *G.* 1. 147-149.

²⁷ La edición que utilizamos para *Geórgicas* pertenece a MYNORS (1990).

²⁸ Al respecto, MYNORS comenta en su apartado de los versos *G.* 2. 151-152 que “the absence [*sic*] of carnivorous beasts, poisonous plants and large coiling serpents is also intended to give Italy a colouring of the Golden Age (cf. *E.* 4.22-5)” (1990, p. 121). Para un análisis de la representación de Italia como edad de oro en *Geórgicas*, véase OTIS, 1995, pp. 164-167.

²⁹ Anteriormente se había contado el primer origen del mundo en términos de la edad de oro sin considerarlo explícitamente como tal, *G.* 2. 338-342. Véase OTIS, 1995, pp. 166-167.

³⁰ “¡Oh demasiado afortunados agricultores, si pudieran reconocer sus propios bienes! Para estos la misma justísima tierra lejos de las discordes armas produce desde el suelo un fácil sustento”. Sobre este pasaje, OTIS comenta que “the problem is to make men understand what the good life is” (1995, p. 168).

³¹ *Extrema per illos / Iustitia excedens terras vestigia fecit* (*G.* 2. 473-474), “la Justicia partiendo de las tierras dejó a través de aquellos sus últimas huellas”.

³² “And these lingering ‘traces’ of Justice are demonstrated by the equitable return which the farmers receive from the seed they regularly invest in *Saturnia tellus* (*G.* 2. 460)” (JOHNSTON, 1980, p. 51).

³³ Sobre el epíteto de áureo de Saturno, JOHNSTON comenta que “he was golden because he lived the life of a farmer” (1980, p. 52) y sobre *G.* 2. 406 que “reflects the agricultural origins of this god” (1980, p. 51). En cuanto al consumo de carne como causa de la corrupción del hombre: “to the parallels might be added the allusion in line 536 to the slaying of oxen for food as a sign of decline from the Golden Age; cf. *Phaenomena* 131-2” (SCOTT RYBERG, 1958, p. 126).

³⁴ “Approaching the topic from a different direction, we forget that *ante lovem* in 1.125 there was no agriculture” (MYNORS, 1990, p. 176).

³⁵ Por un lado, SCOTT RYBERG señala que la definición del libro 2 de la edad de oro es distinta de la del libro 1 porque “it is not the primitive state of man but something much closer to the Age of Jove as described in the first book of the *Georgics*, when men have developed the ‘various arts’” (1958, p. 126). Por otro lado, OTIS opina que “the *Saturnia tellus* seems impossible even for farmers [...] in Book I; in Book II it seems a realizable ideal” (1995, p. 169).

³⁶ *Labor omnia vicit / improbus et duris urgens in rebus egestas* (G. 1. 145-146), “el trabajo ímprobo venció todas las cosas y la necesidad que apremia en las circunstancias duras [venció todas las cosas]”.

³⁷ No es motivo de este trabajo abordar el tema de Juno, descendiente de Saturno, como fuerza opositora. Pero dejamos aquí los versos en que se la menciona así: 1.23; 3.380; 4.92; 5.606; 7.428, 560, 572, 622; 9.2, 745, 802; 10.659, 760; 12.156, 178, 807. Véase ANDERSON, 1958, p. 520 y MACKAY, 1956. También hacia el final se la llama del siguiente modo: *es germana louis Saturnique altera proles* (A. 12. 830), “eres la hermana de Júpiter y la otra descendencia de Saturno”. Seguimos en *Eneida* la edición de CONTE (2019).

³⁸ Aparece Saturno junto a Jano porque “the two-headed god, said to have received Saturnus in Italy when he was expelled from Crete (Macr. *Sat.* 1.7.19f.)” (WILLIAMS, 1992 p. 180). Hay otro pasaje en boca de Evandro en que aparecen juntos los dos dioses: *hanc Janus pater, hanc Saturnus condidit arcem: / Ianiculum huic, illi fuerat Saturnia nomen* (A. 8. 357-358), “Esta fundó el Padre Jano, Saturno fundó esta (otra) fortaleza: para aquella fue de janículos, para esta fue Saturnia en cuanto al nombre”. Además, ya Dido había nombrado a los campos de Italia como *saturnia*, “saturnios” porque allí había vivido el dios: *seu uos Hesperiam magnam Saturniaque arua / siue Erycis finis regemque optatis Acesten, / auxilio tutos dimittam opibusque iuuabo* (A. 1. 569-571), “ya sea que vosotros elijáis la gran Hesperia y los campos saturnios o ya sea que elijáis los confines del Erix y elijáis a Acestes como rey, os enviaré protegidos con asistencia y os favoreceré con fortunas”.

³⁹ *Paterque Sabinus / uitisator curuam seruans sub imagine falcem* (A. 7. 178-179), “y el padre Sabino [estaba presente] como viticultor bajo la imagen prestando atención a la corva hoz”.

⁴⁰ WILLIAMS en su comentario señala que “the attributes of this line are commonly applied to Saturnus” (1992, p. 180).

⁴¹ FRATANTUONO y ALDEN SMITH en su comentario aportan la opinión de GRANSDEN quien “comments on the ‘double meanings’ of the three infinitives *ungere*, *componere*, and *parcere*: agricultural and political. There were no working farms, and there was no functioning polity” (2018, pp. 424-425).

⁴² La historia mítica de la estirpe y del lugar no es un elemento sin asidero en la trama. Aunque en distintas profecías se le señala a Eneas que la tierra a la que se dirige está poblada, recién en el libro 5 Anquises le profetiza a Eneas que va a tener que enfrentarse con los hombres de este lugar: *gens dura atque aspera cultu / debellanda tibi Latio est* (A. 5. 730-731), “una estirpe dura y áspera en cuanto al cultivo debe ser vencida por ti en el Lacio”. La dureza de la gente del Lacio (A. 8. 315) ha sido asociada por JOHNSTON con la idea de gente preparada en cuanto a las armas (1980, p. 11).

⁴³ Más adelante se dirá que por las guerras territoriales, *saepius et nomen posuit Saturnia tellus* (A. 8. 329), “y la tierra de Saturno más a menudo cambió su nombre”. Con respecto

a la ubicación, el origen etimológico del nombre *Latium* está en relación con el verbo *latere* y se hace explícito en *lauisset*.

⁴⁴ Entendemos *mos*, según la acepción 3c del *OLD*, como “lawlessly” (1968, p. 1137).

⁴⁵ Se considera que *leges* tiene dos de las acepciones del *OLD*: tanto 7a “a law or rule established by divine authority or universally accepted by mankind”, como 13 “terms of peace and friendship” (1968, p. 1022).

⁴⁶ [322] *legesque dedit atqui dixit “haud vinclo nec legibus aequam”; sed intellegimus Saturnum dedisse leges, quibus adeo obtemperaverunt, ut iam ita per naturam sine legibus viverent. hunc sane deum et leges recipere et legibus praeesse docet antiquitas; nam ideo et acceptae a populo leges in aerario claudebantur, quoniam aerarium Saturno dicatum erat, ut hodieque aerarium Saturni dicitur* (Serv. A. 8. 322), “[322] ‘Legesque dedit’ pero aquí dijo [A. 7.203] ‘no igualo ni con compromiso ni con leyes’; sino que entendemos que Saturno dio leyes, con las que de tal modo obedecieron, como ya así a través de la naturaleza sin leyes vivían. Juiciosamente los antiguos enseñan que este dios no solo trajo las leyes, sino también estuvo al mando de ellas; pues por eso también las leyes aceptadas por el pueblo eran encerradas en el tesoro público, porque el tesoro público había sido consagrado a Saturno, como también hoy en día se llama el tesoro público de Saturno”. Seguimos en esta cita de Servio la edición de THILO y HAGEN (1881).

⁴⁷ Seguimos en esta cita de *Metamorfosis* la edición de MAGNUS (1892).

⁴⁸ “Golden ages had existed in the past, but they had not lasted. In Evander’s account, the reign of Saturn was merely a pause in the sequence of invasions, and the golden age that is associated with Latinus’ peaceful rule is undercut by our knowledge of the wars in which his people had in fact engaged. Evander’s tour of Rome includes the remnants of the fortifications of Saturn and Janus: golden ages, like cities, do not last for ever, and Utopian visions, not just of the Augustan age, but of the mythic Italian past in Books 7 and 8, in the *Fourth Eclogue*, or in the praise of country life in the *Georgics*, are visions, not reality” (ZETZEL, 1997, p. 200).

⁴⁹ Añádase a esto la importancia de la agricultura en el viaje de Eneas, ya que, según la profecía de Creúsa en el libro 2, él deberá primero arar el mar, para luego arar la tierra (HARDIE, 1986, pp. 307-308): *longa tibi exilia, et uastum maris aequor arandum; / et terram Hesperiam venies, ubi Lydius arua / inter opima uirum leni fluit agmine Thybris* (A. 2. 780-782), “tú tendrás largos destierros y la inmensa planicie del mar deberá ser arada [por ti] y llegarás a la tierra del oeste, donde fluye el lidio Tybris con curso suave entre los campos fértiles de hombres”. También es necesario recordar que en la fundación de las ciudades se marcaba el territorio pasando el arado alrededor, con lo cual la agricultura está relacionada con la población del lugar.

⁵⁰ Rememórese que en el proemio de *Eneida* se indica que *condere* es el objetivo de la misión de Eneas: *dum conderet urbem / inferretque deos Latio* (A. 1. 5-6), “hasta que funde una ciudad y lleve sus dioses al Lacio”.

⁵¹ THOMAS señala muy oportunamente que *condere*, según el *ThLL*, puede significar también “terminar”. Por lo tanto, concluye que “the most certain Augustan utterance of the Aeneid is deeply ambiguous, capable of signifying the termination, not the foundation, of the golden age by Augustus” (2004, p. 4).

⁵² Según HARDIE, la comparación de Augusto con Saturno tiene una función hiperbólica (1986, p. 257).

⁵³ Véase SCHIEBE, 1986, p. 55.

⁵⁴ *dirae ferro et compagibus artis / claudentur Belli portae* (A. 1. 293-294), “las puertas de la guerra serán cerradas con el hierro siniestro y con uniones apretadas”.

⁵⁵ *Furor impius intus / saeua sedens super arma et centum uinctus aënis / post tergum nodis fremet horridus ore cruento* (A. 1. 294-296), “el Furor impío dentro estando sentado sobre las crueles armas y vencido por cien nudos de bronce detrás de la espalda bramará erizado con su boca sangrienta”.

⁵⁶ Se entiende *dare iura*, según la acepción 3b del *OLD*, como “to prescribe laws or rules” (1968, p. 985).

⁵⁷ *nec ferrea iura / insanumque forum aut populi tabulria uidit* (G. 2. 501-502), “ni vio las leyes férreas ni el insano foro ni los archivos del pueblo”.

⁵⁸ Según GANIBAN, *Fides* es una característica de la antigua Roma y por eso es llamada *cana*, Vesta está introducida para representar tanto la nación como una familia y Remo y Quirino simbolizan el amor fraterno que ha seguido a las guerras civiles (2013, pp. 191-192).

⁵⁹ “As I see it, the whole story about Saturn fleeing to Latium, founding a civilization and reigning there was created in order to make the initiation and propagation of a new Golden Age appear a “historically” justified, specifically Roman concern. Augustus is heir to the king of the Golden Age of ancient times. Having brought peace and order to his people after a long period of chaos, he has the right or even the duty of extending this New Golden Age all over the world” (SCHIEBE, 1986, p. 44).



N° 46 · 2021 · ISSN 1853-6379
 DOI 10.14409/argos.2021.46.e0034
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

Tradición e innovación en *Phaenomena* de Arato. El ejemplo del asterismo de las Osas

Johanna Garzón Córdoba

Centro de Estudios Helénicos - Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
 kaliste.29@gmail.com

.....
 Recibido: 31-07-21

Aceptado: 08-10-21

A través de la copia y reinterpretación de *Phaenomena* se inicia el trabajo de catalogación estelar más completo de Occidente. Pero más allá de la matriz astronómica del poema, la reelaboración mítica realizada por Arato evidencia un esfuerzo de asimilación cultural y ordenamiento de la bóveda celeste. El cielo del siglo III a.e.c. aparece como materia viva semiótica, poetizable y divulgable, dispuesta como un λόγος para el bienestar del hombre, quien es un lector potencial de signos que le permiten intervenir en el mundo. En este trabajo nos centramos en el pasaje de las Osas (vv. 26-44) como paradigma de análisis.

Astronomía helenística / Mitografía / Arato / Osas / Catasterismos

...

Tradition and innovation in Aratus *Phaenomena*. The example of the asterism of the Bears

Through the copy and reinterpretation of *Phaenomena*, the most complete stellar cataloging work in the West begins. But beyond the astronomical matrix of the poem, the mythical reworking carried out by Aratus evidences an effort of cultural assimilation and ordering of the celestial vault. The sky of the third century B.C. appears as a semiotic, poetic and divulgable living matter, arranged as a λόγος for the well-being of man, who is a potential reader of signs that allows him to intervene in the world. In this work we focus on the passage of the Bears (vv. 26-44) as a paradigm of analysis.

Hellenistic astronomy / Mythography / Aratus / Bears / Catasterisms



De Arato sabemos pocas cosas con certeza¹, su obra, no obstante, trasciende los más de dos mil años que nos separan de su existencia. Es a través de su copia y reinterpretación que se inicia el trabajo de catalogación estelar más completo de Occidente. Consideramos que la reelaboración mítica realizada por este poeta da cuenta de un esfuerzo de asimilación cultural y ordenamiento de la bóveda celeste. Desde las importaciones astronómicas del zodiaco babilónico, pasando por la actualización de los dilemas contemporáneos a su existencia hasta la incorporación de la tradición mitográfica, el poeta se presenta como compilador y conocedor del orden del cosmos con la legitimidad histórica de su oficio para modelar la helenicidad en el espacio celeste. El cielo del siglo III a.e.c. se nos figura entonces como materia viva semiótica, poetizable y divulgable, dispuesta como un *λόγος* para el bienestar del hombre, quien no es un sujeto pasivo, sino un lector potencial de signos que le permiten intervenir en el mundo.

En el presente trabajo, de simiente filológica, nos centraremos en el empleo del mito que realiza Arato en *Phaenomena*, teniendo en cuenta la tradición manuscrita y la forma en que organiza y orienta el material poetizado. Por cuestiones de espacio nos limitaremos al análisis del pasaje de las Osas (vv. 26-44), un recorte que permite evidenciar el carácter estoico del texto, el empleo deliberado de la mitología y el lenguaje y la diagramación del sistema celeste. A este fin emplearemos el concepto de hegemonía presente en el libro WILLIAMS *Marxismo y literatura* (1998, pp. 129-158), contextualizaremos tanto el saber astronómico como el lugar del poeta en el periodo helenístico y daremos cuenta de la construcción del mito como un *continuum*.

Antes de iniciar el curso de esta exposición es importante señalar un conjunto de características que definen la problemática fuente a la que dedicamos nuestro estudio. En primer lugar, no existe nada parecido a un “manuscrito original”. Lo que llega a nosotros es una colección de 50 manuscritos² datados entre el siglo IX y XV de nuestra era. En segundo lugar, prácticamente ignoramos la astronomía helenística previa a Ptolomeo, ya que esta nos llega a través de la tradición manuscrita que sobrevivió fuera de los muros de la Biblioteca de Alejandría. Por último, gran parte de lo que sabemos del texto que dio origen al poema de Arato, el *Phaenomena* de Eudoxo de Cnido³, lo obtenemos de los fragmentos de los *Comentarios* que realiza Hiparco con posterioridad.

En su *Phaenomena*, Eudoxo describe la geometría del cosmos con dos polos, un eje y 48 constelaciones griegas. Las estrellas son descritas de acuerdo a su pertenencia a un asterismo, generando una red visual entre grupos estelares. Aunque las figuras son reconocibles y un porcentaje de ellas eran de conocimiento popular, las indicaciones que brinda Eudoxo resultan en muchas ocasiones inciertas. Hiparco (*Com.*1.1.1-16) realiza un análisis comparativo entre los textos en los pasajes de *Phaenomena* de Eudoxo⁴. Gracias al texto de Eudoxo sabemos que para el siglo IV a.e.c. las doce constelaciones del zodiaco eran conocidas. Sin embargo, y de acuerdo a las observaciones de Hiparco, los signos no eran concebidos como la subdivisión de la eclíptica en doce porciones de 30 grados cada una, sino que atendían únicamente a la parte visible de su salida y su puesta. Ya sea que esta noción atendiera al carácter práctico de la observación del cielo o que el foco estuviera

puesto en la temporización de los pasos estacionales, Arato se enfrenta al reto de registrar una narración en torno a seres completamente ajenos al corpus mitológico helénico.

Pretender conocer un saber astronómico helenístico unificador previo a Arato es una tarea prácticamente utópica. Gran parte de lo que tanto historiadores como científicos conjeturan se basa precisamente en este significativo, pero a la vez problemático, texto y la constelación de producciones posteriores en torno a él. Hasta que no sea descubierto material nuevo, este seguirá siendo el límite de nuestro estudio respecto de la astronomía del primer periodo helenístico.

1. Tradición e innovación en *Phaenomena de Arato*

Alejandro había dejado un vasto imperio en manos de los Diádocos y estos a su vez se disputaban la supremacía de la helenicidad. El mito y la poesía eran herramientas de construcción política e ideológica⁵ ahora que la afluencia griega se asentaba en las regiones de Asia occidental y el norte de África. Hablar en *koiné* y emular la forma de vida ateniense operaban como signos de posición social por defecto. No era de extrañar que poetas fueran invitados a vivir bajo el mecenazgo de los reyes y llevaran la dirección de las cada vez más prolíferas bibliotecas, pese a que la cantidad de público alfabetizado era significativamente baja⁶. Estos centros de acopio de manuscritos no solo fueron el testimonio vivo de la ferviente cultura escrita, sino que permitieron el intercambio de saberes entre los diferentes reinos (MORI, 2016).

Luego de la muerte de Alejandro Magno, los poetas encontraron en el pasado histórico, literario y mítico un lugar de referencia y de creación. Aunque pocos son los fragmentos que se conservan del s. IV a.e.c., es posible aún evidenciar el intento de los poetas del s. III a.e.c. por trazar una línea de continuidad con la época clásica.

Tradición e innovación son los polos que marcan el campo de tensiones en el que se inscribe la poesía de este periodo. Por una parte, la separación de la poesía de su función plenamente performativa, por otra, la necesidad de insertarse en la tradición literaria sin perder la independencia creativa. En el juego entre evocación y creación yacía la destreza del poeta, se trataba entonces de invitar a los lectores a reconocer la fuente original a la que se aludía y yuxtaponer a ella la invención propia. En esta dinámica la poesía constituye no sólo un proyecto literario, sino también político. En su artículo “The Hellenistic Poetry”, SENS reflexiona ampliamente a este respecto: “Indeed, an interesting feature of Hellenistic poetry is its engagement with the question of what it means to be Greek and its negotiation of the boundaries of Hellenism” ya que “the narratives reflect in a complicated way the realities of Hellenistic inter- and intra-cultural contact, in which an individual sovereign might represent himself as both civilizer of non-Greek populations and defender of his realm against other Hellenes” (2009, p. 603).

Aunque varios estudiosos han apuntado a que la poesía del periodo helenístico fue escrita principalmente para un pequeño círculo de lectores cultos y a que la cantidad de público alfabetizado y con acceso al material era baja, no debemos dejar de lado que los poetas se posicionaron como herederos de un pasado literario griego y que, por tanto, también conectaron a dirigentes y figuras relevantes con el

pasado mitológico e histórico participando de esta forma en la construcción y diseminación del imaginario helenístico.

En cuanto a *Phaenomena* de Arato, la obra que nos ocupa en este trabajo, es importante considerar el género en el que se inscribe, ya que constituye el gesto de integración a una tradición. Se trata de poesía épico-didáctica, un género que, como afirma TOOHEY (1996, pp. 2-9), tiene por finalidad instruir y que responde adicionalmente al fenómeno de la alfabetización y la escritura en la era helenística como carácter expresivo de la élite. Sin embargo, es importante no caer en simplificaciones que reduzcan la obra a un mero ejercicio que pretenda “crear, a través de la lograda utilización de unas convenciones literarias y de un sofisticado uso de la propia tradición (...) obras literarias que se justifiquen en sí mismas, es decir en el placer que proporcionen a sus lectores”, como asegura DE HOZ (1994, pp.130-131), ya que la rápida popularización de *Phaenomena* en Alejandría y sus múltiples traducciones posteriores señalan que este poema trascendió los límites geográficos y sociales para posicionarse en estratos más profundos de la sociedad.

En relación con la tradición, es menester señalar que en Arato convergen tres matrices: por un lado, como mencionamos, la poesía épico-didáctica, y, junto con ella, la astronomía y la mitografía. Esta última ya se distinguía de la historiografía desde el siglo V a.e.c. (FOWLER, 2013, p. xiv), momento en que los mitógrafos se dieron a la tarea de entender, estudiar y enseñar las genealogías de los dioses. Durante este siglo y gran parte del IV a.e.c., se crearon compendios que hacían la información accesible y legible en rollos fácilmente trasladables. Se trató de una labor titánica de viaje, escritura y atenta escucha. Destacamos las palabras de FOWLER cuando sopesa la innovación que supuso la mitografía, pues

It required a brilliant imagination to spot the potential for this kind of cultural product. It took boldness to banish the Muse, silence the song, prune the poetic ornaments and write the bare factual narrative of history. The very act threw the factuality into high relief, and invited one to test the accuracy. (2013, p. xvii)

Los mitógrafos fueron una presencia relevante en el campo intelectual griego, llegando a ser autoridades en asuntos de gran importancia, entre ellos sentar el calendario religioso, determinar la disposición de tropas en el campo de batalla, obtener tratados diplomáticos entre naciones y hacer o deshacer alianzas. La constitución de las identidades nacionales se basó en sus historias y resultaban indispensables para todo tipo de trabajo artístico y literario, brindando un valioso servicio a la configuración de una sociedad cada vez más compleja (FOWLER, 2013, p. xviii).

Aunque la mitografía continuó siendo una rama diferenciada, los poetas del siglo III a.e.c. altamente versados en la tradición también hicieron uso de la función legitimadora de los mitos. Casos como el de la afirmación del carácter divino de Ptolomeo mediante la imagen de Heracles en la *Victoria de Berenice*, que abre el tercer libro de *Aetia* de Calímaco⁷; la reelaboración de los vínculos raciales y culturales con Egipto en *Argonáutica* de Apolonio de Rodas⁸ o la relación entre los Dióscuros y la dicotomía griego-no griego en Teócrito *Idilios* 22⁹ dan muestra de ello.

Es por esto que la elección, exposición y reversión de los mitos realizada por los poetas helenísticos no es casual ni ingenua. La hegemonía helenística en expansión constituye, siguiendo a WILLIAMS, un proceso activo en el que se incorporan prácticas y valores separados o dispares a una cultura significativa y a un orden social efectivo dentro del cual se distingue la selección de aquello que se considera tradicional. Esta *tradición* es “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” (1998, p. 137). De este modo, ciertos mitos y significados son recopilados, dilatados, ampliados o acentuados, mientras que otros son excluidos o apocopados. El concepto williamiano de *tradición selectiva* resulta, por tanto, apropiado y oportuno para abordar la poesía del periodo helenístico en general, pero de *Phaenomena* de Arato en particular, debido a su compromiso con la ciencia, el poder, la identidad y la educación, todos intereses mediados y ligados por el mito, eje tradicional y paradigmático de la cultura griega antigua.

Una de las leyendas más difundidas sobre el origen de *Phaenomena* de Arato la encontramos en *Vita* I, que refiere una encomienda realizada por Antígono II Gónatas:

τοῦ βασιλέως Εὐδόξου ἐπιγραφόμενον βιβλίον Κάτοπτρον δόντος αὐτῷ καὶ ἀξιωσαντος τὰ ἐν αὐτῷ καταλογάδην λεχθέντα περὶ τῶν φαινομένων μέτρῳ ἐντεῖναι καὶ ἅμα εἰπόντος ὡς “εὐδοξότερον ποιεῖς τὸν Εὐδόξον ἐντείνας τὰ παρ’ αὐτῷ κείμενα μέτρῳ”.¹⁰

El rey, tras darle el libro grabado de Eudoxo y pensar las cosas dichas en prosa en este en torno a los fenómenos para ampliar en metro, al instante dijo: “Aún más renombrado haces a Eudoxo, tras ampliar en metro las cosas que allí yacen”.¹¹

En el pasaje citado saltan a la vista tres elementos importantes. El primero es el contraste entre el verbo ἐντείνω (ἐντεῖναι, ἐντείνας), que quiere decir “estirar” y que traducimos aquí por “ampliar”, y el adverbio καταλογάδην, “decir en prosa”; el segundo es la solicitud de que esto suceda en metro (μέτρῳ), siendo la elección de Arato el hexámetro dactílico, marca indudable de la poesía épica tradicional. Es el mismo metro en el que están escritas la *Iliada* y la *Odisea* y cuya finalidad fue siempre preponderantemente oral. Hay, por lo tanto, una constante μετάφρασις de la prosa al verso, que se extiende de la forma hacia el contenido. Como ha señalado PENDERGRAFT, Arato vitaliza la imagen estática del cielo a través de la personificación de los asterismos, empleando alusiones míticas y digresiones, eligiendo verbos con mayor viveza y abundando en el uso de símiles. Emplea paráfrasis elaboradas para los términos técnicos de Eudoxo, y utiliza la eufonía, los juegos etimológicos y las repeticiones que remiten a otros poetas (1982, pp. 9-10, 18-19).

El tercer elemento que se destaca en el pasaje es el adjetivo en grado comparativo εὐδοξότερον, que puede traducirse como “de mayor reputación”, “más renombrado”, “más reconocido” e indica que, si bien Eudoxo ya gozaba de buena fama, gracias a la intervención de Arato su apreciación puede ser incrementada.

Esto puede justificarse, por una parte, por la popularización de la poesía didáctica durante la época y, por otra, como una apuesta a la divulgación de las obras helénicas siguiendo el impulso de la alfabetización. No podemos dejar de mencionar el juego de palabras entre el nombre propio Εύδοξος y el adjetivo comparativo, que va tanto en el sentido de “al renombre, hacer más renombrable” como en el de “a Eudoxo, hacer más Eudoxo”.

Esta cita brinda una justificación plausible sobre el origen del poema, a la que se añade la serie de decisiones originales que habría realizado Arato respecto de la obra de su predecesor y que analizaremos más adelante tomando el segmento dedicado a la constelación de las Osas como paradigma. Además de emular la descripción del espacio celeste en materia poética a la manera de Homero o Hesíodo, esto es, en hexámetro dactílico, Arato enriquece y altera el contenido con amplias digresiones míticas, adicionando neologismos o *arateísmos*¹². En pocas palabras, no solo realiza una “ampliación” poética con aires de oralidad, sino que la actualiza.

Además de acercarnos una conjetura genética sobre *Phaenomena*, la cita recuperada de *Vita I* subraya insoslayablemente la naturaleza intertextual del texto arateo. Efectivamente, mucho se ha escrito sobre esta intertextualidad, no sólo con Eudoxo¹³, sino también con Hesíodo¹⁴ y el estoicismo¹⁵. No obstante, esta característica heterogénea del poema remite a las matrices previamente señaladas. Nuestro objetivo es estudiar aquellos pasajes en los que Arato realiza una selección, de la tradición mítica en términos de WILLIAMS. Tomando en cuenta el contexto de producción y el lugar del poeta, sabemos que estas decisiones no son inocuas sino que están atravesadas por tensiones políticas y culturales. Según LAMB,

At the period when Aratus found himself thus fortunately established in the court of Antigonus much attention was given to the study of astronomy. About a century and a half before, Meton, the celebrated mathematician of Athens, had discovered the lunar cycle of nineteen years, and published it in his book entitled. Enneadecaterides. At a later period Eudoxus had brought from Egypt an improved celestial sphere, and had introduced at Cyzicus and Athens a system of astronomy and philosophy derived from the priests of that country. Dionysius, the astronomer of Alexandria, had lately calculated and determined the exact length of the solar year to be 365^d. 5^h. 49^m. The expedition of Alexander to Persia, Egypt, and India, had opened fresh sources of information to the Greeks, and had given them a taste for this science. (1848, pp. 3-4)

Sin embargo, Neugebauer discute ampliamente sobre el origen del conocimiento matemático y astronómico helenístico y alerta:

The need for caution remains when the contact under discussion especially concerns the work of Eudoxus. I see no good reason to deny the possibility of his travels to Egypt. It seems to me certain however that there was nothing to learn from the Egyptians themselves, and the hypothesis that Babylonian science had reached Egypt before Greece seems to me only to substitute one name of an unknown quantity for another. (1969, p. 151)

A las palabras citadas debemos contraponer el trabajo de SCHAEFER, en el que mediante el estudio comparativo de los fragmentos de Eudoxo y el texto arateo emplea la latitud de los grupos estelares para datar la configuración presente en el globo eudoxeo hacia el 1300 a.e.c., en una latitud cercana a los $36.0^\circ \pm <0.9^\circ$. Este dato situaría su origen en las proximidades de Assur en una época en que el sistema estelar babilónico ya había sido establecido (2004, pp. 161-223). Asimismo, SCHAEFER señala los puntos de contacto con las conocidas tablas de MULAPIN¹⁶ y afirma que

The six constellations on the edge of the southern void are also known to have originated in Babylon. In addition, four constellations (Aur, Lup, UMa y UMi)¹⁷ have essentially identical names and asterisms for the Greeks and Babylonians, while another nine Greek constellations (CrB, Ori, Boo, Lyr, Lep, Tri, Per plus maybe Cas and Oph)¹⁸ are based on the same star groups as used by Babylonians. This makes 34 out of 49 constellations of Aratus as having Babylonian origins, while 20 out of 49 share both stars and names. (2004, p. 198)

Los trabajos de ROGERS (1998a y 1998b) y el de VAN DER WAERDEN (1952) siguen esta última línea. En síntesis, pese a que hemos heredado nuestras constelaciones actuales de los griegos, el origen de gran parte de ellas es mesopotámico, señalando un contacto de larga data entre ambas civilizaciones. En las fragmentarias tablillas que sobrevivieron el paso de los años se encuentran registros astronómicos con los nombres de las estrellas principales, las constelaciones empleadas para la agricultura y los sistemas calendáricos naturales solares y cívicos lunares. Gracias a estos registros, durante gran parte del s. XX fue posible realizar un estudio comparativo entre las constelaciones griegas y las asirio-babilónicas. En la actualidad es posible, adicionalmente, dar cuenta de estos fenómenos de contacto a través del trabajo de sistematización de Eudoxo y Arato, y la inclusión de un trasfondo mitológico por parte de este último, observando atentamente el empleo de terminología específica, nombres parlantes y la supervivencia o anulación de determinadas vertientes mitográficas.

2. Algunas precisiones conceptuales: asterismos, catasterismos y constelaciones

Un asterismo es un patrón de organización reconocible en el cielo. Puede corresponderse tanto con un arreglo de estrellas como con un espacio en la esfera celeste significativo para una cultura. Una constelación, por su parte, es un patrón de organización en un área del cielo reconocida por la comunidad científica internacional. Así, aunque la Osa Mayor comprenda, para la antigua cultura griega, un asterismo compuesto entre siete y veinticinco estrellas, la constelación comprende hasta 209 estrellas de magnitud visual (M_v) $< 6,5$ con una superficie de 1279,7 grados cuadrados. A diferencia de las anteriores, la palabra *catasterismo*, que proviene del griego *καταστερισμός*, “poner entre las estrellas”, implica la transformación de héroes, dioses y seres míticos en asterismos, estrellas u otros cuerpos celestes. Este fenómeno, ampliamente conocido gracias al opúsculo del matemático Eratóstenes,

se acompaña de un trasfondo mítico que justifica la catasterización y otorga como sucesiva morada del sujeto un espacio en la bóveda celeste. Los catasterismos en *Phaenomena* de Arato pueden observarse en los pasajes de las Osas (vv. 26-44), la Doncella y las edades del hombre (vv. 96-136), el grupo de Cefeo (vv. 179-267) y el Zodiaco (vv. 141-155, 167-178, 239-247, 282-299, 451-453). Los fragmentos mencionados, por un lado, se corresponden con un asterismo cuyo nombre es fácilmente contrastable con las fuentes mesopotámicas y, por otro, permiten estudiar la selección y reelaboración mítica de acuerdo a los hipotextos, presentes en la tradición helénica y asirio-babilónica, junto al contexto de producción.

El pasaje de las Osas (vv. 26-44) constituye un caso clave para comprender la escritura de *Phaenomena* como una producción literaria helenística en diálogo con la tradición mitológica y las importaciones mesopotámicas. El fragmento consigna el nacimiento de Zeus, un hito interesante dentro del marco estoico de un poema en el que la figura principal es, precisamente, Zeus como λόγος, causa primigenia y organizadora del cosmos (vv. 1-18). De forma que la primera catasterización del poema, la de las Osas, resuena con el primer verso del poema, ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα (“comencemos por Zeus”). Comenzar por Zeus es inaugurar la sección mitológica por el principio del dios mismo, su nacimiento, sin el cual ni los hombres, ni las estaciones, ni los asterismos habrían sido posibles. A este fin trabajamos con la edición de *Phaenomena* de MAIR (1921).

3. El ejemplo de la constelación de las Osas (vv. 26-44)

En cuanto a la tradición registrada previa a *Phaenomena*, la primera noticia que recibimos de las Osas aparece en *Iliada* 18.487-489¹⁹, en la descripción del escudo de Aquiles. Se trata de una sola de las Osas, la Osa Mayor, quien nunca se baña en las aguas del océano, es decir, nunca se oculta en una puesta sobre el horizonte:

Ἄρκτον θ', ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν
ἢ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὀρίωνα δοκεύει,
οἷ δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

Y la Osa, a la que llaman también con el nombre de Carro,
que gira fija sobre sí misma y vigila a Orión,
solitaria, pero no toma parte de los baños del océano.

La relación de este asterismo con la astronomía mesopotámica es explorada por PINGREE (1998, p.129), especialmente en el empleo del término ἄμαξα/ἄμαξα²⁰, “carro”, que coincide con su contraparte babilónica, GIŠ.MAR.GÍD.DA, dando cuenta de un estado temprano de contacto entre ambas civilizaciones²¹. Reminiscencias a la composición de este pasaje de *Il.* (esp. 18.487) pueden encontrarse en *Phaenomena*:

καὶ τὴν μὲν Κυνόσουραν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν (*Phaen.* 37)

Ciertamente a una la llaman con el nombre Cinosura.

Por otro lado, la referencia a ἄμαξα es rescatada también en líneas anteriores, donde se explica el uso del término:

δύς δέ μιν ἀμφὶς ἔχουσαι
Ἄρκτοι ἄμα τροχόωσι, τὸ δὴ καλέονται ἄμαξαι. (*Phaen.* 26-27)

Las dos Osas corren juntas sosteniendo [al polo] de ambos lados, por eso **son llamadas Carros**, evidentemente.

Sin embargo, las Osas en el *Phaenomena* de Arato adquieren un lugar privilegiado que no se registra en otras fuentes helénicas, clásicas ni arcaicas, porque son rebautizadas, tal como puede vislumbrarse a partir del v. 37 citado. Las Ἄρκτοι (Osas) son nombradas como Κυνόσουρα y Ἑλίκη (Cinosura y Hélice), ambas catasterismos de las ninfas que alimentaron y criaron a Zeus en una cueva cuando, tras ser engullido el último de los hijos de Rea, esta huyó a Creta para dar a luz²²:

εἰ ἔτεδὸν δῆ,
Κρήτηθεν κείναι γε Διὸς μεγάλου ἰότητι
οὐρανὸν εἰσανέβησαν, ὃ μιν τότε κουρίζοντα
Δίκτω ἐν εὐώδει, ὄρεος σχεδὸν Ἰδαίῳ,
ἄνθρω ἐγκατέθεντο καὶ ἔτρεφον εἰς ἐνιαυτόν,
Δικταῖοι Κούρητες ὅτε Κρόνον ἐψεύδοντο.
καὶ τὴν μὲν Κυνόσουραν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
τὴν δ' ἑτέραν Ἑλίκην. Ἑλίκη γε μὲν ἄνδρες Ἀχαιοὶ
εἰν ἀλὶ τεκμαίρονται ἵνα χρῆ νῆας ἀγινεῖν,
τῇ δ' ἄρα Φοίνικες πίσυνοι περὶ θάλασσαν.
ἀλλ' ἢ μὲν καθαρὴ καὶ ἐπιφράσσασθαι ἐτοίμη
πολλὴ φαινομένη Ἑλίκη πρώτης ἀπὸ νυκτός:
ἢ δ' ἑτέρη ὀλίγη μὲν, ἀτὰρ ναύτησιν ἀρείων:
μειοτέρη γὰρ πᾶσα περιστρέφεται στροφάλιγγι:
τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται. (*Phaen.* 30- 44)

Si es de hecho cierto, aquellas subieron al cielo desde Creta por la voluntad del gran Zeus, en relación con lo cual en aquel tiempo, cuando era niño en la perfumada Dicte, cerca del monte Ida, en una cueva lo escondieron y alimentaron durante un año cuando los curetes dicteos engañaron a Cronos.

Ciertamente a una la llaman con el nombre Cinosura y a la otra como Hélice. Por una parte, con Hélice los varones aqueos son señalados

en el mar a dónde hay que dirigir las naves,
por otra parte, los fenicios, confiados con la otra, atraviesan el mar.
Pero una es clara y fácil de observar,
Hélice, que es muy visible desde el comienzo de la noche;

la otra menos, no obstante, es la mejor para los navegantes,
 pues toda ella gira alrededor de una órbita más pequeña.
 Con ella, también los sidonios navegan en una línea más recta.

Antes que nada, es preciso señalar que la figura de las ninfas a cargo del cuidado y la crianza de Zeus es posterior a Arato. Se registran los nombres de Ide y Adras-teia en Paus. 8.53.4 y A.R. 3.133; las hijas de Meliseo en Call. *Jov.* 46-54, Apollod. *Bibliotheca* 1.1.6-7 e Hyg. *Fab.* 182; *Astr.* 2.13. No obstante este dato preciso que nos interesa a los efectos del análisis de *Phaenomena* 30-44, topónimos y leyendas similares en Arcadia y Creta sugieren una fuente común para el mito del nacimiento de Zeus, siendo probable que los colonos del Peloponeso llevaran el mito a Creta²³.

Precisamente el registro de Creta como lugar de la *anábasis* de las ninfas (v. 30) constituye otro punto significativo de análisis. La noción de un Zeus *Kretagenés* no es novedosa. Como señala DUEV (2008, p. 227) aparece ya en el Linear B, en las tablas KH Gq 5 y KN Fp(1) + 31, en el epíteto a Zeus (di-ka-ta-jo di-we, *Diktaïos*), y puede atestiguar más adelante en Hesíodo:

πέμψαν δ' ἐς Λύκτον, Κρήτης ἐς πίονα δῆμον,
 ὀππότε' ἄρ' ὀπλότατον παίδων τέξεσθαι ἔμελλε,
 Ζῆνα μέγαν: τὸν μὲν οἱ ἐδέξατο Γαῖα πελώρη
 Κρήτη ἐν εὐρείῃ τραφέμεν ἀπιταλλέμεναί τε. (*Th.* 477-480)

Mas la enviaron [a Rea] a Licto, al abundante pueblo de Creta,
 cuando estaba a punto de engendrar al menor de sus hijos,
 el gran Zeus. A él recibió la vasta Gea
 en la amplia Creta para nutrirlo y criarlo.

El himno de Palaikastro, también llamado “himno a Zeus dicteo”, sugiere un sentido de continuidad en el culto a Zeus *Kretagenés*, aunque mucho se ha discutido respecto a la preexistencia de cultos prehelénicos en la isla de Creta y el posible sincretismo con un culto anterior dedicado a Zagreo²⁴. Varios distritos del Egeo se disputaron el lugar de nacimiento de Zeus, siendo los reclamos más antiguos los de Arcadia y Creta, debido a la homología entre el monte Ida cretense y el monte Ida frigio y la similitud entre la diosa Rea cretense con la Gran Madre frigia. Al contrario de los motivos predominantes en Arcadia, que enfatizaban el papel de las parteras en el baño de la madre y el niño, los mitos de Creta cuentan cómo los ayudantes de Rea alimentaban y protegían al infante. Poetas contemporáneos a Arato, como Calímaco, también tomaron posición en el asunto. Leemos en el *Himno a Zeus* una apuesta por la versión frigia, ya que los cretenses “son mentirosos”²⁵:

πῶς καί μιν, Δικταῖον ἀείσομεν ἠὲ Λυκαῖον;
 ἐν δοιῇ μάλα θυμός, ἐπεὶ γένος ἀμφήριστον.
 Ζεῦ, σὲ μὲν Ἰδαίοισιν ἐν οὐρεσὶ φασι γενέσθαι,
 Ζεῦ, σὲ δ' ἐν Ἀρκαδίῃ: πότεροι, πάτερ, ἐψεύσαντο;

‘Κρη̄τες ἀεὶ ψεῦσαι:’ καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο
 Κρη̄τες ἐτεκτήναντο: σὺ δ’ οὐ θάνες, ἐσσι γὰρ αἰεὶ. (Jov. 5-9)

¿Cómo le cantaremos, como señor de Dicte o de Licaón [Ida]?

Mi alma está profundamente en duda, porque su linaje es ambiguo.

Oh Zeus, por un lado dicen que tú naciste en las colinas de Ida;

por el otro, Zeus, dicen que en Arcadia; ¿cuál de estos mintió, padre?

“**Los cretenses son siempre mentirosos**”. Pues también una tumba tuya, oh Señor,

hicieron los cretenses; pero tú no moriste, pues existes siempre.

Como resulta evidente a partir de las versiones citadas, el mito acerca del origen de Zeus se registra desde la época arcaica hasta el periodo helenístico. Arato, no obstante, apela a la versión hesiódica y, aunque incluye los dos sitios de culto a la divinidad más populares, Dicte e Ida, no da por resuelta esta cuestión, al iniciar su exposición con una advertencia: εἰ ἔτεδὸν δῆ (v. 30, “si es de hecho cierto”). Este indicio, que aligera el compromiso del poeta con la información que expone, es fundamental en la composición de *Phaenomena* porque indica un tercer elemento, el del saber popular, que se suma a la tradición mitográfica y tensiona con el saber astronómico. Se trata de los saberes, las versiones, los rumores de otros, que constituyen un recurso más para Arato (καλλέουσιν, v. 36)²⁶. La prótasis condicional marca un punto incierto, problemático, en este caso, centrado en la razón de la presencia de las Osas en el cielo.

La decisión de hacer a las Osas figuras protectoras durante la crianza de Zeus y de darles nombre propio parece, desde el registro literario y mitográfico, plenamente aratea. Qué tanto de esa otredad verbal enunciada o de las variantes mitológicas en circulación en el contexto arateo está presente en la concepción de este mito recreado, es algo que no podremos especificar, más allá de los documentos –ciertamente insuficientes– citados. En el terreno determinado por las conjeturas, mucho se ha especulado al respecto de los nombres parlantes elegidos para las Osas. El más claro de ellos es el de la Osa Mayor, Ἐλίκη²⁷, “circunvolución”, que acompaña el uso del verbo περιστρέφω, “girar”, implicando su movimiento alrededor del polo y constituyendo así “una explicación más científica que mítica para el origen del nombre” (GALLEGO REAL, 2003, p. 69). En cuanto a esto, KIDD remite a *Odisea* 5.276-277, pasaje en el cual se narra la forma en que Odiseo navega procurando tener a la Osa Mayor a mano izquierda (1997, p. 189). Creemos, no obstante, que hay que ir un paso más allá, ya que en los versos 36-38 de *Phaenomena* citados y traducidos previamente se marca una distinción importante: el asterismo Ἐλίκη es para que los ἄνδρες Ἀχαιοὶ (“varones aqueos”) sean τεκμαίρονται (“señalados”). Aunque el verbo τεκμαίρομαι indica la señalización con signos o pruebas, tiene en Homero (*Il.* 6.349) y en Hesíodo (*Op.* vv. 229, 239) el sentido adicional de ordenar o designar por parte de una divinidad o autoridad²⁸. Los Φοίνικες (“fenicios”)²⁹, por otro lado, navegan πίσυνοι, “confiados”, apoyados en Cinosura. Es curioso advertir que la estructura balanceada en la sintaxis del pasaje propone un interesante desequilibrio en el ámbito semántico: si bien los fenicios también utilizan los signos celestes

para guiarse, ellos no son los sujetos destinatarios de esos signos, no son deliberadamente orientados por ellos. En la primera proposición de la estructura la agencialidad recae sobre la divinidad que dispone los signos y guía (recordemos la pasividad del verbo τεκμαίρονται) a los griegos (“varones aqueos”); en la segunda recae sobre los mismos fenicios. Arato no niega el uso práctico de los signos para la orientación, es más, establece que es precisamente el segundo asterismo, el de la Osa Menor, Cinosura, el que es óptimo para la navegación, pero deja entrever que hay un trasfondo mítico enlazado a la Osa Mayor y que este responde a señalización específica para los aqueos, los míticos fundadores del pueblo heleno.

El origen del otro nombre, Cinosura (“cola de perro”), sigue aún sin ser resuelto³⁰. Higino, en *Astronomica* 2.2, nos habla de un texto de Aglaóstenes, Ναξιακά, del que sólo quedan fragmentos, en el que aparecería este nombre relacionado a las ninfas que cuidaron de Zeus. Su correspondiente babilónico es MUL.MAR.GÍD.DA.AN.NA, “carro del cielo”, asociado con la diosa sumeria Damkianna (ROGERS, 1998a, p. 18). En todo caso, resulta insoslayable que ambos asterismos, el de la Osa Mayor y el de la Menor, responden a una funcionalidad marítima³¹. Queda pendiente, sin embargo, información específica que explique el motivo por el que fueron transformadas las ninfas en Osas antes de ser elevadas al cielo. En cuanto a ello, elaboraciones posteriores del mito, como la de Higino, vinculan a Calisto con una de las Osas. Tomando en cuenta la antigüedad de la constelación y su temprano registro en Homero (*Ilíada* 18.483-489; *Odisea* 5.269-277) y Hesíodo (recogido en Higino, *Astronomica* 2.1.4), es posible que la versión de las Osas en relación a Calisto, al llevar más tiempo en circulación, se considerara de mayor legitimidad.

Palabras finales

Pese a no saber “si es de hecho cierto”, Arato nos asegura que las Osas subieron al cielo por voluntad de Zeus (vv. 30-31), algo que se nos anticipa ya en el Proemio del poema, pues “él mismo fijó en el cielo las señales” (αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν v.10). Al “ampliar en verso” el texto de Eudoxo, Arato ha realizado una selección y reversión específica de la tradición mitográfica para posicionar a Zeus como figura preponderante del poema. Ubica la narración en el pasado mítico al emplear el adverbio τότε de forma que Zeus sea origen y causa del cataterismo. Sin duda el reconocimiento de las Osas como asterismos funcionales para la navegación debía de estar ya ampliamente difundido en el periodo helenístico, pero es la significativa reelaboración mítica aratea la que resulta de interés. Desde una perspectiva williamsiana, podemos decir que es a través de la incorporación de lo activamente residual, es decir, lo que ha pasado a conformar efectivamente el pasado mítico de Zeus, que Arato genera nuevos significados y relaciones entre este, las Osas y su asterismo. La incorporación de un asterismo extranjero al uso helénico, como señala la caracterización de la Osa Menor en tanto fenicia, se afianza mediante su incorporación en el corpus mítico griego. Este movimiento de apropiación cohesiona la imagen de las Osas, similares en su configuración estelar, con un relato que igualmente las equipara en calidad de ninfas. Como vimos al inicio de esta exposición, la nueva clase de los poetas de la élite, que constituye una nueva

fase de la cultura dominante helénica, configura una práctica literaria y mitográfica emergente al reelaborar el pasado mítico. En el caso de Arato, su creación poética evidencia, adicionalmente, la expresión de las presiones y límites hegemónicos al integrar el conocimiento astronómico de simiente babilónica aprehendido por Eudoxo dentro del campo cultural dominante helénico. Esto es observable a través de la selección y adaptación de mitos tradicionales a un asterismo, estableciendo un sistema de ordenamiento geográfico y discursivo, con Zeus como λόγος manifiesto en el mundo, un λόγος que no sólo es observable, sino legible. En el texto celeste, el pueblo del periodo helénico descifra cómo sobrevivir en el presente diario y, asimismo, lee el pasado tradicional que configura su identidad cultural.

Bibliografía

- ALLEN, R. H. (1838). *Star names and their meanings*. New York: Leipzig.
- ALONGE, M. (2005). *The Palaikastro Hymn and the Modern Myth of the Cretan Zeus*. Princeton/Stanford Working Papers in Classics. <https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/alonge/120512.pdf>.
- COOK, A. B. (1914). *Zeus: a study in ancient religion (vol. 1): Zeus god of the bright sky*. Cambridge University Press.
- DE HOZ, J. (1994). Hesíodo en Sociedad. En J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *La Épica griega y su influencia en la Literatura Española* (pp. 113-154). Ediciones Clásicas.
- DIELS-KRANZ, N. (2005). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hildesheim: Weidmann.
- DUEV, R. (2008). Zeus and Dionysus in the Light of Linear B record. En L. GODART y A. SACCONI (Presidencia), *Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di Micenologia*. Pasifae: Roma.
- ERREN, M. (1967). *Die Phainomena des Aratos von Soloi*. Wiesbaden.
- FAURÉ, P. (1964). *Fonctions des cavernes crétoises*. E. de Boccard.
- FOWLER, R. L. (2013). *Early Greek Mythography: II Commentary*. Oxford University Press.
- GALLEGO REAL, L. (2003). *El hipotexto hesiódico en los Phaenomena de Arato* [Tesis de doctorado, Universidad de Extremadura] Repositorio Dialnet <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=247>
- GANTZ, T (1993). *Early Greek myth: A guide to literary and artistic sources*. Johns Hopkins University Press.
- HARRIS, W. V. (1989). *Ancient Literacy*. Harvard University Press.
- HARRISON, J. E. (1908). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge University Press.
- HADZISTELIOU-PRICE, T. (1978). *Kourotrophos: Cults and representations of the Greek nursing deities*. E. J. Brill.
- HEAD, B. V. (1911). *Historia numorum: A manual of Greek numismatics*. Clarendon Press.
- HOPKINS, K. (1991). Conquest by Book. En *Literacy in the Roman World, Journal of Roman Archaeology* (pp. 133–158). Ann Arbor.

- HUNGER, H. & PINGREE, D. (1999). Astral Sciences in Mesopotamia. *Handbuch der Orientalistik*, 1(44). Leiden.
- HUNTER, R. L. (1993). The Argonautica and its Ptolemaic context. En *The Argonautica of Apollonius*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511552502>
- KIDD, D. (1997). *Aratus Phaenomena*. Cambridge University Press.
- LAMB, J. (1848). *The Phenomena and Diosemeia of Aratus, Translates in English Verse with Notes*. Cambridge University Press.
- MAIR, G. R. (1921). *Aratus Solensis. Phaenomena*. London: William Heinemann. G.P. Putnam's Sons.
- MORI, A. (2016). Literature in the Hellenistic World. En M. HOSE & D. SCHENKER (eds.), *A Companion to Greek Literature* (pp. 89-111). Wiley Blackwell. doi:10.1002/9781118886946.ch6
- NEUGEBAUER, O. (1969). *The Exact Sciences in Antiquity*, 2nd ed. Dover Publications Inc.
- PERDERGRAFT, M. L. (1982). *Aratus as a Poetic Craftsman* [Tesis de doctorado, University of North Carolina at Chapel Hill]. Recuperado en Proquest.com
- PIETSCH, C. (1999). *Die 'Argonautika' des Apollonios von Rhodos*. Stuttgart.
- PINGREE, D. (1998). Legacies in Astronomy and Celestial Omens. En S. DALLEY (ed.), *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford University Press.
- RICHARDSON, N. J. (1974). *The Homeric Hymn to Demeter*. Clarendon Press.
- ROGERS, J. H.(1998a). Origins of the ancient constellations: I. The Mesopotamian traditions, *Journal of the British Astronomical Association*, 108(1), 9-28.
- ROGERS, J. H.(1998b). Origins of the ancient constellations: II. The Mediterranean traditions, *Journal of the British Astronomical Association*, 108(2), 79-89.
- SCHAEFER, B. E. (2004). The Latitude and Epoch for the Origin of the Astronomical Lore of Eudoxus. *Journal for the History of Astronomy*, 35(2), 161–223. <https://doi.org/10.1177/002182860403500204>
- SCHERER, A. (1953). *Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern*. Heidelberg: Carl Winter.
- SCHOFIELD, C. (2011). *Kretan cult and customs, especially in the Classical and Hellenistic periods: a religious, social, and political study* [Tesis de Maestría. University College London] Repositorio de University College London. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1322996/>
- SENS, A. (2009). Hellenistic Poetry. En G. BOYS-STONES, B. GRAZIOSI & P. VASUNIA (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies* (pp. 557-607). Oxford University Press.
- STEPHENS, S. A. (2002). Egyptian Callimachus. En *Callimaque. Entretiens sur L'antiquité classique de la Fondation Hardt* (pp. 235-262).
- STEPHENS, S. A. (2009). Hellenistic Culture. En G. BOYS-STONES, B. GRAZIOSI & P. VASUNIA (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies* (pp. 86-97). Oxford University Press.
- TOOHEY, P. (1996). The Universe as a Book: Hellenistic Literacy and the Poems of Aratus and Nicander". En *Epic Lessons* (pp. 49-77). Routledge <https://doi.org/10.4324/9780203707364>

- VAN DER WAERDEN, B. L. (1952). History of the Zodiac. *Archiv Für Orientforschung*, 16, 216-230. Recuperado en <http://www.jstor.org/stable/41635784>
- VERBRUGGEN, H. (1981). *Le Zeus crétois*. Paris: Belles Lettres.
- WENSKUS, O. (1990). Astronomische Zeitangaben von Homer bis Theophrast. *Hermes-Einzelschriften*, 55. Stuttgart.
- WEST, M. L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, R. (1998). *Marxismo y literatura*. Prólogo de J. M. Castellet. Traducción de Pablo di Masso. Ediciones Península.

Notas

¹ La única fecha confiable que tenemos de la vida de Arato lo ubica en el año 276 a.e.c. como un poeta ya consagrado convocado por Antígono a su corte en Pela, junto con el estoico Perseo, Antágoras de Rodas y Alexander Aetolo (*Vitae* I, III, IV, Suda). El resto de su vida se nos presenta de forma difusa e incluso contradictoria a través de los cuatro *Vitae* preservados en los manuscritos arateos, la versión latina de *Vita* III del *Aratus Latinus* y una quinta *Vida* en la Suda s.v. *Aratos*. Se establece, por general acuerdo, que Arato nació en Soli, Cilicia; que vivió aproximadamente durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (III, IV) y Antígono II Gónatas (I) y que vivió varios años en Atenas relacionándose con poetas y filósofos, principalmente estoicos.

² La bibliografía crítica y el presente trabajo se centran en la tradición textual de solo trece de ellos por considerarse troncales: M (Venecia, *Marcianus* 476), E (Edimburgo, Nat. Library of Scotland, Adv. MS 18.7.15), S (Escorial, *Scorialensis* Σ III 3), H (Vaticano, *Vat. gr.* 1307), D (Paris, *Bibl. Nat. gr.* 2841), A (París, *Bibl. Nat. gr.* 2403), C (Roma, Biblioteca Casanatense 356), V (Vaticano, *Vat. gr.* 1910), K (Járkov, Charecovensis Univ. 369), N (Vaticano, *Vat. gr.* 199), P (Heidelberg, Universitätsbibliothek, *Palatinus gr.* 40), T (Módena, Biblioteca Estense α τ 9-14), Q (Salamanca, Biblioteca Universitaria, *Salmanticensis* M 233), Y (Vaticano, *Vat. gr.* 1371).

³ No tenemos fechas precisas de la vida de Eudoxo, pero se dice que vivió en la 103^a Olimpiada (368-365 a.e.c) y que murió a la edad de 53 años (D.L. 8.8.90), aparentemente algún tiempo después de Platón (Plin. *Nat.* 30.3).

⁴ Versos: 49-54, 91, 96, 69, 74, 143-145, 147, 161, 174-175, 184-187, 188, 197, 206, 229, 246-249, 251-256 y 279-281; y 498-499 de *Enoptron*.

⁵ A este respecto señala STEPHENS (2009, p. 92): “the literature of this period (like the plastic arts) played a vital role in reshaping the world of Hellenistic societies. Poetry remained an efficacious means of aligning new spaces with both old Greece and her colonies (from which the citizens of new cities were being recruited), thus for constructing new frames of reference for a community”.

⁶ Los niveles de alfabetización nunca fueron realmente altos en la antigüedad. Probablemente menos del 10% de la población masculina podía leer lo suficientemente bien como para apreciar y tener acceso a la literatura, incluso en comunidades con tasas significativamente altas como el s. V a.e.c en Atenas o el II e.c. en Roma). Cfr. HARRIS (1989, p. 61 y p. 173) y HOPKINS (1991).

⁷ Cfr. SENS (2009, p. 602).

⁸ Cfr. HUNTER (1993, pp. 154-169); PIETSCH (1999).

⁹ Cfr. STEPHENS (2002, pp. 235-262).

¹⁰ Tomado de KIDD (1997, p. 4) quien a su vez lo toma de *Vaticanus gr.* 191, 203v - 204r. Consultable en https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.191

¹¹ Todas las traducciones del presente trabajo son propias.

¹² Para la lista completa de neologismos cfr. KIDD (1997, p. 23-26).

¹³ Cfr. PENDERGRAFT (1982).

¹⁴ Cfr. GALLEGO REAL (2003).

¹⁵ Cfr. ERREN (1967).

¹⁶ Se trata de una serie de registros astronómicos mesopotámicos en arcilla, cuya copia más cercana data del 687 a.e.c, pero cuyo origen puede datarse hacia el 1000 a.e.c a una latitud de 36°.

¹⁷ Por su abreviatura Aur (Auriga), Lup (Lupus), ŪMa (Osa mayor) y ŪMi (Osa Menor).

¹⁸ Por su abreviatura CrB (Corona borealis), Ori (Orión), Boo (Boyero), Lyr (Lyra), Lep (Liebre), Tri (Triángulo), Per (Perseo), Cas (Casiopea), Oph (Ofiuco).

¹⁹ El verso 18.487 de *Ilíada* coincide exactamente con una referencia breve en *Od.* 5.273.

²⁰ En Homero ἄμαξα, en Arato ἄμαξα por su variante ática-dórica.

²¹ Para ampliar sobre este contacto cfr. HUNGER y PRINGEE (1999, p. 68); SCHERER (1953, p. 139); WENSKUS (1990); WEST (2007, pp. 351ss.).

²² Tras oír la profecía de que sería destronado por uno de sus hijos, Cronos comenzó a devorar su descendencia tan pronto nacía. Acongojada por este hecho, Rea genera un plan para escapar y tener al último de ellos, Zeus, en secreto. Ayudada por su madre Gea y su padre Urano, da a luz en Creta. (*Hes. Th.* 477-484).

²³ Cfr. FAIRÉ (1964, p. 123); GANTZ (1993, p. 42); HADZISTELIOU-PRICE (1978, pp. 81-82).

²⁴ Cfr. ALONGE (2005); COOK (1914, pp. 644-651); HARRISON (1908); SCHOFIELD (2011, pp. 9-28).

²⁵ Este dicho se atestigua por primera vez en Epiménides (citado por Clemente de Alejandría y recogido en DIELS-KRANZ (2005, I 3B1) *circa* 600 a.e.c., aunque es posible que haya tenido sus orígenes en *Odisea* debido a la impostura de su personaje principal como cretense y su habilidad para mentir. También influenciado por *Odisea*, en el *Himno a Deméter*, la diosa pretende provenir de Creta (v. 123); cfr. RICHARDSON (1974, p. 32).

²⁶ La trascendencia de este recurso se demuestra a partir de la cantidad de veces que aparece mencionado (siempre marcando la distancia con esa información) en el poema. Respecto de la primera parte de la obra, que constituye nuestro corpus de análisis inicial, cfr. καλέουσιν (vv. 245, 315, 376, 399, 544) o expresiones como λόγος ἄλλος (v. 100).

²⁷ Tanto Apolonio (2.360, 3.745-6 y 3.1195) como Teócrito (*Id.* 1.123) retoman este nombre para la Osa Mayor.

²⁸ Cfr. LSJ. La figura de Zeus como causa primigenia, tal como señala el verso inaugural del poema, ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα (v. 1), ocupa un lugar relevante para la concepción estoica del cosmos. No debe extrañarnos el esfuerzo del poeta por consignar en el cielo la intervención

divina en forma de signos visibles dispuestos para el bienestar del hombre junto con la tradición mítica de su supervivencia.

²⁹ En Arato los fenicios (v. 39) y los sidonios (v. 44) son un mismo pueblo. Para profundizar en esta trasposición cfr. GALLEGO REAL (2003, pp. 19-21).

³⁰ Algunos como FAIRÉ (1964, p. 46), HEAD (1911, pp. 463–464) y VERBRUGGEN (1981, p. 43) la asocian a la presencia de monedas Cidonias con la imagen de un perro alimentando un infante (c. 400–300).

³¹ A este respecto, ROGERS (1998b, p. 84) cita a ALLEN (1838, p. 448), quien toma a Estrabón como referencia para fechar el uso de las Osas para la navegación hacia mediados del 600 a.e.c. Sus afirmaciones se basan en la suposición de que Tales de Mileto habría enseñado la Osa Menor a los fenicios al separarla de una de las alas del Dragón (Draco). Lo cierto es que Estrabón nunca menciona a Tales en relación con este asunto (cfr. *Geografía* I.1.6) y que el hecho apócrifo parece proceder de Diógenes Laercio (*Vitae* 1.1.23), quien cita un fragmento de un poema de Calímaco en honor a Tales. Todos estos registros son posteriores a Arato y por tanto es más probable que haya sido él quien haya influenciado la elaboración de dichas lecturas posteriores.



N° 46 · 2021 · ISSN 1853-6379
 DOI 10.14409/argos.2021.46.e0035
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

Ecoss de la tragedia fragmentaria de Sófocles y Eurípides: *Laocoonte, Sinón, Los frigios y Filoctetes en la Eneida (2, 1-227)*¹

Franco Andrés Lucarelli

Universidad Nacional del Sur (UNS) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
 francolucarelli@gmail.com

.....
 Recibido: 08-08-21

Aceptado: 08-10-21

En este trabajo analizaremos algunos aspectos de la tragedia fragmentaria de Sófocles (*Laocoonte, Sinón, Los frigios*) y Eurípides (*Filoctetes*), apropiados por Virgilio para la narración de la caída de Troya (específicamente, A. 2, 1-227). Es nuestro objetivo identificar y examinar diversos elementos intertextuales que componen los pasajes protagonizados por Laocoonte y Sinón. Intentaremos demostrar, por un lado, que el episodio del sacerdote sugiere algunas respuestas posibles a interrogantes sobre el *Laocoonte* de Sófocles; por otro, el intenso apego de Virgilio al material fragmentario de ambos trágicos para configurar el personaje del embustero griego, Sinón.

Virgilio / Sófocles / Eurípides / Tragedia fragmentaria / Intertextualidad

...

Echoes of the fragmentary tragedy of Sophocles and Euripides: *Laocoon, Sinon, Phrygians and Philoctetes in the Aeneid (2, 1-227)*

In this work we will analyze some aspects of the fragmentary tragedy of Sophocles (*Laocoon, Sinon, Phrygians*) and Euripides (*Philoctetes*), appropriated by Virgil for the narration of the fall of Troy (specifically, A. 2, 1-227). Our objective is to identify and examine various intertextual elements that constitute the passages starring Laocoon and Sinon. We will try to demonstrate, on the one hand, that the episode of the priest suggests some possible answers to questions about Sophocles'



Laocoon; on the other, Virgil's intense attachment to the fragmentary material of both tragedians to configure the character of the Greek trickster, Sinon.

Virgil / Sophocles / Euripides / Fragmentary tragedy / Intertextuality

*¿Llegará el día en que pueda difundir por el mundo
entero tus versos, dignos solo del coturno de Sófocles?*

Virgilio, *Bucólicas* 8, 9-10

Virgilio observó con esforzada atención la actuación de los héroes mitológicos en las tablas griegas, reutilizando modelos y esquemas ofrecidos por la pluma de los dramaturgos que les dieron vida primero². La lectura detenida de la épica virgiliana a la luz de la tragedia griega, así como permite un vasto resurgimiento de imágenes literarias, también propicia nuevas reflexiones, ya sean del orden textual, argumental, genérico o intertextual a –entre otros–, en torno al peso de la tragedia en la *Eneida*³. Nuestro propósito en este trabajo consiste en observar detenidamente el episodio protagonizado por Laocoonte y Sinón en el canto segundo de la *Eneida*, para evidenciar y analizar el grado de atención depositado por Virgilio, durante la composición de la caída de Troya, en las tragedias sofocleas *Los frigios*, *Sinón* y *Laocoonte*, y en el *Filoctetes* de Eurípides⁴. Sostenemos la hipótesis de que Virgilio, para la configuración de dicho episodio, se apropió tanto de imágenes y motivos literarios como de recursos poéticos y paradigmas heroicos de las tragedias mencionadas.

La narración virgiliana de la caída de Troya, en el canto segundo de la *Eneida*, reúne un complejo entramado de fuentes literarias⁵, en el que confluyen y se destacan, principalmente, la materia mítica homérica y su posterior reelaboración artística, la tragedia ática. El intenso apego de Virgilio hacia esta última, en principio, puede comprobarse por la significatividad argumental que demuestra, para el breve episodio protagonizado por Sinón y Laocoonte en la *Eneida* –a tan solo 187 versos–, el escaso material textual conservado de *Los Frigios*, *Sinón*, *Laocoonte* y *Filoctetes*.

1. El sacerdote (A. 2, 40-53; 199-227)⁶

1.1. Alegría festiva⁷

En la *Eneida*, los hechos que refieren al sacerdote aparecen narrados en dos pasajes, interrumpidos por la actuación de Sinón, a la que enmarcan. En el primero (A. 2, 40-53), se describe su aparición, el intento por disuadir a los ciudadanos de que ingresaran el caballo de madera, y su disparo de la flecha. En el segundo (A. 2, 199-227), inmediatamente posterior al discurso del espía griego, Sinón, se relata el espectáculo de su muerte y la de sus hijos, devorados por los monstruos marinos. La primera intervención de Laocoonte sucede al inicio del relato de Eneas, quien, respondiendo al pedido de la reina cartaginesa (A. 1, 753-756), se predispone a contar la destrucción de Troya desde su primer origen (*a prima... origine*⁸, 1, 753). Entonces, el héroe comienza mencionando la emboscada que tiende la flota griega al ocultarse en la isla de Ténedos. Los troyanos, creyendo que los aqueos se habían marchado de regreso a Micenas, abren las puertas de la ciudad y se dirigen, con ánimo alegre, a observar la desolación del campamento enemigo:

... *panduntur portae; iuuat ire et Dorica castra
desertosque uidere locos litusque relictum:
hic Dolopum manus, hic saeuus tendebat Achilles,
classibus hic locus, hic acie certare solebant.* (A. 2, 27-28)

... Se abren las puertas; es agradable salir y ver el campamento dórico, los lugares desiertos y la costa abandonada: 'Aquí acampaba el ejército de los Dólopes, aquí el cruel Aquiles; este era el lugar para las naves; aquí solía combatir la infantería en orden de batalla'.⁹

WELCKER, basándose en el fr. 370 R¹⁰, alega que, probablemente, el *Laocoonte* de Sófocles recreaba la alegría por la partida del ejército aqueo¹¹. El testimonio lo brinda Harpocración (8, 8):

λάμπει δ' ἀγυιεύς βωμὸς ἀτμίζων πυρὶ
σμύρνης σταλαγμούς, βαρβάρους εὐοσμίας (fr. 370 R)

Y refulge el altar del frente de las casas, evaporando gotas de mirra por el fuego, fragancias orientales.

Una de las discusiones que presenta RADT en torno a este fragmento responde al escenario en el que se desarrollaba la acción de la tragedia. Según DE DIOS, la mayoría de los críticos coincide en que sucede en el campo troyano¹². Para TERZAGHI, suponiendo un uso despectivo de βαρβάρους, emitido por un mensajero que viene de Troya, ocurre en el campamento aqueo¹³. Sin embargo, TEDESCHI descrea del supuesto: "In realtà l'aggettivo nella sua accezione neutra si trova impiegato in Eschilo anche come sinonimo di 'orientale', cioè con un significato autoidentificativo posto in bocca a personaggi persiani"¹⁴. Desde esta perspectiva, el mensaje sería enunciado por un troyano enfrente de una casa ("dinanzi a una abitazione")¹⁵. PEARSON anota que ἀγυιεύς βωμὸς es explicado por gramáticos y escoliastas como κίων ἐς ὄξυ λήγων ο κωνοειδῆς κίων ("pilar terminado en punta o pilar cónico"), dispuesto enfrente de las casas atenienses como amuleto y objeto de culto arcaico, decorado con guirnaldas, cintas o líquidos derramados en libaciones. Sin embargo, basándose en una glosa de Hesiquio, afirma que es un error identificar ἀγυιεύς βωμὸς con este tipo de piedra. Por el contrario, lo asocia a los altares, usualmente rectangulares, situados en el frente de una casa, o bien, cerca del pilar (κίων) o de una estatua de Apolo. Este altar era colocado en la escena de algunas tragedias y denominado, simplemente, ἀγυιεύς¹⁶.

La *Eneida* no ofrece una respuesta concluyente sobre la posible ubicación escénica del *Laocoonte*. Si Virgilio siguió la versión sofoclea, todo parecería indicar que la acción se desarrolla, o bien en el campo aqueo, donde se yergue el caballo y hacia donde Laocoonte desciende corriendo, furioso, desde lo alto de la ciudad (*Laocoon ardens summa decurrit ab arce*, A. 2, 41), o bien en algún sector de la orilla troyana, no muy apartado del mar ni del lugar del ataque¹⁷. Dada la costumbre trágica de

evitar las muertes en escena y optar por su transmisión mediante un mensajero¹⁸, en nuestra opinión, difícilmente la acción se representaría en el lugar exacto en que el sacerdote se encontraba celebrando el oficio religioso al momento del desastre. El hecho no impide, por otra parte, una ubicación en la playa cercana a ese lugar.

Aunque el fr. 370 R no aporta evidencias sobre la ubicación escénica de los hechos, sin embargo, la alegría y admiración de los frigios por la retirada podría indicar que el texto, como sostiene WELCKER, pertenece al prólogo de la tragedia. La hipótesis concuerda con Virgilio, quien ubica este clima festivo justo al comienzo de la narración de Eneas, para introducir los antecedentes del conflicto que relatará¹⁹. De este modo, el héroe ocuparía de manera figurada el lugar del prologuista trágico, o bien, la voz del coro en la *πάροδος*, anticipando la tragedia que sobrevendrá sobre Troya que, como veremos, recoge muchos elementos teatrales.

1.2. Discusión en torno al caballo

Luego de la contemplación del campamento griego y del júbilo por la partida del ejército, crece el asombro y la admiración por la magnificencia del caballo de madera. Las posiciones contrarias no tardan en imbricarse (*scinditur incertum studia in contraria uulgu*, A. 2, 39). Primero, Timetes incita a introducirlo dentro de los muros de Troya (*primusque Thymoetes / duci intra muros hortatur et arce locari*, A. 2, 32-33). Pero Capis y los de mejor juicio mandan destruirlo (A. 2, 35-38). En ese preciso momento, llega Laocoonte desde la ciudad, anima a desconfiar del caballo y de los griegos, y ocurre el famoso arrojamiento de la lanza (A. 2, 40-53).

Los estudiosos del *Laocoonte* acuerdan en que la discusión también debía ocurrir en el drama sofocleo, puesto que este antiguo motivo se repite en la mayoría de los registros literarios que conservan la fábula²⁰. A diferencia de Homero, Arctino, Apolodoro y Dión de Prusa, los textos de Virgilio, Quinto de Esmirna y Trifiodoro sitúan el debate fuera de los muros de Troya, antes del ingreso del caballo. De modo que es probable que los tres poetas se hayan servido de la misma fuente para recrear la disputa²¹. En efecto, el consenso que existe en la crítica de situar el escenario del *Laocoonte* en el campo troyano, *extra muros*, podría sugerir que Sófocles también basó su obra en dicha fuente común, o bien, que la fuente escogida por Virgilio, Quinto y Trifiodoro para narrar el episodio, haya sido la versión sofoclea²².

1.3. Sacrificio a Poseidón

Después de la actuación de Sinón (A. 2, 57-198), Eneas narra la catástrofe final de Laocoonte y sus hijos. Según el relato del héroe, desconocemos a dónde se dirigió el sacerdote luego de arrojar la lanza al caballo, durante el interrogatorio a Sinón. Cuando el foco narrativo vuelve a centrarse en Laocoonte, Eneas declara:

*Hic aliud maius miseris multoque tremendum
obicitur magis atque improuida pectora turbat.
Laocoon, ductus Neptuno sorte sacerdos,
sollemnis taurum ingentem mactabat ad aras.* (A. 2, 199-202)

Entonces, otra cosa más imponente y mucho más terrible se presenta a nosotros, desgraciados, y perturba nuestros corazones desprevenidos. Laocoonte, designado por sorteo sacerdote de Neptuno²³, se encontraba sacrificando ante los altares para sacrificios anuales un toro de gran tamaño.

Un escolio al verso 665 de *Las ranas* de Aristófanes testimonia que en el *Laocoonte* de Sófocles aparece una invocación a Poseidón (fr. 371 R)²⁴, identificada con el sacrificio que realiza el sacerdote luego de la partida de las naves aqueas:

Πόσειδον, ὃς Αἰγαίου νέμεις
 πρῶνας ἢ γλαυκᾶς μέδεις εὐανέμου
 λίμνας ἐφ' ὑψηλαῖς σπιλάδεσσι † στομάτων † (fr. 371 R)

Poseidón, que habitas los acantilados del Egeo o gobiernas las claras superficies del mar, de viento propicio, sobre elevados escollos † de bahías †...²⁵

Para PEARSON, el texto presenta serias dificultades de intelección²⁶, pero la oración concuerda con la narración de la *Eneida*²⁷. En efecto, la confrontación de ambos textos aportaría dos significados interesantes para *Laocoonte*. Primero, el cotejo contribuiría a esclarecer el problema del lugar del ataque. Habíamos sugerido (cfr. apdo. 1.1) que el ataque podría haberse representado en algún lugar de la costa troyana. En este sentido, PEARSON asocia el epíteto de Poseidón con el sitio en que se emplazaban los templos dedicados al dios:

it has been suggested that πρῶν here is an *inlet* or *gulf* of the sea, as ἄλιον πρῶνα is sometimes taken to be the Hellespont in Aesch. *Pers.* 135, 882. There is no need, however, to give up the ordinary rendering, *headland*. It was usual for temples of Poseidon to be erected upon promontories: hence Ar. *Eq.* 560 ὦ δελφίνων μεδέων, Σουνιάρατε, ὦ Γεραίστιε παῖ Κρόνου, Ach. 510 οὐπὶ Ταινάρῳ θεός²⁸.

Además, todas las variantes que ofrece el aparato crítico del discutido fr. 371 R refieren a Poseidón como soberano o habitante de los acantilados²⁹. En consecuencia, el registro lingüístico de la oración al dios parece indicar que el ataque de las serpientes se produce, como en la *Eneida*, en algún sector de la playa³⁰.

Un segundo problema que los sucesos narrados en la *Eneida* podrían esclarecer responde al motivo del sacrificio. En general, se admite que el sacrificio en *Laocoonte* es ofrecido en agradecimiento por la partida de los griegos³¹. Sin embargo, no hay evidencia clara de ello en las fuentes principales consultadas³². En cambio, una nota de Servio al verso 202 del libro 2 de la *Eneida* ofrece una posible alternativa a esa interpretación. El gramático observa que *sollemnis* debe entenderse en su sentido etimológico (*sollus* + *annus*)³³, por lo tanto, el sacrificio correspondería a un ritual repetido anualmente³⁴. La advertencia es retomada por HORSFALL (2008, p. 188):

it rests on an etym[ological] link with *annus*, and V[irgil]'s use of s[*ollemnis*] does indeed appear to favour a sense of 'regular, anniversary', rather than weakened 'solemn'. [...] The etym[ological] sense is helpful here, for it may help to explain to the attentive reader why Laoc[oon] is on the shore just then; no need to suppose that his name had just been drawn for some *ad hoc* ritual act [...] if the rite is hallowed and pre-exists the occasion, it removes any justification for speculation about why the rite is taking place.

De esta manera, el comentario de Servio, considerada la ausencia de fuentes disponibles, brindaría una opción de lectura interesante sobre este punto de la tragedia: Laocoonte no realizaría el sacrificio a causa de la partida griega, sino para cumplir con un culto ritual dedicado anualmente a Poseidón.

2. Falaz y embustero (A. 2, 57-198)

Luego de que Laocoonte pronunciara su desconfianza hacia el caballo de Troya y le arrojara la jabalina, aparece Sinón, arrastrado por unos pastores a presencia de Príamo (A. 2, 57-66). La tradición épica y mitológica indica que el personaje debía persuadir a los troyanos de que ingresaran el caballo a la ciudadela y, luego, con una antorcha, anunciar su ingreso a la flota que aguardaba en Ténedos³⁵. Virgilio utiliza muchas fuentes literarias para la composición del pasaje, entre las que sobresale la tragedia griega³⁶. De las fragmentarias, se destaca con prominencia el fr. 789d K del *Filoctetes* de Eurípides³⁷, por la trampa que allí realiza Odiseo, que sirve de modelo paradigmático para la configuración del engaño que trama Sinón. También, el *Sinón* de Sófocles suele admitirse entre las posibles fuentes del episodio virgiliano³⁸ pero, lamentablemente, solo se conservan cuatro exiguos fragmentos. Para finalizar, creemos que el fr. 724 R de la tragedia sofoclea *Los frigios*, de la que apenas se conservan dos fragmentos, también podría demostrar un vínculo estrecho con el suceso representado en la *Eneida*. A continuación, analizaremos las relaciones intertextuales entre estas obras y la narración virgiliana, concentrándonos en los fragmentos que consideramos más relevantes para dicha relación.

2.1 El Sinón de Sófocles

Los cuatro pequeños fragmentos que sobreviven de la obra provienen de Hesiquio, quien adscribe cada uno de ellos a Sófocles (Σοφοκλῆς Σίνωνι)³⁹:

Fr. 542 R: αἰθὺσσειν
'poner en movimiento rápido', 'revolver', 'encender'

Fr. *542a R: ἀναιθύσσω
'agitar', 'despertar'

Fr. 543 R: ἄρρητον
'inefable', 'indecible', 'inmenso', 'irracional'

Fr. 544 R: ἐνθρίακτος
‘inspirado’⁴⁰

Al tratarse de unidades léxicas aisladas es imposible descifrar a qué lugar de la tragedia pertenecen. En nuestra opinión, la conjetura más identificable al relato virgiliano es la que realiza PEARSON sobre el fr. 542 R, para quien αἰθύσσειν se asociaría a las señales que envía Sinón a la flota. El verbo constituye un vínculo simbólico muy fuerte con lo poco que la tradición literaria testimonia sobre la acción de Sinón, puesto que, en los relatos más descriptivos de su actuación, el héroe no utiliza armas convencionales, sino sus palabras engañosas y el fuego. Aunque existan pocas dudas de que Virgilio haya reutilizado el material sofocleo, la *Eneida* difiere con las fuentes épicas en algunos aspectos sobre la participación del argivo en la guerra. En primer lugar, no es el espía, sino la flota de Agamenón la que envía señales a Sinón para abrir el caballo de madera (A. 2, 256-257). En segundo lugar, en el canto sexto nos enteramos de que tampoco fue el espía quien movió la antorcha desde lo alto de la ciudadela, sino Helena (A. 6, 515-519). En tercer lugar, luego del ingreso del caballo, el espía aparece incendiando la ciudad (es su última aparición en la *Eneida*). Sugerimos que este episodio podría ofrecer una alternativa a la tesis de PEARSON. En efecto, una vez que los griegos invaden la ciudad, el relato del troyano Pantóo a Eneas señala la última actuación que se conoce de Sinón:

‘...arduus armatos mediis in moenibus adstans
fundit equus uictorque Sinon incendia miscet
insultans...’ (A. 2, 328-330)

El caballo, amenazador, de pie en medio de las murallas suelta hombres armados, y Sinón, vencedor prende fuego todo mientras profiere insultos.

Nótese que Virgilio prefiere la perífrasis *incendia miscet* a la utilización de los verbos *accendere*, *incendere*, *succendere*, *inflammare*, *cremare*, que denotarían con mayor precisión la acción de encender⁴¹. La locución, creemos, se correspondería mejor con el sentido peculiar del verbo utilizado por Sófocles en referencia a este proceso que, a diferencia de αἶθω (*light up, kindle, burn*), alberga entre sus semas la acción de agitar rápidamente y, al mismo tiempo –si cabe la plurisemia–, la acción de incendiar (*set in rapid motion, stir up, kindle*)⁴². De igual modo, también *miscere* denota agitación, revolución y turbación⁴³. En la *Eneida* la señal dada por Helena se describe de manera muy distinta a la que, siguiendo a PEARSON, enunciaría Sófocles. Allí se cuenta que la lacedemonia “en persona sostenía en el centro [del grupo de frigias] una gran antorcha y llamaba a los Dánaos desde lo alto de la ciudadela” (*flammam media ipsa tenebat / ingentem et summa Danaos ex arce uocabat*, A. 6, 518).

En conclusión, si Virgilio imitó el drama sofocleo, la similitud semántica entre αἰθύσσειν e *incendia miscet* podría indicar que el fr. 542 R corresponde a un momento posterior a la señal emitida por Sinón, en particular, al instante en que los

griegos han tomado la ciudad y comienzan a incendiarla, en donde Sinón tendría un rol protagónico.

2.2 Sinón y el fr. 789d K de Eurípides

Hasta aquí hemos observado algunas similitudes entre la narración virgiliana de una parte de la caída de Troya y algunos motivos, imágenes y escenas del *Laocoonte* y del *Sinón* de Sófocles. Sin embargo, la apropiación minuciosa que Virgilio hace del fr. 789d K del *Filoctetes* de Eurípides demuestra el alto grado de atención puesto por el poeta en la obra del dramaturgo de Salamina⁴⁴. El fragmento aludido no es extenso, pero la afinidad que presenta con el discurso de Sinón es muy estrecha. Una vez que Sinón es arrastrado a presencia de Príamo y colocado frente a las tropas frigias, exclama:

‘heu, quae nunc tellus’ inquit, ‘quae me aequora possunt accipere?...’ (A. 2, 69-70)

‘Ay’ –dijo– ‘¿qué tierra, qué mar puede acogerme...?’

El diálogo entre el espía y sus enemigos se abre con una fingida interjección de lamento. El motivo se encuentra en el *Filoctetes*, donde Odiseo, ante el temor que le causa la llegada del anciano, profiere la interjección griega correspondiente:

ΟΔΥΣΣΕΥΣ. παπαῖ πρόσσεισιν ὁ ἀνήρ. (fr. 789d K, 5)

ODISEO: ¡Ay, ay! Se acerca el hombre.

Seguidamente, Odiseo se asombra de la condición miserable que manifiesta Filoctetes. La imagen aparece invertida en la *Eneida*, donde los troyanos se asombran e, incluso, se burlan de la apariencia precaria que exhibe Sinón⁴⁵, quien, vulnerable al peligro por no portar armas (*inermis*, A. 2, 67), tiene las manos atadas a la espalda (*post terga reuinctum*, 57) y demuestra perturbación (*turbatus*, 67). La situación de Filoctetes, enfermo, salvaje y desvalido, no se diferencia mucho de la de Sinón:

αὐτὸς ὄδε ὁ Ποίαντος παῖς, οὐκ ἄδηλος τῇ ξυμφορᾷ, μόλις καὶ χαλεπῶς προβαίνων. ὦ τοῦ χαλεποῦ καὶ δεινοῦ ὄράματος οὕτως· τό τε γὰρ εἶδος ὑπὸ τῆς νόσου φοβερόν ἢ τε στολή ἀήθης· δοραὶ θηρίων καλύπτουσιν αὐτόν. (fr. 789d K, 5)

Este mismo es el hijo de Peante, nada oculto en su sufrimiento, pues avanza a duras penas y con dificultad. ¡Oh, qué espectáculo penoso y terrible de ver! Su aspecto, por su enfermedad, es aterrador y, su vestimenta, desastrosa, pues lo cubren pieles de animales.

Una vez que Sinón pronuncia sus primeras palabras, los troyanos lo exhortan a que les informe acerca de su linaje, qué noticias traía y qué razones había para confiar en él, tratándose de un cautivo (*hortamur fari quo sanguine cretus / quidue ferat; memoret quae sit fiducia capto*, A. 2, 74-75). De la misma forma, Filoctetes le reclama explicaciones de su llegada al extranjero:

ΦΙΛΟΚΤΗΤΗΣ. τί δὲ βουλόμενος, ὅστις εἶ ποτε σύ, ἢ τίνα τόλμαν λαβών, πότερον ἀρπαγῆς χάριν ἤκεις ἐπὶ τήνδε τὴν ἄπορον στέγην ἢ κατάσκοπος τῆς ἡμετέρας δυστυχίας; (fr. 789d K, 6)

FILOCTETES: ¿Qué quieres, quienquiera que seas, y qué audacia te ocupa? ¿Acaso vienes a esta pobre cabaña con intención de robo o como espía de mi desgracia?

Ante la exhortación, Sinón confiesa de inmediato que pertenece al ejército griego, para desarmar cualquier tipo de sospecha e intentar ganarse la confianza de los troyanos. Con el propósito de excusarse de su identidad, añade que no es cualquier argivo, sino uno al que la fortuna ha desfavorecido, y que no ofrece peligro:

‘Cuncta equidem tibi, rex, fuerit quodcumque, fatebor uera’ inquit, ‘neque me Argolica de gente negabo: hoc primum; nec, si miserum Fortuna Sinonem finxit, uanum etiam mendacemque improba finget... (A. 2, 77-80)

‘Te diré toda la verdad, oh rey, pase lo que pase’, dijo. ‘No negaré que soy de raza Argólica: esto primero. Y, si la cruel fortuna hizo de Sinón un desgraciado, no lo haré, también, falaz y mentiroso...’

Odiseo emplea la misma estrategia retórica para captar la benevolencia de Filoctetes, pues conoce el odio que el anciano siente hacia los griegos, del que el laertíada mismo es culpable, por haber tramado el abandono del arquero, luego del incidente con la serpiente⁴⁶. El recurso es idéntico al que emplea Sinón, con la diferencia de que Odiseo, primero, demuestra ser pacífico y, después, admite su pertenencia al bando aqueo para ganar la confianza de Filoctetes:

ΟΔ. οὗτοι γε ὄρας ἄνδρα ὑβριστήν.
 ΦΙ. οὐ μὴν εἰωθώς γε πρότερον δεῦρο ἤκεις.
 ΟΔ. οὐ γὰρ εἰωθώς· εἶη δὲ καὶ νῦν ἐν καιρῷ ἀφίχθαι.
 ΦΙ. πολλὴν ἔοικας φράζειν ἀλογίαν τῆς δεῦρο ὁδοῦ.
 ΟΔ. εὖ τοίνυν ἴσθι οὐ χωρὶς αἰτίας με ἤκοντα καὶ σοί γε οὐκ ἀλλότριον φανησόμενον.
 ΦΙ. πόθεν δὴ; τοῦτο γὰρ πρῶτον εἰκός με εἰδέναι.
 ΟΔ. ἀλλ’ εἰμὶ Ἀργεῖος τῶν ἐπὶ Τροίαν πλευσάντων.
 ΦΙ. πόθεν; εἰπέ πάλιν, ὡς εἰδῶ σαφέστερον.

ΟΔ. οὐκοῦν δεύτερον ἀκούεις τῶν ἐπ' Ἴλιον στρατευσάντων Ἀχαιῶν
εἶναί φημι.
(fr. 789d K, 6-7)

OD: No estás viendo, por cierto, a un hombre violento.

FIL: No obstante, no acostumbraste a venir antes aquí.

OD: No, no acostumbraba. Pero ahora deseo haber llegado oportunamente.

FIL: Mucha insensatez parece demostrar tu llegada hasta aquí.

OD: En verdad, no he venido sin una buena causa y se revelará que no te soy extraño.

FIL: ¿De dónde, exactamente? Pues conviene que primero sepa esto.

OD: Mira, soy argivo, de los que navegaron contra Troya.

FIL: ¡¿De dónde?! Dilo otra vez, para saberlo más claramente.

OD: Bueno, lo oirás por segunda vez: digo que soy de los aqueos que marcharon a la guerra contra Troya.

Sin embargo, el sinceramiento oportunista de Odiseo no surte el efecto deseado, porque genera la ira inmediata de Filoctetes, para quien, tratándose el extranjero de un soldado griego, no cabe otra solución que la muerte. El anciano descubre la atenuación de su interlocutor, que, estratégicamente, osó presentarse como un hombre pacífico (οὔτοι ἄνδρα ὑβριστήν, 6) y conocido (οὐκ ἀλλότριον, 6), para luego confesarle lo más difícil: que formaba parte del grupo de sus peores enemigos⁴⁷. Odiseo, por lo tanto, tiene que tramar un nuevo engaño. A tal fin, disfrazado por Atenea⁴⁸, se hará pasar como víctima del propio Odiseo, famoso por su astucia para resolver problemas mediante trampas⁴⁹. Como Filoctetes en persona sufrió los ardides del héroe al ser abandonado en la isla, el anciano rápidamente empatiza con la desdicha del extranjero⁵⁰. Entonces, Odiseo, simulando ser otra persona, enlaza su falso infortunio con los hechos reales de Palamedes, quien fuera víctima verdadera de las artimañas del de Ítaca⁵¹. El trágico final de Palamedes conmueve profundamente al anciano, sobre todo, porque, debido a su buena fama, extendida en todo el mundo griego, era indigno del fatal desenlace que sufrió. La misma estrategia, invertida, plasma Virgilio en boca de Sinón, quien, primero, alude a la amistad y a la muerte de Palamedes, para luego, presentarse ante los troyanos como víctima persecutoria de Odiseo.

{ΦΙ.} καὶ τί δὴ τοῦτό ἐστιν, ὃ πέπονθας οὕτως χαλεπόν;

{ΟΔ.} φυγάδα με ἤλασεν Ὀδυσσεὺς ἐκ τοῦ στρατοῦ.

{ΦΙ.} τί δὲ ἔδρασας, ἐφ' ὅτῳ τῆσδε τῆς δίκης ἔτυχες;

{ΟΔ.} οἶμαί σε γινώσκειν τὸν Ναυπλίου παῖδα Παλαμῆδην.

{ΦΙ.} οὐ γὰρ δὴ τῶν ἐπιτυχόντων οὐδὲ ὀλίγου ἄξιος συνέπλει οὔτε τῷ στρατῷ οὔτε τοῖς ἡγεμόσιν.

{ΟΔ.} τὸν δὴ τοιοῦτον ἄνδρα ὁ κοινὸς τῶν Ἑλλήνων λυμεῶν διέφθειρεν.

{ΦΙ.} πότερον ἐκ τοῦ φανεροῦ μάχῃ κρατήσας ἢ μετὰ δόλου τινός;

{ΟΔ.} προδοσίαν ἐπενεγκῶν τοῦ στρατοῦ τοῖς Πριαμίδασι.

{ΦΙ.} ἦν δὲ κατ' ἀλήθειαν οὕτως ἔχον ἢ πέπονθε κατεψευσμένος;

{ΟΔ.} πῶς δ' ἂν δικαίως γένοιτο τῶν ὑπ' ἐκείνου γιγνομένων ὀτιοῦν;

(fr. 789d K, 8)

{FIL.} ¿Y qué es eso tan terrible que has padecido? {OD.} Odiseo me envió al exilio, fuera del ejército. {FIL.} ¿Qué hiciste para merecer ese castigo?

{OD.} Creo que conoces a Palamedes, el hijo de Nauplio.

{FIL.} Sí, no era un novato ni el menos estimado de la flota, ni para la tropa, ni para los jefes.

{OD.} Sí, pues a un hombre tal lo ha destruido el destructor común de los griegos.

{FIL.} ¿Acaso lo ha vencido a la vista de todos o con algún engaño?

{OD.} Luego de acusarlo de traicionar al ejército a los hijos de Príamo.

{FIL.} ¿Eso era cierto o ha sido acusado falsamente?

{OD.} ¿Cómo podría haber justicia en cualquiera de sus actos?

'fando aliquod si forte tuas peruenit ad auris Belidae nomen Palamedis et incluta fama

gloria, quem falsa sub proditione Pelasgi

insontem infando indicio, quia bella uetabat,

demiseri neci, nunc cassum lumine lugent:

[...] *dum stabat regno incolumis regnumque*

[uigebat

conciliis, et nos aliquod nomenque decusque

gessimus. inuidia postquam pellacis Vlxi

(haud ignota loquor) superis concessit ab

[oris,

(A. 2, 81-85; 88-91)

Si, por casualidad, de oídas, han llegado a tus oídos el nombre y la ilustre gloria de un tal Palamedes, descendiente de Belo, a quien, bajo la acusación de una falsa traición, siendo inocente, los Pelasgos, por una denuncia infame, mandaron a matar, porque se oponía a la guerra (y a quien, privado de la luz, hoy lloran) [...] Mientras él estaba incólume en su reino y sobresalía en las asambleas de los reyes, también nosotros disfrutamos de algún renombre y honor. Después que por la envidia del pérfido Ulises (hablo de cosas sabidas) abandonó las regiones superiores, afligido arrastraba mi vida entre tinieblas y dolor, y me indignaba conmigo mismo por la desventura de mi inocente amigo. Y necio no guardé silencio y prometí que, si algún azar me lo permitía y volvía vencedor a Argos, mi patria, lo vengaría, y provoqué con mis palabras crueles odios. A partir de allí comenzó para mí el contagio del mal; a partir de allí constantemente Ulises me aterraba con nuevas acusaciones; a partir de aquí esparcía entre la multitud mensajes ambiguos y, consciente de lo que hacía, buscaba las armas.'

Según el relato inventado por el hijo de Laertes, el héroe tuvo que escapar de Troya debido al mal que sobrevino sobre los amigos de Palamedes, luego de su muerte. Sinón, por su parte, finge de manera similar la huida del sacrificio que le maquinaron Calcante y Odiseo:

{ΟΔ.} εὖ ἴσθι ὅτι ἐπὶ πάντα τοὺς ἐκείνου φίλους ἦλθε τὸ κακὸν καὶ πάντες ἀπολώλασιν, ὅστις μὴ φυγεῖν ἠδυνήθη. οὕτω δὲ καὶ γὰρ τῆς παροίχομένης νυκτὸς διαπλεύσας μόνος δεῦρο ἐσώθη.

(fr. 789d K, 42-43)

{OD.} Mira, le llegó el mal a todos sus amigos y fenecieron los que no pudieron escapar. Así, también yo, durante la noche pasada, luego de cruzar el mar, me salvé llegando solo hasta aquí.

'iamque dies infanda aderat: mihi sacra

[*parari*

et salsae fruges et circum tempora uittae

eripui, fateor, leto me et uincula rupi

limosoque lacu per noctem obscurus in ulua

delitui dum uela darent, si forte dedissent.'

(A. 2, 132-163)

'Y ya llegaba el día horroroso, y se preparaban mi sacrificio, la salsa mola, y las cintas en torno a mis sienes. Escapé de la muerte, lo confieso, y rompí mis cadenas. Durante la noche, oscuro, me oculté entre unas ovas en un lago cenagoso hasta que se alzasen las velas, si es que lo hacían'.

Al final del fragmento, Filoctetes se muestra hospitalario ante las desgracias inventadas por Odiseo. El anciano lo invita a quedarse en su casa hasta que su huésped encuentre una oportunidad de salvación, advirtiéndole lo desagradable que podría resultarle su compañía, debido a los gritos ocasionados por la enfermedad (causa principal del abandono que sufrió)⁵². El motivo es recuperado por Virgilio, puesto que Príamo, cuando Sinón concluye la primera parte de su discurso, recibe al espía con palabras amistosas y lo acoge como ciudadano troyano⁵³.

Por último, el contrapunto entre el hipotexto euripideo y el hipertexto virgiliano puede observarse, también, en dos aspectos simbólicos –quizás, menos advertibles que los señalados a partir del fr. 789d K–, que comparte la *Eneida* con la hipótesis y los otros testimonios conservados del *Filoctetes*.

En primer lugar, según la profecía de Héleno, Troya no podía caer sin el arco de Hércules, en posesión del anciano⁵⁴. La condición reaparece invertida en el engaño de Sinón, puesto que, al final de su discurso, el espía induce a los troyanos la creencia de que el final de la guerra dependía del ingreso del caballo⁵⁵. Así, la violación de la ofrenda provocaría la destrucción de Troya; contrariamente, su ingreso a la ciudad permitiría a los frigios conquistar Grecia. Aunque tanto el mito del caballo de Troya como el del robo del arco son anteriores a Virgilio, la fusión que el poeta realiza entre las dos historias, personificada en las palabras de Sinón, otorga una importancia decisiva al caballo y al arco, equiparándolos simbólicamente. Detrás de ambos objetos de guerra, a su vez, hay un adivino que promueve su uso y su

consecución. La construcción del caballo, según Sinón, fue ordenada por Calcante; el robo del arco de Hércules, por su parte, fue inspirado en el vaticinio de Héleno. Asimismo, las dos misiones se cruzan por el protagonismo determinante de Odiseo.

En segundo lugar, sabemos por el testimonio de Dión Crisóstomo que, en un primer momento, Odiseo sintió miedo al ser destinado a Lemnos para llevar a cabo la misión⁵⁶. La dificultad de la empresa radicaba en la falta de recursos para lograr la persuasión de Filoctetes⁵⁷, debido al odio que este sentía por el hijo de Laertes. En la *Eneida*, en cambio, el relato del espía muestra a Sinón obligado forzosamente por Odiseo a sacrificarse en favor de los griegos⁵⁸. La actitud del soldado, lejos de ofrecerse como víctima sacrificial, se muestra en contra de su voluntad, evocando el mismo desgano que Odiseo expresó cuando fue encomendado para la misión a Lemnos.

2.3. *Los lamentos de Eneas y Los frigios, de Sófocles*

El relato de Eneas a Dido sitúa la actuación de Sinón en el medio de los sucesos referidos a Laocoonte. El espía aparece después de que el sacerdote arrojara la lanza al caballo, y finaliza su discurso justo antes de la manifestación de las serpientes marinas. En cada cambio del foco narrativo, Eneas inserta un lamento, que actúa como bisagra para el pasaje de una narración a la otra. Luego del arrojado de la lanza, previo a la aparición de Sinón, Eneas exclama:

*... et, si fata deum, si mens non laeua fuisset,
impulerat ferro Argolicas foedare latebras,
Troiaque nunc staret, Priamique arx alta maneres.* (A. 2, 54-56)

... Si la voluntad divina no hubiera sido contraria, si nuestra mente no hubiera estado ofuscada, los hubiese impulsado a mutilar con el hierro los escondites argivos, y ahora Troya estaría de pie y sobrevivirías, altiva ciudad de Príamo.

Cuando Sinón pronuncia su última palabra, antes de pasar a la muerte de Laocoonte, dice el hijo de Anquises:

*... Talibus insidiis periurique arte Sinonis
credita res, captique dolis lacrimisque coactis
quos neque Tydides nec Larisaeus Achilles,
non anni domuere decem, non mille carinae.* (A, 2, 195-198)

... Gracias a tales insidias y a la astucia del perjuro Sinón, creímos su relato y fuimos cautivados por sus engaños y sus lágrimas fingidas, nosotros, a quienes ni el hijo de Tideo, ni Aquiles de Larisa, ni diez años, ni mil naves doblegaron.

En nuestra opinión, los lamentos están conectados⁵⁹. No solo por la función introductoria que desempeñan para encabezar los sucesos que protagonizan el espía y

el sacerdote, sino por el vínculo causal que se establece entre uno y otro. Es decir, la segunda lamentación se produce a consecuencia de la primera, puesto que las palabras de Sinón resultaron más eficientes que las armas griegas, debido a la ofuscación del juicio de los troyanos (*si mens non laeua fuisset*, 54).

Las quejas emitidas por el héroe desprenden algunos significados: 1) la obcecación mental fue la causa principal de la destrucción de la ciudad troyana. Si los frigios hubieran hecho caso a la admonición de Laocoonte, Troya seguiría en pie. 2) El poder de las palabras y la astucia de Sinón fueron incluso más fuertes que Aquiles, Diomedes, mil naves y diez años. Cada elemento de la enumeración, según sugerimos, expresa un sentido simbólico. En principio, Aquiles y Diomedes, por sobre todos los aqueos, destacaban por su valor guerrero. Por otra parte, según los registros mitológicos, las naves que desembarcaron en Troya fueron alrededor de mil⁶⁰. Y la alusión a los diez años marca una línea temporal que engloba tanto a troyanos como a griegos. Por lo tanto, la segunda lamentación sugiere, en nuestra opinión, que las palabras y engaños de Sinón fueron el golpe más fuerte y efectivo de toda la guerra. 3) Las quejas de Eneas establecen una oposición clara: los troyanos encarnan el papel de derrotados y ofuscados, en contraste con Sinón, quien obtiene la victoria bélica, gracias al poder de la habilidad retórica.

Ambos lamentos, creemos, se vinculan estrechamente con un fragmento conservado de la tragedia *Los frigios*, de Sófocles. De la obra abundan las incertezas, puesto que sobreviven solo dos fragmentos. Una de las conjeturas indica que la trama argumental se asemeja a una obra perdida de Esquilo, titulada *Los frigios* o *El rescate de Héctor*, que escenificaría la entrega del cuerpo de Héctor a su padre, Príamo, efectuada por Aquiles en el canto XXIV de la *Ilíada*⁶¹. Para HERMANN y WELCKER, el fr. 724 R corresponde a un parlamento pronunciado por Príamo hacia Aquiles en el momento de la entrega del cadáver⁶²:

τοὺς εὐγενεῖς γὰρ κάγαθούς, ὦ παῖ, φιλεῖ
Ἄρης ἐναίρειν. οἱ δὲ τῇ γλώσση θρασεῖς
φεύγοντες ἄτας ἐκτός εἰσι τῶν κακῶν.
Ἄρης γὰρ οὐδὲν τῶν κακῶν λωτίζεται (fr.724 R)

Pues, a los bien nacidos y valientes, oh hijo, Ares suele derribarlos en combate. Pero los audaces de lengua, huyendo de la ofuscación, están fuera de las desgracias, pues Ares nada escoge de lo miserable.

El contenido de la sentencia, por un lado, destaca que los hombres valientes, como Héctor, caen a manos de Ares, es decir, mueren en batalla. La elección de Ares, en tal sentido, engrandece la gloria de los caídos. Por el contrario, la frase juzga a quienes logran escapar de la ofuscación (ἄτας) y de la muerte en combate (Ἄρης), mediante artificios retóricos (γλώσση θρασεῖς). Esta actitud, para Príamo, es propia de los miserables (κακῶν).

El fragmento comparte muchos elementos con los lamentos enunciados por Eneas y el episodio de Sinón. Como Príamo, el héroe troyano también destaca la

valentía de sus hombres, derrotados en batalla, quienes defendieron Troya de los griegos, sobre todo, de los más famosos por su fuerza bélica, Aquiles y Diomedes (A. 2, 197-198). En las quejas de Eneas y el texto de *Los frigios*, los caídos en batalla son, al mismo tiempo, los que no han podido escapar de la ofuscación. Parecería, entonces, que la ofuscación cumple un papel determinante en los guerreros valientes que perecen en batalla. Sin embargo, son los hombres miserables, audaces de lengua, quienes pueden huir de las situaciones de ofuscación y las desgracias. En efecto, se pueden destacar tres aspectos del fr. 724 R, identificables con el personaje de Sinón:

γλώσση θρασεῖς: la audacia retórica del espía puede constatarse en el segundo lamento de Eneas (*Talibus insidiis periurique arte Sinonis / credita res, captique dolis lacrimisque coactis*, A. 2, 195-196). Si bien el héroe es audaz en palabras y hechos – característica que recogen los testimonios conservados –⁶³, en la *Eneida* sobresale su poder verbal⁶⁴. El héroe es capaz de abrir Troya a los aqueos (*Troiamque aperiret Achiuis*, A. 2, 60) con el poder de su lengua, sin la utilización de armas (*inermis*, A. 2, 67) y con las manos atadas a la espalda (*post terga reuinctum*, 57). El término θρᾶσύς, además de ‘audaz’, también significa ‘arrogante’, ‘insolente’, ‘demasiado atrevido’, con un fuerte sentido peyorativo.⁶⁵ Es destacable, entonces, que la última palabra que refiere a Sinón sea *insultans* (A. 2, 330), pues, mientras prende fuego la ciudad, se lo representa profiriendo insultos.

φεύγοντες ἄτας ἐκτός εἰσι τῶν κακῶν: según el primer lamento de Eneas, los troyanos son derrotados por su ceguera mental, que impide el buen uso de la inteligencia (*mens*, 54). Sinón, por el contrario, logra vencer con artimañas propias de un ejercicio agudo de las facultades mentales. Las fuentes literarias conservadas no especifican cuál fue el destino de Sinón, si tuvo un final trágico – como la mayoría de los héroes del ciclo troyano – o si pudo escapar de las desgracias. Lejos de aparecer derrotado, en su última mención, Eneas lo describe victorioso (*uictor*, A. 2, 329).

Ἄρης γὰρ οὐδὲν τῶν κακῶν λωτίζεται: κάκη, entre sus diversas acepciones, suele ser interpretado como ‘desgracia’, ‘sufrimiento’, ‘miseria’⁶⁶. Sinón, al final, parece escapar a la desgracia, sin embargo, cuando entreteje su engaño, enfatiza excesivamente su situación miserable, plagada de sufrimiento y temor⁶⁷. Del mismo modo, el recurso ya había sido empleado por Odiseo para engañar a Filoctetes⁶⁸.

Hemos intentado demostrar el modo en que Virgilio se apropia de estructuras compositivas y paradigmas heroicos de la tragedia griega en el episodio protagonizado por Sinón y Laocoonte en la *Eneida* (2, 1-227). El resultado general de la investigación indica, por un lado, que Virgilio reelabora y resignifica, en gran medida, el material trágico sofocleo, representado en *Laocoonte*, *Sinón* y *Los frigios*, y el material que Eurípides presentó en su *Filoctetes*. En el caso específico del *Laocoonte*, pudimos observar las posibles respuestas que ofrece la *Eneida* sobre el lugar en donde se desarrolla la acción y el ataque de las serpientes y, también, sobre el motivo del sacrificio a Poseidón. Del *Sinón* de Sófocles examinamos una posible alternativa que ofrece el poema virgiliano a la tesis postulada por PEARSON, acerca del fr. 542 R. La *Eneida* menciona muy fugazmente al héroe Filoctetes (A. 3, 402). Sin embargo, en el discurso de Sinón a Príamo, su presencia aparece representada con

fuerza, gracias a la evocación constante de la tragedia euripidea, en especial, el fr. 789d K. El estrecho vínculo intertextual que establece Virgilio motiva la creación de muchas preguntas, imposibles de responder ahora: ¿por qué el poeta escoge el motivo del robo del arco de Filoctetes? ¿Lo hace solo para moldear estética y estructuralmente el engaño de Sinón y, así, apelar a la memoria literaria del receptor de la *Eneida*? En el episodio hay cuatro relatos enmarcados: dentro del discurso de Sinón se encuentra el episodio entre Filoctetes y Odiseo y, como marco de aquel, la narración de Eneas a Dido, que, a su vez, tiene su arquetipo literario en el relato de Odiseo a los Feacios (*Od.* 9-12). Entonces, ¿qué significa esa 'sombra terrible' de Odiseo en las palabras del espía? ¿Fueron esas mismas palabras las pronunciadas por Sinón? o, ¿Eneas, como Odiseo, las entreteje para convencer a la reina cartaginesa –y a nosotros, lectores– de que su misión fundadora, a diferencia de la del hijo de Laertes, es bienintencionada?⁶⁹ Por último, en el análisis del fr. 724 R de *Los frigios*, procuramos evidenciar la posible vinculación entre el contenido de la sentencia que pronunciaría Príamo y los dos lamentos que emite Eneas (A. 2, 54-56; 195-198). A partir de la aparente conexión lógica, estructural y argumental que existe entre los dos enunciados virgilianos, intentamos postular la manera en que las palabras engañosas del espía griego despliegan un escenario literario propicio para el sentido de la sentencia, evidenciando, nuevamente, el peso de Sófocles en Virgilio.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- COLLARD, C. & CROPP, M. J. (eds.) (2008). *Euripides: Fragments*, VII.2 *Oedipus-Chrysis*. LCL, Cambridge, MA.
- CONTE, G. B. (ed.) (2009). *P. Vergilius Maro. Aeneis*. Berlin.
- DE DIOS, J. M. L. (trad.) (1983). *Sófocles. Fragmentos*. Madrid.
- DEL HOYO, J. & GARCÍA RUIZ, J. M. (trad.) (2009). *Higino. Fábulas*. Madrid.
- HORSFALL, N. (ed. y trad.) (2008). *Virgil, Aeneid 2: a commentary*. Leiden-Boston.
- JOUAN, F. & VAN LOOY, H. (eds.) (2002). *Euripide. Tragédies. Fragments*. T. VIII (3^{ème} partie) *Sthénébéé – Chrysis*. Paris.
- KANNICHT, R. (2004). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 5. Göttingen.
- PEARSON, A. C. (1917). *The Fragments of Sophocles*, vol. 2. Cambridge.
- RADT, S. L. (1999). *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4: *Sophocles*. Göttingen.
- TOLEDANO VARGAS, M. (2004). *Quinto de Esmirna*. Posthoméricas, Madrid.
- THILO, G. (1878-1884). *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, vols. 1-2. Teubneri.

Instrumenta

- GLARE, P. G. W. (ed.) (1968-1982). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford.
- GRIMAL, P. (ed.) (2006). *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. & JONES, H. S. (1996). *Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement*. Oxford.
- WISSOWA, G., KROLL, W., MITTELHAUS, K. & ZIEGLER, W. (eds.) (1893). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Stuttgart.

Bibliografía crítica

- DE WITT, N. W. (1925). The second *Aeneid* as a drama. *CJ*, 20, 479-485.
- GRANDSEN, K. W. (1985). The Fall of Troy. *G&R*, 32(1), 60-72.
- ENCINAS REGUERO, M. C. (2019). El *Filoctetes* de Esquilo, Eurípides y Sófocles. En M. T. AMADO RODRÍGUEZ, B. ORTEGA VILLARO & M. F. SOUSA E SILVA (eds.), *Clásicos en escena ayer y hoy* (pp. 221-238). Coimbra.
- FOSTER, J. (1973). Some devices of drama used in *Aeneid* 1-4. *PVS*, 13, 28-41.
- GALINSKY, K. (2004). El drama griego y romano y la *Eneida*. *Auster*, 8(9), 9-29.
- HARDIE, P. R. (1991). The *Aeneid* and the *Oresteia*. *PVS*, 20, 29-45.
- HARDIE, P. R. (1997). Virgil and tragedy. Ewvn CH. MARTINDALE (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil* (pp. 312-326). Cambridge.
- HEINZE, R. (1993). *Virgil's Epic Technique*, Bristol. Originally published in 1915.
- HIGHET, G. (1972). *The speeches in Vergil's "Aeneid"*. Princeton.
- JONES JR., J. W. (1965). Trojan Legend: Who Is Sinon. *CJ*, 61(3), 122-128.
- LUCARELLI, F. A. (2022). Aspectos lucrecianos en el discurso de Sinón (*Aen.* 2, 69-194). En M. L. La Fico Guzzo, L. Gambón, G. A. Marrón (eds.) *La retórica heroica: construcción y reformulación a través de la épica y la tragedia*. Bahía Blanca.
- LYNCH, J. P. (1980). Laocoön and Sinon: Virgil, '*Aeneid*' 2.40-198. *G&R*, 27(2), 170-179.
- MÜLLER, C. W. (1990). Der Palamedesmythos im "*Philoktet*" des Euripides. *RhM*, 133(3/4), 193-209.
- QUINN, K. (1963). Virgil's tragic queen. En K. QUINN (ed.), *Latin Explorations: Critical Studies in Roman Literature* (pp. 29-58). London.
- SÉCHAN, L. (1926). *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*. Paris.
- SOMMERSTEIN, A. (2003). *Shards From Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments*. Bari.
- SRI PATHMANATHAN, R. (1965). Death in Greek Tragedy. *G&R*, 12(1), 2-14.
- TEDESCHI, G. (2018). Il *Laocoonte di Sofocle*, *SettecentoFondatore* (inédito).
- TERZAGHI, N. (1956). Sul *Laocoonte di Sofocle*. *SIFC*, 27, 552-564.

Notas

¹ Este trabajo se enmarca dentro de mis actividades como becario doctoral de CONICET.

² La relación intertextual entre Virgilio y la tragedia griega ha sido abordada, especialmente, por DE WITT (1925, pp. 479-485), FOSTER (1973, pp. 28-41), GALINSKY (2004, pp. 9-24), HARDIE (1991, pp. 29-45; 1997, pp. 312-326), HEINZE (1993, pp. 251-258; pp. 370-373), QUINN (1963, pp. 323-349).

³ HARDIE (1997, p. 312): “An examination of the tragic elements in the *Aeneid* within conceptual frameworks developed over the last few decades for the analysis of Attic tragedy leads to [...] that the *Aeneid* is ‘tragic’ at deeper levels of structure than has perhaps yet been realized [...]. The *Aeneid* is a problematic text, in the sense that has been given to the term ‘problematic’ since Vernant [...] asserted that ‘tragedy turns reality into a problem’”.

⁴ Escapa a nuestra pretensión principal y a nuestras posibilidades el intento de reconstrucción, reordenamiento o presentación de nuevas hipótesis de lectura de las piezas. Sin embargo, si el cotejo con la *Eneida* lo permite, no omitiremos la proposición de nuevos interrogantes sobre las tragedias analizadas y sus conjeturas correspondientes.

⁵ Cfr. HEINZE (1993, pp. 1-20).

⁶ Para priorizar la relación intertextual entre los textos trágicos escogidos y los pasajes mencionados de la *Eneida* –antes que su hilo narrativo–, analizaremos los episodios de Sinón y Laocoonte por separado.

⁷ Como la línea argumental referida a Laocoonte en la *Eneida* coincide con la que suele reconstruirse para la tragedia sofoclea (Cfr. DE DIOS 1983, p. 196), elegimos seccionar el análisis siguiendo sus hitos fundamentales.

⁸ Citamos siempre la edición de CONTE (2009).

⁹ Todas las traducciones del latín y del griego son nuestras.

¹⁰ Citaremos siempre las ediciones de RADT (1999) y KANNICHT (2004), correspondientes, respectivamente, a los volúmenes cuarto (Sófocles) y quinto (Eurípides) de la publicación más actual y completa de los *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*. A su vez, para los textos sofocleos, consultaremos la traducción anotada de DE DIOS (1983) y la edición crítica de PEARSON (1917) y, para los euripideos, las ediciones de COLLARD & CROPP (2008) y JOUAN & VAN LOOY (2002).

¹¹ RADT (1999, p. 331): *ad sacra a Troianis Graecorum discessu laetis instituta [...] probabiliter rettulit prologoque adscripsit Welcker*: “Welcker consignó que, probablemente, [el fragmento alude] a los sacrificios dispuestos por los troyanos, debidos a la alegría por la retirada de los griegos, y lo asignó en el prólogo”. Los corchetes siempre serán agregados nuestros.

¹² DE DIOS (1983, p. 196).

¹³ TERZAGHI (1956, pp. 552-564).

¹⁴ TEDESCHI (2018). También, PEARSON (1917, v. 2, 42): “βαρβάρους suggests the profusion of such spices characteristic of the East”.

¹⁵ TEDESCHI (2018).

¹⁶ PEARSON (1917, v. 2, 41). Cfr. la Pauly-Wissowa (WISSOWA et al., 1893: 1, 910-913).

¹⁷ Según la narración de Eneas, testigo de la epifanía (A. 2, 212), las dos serpientes se tienden sobre el mar y se dirigen a un tiempo sobre la orilla (*incumbunt pelago pariterque ad litora tendunt*, A. 2, 205), que estaban prontas a alcanzar (*iamque arua tenebant*, A. 2, 209). Podría entenderse *arua*, también, como algún lugar de la llanura. De este modo, el relato virgiliano no coincidiría con la hipótesis de ROBERT, para quien, siguiendo el escolio 347 de Licofrón, la muerte sucedería en el templo de Apolo, mismo lugar en que Laocoonte había ofendido tiempo atrás al dios, correspondiendo con el hábito trágico de llevar a cabo el castigo en el mismo sitio que la ofensa. Cfr. DE DIOS (1983: 196, n. 708).

¹⁸ Cfr. SRI PATHMANATHAN (1965).

¹⁹ El motivo, según el resumen de Proclo (*Chr.* 240-245) y el de Apolodoro (*Epit.* 5, 16), ya existía en *El saqueo de Troya* de Arctino. También aparece en Quinto de Esmirna (12, 435-443) y Trifiodoro (235-246).

²⁰ Cfr. PEARSON (1917, v. 2, 40) y DE DIOS (1983, p. 1986). Sobre la tradición del motivo, Homero (*Od.* 8, 505-513), Arctino (resumen de Proclo *Chr.* 240-245), Apolodoro (*Epit.* 5, 16), Dión de Prusa (11, 128), Quinto de Esmirna (12, 387-394) y Trifiodoro (250-257).

²¹ Cfr. HORSFALL (2008, p. 71).

²² TOLEDANO VARGAS (2004, pp. 29-30), junto a otros estudiosos, destaca a Sófocles entre las fuentes principales de Quinto de Esmirna (cfr. esp. 444, n. 784).

²³ Para HORSFALL (2008, p. 188), Virgilio presenta a Laocoonte como sacerdote de Neptuno siguiendo a Sófocles o a Euforión.

²⁴ Entre otros, RADT (1999, p. 331) transmite el escolio bizantino de Tzetzes: “*unde Tzetz. in Ar. Ran 664 a (IV 3, 875, 3 Koster) ἐκ Λαοκόωντος τοῦτο Σοφοκλέυς. Πόσειδον – λίμνας*”: “de donde Tzetzes, en [el escolio] a Aristófanes, *Las ranas* 664a, dice: ‘según el Laocoonte de Sófocles’”.

²⁵ Según KASSEL –cfr. RADT (1999, p. 331)–, HERMANN anotó en sus ejemplares: “No se puede afirmar con certeza que ἄλως ἐν βένθεσιν es de Sófocles pero, de serlo, habrá escrito ἢ πολιᾶς ἄλως ἐν βένθεσιν’ (‘o en las profundidades grises del mar’)” [la traducción es nuestra]. De esta manera, insinúa que Sófocles distribuye el gobierno total de Poseidón en dos planos, tanto en el mar claro (γλαυκᾶς λίμνας, es decir, la superficie o la costa), como en el oscuro (πολιᾶς ἐν βένθεσιν, las profundidades).

²⁶ PEARSON (1917, v. 2, 42).

²⁷ PEARSON (1917, v. 2, 41, n. 1): “It will be noticed that the prayer of the chorus to Poseidon agrees with the narrative of Vergil (*Aen.* 2. 201) and Hyginus”. A propósito del fr. 373 R, SOMMERSTEIN (2003, p. 63; n. 17) escribe: “as Vanotti acutely notes, if writers of the Augustan period could have cited a dramatist of Sophocles’ stature for the story that Aeneas founded Rome, they would have done so like a shot. [n. 17] AUSTIN (1964) on *Aeneid* 2.797 and 800 shows that Virgil knew Sophocles’ *Laocoon*”.

²⁸ PEARSON (1917, v. 2, 42).

²⁹ Cfr. RADT (1999: 331).

³⁰ ROBERT sitúa el ataque en el santuario de Apolo, cfr. PEARSON (1917, v. 2, 39) y DE DIOS (1983, p. 196). SÉCHAN (1926, p. 160-166) asocia esa escena a la pintura fragmentada hallada en un vaso cerca de Bari (fig. 50). Sin embargo, concluye que a la imagen le faltan muchos elementos como para confirmar la influencia directa de la tragedia (cfr. p. 166, esp. n. 1).

³¹ PEARSON (1917, v. 2, 40-41): “It seems that a sacrifice to Poseidon in gratitude for removing their enemies was resolved upon (fr. 371) and Laocoon was perhaps instructed to carry it out”. SÉCHAN (1926, p. 163): “Le chœur célébrait Poseidon qui avait éloigné les Achéens, et Laocoôn, le prêtre d’Apollon, se trouvait sans doute chargé du sacrifice d’action de grâces”. Cfr. DE DIOS (1983, p. 196).

³² El episodio no se menciona en Homero ni en lo poco conservado de Lesques. Tampoco en la *Ilias Latina*. En el resumen de Proclo sobre *El saqueo de Troya* (Chr. 240-245), los troyanos solo llevan a cabo un banquete. La narración tardía de Trifodoro sobre la caída de Troya tampoco describe el episodio. En el escolio de Tzetzes a Licofrón 347 se habla apenas de la muerte de Laocoonte y la de sus hijos. Higino (*Fábula* 135) anota el sacrificio, no el motivo, pero sigue la versión virgiliana: cfr. DEL HOYO & GARCÍA RUIZ (2009, p. 225, n. 566). Para ROBERT –cfr. SÉCHAN (1926, p. 162, n. 4)–, también una gran parte de la fábula de Higino es una interpolación de origen virgiliano. Solo el resumen que brinda Apolodoro de *El saqueo de Troya* y la narración de Quinto de Esmirna mencionan la realización de sacrificios, sin embargo, los cultos no son ofrecidos a Poseidón. Según Apolodoro (*Epit.* 5, 16-18), se celebra el sacrificio y un banquete en honor a la recepción del caballo como ofrenda, pero no se indica quién oficia el ritual. En Quinto de Esmirna (12, 502), tampoco Laocoonte oficia de sacerdote de los sacrificios, que ocurren luego de su ceguera y de la muerte de sus hijos. Allí, la huida de los aqueos motiva los rituales, pero parecen conectarse más con la alegría festiva inicial, mencionada a propósito del fr. 370 R, que con un agradecimiento al dios.

³³ *OLD s.v. sollemnis*: “often derived from SOLLVS ANNVS”.

³⁴ *SOLLEMNIS ARAS*: aniversario sacrificio religiosas. (Serv. A. 2, 202, 1): “*SOLLEMNIS ARAS*: altares sagrados para sacrificios que se celebran anualmente”. Servio hace la misma interpretación de A. 3, 301. La diferencia semántica entre ‘anual’ y ‘solemne’ puede percibirse también, respectivamente, en A. 5, 53; 605; 9, 626 y en A. 6, 380; 8, 102; 8, 185.

³⁵ Cfr. Arctino (resumen de Procl. Chr. 252-256), Apolodoro (*Epit.* 5, 16), Higino (*Fab.* 135), Quinto de Esmirna (XIII, 23) y GRIMAL (2006, p. 482). En la *Eneida* (6, 515-519), sin embargo, la señal es realizada por Helena. Según el escolio a Licofrón 340, Anténor se ocupa del hecho y, en Trifodoro (510-521), lo efectúan Helena desde sus habitaciones y Sinón desde la tumba de Aquiles.

³⁶ Cfr. HIGHET (1972, pp. 247-248) y HORSFALL (2008, pp. 93-95).

³⁷ Hay que tener en cuenta que esta fuente constituye una paráfrasis realizada por Dion Crisóstomo (*Or.* 59, 5-11).

³⁸ Cfr. PEARSON (1917, v. 2, 187, n. 1).

³⁹ Cfr. RADT (1999, pp. 414-415).

⁴⁰ Cfr. *LSJ s.v. αἰθύσσω; ἀναιθύσσω; ἄρρητον; ἐνθρίακτος*. La traducción es nuestra.

⁴¹ Cfr. *OLD s.v. accendere, incendere, succendere, inflammare, cremare*.

⁴² Cfr. *LSJ s.v. αἶθω y αἰθύσσω*.

⁴³ Cfr. esp. *OLD s.v. misceo* 13a: “To produce, stir up (a confused activity, turbulent emotion, etc.) [...] *Sinon incendia* –et VERG. A. 2.329”.

⁴⁴ Cfr. JONES, JR. (1965, p. 123).

⁴⁵ *undique uisendi studio Troiana iuuentus / circumfusa ruit certantque inludere capto*, A. 2, 63-64: “la juventud troyana, amontonándose en torno al prisionero, se abalanza por doquier para mirarlo y disputar en burlas”.

⁴⁶ Cfr. fr. 789b K, 3.

⁴⁷ {ΦΙ.} καλῶς δῆτα ἔφεσθα ἐμὸς εἶναι φίλος, ὅποτε γε τῶν ἐμοὶ πολεμιωτάτων Ἀργείων πέφηνας. τούτων δὴ τῆς ἀδικίας αὐτίκα μάλα ὑφέξεις δίκην. {ΟΔ.} ἀλλ’ ὦ πρὸς θεῶν ἐπίσξες ἀφείναι τὸ Βέλος, fr. 789d K, 18-20: “{FIL.} ‘Con lindas palabras, sin duda, afirmaste ser mi amigo, cuando has revelado ser uno de los argivos: imis peores enemigos! Entonces, ¡ya mismo sufrirás el castigo de sus injusticias!’ {OD.} ‘¡Ay, no, por los dioses! ¡Deja de apuntar con ese dardo!’”.

⁴⁸ Cfr. fr. 789b K, 3.

⁴⁹ {ΦΙ.} οὐ δυνατόν, εἴπερ Ἕλλην ὦν τυγχάνεις, τὸ μὴ ἀπολωλέναι σε ἐν τῆδε τῇ ἡμέρᾳ. {ΟΔ.} ἀλλὰ πέπονθά γε ὑπ’ αὐτῶν τοιαῦτα, ἐξ ὧν δικαίως σοὶ μὲν ἂν φίλος εἶην, ἐκείνων δὲ ἐχθρός, fr. 789d K, 7-8: “{FIL.} ‘Imposible, si eres de los griegos, que no mueras hoy mismo’ {OD.} ‘Pero he sufrido tanto de su parte, que sería justo ser amigo tuyo, ¡y enemigo de aquellos!’”.

⁵⁰ ENCINAS REGUERO (2019, p. 230): “Odiseo establecía un lazo con Filoctetes basado en la semejanza de sus respectivas desgracias y en un odio compartido, con lo que se atraía la simpatía del héroe”.

⁵¹ JOUAN & VAN LOOY (2002, p. 292; n. 47): “Ulysse devait compléter son conte mensonger sur la mort de Palamède et sur les autres forfaits attribués au fils de Laerte et décrire la situation désastreuse de l’armée grecque. [n. 47] W. H. Friedrich, *Philol.*, 94, 1939-1940 [1941], 157-163, a montré que le récit mensonger de Sinon aux Troyens dans l’*Énéide* (II, 77-104) devait décalquer celui d’Ulysse dans le *Philoctète* d’Euripide et permettait d’en restituer les grandes lignes”. MÜLLER (1990, p. 209) analiza la importancia del mito de Palamedes en Eurípides a partir de la evocación connotada, no explícita, que se hace del héroe en el *Filoctetes* de Sófocles. Este mecanismo responde a un principio general de esta tragedia sofoclea por evitar mencionar lo aparentemente dado: “Die positiven Zeugnisse und Indizien für die Bedeutung des Palamedesmythos im Philoktet des Euripides werden indireckt bestätigt durch den negativen Befund im sophokleischen Philoktet von 409. Vorgegebenes zu vermeiden iste in durchgehendes Gestaltungsprinzip dieser Tragödie. Hier erinnert nichts mehr an Palamedes. Die konsequente Aussparung seines Namens verrät Methode, fehlt er doch selbst dort, wo man ihn berechtigterweise erwarten darf und es für den Verzicht auf seine Erwähnung keinen anderen Grund gibt als den Willen des Autors, ebendies nicht zu tun”.

⁵² Cfr. fr. 789d K, 11.

⁵³ Cfr. A. 2, 145-149.

⁵⁴ Cfr. fr. 789b K, 2.

⁵⁵ Cfr. A. 2, 183-194.

⁵⁶ Cfr. D. Chr. 59, 1.

⁵⁷ Cfr. fr. 789b K, 3.

⁵⁸ Cfr. A. 2, 128-130.

⁵⁹ Acerca de este tema, cfr. LUCARELLI (2022, pp. 154-158).

- ⁶⁰ Cfr. HORSFALL (2008, p. 183). También, las palabras burlonas de Turno (A. 148-152).
- ⁶¹ Cfr. RADT (1999, p. 493).
- ⁶² RADT (1999, p. 493): “*Priamum haec Achilli dixisse coniecerunt Hermann et Welcker*”: “Hermann y Welcker conjeturan que Príamo dice estas palabras a Aquiles”.
- ⁶³ Cfr. esp. QUINTO DE ESMIRNA (12, 238-246; 253-259; 389-390).
- ⁶⁴ LYNCH (1980, p. 173): “Sinon is a man of words alone, not a man of words coupled with action”. Cfr. también, JONES, JR. (1965, p. 122).
- ⁶⁵ Cfr. *LSJ*, s.v. θρᾶσύς, acep. 2: “more freq. in bad sense [...] *audacious, arrogant, insolent*”.
- ⁶⁶ Cfr. PEARSON (1917, v. 2, 326) y DE DIOS (1983, p. 362).
- ⁶⁷ ‘*aut quid iam misero mihi denique restat...*’, A. 2, 70: “¿O qué me queda ya, por fin, a mí, desgraciado...?”; ‘*si miserum Fortuna Sinonem / finxit*’, A. 2, 79-80: “si la fortuna hizo de Sinón un desgraciado”; ‘*adflictus uitam in tenebris luctuque trahebam*’, A. 2, 92: “afligido, arrastraba mi vida en medio de tinieblas y dolor”; ‘*sed quid ego haec autem neququam ingrata reuoluo?*’, A. 2, 101: “Pero, ¿por qué vuelvo en vano otra vez a estas cosas ingratas?”; ‘*prosequitur pauitans*’, A. 2, 107: “prosigue, temeroso”; ‘*obstipuerunt animi gelidusque per ima cucurrit / ossa tremor*’, A. 2, 120-121: “los ánimos se paralizaron y un temblor frío recorrió lo más profundo de los huesos”; ‘*quae sibi quisque timebat, / unius in miseri exitium conuersa tulere*’, A. 2, 130-131: “soportaron las cosas que cada uno temía para sí, convertidas en la ruina de un solo desgraciado”; ‘*limosoque lacu per noctem obscurus in ulua*’, A. 2, 135: “Durante la noche, oscuro, me oculté entre unas ovas en un lago cenagoso”; y ‘*oro, miserere laborum / tantorum miserere animi non digna ferentis*’, A. 2, 143-144: “Ruego que te apiades de tantos esfuerzos, que te apiades del alma que soporta cosas indignas”.
- ⁶⁸ El temor de Odiseo, al principio, es auténtico (cfr. D. Chr. 59, 1), sin embargo, el héroe miente después sobre su penosa situación (fr. 789d K, 8; 10), hasta que Filoctetes, incluso, la equipara con su propia desgracia (fr. 789d K, 9; 11).
- ⁶⁹ Cfr. GRANSDEN (1985, pp. 60-72).