



Subjetividad, memoria y verdad: Safo en una «historia política de las veridicciones»

Pablo Martín Routier

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional del Litoral / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

pablroroutierabbet@gmail.com

Resumen: El presente artículo ofrece una interpretación del fr. 94 (Neri) de Safo en vínculo con la genealogía del sujeto desarrollada por Michel Foucault. En las conferencias de Dartmouth del año 1980, Foucault distingue dos modos de constitución del sí mismo a partir de la relación entre subjetividad y verdad. El primero, «sí mismo gnómico», se corresponde con la práctica de veridicción estoica; el segundo, «sí mismo gnoseológico», es el efecto de las técnicas de confesión cristianas. La primera parte del presente artículo describe esta contraposición. La segunda parte se consagra al estudio del «yo poético» en el fragmento 94 destacando tres dimensiones consideradas constitutivas: la temporalidad, la ritualidad y la intersubjetividad. Este análisis pretende argumentar en favor de una interpretación del «yo poético» sáfico en términos de un «sí mnémico» a los fines de extender la indagación foucaultiana a un corpus poético inexplorado por el autor. El «sí mnémico» propuesto será entendido en términos de restitución de una experiencia común, a través de la memoria poética.

Palabras clave: Safo fr. 94, subjetividad, veridicción, genealogía, Michel Foucault

Abstract: This article offers an interpretation of fr. 94 (Neri) of Sappho in connection with the genealogy of the subject developed by Michel Foucault. In the Dartmouth conferences of 1980, Foucault distinguishes two modes of constitution of the self, based on the relationship between subjectivity and truth. The first, «gnomic self», corresponds to the practice of Stoic veridiction; the second, «gnoseological self», is the effect of Christian confessional techniques. The first part of this article describes this opposition. The second part is devoted to the study of the «poetic I» in fragment 94 by highlighting three dimensions considered constitutive of it: temporality, rituality, and intersubjectivity. This analysis intends to argue in favor of an interpretation of the Sapphic «poetic I» in terms of a «mnemonic self» in order to extend the Foucauldian inquiry to a poetic corpus unexplored by the author. The proposed «mnemonic self» will be understood in terms of restitution of a common experience, through poetic memory.

Keywords: Sappho fr. 94, subjectivity, veridiction, genealogy, Michel Foucault

Introducción

El año 1980 señala un momento bisagra en la producción foucaultiana: considerando únicamente los libros editados hasta esa fecha, por entonces se esperaba la continuación de su *Historia de la sexualidad* iniciada en 1976 con la publicación del primer volumen, *La voluntad de saber*. Los tomos siguientes, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* verían la luz, sin embargo, recién en 1984, poco después de la muerte del



autor. Los ocho años que separan la presentación del proyecto –finalmente inacabado– y su efectiva continuación, atestiguan profundas «modificaciones»¹ en el plan inicial que Foucault se había trazado.

El derrotero intelectual de ese interregno editorial puede reconstruirse hoy con mayor precisión a partir de la publicación completa de sus cursos en el Collège de France, la edición reciente del último e inédito volumen final de la *Historia de la sexualidad*, *Las confesiones de la carne* y, aún más específicamente, a partir de la publicación de una gran variedad de conferencias, entrevistas y cursos preparatorios que él mismo ofreció durante esos años. Este último es el caso de dos encuentros sostenidos entre los meses de octubre y noviembre de 1980 en Estados Unidos: primero en la Universidad de California en Berkeley, y luego en el Dartmouth College de New Hampshire. «Subjetividad y verdad» fue el título y objeto de disertación en cada caso, aunque con algunas variantes; las que, siguiendo una idea del propio Foucault, fueron editadas en español en el presente siglo con el título *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, 1980. Probablemente sea en estas conferencias donde Foucault pone a prueba, por primera vez, la hipótesis que propone distinguir entre dos formas de entender al sí mismo en la Antigüedad grecolatina, por un lado, y el periodo cristiano y monástico inmediatamente posterior, por el otro: en efecto, según sus análisis, es posible identificar un sí mismo «gnómico», propio de la relación con la verdad que promovió la filosofía helenística de estoicos y epicúreos, que se habría diferenciado en aspectos sustanciales de un sí mismo «gnoseológico», forma de subjetivación conveniente a las transformaciones que produjo la cristiandad.

En este artículo, se procurará comprender y elucidar esta contraposición, con el objetivo de ofrecer, a su vez, una conceptualización del fragmento 94N² de Safo en diálogo con y a la luz de dicha categorización. Así, luego de describir la problematización foucaultiana entre «sujeto» y «verdad», se buscará argumentar por la existencia de un «sí mismo» evidentemente no gnoseológico, pero tampoco gnómico sino, antes bien, *mnémico*, con la pretensión de contribuir, al mismo tiempo, a la comprensión del planteo de Foucault tanto como a la interpretación de este fragmento de la poeta de Lesbos.

1. Subjetividad y verdad en el estoicismo y la cristiandad

El título que Foucault dio a sus conferencias, «subjetividad y verdad», coincide con el nombre del curso en el Collège de France correspondiente al ciclo 1980–1981;³ ello explica, en parte, la decisión de cambiar el título de dichas conferencias al prepararlas para su edición, aunque es el propio autor quien sugiere, rectificándose a sí mismo, la idea de considerar y denominar a estas disertaciones como «el origen» de la hermenéutica de sí.⁴ Consecuentemente, en el breve espacio que estas ocupan, Foucault va a situar su interpretación de Séneca, Tertuliano y Juan Casiano en el proyecto de lo que denominó una «genealogía del sujeto moderno» (Foucault, 2016: 41), el cual había comenzado a ser definido en la década anterior.

En efecto, hacia 1976 el proyecto «genealógico» es entendido como una forma de análisis que busca «dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica» (Foucault, 1979: 181). En 1980, sin embargo, esta misma indagación es precisada como una historia de las relaciones entre subjetividad y verdad o, para decirlo con Foucault, como una «historia política de las veridicciones» (2020: 29).⁵ Cabe advertir, pues, que en esta redefinición de su genealogía, Foucault opera un desplazamiento conceptual y teórico

¹ En efecto, tal es el subtítulo con el que Foucault inicia e introduce el segundo volumen, *El uso de los placeres*, continuador de su «historia de la sexualidad» (Foucault, 2013: 9 y ss.), explicitando allí las transformaciones que el proyecto inicial había sufrido.

² Los fragmentos de Safo citados en este trabajo serán referidos según la reciente edición de sus poemas realizada por Camillo Neri (2021).

³ Ver Foucault (2020).

⁴ Foucault sugiere esta idea al expresar, de manera sintética, el objetivo de su disertación en Berkeley: «Esta noche intentaré esbozar la manera en que se concibieron la confesión y el examen de sí en las filosofías griegas y latinas, y mañana procuraré mostrarles qué llegó a ser en el cristianismo primitivo. En realidad, el título de estas dos conferencias habría podido y debido ser: “El origen de la hermenéutica de sí”» (2016: 47, n. a).

⁵ Esta idea recorre, a partir de entonces, los cursos que Foucault brindará en el Collège de France hasta su muerte. Después de *Subjetividad y verdad*, los cursos fueron *La hermenéutica del sujeto* (curso 1981–1982), *El gobierno de sí y de los otros I* (1982–1983) y *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad* (1983–1984).

de importancia fundamental respecto de un enfoque filosófico tradicional, al referir ahora a su problematización del sujeto en términos de una historia de las «veridicciones». Puesto que la naturaleza de la verdad, sostiene, «no se define por cierto contenido de conocimiento que pueda considerarse como universalmente válido, y ni siquiera por cierto criterio formal universal», antes bien, ésta debe entenderse fundamentalmente como «un sistema de obligaciones» (2020: 28). ¿Cómo entender esta afirmación? Según la asunción de que en toda sociedad, o al menos en la Occidental, circulan discursos acerca del sujeto que poseen cierta pretensión de verdad (independientemente de que, de hecho, sean o no verdaderos) y respecto de los cuales el sujeto tiene no sólo la posibilidad sino también la obligación de aceptarlos o rechazarlos, de producirlos o transformarlos y de reconocerse o no en ellos. La noción de «veridicción» refiere, entonces, a este lazo que liga al sujeto con una verdad de y sobre sí mismo, sea que esta verdad se le imponga desde el exterior o deba ser descubierta en él. Así entendida, por tanto, la idea de veridicción implica no sólo transformar la noción de verdad sino también la de subjetividad: ésta ya no será (pre)concebida desde una teoría previa o universal sobre el sujeto (así se trate de una experiencia universalizada *a posteriori*) sino que se entiende como «lo que se constituye y se transforma en la relación que tiene con su propia verdad» (2020: 28); esto es, subjetividad y verdad se anudan en la materialidad histórica de prácticas determinadas.

Como consecuencia, si el sujeto no puede eludir esta relación con la verdad, con los discursos que la promueven o buscan imponerla, Foucault considera que es posible y valioso preguntarse por la «experiencia»⁶ que el sujeto puede hacer y efectivamente hace de sí mismo a partir de esa relación obligada con la verdad. Frente a una manera «filosófica» de preguntarse por la «posibilidad de una verdad para un sujeto en general» o el modo «positivista» que consiste en «interrogarse sobre la posibilidad de decir la verdad sobre la subjetividad», el autor propone, en su lugar, una forma «histórico-filosófica» de preguntarse por «los efectos sobre esa subjetividad de la existencia de un discurso que pretende decir la verdad acerca de ella» (2020: 27, énfasis propio). A esta historia de los procesos de veridicción se aviene el análisis presentado en estas conferencias de dos importantes «técnicas»⁷ desarrolladas en la Antigüedad, el cual tiene como objetivo clarificar la relación entre subjetividad y verdad a partir de los efectos que ellas producen; se trata de las técnicas del examen de conciencia, por un lado, y de la confesión, por el otro. Para ambas, el «decir veraz» sobre sí mismo cumple una función esencial, entendido como la producción de un discurso sobre sí –a uno mismo o a un otro– que exponga la verdad sobre sí mismo.

Para el caso del helenismo, Foucault presenta el análisis de un pasaje perteneciente a Séneca en *Sobre la ira*: allí es descrita la práctica del examen que efectúa el propio Séneca respecto de su jornada, cada noche, al finalizar el día. Seguidamente, se aborda el ejercicio del «decir veraz» que va dirigido a alguien más, esta vez en *Sobre la tranquilidad del alma*, también de Séneca, pero protagonizado por un discípulo, Sereno, que expone al maestro sus acciones y actitudes, en acuerdo (o no) con los preceptos de la doctrina estoica.

Un resumen de ambos análisis permite recuperar las siguientes características para estas dos técnicas de la palabra (que implican, al mismo tiempo, técnicas de la escucha y la escritura): i) en primer

⁶ Sin detenerse exhaustivamente en este punto, es necesario resaltar el carácter medular de la noción de experiencia a lo largo de toda la producción filosófica de Foucault. Según afirma, sus indagaciones están siempre motivadas por una experiencia (en ocasiones caracterizada como «experiencia-límite») que, en el contexto de esta problematización sobre la relación entre sujeto y verdad, indaga por las «marcas», «heridas», «restricciones o liberaciones» que se producen en el sujeto a partir del reconocimiento de que se encuentra ligado a una verdad (Foucault, 2020: 27). En *El uso de los placeres*, la noción de «experiencia» es definida como «la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad» (2013: 10), conformando el punto en el que se anudan los tópicos foucaultianos más reconocidos: saber, poder y sujeto. En este sentido técnico, el concepto de «experiencia» alude a relaciones específicas entre estos tres estratos, las que pueden ser analizadas a los fines de comprender una determinada cultura y sus transformaciones.

⁷ La noción de «técnicas» reviste igualmente un carácter central en la indagación foucaultiana sobre el sujeto y la sexualidad. En el curso *Subjetividad y verdad*, éstas son definidas como «procedimientos pautados, maneras de obrar que fueron pensadas y que están destinadas a efectuar unas cuantas transformaciones en un objeto determinado. Esas transformaciones se ajustan a ciertos fines que se trata de alcanzar a través de ellas. [...] La *tekhne* no es un código de lo permitido y lo prohibido, es cierto conjunto sistemático de acciones y cierto modo de acción» (Foucault, 2020: 265). Luego, que las «técnicas» así entendidas puedan pensarse como «técnicas de sí» implica que las transformaciones que aquéllas buscan promover se dan en el propio sujeto («sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, sus propias conductas») y por el sujeto mismo que las lleva a cabo, de modo que éste pueda «transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de pureza, de poder sobrenatural, etc.» (Foucault, 2016: 44-5).

lugar, el examen apunta a dar cuenta no de la falta cometida, sino de los «errores» respecto de una actitud general (Foucault, 2016: 50); es decir, propende no a castigar(se) por una mala acción, sino a ajustar la relación entre los medios de los que se dispone y los fines que se persigue; puesto que, ii) en segundo lugar, el objetivo del examen es *rememorar*, volver a tener presentes los preceptos que habrían debido orientar la práctica y que, sin embargo, pueden haber sido olvidados. De allí que el conocimiento doctrinario juegue aquí un rol antes «práctico» que meramente «teórico»: la verdad es verdad en tanto permite orientar la acción. Esto explica, iii) en tercer lugar, la necesidad de acudir al maestro no para descubrir en uno mismo la verdad a partir de una exhaustiva e indefinida interpretación de los propios pensamientos, sino para «agregar algo» (2016: 54) a una verdad, a unos preceptos morales, que el discípulo ya conoce pero ha olvidado. En efecto, en la práctica de la confesión, es el maestro el que debe hablar y exponerse ante un discípulo que, por su parte, permanece sobre todo en silencio. Y sin embargo el objetivo que se propone el maestro a través de esta verbalización es, antes que aportar más conocimiento, dar lugar a «la verdad en cuanto fuerza» (2016: 54), es decir, transformar el conocimiento doctrinario en *ethos*, en un *modo de vida*.

Ahora bien, en esa transformación y como lo indica Foucault, la *memoria* juega un papel central porque es la que permite tener presentes, en cada ocasión, en cada oportunidad de acción cotidiana, las *gnomai*: esas sentencias, generalmente breves, en las que la verdad se manifiesta con toda su fuerza y orienta la acción del sujeto en la vida ordinaria. En efecto, afirma Foucault (en la versión de Berkeley): «la memoria no es otra cosa que la fuerza de la verdad cuando esta está permanentemente presente y activa en el alma» (2016: 57).⁸ De allí que, al preguntarse por el tipo de experiencia que, en el siglo I d.C., el sujeto del estoicismo pudo haber hecho de la obligación de verdad, Foucault puede concluir que se trata de un sí mismo «gnómico» (Foucault, 2016: 56), puesto que en él, el conocimiento y la voluntad «son una y la misma cosa» (2016: 56). En él, las *gnomai* actúan a la vez como verdad y como regla, como teoría y como precepto, proveyendo tanto de un conocimiento acerca del ser, acerca del mundo, como de un principio que puede –y debe– orientar la acción del sujeto. Es esta yuxtaposición de conocimiento y voluntad la que caracteriza al sí mismo gnómico y la que, según se verá a continuación, va a fracturarse a partir de las transformaciones ocasionadas por el cristianismo.

Precisamente, a esta reconstrucción se puede oponer, de manera esquemática y sintética, el desarrollo del cristianismo monacal y de los ritos penitenciales descritos por los Padres de la Iglesia de los siglos II–IV d.C., tanto como en la escritura de Juan Casiano que Foucault estudia en la segunda conferencia bajo el mismo tema. En efecto, el autor constata que el cristianismo hereda las prácticas del examen de sí y la dirección de conciencia, pero «transferid[a]s a un contexto profundamente marcado por nuevas modalidades de ejercicio del poder y métodos inéditos de extracción de la verdad del sujeto» (Cremonesi et al., 2016: 27). Puntualmente, dos principios fundamentales trastocan los efectos que aquellas técnicas producirán al nivel de la subjetividad, el principio de obediencia y el principio de contemplación. El primero transforma la relación entre maestro y discípulo: si en las escuelas del helenismo esta relación tenía un carácter provisorio, momentáneo y restringido a un aspecto en particular –puesto que su objetivo se cumplía favoreciendo la autonomía del discípulo–, en las instituciones monásticas la obediencia pasa a formar parte de todos los aspectos de la vida y perdura como condición del individuo aún si este alcanza el estatuto de maestro. El segundo modifica, por su parte, el telos de las prácticas destinadas a ocuparse de sí –marco general de las técnicas estudiadas por Foucault–⁹ puesto que ya no se tratará de conquistar el dominio de sí, sino que el bien supremo lo constituye ahora «la contemplación de Dios» (Foucault, 2016: 82).

⁸ La misma idea es enfatizada más adelante, en el contexto de la comparación con el modelo cristiano de la confesión: «la tecnología de sí griega, o las técnicas de sí filosóficas, apuntaban a producir un sí mismo que pudiera ser, que debía ser, la superposición permanente *en forma de memoria* del sujeto del conocimiento y del sujeto de la voluntad» (2016: 92; énfasis propio).

⁹ Foucault sostiene, en efecto, que la *epimeleia heautou* («inquietud, atención, ocupación de sí») constituyó, a pesar de su relativo desconocimiento o de la escasa importancia otorgada a esta noción, el marco general en que otros preceptos mucho más conocidos encontraban, de hecho, significación (fundamentalmente el famoso precepto «*γνώθι σεαυτόν*» que llegaría a ser central en la historia de la filosofía). La principal hipótesis foucaultiana es que la práctica de la *epimeleia heautou* comportaba una dimensión no sólo «filosófica», ligada al conocimiento y sus condiciones tanto formales como exteriores, sino también «espiritual», por lo tanto,

Luego, de acuerdo con estos preceptos de obediencia y contemplación, se despliegan dos prácticas específicas de manifestación y verbalización de la verdad del sujeto. La *exomologesis*, por un lado, que expone, de manera dramática y teatral, la condición de pecador del individuo –cuya forma límite es el martirio– y la *exagoreusis*, por el otro, que implica la exposición verbal exhaustiva de todos los pensamientos al maestro. Lo que contrasta con la experiencia grecorromana es que ambas prácticas exigen del individuo una *renuncia a sí mismo*: subyugar la propia voluntad a la voluntad del maestro, a la mirada que *verifica* su condición de pecador y a la escucha que permite *discernir* entre los pensamientos provenientes de Dios y aquellos que se apartan de Él. Pero mientras que el sujeto renuncia *voluntariamente* a su voluntad –paradoja del cristianismo–, se instituye a sí mismo como dominio de conocimiento a través de la práctica de la verbalización exhaustiva: su interioridad surge, como espacio anterior a todo acto, a todo deseo, para ser escrutado, clasificado e interpretado. El sí mismo deviene «gnoseológico» (Foucault, 2016: 92) porque en él la voluntad y el conocimiento ya no tienden a superponerse, sino que se disocian, en una práctica indefinida de hermenéutica o analítica de sí que tiene como condición y objetivo la renuncia a sí mismo.

2. Sí–mnémico o la memoria como «fuerza» de la verdad

La poeta Safo vivió en la ciudad de Mitilene, en la isla de Lesbos, entre la segunda mitad del siglo VII a.C. y los primeros años del siglo posterior. Esta datación enseña que al menos cuatro siglos la distancian de la fundación de la escuela estoica y el desarrollo del helenismo, y aún más de la producción literaria de Séneca que Foucault analizó en las conferencias comentadas en el apartado anterior. La tradición filológica, sin embargo, toma a Safo, junto con otros poetas prominentes del primer período de la lírica arcaica, como Arquíloco, Alceo, o Alcman, como aquellos que dieron lugar a la expresión de la individualidad por primera vez en la tradición literaria de Grecia.¹⁰ Esta interpretación ubica, de un lado, los valores heroicos y nobles de la epopeya homérica y, del otro, la expresión y búsqueda de la belleza y el placer individuales. Se trata, empero, de una oposición que continúa siendo discutida en el presente, sin consensos acerca de la medida y la forma en que tal ruptura habría tenido lugar –si es que, efectivamente, lo tuvo–. Como es evidente, este debate no puede ser resuelto aquí, pero ofrece el marco en el que la pregunta por la noción de «individualidad» encuentra lugar¹¹; específicamente –y en la estela de la problematización foucaultiana sobre la subjetividad– esta cuestión puede ser planteada como una interrogación por la forma en la que el sí mismo emerge y se constituye en los poemas de Safo: qué procedimientos u operatorias poéticas conforman el entramado textual en el que el «yo poético» (*ego*) toma forma; cómo puede ser interpretado en términos de «sí mismo» (*ego reflexivo*) y qué consecuencias tiene dicha interpretación.

La problematización expuesta es, evidentemente, amplia, por lo que aquí se tomará como caso de análisis y a modo de exploración, un fragmento en particular, el fr. 94 N.¹² Éste es uno de los más extensos

dependiente de las transformaciones que el propio sujeto debía efectuar en sí para acceder a la verdad. El «momento cartesiano», pero también las modulaciones sobre la «inquietud de sí» producidas durante el cristianismo –como las que se describen en las conferencias de Dartmouth–, constituyen indicadores históricos del ocaso de esta dimensión «espiritual» en favor de una exclusivamente «filosófica» o «gnoseológica». Este desarrollo histórico es presentado por Foucault en la primera hora de la clase del 6 de enero, durante el curso *La hermenéutica del sujeto* (2021: 15 y ss.) y estudiado en profundidad en su *Historia de la sexualidad* (Foucault 2011, 2013).

¹⁰ Los estudios clásicos sobre el tema incluyen a Jaeger (1957 [1933¹]), en especial, el cap. vii «La autoeducación del individuo en la poesía jónico-eólica»; Snell, (2007 [1946¹, 1975²]), en particular, el cap. iv «El despertar de la personalidad en la lírica griega arcaica»; y Fränkel (1993 [1962¹]), caps. iv.1. «El fundador: Arquíloco» y iv.4. «La lírica de Lesbos». Más recientemente, véase Burnett, (1983); Rösler (1985); Fowler, (1987: 3–13); Lardinois (1994); Lefkowitz (2012).

¹¹ Entre otras perspectivas contemporáneas como las referidas en la nota anterior, Christopher Gill (1996) ofrece un valioso estudio sobre las nociones de «personalidad» e «identidad» en el mundo griego antiguo en el marco de una contraposición entre una concepción «subjetiva-individualista», propia de la modernidad Occidental, y otra «objetivo-participante», más próxima al posicionamiento griego.

¹² El fragmento se recoge del Pergamino de Berlín (P. Berol) 9722, datado en torno al siglo vii d.C. Su primera edición estuvo a cargo de Schubart, en 1902, y fue sucesivamente trabajado por Wilamowitz (1907), Lobel (1925), Diehl (1935) y Zuntz (1938). Para un detalle de las reconstrucciones y conjeturas, consultar la edición utilizada aquí: Neri (2021: 218–20). La traducción al español rioplatense es propia.

entre los que hoy se conservan, aunque posee, sin embargo, importantes lagunas, principalmente en las estrofas finales.

...	[1]
τεθνάκην δ' ἀδόλωκ θέλω· ἄ με ψιδομένα κατελίμπανεν,	1
πόλλα καὶ τόδ' ἔειπέ[μοι· «ὦιμ' ὡς δεῖνα πεπ[όνθ]αμεν, Ψάφφ', ἦ μάν' ἄέκοικ' ἀπυλιμπάνω».	5
τὰν δ' ἔγω τάδ' ἀμειβόμεν· «χαίροις' ἔρχεο κἄμεθεν μέμναις', οἷσθα γὰρ ὧς <ε> πεδήπομεν·	
αἰ δὲ μή, ἄλλὰ εἴ' ἔγω θέλω ᾄμναισαι [...(.)].[(.)].εαι ὅς[.....] καὶ κάλ' ἐπάσχομεν·	10
πό[λλοις γὰρ στεφάν]οις ἴων καὶ β[ρόδων ...]κίων τ' ὕμοι κα..[.....] πὰρ ἔμοι περεθήκαο	
καὶ πόλλαις ὑπαθύμιδας πλέκταις ἀμφ' ἀπάλαι δέραι ἀνθέων ἐ[.....] πεποημέναις	15
καὶ π....[]. μύρωι βρενθείωι .[]ρυ[.].ν ἔξαλ<ε>ίψαο κα[ι] βα[ς]ιληίωι	20
καὶ στρώμν[αν ἐ]πὶ μοιθάκαν ἀπάλαν παρ[]ονων ἔξις πόθο[ν].νίδων	
κωῦτε τις[οὔ]τε τι Ἴρον οὐδ' ὑ[] ἔπλετ' ὄππ[οθεν ἄμ]μεσ ἀπέσκομεν,	25
οὐκ ἄλλοσ .[].ροσ]ψοφοσ]...οιδιαι	
...	[1]
quisiera morirme, en verdad. Ella me dejó, lamentándose	1
profundamente, y esto me dijo: «¡Ay!, qué cosas horribles sufrimos Safo, sin desearlo en realidad te dejo.»	5

Y yo le respondí:

«Adiós, partí, y de mi
acordate, porque sabés cuánto te cuidábamos

pero si no, yo te quiero
hacer acordar... 10
..... y cosas bellas disfrutábamos.

Porque con muchas coronas de violetas
y de rosas a la vez
..... junto a mí te ceñiste

y con muchas guirnaldas 15
enlazadas alrededor de tu delicado cuello
hechas ... de flores

y ... con fino
aceite,
propio de un rey, te ungieste 20

y en un lecho suave
y delicado
dejaste ir el deseo

y ningún ni nada
sagrado ni ... 25
existía lugar del que nos ausentáramos

ni bosque ...
sonido ...
...

El análisis del «yo poético» que aquí se propone, en primera instancia, se apoya en tres dimensiones específicas que sostienen el entramado compositivo: la temporalidad, la ritualidad y la intersubjetividad o dialogicidad. Una reconstrucción del tema o «argumento» de la composición permitirá introducirse en la primera de estas dimensiones, aquella vinculada a los usos y ampliificaciones de la temporalidad.

2.1. Temporalidad

En el poema se cantan, según puede advertirse, dos recuerdos contrapuestos: el primero, al inicio de la composición, parte del presente de la enunciación y desarrolla la angustiante separación entre el «yo poético» y su interlocutora (vv.1-10); la segunda rememoración, a su vez, depende temporalmente del primer recuerdo, pero recupera, en su lugar, la dicha pasada de la que disfrutaron no sólo las dos protagonistas sino, muy posiblemente, el propio grupo del que ellas habrían formado parte (vv.11-29). Sin embargo, no resulta sencillo señalar, en la composición, el tiempo presente en el cual situar el aquí y ahora de la performance poética, fundamentalmente porque la línea inicial del fragmento no ha sido conservada.¹³ Debido a esta ausencia no puede asumirse que el «deseo de morir» haya sido proferido por

¹³ La existencia de dicha línea inicial no conservada se deduce del metro en que está compuesto el poema: una estrofa de tres versos en el que los dos primeros poseen la estructura xxds (xx-uuuu) siendo el verso final una expansión del elemento d: xxdds (xx-uuuuuu). Sobre este modelo de análisis del metro griego basado en ubicaciones métricas, desarrollado en particular para el análisis de l verso eólico, ver Abritta (2018). Allí se explicita la existencia de la «base eólica», que también se comprueba en el fr. 94: se trata del inicio con

el «yo poético» como lo parece a primera vista por el uso de la primera persona singular (v.2 *τεθνάκην δ' ἄδῶλωσ θέλω*); una lectura plausible¹⁴ sugiere que, de hecho, es más coherente sostener que este deseo corresponde a los sentimientos de la joven angustiada que tuvo que separarse de «Safo». ¹⁵ Si la expresión se atribuye a «Safo», entonces el «yo poético» se encuentra informando al oyente de sus sentimientos actuales; pero si se trata de la joven, la audiencia va a encontrarse situada, ya desde esta segunda línea, en la temporalidad del primero de los recuerdos, en el que se evoca la angustia de la partida. Esta cuestión no puede resolverse aquí debido a la falta de evidencia conclusiva, pero otras marcas temporales permiten, no obstante, señalar el tiempo presente respecto del cual se articula la narración de los recuerdos referidos. Concretamente, se trata del aoristo y los imperfectos de los verbos empleados entre los versos 1–10 (v.2 *κατελίμπανεν* ([me] dejó); v.3 *ἔειπέ* (dijo); v.6 *ἀμειβόμαν* (respondí))¹⁶: estos indican de modo explícito que ciertas acciones ocurrieron en un pasado que toma como referencia al presente del «yo». Por lo tanto, aunque sin certezas sobre el estado sentimental *actual* del «yo poético», puede establecerse, con todo, que éste rememora, en primer lugar, el momento de una angustiada despedida, a partir de la que encadena recuerdos todavía más pretéritos, referidos a un pasado dichoso.

Ahora bien, Eva Stehle (2009) señala que el pasaje del «ahora» al «antes» (del presente al pasado) suele caracterizarse, en la poesía de Safo, por ser indicio del desplazamiento desde un tiempo y espacio limitados, habitados por constricciones u obstáculos que inmovilizan, perturban o sujetan al «yo poético» hacia otro espacio y tiempo liberados, al menos en alguna medida, de dichas limitaciones; se trata de un movimiento que lleva de un «presente enfático» a un «pasado indefinido», y por ello mismo, propicio al desprendimiento de las circunstancias que afectan el presente (2009: s/n). Kirk Ormand (2020), por su parte, agrega que este corrimiento temporal implica de hecho una transformación en la percepción del tiempo al hacer surgir, como ruptura, corte o incrustación en un tiempo lineal, una temporalidad diversa, de carácter «monumental» (Kristeva, cit. en Ormand: 2020: 29). Más propia de dioses que de mortales, indica el detenimiento del «paso» del tiempo, que es percibido, entonces, como siempre presente para sí mismo, como pura permanencia. En el poema de Titono (fr. 58b–dN),¹⁷ que tanto Ormand como Stehle toman como objeto de análisis y argumentación, esto ocurre, según los autores citados, por recurso a la temporalidad *indefinida* del mito, que «ensancha» el «ahora» al introducir un pasado sin medida, como lo es el pasado mítico. Ahora bien, a modo de hipótesis, en el presente artículo se busca sostener que en el fragmento 94 tiene lugar un proceso similar, pero por referencia a la temporalidad *iterativa* del rito: el presente «enfático» y constrictivo afloja sus ataduras con la introducción de un pasado no mítico, pero sí ritual y, por tanto, repetido, compartido, celebratorio, cíclico y, sobre todo, imperecedero (en este sentido, «monumental»). Esta hipótesis exige abordar la segunda dimensión mencionada al comienzo del apartado: la ritualidad.

doble *ancipitia* (el término *anceps* refiere a ubicaciones métricas que pueden ser ocupadas con sílabas largas o breves). Para un análisis integral de algunos fragmentos de Safo desde esta perspectiva métrica, ver Abritta y Routier (2023).

¹⁴ Anne Burnett sostiene que tiene más sentido asumir que «el deseo de morir» es expresado por la muchacha que se aleja contra su voluntad; lo contrario implicaría a «Safo» contradiciéndose al manifestar primero una angustia profunda, pero evocar, luego, la felicidad en los recuerdos. Esta contradicción supondría, además, la «ineficacia» de la rememoración sáfica, ya que aún si pudo haber funcionado como consuelo en el pasado, no lo sería ya en el presente para la propia «Safo». (1973: 20–3). La mayoría de las interpretaciones han seguido, sin embargo, la edición del fragmento que supone que ese primer verso corresponde al estado actual del «yo poético»; ver Page (1955: 75–83), Neri (2021: 726 y ss.), quienes señalan como fundamento los paralelos de la expresión *τεθνάκην δ' ἄδῶλωσ θέλω* en otros fragmentos de Safo (fr. 31, 95N). Para una argumentación diferente, pero también en esta línea, ver McEvilley, (1971: 8 y ss.): es el devenir temporal –del pasado remoto y dichoso al presente angustiante– el que explica el cambio de ánimo en «Safo».

¹⁵ En el fragmento 94, «Safo» es el nombre que toma el «yo poético». En adelante, se utilizarán comillas para aludir al «yo poético», mientras que la ausencia de las mismas indicará la referencia a la poeta compositora de estos versos.

¹⁶ Como se verá a continuación, en el v.8 el imperfecto *πεδηπομεν* («cuidábamos») ya anticipa, por otra parte, la referencia al pasado más remoto que evoca, en segundo lugar, el primer recuerdo. Constituye, además, la primera mención de un «nosotras» que refiere al grupo que tanto «Safo» como la joven compartían.

¹⁷ Las interpretaciones de Stehle y Ormand refieren a los fragmentos 58 b–d (en la edición de Neri), fragmentos de reciente aparición, conocidos también con el nombre de «Poema de Talia» (58b) y «Poema de Titono» (58c y, tal vez, 58d). El fr. 58b fue conservado en el Papiro de Colonia 429, editado en 2004 por R. W. Daniel y M. Gronewald; el mismo papiro proveyó asimismo nuevos versos del ya conocido fr. 58 (P. Oxy. 1787, Hunt 1922; Lobel 1925), presentado a partir del nuevo papiro como fr. 58c. (Neri, 2021: 169–73).

2.2. Ritualidad

En efecto, si se atiende a los recuerdos evocados por «Safo» en la segunda parte del poema (vv. 11–29), se observa lo que Burnett denomina un «esquema de experiencia» (1979: 23), en tanto no parece tratarse únicamente de acciones individuales o personales de parte de las dos mujeres envueltas en ellas, ni dispuestas de modo desordenado, ni escogidas al azar. Antes bien, el encuentro sigue los pasos tradicionalmente establecidos en cierta práctica del amor y la consumación del deseo erótico, donde diversos paralelos en la poesía épica, mélica y trágica pueden rastrearse.¹⁸ La secuencia de gestos que describen los versos procede como sigue:

- 1) En primer lugar, la colocación, sobre la *cabeza*, de coronas de violetas y rosas (vv. 12–13, *πόλλοις γὰρ στεφάνοις ἴων / καὶ βρόδων*), con paralelos en Safo (fr. 81N), Alcman (58PMG) y Eurípides (*Medea*, 840);
- 2) A continuación, la utilización de guirnaldas, también floreadas, en torno al *cuello* (vv. 15–17, *καὶ πόλλαις ὑπαθύμιδας / πλέκταις ἀμφ’ ἀπάλαι δέραι / ἀνθέων ... πεπονημέναις*), presentes en el canto épico *Himno a Afrodita*, 88;
- 3) Luego, el uso de finos aceites perfumados sobre la *piel* (vv. 18–20, *καὶ... μύρωι / βρενθείωι... / ἔξαλείψαιο καὶ βασιλήϊωι*), también referidos en *Ilíada* (14.171–2), Arquíloco (48W), Alceo (362V) y Anacreonte (363PMG);
- 4) Finalmente, la secuencia concluye, en un *lecho* «suave» en el que el deseo amoroso encuentra realización (v. 23, *ἔξις πόθον*¹⁹: de acuerdo con Burnett, la expresión típicamente homérica para indicar relajación por medio de la satisfacción (1979: 24)).

Así pues, en un análisis que pone en juego las intertextualidades que habitan al poema, Burnett prueba la existencia de un patrón de comportamiento en las acciones que son recordadas y evocadas, entonces, no exclusivamente como la memoria personal de dos mujeres, sino como el desarrollo pautado o esperado en el despliegue propio de la seducción y la satisfacción del deseo amoroso.

En consonancia, y a juzgar por el uso de los tiempos verbales, este «esquema de experiencia» se habría producido de manera repetida, como lo indica el cambio del perfecto *πεπόνθαμεν* (v.4, «sufrimos») en el cuarto verso, a los imperfectos *πεδῆπομεν* (v.8, «cuidábamos») y *ἐπάσχομεν* (v.11, «disfrutábamos», mismo verbo que en v.4: *πάσχω*). Dicho cambio es temporal pero también, y de manera significativa, personal, puesto que, aunque se trata en todos los casos de la primera persona plural, en el primer uso este plural refiere a «Safo» y su interlocutora, mientras que en los dos restantes alude tanto a ellas como a la grupalidad de la que ambas formaban parte.

Otro aspecto que contribuye a reforzar esta idea se basa en los versos finales de las estrofas conservadas; aunque severamente dañados, parecen indicar el escenario en el que la secuencia descrita podría haber ocurrido o haber sido celebrada. Refieren a un recinto, templo o espacio sagrado (v. 25 *ἱρον*) que frecuentaban «Safo» y su grupo (v. 26 *ἔπλετ’ ὄπποθεν ἄμμεσ ἀπέσκομεν*), cercano a un bosque (v. 27 *ἄλλοσ*) también de índole cultural, en el que alguna forma de sonido –ζο música?– (v. 28 *ψόφος*) podía oírse.²⁰ Estos vocablos, aunque aislados y difíciles de contextualizar, permiten pensar en una referencia

¹⁸ Ver, para lo que sigue, Burnett (1998: 297–300).

¹⁹ En apoyo de la interpretación de Burnett, el término *πόθος* posee siempre, en la poesía de Safo, una connotación erótica según consignan Page (1955: 79–80) y Lanata (1966: 70).

²⁰ El término *ἄλλοσ* aparece también en Safo 2.2 (...*χάρην μὲν ἄλλοσ / μαλίαν*). Por *Ilíada* II.506 (...*Ποσειδῆϊον ἀγλαὸν ἄλλοσ*) y *Odisea* VI.291 (...*ἀγλαὸν ἄλλοσ Ἀθήνης*...) «está claro que se trata de un lugar con vegetación consagrado a alguna divinidad» (Ingberg, 2009: 51). «Espléndido bosque» traducen tanto José Manuel Pabón (1993: 194) como Emilio Crespo Güemes (1996: 138), en un caso asociado a Poseidón y en otro a Atenea. Con *ψόφος* las dudas son mayores a causa de las lagunas textuales, pero se encuentra también en Safo 44.25 (*καὶ ψόφος κροτάλων*...; el fragmento narra la boda de Héctor y Andrómaca) indicando el «ruido de crótalos» (Ingberg, 2009: 89)

ritual como marco o contexto del «esquema de experiencia», es decir, de los recuerdos amorosos evocados por el «yo poético», sugiriendo, además, la conexión –tan habitual en los poemas de Safo y de la lírica arcaica en general– entre una experiencia personal y su universalización.²¹ Lo que a primera vista aparece sólo como el recuerdo de algunos encuentros íntimos entre las dos mujeres, podría concebirse, igualmente, como parte de una práctica ritual destinada al «cuidado» (v. 8 πεδήπομεν: μεθείπομεν, μεθ-έπω) colectivo o comunitario de un templo, de un lugar sagrado, de un bosque o de sí mismas. Una práctica de este tipo, repetida, cíclica, pauta, transforma la alusión a este tiempo remoto e «indefinido» en un tiempo «monumental», que ya no se apoya sólo en la memoria de un individuo, de «Safo», sino en la memoria que comparte todo el grupo expresada, ahora, en un canto. Este pasado en común, de dicha colectivizada, contrasta visiblemente con el pasado más reciente –y, tal vez, el presente– en el que el grupo se ha fracturado o transformado (por la partida de una de sus integrantes), y por ello domina, entonces, la tristeza.

Se debe señalar, por último y a modo de apéndice, que el despliegue de gestos y pasos descrito posee un rol específico que se aviene particularmente bien a la reconstrucción del recuerdo y del fortalecimiento de la felicidad que la rememoración sáfica pretende transmitir. En efecto, el recorrido presentado desarrolla uno de los motivos posibles de la *ekphrasis* (la descripción de una persona o personaje), según el estilo recomendado por Aftonio, algunos siglos más tarde, en uno de los *progymnasmata* o manuales de retórica que abordaría específicamente el recurso de la «descripción» en la argumentación: proceder «desde el principio hasta el final, esto es, de la cabeza a los pies» (37.9–11).²² Según enseña Sandrine Dubel (1997) la *ekphrasis*, en tanto «recorrido textual», funcionaba como un elemento central en la producción de evidencia (es decir, de «verdad» o «verosimilitud»), al combinar y hacer funcionar simultáneamente la descripción con el movimiento. Una descripción debidamente ordenada –como la que provee Safo–, otorga veracidad a aquello que está siendo narrado. Aún más:

«Il se peut qu’avec l’*ekphrasis*, on assiste à une sorte de transfert des techniques de visualisation mentale, de l’exercice de la mémoire à l’exercice de l’écriture. On sait que les arts de la mémoire reposent sur l’articulation de lieux et d’images. (...) Le principe de la (re)mémorisation est le parcours: on retrace mentalement cet espace pour y retrouver les images qui y ont été déposées. Cette gymnastique mnémotecnique consiste donc à visualiser l’espace mental dans lequel on se projette et à le parcourir –pour le retranscrire ensuite en discours» (Dubel, 1997: 264, énfasis propio).²³

Si el discurso puede convencer, conmover o producir el efecto deseado, es gracias a una cierta «gimnasia mnémica»,²⁴ a la vez mental y textual, en la que se anudan discurso y representación, palabra

es decir, de campanillas o címbalos, un sonido celebratorio. Sin embargo, también podría tratarse, consigna Neri, del «chasquido de un beso» o simplemente del «sonido de cualquier cosa que se golpea» (Neri, 2021: 731).

²¹ Tim Withmarsh llama a esto la «paradoja lírica»: «The central critical paradox of Greek lyric is that it is a form that, at least in its advanced, ambitious state, is designed both to be performed in multiple contexts and to suggest the immediacy of an individual emotional expression, concretized in a particular hic et nunc. It is particular and universal at the same time» (2018: 144). Se trata de una tensión que habita y performa, asimismo, al «yo poético».

²² Aftonio compuso sus *Ejercicios de Retórica* en torno al siglo IV d.C. Aunque esta sistematización de la técnica retórica que incluye la *ekphrasis* se produjera muchos siglos después de la composición del poema de Safo, no es inverosímil concebir que el manual recoge, precisamente, los usos establecidos a lo largo de varios siglos de composición épica, lírica, dramática y filosófica. La edición en español consultada incluye, asimismo, los manuales precedentes de Teón y Hermógenes, con indicaciones similares acerca de la *ekphrasis*. Quisiera agradecer a Ivana Chialva por sugerirme este vínculo entre los versos sáficos y el procedimiento efrástico de los *progymnasmata*.

²³ «Puede que, con la *ekphrasis*, se asista a una suerte de transferencia de las técnicas de visualización mental, del ejercicio de la memoria al ejercicio de la escritura. Se sabe que las artes de la memoria se apoyan en la articulación de lugares y de imágenes. (...) El principio de la (re)memorización es el recorrido: se vuelve a atravesar mentalmente un espacio determinado para encontrar en él las imágenes que allí fueron depositadas. Esta *gimnasia mnémica* consiste, pues, en visualizar el espacio mental en el que uno se proyecta y recorrerlo –para retranscribirlo enseguida en discurso.»

²⁴ Aunque esta dimensión no pueda desarrollarse aquí, cabe resaltar la presencia de una cierta idea de ejercitación en torno a la escritura, la representación mental y la memorización, como elementos centrales de construcción de evidencia, que se vincula estrechamente con el rol de las «técnicas de sí» estudiadas por Foucault; ver n. 7. En este aspecto, Lorenzini (2019) ofrece un estudio profundo sobre las técnicas de sí en la antigüedad, desde la perspectiva foucaultiana, en vínculo con otras investigaciones contemporáneas (P. Hadot y S. Cavell) sobre el valor de dichas *τέχναι*.

e imagen. En el caso de la composición sáfica, esa articulación supone, también y fundamentalmente, el canto y la danza, lo cual no hace sino reforzar la potencia y la eficacia del logos poético.

2.3. Intersubjetividad o dialogicidad

En el análisis expuesto hasta aquí se ha intentado demostrar la interconexión entre dos aspectos que estructuran fuertemente la composición sáfica: el despliegue de la temporalidad y la existencia de un contexto ritual. Ambas dimensiones contribuyen a la constitución de un «yo poético» que surge y toma forma en el pliegue que compone el pasado «monumental» de una dicha numerosas veces compartida. Con esto, la relevancia de la intersubjetividad, del «nosotras», ha podido emerger, primero, en la sintaxis de los versos, pero también, como entramado en el que el «yo poético» encuentra lugar. ¿Qué sería de los recuerdos evocados si no se remitieran a una práctica compartida? ¿Adónde debería buscar el «yo poético» consuelo para su tristeza? En este sentido, y para continuar con los interrogantes, Page DuBois formuló algunas preguntas sugerentes sobre la cuestión del «nosotras» de este poema, pero no «en el sentido de las viejas cuestiones sobre el entorno real de Safo, el debate sobre su círculo de mujeres, su posible estatus como maestra de escuela, como ama de las musas para chicas jóvenes»²⁵ sino en función de la «intersubjetividad» construida en el poema: «¿Quién es el “nosotras” del poema? [...] ¿Quién habla? ¿A quién? ¿Cuál es el estatus de los distintos estratos de personas, [de] las voces del poema [...]?» (DuBois, cit. en Fearn, 2021: 8).²⁶

A este respecto, el propio Hermann Fränkel aseveró que «toda o casi toda» la lírica arcaica griega puede entenderse como «conversación con alguien» (1993[1962]: 183). El fr. 94 de Safo no constituye una excepción a esta idea: antes bien, pone un juego un número de recursos dialógicos que enriquecen y exploran diversas aristas de las posibilidades de conversación entre la poeta y su audiencia pero sobre todo –y esto es lo que interesa aquí– entre el «yo» y otras personas gramaticales involucradas en la narración. En efecto, en cada uno de los recuerdos evocados, domina, respectivamente, un modo específico de dialogicidad: en el primero (vv.1–10), la poeta introduce el intercambio entre el «yo poético» («Safo») y la joven que se aleja; mientras que en el segundo (vv.11–29), este dúo no desaparece, pero se liga e incluye al grupo, que se vuelve entonces protagonista de los hechos evocados.

En un artículo de 1994, Ellen Greene –inspirada por Jonathan Culler²⁷– exploró específicamente el recurso al apostrofado partiendo de la idea de que constituye, en sí mismo, «a device which the poetic voice uses to dramatize its own calling, its ability to summon images of its own power so as to establish with an object, a relationship which helps to constitute an image of self» (1994: 44). De modo que si el «yo poético» se encuentra en una situación de angustia debido a la ausencia o la partida de una persona querida, re-introducir en el texto poético las palabras, y con ellas los sentimientos y la voz de la ausente, se trata de un modo de comenzar a recomponer la fractura emocional, en diálogo consigo mismo (en la medida en que, por otro lado, la persona ausente permanece como tal por fuera del poema). El espacio mental mnémico parece, a primera vista, personal (individual), pero mediante la reproducción del diálogo entre «tú» y «yo» aloja una alteridad que le permite al «yo» dar-se forma a sí mismo.

En la segunda parte, con el paso al «nosotras» que gobierna los recuerdos del pasado remoto²⁸, la interioridad del «yo poético» cobra un espesor aún mayor. En un procedimiento lírico típico, el ego

²⁵ No hay certezas ni consensos acerca del carácter del «grupo» sáfico. Actualmente es pensado según la idea general de «grupo» o hetería femenina (aunque no con las mismas características que la masculina), o bien como «grupo» de jóvenes muchachas al cuidado e instrucción de Safo; véase Lardinois (1994); Calame (1997: 210–14; 249–52); Burnett (1998: 209–28). Sin embargo, esta representación ha sido consistentemente criticada por Parker (1993); Stehle (1997: 262–318); Schlesier (2013).

²⁶ «Who is the “we” of this poem? I mean this not in the sense of the old questions concerning Sappho’s actual environment, the debate about her circle of women, her possible status as a schoolmistress, as a mistress of the muses for young girls. I mean this question in a strictly formal sense. What is the intersubjectivity being posited here? Who speaks? To whom? What is the status of layers of persons here, the voices in the poem, the poet behind them, the audience to whom they are addressed?»

²⁷ Greene cita el estudio de 1981 *The pursuit of signs*, donde Culler afirma que la potencialidad del apostrofado radica en intervenir no sólo sobre las palabras y sus sentidos, sino «en el circuito o situación de comunicación misma» (Culler, cit. en Greene 1994: 44). Véase también Culler (2008, 2015).

²⁸ El movimiento hacia la primera persona del plural es, de hecho, anunciado en la línea 8 del poema, con el importante verbo πεδήπομεν. Se trata de una anticipación significativa en la medida en que dicho verbo transmite el sentido de «cuidado, ocupación,

adopta el plural precisamente cuando se trata de evocar el «cuidado» que todas practicaban, y se vuelve difuso distinguir cuando se trata de «yo», de «tú» o de «nosotras»; el efecto buscado parece ser, justamente, que ya no exista esa fragmentación.

La constitución del «yo poético» es, por tanto, reflexiva y plural: transforma la experiencia del tiempo en la memoria (2.1.), mientras que esa memoria se articula en un movimiento que va de la singularidad a la pluralidad (2.3.), con referencias a y sustentada en una práctica ritual repetida y compartida (2.2).

3. Recapitulación y conclusión: del «yo poético» al «sí mnémico»

El despliegue de la genealogía foucaultiana expuesto en el apartado inicial se funda en la distinción entre dos modos de subjetivación, uno en el que la voluntad y el conocimiento coinciden –puesto que el conocimiento se aviene a la consolidación de una actitud– y otro en el que voluntad y conocimiento se disocian, conquistando este último un estatus superior y contribuyendo a la formación de una interioridad «interpretada» en términos de objeto de conocimiento. Estas formas de subjetivación son, no debe olvidarse, efectos de la «experiencia» que el sujeto hace de su relación con la verdad, cuyo núcleo lo constituye la práctica del «decir veraz».

Ahora bien, el análisis del poema sáfico revela otra forma de interioridad. La relación con la verdad y la experiencia que de ella realiza el «yo poético» son muy diversas respecto de las estudiadas por Foucault en el estoicismo y el cristianismo temprano, pero no por ello inconexas. En primer lugar, debido al rol de la memoria en esta composición: es un recurso contra la angustia, es condición y resguardo de la felicidad y es, en correlación con la «paradoja lírica» referida por Withmarsh, el punto en el que se anudan la experiencia individual con la comunidad y la práctica colectiva que no sólo la hace posible, sino que le da resonancia y permite universalizarla. Así pues, antes que gnómico o gnoseológico, el «yo poético» puede ser caracterizado en términos de «yo mnémico»: ante la tristeza «yo te quiero hacer acordar...» (vv. 9–10). Este aspecto es relevante porque, en las formas de subjetividad estudiadas por Foucault, la memoria, cabe reiterar, no es sino «la fuerza de la verdad cuando esta está permanentemente presente y activa en el alma» (Foucault, 2016: 57); y en ella se anudan, precisamente, conocimiento y voluntad. Como es evidente, el fr. 94 no es un poema acerca de la verdad o en el cual se expongan prácticas de producción de verdad como en los casos analizados por Foucault, pero ésta aparece por intermedio de un trabajo sobre la memoria individual y colectiva. Si bien puede afirmarse que Safo no está preocupada en «decir la verdad», no es menos cierto que su insistencia en los recuerdos y en la potencia de la memoria interviene en la voluntad –en lo que ésta debe, precisamente, recordar.

En segundo lugar, el «yo mnémico» puede ser descrito en términos que tensionan y complementan, a la vez, la problematización foucaultiana. En efecto, como se ha visto, el «yo poético/mnémico» no se mantiene como puro *ego*: el apostrofado; la inclusión de la pluralidad; el «esquema de experiencia» que es también una *ekphrasis* poderosa como técnica de memorización; la construcción de una temporalidad «monumental» y, por ello, desacoplada de las constricciones del presente; son procedimientos poéticos que ocasionan transformaciones al nivel del «yo» y que producen determinados efectos de subjetivación en la medida en que, a través de la composición poética, el «yo» se modifica. Como efecto, emerge una «interioridad» diversa, particular, en tanto no parece corresponderse con la «actitud» ética del estoicismo ni con la hermenéutica de sí cristiana: esta «interioridad» no se constituye como «fuerza de la verdad», pero tampoco como «conciencia» –en el sentido de un campo de datos a descifrar–. En su lugar, es posible describirla como un espesor interior que apunta, fundamentalmente, a la restitución y perdurabilidad de una experiencia compartida que da su sentido al «sí». Sí–mnémico, pues, en tanto

atención» (Page, 1955: 77; Neri, 2021: 727). En vinculación con lo desarrollado en la n.9 de este texto, un estudio posterior prevé un análisis en profundidad de las apariciones de la idea de «cuidado» en la poesía de Safo.

mediatiza la relación con la verdad a través de la memoria, con el fin de comunicar y conservar una experiencia común.

Referencias bibliográficas

- Abritta, Alejandro (2018). Consideraciones preliminares para un nuevo modelo teórico de la métrica griega antigua: el caso del verso eólico. *Synthesis*, 25/1, eo28.
- Abritta, Alejandro; Routier, Pablo Martín (2023). La construcción del yo-poético en tres fragmentos de Safo (115, 121 y 168b V.) desde una perspectiva integral: análisis y consideraciones teóricas a partir de tres motivos en el fr. 31 V. *NOVA TELLVS*, 41/1, 37–54.
- Burnett, Anne (1979). Desire and memory (Sappho Frag. 94). *Classical Philology*, 74/1, 16–27.
- (1998). *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*. London: Bristol Classical Press.
- Calame, Claude (1997). *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Maryland, USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- (2014). Le je/nous mélique dans la tempête énonciative: d'Alcman à Sappho en passant par Archiloque. En Eulàlia Vintró; Francesca Mestre; Pilar Gómez (eds.), *Som per mirar (I): Estudis de filologia grega oferts a Carles Miralles* (pp. 79–96). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Cremonesi, Laura; Davidson, Arnold; Irrera, Orazio; Lorenzini, Daniele; Tazzioli, Martina (2016). Introducción. En Foucault, Michel, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, (pp. 19–36). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Crespo Güemes, Emilio (1996) (Trad.). *Ilíada*. Madrid: Gredos.
- Culler, Jonathan (2008). Why Lyric? *Modern Language Association of America*, 123/1, 201–6.
- (2015). *Theory of Lyric*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dubel, Sandrine (1997). *Ekphrasis et enargeia: la description antique comme parcours*. En Lévy, Carlos; Pernot, Laurent (Eds.) *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)* (249–64). Paris: Editions L'Harmattan.
- DuBois, Page (2015). *Sappho*. London, New York: I. B. Tauris.
- Fearn, David (2020). *Greek Lyric of the Archaic and Classical Periods. From the Past to the Future of the Lyric Subject*. Leiden; Boston: Brill.
- Foucault, Michel (1979). Verdad y poder. En *Microfísica del poder* (pp. 175–89). Madrid: La piqueta.
- (2011). *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2013). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980–1981)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2021). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981–1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fowler, Robert Louis (1987). *The Nature of Early Greek Lyric. Three Preliminary Studies*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Fränkel, Hermann (1993 [1962]). *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Gill, Christopher (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The self in dialogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Greene, Ellen (1994). Apostrophe and Women's Erotics in the Poetry of Sappho. *Transactions of the American Philological Association* (1974–), 124, 41–56.
- Ingberg, Pablo (2009). *Safo. Antología*. Buenos Aires: Losada.

- Jaeger, Werner (1957 [1933]). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Buenos Aires: FCE.
- Lanata, Giuliana (1966). Sul linguaggio amoroso di Saffo. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 2, 63–79
- Lardinois, André (1994). Subject and Circumstance in Sappho's Poetry. *Transactions of the American Philological Association*, 124, 57–84.
- Lefkowitz, Mary R. (2012). *The Lives of the Greek Poets*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lorenzini, Daniele (2020). *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Vrin.
- McEvilley, Thomas (1971). Sappho, Fragment Ninety–Four. *Phoenix*, 25/1, 1–11.
- Ormand, Kirk (2020). Atalanta and Sappho: Women in and out of time. En Eidinow, Esther; Maurizio, Lisa (Eds.) *Narratives of Time and Gender in Antiquity* (pp. 28–48). Oxon, New York: Routledge.
- Neri, Camillo (2021) (Ed.). *Saffo, testimonianze e frammenti*. Berlin: De Gruyter.
- Pabón, José Manuel (1993) (Trad.). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Page, Denys (1955). *Sappho and Alcaeus. An introduction to the study of ancient Lesbian poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, Holt N. (1993). Sappho schoolmistress. *Transactions of the American Philological Association (1974–2014)*, 123, 309–351.
- Reche Martínez, Ma. Dolores (1991) (Trad.). *Teón; Hermógenes; Aftonio. Ejercicios de retórica*. Madrid: Gredos.
- Rösler, Wolfgang (1985). Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell'«io» nella lirica greca arcaica. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 19/1, 131–44.
- Schlesier, Renate (2013). Atthis, Gyrrino, and Other 'Hetairai': Female Personal Names in Sappho's Poetry. *Philologus*, 157/2, 199–222.
- Snell, Bruno (2007 [1946¹, 1975²]). *El descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona: Acanalado.
- Stehle, Eva (1994). *Performance and Gender in Ancient Greece. Nondramatic Poetry in Its Settings*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Stehle, Eva (2009). «Once» and «Now»: Temporal Markers and Sappho's Self–Representation. En Greene, Ellen; Skinner, Martha (Eds.) *Classics@Volume 4: The New Sappho on Old Age; Textual and Philosophical Issues*. Washington: The Center for Hellenic Studies.
- Withmarsh, Tim (2018). Sappho and Cyborg Helen. En Budelmann, Felix; Phillips, Tom (Eds.) *Textual Events: Performance and the Lyric in Early Greece (135–49)*. Oxford: Oxford University Press.