

M. Ostwald, *Nonnos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford 1969. XIV, 228 pp.

1. Mediante un estudio filológico detallado, el autor se propone determinar en qué momento de la historia ateniense se dejó de usar la palabra *θεσμός* para designar a la ley escrita o estatuto y se comenzó a utilizar *νόμος*. Su investigación tiene por resultado que *θεσμός* se empleó en ese uso por lo menos hasta el año 510/11 a.C. y que fue bajo Clístenes que se comenzó a utilizar el nuevo término.

La primera aparición de *νόμος* con el significado de ley escrita se da en las *Stipulantes* de Esquilo (vv. 387-391), alrededor del 464 a.C. Como esta referencia es relativamente tardía, O. se propone buscar entre las palabras emparentadas con *νόμος* algún indicio que le permita fijar una fecha más temprana. Su método consiste en rastrear cuándo se puede observar en su significado la influencia de *νόμος* con el significado de 'Ley escrita'. Ostwald llega a la conclusión de que *λονομία* siempre ha tenido una connotación política influida por el significado de *νόμος* como ley escrita. De ahí que su primera aparición en el escolio de Harmodio (Athen. 15, 695 a-b) sea tomada como base para su teoría. La conexión entre *νόμος* e *λονομία* no es, sin embargo, tan excluyente como supone O.

2. No es la finalidad de esta reseña discutir los resultados a los que llega O. por intermedio de este método. Ya ha sido hecho en otra oportunidad (cfr. p. ej. E. Ruschenbusch en *Gnomon* 1971 páginas 414-416). Estos se muestran todavía más comprometidos cuando se considera la concepción que sirviera de base al trabajo, la que se encuentra resumida en la ingenuidad con que considera las causas del cambio de *θεσμός* a *νόμος* como término legal:

"This radical difference (de significado) between the two terms (*θεσμός* y *νόμος*) suggests that the change from *θεσμός* to *νόμος* came about at time when the Athenians were disenchanted with living under laws imposed upon them from above,

and decided instead to consider as laws only norms which they had themselves ratified and acknowledged to be valid and binding."(55)

De inmediato surge la pregunta por las categorías históricas que utiliza O. y por su conocimiento de las fuentes de la antigüedad¹. Esto serviría ya para invalidar la tesis central del trabajo, sin excluir que, por otras razones, sea probable que con la victoria de Clístenes se haya dado también el paso fundamental para la instauración de *νόμος* como término legal. Pero en este punto no se trata de una tesis original de O. Antes que él ya la había propuesto, entre otros, R. Hirschel².

3. La intención de esta reseña es más bien discutir algunos aspectos del capítulo que O. dedica al análisis de los significados de *νόμος*, ejemplo paradigmático que se podría extender al resto de la obra. La primera objeción es de carácter estrictamente metodológico. Ya es tiempo de que la investigación semasiológica abandone el intento de transponer nuestros significados y rastrear su reaparición en las diversas acepciones de la palabra. El problema no consiste en que los griegos hayan utilizado *νόμος* para designar la ley escrita, sino por qué lo utilizaron, qué es lo que se representaban bajo ese fenómeno que denominamos 'ley escrita' y qué le veían en común con los otros fenómenos sociales designados por *νόμος*. En suma, se trata de desentrañar sobre todo qué entendían los griegos por ley. Desde ya que esto no se puede realizar absolutizando la semasiología, sin recurrir a las otras ciencias. La semasiología es en este caso sólo una disciplina de carácter inferior, obligada a remitirse a la historia, el derecho, la arqueología, la filosofía, etc. Esto subraya nada más el carácter ancilar que le corresponde a la disciplina filológica. La elucidación propuesta puede ser lograda sólo mediante un estudio semasiológico que se entienda como una verdadera semasiogonía, donde la historia de la palabra, seguida paso a paso, nos vaya descubriendo las diferentes determinaciones y nos lleve a comprender la unidad que existe entre los diversos significados —para nuestra

conciencia tan diferentes— que ella abarca. Un estudio de esta índole hubiera contribuido mucho más al esclarecimiento de la formación de la conciencia política y jurídica de los griegos que este trabajo que ofrece O.

4. Con el fin anteriormente indicado, valgan algunos ejemplos recogidos al azar que podrían extenderse:

S. *Ant.* 908: Un típico ejemplo de la poca profundidad con que han sido tratados los textos: cuando Antígona se pregunta a qué *nóμος* debe adjudicarse su acción, O. interpreta la 'regla' que siguió Antígona al adorar a su hermano. El *nóμος* que aparece en 914 y que resume toda la explicación anterior y que, por lo tanto, debe conservar el mismo significado, lo interpreta como "proper way of acting" (25), en una clara inconsecuencia.

E. *Bacch.* 331: Interpretar aquí 'las leyes o costumbres de Tebas' es otro claro ejemplo de ligereza. Nada más lejano que esto. Cadmo se refiere a las costumbres y ritos del culto de Dioniso (Prescriptions of religious traditions: Dodds en su comentario). Se trata de que Penteo no debe apartarse de las costumbres religiosas de Dioniso y su culto; a eso se refieren el discurso de Tiresias y las palabras de Cadmo.

E. *Or.* 503, 523: En un caso interpreta a *nóμος* como "standards of proper behaviour" (25) y en otro como "law-and-order" (33), aun cuando es evidente que en todo el discurso de Tindareo la referencia al *nóμος* es la misma en los dos casos y no se trata ni de uno ni de otro, sino de la costumbre que impide la aplicación de la "selbsthilfe". Cfr. para esta interpretación: *τὸ θηριώδες τοῦτο καὶ μαρόνον/ παύων, ὃ καὶ γῆν καὶ πόλεις ἄλλυσ' ἀεὶ.* (524 s.). De esta manera interpreta Tindareo su defensa del *nóμος* en una clara referencia a lo que afirmo.

E. *Or.* 941: Aquí no hay ninguna referencia a la legislación contra el asesinato y por lo tanto la legislación escrita no está en el 'transfondo' (48). El contexto muestra (934-40) que se trata del *nóμος*

que ha impuesto Orestes, que de esta manera impide que las mujeres se acostumbren a matar al esposo. De lo contrario no se entendería por qué con la sentencia de muerte de Orestes se iba a dejar sin efecto el *nóμος* (cfr. especialmente 940 s.)

E. *Herc.* 1316: *οὐβείς δὲ θνητῶν ταῖς τύχαις ἀκήρατος./ οὐ θεῶν, τοιῶν εἶπερ οὐ ψευδείς λόγοι./ οὐ λέκτρ' ἐν ἀλλήλοισιν, ὦν οὐβείς νόμος./ συνήθαν;* (1314-1317; en los versos siguientes siguen otras causas). Interpretar aquí *nóμος* como "the proper way of acting under a given sets of circumstances or for a particular set of individual" (24 s.) es perder de vista que aquí Teseo quiere significar que no hay ningún *nóμος* (costumbre, ley divina, uso, pero sobre todo se subraya el *carácter normativo*) que permita u ordene tal actitud. La conducta es aquí el resultado de la observancia o inobservancia del *nóμος*. Los dioses presentan una actitud anómica en la medida en que no se atienden a un *nóμος*, pero *nóμος* de ninguna manera designa una forma de actuar. Leyendo un poco más abajo, O. hubiera visto cómo explica Hércules la frase de Teseo: *ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὐτε λέκτρ' ἄ μὴ θέμις/ στέργειν νομίζω* (1341 s.), donde es claro que no se trata de ninguna manera de actuar, sino de preceptos consuetudinarios.

E. *Hec.* 846-849: No se trata aquí de 'conventional beliefs', como pretende O., sino de las costumbres que nos llevan a dividir entre amigos y enemigos. Concretamente el coro piensa aquí en la costumbre de la hospitalidad, tan importante en la vida antigua.

Thuc. 3:37.4: Aquí están implicadas en principio las leyes escritas y no 'mores of a particular group of men' (33).

E. *Ion* 1322: Probablemente no se trate del poder de la profetisa de dar oráculos, sino más bien de su autoridad para guardar el orden del templo. Ella impide que se transgredan las disposiciones del templo (cfr. *Ion* 226-231). El contexto posterior parecería indicarlo así.

E. *Herc.* 963: No es imposible descubrir

algún matiz crítico, como pretende O. (48).

Hdt. 7:8. 1.: No se trata en absoluto de las costumbres de los persas ni de nada parecido. Jerjes se dirige en primer lugar a sus nobles; en segundo, lo que dice es que él respetará y proseguirá el *vómos* recibido en herencia, e.d. agrandar el imperio. Se trata por lo tanto de un principio que rige la acción de la dinastía. Cfr. *vómos* en este sentido: S. Ant. 191, 905-915, *El* 579, *Trach.* 1177-1178, *Ai.* 548, 348-50, *El.* 1041-1045, *Trach.* 615-617, *E. Or.* 905-906.

Hdt. 4:78.4: No es claro por qué aquí *vómos* es una costumbre religiosa y no "a procedure" (41).

Hdt. 4:80.5: No se trata de costumbres de los escitas (34^a), sino de los griegos. Las costumbres religiosas son el rito de Dioniso.

Hdt. 6:38.1: Que los ritos funerarios otorgados a Milcíades por los quersonenses, tal como es la costumbre con los fundadores de una ciudad, correspondan a "narrower norms of universal validity which form part of the general *vómos*" (22 s.) es incomprendible.

Hdt. 8:106.3: Inexplicable cómo se puede ver aquí algún sentido de procedimiento. Los dioses *σε ποιήσαντα ἄδωσια, νόμῳ δίκαιῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον εἰς χεῖρας τὰς ἑμὰς*. Aquí se trata más bien de una norma usada por los dioses, la de castigar al que ha cometido una acción injusta.

Hdt. 4:39.1: "A final example of conventional belief which is condoned despite the fact that it is, strictly speaking, inaccurate, is Herodotus's assertion (4:39.1) that a certain promontory ends *νόμῳ* but not in fact at the Arabian Gulf" (39) (!!!!!) (en nota 4 es citado F. Heinemann, 'Nomos und Physis', Basilea 1945 82 !!!!!).

E. Hipp. 91: Interpreta el *vómos* de odiar a los altivos y al que no ama a todos como opinión (38), pero Hipp. 98, donde Hipólito contesta al sirviente que el mismo *vómos* ha de valer para los

dioses, si nuestros *vóμοι* provienen de ellos (el genitivo es sin duda objetivo y no subjetivo) lo interpreta como "way of living", aunque en realidad las dos veces se refieren al mismo *vóμος*.

Suponer una legislación escrita detrás de expresiones como *vóμος κείραι, νόμον τιθέναι, νόμον καθιστάναι*, etc. es un camino inexacto, porque no tiene ningún apoyo en las fuentes. Cfr. Hdt. 2:42.3, Thuc. 1:4.6, 3:82.6, 4:133.3, Xen. Mem. 4:4.19: los hombres *ἔθεντο ἀγράφοις νόμοις*.

5. Es indudable que *vóμος* puede implicar todas las cosas que pretende O. y muchas más, pero eso no quiere decir que ese sea el significado que posee. De las trece categorías en las que divide a los diferentes "significados" y en las cuales es muy difícil encontrar alguna unidad, porque no están ordenadas en su concatenación necesaria —tal como sería de esperar de un trabajo científico que diera cuenta de las determinaciones necesarias del término—, llega a una definición de *vóμος* que exige tener mucha imaginación para conceder que se aplica a todos los órdenes, tal como lo pretende O.:

"Nomos, in all the senses, signifies an 'order' and implies that this order is or ought to be, generally regarded as valid and binding by the member of the group in which it prevails." (54).

Concluye que, mientras *θεσμός* es obligatorio por la autoridad del agente que lo imparte, *vóμος* es obligatorio por la aceptación de los que viven bajo él (55).

Es difícil ver ese matiz democrático de *vóμος*, p. ej. nada menos que en su primera aparición (Hes. Op. 274-85), o cualquiera de los *vóμοι* religiosos (valgan como ejemplos E. Ion 226-231 o E. IT 586-587), o cuando lo principal es el agente que pone en funcionamiento el *vóμος* (S. El. 581-582, E. Fr. 228, 7-8), allí la pretendida diferencia con *vóμος* es inexistente. Por cierto, ha desempeñado un papel importante en la historia de las instituciones griegas como consigna

democrática, pero no a partir de lo que pretende O.

En resumen, en este libro se reúnen tres equívocos fundamentales: a) La concepción histórica que sirve de base posee una idea científica de los procesos históricos. b) La concepción semasiológica impide la derivación necesaria de los diferentes conceptos. c) El trabajo textual mismo, que lleva a notables inconsecuencias con el fin de llegar a la meta prefijada.

Francisco Leonardo Lisi

¹ En otra oportunidad he criticado este tipo de interpretación que no considera suficientemente a las fuentes. Cfr. "Apuntes críticos acerca del problema de la ley en Grecia", *Argos*, 1, 1977, 51 ss.

² R. Hirzel, "Ἀγρῶπος νόμος", *Abh. Sachs. Ges. phil.-hist. Cl.*, Leipzig, 1900, 49, y *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1908, 373.

* * *

John van Sickle, *The Designs of Virgil's Bucolics*. Roma, Ed. dell'Ateneo and Bizzarri, 1978. 258 pp.

En esta obra —cuya génesis se remonta a unos seminarios dictados en Urbino y en New York—, su autor, John Van Sickle (V.S.) —profesor de la City University of New York—, se propone mostrar las diez *Eglogas* virgilianas no como una miscelánea, sino como una composición unitaria que responde a un riguroso diseño programático. En esa misma perspectiva es lugar evocar que al considerar las *Bucólicas* del Mantuano el Medievo habló de la "Egloga" —en singular— reafirmando de ese modo una peculiarísima estructura intrínseca que ligaba las diez composiciones en tanto que segmentos articulados de una unidad.

Sobre ese particular sirven de ayuda al minucioso análisis de V.S. el sagaz y originalísimo aporte de P. Maury ("Le secret de Virgile et l'architecture des *Bucoliques*", 1944) que intenta ver el

corpus bucólico como una suerte de "chapelle bucolique" cuyo centro estaría ocupado por la apoteosis de Dafnis evocada en la *Egloga* V; así como también los diferentes artículos que O. Skutsch publicara en *HSCP* vinculados con problemas de simetría y estructura de las *Eglogas*.

Sobre la base de esos postulados es que V.S. acomete en la primera parte de su trabajo un minucioso análisis empírico-fenomenológico del *corpus* (ampliado a través de diversos croquis y esquemas ilustrativos) y del que deduce lazos que de modo estrecho ligan las églogas entre sí (y en ese aspecto los diversos ejemplos de V.S. se nos imponen como testimonios altamente locuaces), así como también pautas compositivas que nos permiten por un lado ver en qué aspecto Virgilio se filia al programa poético de los *neoterói* y por el otro en qué aspecto lo supera en aras de imprimir a su poesía un sentido simbólico de perfiles órfico-neopitagóricos, delineado principalmente en las *Eglogas* IV, V y VI las que ocupan el centro virtual del poemario.

Nos propone luego una interpretación del "Design" de las *Eglogas* a la luz de dos tesis conocidas: la concéntrica o estática y la dinámica o lineal, a la vez que al subrayar el contraste entre las mismas, trata de ver los elementos compatibilizantes en aras de una síntesis armoniosa. En ese aspecto es interesante el estudio de imágenes (p. 41 ss.) en el que se aprecia la huella del clásico trabajo de V. Pöschl sobre las *Eglogas* (*Die Hirtendichtung Virgils*, 1964).

Presenta rasgos originales el capítulo III —"Synthesis: from Ideology toward Poetics"— que ensambla la primera parte del trabajo —de corte introductorio— con la segunda, dedicada específicamente a lo poético.

Esta segunda parte, que es la más original y extensa del volumen, pone principalmente de relieve el aspecto *musical* del poemario, aspecto al que los medievales prestaron particular atención y que fue descuidado por la modernidad influida por forzadas interpretaciones racionalistas de lo poético. En esta dimensión V.S. señala seguir los planteos de Mlle. Desport respecto de "L'incantation virgilienne" aun cuando se pone en guardia respecto de lo que V.S. conside-