

Rhesis (Capital Federal).

La antigüedad grecolatina en debate. Actas de las II Jornadas de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina.

Macías, Julián (ed.), Cardigni, Julieta (comp.), Laham Cohen, Rodrigo, Noce, Esteban, Paiaro, Diego, Requena, Mariano y Sapere, Analía.

Cita:

Macías, Julián (ed.), Cardigni, Julieta (comp.), Laham Cohen, Rodrigo, Noce, Esteban, Paiaro, Diego, Requena, Mariano y Sapere, Analía (2014). *La antigüedad grecolatina en debate. Actas de las II Jornadas de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina*. Capital Federal: Rhesis.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/julieta.cardigni/69>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pxud/o2c>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La antigüedad grecolatina en debate

Julián Macías
(Editor)

**Julieta Cardigni, Pablo Grinstein, Rodrigo
Illarraga, Rodrigo Laham Cohen, Esteban Noce,
Diego Paiaro, Mariano Requena, Analía Sapere**
(Compiladores)

La antigüedad grecolatina en debate



Editorial Rhesis

Macías, Julián (Editor)
Cardigni, Julieta; Grinstein, Pablo; Illarraga, Rodrigo; Laham Cohen,
Rodrigo; Noce, Esteban; Paiaro, Diego; Requena, Mariano; Sapere, Analía
(Compiladores)
La antigüedad grecolatina en debate

1a. ed. - Buenos Aires : Rthesis, 2014.
248 p.; 22x15 cm.

ISBN 978-987-3729-01-0

1. Filosofía. 2. Filosofía antigua.
Fecha de catalogación: 10/4/2014

Revisión: Sofia Castello
2014
Editorial Rthesis
www.editorialrthesis.com
info@editorialrthesis.com

Índice

Prólogo / 7

Economía y sociedad

Adriana Tabosa - Riqueza e dinheiro segundo Aristóteles / 9

Agustín Brousson - El mito escatológico del *Gorgias* como afirmación de la *Dike* / 15

José Eduardo Pimentel Filho - Sócrates e a moeda verdadeira / 23

María Belén Landa - Medea entre la razón y la pasión: el tratamiento del *καρδία* en *Medea* de Eurípides / 35

Estrategias discursivas: retórica, verdad y persuasión

Ailén Franco - Pandora y Helena de Troya / 41

Caterina Stripeikis - Entre la ‘verdad’ y la retórica: Aderbal frente al senado romano, Aderbal frente a Salustio / 48

Cecilia Perczyk - La función terapéutica de la filosofía estoica en la sátira 3 del libro II de Horacio / 55

Gabriel Krivochen - Dependencias (anti-) locales en Latín: un estudio Radicalmente Minimalista / 62

Lucía López de Dardón - Erótica de la persuasión: consideraciones sobre la retórica del amante en *Banquete* y *Fedro* / 73

Luiza dos Santos Souza - Uma visão estrutural do livro primeiro dos *Amores* de Ovidio / 85

Pablo Martín Llanos - Funciones y significados de los excursos etnográficos sobre las amazonas en *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas / 94

Roxana Patricia Luder - *Tristia* II de Ovidio: una aproximación a su estructura genérica / 101

Soledad Correa - *Consolatio*, *augurium* y autofiguración en Cic., *Fam.*6.6 / 107

***Kósmos*, *phýsis* y *metaphysiká*:**

aproximaciones a las percepciones de la realidad

Darío José Limardo - La comunidad en la predicación y la ‘intercambiabilidad’ en Aristóteles como fuente de la teoría de los trascendentales / 116

- Ignacio Anchepe** - Implicancias éticas de la noción estoica de λεκτόν / 123
- Julia Elena Rabanal** - Lo irracional, aproximaciones en *Fedro* y *Timeo* / 131
- Katia Obrist** - El tratamiento de lo femenino en *República V* de Platón / 139
- Luciano Adrián Sabattini** - Las nociones de ἐγώ, ἕτερος y ἑτερότης: su evolución en la literatura y filosofía griegas / 148
- Luciano Silva Scavone** - El argumento 'a partir de las ciencias' / 161
- María Elena Pontelli** - Lucrecio y la declinación de las eternas simplicidades / 170
- Santiago Sánchez** - *Clinamen* y analogía en *DRN II* / 177

Poder, política y gobierno

- Agustín Saade** - Los soldados de la tierra: el rol de las cleruquías en el proceso de construcción del Estado Ptolemaico Temprano (IV-III a. C.) / 182
- Alejandro Adrián Aguirre** - Pregunta, totalidad y deseo: Una lectura del *Gorgias* de Platón sobre el modo de vida filosófica / 190
- Fernando Carlos Ruchesi** - Los bárbaros y el ejército romano tardío / 200
- Roberto Jesús Sayar** - De vuelta por las Termópilas. Aproximaciones a la ideología subyacente en las transposiciones historietísticas del texto herodoteo / 207
- Sergio Amor** - La palabra maciza. Ejercicio del poder y fundamentos de la autoridad en la *Iliada* / 219

Religión y culto

- Constanza Filócomo** - La cordura de la locura: ambigüedades de la figura de Lyssa en *Heracles* de Eurípides / 227
- Jorge Cano Moreno** - Palacios, Culto y Tradición: Religión Minoica, Arqueología y Fuentes Clásicas / 234
- Sara Daiane da Silva José** - O Anticristo do Apocalipse Grego e do Apocalipse Siríaco de Daniel / 247

Prólogo

En la presente compilación hemos reunido los trabajos presentados en la segunda edición de las *Jornadas de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina (JJIAG)*, llevadas a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires los días 1 y 2 de agosto de 2013. En continuidad con la primera edición, las Jornadas tuvieron como objetivo principal construir un espacio de discusión sobre temáticas relacionadas con la Antigüedad Grecolatina desde el ámbito de la Filosofía, la Historia, las Letras, la Antropología y la Arqueología. En ellas contamos con la participación de una gran cantidad de expositores y asistentes de diversas áreas de los estudios clásicos, que fortalecieron con sus colaboraciones el carácter de diálogo interdisciplinario al que las Jornadas aspiran.

En un intento por continuar generando un ámbito de intercambio académico entre los asistentes, en esta edición de las Jornadas se propusieron dos paneles de discusión para los cuales fueron convocadas la Dra. Claudia Mársico y la Dra. Elsa Rodríguez como investigadoras, y la profesora María Eugenia Steinberg, la Dra. Liliana Pégolo y la Dra. María Elena Díaz para integrar el panel de discusión sobre Didáctica de los estudios clásicos. En ambos casos se abordaron de forma dinámica y en diálogo con los asistentes temas de profundo interés para los estudiantes y graduados en estudios clásicos. Las Jornadas contaron también con dos conferencias a cargo de la Dra. María Angélica Fierro y al Dr. Carlos García Mac Gaw respectivamente, y con el Taller a cargo del Dr. Emiliano Buis "Haz el humor, no la guerra. Repercusiones y variaciones cómicas de la performance bélica en el teatro de Aristófanes", que con amplia asistencia dio cierre a las Jornadas.

En relación con la organización del presente volumen, hemos distribuido los trabajos que lo integran en los siguientes ejes temáticos: "Economía y sociedad", "Estrategias discursivas: retórica, verdad y persuasión", "*Kósmos, phýsis y metaphysiká*: aproximaciones a las percepciones de la realidad", "Poder, política y gobierno" y "Religión y culto". De esta forma intentamos respetar la distribución original y reflejar el carácter interdisciplinario y polisémico del encuentro.

Por último, queremos agradecer nuevamente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por habernos facilitado sus instalaciones para la realización de las Jornadas y a la Asociación Argentina de Estudios Clásicos que auspició la realización del evento. Asimismo, agradecemos a los conferencistas, a los panelistas y al tallerista por haber aceptado la invitación a enriquecer nuestras Jornadas con su participación.

Agradecemos, finalmente, a todos a los expositores y asistentes que hicieron posible las *II Jornadas de Investigadores de la Antigüedad Grecolatina* y esperamos contar con su participar en la próxima edición.

Julián Macías
Buenos Aires, mayo de 2014

Riqueza e dinheiro segundo Aristóteles

Adriana S. Tabosa

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

adriana_tabosa@yahoo.com.br

Segundo Aristóteles, designamos por riqueza todas as coisas cujo valor é medido por dinheiro (*Et. Nic.*, IV 1, 1119 b, 25-26).¹ Para entendermos a distinção que Aristóteles estabelece entre “riqueza e dinheiro” é necessário, portanto, primeiramente investigar em que momento a riqueza não se identifica mais com o dinheiro e quando o dinheiro é o elemento que mede a riqueza.

No texto da *Ética a Nicômaco*, V, 5, Aristóteles inicia uma investigação sobre a posição exata que a necessidade/utilidade e o dinheiro ocupam em relação à medida. Em algumas passagens do texto Aristóteles supõe que a medida comum tanto pode ser a necessidade quanto o dinheiro. Primeiramente, Aristóteles menciona que o dinheiro é um padrão de medida universal: “É por isso que recorremos ao dinheiro, que é, por assim dizer, um intermediário. Ele mede tudo, o valor superior de um objeto e o valor inferior de outro[...]” (*Et. Nic.* V, 5, 1133 a, 10)². Depois, ele diz que a medida comum seria a necessidade: “É indispensável que todos os bens sejam mensuráveis por uma medida comum [...] e esta medida não é outra que a necessidade” (*Et. Nic.* V, 5, 1133 a, 11). Num segundo momento, Aristóteles investiga se existe verdadeiramente uma medida comum nas relações de troca. Ele afirma que existe realmente uma medida e que a medida comum é “em verdade” a necessidade. Num outro momento, ele afirma que não existe uma medida comum verdadeira, deste modo, os objetos diferentes da troca não são realmente comensuráveis: “Em verdade, é impossível tornar objetos diferentes comensuráveis entre si, mas pela necessidade podemos e conseguimos de um modo satisfatório” (*Et. Nic.* V, 5, 1133 b, 14). Em cada passagem do texto em que a necessidade e o dinheiro são mencionados em relação à medida, uma determinação particular lhes é atribuída. A necessidade é o que une a comunidade, e o dinheiro é um substituto convencional:

É, pois necessário referir tudo a uma medida comum, como dissemos mais acima. E esta medida é, em verdade, a necessidade, que é o vínculo universal

¹“χρήματα δέ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται”.

² Trad. da Gama Kury, M (2001), aqui y en citas siguientes de *Ética a Nicômaco*, a menos que se indique lo contrario.

(pois, se os homens não tivessem necessidade de nada ou se suas necessidades não fossem parecidas, não haveria troca, ou as trocas seriam diferentes); mas o dinheiro se tornou por convenção uma espécie de substituto da necessidade, é por esta razão que é chamado *nomisma*, porque ele não existe por natureza, mas em virtude da lei (*nomos*) e está em nosso poder mudá-lo ou decretá-lo inútil. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1133 a, 11).

O dinheiro representa, pois, como substituto, a necessidade que é o vínculo social nas trocas. É em relação a esta função do dinheiro que Aristóteles acrescenta que a comensurabilidade dos objetos diferentes da troca não é verdadeira, mas que ela é suficiente para o uso ou necessidades correntes.

A necessidade representa a medida comum ou a unidade na qual todas as coisas são medidas. O que torna a necessidade uma medida comum não é a necessidade individual, mas “a necessidade que temos uns dos outros” em relação aos objetos exteriores. Nesse sentido, a necessidade é a condição prévia à realização da comensurabilidade, contudo, mesmo na qualidade do que mantém a união social, a necessidade não constitui verdadeiramente a comensurabilidade, pois é necessário convencionar socialmente um critério de objetividade a fim de realizar a troca:

É por isso que a necessidade mantém tudo junto, é evidente que quando duas pessoas não têm necessidade uma da outra, ou quando uma não necessita da outra, elas não trocam nada. Ao contrário quando alguma delas necessita do que outra tem, por exemplo, [...] trocam vinho por trigo. Deve-se, portanto estabelecer a equiparação da necessidade. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1133 b, 13).

Os objetos se tornam comensuráveis pelo dinheiro. Não obstante, a troca não implica somente a comensurabilidade dos objetos, mas também a comensurabilidade dos indivíduos que participam da troca; seja na troca de produtos, como na troca de serviços. O problema se apresenta quanto à determinação da comensurabilidade dos indivíduos, que implicaria em determinar uma equiparação da necessidade. Segundo Aristóteles (*Et. Nic.* V, 5, 1133 a, 9), os indivíduos são diferentes e desiguais, embora na relação de troca os produtos de suas respectivas atividades devam ser equiparados:

Não pode haver relações de troca entre dois médicos, mas é possível entre um médico e um agricultor, ou de um modo geral entre pessoas diferentes e desiguais. No entanto, deve-se torná-las iguais. É por isso que todas as coisas devem ser comparáveis de algum modo; com essa finalidade foi instituído o dinheiro, e em certo sentido ele se tornou um meio termo, pois ele mede todas as coisas [...]. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1133 a, 10).

A necessidade fundamenta a unidade da sociedade e, num determinado aspecto, ela é essa própria unidade. Mas ela não é a verdadeira medida, uma

vez que essa unidade não é unidade de uma medida ou de um número. Não é possível medir pela necessidade ou medir a intensidade de uma necessidade. É, portanto, como substituto da necessidade que o dinheiro surgiu por convenção. O dinheiro equipara os objetos, mas essa igualdade não é verdadeira; é suficiente quanto ao uso/necessidade.

1. O dinheiro

Foi como substituto da necessidade que o dinheiro surgiu por convenção, por isso, como ressalta Aristóteles (*Pol.* I, 9, 1257 b, 10-13; *Et. Nic.* V, 5, 1133 a, 11), ele é chamado *nomisma*, porque não é natural (φύσις), mas advém da convenção (νόμος). Desse modo, a medida que torna tudo comensurável também é por convenção. O dinheiro não pode ser considerado como verdadeira medida, ou o que possibilita a comensurabilidade, porque a possibilidade de uma medida comum pressupõe a comensurabilidade; o dinheiro é apenas expressão dessa comensurabilidade, não o que a constitui, pois a troca existe antes de existir o dinheiro: “É evidente que as permutas se efetuavam desta maneira antes de existir o dinheiro, pois é indiferente permutarmos uma casa por cinco camas ou pelo equivalente em dinheiro às cinco camas” (*Et. Nic.* V, 5, 1133 b, 16). O dinheiro é, portanto, somente simplificação de uma convenção de mensurabilidade já inerente à troca.

É sobre o aspecto dessa convenção que faz as análises do dinheiro presentes no texto da *Política*, I, 9 e da *Ética a Nicômaco*, V, 5, tomarem um caráter diferenciado. Na *Et. Nic.*, V, 5, a convenção faz do dinheiro o substituto da unidade social da necessidade, que constitui a verdadeira unidade de medida: “O dinheiro, portanto, agindo como um intermediário, torna os bens comensuráveis e os iguais” [...] (*Et. Nic.* V, 5, 1133 b, 14). Como também: “É necessário haver um padrão, qual ele seja – e isto, em virtude de uma convenção; por isso é chamado νόμισμα” (*Et. Nic.* V, 5, 1133 b, 15). Na *Política*, I, 9, a convenção se forma por causa das trocas entre cidades, fora da política e sem consideração ética sobre a necessidade do outro: “Com efeito, quando o abastecimento do estrangeiro aumenta progressivamente, devido à importação de bens deficitários e à exportação dos excedentes, o uso da moeda foi adotado sob pressão da necessidade” (*Pol.* I, 9, 1257 a, 29-32). Como também: “Uma vez que a moeda foi inventada, devido às necessidades de troca, surgiu seguidamente uma outra técnica de adquirir bens: o comércio de retalho” (*Pol.* I, 9, 1257 b, 1-3). Parece que existiriam assim, dois tipos de moedas ou ainda que a moeda seja efeito de duas convenções sucessivas. Na *Et. Nic.*, V, 5, o dinheiro é considerado um objeto político, um substituto da necessidade, que constitui em si mesmo o fundamento de uma atividade de troca no interior da *polis*. Neste contexto, o dinheiro é o substituto de uma ciência e de uma prática dominada pela justiça. Na *Política*, I, 9, o dinheiro é considerado um objeto investido por um desejo extraviado e cuja ciência – a crematística, escapa da hierarquia de todas as demais. Na primeira concepção,

o dinheiro é uma medida prática para uma atividade cujo fim é outro. Na segunda concepção, o dinheiro é uma falsa riqueza que é em si mesmo seu próprio fim.

De um modo geral, Aristóteles reconhece o dinheiro como intermediário ou substituto da necessidade, e como uma parte essencial da relação de troca, pois ele representa o meio entre os objetos que se trocam. Quando Aristóteles afirma que o dinheiro não pode ser convertido num fim em si mesmo numa relação de troca, é porque o que é substancial na troca são os objetos que se trocam, o dinheiro é apenas um meio. Na medida em que é meio, o dinheiro não tem realidade fora da mediação. Antes de efetuar a troca, e após a troca, ele não é nada. Não é nada em ato, apenas em potência, enquanto os bens ou objetos trocados têm realidade atual, antes, depois e independentemente da troca.

2. A Riqueza

O sentido de riqueza (*πλοῦτος*) em Aristóteles compreende três aspectos distintos: a riqueza verdadeira e natural designa primeiramente os objetos necessários à vida, indispensáveis ou somente úteis, como podemos perceber nessa passagem: “[...] procurar possuir os recursos acumuláveis necessários à vida e úteis à comunidade política e familiar” (*Pol.* I, 8, 1256 b, 29-30). Posteriormente ele complementa: “Parece que a verdadeira riqueza consiste nestes recursos” (*Pol.* I, 8, 1256 b, 30-31)³. O segundo aspecto do termo designa uma soma, mais precisamente uma multiplicidade (*πληθος*):

É que não é ilimitada uma propriedade deste gênero, [...] como Sólon faz crer no verso: ‘Não existem limites para a riqueza destinada aos homens.’ Mas permanece um limite tanto aqui como noutras artes, pois nenhum instrumento de nenhuma arte é ilimitado, seja em tamanho, seja em quantidade. (Aristóteles, *Política*, I, 8, 1256 b, 31-36).

Por fim, Aristóteles designa o termo como uma “excelência dos bens possuídos” ou “excelência da propriedade”:

É evidente que a administração da casa diz mais respeito aos seres humanos do que à propriedade inanimada, mais à virtude do que à excelência dos bens possuídos (que denominamos riqueza), e mais à virtude dos homens livres do que à dos escravos. (Aristóteles, *Política*, I, 13, 1256 b, 18-21).

A primeira acepção do termo designa uma coisa como “uma riqueza” com o sentido subentendido de uma riqueza verdadeira. Para Aristóteles, estabelecer que qualquer coisa é uma riqueza, implica indicar qual é o seu uso

³ Trad. Amaral, C. A. y C. C. Gomes (2008), aquí y en citas siguientes de *Política*, a menos que se indique lo contrario.

e qual é o lugar do seu uso. Uma riqueza é um objeto de propriedade que usamos para viver e que todos os seres vivos da casa usam sob o governo do senhor. A segunda acepção do termo corresponde, ao mesmo tempo, a objetos de propriedade expressos por um número e por uma dimensão, ou seja, quando dizemos de uma propriedade que ela é mais ou menos rica ou que as riquezas da família são maiores ou menores. Dizemos também, por uma outra derivação do termo, que o senhor da casa ou o proprietário é mais ou menos rico. A terceira acepção do termo designa a qualidade da propriedade no seu uso pelo senhor da casa. Segundo Aristóteles, quando um homem usa de sua propriedade segundo sua própria destinação, sua propriedade é para ele uma riqueza. Para Aristóteles, a riqueza é um bem, mais precisamente um bem exterior. A riqueza é um bem exterior que assegura a vida na casa. É neste sentido que ela é a substância, a quantidade e a excelência da propriedade.

O sentido de riqueza em Aristóteles designa tanto os objetos determinados que fazem parte da propriedade, como a terra, os escravos ou os móveis; tanto as quantidades de bens, como a abundância de dinheiro; tanto o uso dos bens, isto é, uma ação e sua excelência. A riqueza para o filósofo é um instrumento de ação (πραξις), é a qualidade ou virtude associada a esta ação e a quantidade limitada por uma arte diretamente subordinada a uma ciência de ação. A análise da noção aristotélica de riqueza conduz às noções de instrumento e de ação, como percebemos nessa passagem: “um objeto de propriedade (κτημα) é um instrumento (organon) útil à vida, e a propriedade (κτησις) é um conjunto de instrumentos” (*Pol. I, 4, 1253 b, 30-31*). A vida, segundo Aristóteles (*Pol. I, 4, 1254 a, 5-8*), é uma maneira de agir ou uma forma de ação por oposição ao que ele definiu por produção.

A noção aristotélica da riqueza estava diretamente relacionada à autossuficiência. A riqueza que propiciava a autossuficiência era a condição necessária à liberdade. Aristóteles menciona na *Retórica* (1367 a, 32), que “a condição do homem livre é de não viver sob o domínio de outro”. Neste contexto, a noção de não viver sob o domínio de outro não se restringia aos escravos, mas se aplicava também aos trabalhadores assalariados e a outros que fossem “economicamente” dependentes. Aristóteles considerava a propriedade como uma parte da família, e a arte de adquirir bens como uma parte da economia. Contudo, a arte de adquirir bens que pertencia à economia era a que se ocupava de adquirir os bens de primeira necessidade. A riqueza e a propriedade para Aristóteles constituíam-se de muitas partes, sendo que a verdadeira riqueza relacionava-se à agricultura e às outras formas de obter e fornecer alimentos indispensáveis à subsistência.

3. Conclusão

É na noção do uso do dinheiro que se desenvolve a oposição entre a aquisição natural, sob a forma de troca e da primeira forma monetária da troca, e a experiência que conduz à crematística. No desenvolvimento da crematística e

de seu produto, a riqueza ilimitada, encontra-se a deturpação no que Aristóteles define entre “o viver” e o “bem viver”, que é uma distorção dos fins, dos desejos e das atividades que lhes são relacionadas. Substituindo a necessidade dos objetos de propriedade pelo desejo ilimitado de adquirir dinheiro, os homens fizeram da crematística uma arte de aquisição de uma classificação superior a todas as artes auxiliares, e nesse caso, igual à economia.

As indicações de Aristóteles sobre a inversão entre “viver” e “bem viver”, testemunham a modificação da oposição do dinheiro e sua relação com a necessidade. O uso do dinheiro não é mais envolvido na benevolência e na atenção à necessidade do outro, a operação de mensura não é mais unida a uma apreciação de cada um sobre o que pode faltar ao outro e a circulação monetária não é mais uma ação comum empregada sob a responsabilidade de todos os cidadãos, isto é, o dinheiro deixa de representar uma necessidade e passa a representar um desejo desmedido. Fazendo uso do dinheiro segundo o desejo e fora de toda a justiça, a crematística não só contraria a natureza, ela causa a morte da cidade.

Referências bibliográficas

- Alexandre, M. Jr. (et al. Trad.) (2012), *Aristóteles, Retórica*, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes (Coleção obras completas de Aristóteles).
- Angioni, L. (trad.) (2002), *Aristóteles, Física I-II*, Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1, Campinas, SP, IFCH / UNICAMP.
- Amaral, C. A. y C.C. Gomes (trad.) (2008), *Aristóteles, Política*, Colección: Vega, Lisboa, Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas.
- Basañes, F. (1994), “El lugar epistemológico de ‘lo ecocómico’ en Aristóteles: La Filosofía de la Economía de Aristóteles”. *Thémata*, nº 12. Sevilla, pp. 133-170.
- (1995), “Entre la teoría económica y la economía política: estudios sobre a *Ética a Nicómaco V.5 y Política I. 8-10*, de Aristóteles”. *Thémata*, nº 13. Sevilla, pp. 37-72.
- Berthoud, A. (1981), *Aristote et l’argent*. Paris, Ed. François Maspero.
- Crespo, R. F. (1993-1994), *La concepción aristotélica de la economía*, Mendonza, *Philosophia*, pp. 9-83.
- Koslowski, P. F. (1981), “Casa y dinero: Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística”. En *Ethos*, nº 9, Buenos Aires, pp. 9-35.
- Meikle, S. (1994), “Aristotle on Money”. In *Phronesis*, vol. 39, nº 1, pp. 26-44.
- Pellegrin, P. (1996), “Monnaie et chrematistique”. En *Revue Philosophique de la France et l’étranger*. Vol. 41, nº 2, pp. 630-644.
- Reale, G. (trad.) (2002), *Aristóteles, Metafísica*. Tradução para português de Marcelo Perine. São Paulo, Brasil, Edições Loyola.
- Valdes, M. G. (trad.) (1984), *Aristóteles, Económicos*. Madrid, Editorial Gredos.
- Voliquin, J. (trad.) (1964), *Aristote, Éthique de Nicomaque*. Paris: Ques Garnier.
- da Gama Kury, M. (trad.) (2001), *Aristóteles, Ética a Nicómaco*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

El mito escatológico del *Gorgias* como afirmación de la *Dike*

Agustín Brousson
Universidad de Buenos Aires
agbrousson@gmail.com

El *Gorgias* ha de ser uno de los diálogos más estudiados del período de juventud de la producción platónica. Causa de ello sea quizás la pluralidad de problemas que en dicho diálogo se abordan, situación que, a la vez, torna difícil la decisión sobre cuál es el tema principal entre los que allí se tratan. Por nuestra parte, en el presente texto, no nos dedicaremos al diálogo en su totalidad, sino a la sección final en la que Sócrates narra a Calicles un relato escatológico, es decir, un mito en el que se cuenta lo que sucede al alma tras la muerte. El motivo por el cual nuestro interés se centrará en dicho relato es doble: en primer lugar, porque sirve a Sócrates para mostrar a su interlocutor por qué padecer injusticia es preferible a cometerla. Y en segundo lugar porque en ese mito no sólo se nos informa acerca de qué es lo que le pasa al alma tras la muerte del hombre, sino que además se expone allí una concepción particular de la justicia. Concepción que, según intentaremos mostrar aquí, lejos de ser novedad o invención platónica, no es más que una re-afirmación de la concepción tradicional de la justicia, que en el mundo griego es mentada por el importantísimo término *Dike*, pero que también podemos encontrar en la India como *Rita* y en Egipto como *Maat*.

Mostrar que, efectivamente, en el mito platónico sucede esto es el objetivo del presente texto. Sin embargo, antes de dedicarnos a ello, es necesario explicitar a qué nos referimos con concepción tradicional de la justicia. Para ello, en la primera parte del trabajo, nos dedicaremos al estudio de dos fuentes anteriores a Platón: en primer lugar, dos representantes de la filosofía presocrática —Anaximandro y Heráclito—. Luego analizaremos *Euménides*, la tercera parte de la trilogía trágica de Esquilo conocida como *Orestía*. La importancia de esta fuente radica en que el episodio del juicio a Orestes, en la segunda parte de dicha pieza, nos permitirá establecer similitudes con el mito del *Gorgias*. Comencemos, pues, con los textos presocráticos.

Anaximandro y Heráclito

El primero que analizaremos será el que suele considerarse como el primer texto filosófico, el fragmento de Anaximandro:

pues desde donde hay generación para las cosas, también su destrucción hacia allí se produce, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la

reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo. (Anaximandro, DK12B1)¹

Lo primero que diremos es que, a nuestro juicio, la clave de lectura de dicho texto se encuentra en el modo en que se entienda “las cosas” (τοῖς οὐσι), lo que influirá de manera directa en la interpretación de la segunda parte del fragmento. Incontables son las interpretaciones que de este breve texto se han hecho.² Por nuestra parte, nos interesa quedarnos con la interpretación de Jaeger, en la cual el fragmento es visto como una representación a nivel cósmico de las contiendas de los hombres en los tribunales (1952, 40-42). Así, en el texto de Anaximandro, quien cumple el papel del juez o árbitro que decide la pena a pagar por parte de *las cosas es el tiempo* (χρόνος), que impone a éstas su ordenamiento. Pero lo más interesante de esta interpretación es la motivación que Jaeger encuentra para el castigo: la injusticia por la cual un contendiente debe pagar al otro es la de haber tomado demasiado de él, es decir, se ha excedido. Como castigo, este exceso es quitado y devuelto al contendiente injuriado. De este modo, el fragmento es, en palabras de Soares, “enfocado desde una perspectiva ético-jurídica, que interpreta al devenir y perecer de ‘las cosas’ como el gobierno compensador de una justicia impersonal y eterna” (2002, 27). Esta justicia, que no es humana sino divina, y que castiga el exceso restituyendo el orden es la *Dike*. En realidad, no es sólo la justicia que restituye el orden, sino que ella misma es ese orden. Esto se ve mejor en siguiente fragmento heraclíteo: “el Sol no transgredirá <sus> medidas, porque si no las Erinias, servidoras de *Dike*, lo descubrirán” (DK 22, B94).

Lo que traducimos por *transgredir* es el verbo ὑπερβαίνω, compuesto del prefijo ὑπερ-, que da la idea de estar *por encima* de algo, y βαίνω, que significa *andar, caminar, pasar*. De esta idea de *pasar por encima* o *transpasar*, derivamos la de *trans-gredir*. Vemos, pues, que hay un orden establecido, la *Dike*, que en el fragmento aparece *numenizada*, personificada, según el cual todo tiene una medida. Pero no sólo esto, sino que además, como también hemos visto en el texto de Anaximandro, aquí se advierte que quien excede dicha medida, quien altera el orden injuriando a la *Dike*, jamás logrará permanecer indemne, sino que será castigado. Vemos, pues, que es posible establecer una relación entre ambos textos de modo que proponemos interpretar al fragmento de Heráclito como una *advertencia*, en este caso al Sol de lo que le ocurrirá si con su des-mesura *Dike* es injuriada e interpretar al fragmento de Anaximandro como lo que *efectivamente* le ocurrirá al Sol o a quienquiera trans-pase su propia medida yendo contra *Dike*. Así, la relación entre ambos fragmentos es la de advertencia y ejemplo.

¹ Las traducciones de los fragmentos de Anaximandro y de Heráclito son propias

² Para un análisis detallado de las diferentes interpretaciones, véase Soares (2002, 24-29).

Por otra parte, en Anaximandro el tiempo es considerado como el juez encargado de amonestar al culpable y restablecer el orden cósmico, mientras que esta función aparece en el fragmento heraclíteo asignada a las Erinias, potencias vengadoras encargadas de resguardar dicho orden y de castigar a quien lo infringe. El tiempo en Anaximandro y las Erinias en Heráclito son, pues, los encargados de resguardar la *Dike*.

Podemos afirmar, entonces, que en ambos textos analizados la justicia está representada por *Dike*, manifestación del orden divino del mundo, de una justicia que no es creación humana, sino un principio divino; orden para el que todo exceso, toda desmesura es una injuria y, por lo tanto, orden contra el cual no se puede atentar sin evitar recibir un castigo, mediante el cual la armonía es restaurada. Es momento de ver qué sucede con esta idea en la tragedia seleccionada.

El concepto de justicia en *Euménides*

Como ya hemos mencionado, la pieza que aquí estudiaremos es *Euménides* de Esquilo. Sin embargo, debido a que juzgamos, junto a Walter Kaufmann, que *Agamenón*, *Coéforas* y *Euménides* no deben considerarse como piezas independientes, sino como una sola obra, pues de lo contrario “impide toda comprensión coherente de Esquilo” (1978, 263), es necesario que resumamos las dos primeras piezas para analizar cómo se inserta la tercera en el desarrollo de la trilogía.

En la *Orestía* lo que se pone de manifiesto, entre otras cosas, es la preocupación de Esquilo sobre el problema de la justicia. En las dos primeras piezas está fuertemente presente la idea según la cual una falta no puede permanecer sin reparación. Esto quiere decir que el culpable de haber cometido una injusticia debe pagar por lo que ha hecho. En efecto, en *Agamenón*, el asesinato del rey aparece como una retribución mediante la cual se hace justicia a tres hechos: en primer lugar, al crimen cometido por Atreo, padre de Agamenón, quien asesinó y dio de comer a su hermano Tiestes a sus propios hijos; en segundo lugar, Agamenón paga con su muerte todas las impiedades que, orgulloso, él mismo relata que ha cometido en Troya (saqueo y destrucción de templos, asesinatos, entre otros); por último, pero no menos importante, paga con su muerte la de su propia hija, a quien asesinó a modo de sacrificio para obtener vientos favorables y que la ropa argiva pudiera partir hacia Troya. En el caso de *Coéforas*, la falta que significó el asesinato de Agamenón por parte de Clitemnestra y Egisto en la primera pieza, será reparada mediante la muerte de ambos a manos de Orestes, quien vuelve para “vengar” la muerte de su padre. La obra termina con Orestes, que acaba de asesinar a su madre, siendo perseguido por las Erinias.

Llegamos, así, a la tercera parte de la trilogía, las *Euménides*. Es posible dividir la pieza en dos partes: en la primera, que transcurre en el templo de Apolo, vemos a la sombra de Clitemnestra, madre de Orestes, incitando a las Erinias para que dejen de dormir y continúen la caza de su asesino. Por su

parte, Orestes pide ayuda a Apolo, quien le indica que se dirija a Atenas para solicitar a la diosa Atenea que interceda en este asunto. Destacable de esta primera parte es la acusación del coro de Erinias contra Apolo: “Contra la ley de los dioses, das primacía a intereses humanos, con lo que has destruido la antigua distribución en categorías” (Esquilo, *Euménides*, vv. 172-174)³. Esto expresa el temor más profundo de las Erinias: que la antigua Ley, la Ley divina, la *Dike* sea dejada de lado, sea olvidada y en su lugar se instaure una nueva ley, la ley positiva, creación de los mortales.

Este temor reaparece en la segunda parte de la obra. Allí, tras acudir Atenea a responder a las súplicas de Orestes y poniéndose al tanto de la situación, decide instaurar por primera vez un tribunal humano para que decida si el hijo de Agamenón es culpable o no.⁴ En dicho juicio se presenta Apolo para, de alguna manera, declarar a favor del acusado y decir que éste no es culpable ya que fue él mismo quien lo mandó a vengar la muerte de su padre. Tras escuchar los alegatos de la parte acusadora, del acusado y de Apolo se realiza la votación del jurado que termina empatada. Debido a esto es el voto de Atenea el que define la inocencia de Orestes. Una vez que Orestes es absuelto, reaparece el temor de las Erinias antes mencionado. En efecto, ellas reprochan a Atenea que con su decisión ha desplazado a la Justicia divina, poniendo en su lugar la justicia humana; es decir, que al instaurar un tribunal humano y al fallar a favor de Orestes ha hecho prevalecer la ley positiva por sobre la Ley divina. Sin embargo, Atenea comunica a las Erinias que no ha quitado su lugar a la Justicia divina y a ellas como sus servidoras, sino que de ahora en más serán también ellas garantes de la ley positiva, de la justicia humana.

¿Qué es lo que esto último significa? Que este nuevo tribunal humano, si bien es autónomo, tendrá como límite de sus decisiones a la Ley divina. Que, si bien en asuntos de hombres de ahora en más serán otros hombres los que juzguen, las decisiones de estos últimos nunca podrán ir en contra de la *Dike* y que lo que decida este tribunal no podrá ir en contra del orden divino del mundo. También puede verse en esto una advertencia que Esquilo realiza a sus conciudadanos: si bien el poeta celebra la democracia ateniense y el importante papel que dentro de ella adquiere el hombre, recuerda que por encima de él continúa ocupando el lugar principal el orden divino, el orden de los dioses. Así, de alguna manera, vemos en esta tragedia el conflicto entre νόμος y φύσις que atravesará todo el siglo V.

Hasta aquí la primera parte de nuestro trabajo. Podemos extraer de ella que tanto la filosofía presocrática, como la tragedia griega clásica -al menos en los ejemplos aquí estudiados-, comparten una misma concepción de la justicia, a la que ambos conciben como un orden superior, divino, establecido desde

³ Seguimos la traducción de Perea, B. (trad.) (2006), *Esquilo, Tragedias*, Madrid, Gredos.

⁴ Esta es la explicación mítica que da Esquilo al Areópago, institución griega que decidía en asuntos de justicia.

siempre, es decir, que no es creación humana. Para cerrar esta idea, nos gustaría citar una nota al pie que Pinkler y Vigo anotan en su traducción de la *Antígona* de Sófocles: “toda la concepción trágica de la ὕβρις se funda en este presupuesto: lo excesivo, incluso lo excesivamente grandioso, es inconveniente y trae aparejada la reparación” (2005, 122). Puesto que aquí también nos hemos dedicado a dos textos de filósofos presocráticos, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que esta idea según la cual el exceso, la desmesura engendra una falta que debe ser castigada no es propiedad exclusiva de la tragedia, sino que también representa un tema importante dentro del pensamiento presocrático. Detrás de esta visión negativa del exceso se encuentra la concepción de la Justicia como orden –superior– que ya hemos mencionado repetidas veces. Pasemos, entonces, al estudio del mito escatológico del *Gorgias*.

El mito escatológico del *Gorgias*

Como ya hemos mencionado *supra*, el *Gorgias* pertenece a lo que se denomina el período de *juventud* de la producción platónica, también conocido como período *socrático*. Sucintamente podemos decir que la estructura de la mayoría de los diálogos que pertenecen a dicho período es la siguiente: comienzan con lo que se conoce como *pregunta socrática*, pregunta por la esencia de algo, el τι ἐστίν. Sócrates interroga sobre esto a su interlocutor y de las repuesta dadas por él, va extrayendo conclusiones que terminaran por refutar su posición inicial. El diálogo que aquí nos ocupa comienza con la pregunta socrática acerca de qué es la retórica, cuál es su objeto y cuál su utilidad. Tres son los interlocutores con los que Sócrates dialoga —Gorgias, Polo y Calicles—, y el diálogo con cada uno de ellos aborda, dentro del marco general de la pregunta, diversos temas, entre los que sólo mencionaremos uno por resultar de gran importancia para el problema que estamos desarrollando: nos referimos a la tesis que Sócrates postula en la discusión con Polo. Allí dice: “pues efectivamente creo que yo, tú y los demás hombres consideramos el cometer injusticia peor que el recibirla y el no pagar la culpa peor que el pagarla” (*Gorg.*, 474b2-5).⁵ Más allá de que el mito escatológico, con que el diálogo finaliza, encierra una crítica al uso indebido de la retórica en los tribunales, creemos que es narrado por Sócrates no sólo con este fin, sino también, y más importante, como sustento o apoyo de la tesis recién mencionada.

Es necesario, entonces, que resumamos dicho mito, exponiendo sus partes más importantes para comprender dos puntos: en primer lugar, por qué

⁵ Citamos esta obra siguiendo la traducción de Calonge, J. (2007), *Gorgias*, en *Platón Diálogos II*, Madrid, Gredos, aunque con modificaciones. Asimismo, nos interesa destacar que con “cometer injusticia” se traduce el infinitivo griego substantivado τὸ ἀδικεῖν, y con “no pagar la culpa” la expresión μὴ δίδόναι δίκην. Señalamos esto para mostrar cómo el vocabulario utilizado por Sócrates es el mismo que hemos hallado en Anaximandro.

Sócrates expone esta tesis. Y, en segundo lugar, examinar si puede hallarse en él una re-afirmación de la *Dike*, de la concepción tradicional de la Justicia.

La narración del mito a la que se intercalan observaciones hechas por Sócrates a Calicles, se extiende desde 523a hasta el final del diálogo en 527e. Lo que allí se cuenta es que desde los tiempos de Crono existía

una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro. (Platón, *Gorgias*, 523b1-7)

El problema es que el juicio en el que se decidía cuál era el destino que correspondía a cada hombre se realizaba mientras éste estaba aun con vida y era llevado a cabo por jueces que también estaban vivos. Como consecuencia, los juicios eran defectuosos, puesto que quienes juzgaban a los hombres los veían *vestidos* y no percibían que “muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas” (*Gorg.*, 523c3-4). Lo que impide que las decisiones de los jueces sean perfectas y que no yerren al momento de decidir hacia cuál de ambos destinos debe ir el hombre juzgado, es su imposibilidad de ver el alma de ése hombre, por lo cual deben juzgarlo tal como se presenta en su aspecto exterior. La solución propuesta por Zeus fue la siguiente:

[a los hombres] hay que juzgarlos desnudos de todas estas cosas. En efecto, deben ser juzgados después de la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto; que examine solamente con su alma el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte. (Platón, *Gorgias*, 523e1-6)

Es para esto que Zeus establece que de ahora en adelante los jueces serán Radamantis, Minos y Éaco, y que juzgaran las almas de los hombres luego de que hayan muerto.

Ahora bien: ¿cuál es su relación con la tesis socrática? ¿Por qué cometer injusticia es peor que recibirla? Como Sócrates explica a Calicles tras concluir con su narración del mito, cada vez que el hombre realiza un acto injusto o un acto impío en su alma aparecen cicatrices que, si bien mientras el hombre está vivo permanecen ocultas a los demás bajo ese velo que es el cuerpo, sí son vistas por los jueces que juzgaran el destino del alma tras la muerte. Por lo tanto, aquel que a lo largo de su vida haya obrado injustamente, aquel que haya cometido injusticias, estará más alejado de la Isla de los Bienaventurados y más cerca del Tártaro que quien ha llevado una vida justa y piadosa y sin haber cometido injusticias, sino que, quizás, las haya recibido. La misma diferencia se encuentra entre quien ha cometido injusticia y pagado la culpa y

quien, habiendo cometido un acto injusto, ha evadido la pena. En efecto, el castigo que tras la muerte aguarda al primero es mucho menor que el que espera al segundo. Siendo esto así, es posible lograr una mejor comprensión de la tesis socrática. En efecto, ella no se basa en lo que le sucede o pueda sucederle al hombre a lo largo de su vida, sino que apunta a lo que le sucede al alma tras la muerte, al desencarnarse.

Pero del mito se desprende también una crítica al uso indebido de la retórica en los tribunales, crítica en la que se revelará que la concepción de la justicia que se encuentra en la base de la narración, y que subyace a la idea de justicia que Platón nos presenta en este diálogo, no es otra que la concepción tradicional de la justicia, aquella que hemos venido analizando aquí. Mediante un buen dominio de la retórica un hombre culpable que ha sido llevado ante el tribunal podrá persuadir a los jueces de su inocencia. De alguna manera, utilizando el vocabulario con el que Sócrates se expresa al contar el mito, la retórica es otro adorno que se suma al velo del cuerpo. Sin embargo, si bien con todas estas ornamentas podrá burlar al tribunal humano y sus leyes, tras la muerte su alma será juzgada, no por jueces humanos, sino divinos, a quienes jamás podrá persuadir ni con la palabra ni mediante algún otro elemento. Entonces, la retórica no hace más que acrecentar el sufrimiento que espera al alma del que ha cometido injusticia tras la muerte.

Así, consideramos que en este mito que Platón pone en boca de Sócrates está reafirmando que tras las leyes humanas se encuentra la Ley divina, tal como hemos visto que sucede en las *Euménides*. Al igual que en dicha tragedia, en el *Gorgias* encontramos nuevamente que el límite de las leyes humanas es la Ley divina y que, si bien a lo largo de su vida, al cometer injusticias el hombre puede atentar en contra del orden establecido y evadir la justicia humana, una vez muerto su alma será sometida a las leyes divinas y condenada por lo que ha hecho, con lo cual sus faltas serán indefectiblemente castigadas y, con ello, el orden será restablecido. Este restablecimiento del orden estará a cargo de los servidores de la Justicia divina, lugar que en Anaximandro es ocupado por el tiempo, en Heráclito y en las *Euménides* por las Erinias y en el mito del *Gorgias* por los tres jueces divinos establecidos por Zeus.

La concepción que hemos encontrado tanto en la filosofía presocrática como en la trilogía de Esquilo puede verse así reafirmada en el mito platónico. Vemos, entonces, que hay continuidad antes que ruptura entre el modo en que Platón y sus predecesores conciben a la justicia, y que esta concepción es aquella en que la justicia es un orden divino que se encuentra por encima, pero también como base, de la justicia de los hombres. Nos gustaría finalizar con un verso del *Agamenón*, de Esquilo, en el que en boca del coro aparece resumida esta concepción tradicional de la Justicia: “En el eterno trono de Zeus sigue la legal norma: sufra el culpable” (*Agamenón* 1563-1564).

Bibliografía

- Burnet, J. (ed.) (1903), *Platonis opera*, Oxford, Oxford University Press.
- Calonge, J. (trad.) (2007), *Gorgias*, en *Platón Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- Diels, H. y W. Kranz (1954), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, vol. 1.
- Fernández Galeano, M. (trad.) (2000), *Esquilo, Tragedias completas*, Barcelona, Planeta.
- Jaeger, W. (1952), *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE.
- Kaufmann, W. (1978), *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix barral.
- Marcovich, M. (1967), *Heraclitus*, Merida, The los Andes University Press.
- Page, D. (ed.) (1985), *Aeschlyli Septem quae supersunt Tragoedias*, Oxford, OUP.
- Perea, B. (trad.) (2006), *Esquilo, Tragedias*, Madrid, Gredos.
- Pinkler, L. y A. Vigo (trad.) (2005), *Sófocles, Antígona*, Buenos Aires, Biblos.
- Soares, L. (2002), *Anaximandro y la tragedia*, Buenos Aires, Biblos.

O homem econômico Grego

José Eduardo Pimentel Filho
Universidade Federal do Rio de Janeiro
eduardo_rio86@hotmail.com

A *Oikonomia*

Se a economia pretende olhar para seu passado e ver nele algum parentesco com a filosofia, então, precisaríamos começar sugerindo que o interesse filosófico por uma economia geral teria sua origem menos na citação de Xenófanes de Colofão a respeito da *primeira moeda lídia*, e mais na proposição platônica:

Vês, bendito Símiás, é receoso que isto não seja, em relação à virtude, o modo correto de permutar: isto é, trocando os prazeres pelos prazeres, as dores pelas dores, um medo por outro medo, como se faz com as moedas, trocando uma grande quantidade delas por um punhado menor!¹ Para que a moeda seja de qualidade ela deve poder ser trocada por todas as coisas: esta moeda é o pensamento! Que ela seja, entre todas, [a moeda] corrente, e seja o preço pelo qual realmente se compre e se venda coragem, temperança, justiça. (Platão, *Fédon*, 69a-b)

Ao colocar a economia nesses termos Platão não faz nada de surpreendente então. Platão apenas repete a fórmula pré-socrática "tudo é um", porém, adaptando-a ao seu contexto socrático ele dirá: "tudo é pensamento - ou, pelo menos, deveria ser - eis a única moeda válida para se comprar e vender a coragem, a temperança, a justiça, etc.". Surpreendente, de fato, são as consequências desse *panta einai* platônico-socrático. Pois, se o pensamento é a única moeda válida para compra e venda, Platão deixa claro que a outra moeda, aquela inventada pelos lídios, seria moeda falsa. Platão fez a filosofia desafiar o dinheiro pra ver quem teria o direito de intitular-se verdadeiramente conhecedor e praticante da economia. Diz Platão:

No que me concerne, é um fato que falar eu mesmo de filosofia, ou ouvir outros falando, é para mim, independente de utilidade que apresente aos meus sentidos, um prazer sobrenatural! Ouvir, ao contrário, outros assuntos, os seus particularmente, aqueles dos **ricos** e dos homens de negócios, para mim, é um verdadeiro peso! (Platão, *Banquete*, 173c).

Só haveria um bom governo num Estado se o poder estivesse nas mãos daqueles que fossem verdadeiramente ricos, não ricos de ouro, mas da riqueza sem a qual não haveria bondade: isto é, ter uma vida boa e sábia. (Platão, *República*, 521a).

¹ Trocando muitas moedas por poucas, mas mantendo o mesmo valor total.

Eu não fiz nada de diferente do que circular entre todos, persuadindo, tanto os mais jovens como os mais velhos, a não ter nem pelo teu corpo, nem pela tua riqueza, o cuidado que deve ter, anteriormente, pelo aprimoramento de tua alma; eu vos digo que não é da riqueza nasce o mérito verdadeiro, mas que é o verdadeiro mérito que faz nascer a boa fortuna. (Platão, *Apologia de Sócrates*, 30a-b)

Tendo em vista este arsenal argumentativo platônico, compreendemos porque os sofistas encarnaram, na literatura socrática, todo o mal que pode ser feito ao "pensamento verdadeiro". Haja vista que da perspectiva socrática o pensamento sofista é corrupto de todas as formas possíveis: corrompido e corruptor pelo tempo e pelo devir, pelo *pathos* e pela *physis*, pela *léxis* e pelo *lógos*, mas fundamentalmente corrompido pelo dinheiro - "o sofista, esse caçador de riquezas", diz Platão no *Sofista* (*Sofista*, 222-224). Com o dinheiro e a sofística, Platão exorta, temos aí a raiz e o reflexo da corrupção. Esta crítica ao interesse dos sofistas pelo dinheiro e à cobrança feita pelo ensinamento, tudo isto é justamente a aplicação prática da tese de que há uma moeda verdadeira, o pensamento, e que não é o brilho desta moeda que atrai os sofistas. Aplicação prática que leva à seguinte conclusão: os sofistas não apenas pensam ilegitimamente como contaminam seus alunos com essa ilegitimidade; ensinando-os que o saber é algo que se troca por moedas de ouro ou prata. Precisamente, eis aí a crítica de Platão ao dizer daqueles que trocam grandes quantidades de moedas por um punhado menor.

Com efeito, para além da crítica ao sofistas, criou-se em torno da figura de Sócrates todo um universo econômico, cuja devida atenção pouco é dada. É notável que tal socratismo econômico teve, pelo menos de imediato, dois reflexos. Um que poderíamos chamar de positivo, em relação ao pensamento socrático, e um negativo; o positivo estaria no livro propriamente intitulado *Oikonomikos*, de Xenofontes (um socrático reconhecido). Nele vemos a repetição da tese platônica, mas com um imperativo ainda mais surpreendente: "o dinheiro quando não se sabe usar, então que o rejeitemos o mais longe, para que não se corra o risco de contá-lo entre os bens" (Xenofonte, *Economia*, I-14). E, de outro lado, vemos um reflexo que chamaremos de negativo, com Aristófanes (um antisocrático reconhecido), na peça *As Nuvens*. Lá, o protagonista Estrepsiades procura Sócrates para que este o ajude com seu problema de dívidas; e Sócrates o ajudará, não emprestando dinheiro ou mediando a relação cobrador-devedor, mas ensinando a Estrepsiades como sofisticamente ele poderia não pagar as dívidas e escapar dos credores. Seja com a interpretação positiva de Xenofonte ou seja com a perspectiva negativa de Aristófanes, em todo caso, temos algo em comum nos dois reflexos: um Sócrates desinteressado no dinheiro, ou pelo menos em seu valor. Um Sócrates disposto a jogar o dinheiro fora, o seu próprio ("quando não se saber usar") e o dos outros (a dívida que não deve ser paga).

De volta a Platão, encontramos mais subsídios para o perfil de um Sócrates desapegado ao dinheiro (a moeda falsa, material, aquela inventada pelos lídios), no *Fédon*, em seus derradeiros segundos de vida, logo após ter tomado o veneno de sua sentença; lá, no momento em que se espera as últimas palavras do homem mais sábio dentre todos (segundo o oráculo de Delfos), o que encontramos é justamente: "Críton, diz ele, devo um galo a Asclépio! Vocês, saldem minha dívida! Não se esqueçam!" (Platão, *Fédon*, 118a). Claro que poderíamos aceitar a especulação de que o referido Asclépio seria o deus grego da medicina e da cura, o filho de Apolo. Isto porque, segundo afirmara Sócrates (ainda no *Fédon*) morrer é a melhor coisa que pode ocorrer a um filósofo (Platão, *Fédon*, 61), posto que ele se livraria do mundo material, logo, a morte naquele momento seria sua cura definitiva das paixões, e daí, uma suposta dívida com tal deus da cura. Mas isso é mera especulação, assim como, é absolutamente especulável também que Sócrates, em seu último suspiro, tenha recordado que estava em débito com um merceiro, um açougueiro, enfim, qualquer um que pôde ter lhe vendido um galo, e que fortuitamente se chamava Asclépio (recordemos que é de conhecimento notório a pobreza que se atribuía a Sócrates)². Inclusive, podemos ainda especular uma terceira opção que reunisse as duas anteriores, imaginando que Platão estava apenas ironizando com Aristófanes, afirmando que sim, Sócrates não pagava suas dívidas, mas nem por isso era um sofista, pois a dívida que ele tinha era aquela que se contrai com morte libertadora da carne e das paixões da carne. Seja como for, em qualquer uma dessas interpretações, o que temos como resultado é um Sócrates pouco interessado no dinheiro, nos bens materiais; em outras palavras, naquilo que ele precisamente diz ser o objeto de desejo dos sofistas.

O *anthropos oikonomikos*

Parece-nos que ao pressupor que em seus primeiros dias a economia estava contida no bojo da filosofia, devemos pressupor conjuntamente que um economista verdadeiro, neste contexto, seria exclusivamente um filósofo. Pois bem, não é disto que se trata. Embora o tema *oikonomiko* fosse de interesse filosófico, em especial socrático, não era o filósofo quem deveria ocupar o papel de economista. Na *República*, vemos Platão erguer o palanque político mais alto para colocar no topo o filósofo, o rei filósofo. Lá, este filósofo que é rei, que tem de se preocupar em fazer funcionar a cidade justa, que, em último caso, é um administrador, ele não é de forma alguma um economista. Quando inquirido a respeito da riqueza da cidade ideal e dos cidadãos dela, o Sócrates platônico é categórico e pede por uma lei que demarque os limites da abundância, pois "um Estado que é assim [voltado para a riqueza] não é único, mas forçosamente duplo: há aquele dos pobres e aquele dos ricos, habitando sobre o mesmo território e sempre confrontando um contra o outro"

² Diógenes Laércio, no capítulo sobre Sócrates informa-nos.

(*República*, 551d). Temos nesta citação um ponto curioso, Platão parece intuir a luta de classes quase 22 séculos antes de Marx, mas mais importante que isso, vemos que o filósofo, enquanto legislador da cidade ideal não se faz economista porque na cidade ideal não deve haver disparidades econômicas. O economista é um profissional inútil para cidade platônica; não por algum problema ideológico ou político, como no caso dos poetas e dramaturgos, mas por falta de riquezas a administrar. Numa cidade ideal, onde a moeda verdadeira é tão somente o pensamento, o filósofo basta e o economista sobra.

A economia, em forma de *panta einai*, pertence ao pensamento socrático, mas a figura do economista não. Em outras palavras, a economia é uma questão filosófica que dispensa um sujeito próprio. E dispensa-o por conta de sua própria raiz etimológica, em resumo: o economista é o que coloca ordem no lar. Lembremos que economia, em sua origem grega, tem um significado muito específico e muito restritivo: *oikos* significa lar, e *nomia*, que vem de *nómos*, significa regra, norma, lei, etc.; resultando daí que a economia deve ser originalmente compreendida como as regras de um lar. Ora, poderíamos pensar, enfim, se um lar precisa de regras, então deve haver um economista para ditar e administrar as regras deste lar. Mais uma vez, não é isto que o pensamento socrático irá demonstrar. Retomemos a obra de Xenofonte, *Oikonomikos*; neste livro, após Sócrates ter lançado sua ousada tese de "desfazer-se do dinheiro que não se sabe usar", ele recorrerá a outra tese igualmente polêmica para a Grécia do século V a.C. Que é a seguinte, dada uma série de argumentações, Sócrates irá, por mais de uma vez, aproximar o papel da esposa ao papel de um possível economista; porque, se economia é estritamente as "regras do lar", então ninguém é mais responsável pelo que ocorre dentro do lar do que a esposa. Diz Xenofonte: "é a atividade do marido que faz geralmente entrar os bens na casa, mas é a gestão da mulher que em regra geral sabe da despesa. Se tudo se faz bem, a casa prospera, se faz mal, a casa desanda" (Xenofonte, *Economia*, III-15).

Contudo, seria precipitado dizer que a esposa é uma economista para tal pensamento filosófico. Existem algumas limitações que devem ser levadas em conta antes de afirmar o papel de economista para a esposa. Primeiramente, a própria questão da condição feminina na Grécia clássica, a mulher teria seu lugar restrito ao interior da casa, nos seus jardins, na despensa³. Limitação física, ou limitação espacial, a mulher não detém o poder para determinar a origem ou o sentido dos bens de consumo de seu próprio lar, muito menos de produzi-los, é o marido que determina o que deve entrar no lar, e os motivos desta entrada. Para contribuir com a prosperidade da casa, a administração da esposa fica limitada apenas ao que lhe é dado *a fortiori*. Assim, primeira

³ Sobre isto, lembremos de figuras femininas clássicas da literatura grega, como Penélope à espera de Odisseu, confinada em seus aposentos; ou Jocasta que jamais abandona o palácio, e se mata em seu quarto, e até mesmo a rara presença de personagens femininas nos diálogos platônicos.

limitação, aquela do espaço (físico e social) que a mulher ocupa. Segunda limitação, a questão da educação da esposa. Ela só poderá ser boa administradora do lar se tiver sido devidamente educada, por seus pais ou pelo marido. No que consiste essa educação? Em duas palavras, consiste em obediência e disciplina. Obediência ao ensinamento do marido e disciplina para saber a ordem de todos os objetos da casa, e o melhor modo de usar cada um desses objetos (Xenofonte, *Economia*, V-11-16; IX-11-19). Ou seja, limitação dos atos, limitação das escolhas, da esposa. O que resulta objetivamente com a proibição, por parte da mulher, do uso da moeda considerada como verdadeira, o conhecimento, restando-lhe apenas a moeda da obediência (com a qual a esposa paga o casamento). Cabe ao marido ensinar onde guardar e como usar cada bem disposto na casa, e cabe a mulher a disciplina de cumprir de forma ótima esse ensinamento. O papel da esposa, na prosperidade da casa, limita-se à sua capacidade de exercer uma boa administração; e por boa administração devemos entender apenas a sua capacidade de manter a ordem e a eficiência na gestão das coisas. Lhe é vedado em absoluto intervir, opinar, arguir, questionar, ou opor-se a escolha e a aquisição destas mesmas coisas.

Se economia for compreendida estritamente, tal qual propõe sua raiz, como as regras do lar, então devemos dizer que sim, a esposa é a única economista que a filosofia encontrará em sua análise. Mas não podemos ser ingênuos, nem a *oikonomia* é tão somente isto, e nem tampouco Xenofonte trata-a apenas como tal. Não adentraremos nos detalhes da obra, mas é válido ressaltar que neste mesmo livro o personagem de Sócrates, ao falar sobre economia, trata em primeiro lugar, não do lar ou da sua ordem, mas dos bens. A primeira questão econômica que é posta por Sócrates é: "o que são os bens e como devemos trata-los?". E até mesmo a noção de *oikos* será expandida e generalizada por Xenofonte, o *oikos* não é apenas a residência ou o lar, "o *oikos*, portanto, é muito mais que a *oikia*, a casa onde reside uma família. É tudo o que a família possui, a *oikia* em si com seu mobiliário e adornos, os bens quer em dinheiro, quer em terras e, mais que tudo, os seus valores éticos e tradições" (Amaral, 1999, X), e até mesmo os amigos e os inimigos que temos podem ser considerados como bens (se soubermos deles tirar proveito), em resumo, o "lar" deve ser compreendido como a reunião de todos nossos bens (Xenofonte, *Economia*, I-5-10). Todos nossos bens, é claro, desde que saibamos utiliza-los, caso contrário, é preferível joga-los fora. Por isto, *oikonomia* deve ser compreendido como algo que ultrapassa o lar, economia é sobretudo o conjunto das regras de como utilizar os bens (melhor dizendo, de como dar utilidade aos bens), para que eles não se tornem inúteis. Neste contexto, a esposa não pode ser considerada como uma verdadeira economista, dada todas suas limitações (física, social, de escolha e de atuação), ela pode apenas ser uma boa administradora de uma fração dos bens, de uma porção limitada do *oikos*. A aproximação feita por Xenofonte entre o papel da esposa e do economista é limitada, ela é economista apenas num sentido bem

demarcado dos muros de sua residência, por isto, descartamos a esposa de tal função em seu sentido mais amplo. Um economista só teria propósito aí se pudéssemos indicá-lo como aquele capaz de gerir a totalidade dos bens (papel que a mulher, neste cenário socrático, não pode desempenhar).

Nem o filósofo e nem a esposa servem para ocupar o lugar do economista neste momento. O pensamento como moeda verdadeira impede que o filósofo se dedique à moeda lídia, e a limitação social impede que a esposa se dedique à totalidade dos bens, do *oikos*. Fica assim, por conta de uma depuração, a seguinte pergunta: quem é este que poderá lidar com a totalidade dos bens, incluindo a moeda lídia e a socrática, recorrendo ao conhecimento para dar utilidade aos bens? Se há alguém dotado desta capacidade, em momento algum no pensamento socrático (seja em Platão, Xenofonte, ou mesmo Aristófanes) será chamado de economista. Mas existiram exemplos daqueles que souberam fazer dinheiro, e souberam mantê-lo; a questão é, estaria talvez aí a resposta? Em *Hípias Maior*, logo no início do diálogo, Sócrates ironiza a capacidade dos sofistas de ganhar dinheiro, mas confessa que eles possuem tal capacidade. Enfim, os sofistas podem ser bons economistas, mas não são verdadeiros conhecedores da economia, pois, como já vimos, eles apenas "trocam moedas grandes por pequenas", trocam o pensamento por ouro e prata. No contexto do que buscamos, ser economista não é apenas arrecadar dinheiro, mas torná-lo útil. É preciso buscar então este que conhece a economia, e que não é nem o filósofo, nem a esposa, nem tampouco no sofista. Em resumo, nossa busca pelo economista deve incluir e ultrapassar o filósofo que está restrito aos limites da sua "moeda verdadeira", a esposa detida nos limites do seu quinhão do *oiko*, e o sofista e os limites de uma economia bulionista. Esta figura que buscamos deve ser capaz de fazer o que a filosofia indica como economia verdadeira (mas que ela, a filosofia, não é capaz de fazer), o economista que pretendemos deve ser capaz de lidar com a moeda verdadeira e a falsa, prosperar no "lar" e no conhecimento. Se temos alguma pista, parece que esta personagem que ensinamos não está na figura da esposa de Iscômaco, mas no próprio Iscômaco, interlocutor de Sócrates, ainda no livro *Oikonomikos* de Xenofonte.

Iscômaco é aquele que receberá a alcunha de *bom e belo* (*kalós kai agathós anér*), pois é aquele que prospera, tanto na vida pública como na vida doméstica, é o homem sábio e rico (Xenofonte, *Economia*, VI-12). E em que consiste essa sabedoria de Iscômaco, que agora chamamos de econômica? Consiste em saber comprar e saber vender, e entre uma coisa e outra, saber tornar útil aquilo que se adquirira. Iscômaco é o homem que sabe fazer economia, ele é - e aqui propomos um neologismo grego, ou um conceito um tanto quanto retorcido e na contramão da diacronia, enfim - ele é um *anthropos oikonomikos*. O que caracteriza esse *anthropos oikonomikos* é precisamente sua relação com seus bens, é sua capacidade de lidar com a totalidade dos bens, e quando necessário, sua habilidade em delegar ordens e ensinamentos administrativos à outrem, como sua esposa, ou seus criados.

Iscômaco é o homem que sabe como lidar com a terra e como se comportar no mercado público, incita respeito e é, quando necessário, convidado a opinar nos assuntos da *pólis*; ele é aquele que sabe apreciar a beleza de um exército em formação, assim como o espetáculo que é ter as panelas organizadas cada uma em seu lugar; Iscômaco é aquele que sabe para que lado deve construir sua casa, de modo que ela fique voltada para aproveitar o sol e o vento. Não apenas sabe porque tem conhecimento, mas porque leva esse conhecimento à prática. Iscômaco é nossa referência para pensar o primeiro economista, em termos filosóficos e financeiros. E como tal, Iscômaco é o primeiro *anthropos oikonomiko* por excelência⁴.

Reencontramos toda esta análise sobre o homem econômico grego em Aristóteles, num livro também intitulado como *Oikonomikos*. No Livro I do *Oikonomikos* aristotélico observamos quase que um resumo do livro de Xenofonte, lá o filósofo peripatético estuda o que é a *oikonomia*, enquanto regras do lar. E a partir disto lembrará que a mulher tem esse papel de administradora do *oikos*, mas também que tal papel tem suas limitações (Aristóteles, *Econômicos*, Liv. I, 1343); e por fim, chegará a uma conclusão muito parecida com a nossa, que extrapolando a economia baseada apenas no *oikos*, o papel deste saber está na administração da totalidade dos bens (também chamado aí de posses). Sendo a posse mais importante o próprio homem, enquanto escravo, mas também homem no sentido do conhecimento que ele carrega, ou seja, é ainda da moeda socrática que falamos, dela sendo utilizada como tutorial para a utilização dos bens. E se em Xenofonte esse homem não fora assim batizado, "*anthropos oikonomikos*", já em Aristóteles encontramos uma expressão que se aproxima bem: *oikonómos* (trad.: o senhor da casa), no parágrafo 6 do Livro I. O *oikonómos*, seria nosso homem econômico. Mas independente do nome, ou independentemente de ter nome, este homem econômico grego, em Aristóteles, reafirma aquelas mesmas funções e habilidades que já havíamos exposto com Xenofonte: ser capaz de adquirir e manter os bens, organizar os bens de acordo com o uso, e utilizá-los de modo a dar valor a esses bens (Aristóteles, *Econômicos*, Liv. I, 1344b).

O que distinguirá a exposição econômica de Xenofonte daquela de Aristóteles não serão tanto os fundamentos, mas a exemplificação desde homem econômico. No primeiro temos apenas uma amostra deste *anthropos oikonomikos*, o bom e belo Iscômaco. Já em Aristóteles, no Livro II de sua obra, não teremos apenas um exemplar, mas uma fauna completa de exemplares dos mais variados espécimes de homens e de modos econômicos de agir. Porém, para compreender como Iscômaco, aquele que era considerado *bom e belo*, poderá ser comparado a essa multidão de homens (nem sempre honestos) que Aristóteles usará para ilustrar a economia, é preciso antes entender o que os une num grupo tão heterogêneo. E este ponto em comum

⁴ Todas as análises feitas neste parágrafo estão baseadas nos Livros VII à XX, do *Oikonomikos* Xenofonte.

parece se encontrar aqui: dentre as qualidades de Iscômaco, recordemos que ele é aquele que, quando é preciso, é chamado para opinar e mediar assuntos da *polis* e do mercado (Xenofonte, *Economia*, VII-3). Economia e política, embora distintas em suas raízes (uma tratando das coisas de dentro do lar e a outra das coisas de fora do lar) se misturam neste nosso *anthropos oikonomikos*. Ele é o ponto comum, o contato de superfície, que lembra que "as primeiras sociedades foram formadas por pequenas famílias" (Aristóteles, *A Política*, Liv. I, Cap.I, §7), isto é, que o que vale para a economia vale para a política, porém respeitando as proporções. Iscômaco é assim um *anthropos oikonomikos* na mesma medida em que se atualiza como *zoopolitikos*. Deste modo, aqueles que Aristóteles usará para ilustrar a economia no Livro II do *Oikonomikos* também serão essa amálgama entre o animal político e o homem econômico, embora nem sempre possam ser considerados *bons e belos*, como o personagem xenofônico.

Mas propriamente quem são esses homens que Aristóteles cita? E o que eles fizeram que os tornam dignos de menção? Trata-se "de uma coleta de todos os exemplos que nos parecem dignos de referência: dos meios pelos quais certas personalidades do passado se serviram para obter riqueza e souberam administrar de forma hábil" (Aristóteles, *Econômicos*, Liv. I, 1346a). São esses homens tiranos, reis, oligarcas, governantes em geral, incluindo Hípias (aquele que Platão reduzira ao título de sofista). Em resumo, são todos homens que interferem de alguma forma na administração da *pólis*. Interferem, é claro, com o intuito de adquirir e acumular bens, mesmo que pra isso possam recorrer a meios não muito honestos, ou ortodoxos. Vide o exemplo que Aristóteles dera sobre Hípias: "[ele] declarou falsa a moeda que circulava em Atenas e, depois de fixar preço por ela, ordenou que lhe fosse entregue. Assim que lhe trouxeram, para proceder a cunhagem de um novo tipo, voltou a pôr em circulação a mesma moeda" (Aristóteles, *Econômicos*, Liv. I, 1347a).

Isto quer dizer que aqueles que chamamos agora de *anthropos oikonomikos* são homens públicos, sim, mas quer dizer ainda mais, que mesmo sendo homens públicos eles são aqueles que não estão presos às regras públicas da cidade. *Oikonimia* então como forma de produzir o próprio *nómos*, a própria regra, a própria gestão, a própria lei. Não como fora da lei, mas como legislador de si mesmo e de seus próprios atos econômicos. Quem chamamos de *anthropos oikonomikos* estaria afastado de figuras históricas, tais quais, Drácon, Sólon, Platão, e mesmo Aristóteles, enfim, afastado de todos que se pretenderam legisladores de cidades ideais ou reais. E por outro lado, além de Hípias, temos como possíveis exemplos helênicos de *anthropos oikonomikos*, Péricles, Alcebiades e ainda, apesar do contexto um pouco mítico, Édipo (sendo ele o que toma o poder real por vias não convencionais). Este homem econômico é, recapitulando, aquele que possui o conhecimento, pois, basta que lembremos que Péricles era amigo de Zenão, Anaxágoras, e outros célebres pensadores, Alcebiades, que esteve sobre a tutela de Péricles, foi discípulo e

amigo do próprio Sócrates, e Édipo é aquele que vence a Esfinge pelo uso da sabedoria. Homens do conhecimento, mas homens da prática também, capazes da aquisição, da manutenção e da produção de utilidade. Qualidades essas que vêm não pelo profundo conhecimento e obediência das leis estabelecidas, mas que vêm da capacidade de estabelecer leis próprias, leis que façam da moeda socrática advir a moeda lídia, e nem por isso precisem trocar uma por outra, mas apenas respeitar a ordem: adquirir e administrar. E para reafirmar a ideia de que ser "legislador de si" não é, necessariamente, ser fora da lei, retomemos a figura de Iscômaco. Iscômaco é também, embora de forma menos polêmica que Alcebiades, um homem que fez-se legislador de si mesmo. Ele é alguém que segue as leis da *pólis*, é bem verdade, mas ele é também aquele que constatou e instituiu leis que advieram de suas próprias observações; um exemplo disto está na aula de agricultura que ele leciona para Sócrates, na qual ele diz não ser preciso instruir-se nesta arte, basta estar atento (Xenofonte, *Economia*, XVI-1-8). E detalhe importante, Iscômaco é tão seguro destas leis que ele próprio intuiu, que ensina-as para ninguém menos que Sócrates. Então temos o *anthropos oikonomikos* como sendo o legislador de si mesmo, legislador no tocante às regras para adquirir e usufruir os bens, as posses.

O outro *anthropos oikonomikos*

No entanto, o caminho contrário também é possível. Isto é, insistimos no último parágrafo que ser legislador de si mesmo não quer dizer, obrigatoriamente, estar fora da lei; porém, estar fora da lei não impede em nada alguém de ser um *anthropos oikonomikos*, ou nos dizeres aristotélicos, um *oikonómos*. E o exemplo disto está no relato que Diógenes Laércio a respeito de seu homônimo, Diógenes, o cínico. Sobre o filósofo cínico, temos a seguinte história:

Diógenes, filho do banqueiro Iquésios, nascido em Sínope. Teria fugido, narra Diocles, quando seu pai, que teria um banco público, fabricou moeda falsa. Ebulide, em seu livro sobre Diógenes, acusa nosso filósofo deste crime, e diz que ele fugiu com seu pai. De qualquer modo, Diógenes mesmo se acusa no *Pordalos* de ter falsificado moeda. Alguns outros narram que sendo ele inspetor de moeda, recebera de trabalhadores o conselho de ir a Delfos ou à Delos, pátria de Apolo, para perguntar o que deveria fazer. O oráculo lhe permitira fazer a moeda do Estado. Tendo mal interpretado a resposta, ele falsificara a moeda, e, por este fato, ele foi enviado ao exílio, dizem alguns, [ou] ele fugira com medo da punição, dizem outros. Acredita-se ainda que ele falsificara o dinheiro que seu pai havia lhe dado, que seu pai foi posto na cadeia e lá morreu, e ele mesmo, condenado ao exílio; foi à Delfos, não para saber se ele poderia falsificar a moeda, mas para saber de que modo ele poderia tornar-se ilustre, a o que o oráculo lhe respondeu. (Genaille, 1965, 14)⁵.

⁵ Esta última parte da citação, embora a ordem seja um pouco confusa, sugere que, Diógenes teria ido à Delfos para saber como poderia se tornar ilustre, e o oráculo teria lhe respondido

Sobre qual versão seria a verdadeira, isso não é de todo importante agora, o que nos interessa é o relato da produção de moeda falsa. Pois, quem foi Diógenes? Ora, pelo que sabemos, pela lenda que se construiu a sua volta, o cínico era considerado por Platão como o "Sócrates Louco" (Genaille, 1965, 26), uma versão pervertida ou invertida do homem mais sábio entre os gregos (segundo o oráculo de Delfos). Ainda segundo Laércio, se Platão herdara a filosofia de Sócrates, bem certo é que Antístenes lhe herdara a pobreza, e consequentemente Diógenes de Sínope, como discípulo, herdou a mesma pobreza de Antístenes. Assim sendo, temos duas heranças em jogo, por um lado, Platão como herdeiro da "moeda verdadeira" (o pensamento, o conhecimento, a dedicação às ideias), e Diógenes como herdeiro da moeda lídia, isto é, herdeiro da pobreza socrática. Mas veremos que Diógenes herdou bem mais que a pobreza. Posto que, se soou-nos estranho ler, nas páginas de Xenofonte, o personagem de Sócrates defendendo que "se não sabemos usar o dinheiro devemos joga-lo fora", notemos que não foi nem Platão, nem mesmo Xenofonte, que seguiram de fato essa regra. Foi Diógenes que vivera apenas com uma cuia, um bastão e um tonel, pois era tudo que precisava para viver. E quando perguntado o que pensava sobre o dinheiro, respondera: "o dinheiro é a residência de todos os males" (Genaille, 1965, 25).

Por que este homem que tanto rejeita a moeda teria então feito uma moeda falsa (ainda mais em busca de fama)? Temos aí um paradoxo? Parece-nos que não. Primeiro porque o Diógenes que falsificara a moeda ainda não era aquele que aprendera com Antístenes; mas também, porque falsificar a moeda não é buscar enriquecer-se financeiramente de fato, é sim buscar a ilusão da riqueza, a imagem sem o conteúdo da riqueza. Se lembrarmos que Diógenes é aquele que saíra a luz do dia, com uma lanterna em punho, em busca do homem verdadeiro (Genaille, 1965, 21), podemos pensar o relato da falsificação da moeda no seguinte contexto: Diógenes estava apenas lançando para a sua época a seguinte questão socrática, "mas afinal, o que é a moeda verdadeira?". Diógenes é aquele que nos diz, não é essa a moeda verdadeira (a financeira), porque não há aí, no mercado dos bens, um homem verdadeiro para gastá-la; assim sendo, pouco importa falsificar uma moeda de ouro ou prata. O economista, o *oikonomós*, não pode depender de que lhe digam qual é a moeda verdadeira, nem se é a lídia nem se é a das ideias. Por conta disto, afirmamos que Diógenes disputa com a tradição platônica não apenas a pobreza de Sócrates, mas também há disputa em torno da moeda do conhecimento. E se Platão não pode dar a Diógenes a resposta sobre o homem verdadeiro para gastar a moeda verdadeira, pois na cidade ideal da *República* não há lugar para o economista, então Diógenes conclui que a escola de Platão é perda de tempo (Genaille, 1965, 15). Aos ouvidos do cínico, Platão não pode lhe dizer qual é a

(mas não ordenado) que uma forma de se tornar ilustre seria fabricando moeda falsa. Por ter feito isso seu pai foi condenado à morte e ele ao exílio; isto é, obteve sim alguma [má-]fama.

moeda verdadeira porque não pode lhe dizer realmente onde está o homem verdadeiro (e aqui ainda caberia bem lembrar a anedota do "bípede implume"). E toda esta crítica cínica não se afasta dos preceitos econômicos que indicamos a partir do socratismo platônico e xenofôntico. Afinal, se lá aprendemos que devemos jogar o dinheiro fora quando ele se faz inútil, Diógenes apenas nos esclarece que esse mundo dos homens aculturados, essas imposturas sociais e econômicas são todas inúteis, logo, joguemo-las todas fora. Além disto, mais do que Platão, Xenofonte, ou mesmo Aristóteles, Diógenes é aquele que se faz um *oikonómos*, ou como sugerimos, um *anthropos oikonomikos*, um homem que leva às últimas consequências o princípio de que é preciso criar seu próprio *nómos*, suas próprias leis econômicas. É ele quem leva mais além a necessidade de ser um economista de si mesmo; entendendo esse "de si mesmo" como um exercício de autonomia. É Diógenes quem dirá: "eu louvo aqueles que deviam se casar e não se casam; aqueles que deviam se lançar ao mar e não vão; aqueles que deviam governar e não governam, aqueles que deviam educar as crianças e não educam, aqueles que se preparam para exercer suas potências e não as exercem" (Genaille, 1965, 17). Enfim, fazer seu próprio *nómos*, inventar sua própria moeda, ser governante de si e não do dever. É Diógenes, dentre os filósofos, que praticará a *oikonomia*, conjurando o radical *oikos* tanto como a totalidade dos bens, como a expressão grega para residência. Pois Diógenes é aquele que quando questionado sobre sua pátria dirá "eu sou cidadão do mundo" (Gennaille, 1965, 30); isto é, o *oikos* do cínico é qualquer lugar, seus bens são qualquer coisa, a moeda verdadeira é aquilo que está a disposição de sua mão e que ele possa tornar útil graças as suas próprias leis. Não a toa, Alexandre o Grande, mesmo tendo sido aluno de Aristóteles, diz que "se não fosse Alexandre, seria Diógenes" (Genaille, 1965, 18). O grande responsável pelas leis do coletivo, o soberano, se não fosse si mesmo, seria o seu oposto, seria aquele que não faz leis para outrem, aquele que pensa não haver nada mais arrogante que querer fazer leis para os outros.

Em resumo, a economia não nasce com economistas, mas com filósofos. E estes propriamente não foram economistas, fala-se da *oikonomia* como se fala da harmonia sem ser músico, dos deuses sem ser poeta ou sacerdote, da justiça sem ser juiz. E por que os filósofos falam dela então? Porque ela possui uma forma ou uma ideia para ser conhecida, diria Platão, e esta ideia deve ser perseguida; porque ela possui uma essencialidade que a compõe, e com isso possui efeitos políticos reais, diria Aristóteles; porque ela faz parte da vida do homem comum grego, despreparado para lidar com seus bens, diria Xenofonte, observando o império ateniense afundando em desperdício; enfim, porque ela é fonte e produto da ilusão que os homens adotam para se manterem ignorantes, diria Diógenes. Economia como um saber que surge com os filósofos e surge como economia geral; a riqueza, os bens, as posses, enfim, o *oikos*, é tudo dado por um, por uma moeda, o conhecimento, este *panta einai*. Mas conhecimento de quê? De utilidade! Conhecimento que dá

utilidade aos bens, que serve de crivo absoluto entre o que é um bem e o que não é, entre o que se deve guardar e o que devemos jogar fora. Quem possuir esse conhecimento será um economista, e o será porque compreenderá que não apenas o dinheiro compõe e valoriza o que são os bens, mas porque compreende que tudo que é útil será um bem; e que o *oikos* a ser regido não será apenas o lar (como sugere a tradução do grego), mas todos os bens. *Oikonomia* como as "regras do lar", porém *oikos* sendo mais que o lar, sendo a totalidade dos bens, e *nómos* sendo mais que as regras dadas, mas as regras pretendidas e criadas pelo próprio economista. Em uma palavra, o *anthropos oikonomikos*, é um economista de si, que determina o que é seu lar e quais regras devem geri-lo.

Referências bibliográficas

- Amaral, A. L. (1999) *Prefácio* in *Econômicos*, São Paulo, Martins Fontes.
- Brandão, J. S. (trad.) (1976), *Aristófanes, As Nuvens*, Rio de Janeiro, Grifo.
- Chantraine, P. (trad.) (2008), *Xenofonte, Économique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Chaves, N. S. (trad.) (2009), *Aristóteles, A Política*, São Paulo, Edipro.
- Genaille, R. (trad.) (1965), *Diógenes Laércio, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, tome II*, Paris, GF Flammarion.
- Leão, D. F. (2004), Introdução, *Econômicos*, Lisboa, Imprensa Nacional, pp. 8-26.
- (trad.) (2011), *Aristóteles, Os Econômicos*, São Paulo, Martins Fontes.
- Robin, L. y M. J. Moreau (trad.) (2007a), *Platon, Oeuvres Complètes I*, Paris, Gallimard.

Medea entre la razón y la pasión: el tratamiento de καρδία en *Medea* de Eurípides

María Belén Landa
Universidad Católica Argentina
belilanda@gmail.com

Eurípides fue un trágico que exploró los aspectos psicológicos de sus personajes y Medea no es la excepción. En la tragedia homónima, la protagonista aparece perfectamente delineada no solo como mujer que padece los avatares de la *pólis* griega sino también como un personaje profundamente analizado en cuanto a su interioridad.

Medea es presentada como una mujer fuerte cuya personalidad oscila entre la racionalidad y la pasión. Esta oscilación se puede ver en algunos pasajes de la tragedia en los que ella habla consigo misma y delibera sus planes. La traición que Jasón efectúa sobre ella genera un sufrimiento que no es pasivo, muy por el contrario, se convierte en venganza activa que es llevada adelante metódicamente y cuya acción final es el filicidio. Ella procede con plena conciencia y racionalidad sin dejar de lado su pasión. El presente trabajo tiene por objetivo analizar el tratamiento del “corazón” en la protagonista y desde un rastreo lexical en los versos 1040 a 1063 exponer cuáles son los lexemas que Eurípides utiliza para dicho sema y en qué contexto se encuentran.

Esta búsqueda proporcionó tres términos: καρδία, φρήν, θυμός. Del primero, Liddell & Scott (1996) afirma que es el asiento de los sentimientos y las pasiones como la ira y el enojo. Darcus Sullivan (2000) explicita que este lexema es muy utilizado por Eurípides en sus tragedias (35 veces aproximadamente) mientras que en otros autores, como Homero, Hesíodo y Sófocles no aparece en demasía. Por su parte, Chantraine (1968) aporta que καρδία es el lugar del pensamiento y de los sentimientos.

El segundo término relevado, φρήν, presenta diversos significados: por un lado, es la mente como asiento de las facultades mentales, la percepción, el pensamiento; por el otro, es el corazón, lugar de las pasiones como el miedo, la alegría, el enojo y el coraje. Principalmente, su contexto es el de la actividad intelectual. Sin embargo, es posible asociarlo con sentimientos y emociones. Esta variedad, empero, se da gracias a su amplia significación (véase Darcus Sullivan, 2000, 10-44).

El último lexema, θυμός, también es una palabra polivalente: en primer lugar es el alma, el espíritu como principio de vida. Una segunda acepción remite a pasión. La tercera es mente, temperamento, el asiento del enojo; en una cuarta opción se encuentra el significado de corazón como el asiento de las emociones como la alegría, la pena, el dolor y la aflicción. Por último, puede significar mente, alma como el asiento del pensamiento. Este término aparece treinta veces en Eurípides y cada una de sus apariciones permite

diversos análisis. Muchos de ellos han sido abordados por Darcus Sullivan (2000, 59-70).

La primera cita relevada corresponde a los versos 1040-1048:

¡Ay! ¡Ay! ¿Por qué me observáis con sus ojos, oh hijos? ¿Por qué sonreís la última de las risas? ¿Qué haré? Pues el corazón (καρδία) se muere, ¡oh, mujeres! cuando vi la mirada brillante de mis hijos. No sería capaz. Digo adiós a las resoluciones de antes. Conduciré a mis hijos desde esta tierra. ¿Por qué es necesario que yo misma dañando al padre de ellos con los males de estos obtenga dos veces tantos males? No yo, por cierto. Adiós a las resoluciones.¹ (Eurípides, *Medea*, 1040-1048)

Los versos de esta primera cita se encuadran en el diálogo que Medea entabla con el pedagogo en el quinto episodio. El sirviente anuncia que los hijos han sido perdonados y no deberán partir al exilio. Ella se lamenta y el pedagogo no entiende su reacción: todos los personajes, excepto el coro, ignoran los verdaderos planes de la protagonista: ya en el verso 792 ella manifiesta con claridad que la muerte de los hijos será el castigo y esta decisión será “puesta en libertad” y comunicada al coro. Entonces, lo que aparenta ser una despedida por la partida de la madre es, en realidad, un planto a destiempo; es decir, la protagonista verbaliza el lamento fúnebre cuando las víctimas todavía no han muerto (véase Rodríguez Cidre, 2013, 182). La cita inicia con los lamentos que sigue profiriendo la protagonista y que pueden relacionarse con los versos precedentes. A partir de aquí surge un debate en el interior del personaje femenino: o seguir su instinto materno, que logra aflorar dudas respecto del filicidio y su dolor materno, o continuar con los planes de venganza que evidencian una construcción del personaje desde lo heroico.

La crítica especializada ha señalado a este monólogo como uno de los más famosos de la heroína en donde se plantea un enfrentamiento interno entre la razón y la pasión dentro de Medea. Foley (2003, 244-248) y Burnett (1973, 22) advierten, por su parte, que estos versos, en lugar de manifestar una discusión entre pasión y razón, corresponden a un debate interno entre su ser masculino, heroico y su ser femenino, materno, orientado hacia el corazón. Diversos críticos, entre ellos Knox (1983, *passim*), Bongie (1977, *passim*), Burnett (1973, 10 y 22), Rehm (1989, *passim*), Mastronarde (2002, 19-20) ofrecen una lectura de la tragedia desde esta perspectiva: una Medea construida como un héroe cuyo código se le presenta como inevitable: vengarse de sus enemigos y no ser su escarnio. A pesar de mostrarse como un personaje decidido y determinado, dos cualidades de la *areté* heroica, aparece

¹ La edición base es la de Diggle (1984) y la traducción nos pertenece en todos los casos: “φεῦ φεῦ :τί προσδέρεσθέ μ’ ὄμμασιν, τέκνα;/τί προσγελάτε τὸν πανύστατον γέλων;/αἰαί. τί δράσω; καρδία γὰρ οἴχεται./γυναικες, ὄμμα φαιδρὸν ὡς εἶδον τέκνων ./οὐκ ἂν δυναίμην: χαιρέτω βουλευματα τὰ πρόσθεν: ἄξω παῖδας ἐκ γαίας ἐμούς;/τί δεῖ με πατέρα τῶνδε τοῖς τούτων κακοῖς/λυποῦσαν αὐτὴν δις τόσα κτᾶσθαι κακά;/οὐ δῆτ’ ἔγωγε: χαιρέτω βουλευματα.”

en escena su costado materno que la tentará a salvar a sus niños de la muerte. Justamente, la mirada de sus hijos es el elemento que funciona como disparador y que plantea la duda en la protagonista. Una mirada brillante, alegre, que contrasta con la venganza de Medea y con la ignorancia de lo venidero. Ninguno de los personajes, excepto el coro, sabe lo que sucederá en un futuro cercano.

El término relevado aquí es καρδία. Ya hemos dicho que, primeramente, significa corazón como lugar de las pasiones negativas como el enojo y la ira y, por otro lado, también está asociado al pensamiento. Según Darcus Sullivan (2000, 81) el corazón es una entidad psicológica, es decir, un término que sugiere una separación de la persona y puede, entonces, manifestarse como un agente distinto de ésta que ejecuta o siente, que puede actuar por sí mismo y que puede ser afectado por fuerzas extrañas.

Aquí el corazón es el sujeto de la acción y el que se diluye, se muere, se deshace frente a la mirada pura, alegre de sus hijos. Se erige como una parte distinta de Medea que tiene autonomía y que sufre al ver a sus hijos tan tranquilos e inocentes y al reflexionar sobre sus decisiones pasadas. El contexto en el que habitualmente se encuentra este lexema es emocional, pero, es posible ligarlo también a un contexto físico y a uno del pensamiento.² Esto nos permite establecer una relación que no excluye lo racional ya que, si bien Medea manifiesta un “sentimiento materno”, alojado en su corazón, frente a sus hijos, es eso mismo lo que le permite expresar ciertos argumentos racionales por los cuales ella podría evitar el filicidio. Para el coro, esta acción sería la más sensata y la que le evitaría un mal mayor. Medea reconoce que el dañar al padre de sus hijos irreversiblemente generará un mal para ella.

Si nos remitimos a la definición establecida anteriormente, podemos ofrecer otra lectura del lexema en cuestión: ese corazón que es el asiento de las pasiones negativas se desarma y erradica toda posible venganza. Su corazón no tiene el coraje o la fuerza suficiente para llevar adelante el filicidio.

La segunda cita la encontramos en los versos 1049 a 1055 y demostrará un accionar contrario:

En verdad, ¿por qué sufro? ¿Quiero convertirme en risa tras dejar exentos de castigo a mis enemigos? Tengo que tener el coraje de hacerlo. Pero, qué cobardía la mía permitir blandas palabras a mi corazón (φρενί). Retiraos, niños, hacia el palacio. A quien Temis no deje pasar a mis sacrificios tendrá cuidado para sí: no desharé mi mano.³ (Eurípides, *Medea*, 1049-1055)

Aquí encontramos una situación opuesta y el lexema para corazón es otro: φρήν. Sobrevuela en su pensamiento la idea de ser la burla, el escarnio de sus

² Al respect, véase Lidell & Scott (1996) y Chantraine (1968).

³ “καίτοι τί πάσχω; βούλομαι γέλωτ’ ὀφλεῖν/ἐχθροὺς μεθεῖσα τοὺς ἐμοὺς ἀζημίους;/τολμητέον τάδ’; ἀλλ’ ἄ τῆς ἐμῆς κάκης/τὸ καὶ προσέσθαι μαλθακοὺς λόγους φρενί. /χωρεῖτε, παῖδες, ἐς δόμους. ὄτω δὲ μὴ/θέμις παρῆναι τοῖς ἐμοῖσι θύμασιν,/αὐτῶ μελήσει: χεῖρα δ’ οὐ διαφθερῶ.”

enemigos. Ella, a lo largo de la tragedia, se ha mostrado como un personaje al que le fue arrebatado su honor y debe recuperarlo. Es, justamente, su lado masculino, público (véase Foley, 2003, 245 y Burnett, 1973, 22) el que se hace presente y el que vuelve a focalizar, según su propia visión, lo que debe hacer para vengarse de Jasón, de Creonte y de la nueva esposa. Ella misma es quien relaciona el corazón con la maternidad al expresar y reprocharse que no puede permitirle blandos discursos a éste. Para ella, en este momento, esos argumentos de corte racional se erigen como argumentos suaves frente a su situación de ultraje. No puede permitirse ser el hazmerreír de sus enemigos. Medea se alienta a fin de no escuchar las palabras suaves de su corazón. Se establece una tensión entre el coraje necesario para sostener lo decidido y la cobardía que emana del lado materno, del corazón. Mediante las últimas palabras, que remiten a la práctica sacrificial, Medea “tiñe de sacrificio el asesinato de sus hijos” (Rodríguez Cidre, 2010, 99) demostrando así la determinación propia de los héroes y afirmando que “no debilitará su mano” anticipando de qué modo morirán los pequeños: ella empuñará la espada, una clara valencia heroica.

La entidad psíquica también aparece como una parte distinta de Medea con autonomía ya que habla y emite palabras que pueden hacer peligrar los planes de la protagonista. Es interesante, no obstante, observar que la palabra que aquí se traduce como corazón aparece, comúnmente, ligada a la actividad intelectual y se encuentra en el discurso que emite el ser masculino, público, heroico que pugna en el interior de Medea. Tradicionalmente, el mundo de los hombres fue remitido a un mundo más racional, de pensamiento y de medida mientras que el mundo de las mujeres fue ligado a los sentimientos, las pasiones, la locura, lo ctónico. Sin embargo, Eurípides juega con estos conceptos que perviven en el imaginario de la sociedad griega y construye un personaje femenino con características masculinas que encierra en su actuar una desmesura: el filicidio. Por tanto, manifiesta, una vez más, que el lado materno no implica necesariamente una actitud pasional. Por el contrario, también se encuentran razonamientos por parte de la protagonista.

La tercera y última referencia al corazón está dada en los versos 1056 - 1063:

(...) ¡ay! ¡ay! No, por cierto, corazón (θυμέ), tú no hagas estas cosas. Déjalos, ¡oh, desdichada! Perdona(les) la vida. Allí viviendo con nosotras te darán alegría. ¡No, por los infernales espíritus vengadores que están abajo en el Hades! Verdaderamente jamás ocurrirá esto: que yo suelte mis niños a mis enemigos para que me injurien. De todas maneras, es forzoso que mueran y puesto que es necesario nosotras (los) mataremos porque (los) engendramos.⁴ (Eurípides, *Medea*, 1056-1063)

⁴ ἄ ἄ./μὴ δῆτα, θυμέ, μὴ σύ γ' ἐργάσῃ τάδε:/ἔασον αὐτούς, ὃ τάλαν, φείσαι τέκνων:/ἐκεῖ μεθ' ἡμῶν ζῶντες εὐφρανοῦσί σε./μὰ τοὺς παρ' Ἄϊδη νερτέρους ἀλάστορας,/οὔτοι ποτ' ἔσται τοῦθ'

En esta cita notamos que la pugna entre ambos lados se hace más seguida y constante. Mientras que en las dos citas anteriores observamos un conjunto de versos, casi de igual longitud, en donde cada ser se manifiesta, aquí, por el contrario, el vaivén es continuo: reaparecen los lamentos y otra vez se asocia la idea de corazón al lado materno, a ese lado frágil, suave que es contrario a la *areté* propia de los héroes. El lexema es θυμός y nuevamente es presentado como una entidad distinta de Medea: En su forma vocativa, θυμός denota que la protagonista se dirige a ese tú, el corazón, y utiliza un verbo en imperativo que manifiesta una clara orden y que condice, evidentemente, con su lado masculino que pretende sacar de escena al lado femenino, materno, orientado hacia el corazón (véase Foley, 2003:245). Pero, una vez más, surge la racionalidad y Medea vuelve a expresar los argumentos que evitarían la matanza: esa acción la convertiría en una desdichada y si les permite la vida, ellos le ofrecerían alegría. Sin embargo, estos argumentos expresados desde el pensamiento, no son suficientes para acallar la voz masculina y finalmente, porque es necesario en términos heroicos, deben morir. El ridículo y ser el escarnio de sus enemigos es su mayor preocupación. Esto es lo que siempre deben temer los héroes y lo que está reñido con el honor y la nobleza propia de estos (véase Bongie, 1977, 30).

El verso 1063 ofrece otra interpretación puesto que allí está expresado con palabras el símbolo ambivalente de la madre: la que da y quita vida. Medea se reserva esa potestad y no permitirá que sus enemigos tomen parte en esto ya que ello revestiría una falla, una mala acción frente a ellos que conduciría, sin lugar a dudas, al ridículo.

Para concluir, a lo largo de las citas observamos que Medea es un personaje complejo y que presenta un ser dividido: por un lado, aquel que hace referencia a lo masculino, al código heroico, público y, por el otro, al femenino, materno. Sin embargo, no podemos afirmar que esto demuestre un enfrentamiento entre la razón y la pasión porque ambos costados presentan argumentos racionales e irracionales o pasionales. En este sentido, los lexemas utilizados acompañan esta ambivalencia ya que los tres permiten múltiples interpretaciones dadas por sus amplias significaciones y sus variados contextos. A pesar de esto, es posible observar que Eurípides juega con los contextos tradicionales de las palabras en cuestión y en los versos en los que hace referencia al costado materno introduce los lexemas asociados a un ámbito emocional (καρδία y θυμός) mientras que en el momento en que el código heroico se presenta como inevitable, utiliza el término φρήν, ligado a la actividad intelectual y, de esta manera, escenifica un conflicto propio de la sociedad ateniense: lo masculino, el mundo del pensamiento y del raciocinio versus lo femenino, el mundo de la pasión y la desmesura. Pero aquí esto es

ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ/παῖδας παρήσω τοὺς ἔμοις καθυβρίσαι./πάντως σφ' ἀνάγκη καταθανεῖν: ἐπεὶ δὲ χρῆ/ἡμεῖς κτενοῦμεν οἴπερ / ἐξεφύσαμεν”.

subvertido pues, como mostramos, su lado materno presenta rasgos de racionalidad en cuanto a los argumentos que se exponen y, su lado masculino manifiesta la pasión propia de los héroes homéricos o sofocleos que mueven a la venganza. Sin embargo, es innegable, por cierto, la presencia de la emotividad, dada por la inclusión de palabras cuyo contexto primario es la emoción o la pasión pero que de ningún modo excluye la racionalidad. La misma Medea tiene plena conciencia de sus emociones y también de su inteligencia y mente sutil pero rechazará la racionalidad excesiva de Jasón, hecho que quedará demostrado en el último diálogo entre ellos en el que expresa con claridad que logró “tocarle su corazón” con la muerte de los niños.

Por último, la complejidad de Medea también está dada por la simbología en torno a la madre: un símbolo de dos valencias opuestas: la madre como dadora y quitadora de vida. Medea representa justamente esto: una madre que da vida y que la quita no sin pesares ni dolores. Ella misma lo explicita: nosotras los mataremos puesto que les hemos dado la vida. Aquí la decisión es firme, pero, para que esto resultara así, la protagonista inició un camino en el que ambas partes de su personalidad discutieron exponiendo sus argumentos y venció la de más peso para ella: cometer el filicidio en orden a castigar a su esposo y evitar las burlas de sus enemigos.

Bibliografía

- Bongie, E. (1977), “Heroic elements in the Medea of Euripides”, *Transactions of the American Philological Association*, vol. 107, pp. 27-56.
- Burnett, A. (1973), “Medea and the tragedy of revenge”, *Classical Philology*, vol. LXVIII, n° 1, pp. 1-24,
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, Klincksieck.
- Chevallier, J. y A. Gheerbrant (2000), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder.
- Darcus Sullivan, S. (2000), *Euripides'Use of Psychological Terminology*, U.S.A, McGill-Quens.
- Diggle, J. (ed.) (1984), *Euripidis Fabulae I*, Oxford, Oxford University Press.
- Elliot, A. (ed.) (1969), *Euripides Medea*, Oxford, Oxford University Press.
- Foley, H. (2003), “Tragic wives: Medea’s Divided Self”, en Foley, H. P. *Female acts in Greek Tragedy*, Princeton, University Press, pp. 242-271.
- Knox, B. M. W. (1983), “The Medea of Euripides”, en Segal, E. (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 272-293.
- Liddell H. G. & R. Scott (1996), *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Mastrorarde, D. (ed.) (2002), *Euripides Medea*, Cambridge, CUP.
- Rehm, R. (1989), “Medea and the Λόγος of the Heroic”, *Eranos*, vol. 87, pp. 97-115.
- Rodríguez Cidre, E. (trad.) (2010), *Eurípides Medea*, Buenos Aires, Losada.
- (2013) "Parir y matar: los lamentos fúnebres de Medea y Ágave a sus hijos" en Rodríguez Cidre, E, Buis, E.J y Atienza, A. (comps.) *El oikos violentado. Genealogías conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, pp.161-188.

Pandora y Helena de Troya: figuras de lo femenino en la antigüedad clásica

Ailén Franco
Universidad de Buenos Aires (UBA)
ailenfranco22@gmail.com

Ny la ducepitié, ny le pleur lamentable
Ne t'ont baillé ton nom: ton nom Grec vient d'oster.
De ravir, de tuer, de piller, d'emporter (...)¹
Pierre de Ronsard, *Sonnets pour Hélène* (II, 9)

¡Atrás, hija de Babilonia! Por las mujeres llegó el
mal a este mundo. No me hables. No te escucharé.
Oscar Wilde, *Salomé*

El presente trabajo se encuentra en el marco de nuestra investigación respecto de la figura de la mujer en la tragedia griega. Tomando como punto de partida el análisis de determinados ejes temáticos (la relación de la mujer con el suicidio, el saber o conocimiento propiamente femenino y su rol social prescripto), hemos buscado distinguir el imaginario de lo propiamente femenino, delimitando este lugar a partir la oposición con lo masculino presente ya en la épica. Buscaremos, ahora, continuar con dicho trabajo haciendo un análisis del poder de las mujeres sobre las decisiones de los hombres a través de la seducción, entendida como arma de poder en manos de las mujeres. Nos han llamado particularmente la atención las figuras de Pandora y Helena de Troya, en quienes vemos la clara presencia de esta particularidad. Construimos, entonces, un trabajo en el cual partimos de la hipótesis de que hay cierto vínculo o punto en común entre las figuras de Helena y Pandora, que es representativo de lo que se entiende en el mundo griego como la esencia "peligrosa" de lo femenino. Comenzaremos con una búsqueda minuciosa en las fuentes de las apariciones de cada uno de estos personajes, así como su presencia en textos secundarios, para luego contraponerlos y buscar las consonancias entre ellos. En base al estudio de estos casos intentaremos distinguir, entonces, aquellos elementos constitutivos del imaginario de lo propiamente femenino, delimitando el rol de la mujer en la tragedia en base a la oposición con lo masculino y con el hombre.

¹ "Ni la dulce piedad, ni el llanto lamentable/ Te han dado tu nombre: tu nombre griego viene/ de quitar, de matar, de pillar, de sacar..."

Pandora

En su *Teogonía*, Hesíodo expresa:

(...) y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella desciende la estirpe de femeninas mujeres (...) ² Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad. ³ (Hesíodo, *Teogonía*, v. 558-594)

Y un poco más adelante:

(...) así también desgracia para los hombres mortales hizo Zeus altitonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas. (Hesíodo, *Teogonía*, vv. 600-602)

Vemos, entonces, cómo la mujer, esta primera mujer representativa del género femenino en su totalidad, es presentada como un “espinoso engaño”; es hecha para los hombres, para la desgracia de los hombres, que frente a su irresistible belleza no pueden más que ceder. Aparece ya cierta idea de lo peligroso de esta creación, de su poder de seducción que condena a los hombres. Son seres que se ocupan de lo dañino, del mal.

Y en *Trabajos y Días* dirá:

Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia. ⁴ (Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 58-60)

(...) ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble. (Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 60-69)

(...) y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble (...). (Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 77-79)

² Y aquí incluso se cita como v. 591: “pues de ella desciende la funesta estirpe y las tribus de mujeres”.

³ Trad. Perez Jiménez, A. y Martínez Díaz, A. (2006) aquí y en citas siguientes de *Teogonía*, a menos que se indique lo contrario.

⁴ Trad. Perez Jiménez, A. y Martínez Díaz, A. (2006) aquí y en citas siguientes de *Trabajo y días*, a menos que se indique lo contrario.

Una vez más Pandora, en tanto mujer, es caracterizada como mentirosa; seductora, ahora no sólo en términos sexuales, sino desde el habla también. Impúdicas, pues no tienen vergüenza a la hora de mentir o realizar acciones vituperables. Se establece una clara distancia entre aquel exterior encantador, seductor, y el mal interior que albergan: son, al modelo de Pandora, engañosas incluso desde su aspecto⁵. Son graciosas y poderosas por la seducción que su gracia y cuerpo generan. Sabias para halagar y ganar el amor de los hombres. La mujer es un mal, pero un mal engañoso, que genera el deleite de los hombres, que lo abrazan sin saber que abrazan a su enemigo.

¿Qué representa, entonces, Pandora? Esta hermosa creación es fruto de un castigo asignado por Zeus para los hombres, es aquella que romperá el estado de felicidad en que habitaban, trayendo consigo los males a la tierra. Siguiendo a Adams (1932) podríamos preguntarnos si Pandora es “el mal” o si, más bien, está actuando como agente de Zeus. De cualquier modo la presentación de esta primera mujer, por parte de Hesíodo, parece buscar más bien establecer su status de dulce engaño, que con una apariencia seductora y una capacidad indudable de hacer uso de aquella seducción (no solo en términos de apariencia sino, también, en lo que hace a realizar discursos seductores, que convengan) albergan dentro de sí, al menos la capacidad de generar un gran mal (impúdicas frente al mismo).

Helena

Respecto de ella se dice en la *Iliada*:

No es extraño que troyanos y aqueos, de buenas grebas,
por una mujer tal estén padeciendo duraderos dolores:
tremendo es su parecido con las inmortales diosas al mirarla.⁶
(Homero, *Iliada*, vv. 156)

Y en la *Odisea*:

cuando Helena, nacida de Zeus, pensó en otra cosa
y en el vino que estaban bebiendo les puso una droga,
gran remedio de hiel y dolores, y alivio de males;
beberíalo cualquiera disuelto en colmada vasija.
Y quedara por todo aquel día curado de llantos,

⁵ En este sentido: “This technique enables him to draw attention to the contrasts between the malicious intention behind the gift (made apparent when Zeus orders Aphrodite to make Pandora an object of painful, debilitating desire, and Hermes to give her a shameless and deceitful temper, 66-8), and the attractive façade behind which divine cunning succeeds in hiding it: the gods include all the required elements, good and bad, but in such a way that only what is (at least apparently) good is visible”. (Brown, 1997:26)

⁶ Trad. Crespo, E. (2006) aquí y en citas siguientes de *Iliada*, a menos que se indique lo contrario.

aunque en él le acaeciera perder a su padre y a su madre
o cayera el hermano o el hijo querido delante
de sus ojos, herido de muerte por mano enemiga.
La nacida de Zeus guardaba estos sabios remedios.⁷
(Homero, *Odisea*, vv. 219-227)

Te acercaste tú, entonces, allá; te llevaba sin duda
algún dios empeñado en dar gloria a los hombres de Troya;
tras tus huellas marchaba Deifobo igual a los dioses
y nos diste tres vueltas, palpabas el hueco escondite
y empezaste a llamar por su nombre a los héroes argivos
imitando la voz de la voz de la esposa del uno y del otro.
Y hete aquí que yo mismo, el Tidida y el procer Ulises,
en mitad de la turba sentados, oíamos tus gritos
y Diomedes y yo nos alzamos con vivos anhelos
de salir del caballo o de dar desde dentro respuesta;
mas Ulises cogióse a los dos y cortó nuestro impulso.
(Homero, *Odisea*, vv. 274-284)

Eurípides tomará este personaje y en *Las Troyanas* hará decir de ella:

(...) Ella arrebató las miradas de los hom-
bres, destruye las ciudades, pone fuego a las casa.
Tal es su poder seductor. Yo la conozco, y tú,
y cuantos han sufrido.⁸ (Eurípides, *Las Troyanas*, vv. 892-895)

En cambio, lo que hizo feliz a Grecia me perdió a
mí, que fui vendida por mi belleza. Y se me insulta por
algo por lo que deberíais coronar mi cabeza.
(Eurípides, *Las Troyanas*, vv. 935-937)

(...) No trates de hacer de las diosas unas insensatas
por adornar tu maldad; no vas a persuadir a personas juiciosas.
(Eurípides, *Las Troyanas*, vv. 981-983)

Cuando llegaste a Troya —los argivos siguiendo tus pasos— y se trabó
combate a lanza, si te anunciaban las hazañas de Menelao lo elogiabas para
que mi hijo sufriera por tener tan gran competidor de su amor. Si eran los
troyanos quienes tenían éxito, éste ni existía. (Eurípides, *Las Troyanas*, vv.
1002-1006)

Una vez más, como ocurrió en el caso de Pandora, las figura y acciones de
Helena no la condenan sólo a ella sino que establecen un modelo de mujer del

⁷ Trad. Pabón, J. M. (2006) aquí y en citas siguientes de *Odisea*, a menos que se indique lo contrario.

⁸ Trad. Pabón, J. M. (2006) aquí y en citas siguientes de *Las Troyanas*, a menos que se indique lo contrario

que sería necesario resguardarse. No sería el caso de que Helena haya cometido una falta sino que este estilo de acciones se corresponde con la naturaleza de lo femenino, que puede bien ser contenido y no expresarse. Al igual que en el caso de Pandora, se hace frecuente alusión a la belleza de su cuerpo, a la seducción con la que cuenta Helena, atrayendo la mirada de cuanto hombre pasa por su camino. Y también se traslada esta seducción a sus palabras,⁹ al poder de sus palabras seductoras, palabras con las que intenta persuadir a Menelao (y convencerlo de que no merece morir) en *Las Troyanas*; palabras que, acompañadas de ciertas acciones engañosas, dan cuenta de su interés por crear ardides para los hombres (ya sea colocando *phármakos* en el vino o imitando las voces de las esposas de los soldados escondidos dentro del Caballo de Troya). Una vez más esta contraposición entre la apariencia y el contenido real:

The character of Helen in the *Odyssey* is not very different from that of the *Iliad*. Helen is wanton, self-centered, deceitful, bewitching and beguiling in both poems. But she is irresistibly beautiful and charming, and we perhaps forgive her everything. (Ryan, 1965, 117)

Y es imposible no hacer referencia a las palabras de Hécuba en *Las Troyanas* (véase vv. 1013; 1031; 1055) donde remarca la importancia que reside en el hecho de que sea mujer: señalando lo que correspondería a una mujer y que es necesario que el comportamiento de Helena sea castigado para dar el ejemplo a las demás mujeres de lo que no deben hacer.

Conclusión

Tomando en consideración todo lo expuesto hasta aquí podemos comenzar por concluir que la mujer, lejos de cumplir un rol secundario, se presenta, en la tragedia griega e incluso en la épica y mitología, *tejiendo* destinos, desplegando ardides, tomando el control de diversas situaciones. Se la ha asociado, muy comúnmente, a la maldad y esto se ve no sólo en las figuras de Helena y Pandora sino que podemos rastrearlo incluso en Eva (primer mujer que ha sido considerada también como origen de todos los males del hombre). Incluso este engaño frente al cual la mujer se presenta desvergonzada, reaparece con Salomé: “¡Ah, la impúdica! ¡La ramera! ¡La hija de Babilonia con sus ojos de oro y sus párpados dorados!” (Mardirosian, 2012: 16) Hemos establecido en común entonces, que ambas figuras (y podríamos, además, agregar estos nuevos ejemplos) presentan una belleza semejante a la de las

⁹ En esta línea: “She wishes Paris had died at the hands of Menelaus-urges him to go out and fight -but on second thought immediately retracts her words because of her love for Paris. Then a seductive speech by Paris (3.441): ‘Come, then, rather let us go to bed and turn to love-making.’ Helen complies, while Menelaus rages over the battle-field looking for Paris. Here Helen is clearly a wanton.” (Ryan, 1965, 116).

diosas, belleza que en todos los casos será instrumento de seducción y objeto de perdición para los hombres. La seducción, que también aparece en lo que hace al discurso de las mujeres, será su arma de poder en la medida en que los hombres no logran resistirse a ella.

Ahora bien, hilando un poco más fino en este tejido de lo femenino, consideramos que no solo no es casual que en tantas historias sea la mujer aquella que trae el mal al mundo, sino que tampoco resulta casual que cada aparición del mal en manos de las mujeres sea acompañado por un hombre que comete *hybris*. Pandora por sí misma no conduce al mal si no hay un hombre que cometa el error de abrir la puerta a los males que antes estaban contenidos en una vasija. Helena no representa peligro si no hay un hombre (Menelao o Paris) que caiga bajo sus encantos. Eva muerde la manzana convencida por la serpiente, pero peca Adán consciente de su error. No habría tragedia si Herodes no hubiera quedado obnubilado por la sensualidad de Salomé. Cada una de estas mujeres no representa por sí misma el mal, aunque es aquella quien lo trae consigo, si no hay un hombre que lo active. Podríamos entenderlo en términos de agente activo y pasivo.

A su vez nos resulta imprescindible llamar la atención respecto a que esta figura de lo femenino se contrapone directamente con otra figura de lo femenino que se va a ir moldeando en contraposición a esta primera, y que consiste en lo que se espera de una buena mujer. Ya Hesíodo concluye el relato de la creación de Pandora abriendo la posibilidad de que se encuentre una mujer prudente y recatada, equiparando, así, el bien y el mal (vv. *Teogonía*, 608-609).

Finalmente, y siguiendo a Wolff (1973), podríamos preguntarnos hasta qué punto no son ambas juguetes del destino, en la medida en que el destino trágico de ambas ha sido establecido de antemano por las divinidades: en el caso de Pandora ella misma ha sido creada a los fines de cumplir con el cometido de Zeus de vengar el robo del fuego por parte de Prometeo y condenar, de este modo, a toda la raza de los hombres. El destino de Helena, aunque un poco menos evidente, ha sido también trazado por las divinidades; ella ha sido prometida a Paris por Afrodita tras el juicio respecto de la belleza de las tres diosas que realiza este. ¿En qué punto son ellas o no responsables de lo que ocurre?

Bibliografía

- Adams, S. M. (1932), "Hesiod's Pandora", *The Classical Review*, Vol. 46, No. 5, pp. 193-196, Cambridge University Press.
- Brown, A. S. (1997) "Aphrodite and the Pandora Complex". *The Classical Quarterly* New Series, Vol. 47, No. 1, pp. 26-47
- Calvo, J. L., C. García Gual y L. A. De Cuenca (trad.) (2008a), *Eurípides, Helena*, Barcelona, Gredos.
- (2008b), *Eurípides, Las troyanas*, Barcelona, Gredos.
- Crespo, E. (2006), *Homero, Iliada*, Barcelona, Gredos.

- Groten, F. G. Jr. (1968), "Homer's Helen", *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 15, No. 1, pp. 33-39.
- Mardirosian, J. (trad.) (2012), *Wilde, O., Salomé*, Buenos Aires, El Ser Primario.
- Martínez Díaz, A. y Pérez Jiménez, A. (trad.) (2006), *Hesíodo, Trabajos y Días*, Barcelona, Gredos.
- Medina, A., J. A. López Pérez y J. L. Clavo (trad.) (2008), *Eurípides, Hécuba*, Barcelona, Gredos.
- Pabón, J. M. (2006), *Homero, Odisea*, Barcelona, Gredos.
- Pérez Jiménez, A. y Martínez Díaz, A. (2006), *Hesíodo, Teogonía*, Madrid, Gredos.
- Ryan, G. J. (1965), "Helen in Homer", *The Classical Journal*, Vol. 61, No. 3, pp. 115-117.
- Wolff, C. (1973), "On Euripides' Helen", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 77 (1973), pp. 61-84.

Entre la verdad y la retórica: Adherbal frente al Senado romano, Adherbal frente a Salustio

Caterina Stripeikis
Universidad de Buenos Aires
caterina.stripaikis@gmail.com

El problema de la objetividad histórica, de la relación entre “verdad” histórica, es decir, el hecho fáctico, “lo que realmente sucedió” y el discurso que lo tiene por objeto, ha sido motivo de múltiples debates y controversias.¹ Desde los trabajos de White, el problema de los discursos históricos y su relación con la verdad se ha encarado desde una nueva perspectiva (véase White, 1973, 1978 y 1987). En efecto, la principal contribución de la obra de White ha sido el concepto de *mediación lingüística*. El reconocimiento de que el lenguaje de la historia no es un mero espejo en el cual se reflejan los acontecimientos, sino que, muy por el contrario, constituye un factor que condiciona la manera en que la realidad es percibida, permite pensar los discursos históricos en términos de *construcciones significativas*. Es así que, lejos de ser consideradas descripciones objetivas, los discursos pueden y deben construir diferentes representaciones de su objeto de estudio. En palabras del propio White: “...every mimesis can be shown to be distorted and can serve, therefore, as an occasion for yet another description of the same phenomenon...” (1978, 3). De esta manera, se establece una estrecha relación entre literatura e historia, puesto que ambas disciplinas implican operaciones de construcción lingüística. Tal postura teórica resulta productiva para indagar los problemas que plantea la monografía histórica en la Roma republicana. En ella vemos, por parte del historiador, ya no una mera recopilación de hechos pasados (tal como sucedía en la tradición analística)² sino una construcción activa a partir de un determinado suceso histórico, construcción que se hace evidente particularmente en los discursos directos del género. Asimismo, ésta no se lleva a cabo sin observar el dominio de la técnica retórica, sin prestar especial atención a una “*exaedificatio posita in rebus et verbis*” (Cic., *De Or.*,

¹ En este sentido se inscriben trabajos representativos de historiografía, análisis literario y filosofía de la historia, entre los que pueden mencionarse Le Goff (1991), Barthes (1994) y Hegel (2004).

² La tradición historiográfica en Roma pasó por sucesivas etapas. Éstas se pueden clasificar cronológicamente de la siguiente manera: *Annales Maximi*, archivos de las grandes familias, historia épica (Nevio y Ennio) y tradición analística. Será de la mano de la teorización ciceroniana acerca de la escritura de la historia que finalmente surgirá el género de la monografía histórica.

2.15.62ss). Ahora bien, esta primacía de la retórica y de la concepción de la obra histórica en tanto construcción lingüística, ¿convierte a los discursos directos en meros ejercicios estilísticos que despliegan estrategias con el único objetivo de lograr la finalidad por antonomasia de la retórica, la de persuadir mediante la palabra? En el presente trabajo, a partir del análisis del discurso directo pronunciado por Adherbal frente al Senado en *Bellum Iugurthinum*, buscamos ponderar las implicancias de este interrogante. Esperamos así concluir que el empleo de la retórica no es sólo un medio para lograr la persuasión sino que también es el recurso mediante el cual el historiador romano nos presenta una interpretación subjetiva de la realidad y, por ende, un determinado conocimiento de ésta.

Adherbal: el *ars oratoria* de una “mujer indefensa”

Sin lugar a dudas, el discurso de Adherbal, como todo discurso construido conforme a los preceptos de la retórica, tiene un fin primordial: persuadir mediante la palabra. Dicha operación se logra, en líneas generales, apelando a los tres grados de la persuasión: *docere, conciliare, movere*. También es indiscutible la primacía del *movere* a lo largo del desarrollo del discurso. Efectivamente, la construcción salustiana del personaje de Adherbal como un ser humano indefenso que despliega sus vicisitudes en clave trágica frente al Senado romano, permite establecer un puente entre éste y ciertos modelos femeninos de la literatura griega y romana, entre los que se cuentan la Medea de Eurípides y la Ariadna del *Carmen 64* de Catulo. Nos encontramos así frente a un panorama que permite ver las influencias genéricas y esclarecer el alcance del llamado *desperation speech* en esta composición.³ Un ejemplo que ilustra la caracterización de Adherbal como “mujer indefensa” y su pericia retórica para persuadir al Senado se evidencia en el siguiente pasaje:

Pater, uti necesse erat, naturae concessit; fratri, quem minime decuit, propinquos per scelus vitam eripuit; adfinis amicos propinquos ceteros meos alium alia clades oppressit: capti ab Iugurtha pars in cruce acti, pars bestiis obiecti sunt, pauci, quibus relicta est anima, clausi in tenebris cum maerore et luctu morte graviores vitam exigunt. (Salustio, *Guerra de Yugurta*, 14. 15)

En las líneas precedentes, conforme a las estrategias propias para *movere*, se da “la exposición patética de hechos realmente patéticos” (Lausberg, 1966, 232), recurriendo a la *amplificatio*. Adherbal comienza haciendo referencia a

³ En esta línea de investigación, véase Steinberg (1999). Aquí la autora profundiza en las técnicas de composición que unen a Adherbal y a Ariadna, relevando, asimismo, el vocabulario de las relaciones familiares y sociales. Véase también Dué. C. (2000). En su trabajo, la autora identifica la situación y los recursos lingüísticos de Adherbal con figuras femeninas de la literatura griega y romana, puntualmente la Medea de Eurípides y de Ennio y la Ariadna del *Carmen LXIV* de Catulo.

la muerte de su padre en un tono más moderado puesto que él “*naturae concessit*”, prosigue con su hermano de quién dice con mucho más énfasis que “*propinquos per scelus vitam eripuit*” y finaliza enumerando todas las vicisitudes sufridas por sus allegados. Este pasaje ha sido tomado en consideración por Steinberg, quien explicita que se trata de “una enumeración de tres miembros crecientes en asíndeton de *adfinis*, *amicos*, *propinquos ceteros meos* (subdivididos en *pars*, *pars*, y *pauci*, en una *variatio distributiva*)” (1999, 90). La construcción de Adherbal como una *feminuccia* indefensa se continúa reforzando al enfatizar mediante la aliteración *alium alia* que absolutamente ninguno de los mencionados allegados se ha librado de sufrimientos, que existió una calamidad *diferente* para *cada uno*. Finalmente, la enumeración rápida de participios pasivos y vocablos en apofonía *capti/acti/ obiecti/ relict/ clausi*, es la piedra de toque que otorga mayor dinamismo a la secuencia y permite, mediante el empleo de tales recursos, que el Senado “visualice” estos actos atroces como si estuvieran sucediéndose rápidamente frente a sus ojos.

De acuerdo a lo expuesto, parecería que debemos desistir de considerar a la técnica retórica como algo más que un medio para lograr la persuasión y una herramienta de delicada elaboración formal. Al tomar en cuenta la construcción del personaje de Adherbal en relación con los modelos literarios previamente mencionados, el análisis se extiende, sin embargo, más allá de esta concepción. En efecto, dichos modelos están siendo utilizados y transformados por Salustio para transmitir una determinada explicación de la realidad histórica, la cual se construye mediante los patrones de significado proporcionados de manera más explícita por el arte literario de la cultura en la que el historiador se encuentra inmerso (White, 1978, 58). Tal operación la hallamos, por ejemplo, en la *dubitatio* retórica (*Iug. XIV, 17*) a revisar por editor. Esta estrategia sin duda no es ajena a los discursos de Medea y de Ariadna, entre muchos otros. Al comparar el parlamento de esta última con el de Adherbal, encontramos similitudes notables entre las que se cuentan, principalmente, la estructuración encadenada de preguntas retóricas (cuatro en el caso de Adherbal, cinco en el de Ariadna) y el paralelismo sintáctico de las primeras líneas. En efecto, el interrogante *quo me referam?* (*Cat. LXIV, 177*) de la frustrada amante de Teseo tiene su equivalente en el *quo accedam?* del vulnerable Adherbal.⁴ No obstante, si bien estas comparaciones contribuyen a acercar el proceso de composición salustiana al proceso de composición catuliana, el material que ingresa en ambos no es él mismo. En el caso de Salustio, la situación descrita por Adherbal en la serie de preguntas retóricas hace referencia a acontecimientos que, al situarse en un determinado tiempo y lugar, pueden haber sido observados o percibidos: “...nationesne an reges, qui omnes familiae nostrae ob vostram *amicitiam* infesti sunt? An quoquam mihi

⁴ A propósito de estas líneas, Steinberg (1999:88) señala que las dubitaciones de Ariadna parecen verse amplificadas en una expansión más detallada en las dubitaciones de Adherbal.

adire licet ubi non maiorum meorum hostilia monumenta plurima sint? Aut quisquam nostri misereri potest, qui aliquando vobis hostis fuit?” (Salustio, *Guerra de Yugurta*, 14. 17). Es así cómo, al retomar el recurso trágico de la *dubitatio*, el historiador pone en boca de Adherbal una determinada caracterización de las relaciones políticas entre el reino de Numidia, Roma y los enemigos de Roma. De esta manera, las estrategias discursivas utilizadas devienen herramientas de interpretación histórica (Miller, 1975, 48). Será precisamente en la construcción del sistema de valores salustiano que esta dimensión interpretativa adquirirá completa relevancia.

Adherbal: el decepcionado *amicus* del pueblo Romano

Ya en el prólogo al *Bellum Iugurthinum*, Salustio sienta las bases de un sistema de valores propio, interpretación moralizante de una problemática realidad histórica. La degeneración paulatina de la sociedad romana (principalmente de la nobleza) se encuentra expresada en términos de un contraste entre el accionar pasado, conforme a los preceptos de la *virtus* y el presente, dominado por la *avaritia* y la ambición de riquezas.⁵ Así, Salustio establece, mediante una serie de antítesis, cómo, en tiempos anteriores, la contemplación de las *imagines* de los antepasados y el recuerdo de sus hazañas impulsaban a figuras ilustres a un comportamiento análogo (“Nam saepe (...) gloriam adaequaverit” *Iug.* IV, 5). Hoy en día (*at contra*), continúa explicando, se rivaliza con los ancestros en *divitiae* y *sumptus*. Finalmente, al referirse a las actitudes de los *homines novi*, dice de ellos que “antea per virtutem soliti erant nobilitatem antevenire...” (*Iug.* IV, 7). En este caso, la antítesis se encuentra explicitada mediante el tiempo verbal. Si antes los hombres estaban acostumbrados (*soliti erant*) a actuar de acuerdo con los preceptos de la *virtus*, ahora aspiran (*nituntur*) a los cargos de honor “furtim et per latrocinia” (*Iug.* IV, 7).

El discurso directo de Adherbal, lejos de permanecer ajeno a la interpretación moralizante que nos presenta Salustio en el prólogo, contribuye a ampliarla y a problematizarla. La oposición entre un pasado “ilustre” y un presente “corrupto” se construye allí, a nuestro entender, a partir de la utilización de dos lexemas centrales para esclarecer el alcance de las relaciones políticas sustentadas en la *fides*: *amicitia* y *beneficium*.⁶ Ciertamente, en una

⁵ Considérese la *digressio* presente en *Sal.*, *Cat.* IX, 13.

⁶ Si bien dar una definición completa y acabada de estas nociones es una tarea sumamente compleja, podemos entender la *fides* en un sentido general como el lazo que une a aquellos que comparten un mismo objetivo político. En este caso, designa el tipo de relación que se establece a partir de una asociación entre Roma y un país extranjero. Efectivamente, en Salustio, vemos como Roma establece relaciones de *fides* entre los pueblos con los cuales instituye una *societas* o una *amicitia*. Por su parte, el *beneficium* es un lexema que remite a la expresión concreta de la *amicitia*, junto con el *officium* y el *meritum*. Para profundizar en estos temas, véase Hellegouarc’h (1972).

primera aproximación, comprobamos que estos vocablos se encuentran presentes a lo largo de todo el parlamento y que, por lo tanto, constituyen elementos esenciales en su estructuración. La palabra *amicitia* es mencionada en siete ocasiones por Adherbal.⁷ Su primera aparición se encuentra ya al comienzo del discurso: “...in vostra *amicitia* exercitum divitias munimenta...” (*Iug.* XIV, 1); la última tiene lugar unos pocos párrafos antes del final del parlamento: “...ne quos privata *amicitia* Iugurthae...” (*Iug.* XIV, 20). Por otro lado, *beneficium* aparece cinco veces, siendo la primera “...ob mea quam ob maiorum meorum *beneficia*...” (*Iug.* XIV. 3) y la última “...Iugurtham *beneficiis* suis ratus est...” (*Iug.* XIV, 14). Ahora bien, ¿cómo operan estos lexemas en la configuración de la oposición previamente mencionada? El pasado “ilustre” se encuentra, en el discurso de Adherbal, íntimamente ligado a la noción de *amicitia*. Ésta remite a las épocas de antaño en las cuales las alianzas políticas entre el pueblo Romano y Numidia estaban operativas: “familia nostra cum populo Romano bello Carthaginensi *amicitiam* instituit...” y expresa, en tanto tal, “...une forme de traité par lequel deux peuples déclarent vouloir vivre en bon voisinage et s’engagent à protéger sur leur territoire les ressortissants de l’autre pays.” (H’ellegouarc’h, 1972, 49). En efecto, Masinissa, el abuelo de Adherbal, tras realizar sobresalientes hazañas de guerra a favor del pueblo Romano, recibió de éste territorios. Es justamente dicho intercambio el que se deja entrever en las alusiones de Adherbal a los *meorum maiorum beneficia*. Así, el *beneficium* resulta ser el medio por el cual se sustenta la *amicitia* entre Roma y Numidia. De acuerdo a lo antedicho, no resulta extraño que éste sea el accionar que espera recibir el príncipe númida para salir de su desesperada situación, aunque él mismo no cuente con *beneficia* propios. Sin embargo, Adherbal no se limita a ofrecer un *racconto* de las antedichas relaciones políticas. Muy por el contrario, él refuerza los lazos de unión entre Roma y Numidia mediante la utilización de ciertas estrategias discursivas. En efecto, si bien estos tipos de vinculación se encuentran dentro de las formas de *amicitia* que reposan sobre el interés, Adherbal, al recordar los consejos de Micipsa, plantea la relación que lo une al pueblo Romano en términos mucho más fuertes: “vos mihi cognatorum, vos adfinium loco ducerem.” En efecto, tanto la *cognatio* como la *adfinitas* son formas de la *amicitia* sustentadas en lazos de parentesco, de consanguinidad.⁸

Ahora bien, si el discurso directo en cuestión evoca, por un lado, las épocas gloriosas de antaño, por otro, deja entrever la escisión profunda entre ellas y el tiempo presente. Efectivamente, Adherbal afirma: “Tantum illud vereor, ne quos *privata amicitia* Iugurthae parum cognita transvorsos agat...”

⁷ También encontramos a lo largo del discurso términos de un campo semántico afín: “...ab stirpe *socium* atque *amicum* populi Romani...” (*Iug.* XIV, 2), “...ne *societates* ne *foedera* nova acciperemus...” (*Iug.* XIV, 18).

⁸ Sobre la clasificación tripartita de las formas de la *amicitia* entre aquellas que reposan sobre el parentesco, la intimidad de las relaciones y el interés, cf. Hellegouarc’h (1972, 64-90).

(*Iug.* XIV, 20). En este presente “corrupto”, en el cual la ambición de riquezas resulta ser mucho más fuerte que el cumplimiento de cualquier relación sustentada en la *fides*, los lazos de *amicitia* forjados entre Roma y Numidia a lo largo de los años, se ven amenazados por las *privatae amicitiae* de Yugurta. Éstas han sido establecidas entre él y miembros de la nobleza romana “...quibus divitiae bono honestoque potiores erant...” (*Iug.* VIII, 1). De esta manera, las relaciones entre Yugurta y sus allegados podrían pensarse en términos de una *factio*. Como afirma Hellegouarc’h: “il y a *factio* chaque fois qu’un ou plusieurs hommes politiques utilisent tous les moyens matériels qu’ils ont a leurs disposition, c’est-à-dire leur fortune personnelle (*divitiae*) et le groupe de leurs amis et clients (*opes*) pour parvenir à une conquete personnelle du pouvoir.” (1972, 104). Si bien no podemos pensar estrictamente en la existencia de una agrupación política entre Yugurta y ciertos nobles romanos, no deja de ser cierto que él utiliza de manera recurrente sus recursos materiales para acrecentar el poder y, en este caso particular, para que el Senado no interceda a favor de Adherbal. Otro tanto ocurre al abocarnos al análisis del lexema *beneficium*. Los *beneficia* en que se sustentaban las relaciones políticas entre el pueblo Romano y Numidia en el pasado (defensa bélica, donación de tierras), se encuentran en franca oposición con aquellos favores ofrecidos por Yugurta, *magna munera* al servicio de la ambición y de la corrupción romana. Es precisamente a raíz de este estado de cosas que Adherbal teme, porque escucha que los *amici privati* de su hermano adoptivo “maxuma ope niti, ambire, fatigare vos singulos...” (*Iug.* XIV, 20). Aquí, mediante el recurso asindético, se pone de manifiesto el trabajo activo de esta corrupción y la gran diligencia de aquellos sobornados por Yugurta para llevar a cabo sus órdenes y desacreditar la súplica de Adherbal. Tal cuadro se terminará de completar cuando la mayor parte del Senado, *depravata gratia*, haga oídos sordos a las palabras de este último.

En el presente apartado, hemos visto cómo el discurso de Adherbal, además de buscar persuadir al Senado romano, se torna crucial para exponer la decadencia moral que impera en Roma. En otras palabras, hemos visto cómo Salustio construye una representación moralizante de la realidad al poner en juego términos que caracterizan las relaciones de *fides*.⁹ El historiador así no sólo nos ofrece su visión del mundo, su “verdad”, sino que también nos enfrenta con la complejidad de matices que reviste el léxico de las relaciones y de los partidos políticos en la Roma republicana.

En el presente trabajo, nos hemos propuesto ponderar los alcances del siguiente interrogante: los discursos directos en la historiografía romana, ¿son

⁹ En lo que respecta a la representación moralizante que nos presenta Salustio en términos de una “thesis” o “rhetorical trick” que tergiversa la realidad histórica, véase Parker (2004). Aquí, el autor se dedica a buscar con singular detenimiento aquellas instancias desplegadas en la monografía que no tendrían un correlato con los hechos. A nuestro entender, resulta igualmente productivo indagar el modo en qué la “thesis” salustiana construye una determinada representación de la realidad, más allá de las inconsistencias históricas.

meros ejercicios estilísticos que despliegan estrategias con el único objetivo de lograr la finalidad por antonomasia de la retórica, la de persuadir mediante la palabra? En vistas a arrojar luz sobre la cuestión, hemos analizado la construcción de Adherbal en términos de una “mujer indefensa” y las posibles relaciones entre éste y figuras femeninas de la literatura griega y romana. De igual manera, hemos visto cómo dichos modelos, al ser retomados por el historiador, transmiten una determinada explicación de la realidad histórica. En el segundo apartado, analizamos las estrategias que el discurso directo de Adherbal ofrece para sustentar la construcción moralizante de Salustio, tomando como eje lexemas propios del vocabulario de las relaciones de *fides: amicitia* y *beneficium*. Esperamos así haber demostrado que, en el discurso directo de Adherbal, las estrategias desplegadas no son sólo un medio para lograr la persuasión. Muy por el contrario, contribuyen a construir una determinada representación de la realidad en una época en la cual se entendía que aún al escribir historia “many kinds of truth (...) could be presented to the reader only by means of fictional techniques of representation.” (White, 1978, 123).

Bibliografía

- Barthes, R. (1994), “El discurso de la historia”, en *El susurro del lenguaje, más allá de la palabra y de la escritura*, Barcelona, Ed. Paidós.
- Due, C. (2000), “Tragic History and Barbarian Speech in Sallust's Jugurtha”, *HSPH*, vol. 100, pp. 311-325.
- Hegel, F. (2004), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hellegouarc'h, J. (1972), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres.
- Lausberg, H. (1966), *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos.
- Le Goff, J. (1991), *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, España, Ed. Paidós.
- Miller, N. P. (1975), “Dramatic speech in the Roman Historians”, *Greece & Rome: Second Series*, vol.22, pp. 45-57.
- Parker, V. L. (2004), “Romae omnia venalia esse: Sallust's Development of a Thesis and the Prehistory of the Jugurthine War”, *JRS*, Vol.4, pp. 408-423.
- Piderit, K. W. (ed.) (1862), *Cicero: De Oratore*, Leipzig, G. B Taubner.
- Reynolds, L. D. (ed.) (1990), *C. Sallusti Crispi: Catilina, Iugurtha, Historiarum Fragmenta Selecta, Appendix Sallustiana*, Oxford, Clarendon Press.
- Schuster, M. (ed.) (1949), *Catulli Veronesis Liber*, Leipzig, G.B Taubner.
- Steinberg, M. E. (1999), “*Impietas e iniuria: relaciones sociales y abandono de Adherbal (Sall. Iug. 14) y de Ariadna (Cat. 64, 52ss)*”, *Argos*, vol.23, pp. 81-97.
- White, H. (1973), *Metahistory. The historical imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- _____ (1978), *Tropics of Discourse*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- _____ (1987), *The Content of the Form*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

La función terapéutica de la filosofía estoica en la sátira 3 del libro II de Horacio

Cecilia J. Perczyk
Universidad de Buenos Aires
ceciliaperczyk@hotmail.com

La sátira 3 del libro II es un diálogo entre Horacio y un reciente converso estoico de nombre Damasipo. La parte central es puesta por el poeta en boca del estoico, que repite de memoria las palabras de su maestro bajo la forma de un discurso directo. A diferencia de las sátiras del libro I —en las cuales el satírico discutía con un adversario, relataba sus experiencias o exponía su poética— el personaje de Horacio escucha cómo Damasipo proclama sus ideas sin pronunciar ninguna crítica, tal como acontece en las sátiras del libro II (véase Anderson, 1963, 29-30).

Damasipo se acerca al estoicismo para conseguir ayuda y consolación, y en ese sentido la filosofía funciona como un tratamiento para su locura. Para analizar la condición terapéutica de la filosofía estoica en el poema utilizaré la perspectiva de Nussbaum en *La terapia del deseo*. Se trata de un estudio sumamente completo sobre el carácter terapéutico que brindan a la filosofía las tres grandes escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma: el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. Estas son llamadas filosofías “médicas” porque su objetivo es afrontar las dificultades de la vida del hombre.

Respecto de la estructura de la sátira, por una parte, Leon (1952, 211) advierte que el discurso de Damasipo tiene el tono y el modo de proceder típicos de la diatriba estoica, que se caracterizaba por la referencia a la sabiduría familiar, los ejemplos míticos y literarios, las fábulas, las preguntas retóricas, las exhortaciones a los oyentes para asegurar su atención y las referencias a acontecimientos recientes. Y por otra parte, Armisen-Marchetti (2006, 346-353) señala que es una parodia de la *consolatio* porque el método utilizado es similar al de este subgénero literario, que consiste en la elaboración de consejos y el uso de ejemplos. Pero no hay que olvidar que se trata de una sátira y Horacio efectivamente “satiriza” las debilidades de sus oponentes. En este caso se burla del entusiasmo del estoico recién convertido en los diálogos que enmarcan la diatriba, uno al comienzo (vv. 1-37) y otro al final (vv. 296-326). Por lo tanto hace reír denunciando la nocividad del dogmatismo estoico; de hecho el diálogo es ubicado durante las Saturnalias que eran la ocasión para que los tontos jugasen a ser maestros (Anderson, 1963, 52).

El estoicismo

La propuesta de la diatriba no es el combate de la locura delirante, típica de la tragedia griega que implica trastornos físicos y mentales, sino un fenómeno vinculado a la esfera de lo moral. Damasipo cuenta cómo Estertinio lo persuadió de no suicidarse cuando estaba por lanzarse al Tíber a causa de haber administrado mal su fortuna (vv. 31-40). Ahora bien, no sólo no se mató sino que se convirtió al estoicismo y esto, para el personaje del poeta, no implica la cura sino el cambio por otra enfermedad (vv. 26-29). El converso estoico expone a Horacio el fundamento del estoicismo que consiste, precisamente, en que todo hombre que no es sabio es loco, por lo cual todos los hombres, salvo los estoicos, son locos (presentado en vv. 46-48 y repetido en vv. 51-53 y 63-64). Esta paradoja estoica (según la cual todos están locos salvo el sabio) es un tema que también ha sido discutido por Horacio en la sátira 7 del libro II con otra perspectiva: la sabiduría es vinculada a la idea de libertad en lugar de la sanidad. Únicamente el sabio, que sabe dominar sus pasiones, es dueño de sí mismo y verdaderamente libre. En ese caso Davo ataca a Horacio por su ostentación y lujuria (vv. 22-71), vicios que son también causales de locura en la sátira 3 del libro II.

Según el relato de Damasipo, Estertinio le había explicado que la locura es causada por los vicios del alma que a su vez son provocados por cuatro pasiones: la avaricia, la ambición, la *luxuria* y la superstición (vv. 77-81), llamadas en el poema enfermedades de la mente (v. 80). El término “pasión” es propio de la teoría estoica de las emociones y es entendido como un juicio erróneo, según indica Plutarco en *Sobre la virtud moral* (3, 441C-D). El concepto tiene una connotación negativa porque implica un estado emocional que perturba la racionalidad humana (Morton Braund & Gill, 1997, 5).

Galeno en *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* (IV, 5, 24-25) — uno de los principales transmisores de los fragmentos de Crisipo de Solos, figura máxima de la escuela estoica— informa en qué consiste lo novedoso de la concepción estoica de la locura, que para él es errónea. Es el resultado de un juicio llevado más allá de lo conveniente y no el producto de una facultad irracional. Así la codicia y la avaricia conforman un tipo de esta enfermedad: aquel que la padece considera que la riqueza es el más grande de los bienes.

El estoicismo propone discursos breves y de gran eficacia con un estilo coloquial que apunta al interlocutor. La práctica didáctica se basa en los *exempla* que son historias de casos específicos. A continuación presentaré la larga serie de casos que el maestro Estertinio utiliza para apoyar los conceptos abstractos.

Presentación de casos

En esta sátira se pueden identificar tres tipos de “casos”: los ejemplos míticos, los tipos usados por los predecesores de Horacio y los cuentos propios de la

época. Respecto de este último tipo —los casos de los individuos trastornados contemporáneos a él— es menester recordar que la juventud de Horacio había sido marcada por una de las más graves sucesiones de guerras, revoluciones y fluctuaciones económicas conocidas en la historia. Muchos romanos de temperamento menos estable enloquecieron porque no soportaron la presión de la inseguridad, que juega un papel importante en la causa de anomalías mentales que no surgen de causas orgánicas (Leon, 1952, 214).

Damasipo cuenta en primer lugar que su maestro le había explicado que hay un tipo de locura que consiste en el miedo a las cosas que no hay que temer (vv. 53-55), otro tipo que es el de la indiferencia a los peligros (vv. 56-57) y continúa con la insania producto de la avaricia de la cual se ocupa en varios versos (vv. 82-167). Primero se refiere a su propio caso y las cuestiones referidas a los préstamos y los acreedores. Es importante destacar de este punto el planteo de un tratamiento “químico” de la enfermedad que consiste en la administración de eléboro (v. 82).¹ Luego da el ejemplo de Estaberio (vv. 84-99) quien había sostenido que el hombre rico tiene las mismas cualidades que el sabio estoico (v. 97). Estaberio está loco pero también lo está el hombre cuya conducta tiende al extremo opuesto, que es el caso de Aristipo (vv. 99-103), fundador de la escuela cirenaica, que es un típico ejemplo de desapego del oro: de modos diferentes los dos resultan ser igualmente insensatos (vv. 102-103). Siguen ejemplos tomados de la vida cotidiana (vv. 104-132) que le permiten a Horacio identificar al lector con las víctimas de la avaricia hasta tal punto que también lo considera insano. Asimismo, este proceso de identificación continúa con el uso insistente de la segunda persona del singular de los versos 122-128 (Bond, 1998, 86). La cuestión de la acumulación de la riqueza lleva al tema de la muerte junto con el ejemplo mítico de Orestes, un caso de locura temporaria, sin ser claro el razonamiento. Bond (1998, 76) lo interpreta de la siguiente manera: si el asesinato de la esposa o el envenenamiento de la madre es cometido con fines lucrativos no es considerado un acto de insania. Desde esta lógica materialista lo mismo sucedería con el hijo de Agamenón, dado que el motivo para asesinar a su madre no es la venganza de su padre sino recuperar sus derechos. Respecto de este ejemplo, es interesante destacar el análisis del mito que hace Horacio al poner en boca de Estertinio la pregunta sobre cuándo enloqueció Orestes (vv. 134-141). Según la tradición trágica griega, el joven se volvió loco después de matar a su madre. Sin embargo desde el momento en el cual se lo considera perturbado no realizó ninguna acción reprochable. Así Horacio cuestiona la concepción trágica del mito y se pregunta por quién es considerado loco en la actualidad:

¹ Plinio, en *Naturalis historia* 54, plantea que el eléboro negro era utilizado para curar la locura, causada por la bilis cuando esta no se mantenía dentro del equilibrio.

Populum si caedere saxis
incipias servosve tuos, quos aere pararis,
insanum te omnes pueri clamentque puellae:
cum laqueo uxorem interimis matremque veneno,
incolumi capite es? quid enim? neque tu hoc facis Argis
nec ferro ut demens genetricem occidis Orestes.²
(Horacio, *Sátiras*, II, vv. 128-133).

El tono de la sátira cambia con un ejemplo tomado de la vida cotidiana, el caso de Opimio (vv. 142-157). A éste sigue un ejemplo que funciona como transición entre el ataque a la avaricia y la ambición, el de Opidio y sus dos hijos que personifican los dos vicios a los cuales los ricos son propensos: la avaricia y el despilfarro (vv. 168-186). El aviso de Opidio, que consiste en una argumentación en favor de la moderación, funciona bien dentro de la estructura de la diatriba, porque vincula los ejemplos de Opimio y Estaberio: ambos quieren imponer su voluntad a sus herederos si bien los motivos del primero son loables y los del segundo no (Bond, 1998, 89). Entre los versos 187 y 223 se realiza un ataque a la ambición que consiste principalmente en la comparación entre Áyax y Agamenón. Para esto el autor utiliza la inclusión de un diálogo fingido, una técnica utilizada a lo largo de toda la sátira. Áyax, que mató unos corderos pensando que eran sus compañeros, es comparado con Agamenón, que sacrificó a su hija Ifigenia para asegurar el éxito de la expedición griega a Troya (vv.187-207). Según los estoicos el rey de Micenas era un caso de megalomanía producto de la ambición (Leon, 1952, 212). Bond (1998, 90) señala que Agamenón dice ser un hombre justo (v. 189) y esto es unido al uso de *rex*, recurso que ya había sido utilizado en el caso de Estaberio (vv. 97-99) y así el héroe mítico es descrito en términos adecuados a un sabio estoico. La diatriba muestra lo insensato que es tener como objetivo el poder político a toda costa porque Agamenón defiende su actuación al declarar que la decisión respondía a cuestiones político-militares y la ha tomado con prudencia (vv. 205-206). Está loco tanto quien actúa con motivos que no son válidos como quien no puede controlar la ira (v. 210-213), por lo tanto esta ira es un tipo de locura como lo son la necedad (v. 210) y la criminalidad (v. 221). Los versos 214 al 223 funcionan como un epílogo al ejemplo mítico y es adjudicado un carácter violento a la enfermedad a partir de la referencia a la diosa de la guerra, Belona (vv. 222-223). Esta divinidad romana es asociada directamente con las Erinias, conocidas entre los romanos como Furias, porque como ellas es capaz de enloquecer a los hombres.

² “Si te diera por lapidar a la gente o a tus esclavos –que no te han salido gratis-, te gritaran todos y todas a coro: “Insensato”. Si cuelgas a tu mujer o envenenas a tu madre, tienes la cabeza en perfecto estado: a la postre, no lo haces en Argos ni a hierro matas a tu progenitora, como el loco Orestes.” El texto en latín de los pasajes de las sátiras 3 del libro II corresponde a la edición de Shackleton Bailey (1995) y la traducción corresponde a la edición de Silvestre (1996).

A continuación, citando a su maestro, Damasipo denuncia el lujo desmedido (vv. 224-246). Para el filósofo estoico la ambición y la extravagancia que tienen como objetivo la búsqueda de notoriedad son dos caras de la misma moneda. Se tomaron tres ejemplos: Nomentano, el hijo de Esopo y la progenie de Quinto Arrio. La crítica gira alrededor de la ostentación y la búsqueda de notoriedad, que dan cuenta de la debilidad moral. El caso del hijo de Esopo trae a la memoria rápidamente la historia de Cleopatra y la copa de vino más cara de la historia. Esta historia es contada por Plinio el Viejo, en *Historia natural* 58. Por una apuesta con Marco Antonio, la reina del Nilo se quitó uno de sus valiosísimos pendientes de perlas y, tras disolver la perla en un vaso de vinagre, se tomó la copa.

Entre los versos 247-280 se realiza una crítica a la insania producto de la pasión sexual, que no había sido individualizada como causante de locura en la introducción (vv. 77-81). No debe sorprender que al ataque a la *luxuria* siga aquel dedicado al trastorno por las exigencias del apetito sexual porque en la tradición cómica las extravagancias sexuales y financieras iban de la mano (Bond, 1998, 100). Los problemas amorosos reducen al hombre al estado infantil (vv. 247-253 y 272-275) y como el despilfarro y la avaricia, el amor es una forma de locura, que implica falta de moderación: *in amore haec sunt mala, bellum, pax rursus* (“en el amor los males son dos: guerra y luego paz.”, vv. 267-268). Para ejemplificar la falta de templanza recupera un suceso de la época, un crimen pasional que muestra que la locura amorosa puede conducir a la muerte.

El ataque a la superstición (vv. 281-299) consta de dos ejemplos que tratan sobre la creencia errónea de la influencia divina en los asuntos divinos, el primero es el de un liberto quien pide a los dioses que lo salven de la muerte creyendo que ésta es una divinidad (vv. 281-287) y el segundo es el de una mujer que está dispuesta a exponer a su hijo enfermo al frío creyendo que Júpiter lo sanará (vv. 288-295).

La función terapéutica

Damasipo explica de qué modo Estertinio lo persuadió de no suicidarse: en primer lugar le explicó el fundamento del estoicismo para luego realizar una larga presentación de ejemplos que corresponden a los diversos tipos de locura. Los casos tienen la función de completar el principio teórico que por sí solo es poco persuasivo.

El estoicismo tiene como uno de sus objetivos la curación de las afecciones del alma por lo cual se propone una analogía entre la medicina y la filosofía (véase Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*, V, 2, 21-22). Así lo refleja Crisipo al dedicar uno los cuatro libros de la teoría de las pasiones a la terapia filosófica (véase Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*, V, 7, 52). Dado que las pasiones son juicios erróneos, la base de esta técnica filosófica son la argumentación y el razonamiento que permiten diagnosticar y modificarlas (Nussbaum, 2003, 456).

Como el filosofar en el estoicismo se convierte en cuidado del alma, así la diatriba tiene una finalidad práctica que consiste en evitar el suicidio de Damasipo. Para persuadir Estertinio utiliza diversos tipos de *exempla*: los míticos, aquellos usados por los predecesores de Horacio, y los propios de la época. La diversidad y su combinación los vuelve terapéuticamente efectivos porque en ellos se busca la relación concreta con el malestar del oyente. Los mitos, por ejemplo, tienen un tratamiento especial, son bajados a la cotidianidad de modo tal que se destacan aspectos que no son trabajados en la tragedia.

La sátira cierra con un diálogo (vv. 296-326) en el cual Damasipo evalúa el beneficio del discurso estoico:

Haec mihi Stertinius, sapientum octavus, amico
 arma dedit, posthac ne compellarer inultus.
 dixerit insanum qui me, totidem audiet atque
 respicere ignoto discet pendentia tergo.³
 (Horacio, *Sátiras*, II, vv. 296-299).

El poeta le contesta con un evidente tono sarcástico por los términos propiamente estoicos que utiliza, preguntándole qué clase de locura padece y le aclara que se considera un hombre sano (vv. 300-302). Damasipo responde tomando el caso de Ágave, que es el último de los cuatro ejemplos míticos de la obra. Se trata de un nuevo tipo de locura que es la provocada por el fervor religioso. Sostiene que, al igual que Horacio, la madre de Penteo no se consideraba loca cuando llevaba la cabeza de su hijo entre sus manos (vv. 303-304). Con lo cual ésta no es consciente de su estado, lo que conforma una de las características propias de este tipo de enfermedad. Por otra parte, la locura es vinculada nuevamente a la necedad: *Stultum me fateor, liceat concedere veris, atque etiam insanum* (“Me declaro tonto, rindámonos a la evidencia, y también loco.”, vv. 305-306). Damasipo acusa al personaje de Horacio de diversos tipos de locura dado que tiene ataques de ira (*non dico horrendam rabiem*, “Y no menciono tus ataques de ira”, v. 323), una vida que excede a sus posibilidades (*cultum maiorem censu.*, “Que vives por encima de tus posibles.”, vv. 323-324) y es lujurioso (*mille puellarum, puerorum mille furores*, “Tus mil locuras sexuales variadas”, v. 325). El satírico no argumenta una defensa ni intenta corregir a su adversario. Este tipo de presentación forma parte de una estrategia propia de las sátiras del libro II. Anderson (1963, 34-36) llama al adversario de Horacio en estos poemas *doctor ineptus* porque falla al explicar sus preceptos y termina siendo una figura que causa gracia. Si bien se exige una respuesta racional por parte del lector, como en los poemas del

³ “Estas armas verbales Estertinio, el octavo sabio, dio a este su amigo, para no ser apostrofado impunemente más. Quien me llame insensato oirá otro tanto y aprenderá a cuidarse de lo que pueda colgarle de su ignota espada.”

libro I, ya no se puede seguir un modelo que antes era puesto en boca del personaje del poeta.

El objetivo de Horacio en esta sátira es hacer una crítica social, por lo cual ataca los diversos tipos de locura —descritos como fracasos morales—, pero a su vez critica a quienes desde una posición filosófica excesivamente teórica arremeten contra los que son considerados locos. Así Damasipo es presentado como un aprendiz sumiso y el estoicismo como una filosofía que no respeta la independencia racional de sus discípulos. Repite las palabras de memoria sin elaborar un razonamiento propio y los *exempla* revelan la rigidez y el desprecio propio de los estoicos. Se trata de una burla del estoicismo porque para este sistema filosófico la filosofía es un ejercicio de la libertad y un sujeto pasivo implica la negación de la esencia de la identidad humana. El peligro que señala Horacio es el hecho de descartar la argumentación y someter al discípulo a un “lavado de cerebro”, convirtiendo el procedimiento en una experiencia de conversión vinculada a lo religioso y totalmente alejada del método filosófico.

En definitiva esta lectura de la sátira horaciana permite afirmar que el estoicismo planteaba un tratamiento por vía de la palabra para la locura, en el cual la razón tiene la capacidad de curar. Ahora bien, al tratarse de una sátira la presentación tiene como objetivo denunciar un vicio que es la mayor locura de todas: la conversión a la filosofía estoica como si se tratase de una religión.

Bibliografía

- Anderson, W. S. (1963), “The Roman Socrates: Horace and His Satires”, en Sullivan, J. P. (ed.) *Critical Essays on Roman Literature*, Bloomington, Indiana University Press., pp. 1-37.
- Armissen-Marchetti, M. (2006), “Ex insano insanior: la parodie de la consolation dans la Satire II, 3 d' Horace” en Champeaux, J. y Chassignet, M. (eds.), *Aere perennius. Hommage à Hubert Zehnacker*, Paris, PUPS, pp. 343-354.
- Bond, R. P. (1998), “Horace on Damasippus on Stertinius on...”, *Scholía* vol. 7, pp. 82-108.
- Casevitz, M. y Dabut, D. (2004), *Plutarque, OEuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres.
- De Lacy, P. (1978), *Galen, De placitis Hippocratis et Platonis*, en *Corpus Medicorum Graecorum*, vol. IV, Berlin, Akademie Verlag.
- Leon, E. F. (1952) “The Psychiatric Cases in Horace, Satires 2.3”, *The Classical Journal* vol. 47 n°. 6, pp. 211-214.
- Morton, Braund, S. y Gill, C. (eds.) (1997), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2003), *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós.
- Shackleton Bailey, D. R. (1995), *Q. Horati Flacci: Opera*, Stuttgart, Teubner.
- Silvestre, H. (1996), *Horacio. Sátiras, Epístolas, Arte Poética*, Madrid: Cátedra.
- Villeneuve, F. (1946), *Horace, Satires*, Paris, Les Belles Lettres.

La Teoría del Ligamiento en cuestionamiento: Anáforas a Larga Distancia y sintaxis latina

Diego Gabriel Krivochen
Universidad Nacional de La Plata
diegokrivochen@hotmail.com

El presente trabajo propone profundizar en el desarrollo de herramientas formales para el estudio de las lenguas clásicas, en particular la lengua latina. Nuestro foco en este trabajo será la noción de “ligamiento”, es decir, dependencias referenciales entre constituyentes, particularmente elementos anafóricos (pronombres reflexivos y recíprocos) y sus antecedentes. Basándonos en problemas concretos que aparecen en la consideración de ejemplos atestiguados en los textos, cuestionaremos los presupuestos Chomskyanos y proporcionaremos una explicación alternativa, más elegante y simple. El objetivo es proveer al lector de una serie de herramientas teóricas explícitas que pueda utilizar en el análisis de la lengua latina, en la que nos enfocaremos y de la cual analizaremos ejemplos problemáticos para teorías transformacionales ortodoxas; así como ampliar el análisis a cualquier otra lengua.

Localidad en teoría sintáctica

En este trabajo circunscribiremos nuestra atención a las relaciones referenciales que se establecen entre constituyentes en una estructura sintáctica. A este fin, comenzaremos por revisar los principios de la así llamada “teoría del ligamiento”, desarrollada en los ’80 (y que ha sufrido muy pocos cambios hasta el día de hoy) para dar cuenta de la distribución de elementos referenciales, tanto nominales como pronominales.

Principios de Teoría del Ligamiento (TL)

“A: an anaphor [reflexivos / recíprocos] has a c-commanding antecedent in D [un dominio sintáctico acotado]

B: A pronoun [pronombres personales en el sentido habitual] lacks a c-commanding antecedent in D

C: a referential expression [sintagmas nominales completos, determinante + nombre común o nombre propio] lacks a c-command antecedent”

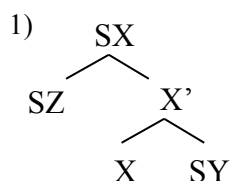
(Lasnik, Uriagereka & Boeckx, 2005, 231)

La tipología de los elementos referenciales, tanto fonológicamente “lentos” como “vacíos”, los cuales se definen distribucionalmente a partir los rasgos [\pm anafórico] y [\pm pronominal], en atención a las condiciones dadas más arriba resulta, entonces, la siguiente:

a]	[p]	[Símbolo	Nombre	Elementos léxicos “lentos”
-	-	-	<i>t</i>	Huella de SQu	Expresión referencial	
-	+	+	<i>pro</i>	“pro chico”	Pronombre	
+	-	-	<i>t</i>	Huella de SN	Anáfora	
+	+	+	PRO	“pro grande”	????	

Tabla 1

Expandamos un poco los conceptos. Primeramente nos ocuparemos de *c-command*, una noción indispensable en el modelo sintáctico generativo (tanto transformacional como no transformacional). Asumamos la siguiente representación arbórea, construida siguiendo los axiomas de la teoría de X-barra:



Y consideremos la definición de *c-command* tradicional, que se ha mantenido hasta el Minimalismo contemporáneo:

“*A c-commands B* iff:
 a) *the first binary-branched node that dominates A also dominates B*
 b) *neither A nor B dominate each other*”
 (Reinhart, *The Syntactic Domain of Anaphora*, 1976)

Seguendo esta definición, vemos que en (1) SX (léase “sintagma X”) no *c-comanda* ningún constituyente, SZ *c-comanda* a X’ (y a todo lo que ésta domina) y X *c-comanda* a SY (y a todo lo que éste domine). El requerimiento de *c-command*, entonces, puede formularse en términos coloquiales como “encontrarse en una posición estructural más alta”.

Una vez que hemos definido la relación estructural que se establece entre los constituyentes relevantes, hemos de definir el dominio estructural en el que estas relaciones tienen lugar. El modelo de Rección y Ligamiento es muy

específico a este respecto: los dominios D están delimitados por los llamados “nodos linde”, SN (sintagma nominal) y SC (sintagma complementante, una estructura encabezada por un elemento asertivo como *que*, un interrogativo como *si* o un elemento nulo \emptyset con rasgos abstractos [+ / - asertivo]) (ver Chomsky, 1986). Un planteo más reciente, basado en la noción de computación cíclica, toma a una proyección verbal causativa extendida (Sv – sintagma verbo liviano-) y al sintagma complementante SC como nodos linde, ahora llamados “fases” (Chomsky, 1998). En resumen, una anáfora, término que en gramática generativa incluye a *reflexivos* (“se”, “sí mismo/a”) y *recíprocos* (“uno al otro”, “mutuamente”), debe establecer una relación estructural con un elemento que esté en una posición jerárquica superior pero dentro de un dominio local. Veamos un ejemplo:

2) Juan_i cree [_{SC} que Pedro_i se_{i/*} afeita todos los días]

Vemos que la coindización del reflexivo con un elemento fuera del dominio SC resulta en agramaticalidad, habiendo una marcada preferencia por un antecedente local.

No obstante, la chomskyana no es la única perspectiva sobre Ligamiento. Desde los '70 han surgido enfoques *no transformacionales*, que prescindien de reglas de movimiento en la teoría, como alternativas al enfoque chomskyano. El enfoque de HPSG, por ejemplo, explícitamente sostiene que “sentence internal dependencies between referential noun phrases and correferential reflexives (...) be stated in a way that does not make reference to syntactic configurations” (Green, 2011, 42). El mecanismo de HPSG se basa en especificaciones léxicas, lo que soluciona algunos problemas en dependencias inter-clausales, pero implica complicar el Lexicón como componente de la gramática para incluir una cantidad enorme de rasgos y especificaciones distribucionales. Las relaciones entre un SN y una anáfora dependen de valores para ciertos rasgos (e.g., ARG-ST), de manera tal que un predicado (digamos, un verbo) selecciona un número de argumentos y además especifica las relaciones entre ellos (mientras que el Minimalismo intenta derivar esas relaciones en la sintaxis, no en el Léxico). La Gramática Funcional Categorical de Bresnan se basa más en una serie de niveles de estructura (semántica, funcional, categorial) que licencian elementos de acuerdo a especificaciones estructurales. La presencia de un argumento debe estar licenciada en los tres niveles, en los cuales se detallan también las dependencias que se establecerán entre ese argumento y otros. Los problemas para este tipo de teorías, y sin entrar en detalles, se pueden resumir en que, si el constructo sintáctico está previsto en su práctica totalidad en la entrada léxica mediante matrices de subcategorización, resulta difícil entender cómo podrían dar cuenta estas teorías de alternancias como la que analizaremos, en la que un verbo puede, en distintos contextos, licenciar una anáfora normal o una a larga distancia.

A la luz de lo antedicho, veamos el siguiente ejemplo para evaluar la adecuación descriptiva y explicativa de los principios de Ligamiento:¹

3) [Plinius Maior] Egrediebatur domo; accipit codicillos Rectinae Tasci imminenti periculo exterritae –nam villaeius subiacebat, nec ulla nisi navibus fuga-: ut *se* tanto discrimini eriperet orabat. (Plinio el Joven, *Epistulae* VI, 16. Párrafo 8)

Ordenemos los constituyentes (añadiendo el sujeto contextual en la subordinada) y marquemos, de acuerdo a lo anterior, los nodos linde pertinentes que delimitan dominios locales para la interpretación de anáforas, ya que tenemos un reflexivo *se*:

4) [_{SC} Ø Rectina orabat [_{SC} ut (Plinius maior) _{se_{REFL}} tanto discrimini eriperet]]

Tenemos dos nodos linde, los cuales contienen posibles antecedentes para la anáfora: el complementante asertivo *ut* determina el primer nodo linde, mientras que el complementante asertivo nulo que c-comanda a toda la proposición delimita el segundo. En las primeras versiones de TL, el concepto de “dominio local” estaba definido como una “categoría rectora” para (en este caso) la anáfora α , conteniendo:

- A α (el elemento a interpretar)
- Un rector para α , es decir, el elemento que selecciona a α como argumento
- Un sujeto accesible para α , es decir, un *antecedente*.

Es decir, una anáfora, definida como antes, debe estar ligada dentro de su categoría rectora, y la coindización no puede pasar un nodo linde. Las condiciones de localidad se fueron especificando con el desarrollo de la teoría, de modo tal que actualmente se trabaja con la siguiente condición, llamada “Minimalidad Relativizada”:

In essence, intervention principles amount to this: in a configuration like the following:

(20) X . . . Z . . . Y . . .

no local relation can hold between X and Y across an intervening element Z, if Z is of the same

¹ Siguiendo la metodología falsacionista de Popper y Lakatos, un contraejemplo es suficiente para tener que repensar la teoría. Consideramos que la posición chomskyana de dejar de lado un contraejemplo si la teoría da cuenta de muchos ejemplos (la llamada “metodología de Galileo”) es científicamente irresponsable, ya que en un sistema productivo, *tanto los ejemplos positivos como los negativos son productivos*. En otras palabras, la existencia de *un* contraejemplo implica la existencia de *infinitos* contraejemplos.

structural type, given the appropriate typology of elements and positions, as X.

(Rizzi, 2009, 162)

Los tipos estructurales se definen como núcleos, posiciones-A (argumentales, ocupadas por complementos o sujetos) y posiciones-A' (no argumentales, ocupadas por adjuntos). Es decir, en la configuración siguiente:

5) [_{SX} SY [_{X'} [X] SZ]]

podría establecerse una relación entre SY y SZ, ya que si bien hay un elemento en el medio (X), no es del mismo tipo que SY y SZ: SY y SZ ocupan, supongamos, posiciones-A, mientras que X es un núcleo. Vemos que la condición de Rizzi depende fundamentalmente de distinguir entre SX y X en el espacio sintáctico, una posición contra la que argumentamos en trabajos anteriores. Nuestra objeción es, resumidamente, la siguiente: si la sintaxis es un mecanismo puramente generativo, ¿cómo puede tener acceso a propiedades de los objetos que manipula? Eso haría de la sintaxis un mecanismo, cuanto menos, mixto (es decir, a la vez generativo e interpretativo), a favor de lo cual no hay evidencia de la que no pueda darse cuenta con una teoría más amplia, como la nuestra.

Si asumimos la condición de localidad de Rizzi, y las condiciones de ligamiento explicitadas anteriormente, estamos forzados a asumir que el sujeto accesible para el reflexivo “se” en (3) es [Plinius Maior] dentro de la estructura subordinada. No obstante, eso no nos proporciona una interpretación satisfactoria, ya que Plinio debe rescatar a Rectina, no a sí mismo. ¿Cómo conjugamos, entonces, requerimientos de localidad en el establecimiento de dependencias (que son altamente deseables, ya que determinan dominios interpretativos que facilitan la computación en tiempo real al fragmentar la estructura) con lo que aparece en la data? Analicemos primero la perspectiva de Solberg (2012) respecto de las condiciones bajo las cuales se licencia una *Long Distance Anaphor* (LDA) en latín, para luego presentar nuestra propia propuesta sobre otras bases. Solberg (2012: 1) propone que:

LDRs [Long Distance Reflexives] in Latin are very frequent in clauses expressing reported speech or thought. Reported clauses in Latin are either AcIs [Accusativus cum Infinitivus] or have subjunctive mood.

(Solder, *Long Distance Anaphora in Latin*, 1)

En la perspectiva de Solberg, lo que define la posibilidad de una LDA es que la misma se encuentre en una subordinada de Acusativo con Infinitivo o

bien que el verbo finito de la subordinada manifieste rasgos morfológicos de modo subjuntivo, aunque concede que pueden aparecer con un verbo en modo indicativo, como en el caso siguiente:

6) *Epaminondas*_i, Thebanorum imperator,
[quod ei [qui *sibi*_i ex lege praetor successerat]
exercitum non tradidit] (...).
(Cic. *De Inventione* 1.55)

Si analizamos esta visión, vemos que en realidad propone la condición trivial de que una LDA aparece siempre en una subordinada, ya que el subjuntivo es, por excelencia, el modo de la subordinación y las AcI nunca aparecen como cláusulas matrices, sino como complementos de verbos monotransitivos y ditransitivos (fundamentalmente, verbos de percepción o de procesos mentales, como *video*, *audio*, *tango*, *existimo*, *credo*, así como *verba dicendi* cuando se utilizan para emitir un juicio, como *damno* o una orden, como *iusso*). Tampoco resulta claro por qué el hecho de que se trate de una AcI influye en las posibilidades de correferencia a larga distancia, ya que no hay una demostración de las condiciones bajo las cuales se “amplía el dominio” dentro del cual una anáfora debe estar ligada: el caso, que es una condición morfológica, no puede ser la variable en cuestión, ya que si bien el inglés, por ejemplo, admite AcI, y marca el sujeto con caso Objetivo cuando se trata de un pronombre, no existen anáforas a larga distancia en esta lengua. Aún si asumimos que existe una condición estructural (no ya una cuestión de marcado casual) en las AcI que determina que el antecedente de una anáfora que contengan pueda buscarse en un dominio mayor, aún falta determinar:

- La motivación de la condición estructural antedicha
- El límite del nuevo dominio ampliado

De lo contrario, tendremos entre manos un sistema altamente estipulativo (si las condiciones no son determinadas formalmente, o no encuentran una justificación empírica apropiada) y que puede *sobregenerar* (es decir, predecir que secuencias no aceptables o no encontradas en los *corpora* son en realidad generables).

La tesis de Solberg es que los antecedentes de LDA “normales” (es decir, cuando aparecen en AcI o en subordinadas con subjuntivo) son siempre sujetos temáticamente prominentes cuyos pensamientos se expresan en la subordinada. Si bien esto es descriptivamente cierto en el ejemplo (6), no constituye una *explicación* respecto de la posibilidad de tener una correferencia a larga distancia, simplemente enuncia una generalización inductiva respecto de la distribución de LDA, que resulta falsa en el ejemplo (3), en el que no hay juicio intelectual alguno. Lo que es más, se incluyen elementos extra-sintácticos para determinar la distribución sintáctica de las LDA, que Solberg denomina “*logophors*”: el hecho de que el antecedente del

reflexivo ligado a larga distancia sea el sujeto que expresa un pensamiento es *irrelevante a los efectos de la sintaxis*, de hecho es una *inferencia post-sintáctica* relacionada con procesos interpretativos de naturaleza pragmática: es claro que un algoritmo que crea complejidad no puede tener acceso a información tal como “X es un pensamiento del sujeto Y”: esa información pertenece a la semántica, que lee las posiciones relativas de argumentos y predicados. No resulta claro cómo esos procesos pueden influir en la derivación de una oración gramatical ni cómo tal generalización constituye en algún modo una explicación del fenómeno y no meramente una afirmación de su existencia.

La lógica aplicada por Solberg deriva de los enfoques transformacionales Chomskyanos, particularmente dentro del planteo de derivación por fases. Así, autores como Gallego, den Dikken, Abels (por mencionar a los más importantes) se permiten ampliar o reducir los dominios dentro de los cuales se aplican operaciones sintácticas mediante herramientas exclusivamente intra-teóricas. Desde luego, nuestra opinión es que tal metodología no es útil al desarrollo de una filología formal y explicativa. Curiosamente, las gramáticas tradicionales en español más difundidas (Bassols, Rubio, Valentí Fiol, entre otros) se abstienen de presentar ejemplos de LDA, y no analizan tampoco los requerimientos distribucionales de los elementos referenciales latinos (sean nombres propios, pronombres, o anáforas). Agustín Mateos Muñoz (1940, 76, n. 1) [1998] sostiene, por ejemplo, que cuando el pronombre de tercera persona no es reflexivo, se usará *hic*, *haec*, *hoc*, sin dar detalles. Esto se repite, con mínimas variantes, en los otros autores que hemos mencionado.²

Desde una perspectiva radicalmente minimalista (Krivochén, 2011, 2012), buscamos explicar los fenómenos lingüísticos desde las interfaces entre sistemas generativos (es decir, un algoritmo que genere complejidad a partir de elementos atómicos) e interpretativos (es decir, sistemas que lean las estructuras generadas) y justificar nuestras conclusiones en principios independientes. En lugar de huellas o copias, tradicionalmente usadas en el generativismo, y cuya distribución está fuertemente restringida por principios no siempre derivables independientemente (por ejemplo, el Principio de la Categoría Vacía de Chomsky, 1981; los principios de Ligamiento; la Condición de Impenetrabilidad de Fase...), utilizaremos otros elementos: asumimos que, de la totalidad de elementos que componen el Lexicón, para una derivación particular se selecciona un subconjunto, un *Array*, a partir de las posibilidades que proporcione la fono-morfología en una lengua L y los requerimientos semánticos respecto de lo que el hablante “quiere decir”,

² Un claro ejemplo de la metodología (o falta de ella) que utilizan estas gramáticas lo da Bassols (1971, 5), al sostener que hay construcciones que van “en contra de la lógica”, y que son fundamentalmente resultado de procesos emocionales o psicológicos, cuya naturaleza queda sin aclarar. Desde luego, consideramos que esto no representa una actitud científica respecto del latín, ni de la lingüística en general.

incluyendo así una dimensión subjetiva en la lengua, pero que tiene comprobada base neurológica (Taylor et. al., 2007). Este *Array* está compuesto por *types* que pueden ser instanciados como *tokens* en una derivación tantas veces como se requiera para comunicar un contenido proposicional con la menor pérdida de información posible. Para el presente caso, retomando la idea de localidad que tratamos anteriormente, proponemos la siguiente condición, que llamamos “Radically Minimalist Minimality” (RMM) en Krivochen & Kosta (2013):

Radically Minimalist Minimality

A node $X = \{D_1, D_2 \dots D_n\}$ and a node $Z = \{D_1, D_2 \dots D_n\}$ can be related at the interface level IL *iff*:

a) there is no Y structurally between X and Z that has a procedural instruction that can generate a drastic interface effect in X.

b) there is no Y structurally between X and Z such that Y is a token of either X or Z

Otherwise, Y is invisible for the purpose of interface effects.

(Krivochen & Kosta, *Eliminating Empty Categories: A Radically Minimalist Approach*, 179)

Un “nodo”, a los efectos de este trabajo (y sin entrar en tecnicismos), será tomado como una estructura en una representación sintáctica (los SD de los que venimos hablando son, en este sentido, “nodos”). Cada nodo se define a partir de ciertos rasgos que conforman su significado y su forma fonológica, que tomamos como un conjunto $\{\}$ que incluye los rasgos $D_1 \dots D_n$. Estos nodos incluyen información semántica que ayuda a establecer dependencias (por ejemplo, el hecho de que un “illa” no pueda referirse a toda una proposición subordinada) en una estructura caracterizada principalmente por la jerarquía, en la que los argumentos se posicionan alrededor de los predicados que los seleccionan. Una dependencia entre constituyentes, entonces, es una relación entre argumentos que, de acuerdo a nuestra definición, no puede estar interrumpida por otro argumento cuya relación con uno de los anteriores sea no equivalente a los efectos semánticos. Si hay equivalencia, la dependencia se establecerá con el nodo más cercano. Si no, como es el caso de los SSDD [Rectina] y [Plinius Maior] (este último, un sujeto contextual), la semántica puede elegir con cuál quedarse, en la medida en que los efectos de interfaz son distintos. El criterio, lo estableceremos a continuación.

Nótese que nuestra definición no depende de “tipos estructurales” (X / SX) como la de Rizzi, ni tampoco de la distinción entre posiciones *argumentales* y *no argumentales*, sino simplemente de las dependencias que se establezcan en los niveles interpretativos (particularmente, el semántico) respecto de *tokens*, instancias de *types* almacenados en la memoria de largo plazo. Nuestra condición, que toma en cuenta aspectos interpretativos (los llamados “drastic

interface effects” son precisamente efectos en las interfaces interpretativas, principalmente la semántica, con el sistema computacional) como la derivación de contenidos inferenciales, puede ser complementada con la siguiente definición de “localidad”, también prescindente en materia de determinaciones estructurales como X / SX y que, además, resulta lo suficientemente dinámica como para adecuarse a los requerimientos interpretativos de diferentes tipos de estructuras (contra la rigidez de los principios de Ligamiento tradicionales, que forman parte de los Principios de la Gramática Universal, ver Chomsky, 1981):

A dependency is Local if and only if there is no intervenient object γ (of arbitrary complexity) such that: (i) the relation between α and γ is equivalent to that between α and β for interface purposes (ii) α , β and γ belong to the same W and (iii) γ is structurally closer to α than β

(Krivochen, *The Syntax and Semantics of the Nominal Construction*, 9)

Un análisis dentro de nuestro marco sería como sigue: el Sintagma Determinante (SD) [Plinius Maior] está más cerca estructuralmente del reflexivo, con lo que se cumple la condición (iii), pero no obstante los efectos interpretativos de elegir el SD [Plinius maior] como antecedente del elemento en cuestión son claramente diferentes de los efectos derivados de elegir un SD más lejano, como [Rectina]. Por lo tanto, por la condición (i), la selección de γ (i.e., [Plinius maior]) para establecer una relación con β (i.e., [se]) no es equivalente a la dependencia entre α (i.e., [Rectina]) y β , ya que se derivan diferentes proposiciones a nivel interpretativo, en lo que llamamos el sistema *Conceptual-Intencional* (C-I). Una vez que hemos distinguido los efectos en la interfaz como diferentes, hemos de proporcionar un criterio para seleccionar el que, a primera vista (y ateniéndonos a definiciones *tradicionales*) resulta el más extraño (es decir, no resulta el más accesible teniendo en cuenta la intuición de que la referencia se asigna siempre al elemento más cercano), y el que nos ha forzado a revisar las nociones de localidad que se manejan en teorías ortodoxas. Este criterio que determina la elección del *token* pertinente a los efectos de RMM es lo que Sperber & Wilson (1986) llaman “Relevancia” en un sentido técnico. Relevancia, dentro del marco de Teoría de la Relevancia es una relación entre costo cognitivo (es decir, esfuerzo de procesamiento) y beneficios en términos de proposiciones extraídas de un proceso inferencial post-sintáctico. Para la Teoría de la Relevancia, los enunciados son *estímulos ostensivos* de naturaleza lingüística, que motivan un proceso cognitivo en el cual estos estímulos son interpretados a la luz de un conjunto de proposiciones seleccionadas de nuestro conocimiento de mundo (desde conocimiento léxico hasta inferencias a partir de lo inmediatamente perceptible). Una proposición

será *relevante*, en un sentido técnico, si a partir de ella pueden extraerse otras proposiciones (explicaturas, representaciones del contenido explícito del enunciado; e implicaturas, representaciones del contenido implícito) en un contexto particular sin que la activación de proposiciones contextuales resulte un costo cognitivo que supere los beneficios (cognitivos) obtenidos mediante la extracción de explicaturas e implicaturas. Crucialmente, las explicaturas se extraen a partir de categorías presentes en la forma lingüística (Leonetti & Escandell, 2004), incluyendo los elementos nominales “autónomos” (nombres propios) y aquellos que están coindexados con ellos: la selección del referente óptimo se da mediante la consideración de qué proposición resulta más relevante, siendo que la elección de un referente en lugar de otro implica una proposición diferente (en la medida en que cambiamos un argumento). En este caso, las proposiciones que compiten por la óptima relevancia (siendo las proposiciones contextuales las que forman parte del resto de la carta, y que el lector mantiene activas en su memoria de corto plazo) son:

- 7)
a. Rectina le pide a Plinio que salve a Plinio
b. Rectina le pide a Plinio que salve a Rectina

En este caso, la interpretación (7b) es la más relevante, ya que nos permite, en el contexto de las otras proposiciones del texto, extraer mayor información, particularmente en virtud del desarrollo posterior de la narrativa de Plinio el Joven en su carta.

Conclusión

Hemos visto cómo un caso particular puede poner en tela de juicio los principios de ligamiento, siendo que este proceso es productivo en la lengua latina. Siendo que hemos justificado un proceso en el cual el antecedente más relevante a los efectos de generar consecuencias en la interpretación no es el más cercano, llamamos a esta dependencia, tomando el término de Grohmann (2003), “Anti-local” y establecemos el siguiente principio como desideratum metodológico: *las restricciones de localidad para las dependencias entre constituyentes no están dadas por requerimientos intra-teóricos sino por necesidades interpretativas guiadas por la búsqueda de la Relevancia óptima*. Estamos de acuerdo con Rizzi y Chomsky en que las dependencias deben determinarse dentro de dominios estructurales acotados, pero, como el ejemplo anterior prueba, estos dominios no pueden estar determinados *a priori*: las relaciones entre constituyentes se interpretan en cada caso particular de manera composicional en la interfaz sintaxis-semántica. Esta es una de las tesis principales de nuestra teoría.

Bibliografía

- Bassols de Climent, M., (1971) *Sintaxis latina I*, Madrid, XVIII.
- Chomsky, N. (1981) *Lectures on Government and Binding*, Dordrecht, Foris.
- (1986) *Barriers*. MIT Press.
- (1995) *The Minimalist Program* Cambridge, Mass. MIT press.
- (1998) *Minimalist Inquiries. The Framework*, MIT Occasional Papers in Linguistics 15.
- Green, G. (2011) “Elementary Principles of HPSG”, In Borsley, R. & K. Börjars (Eds.) *Non-Transformational Syntax. Formal and Explicit Models of Grammar*. London, Blackwell, pp. 9-53.
- Grohmann, K. K. (2003) *Prolific Domains. On the Anti-Locality of Movement Dependencies*. Amsterdam, John Benjamins.
- Krivochen, D. (2011) “An Introduction to Radical Minimalism I: on Merge and Agree”, Published in *IBERIA*, Vol. 3 n° 2, pp. 20-62.
- (2012) *The Syntax and Semantics of the Nominal Construction*. Potsdam Linguistic Investigations 8. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- (2013) “Dependencias (Anti-)Locales en Latín”, to appear in *Auster*, UNLP. Vol. 12.
- Krivochen, D. & P. Kosta (2013) *Eliminating Empty Categories: A Radically Minimalist Approach*. Potsdam Linguistic Investigations 11, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Lasnik, H., J. Uriagereka & C. Boeckx (2005) *A Course in Minimalist Syntax*, Oxford, Blackwell.
- Leonetti, M. y M. V. Escandell Vidal (2004) *Semántica conceptual, semántica procedimental*, en Actas del V congreso de Lingüística General, Madrid, Arco.
- Mateos Muñoz, A. (1998) [1940] *Gramática Latina*, México D. F., Ed. Esfinge.
- Reinhart, T. (1976) *The Syntactic Domain of Anaphora*, Doctoral dissertation, MIT. (Distributed by MIT Working Papers in Linguistics.)
- Rizzi, L. (2009) Movement and Concepts of Locality, in M. Piattelli-Palmarini, J. Uriagereka, P. Salaburu (eds.) *Of Minds and Language- The Basque Country Encounter with Noam Chomsky*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009, pp.155-168
- Ross, J. R. (1968) *Constraints on Variables in Syntax*, PhD Thesis. MIT.
- Rubio, L. (1982) *Introducción a la sintaxis estructural del latín*. Barcelona.
- Solberg, E. (2011) *Long Distance Anaphora in Latin*. MA Thesis, University of Tromsø.
- (2012) The binding properties and distribution of long-distance reflexives in Latin. Talk delivered at EALC.
- Sperber, D. & D. Wilson (1986) *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford. Blackwell.
- Taylor, K. I., H.E. Moss & L. K. Tyler (2007), The conceptual structure account: A cognitive model of semantic memory and its neural instantiation. In J. Hart & M. Kraut (Eds.) *Neural Basis of Semantic Memory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 265-301.
- Valentí Fiol, E. (1960) [1999] *Sintaxis Latina*, Decimonovena Edición. Barcelona, Bosch.

Erótica de la persuasión: consideraciones sobre la retórica del amante en *Banquete* y *Fedro*

Lucía López de Dardón
Universidad de Buenos Aires
luciaalejandralopez@hotmail.com

El discurso de Lisias en *Fedro* y el encomio a *éros* de Pausanias en *Banquete* ilustran cómo un saber retórico puede ser útil a los amantes. Ambos discursos se inscriben bajo una concepción utilitaria del amor donde se despliegan una serie de argumentos de orden pragmático y sociológico. El objetivo de nuestro trabajo será doble: en primer lugar, daremos cuenta de las similitudes conceptuales y estructurales de ambas intervenciones, para poner de manifiesto lo que consideramos la denuncia platónica del efecto corruptor de una erótica sofisticada. Por otra parte, consideraremos la crítica socrática al discurso de Lisias y analizaremos los dos discursos que Sócrates improvisará, teniendo en mente el discurso sobre el amor que éste ofrece en *Banquete*. Finalmente relevaremos las notas platónicas para una retórica del amor, con Sócrates como modelo del poseedor del auténtico saber erótico.

Discurso de Pausanias (*Banquete*, 180c-185c)

El discurso del observador de sociedades (véase Lacan, 2003, 68) comienza rectificando la naturaleza del Amor del discurso precedente y aclarando además cómo es preciso llevar a cabo el encomio (*Banq.*, 180c). Con una cierta semejanza al estilo de Isócrates en cuanto a lo formal (véase Gil, 1990 19) el discurso de Pausanias introduce la relatividad de los valores. Así como toda acción en sí misma es indiferente y depende de su ejecución, el amor no es en sí mismo bello sino que es dependiente en gran medida del cómo de su realización. Podemos encontrar aquí una clara referencia a Protágoras de Abdera.¹ La doctrina de la realidad y el conocimiento de Protágoras se basó en la *homo mensura*, de ahí que el conocimiento no pudiera ser universal y necesario. La doctrina de la *homo mensura* puede tener tres interpretaciones principales, basadas en el sentido que se le pueda dar al término “hombre” (*ánthropos*): a) el hombre como ser individual; b) el hombre como especie; c) el hombre como ser social. A los fines de nuestro trabajo tomaremos este tercer sentido: el hombre según el grupo social al que pertenezca, con peculiaridades intelectuales distintas de acuerdo a la sociedad en que vive, es

¹ Importante retórico y autodenominado “maestro de virtud”, en Atenas debió coincidir con Gorgias, Hipias y Pródico. Fue maestro de Isócrates.

el que determina su sistema axiológico. No existe lo verdadero o lo falso, el criterio veritativo es reemplazado por un criterio de conveniencia y utilidad de acuerdo a la *pólis*: “Pues lo que a cada Estado (*pólis*) le parece justo y bello, efectivamente lo es para él, mientras que tenga el poder de legislar”.² Es entonces que en última instancia la medida de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo es la *pólis*, el hombre en tanto ser social. Advertimos en el discurso de Pausanias el mismo criterio: “No es en sí mismo bello ni vergonzoso sino que si se actúa bellamente, es bello, mientras que si se actúa vergonzosamente es vergonzoso”³ (*Banq.*, 183d),

toda actividad es así: hecha por ella misma no es ni linda ni fea, como lo que estamos haciendo nosotros ahora, o beber o cantar o charlar. No hay nada de esto en sí mismo bello, y sin embargo en la práctica, según como se haga, resulta así, porque si se actúa bien y adecuadamente resulta bello, pero si no se actúa adecuadamente resulta feo. De hecho, así sucede también con el amar, y no todo Amor es bello ni digno de ser elogiado, sino el que nos exhorta a amar bien. (Platón, *Banquete*, 181a)

Este actuar es en relación a cada *pólis*. Es por esto que nuestro orador dará cuenta de la ley⁴ y la costumbre en distintas ciudades. Mientras que en Lacedemonia, Elis y Beocia el amor se lleva a cabo toscamente a causa de que sus habitantes *no son sabios para hablar* y es lícito complacer a cualquier amante para *no tener problemas al intentar persuadir a los jóvenes con la palabra* (*Banq.*, 182b), en Jonia el amor a los jovencitos y la filosofía son vergonzosos a causa de la tiranía, ya que no es conveniente a los gobernantes el tipo de amistad que el amor engendra y las ideas amplias que la filosofía despierta. En cambio en Atenas se podría considerar *algo maravilloso amar y dar afecto a los amantes* (*Banq.*, 183c). Así es que lo vergonzoso está en relación con la legislación de cada ciudad y los valores morales consisten en un grupo de reglas establecidas por cada grupo social.

Es importante señalar que la presencia implícita de Protágoras es relevante también por la extraordinaria atención que este orador le dio a los problemas lingüísticos, tan apreciada para el arte retórico. Incluso se lo llegó a considerar como el primero que se planteó este tipo de problemas bajo una mirada que pone de relieve su relativismo sociológico (véase Gutierrez, 1980, 25). Brochard hecha luz sobre los tópicos retóricos del discurso:

² La cita corresponde al pasaje conocido como “Apología de Protágoras” (166d y ss.) del *Teeteto* de Platón, citado por Gutierrez (1980, 21).

³ Trad. Mársico (2009) aquí y en citas siguientes de *Banquete*, a menos que se indique lo contrario.

⁴ Es llamativa la recurrente apelación a la ley en este discurso: *Banquete* 181e, 182b, 182e, 183b, 183c, 184b, 184c, 184d.

Todo el discurso está lleno de distinciones sutiles que, al modo de Pródico, indican ya los diferentes sentidos de las palabras, ya los puntos de vista antitéticos en los que uno puede situarse para apreciar o juzgar todas las cosas. El sofista muestra así, el pro y el contra, y explica la diversidad de los juicios de los hombres. (Brochard, 1940, 52).⁵

Es así que dentro de los límites de Grecia hallamos sobre la misma cuestión concepciones y valores opuestos. Encontramos también similitudes con el discurso de Lisias en *Fedro*. En ambos discursos se describe la misma relación de tutoría moral del amante hacia el amado y la misma mecánica de inversión-beneficio donde, al decir de Lacan, “lo que está en juego en su relación con el otro es el valor” (2003, 70). Esto es relevante para nuestro trabajo porque se trata de poner en boca de Pausanias las palabras de un retórico.

En cuanto a los elementos prolépticos del discurso advertimos la necesidad de una ligazón entre el amor y la filosofía, mucho antes del discurso de Sócrates-Diotima: “Es preciso que estas dos leyes, la asociada con la atracción por los muchachos y la ligada con la filosofía y el resto de la virtud, converjan en lo mismo, si va a resultar que es bello que el amado complazca al amante.” (*Banq.*, 184d).

Al final del discurso Pausanias señala que su aporte ha sido desde la improvisación. Vemos aquí otra referencia a un tópico de la retórica, más precisamente Platón parece estar haciendo mención, tal vez de forma crítica, a la posición de Alcídamente de Elea, impulsor de una retórica de la improvisación, de base oral y ajustada a las circunstancias.⁶ En *Sobre los que escriben los discursos escritos o sobre los sofistas (SDE)*, el discípulo de Gorgias sostiene que para que el discurso retórico sea persuasivo es necesaria una dosis de improvisación que permita adaptarse a las vicisitudes que pudieran ocurrir. Para este maestro de retórica el discurso escrito no puede adaptarse a la situación concreta, no puede adecuarse o responder al *kairós* (momento oportuno, momento presente, circunstancia). Quien quiera ser un hábil orador deberá dedicarse a improvisar elegantemente, teniendo en cuenta las situaciones determinadas, concretas, respondiendo a ellas sin preocuparse por los discursos escritos más que como cosa accesorio y de manera lúdica.

Contabilizamos en este discurso —que ensalza el amor que argumenta y persuade— varios tópicos propios de la retórica y la sofística: la relatividad de los valores, el poder persuasivo de la palabra, la apelación a la costumbre y la improvisación como capacidad del orador; se hacen presentes implícitamente a lo largo de toda su intervención Protágoras, Pródico, Lisias y Alcídamente.

⁵ Este autor llega al punto de sugerir que la distinción entre Afrodita Urania y Afrodita Pandemo es muy probablemente de la autoría de Pródico.

⁶ Para un relevo de los puntos centrales de la posición de Alcídamente recomendamos Castello (2005).

Fedro, amante de los bellos discursos

Como señalan Crespo y Santa Cruz, el *Fedro* es una obra única, extraña y llena de encanto. Allí se conjugan temas tan variados como el amor, la retórica, el alma, la dialéctica y la filosofía (véase 2007, 11). Esto puede generar desconcierto pero veremos que la disposición de estos temas no es accidental.

El diálogo comienza cuando Fedro arrastra a Sócrates lejos de la ciudad prometiendo la lectura de un discurso sobre el amor redactado por Lisias⁷, célebre orador de fines del siglo V a. C. Desde el primer momento la temática del diálogo queda demarcada con este gesto: se trata del análisis del amor en el marco de los discursos retóricos y filosóficos. En esta discusión no sólo se ponen en evidencia los diferentes puntos de vista acerca de la obra de Lisias, es decir, frente a la retórica, sino también acerca de las cosas relativas al espíritu. Además Sócrates reclama a Fedro que este encontró la droga para hacerlo salir de la ciudad, los discursos. Lo cual, dada la ambigüedad del término *phármakon*⁸, no deja de resultar significativo.

El diálogo está marcado por la retórica, no sólo por este comienzo donde se ponen en escena los temas principales (amor, filosofía, retórica) sino también por las menciones a oradores a lo largo de toda la obra. Platón se sirve del personaje Fedro para mostrar una actitud frente a la retórica, una disposición acrítica hacia los discursos retóricos. Sócrates, que se define a sí mismo como amante de los discursos y amante de aprender,⁹ se contrapone a él y en este juego se ponen de relieve el punto de vista del retórico y el del filósofo. En el trasfondo se encuentra Lisias, cuya obra es discutida, e Isócrates¹⁰ a quien se aconseja hacia el final del diálogo. La vinculación entre *Éros* y *lógos* se estructura sobre una doble articulación: primero, el discurso como arma de seducción, como *phármakon*, como herramienta de persuasión, tanto del poeta, del filósofo, del sofista y del amante (véase a Sócrates siguiendo a Fedro por un discurso; o a Sócrates haciendo situarse a Agatón a su lado, distanciándole de Alcibiades, con la promesa de encomiarlo¹¹); y además *Éros*, como contracara, es productor de bellos discursos, busca producir en la belleza, en el objeto amado, y en el caso más elevado, generar *hijos espirituales*. De allí derivamos un estudio de la retórica desde los

⁷ Como señalan Crespo y Santa Cruz, es posible que Platón nos esté mostrando que Sócrates pierde su dominio y cuando sale de la ciudad se deja llevar por su pasión, por su *amor por los discursos*.

⁸ En griego clásico el término significa tanto remedio como veneno. Como señalamos en el apartado anterior, esta ambigüedad es explotada por Gorgias en su *Encomio de Helena* al atribuirle al *lógos* las propiedades de un *phármakon*.

⁹ *Fedro* 228c, 236e5 y 230d.

¹⁰ Famoso orador (436-338 a. C.), discípulo de Gorgias y Protágoras, propone un modelo educativo basado en la retórica, a la que identifica con la filosofía. Es conocido su temprano enfrentamiento con Lisias.

¹¹ Paralelamente, en *Fedro* 273b, Sócrates insinúa que el discurso de Lisias fue escrito para seducir a Fedro.

discursos amorosos, por ser el amor el objeto y el productor, medio y meta, por antonomasia de los discursos. Así, entender que el diálogo es un estudio sobre la retórica no coarta ni la importancia ni la trascendencia de su contenido, el amor.

Ahora podemos interpretar que la retórica da unidad al diálogo entendiendo a los tres discursos como ejemplos de piezas retóricas que luego se analizarán —tal como se afirma en *Fedro* 262d¹²— y defenderse la tesis de que el propósito del diálogo es criticar la engañosa retórica tradicional, basada en las apariencias y la verosimilitud, y fundamentar los pilares de una buena retórica basada en el conocimiento de la verdad y subordinada a la dialéctica, que sirva a los fines de la filosofía.

Discurso de Lisias (*Fedro*, 230e-234c)

El discurso de Lisias¹³ que Fedro lee para Sócrates bien podría ser una parodia. Si bien Fedro advierte que ha memorizado el discurso en sus puntos capitales en cuanto al sentido¹⁴ y no palabra por palabra, procede a su lectura. En él se trata de convencer a un joven acerca de la conveniencia de favorecer a un amante no enamorado antes que a uno enamorado. Todos los pronósticos relativos al comportamiento de los amantes se sustentan en la apelación a lo verosímil; al mismo tiempo, las diversas razones para justificar esta tesis se despliegan erráticamente, son de orden más bien pragmático y se derivan de una concepción utilitaria del amor. En este sentido se asemeja al discurso de Pausanias del *Banquete*.¹⁵ No sólo se pone de relieve una percepción de la homosexualidad y del oprobio de la gente similar al del discurso de Pausanias,¹⁶ sino que además notamos el mismo tono egoísta durante todo el discurso. Los consejos para la conducta amorosa y sexual se basan, al igual que en Pausanias, en una moral de la conveniencia, de la correcta inversión del tiempo, las emociones y placeres, y de los condicionamientos culturales con respecto a las apariencias sociales (*Fedro*, 232d). La idea de un tutor moral de edad madura para un jovencito también aparece en los discursos de Fedro y Pausanias en el *Banquete*.¹⁷

¹² “Y en verdad fue una suerte, al parecer, que hayan sido pronunciados ambos discursos, pues encerraban un ejemplo de cómo quien conoce la verdad, puede, jugando con los discursos, despistar a quienes los escuchan.” Trad. Santa Cruz, M. y M. I. Crespo (2007) aquí y en citas siguientes de *Fedro*, a menos que se indique lo contrario.

¹³ Logógrafo (459-380 a. C.) de estilo árido y desapasionado, compositor de más de doscientos discursos judiciales.

¹⁴ Tópico relacionado con el *SDE* de Alcídamente de Elea.

¹⁵ A este respecto conviene tener en cuenta las palabras de Lacan acerca del discurso de Pausanias: “Todo el discurso se elabora en función de una cotización de valores, de una búsqueda de los valores cotizados. Se trata, ciertamente, de adquirir tus fondos de inversión psíquicos.” (2003, 69).

¹⁶ Compárese *Banq.*, 182a-184a y *Fedro*, 231e.

¹⁷ *Banq.* 178c, 184c, etc.

Formalmente el discurso es confuso y desordenado. Sócrates criticará luego esta falta de organización, asegurando que el discurso tal vez es persuasivo pero poco satisfactorio, rudimentario, repetitivo y mediocre. Responde a él enunciando su primer discurso con la cara tapada.

Primer discurso de Sócrates (*Fedro*, 237b- 242a)

Terminado el discurso de Lisias, Sócrates procede a criticarlo y superarlo.¹⁸ No sólo enuncia críticas formales al discurso sino que improvisará¹⁹ dos discursos acerca del amor. Entre las críticas podemos contar las relativas al aspecto retórico: claridad, rotundidad, exactitud, etc.; Sócrates declara que ni siquiera en este aspecto el discurso de Lisias ha sido satisfactorio. Aquí Sócrates distingue entre el estilo de la pieza retórica y su contenido²⁰ –al punto de afirmar que sólo prestó atención *al aspecto retórico* (*Fedro*, 235a). Para Sócrates, Lisias no hace más que repetir una y otra vez lo mismo de distintas maneras, recurso retórico pobre en resultado.

El primero de los discursos improvisados por Sócrates²¹ será vencedor ante el de Lisias en su propio juego: intentará igualmente persuadir a un jovencito acerca de favorecer a un no enamorado; la diferencia es que el discurso de Sócrates constará de un preludio narrativo (273b), marcará contrastes entre la razón y el deseo, caracterizando a *Éros* como un tipo de deseo,²² y contará con las características que más tarde se defenderán como fundamentales en la composición de piezas retóricas: una clara estructura y delimitación del tema u objeto del discurso.²³ Ahora bien, dado que Sócrates advierte que desacuerda con la tesis de su primer discurso, y por esto lo pronuncia a cara tapada, se podría decir que este primer discurso constituye un ejemplo de una buena pieza retórica con un contenido nefasto. En este discurso se denigra a *Éros*, ya que se lo caracteriza como un deseo irracional que lleva a la destrucción tanto

¹⁸ Como notan Santa Cruz y Crespo (2007), luego del discurso de Lisias, Sócrates expresará su admiración irónica con la misma fórmula que utilizará también en el discurso de Agatón en *Banquete*.

¹⁹ Los paralelos con el opúsculo *Sobre los que escriben los discursos escritos o Sobre los sofistas* (*SDE*) de Alcídamente de Elea, impulsor de una retórica de la improvisación, son notorios. A propósito de los paralelos entre el *SDE* de Alcídamente y el *Fedro* de Platón, véase nuestro trabajo “Retórica y filosofía. Paralelos y diferencias entre el *Fedro* de Platón y el *SDE* de Alcídamente de Elea”.

²⁰ También en *Banquete*, Sócrates distingue entre forma y contenido en su crítica al discurso de Agatón: “En otros aspectos no es igualmente asombroso, pero la belleza de las palabras y las expresiones del final, ¿quién no se deslumbra al escucharlas?” (*Banq.*, 198b). El tópico será luego desarrollado por Aristóteles en *Retórica*.

²¹ Para un relevo de la estructura de este discurso remitimos a la nota 175 de la traducción de Santa Cruz y Crespo (2007)

²² También en *Banq.*, 199d-e, 200a-e, 201a, 205a-d y 206b-209e.

²³ “En todo asunto, niño, hay un único punto de partida para quienes van a deliberar bien: debe saberse sobre que versará la deliberación o, en su defecto, se caerá forzosamente en el error.” (*Fedro*, 237c).

del cuerpo como del alma. Dado que el discurso es blasfemo ante *Éros*, se deberá enmendar este error y a este propósito emite su retractación.

Segundo discurso de Sócrates (o palinodia) (*Fedro*, 244a-257b)

Al modo de Estesícoro²⁴ en el caso de Helena, este segundo discurso se erige como una *palinodia* para saldar el error cometido al difamar a *Éros*. Este segundo discurso es de un estilo cuidado y contrasta con los dos primeros discursos del diálogo (meras piezas retóricas sin asociación a la verdad). Aquí *Éros* es caracterizado como un dios o algo divino.²⁵ El amor es la más excelsa de las locuras insufladas por la divinidad,²⁶ es el cuarto tipo de locura y se asocia con la belleza. La belleza sensible provoca la recuperación de la visión inteligible de la Belleza. Es frente al bello joven que el alma se inflama y las alas comienzan a crecer: *Éros* se dirige a recordar la Belleza en sí. Y, como en *Banquete*, la experiencia de la belleza tiene un rol fundamental en la contemplación de la verdad: el amor conduce a la filosofía. El discurso finaliza con la afirmación de que *Éros* es quien conduce y guía al filósofo a la más alta felicidad que un ser humano puede experimentar y se pide en una plegaria final la gracia de consagrar la vida a *Éros* con discursos filosóficos.

Análisis de los dos conceptos de retórica: retórica sin *téchne* y retórica con *téchne* o retórica ligada a la Verdad

Luego de que Fedro señale que por *amor a los honores*²⁷ Lisias desistirá de escribir un nuevo discurso sobre el amor, Sócrates afirma que el acto de componer discursos no es en sí mismo vergonzoso sino que depende de que este sea bien llevado a cabo, cuando está bien escrito y cuando no lo está, cuando la retórica se practica con arte y cuando no. Sócrates y Fedro proceden a examinar los criterios para hablar y escribir bien.²⁸ Asistimos entonces a una caracterización de la retórica como arte indisociable de la verdad y una crítica al uso de la retórica sin vinculación a la verdad. No sería equivocado afirmar que uno de los objetivos del diálogo es criticar a la retórica tradicional engañosa para sentar las bases de una retórica asociada a la verdad y al servicio de la dialéctica. La retórica es caracterizada como arte de conducir las

²⁴ *Fedro*, 243a. Asimismo, Isócrates y Gorgias compusieron defensas de Helena.

²⁵ Si bien a primera vista parece contrastar con la caracterización de *Éros* como un *daímon* en *Banquete*, esto se puede entender gracias a la diferencia de perspectivas, temas y objetivos de ambos diálogos. Además, al incluir “algo divino” es compatible con la lectura de *Éros* como *daímon*.

²⁶ Otras formas de locura divina además de la erótica son: la poética, la inspiración profética y la mística.

²⁷ Es el amor a los honores y no el amor a la verdad lo que prima en un orador tradicional.

²⁸ Encontramos aquí similitudes con los planteos de Alcídamente de Elea.

almas mediante la palabra (*psykhagogía*²⁹) y como tal exige el conocimiento del alma. De a poco vemos cómo se imbrican todos los temas del diálogo.

Retórica sin tékhne o Pseudo retórica de la Persuasión

La pseudo retórica de la persuasión, o en palabras de Sócrates la retórica sin *tékhne*, es caracterizada como alejada de lo verdadero y engañosa. Quienes la llevan a cabo llegan a conseguir notoriedad pero pecan de una “ingenuidad refinada”. Esta ingenuidad se debe a que la apariencia es la que produce la persuasión, no la verdad.³⁰ Esta consideración de la retórica como desprovista de arte retoma los planteos del *Gorgias* donde Sócrates afirma que la retórica es un tipo de experiencia —no una técnica—, es irracional, se basa en conjeturas, finge ser un arte, adula y engaña. Desde la pseudo retórica de la persuasión, Fedro afirma que no es necesario un anclaje en la verdad para convencer a los eventuales interlocutores sino que es la mera apariencia —lo que les parece a los muchos— la que proporciona persuasión.³¹ Sócrates disiente: es necesario conocer primero la verdad y luego la retórica. Luego de esta crítica a la retórica sin *tékhne* en la cual se mencionan y critican oradores tales como Gorgias de Leontinos, Tisias de Siracusa, Hippias de Elis, Polo de Agrigento, entre otros, Sócrates afirma que no es en sí mismo un acto vergonzoso el de componer discursos retóricos sino que es necesario analizar cómo definir si un discurso retórico está bien o mal escrito y en qué circunstancias puede ser útil practicar la retórica. En otras palabras, cuándo se le puede dar un buen uso —y aquí hay una importante cuestión ética— a la retórica.

Retórica de la Verdad

Sócrates concluye, luego de presentar y criticar diversas técnicas de los maestros de retórica, que éstas son inútiles sin un conocimiento de la dialéctica. En contraposición a la retórica sin *tékhne*, se caracteriza ahora la retórica de la verdad o retórica con *tékhne*.³² En estos pasajes se resalta la necesidad de aprender filosofía antes que retórica, al mismo tiempo que se

²⁹ El verbo *psykhagogéo*, literalmente “conducir las almas”, será utilizado también por Aristóteles en *Poética* para aludir al efecto emotivo que se genera en los espectadores de la tragedia, como parte necesaria de la experiencia teatral.

³⁰ *Fedro*, 243a: “Además son de una ingenuidad completamente refinada: ¡vanagloriarse, no diciendo nada sano ni verdadero, de ser algo, por sí, engañando a algunos infelices, llegan a conseguir entre ellos buena reputación!”. El punto se desarrolla también en *Gorgias*, donde Sócrates impugna el desprecio del retórico respecto de la verdad y su concentración en la verosimilitud.

³¹ El que habla es Fedro: “el que tiene la intención de ser orador no necesita aprender lo que en la realidad es justo, sino lo que parece justo a la multitud, que es precisamente la que juzgará; ni lo realmente bueno o hermoso, sino lo que lo parece; porque es la apariencia la que produce la persuasión, no la verdad.” (*Fedro*, 260a).

³² “La inteligencia del que habla debe conocer la verdad sobre aquello acerca de lo cual va a hablar.” (*Fedro*, 259e).

afirma que no por conocer la verdad se será un hábil orador ni se tendrá la capacidad de persuadir a un auditorio. Sócrates hace decir a la personificación del arte retórico:

Yo no obligo a nadie a que ignore la verdad al aprender a hablar; al contrario, le aconsejo adquirirla primero, y después aprenderme a mí. Esto, sin embargo, digo muy alto: que sin mí, el que conozca el ser de las cosas no poseerá más por eso el arte de persuadir. (Platón, *Fedro*, 260d)

En este punto se define la retórica como un cierto arte de conducir las almas mediante discursos (*Fedro*, 261a) y se le concede una mayor extensión que el ámbito de los tribunales y demás discusiones públicas ya que la retórica puede estar al servicio de la filosofía. Esta caracterización de la retórica supone que el que desea ser un orador tiene que saber cuántas formas tiene el alma y adaptar los géneros del discurso y de las almas, ya que un alma de naturaleza determinada es persuadida por un tipo de discurso de naturaleza determinada y no por otra, teniendo en cuenta además en qué oportunidades³³ hacerlo. Además se hace mención de la necesidad de aplicar el método dialéctico para acceder a la verdad:

Mientras no se conozca la verdad sobre cada una de las cosas acerca de las cuales se habla o escribe, mientras no se sea capaz de definir cada cosa por sí misma, y una vez definida, se sepa dividirla de nuevo por especies hasta lo indivisible, y se pueda discernir de este modo la naturaleza del alma, y descubrir la especie de discurso que se adapta a cada una para establecer y ordenar así el discurso y presentar al alma compleja discursos también complejos que armonicen con todo, y discursos sencillos al alma sencilla, no será posible manejar con arte, en la medida en que su naturaleza lo permite, el arte de la oratoria, ni para enseñar, ni para persuadir. (Platón, *Fedro*, 277c).

Es así que la dialéctica se descubre como el fundamento de una retórica filosófica. La realización del bien, lo bello y lo justo en la sociedad se revelan como el objetivo de una buena retórica.³⁴

³³ Aquí el término en griego es *kairós*. Esta mención es importante porque remite a un término primordial en la retórica, sobre todo desde Alcídamente de Elea. El término también aparece en *Fedro*, 229a y 240e.

³⁴ Finalizando el diálogo nos topamos con un mensaje para Isócrates donde se le augura obras importantes ya que hay cierta filosofía en él. Para dilucidar el por qué de esta mención nos servimos de las palabras de Divenosa: “La posición isocrática hace de la práctica y de la experiencia su elemento crucial, comprometiéndose moral y políticamente con su realidad, por lo cual la escuela de oratoria intenta mejorar la calidad ciudadana del hombre. Intenta una formación integral humana, que todo el tiempo observe lo útil, entendido de manera indisociable con lo bello/noble y lo justo, lo mesurado, el *métron*. De modo que no sólo lo ético y lo político, sino también lo estético del lenguaje se piensan como aspectos indisociables de lo que hace a un buen ciudadano”. (2008, 9).

Consideraciones finales

Para Pierre Hadot el *Banquete* está consagrado a describir el modo de vida de Sócrates que se presentará como modelo del autentico filósofo (véase Hadot, 1998, 52); sin embargo, teniendo en cuenta los puntos precedentes, surge un lícito interrogante: ¿es Sócrates el modelo de un buen uso de la retórica? Tanto en *Banquete* como en *Fedro* se pone de relieve la figura de Sócrates y en ese poner de relieve también se enfatiza su carácter de hábil orador, aunque él asegure no saber acerca de cómo se deben realizar encomios.³⁵ Sin embargo, el carácter hipnótico de Sócrates ya había sido señalado por Agatón (*Banq.*, 194a). También Alcibiades³⁶ atribuye a Sócrates grandes dotes retóricas:

Yo, al menos, señores, si no fuera a parecer completamente borracho, les juraría cómo me afectó él con sus palabras y me afecta incluso ahora, porque cuando lo escucho el corazón se me acelera mucho más que a los coribantes y se me caen lágrimas por sus palabras, y veo también que a muchísimos otros les pasa lo mismo. Por el contrario al escuchar a Pericles y otros buenos oradores, pensaba que hablaban bien pero no me pasaba nada así. (Platón, *Banquete*, 215e).

Los discursos de Sócrates son retóricos al decir de Alcibiades,³⁷ pero con la salvedad de que están orientados a la Verdad.

Luego del discurso de Agatón, y a su turno de elogiar al Amor, la ironía socrática “reivindica, como todos a su vez, la manera correcta de encomiar al Amor, pero ahora mediante el compromiso entre *lógos* y *alétheia*. El discurso procurará fundamentalmente la verdad, más que la belleza; expondrá esta vez las verdades sobre el Amor (*Banq.* 199b3) y no su apariencia.” (Martín, 2005, 164). Este enfoque reacciona ante los “maestros” que, en su afán de ser discursivamente convincentes, hacen abstracción de la relación del decir y el

³⁵ *Banq.*, 198d, *Fedro*, 236b y 236d.

³⁶ Creemos interesante contrastar la irrupción intempestiva de Alcibiades y su encomio a Sócrates con el trato que da el amante enamorado al amado en el primer discurso de Sócrates del *Fedro*: “Sometido siempre a una vigilancia llena de sospechas por todo y ante todos, y teniendo que oír elogios inoportunos y exagerados, así como reproches ya insoportables si vienen de un hombre sobrio y, además de insoportables, infamantes si al embriagarse se permite un lenguaje grosero y descarado.” (*Fedro*, 240e). Asimismo, también Sócrates señala que Alcibiades es presa de *locura amorosa*, tal y como se desarrolla en *Fedro*: “Mi amor por este hombre se volvió para mí un problema no menor. De hecho, desde el momento en que me enamoré de él, ya no puedo ni mirar ni charlar con ningún hombre atractivo o él, muerto de celos y envidia por mí, hace cosas insólitas, me hace reclamos y apenas se aguanta de ir a las manos. (...) Su locura y su pasión fanática me aterrorizan totalmente.” (*Banq.*, 213c-d).

³⁷ “Por eso ya sea que toque sus melodías un buen flautista o un flautista mediocre, son las únicas que hacen quedar posesos y revelan a los que necesitan de dioses e iniciaciones, por ser divinas. Y vos sos diferente de él sólo en que haces lo mismo sin instrumentos, con las puras palabras. Al menos nosotros, cuando escuchamos a otro, incluso un muy buen orador, que plantea otros argumentos, no nos importa nada de nada, por así decirlo, mientras que cuando alguien te escucha a vos o a otro que plantea tus argumentos, aunque sea totalmente mediocre el que habla, ya sea que escucha una mujer, un hombre o un muchacho, quedamos estupefactos y posesos.” (*Banq.*, 215c3-d6).

ser; lo importante para ellos no es demostrar una verdad sino basarse en lo creíble para componer discursos persuasivos. El peligro no radica solamente en la inescrupulosidad de los oradores sino también “en la debilidad moral del auditorio, la adulación y la proliferación de discursos seductores que toman fuerza en los elementos subjetivos e irracionales de quienes escuchan” (Divenosa, 2005, 42) y que convierten a la retórica en una técnica potencialmente peligrosa para la salud de la sociedad. De allí sus esfuerzos por diferenciar su actividad de la de los retóricos tradicionales y sofistas, y al mismo tiempo delimitar, principalmente en *Gorgias* y en *Fedro*, los alcances de un arte retórico que pueda ser útil a la filosofía.

Habiendo dado cuenta de la relación entre retórica y filosofía en ambos diálogos, siendo esta última el garante ético y epistémico de la técnica discursiva que hemos analizado, para concluir es momento de enfocar el vínculo de la erótica con la filosofía.

La *paideía* del deseo plasmada en el ascenso erótico relatado por Diotima a Sócrates introduce en la historia de la filosofía una concepción del filosofar como una forma de amar (Soares, 2009, 100). Filosofar es obedecer al movimiento del deseo, que fluye paralelamente con el del *lógos*, o reflexión del deseo sobre sí mismo (Lytard, 1989, 99). *Éros* se vincula, a través de su rebajamiento de dios a *dáimon*, con la filosofía: busca sabiduría, belleza y verdad, precisamente porque carece de ellas. La irrupción final de Alcibíades vuelve a poner en escena el amor interpersonal, y en este gesto Platón advierte a sus lectores que el fenómeno erótico se encuentra atravesado por tensiones irresolubles.

El juego de individualidad y trascendencia parece lograr armonía en *Fedro*, es en esta particular relación amorosa en la que se despierta el deseo por la verdad y la búsqueda de la sabiduría.³⁸ Si los amantes se mantienen medidos, llevando una vida ordenada y guiados por el amor a la sabiduría obtienen sus alas; sin embargo, si los amantes se entregan a un género de vida más vulgar, no desarrollarán sus alas, pero habiendo deseado desplegarlas, escapan del cuerpo y marchan en mutua compañía hasta que, llevando una vida luminosa, lleguen a ser alados. De modo que no pequeña recompensa obtienen de la locura amorosa (*Fedro*, 256d-e).

³⁸ Acerca de los vínculos entre la concepción del amor en *Fedro* y en *Banquete*, considérense las palabras de Foucault: “En la interrogante platónica, la consideración de lo que es el amor mismo es lo que debe llevar a la determinación de lo que en verdad es su objeto. Más allá de las diferentes cosas bellas a las que el enamorado debe ligarse, Diotima muestra a Sócrates que el amor busca producir en el pensamiento y ver *lo bello en sí mismo*, según la verdad de su naturaleza, según su pureza sin mezcla y *la unicidad de su forma*. Y en el *Fedro*, es el propio Sócrates el que muestra cómo el alma, si tiene un recuerdo vivo de lo que ha visto arriba del cielo, si se comporta enérgicamente y si no se deja doblegar en su impulso vital por apetitos impuros, sólo se liga con el objeto amado por lo que trae en sí de reflejo y de imitación de la belleza misma”. (1984, 218).

Éros es filósofo y puede servirse de la retórica por su poder seductor y persuasivo: el discurso es su arma de seducción, tanto como para el poeta, el filósofo, el sofista y el amante. Éros procrea bellos argumentos y pensamientos en ilimitada filosofía (*Banq.*, 210d): será, por tanto, durante toda su vida filósofo, pero también “urdidor permanente de artilugios”, “terrible mago, hechicero y sofista” (*Banq.*, 203d). El compromiso, entonces, será orientar la práctica oratoria al conocimiento de la verdad. Es Éros quien conduce a la más alta felicidad y es Éros quien conduce a la filosofía porque, al decir de Lyotard, la filosofía es *phileîn*, amar, estar enamorado, desear (véase Lyotard, 1989, 80).

Bibliografía

- Brochard, V. (1940), “Sobre el *Banquete* de Platón” en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada, pp. 42- 81.
- Castello, A. (2005), “Oralidad, escritura y retórica en *Sobre los que escriben los discursos escritos o Sobre los sofistas* de Alcidas de Elea” en Castello, L. y Mársico, C., *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires, Altamira, pp. 59-86.
- Divenosa, M. (2005), “*Rhetorikè téchne*. A propósito de la especialización del léxico retórico” en Castello, L. y Mársico, C., *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires, Altamira, pp. 29-58.
- Divenosa, M. (2008) “Isócrates, entre retórica, sofística y filosofía”, XX Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Córdoba, 23-26 de septiembre de 2008, “Discurso, imagen y símbolo. El mundo clásico y su proyección”, pp. 1-10.
- Foucault, M. (1984), “El verdadero amor” en *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, vol. 2.
- Gil, L. (1990), “Introducción” en Platón, *Banquete*, trad. de L. Gil, Madrid, Editorial Planeta, pp.9-60.
- Gutiérrez, J. (1980), “El pensamiento de Protágoras” en Protágoras y Gorgias, *Fragments y testimonios*, trad. de J. Gutiérrez, Buenos Aires, Hyspamerica.
- Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (2003), “La psicología del rico” en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8: la transferencia*, Buenos Aires, Paidós, pp.63-77.
- López, L. (inédito), “Retórica y filosofía. Paralelos y diferencias entre el *Fedro* de Platón y el *SDE* de Alcidas de Elea”.
- Lyotard, J.-F. (1989), “¿Por qué desear?” en *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós.
- Mársico, C. (trad.) (2009), Platón, *Banquete*, Buenos Aires, Miluno Editorial.
- Martín, C. (2005), “La fundación metafísica del amor” en Castello, L. y Mársico, C., *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires, Altamira, pp.163-172.
- Santa Cruz, M. y Crespo, M. (trad.) (2007), Platón, *Fedro*, Buenos Aires, Losada.
- Soares, L. (2009), “La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del *Banquete*”, en Platón, *Banquete*, trad. de C. Mársico, Buenos Aires, Miluno Editorial, pp 13-128.

Uma visão estrutural do livro primeiro dos *Amores* de Ovídio

Luiza dos Santos Souza
Universidade Federal do Paraná (Brasil)
luizasouza1040@hotmail.com

A reflexão aqui desenvolvida faz parte de um projeto de mestrado que prevê a estudo e tradução poética para os livros II e III e revê o trabalho realizado com o livro I em trabalhos anteriores, sob orientação do Prof. Dr. Rodrigo Tadeu Gonçalves e desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná, com o fomento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Este trabalho é parte da revisão do trabalho já realizado e, portanto, se debruçou sobre o primeiro livro dos *Amores* e o epigrama de abertura à obra como um todo. A presença do epigrama de abertura nesse recorte se deve ao fato de que é esse poema que abre a hipótese de uma edição da obra dos *Amores* que culminou nos três livros que se conhece atualmente, a partir dos cinco originais que teriam sido lançados por volta de 16 a. C. (Luck, 1960, 12), o que pode ter levado a uma reorganização dos poemas que refletisse estruturalmente, por aproximações e contrastes, elementos relevantes da obra e do jogo elegíaco. Os cinco livros iniciais teriam sido lançados separadamente, enquanto os três da segunda edição teriam sido lançados como um todo, formando um conjunto rearranjado.

O trabalho prévio de revisão bibliográfica de teoria da tradução e a respeito da obra de Ovídio e dos demais autores elegíacos, além da leitura atenta de outras traduções dos poemas escolhidos, realizadas de forma poética por Antônio Feliciano de Castilho (1943), publicada pela primeira vez em 1858, e José Paulo Paes (1997), e em prosa por Carlos Ascenso André (2011) e Lucy Ana Bem (2010), levou à base para a dedução da estrutura que pode ser percebida dentro desse primeiro livro dos *Amores*. A leitura dos poemas de Tibulo e das *Bucólicas* de Virgílio, que foram discutidas em diversos trabalhos concernentes à sua estrutura, também foram proficuas nesse sentido. A relevância delas se deve ao fato de que esses poetas produziram em um período pouco anterior ou contemporâneo à composição da edição dos *Amores* que chegou até nós e que, conforme pode-se perceber a partir do poema I, 15, Ovídio tinha ciência da obra desses autores e de sua fama.

Sobre o estilo de composição utilizado por Ovídio nos *Amores*, a elegia amorosa, cabe uma rápida discussão. Georg Luck, em *The Latin Love Elegy* (1960), define o estilo elegíaco pelo uso do metro próprio, o dístico elegíaco; pelo vocabulário menos rebuscado que o da épica, mas não totalmente coloquial; e pela especificidade do uso da mitologia, que ocorre sem deixar com que o caráter pessoal e emocional do poema seja perdido. A temática

poderia ser variada, mas durante a época de Augusto foi dada preferência aos temas amorosos. A questão de esse tema não ser considerado "sério" separa os autores elegíacos de outros como Horácio e Virgílio, que passaram, em determinada fase de sua obra, produzida em uma idade mais madura, a tratar de temas sérios em odes e na épica. Esta é um gênero considerado mais elevado, trata de temas cívicos, enquanto a elegia é ligada a temáticas individuais e prega a recusa em fazer carreira cívico-militar, como mostra Paul Veyne em *A elegia erótica romana: o amor, a poesia e o ocidente* (1985). Luck mostra (1960, 13) que o vocabulário afasta a elegia tanto do epigrama, quanto da épica, e que há também variações no vocabulário utilizado pelos elegíacos, com Propércio e Catulo considerados mais coloquiais que Tibulo e Ovídio. O autor também destaca (1960, 13) que a linguagem utilizada não é do nível utilizado na épica e que os elegíacos não costumavam usar palavras já fora de uso e que, por isso, são próprias do texto épico.

Paul Veyne (1985) defende que todo o jogo executado nos poemas elegíacos quanto ao amor é, na verdade, exigência do gênero: tanto a mulher de vida irregular, quanto o destempero causado ao poeta pelo amor e os ridículos que ele passa por causa dessa mulher. Os leitores a quem se dirigiam, para Veyne, diferentemente dos modernos, estavam prontos a duvidar da palavra do eu-lírico e, assim, as elegias eróticas lhes proporcionavam certo "riso de lado", irônico, que a obra de Calímaco já proporcionara no mundo helenístico e naquele momento também no mundo romano, influenciando toda a geração de artistas que começa com Catulo.

A respeito da temática elegíaca, Luck mostra (1960, 14) que o tratamento do tema amoroso difere um pouco da forma em que tinha aparecido nos autores mais antigos, gregos e latinos, mas desempenhou um papel importante em diversas narrativas literariamente importantes, mais antigas ou contemporâneas ao período em que a elegia foi um gênero de destaque em Roma: Eurípides e Apolônio de Rodas com o poder da mulher apaixonada na figura de Medéia; Plauto e Terêncio com o tratamento convencional da paixão e o final feliz inevitável, próprio da comédia; Lucrécio julga que a paz da mente do epicurismo é ameaçada pelo amor, entendido por muitos romanos do período como uma doença; a trama de Névio tem possível intriga amorosa. Mesmo a *Eneida*, de Virgílio, principal texto épico produzido em Roma, que desempenhou papel cívico importante no período augustano pela propaganda a favor do *princeps*, passa por histórias de amor, tendo na relação entre Enéias e Dido um pico de sofrimento amoroso que ecoa a forma como o amor é tratado por Catulo e pelos poetas elegíacos.

Paul Veyne (1985) destaca ainda que é característico dos poemas elegíacos que o argumento desenvolvido se torne contraditório. Isso pode ocorrer dentro do mesmo poema, ou, mais frequentemente, entre vários poemas dentro de um livro, uma vez que cada uma das peças se destinaria a simular um quadro de costumes: do apaixonado, do ciumento, do rejeitado, entre outros. Veremos que cada poema de *Amores* I se presta a compor um quadro e essa

característica contraditória será especialmente importante ao longo dessa análise. Para Veyne, os elegíacos fazem um jogo de cena, interpretando o eu-lírico os sentimentos de um apaixonado, referindo o próprio nome do autor — em *Amores*, aparece o sobrenome de Ovídio, Nasão — e, mesmo ao se utilizarem de dados confirmáveis como autobiografia, tratam todos os fatos de maneira leviana. Há humor no aparecimento repentino de banalidades, nas viradas inesperadas entre um dístico e outro. Há o lançamento do leitor *in medias res*, para que o leitor seja cooperativo e participe na construção da cena. E, também, há subversões da própria convenção do gênero para causar efeitos inesperados e que geram humor, característica da qual Ovídio se serve amplamente. Luck destaca (1960, 149) um ponto importante para este trabalho: o arranjo dos poemas nos *Amores* não pode ser colocado de forma cronológica ou de modo a produzir uma história com começo, meio e fim. Assim como Veyne (1985), Luck mostra que os *Amores* fornecem vários quadros que fazem parte do desenrolar de um caso amoroso e que vários temas podem ser retomados ao longo dos três livros, mas cada um fornecendo um aspecto de sua questão, procedimento denominado *uariatio*. Apesar disso, poemas sucessivos podem se concentrar exatamente no mesmo tema, gerando propositalmente um efeito de leitura. Para Luck (1960, 150-151), Ovídio teria recuperado no seu treinamento em retórica a capacidade de desenvolver um argumento dístico a dístico, com a tese bem colocada no início do poema, sendo desenvolvida sem as mesmas transições bruscas que caracterizavam o estilo de Propércio. Luck afirma (1960, 153) que o estilo de Ovídio é elegante e o seu tom é natural, descomplicado e, para ele (1960, 157), Ovídio seria o poeta mais autoconsciente do período.

David F. Bright (1978) em volume dedicado à obra de Tibulo, *Haec mihi fingebam* (1978), dedica parte de seus comentários à possibilidade de ser percebida uma estrutura na composição dos livros I e II de Tibulo. O primeiro livro, à época da publicação de Bright, já havia sido motivo de estudo no que concerne a essa temática e muitos autores já teriam apontado a existência de uma simetria complexa nessa obra, em oposição ao livro II, que não teria uma estrutura por trás, o que Bright nega com veemência. O estudioso aponta (1978, 260) que o princípio estético da simetria entre poemas já tinha sido aproveitado por Virgílio nas *Éclogas* ou *Bucólicas*, e por Horácio nas *Odes* e nas *Sátiras*. O papel das *Bucólicas* é destacado por Bright: tanto a obra de Virgílio, quanto Tibulo I apresentam o mesmo número de poemas, com tamanho semelhante. As *Bucólicas* são apontadas como detentoras de uma estrutura quiástica que Tibulo teria tentado emular. Discutindo a musicalidade nessa obra de Virgílio, Raimundo Carvalho, um dos tradutores das *Bucólicas* para o português, acena para o efeito de outra divisão formal, produzida intencionalmente pelo poeta, além da simétrica apontada por Bright:

Quanto ao seu aspecto formal, elas se subdividem em dois grupos: as que representam pastores dialogando em canto alternado (I, III, V, VII, IX) e as que

representam o monólogo de um pastor (II, IV, VI, VIII, X). Esta alternância de formas entre os poemas pares e ímpares já revela a intenção do poeta em criar um conjunto de harmonia, ritmo e ressonâncias musicais. (Carvalho, 2005, 110)

Bright aponta (1978, 261), para Tibulo I, uma proposta defendida por Port, que dividia os poemas em dois conjuntos simétricos, de 2 a 5 e de 6 a 9, com temáticas semelhantes —Délia, a musa, nas garras de outro homem; Messala, o patrono; Márato, o amante de mesmo sexo; o rival rico— circundados por duas peças programáticas, contidas nos poemas 1 e 10, que também apresentam simetria temática. Bright lembra a capacidade de Catulo para simetrias, que se destaca nos seus poemas mais longos, especialmente a composição em anel. O estudioso propõe algumas considerações à respeito da proposta de Port, lembrando (1978, 262) que a série de poemas centrada em Délia, de I, 1 a I, 6, apresenta um arranjo em anel centrado em I, 4, em que I, 5 retoma I, 3 e I, 6 retoma I, 2, e que é encerrada pela aparição de Messala em I, 7, cujo poema funciona como entrada para Márato. O poema homoiométrico, segundo o estudioso (1978, 263), proporciona uma quebra no ritmo do livro como um todo e dá um contraponto à relação com Délia. Bright defende (1978, 265) que o livro II de Tibulo também apresenta uma estrutura, que ecoa a do primeiro e que só tem sentido se comparada à do livro anterior.

Considerando que Ovídio acompanhou a produção de Virgílio e de Tibulo, principalmente a do segundo, com quem frequentou o mesmo círculo literário, esse tipo de composição muito provavelmente teve seus efeitos na organização dos *Amores*. A prática do período pode ter levado Ovídio a organizar um esquema de simetrias, quebras e retomadas com variações, como será demonstrado em seguida.

O tipo de composição encontrado no primeiro livro dos *Amores* é simétrico, construído ao redor de I, 8, com esse poema, I, 1 e I, 15 comportando-se como peças programáticas, sendo o poema de abertura e o de fechamento formando um conjunto a exemplo da estrutura mostrada quanto ao primeiro livro de Tibulo. A questão que salta aos olhos, porém, é a *uariatio* que Georg Luck mostrou caracterizar o estilo de Ovídio: a primeira série, de I, 2 a I, 7, é retomada em uma linha temática pela segunda, de I, 9 a I, 14, que traz um segundo olhar para temas desenvolvidos na primeira, estabelecendo contrastes. Além disso, a abertura, de I, 1 a I, 5, apresenta um desenvolvimento de mote e glosa que se destaca dos demais poemas, assim como os poemas I, 11 e I, 12, que relatam eventos subsequentes.

O primeiro poema, programático, apresenta um eu-lírico poeta que pretendia compor uma épica, em hexâmetros datílicos, mas, por influência de Cupido, acaba compondo poemas em dístico elegíaco. A épica é um gênero mais elevado do que a elegia, contando inclusive com o apoio do governo de Augusto, como ocorreu com a *Eneida* de Virgílio. Nesse poema, o eu-lírico se apresenta como um épico competente que só está escrevendo elegias por imposição do deus, reticente no início, mas vencido pela flechada certa de

Cupido. Destaca-se a importância do metro elegíaco em oposição ao épico, além da oposição temática entre os dois gêneros. A reticência do eu-lírico poeta, aqui, encontrará eco em I, 15, em que o poeta aparece certo de que sua obra vai lhe proporcionar imortalidade.

O poema I, 2 desdobra o tema da vitória de Cupido ocorrida em I, 1. Aqui, entra um dos temas recorrentes do gênero elegíaco: a *militia amoris*, ou seja, a comparação das situações amorosas às do campo de batalha. Nesse poema, o eu-lírico poeta enfrenta as consequências de ser derrotado por Cupido, desfilando como presa de guerra do deus, vitorioso em triunfo. A colocação de Cupido como general invencível é irônica e, ao mesmo tempo que se presta a desenvolver o tema da milícia amorosa, fornece um contraponto às imagens épicas de vitória em batalha dos generais romanos que o poeta provavelmente invocaria nos hexâmetros datílicos que tentava compor no poema anterior. A milícia amorosa retornará de forma explícita em I, 9, contendo uma variação importante a respeito de qual tropa o poeta pertence.

O poema I, 3 traz pela primeira vez um alvo para a paixão do poeta, despertada de forma inespecífica por Cupido em I, 1. Aqui, a temática é a produção de poemas como paga por favores amorosos. É de grande importância, nesse poema, a comparação da amada com heroínas mitológicas, que ficaram imortalizadas nas histórias por seus casos com Júpiter. Esse deus, famoso pelo adultério é, ironicamente, colocado como exemplo da atitude do poeta-amante que, por outro lado, jura fidelidade à sua amada. A argumentação do poeta é que, se ela se permitir amar por ele, será imortalizada junto com sua obra e essa seria a melhor paga que ela poderia querer. Essa ideia será retomada, com variação, em I, 10, em que o poeta insistirá no valor de seus poemas em comparação aos presentes que a moça exige.

Já I, 4 desenvolve o início do relacionamento amoroso com a inserção de um rival, que no caso, vem a ser o marido da amada. O triângulo amoroso comparece ao mesmo banquete e o poeta começa a combinar com a sua amada uma série de sinais para que eles se comuniquem sem a ciência do rival. Entretanto, no fim da noite, é com o marido que a amada vai ficar. O rival melhor posicionado é um dos maiores obstáculos contra a realização amorosa nas elegias: ou ele é muito mais rico que o poeta, podendo dispor de presentes caros, ou ele tem direitos legais ou sociais sobre a moça, sendo o marido ou o proxeneta. Essa questão não será exatamente retomada em I, 11, mas contrastada, pois esse poema traz um dos principais aliados do amante: o servo audaz, na figura da criada Nape, que é um tipo presente não só na elegia, como também na comédia.

O poema I, 5 encerra a abertura e traz pela primeira vez Corina, principal figura feminina da obra. O crescendo iniciado em I, 1 atinge um clímax nesse poema em que finalmente ocorre a realização amorosa: Corina aparece de forma surpreendente na casa do eu-lírico poeta, num horário pouco usual, e ele tem provavelmente o melhor meio-dia de sua vida. O encontro amoroso é descrito em detalhes, mas a parte explícita é deixada apenas sugerida. O eco

desse poema ocorrerá em I, 12, em que a própria Corina, ausente, envia um recado ao poeta negando permissão à sua visita.

O clímax proporcionado por I, 5 arrefece em I, 6 que, em contraste com o poema anterior, apresenta uma negação da realização do desejo amoroso: o poeta vai visitar a sua amada, mas encontra o portão trancado e protegido por um guarda. O poema é um retorno à apresentação de temas-chave da elegia amorosa, nesse caso o *paraclausithyron*, o poema feito diante da porta trancada. A despeito de todas as tentativas de convencer o guarda, o poeta fica impossibilitado de entrar. O contraponto desse poema se dará em I, 13, em que o alvo da argumentação do poeta é a Aurora, que encerra o período em que o poeta desfruta de seu encontro amoroso: em um poema, ele é impedido de entrar; no outro, é obrigado a sair e é frustrado, apesar de ter acabado de se satisfazer junto à amada.

O poema I, 7 traz um outro tema comum, que é a violência no amor. Aqui, o poeta acaba de se descontrolar e espanca a amada, arrependendo-se imediatamente. Ganha grande destaque nesse poema a figura lastimável em que se encontra a moça, com destaque para o desalinho de seus cabelos, que de certa forma ainda a deixa atraente. São utilizadas diversas referências às madeixas da moça, inclusive em símiles com a natureza. Esse poema violento encontra eco em I, 14, em que a violência é feita pela própria moça contra si, tendo efeitos drásticos na beleza de seus cabelos, que novamente ganham proeminência.

O poema I, 8 traz a grande virada na obra. A peça mais longa do livro, com 114 versos, destaca-se principalmente por ser o único poema em que a voz de outro personagem aparece ativamente: a alcoviteira. Esse personagem fundamental na elegia, um grande inimigo dos poetas amantes, toma a palavra e desmonta o discurso de fidelidade e de convencimento utilizado pelo poeta em toda a primeira metade do livro. Descrita praticamente como uma bruxa venenosa e bêbada, a alcoviteira aponta os truques do poeta, mostrando que o fato de ele trocar favores amorosos por poemas é um jeito de ter noites de prazer sem pagar. Ela influencia a moça, inocente nos jogos de amor, a manipular os vários amantes para que disputem entre si, de modo que ela ganhe mais presentes e mais dinheiro em troca de seus favores sexuais. A colocação da velha, amaldiçoada pelo poeta, provoca uma mudança de sorte no livro, de modo que mesmo quando a situação funciona para o poeta, como em I, 13, ele acaba saindo frustrado.

O primeiro poema da segunda série é I, 9, centrado na retomada da milícia amorosa. Aqui, o poeta aparece como um soldado na tropa de Cupido e mostra que o mesmo esforço exigido de um militar é exigido de um amante, respondendo às acusações de falta de zelo que aparecem com a alcoviteira. O eco com o poema I, 2, do triunfo de Cupido, é claro, mas aqui o poeta está lutando do lado dos vencedores, iniciando a visada contrastante na revisitação dos temas anteriores que caracteriza a segunda série.

Já I, 10 é um ataque explícito à argumentação da alcoviteira. A abertura

elevada com caracteres mitológicos retoma I, 3 e a moça é novamente comparada às heroínas dos mitos. Entretanto, aqui ela já deu ouvidos aos conselhos da alcoviteira e não aceita poemas em paga de favores amorosos. O poeta, furioso, realiza uma grande invectiva contra a prostituição.

Em I, 11 aparece a figura de Nape, a serva audaz. Ela é a criada pessoal de Corina e a grande incentivadora dos encontros com o poeta, opondo-se diametralmente à figura da alcoviteira e à do marido de I, 4 como obstáculos. Aqui a habilidade da serva é destacada e ela é requisitada a levar tabuinhas de cera com um recado do poeta, que se convida para uma visita. O poema fecha com a promessa de, em caso de resposta positiva, as tabuinhas serem deixadas como ex-voto em homenagem a Vênus, criando uma expectativa otimista que contrasta com a frustração ocorrida em I, 4.

Entretanto, o poeta aparece novamente frustrado em I, 12, que se comporta como uma peça complementar a I, 11. Nape é acusada de ter trazido sinais agourentos por falta de atenção e a visita à amada é negada. As tabuinhas, glorificadas no poema anterior, são extensamente amaldiçoadas nesse poema. A amargura de ter seu encontro negado contrasta expressivamente com o êxtase da satisfação amorosa ocorrido em I, 5. Lá, Corina aparece na casa do poeta voluntariamente, aqui ela nega a visita do poeta, que se frustra.

A atmosfera de frustração deveria mudar um pouco com o poema I, 13, ambientado no final de uma madrugada aproveitada num encontro amoroso. Isso, porém, não ocorre, porque a Aurora inevitavelmente aparece para interromper a satisfação. O uso extensivo da mitologia é parte importante desse poema, e como em I, 3 e I, 10, a figura de Júpiter e do adultério novamente ganha destaque. Em primeiro lugar, isso ocorre porque esse deus impediu a Aurora de chegar para prolongar a sua noite com Alcmena, no encontro que levou ao nascimento de Hércules; em segundo lugar, porque a Aurora é descrita como uma potencial adúltera. A deusa está presa em um matrimônio com um homem decrépito e arde de amores por um moço mais jovem; porque o marido não está mais em condições de satisfazer os seus desejos, foge dele para interromper a satisfação dos desejos dos outros. Esse poema ecoa I, 6, da porta fechada, trazendo um tipo de frustração diferente: aqui o poeta pôde entrar, mas está sendo obrigado a sair.

Em I, 14 o tema da violência é retomado novamente, com o papel de destaque novamente para os cabelos da amada que, nesse poema, são alvo da violência da própria moça. A amada, em sua ânsia de embelezar-se, queima os cabelos com um ferro de cachear depois de uma multiplicidade de tratamentos cosméticos, causando a queda de suas madeixas. O poeta aparece novamente horrorizado com um comportamento violento, mas que dessa vez não é o seu, como ocorreu em I, 7, poema que é aqui ecoado em temática e em vocabulário.

O poema I, 15, que encerra o livro, é novamente programático. Ciente da qualidade de seus poemas e reforçando o argumento da imortalidade pela obra iniciado em I, 3 e I, 10, o poeta faz uma invectiva contra o Livor, a inveja ou

fofoca, que o acusa de indolência. Citando uma série de poetas importantes do período, em diversas áreas e em diversos gêneros, o eu-lírico se enquadra como pertencente ao grupo daqueles que serão cantados por todo o sempre. Em contras te com I, 1, aqui temos um poeta muito mais empolgado com o lugar dos poemas amorosos, que não só não reluta mais em produzi-los, como defende o seu valor.

É importante ressaltar que essa leitura estrutural dos poemas causa efeitos na interpretação, pela presença de inúmeros ecos e referências cruzadas entre eles. A interpretação de que cada quadro colocado em cada poema tenha relação com outro é autorizada justamente por essas referências, mas é necessário destacar as colocações de Veyne (1985) e Luck (1960) a respeito da impossibilidade de se montar uma história entre as elegias e do fato de Corina não necessariamente ser uma única pessoa, ou mesmo um personagem com contraparte na realidade. Entretanto, pensar nessa cadeia de eventos como quadros de alguma continuidade entre si é um dos efeitos dessa forma em que foram arrançados os poemas dos *Amores*. Assim, a presença de uma estrutura nessa segunda edição é importante para a obtenção de efeitos interpretativos e contrastes que se manifestam a partir da ordem em que os poemas são colocados e os temas, desenvolvidos.

Além disso, o posicionamento de poemas dentro do livro, com função estrutural, tem precedentes em autores do mesmo período que Ovídio, como nas elegias de Tibulo e nas *Bucólicas* de Virgílio, já citadas. Nessa obra não encontramos a composição em anel entre os poemas que aparece nesses outros dois autores, mas é possível perceber uma função estrutural no primeiro livro dos *Amores*, que é a de apresentar as principais linhas com se que trabalhará ao longo dos próximos poemas. A própria disposição dos poemas dentro do livro permite efeitos tanto na leitura linear, quanto na leitura comparada entre os poemas. Desdobramentos do presente trabalho preveem a aplicação dessa mesma linha de análise para os livros II e III dos *Amores*, a fim de verificar se essa tendência percebida para o livro I é uma constante ao longo da obra.

Bibliografia

- André, C. A. (trad.) (2011), *Ovidio. Amores & Arte de amar*, São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras.
- Bem, L. A. de. (2010), *Ovidio. Primeiro livro dos Amores*, São Paulo, Hedra.
- Beight, D. F. (1978) *Haec mihi fingebam: Tibullus in his world*, Leiden, E. J. Brill.
- Campos, H. de. (1992), “Da tradução como criação e como crítica”, In: *Metalinguagem & outras metas*, São Paulo, Perspectiva, p. 31-48.
- Carvalho, R. (trad.). (2005), *Virgílio. Bucólicas*, Belo Horizonte, Tessitura / Crisálida.
- Castilho, A. F. de. (1943), *Ovidio. Obras: os fastos, os amores, a arte de amar*, São Paulo, Edições Cultura.
- Flores, G. G. (2008) *A diversão tradutória: uma tradução das elegias de Sexto Propércio*. 2008. 438f Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras, Programa de Pós-graduação em Estudos Literários.

- Defesa, Belo Horizonte, 2008.
- Gouveia, A. A. de. (1912), *As elegias e os carmes de Tibullo e algumas elegias de Propércio e carmes fugitivos de Catullo traduzidos em portuguez por Um Curioso Obscuro*, Porto, Typ. Da Empresa Litteraria e Typhographyca.
- Kenney, E. J. (ed.) (1994), *Ovidio. Amores, medicamina faciei femineae, ars amatoria, remedia amoris*, New York, Oxford University Press.
- Luck, G. (1960), *The Latin Love Elegy*, New York, Barnes & Noble.
- Mckeown, J.C. (1989), *Ovid: Amores, Text, prolegomena and commentary in four volumes*, v. 2, Great Britain, Francis Cairns (Publications).
- Nunes, C. A. (trad.) (1989), *Homero. Iliada*, Rio de Janeiro, Ediouro.
- Nunes, C. A. (trad.) (2002), *Homero. Odisseia*, Rio de Janeiro, Ediouro.
- Oliva Neto, J. A. (trad.) (1996), *O livro de Catulo*, São Paulo, EDUSP.
- Paes, J.P. (trad.). (1997), *Ovidio. Poemas da carne e do exílio*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Postgate, J. P. (ed.) (1915) *Tibulli aliorumque carminum libri tres*, 2. ed. Oxford, Oxford University Press.
- Schleiermacher, F. E. D. (2001), “*Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens/ Sobre os diferentes métodos de traduzir*”. In: Heidermann, Werner (org.), *Clássicos da teoria da tradução*, Florianópolis: UFSC. (Antologia bilingue, alemão-português; v.1), p. 26-87.
- Showerman, G. (ed.) (1997), *Ovidio. Heroides: Amores*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press.
- Vasconcellos, P. S. de, et al. (org.); Mendes, M. O. (trad.). (2008), *Virgílio. Eneida brasileira: tradução poética da epopeia de Públio Virgílio Maro*, Campinas, Ed. da Unicamp.
- Veyne, P. (1985) *A elegia erótica romana: o amor, a poesia e o ocidente*, trad. Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo, Brasiliense.
- Vitorino, M. C. (trad.) (2008), *Tito Lívio. História de Roma: livro I - a monarquia*, Belo Horizonte, Crisálida.

Funciones y significados de los excursos etnográficos sobre las amazonas en *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas

Pablo Martín Llanos

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)-CONICET

pablomllanos@hotmail.com

La obra épica *Argonáuticas*, cuyo tema principal es el viaje de los Minias hacia la Cólquide, asume en los llamados “episodios de navegación” la forma de narración de un periplo, en la que se relata el progreso de la nave mediante la mención de distintos lugares que la misma va dejando atrás. En varias de estas instancias, la narración se interrumpe momentáneamente para dar lugar a excursos etnográficos, en los que el narrador añade brevemente alguna información específica sobre los pueblos que habitan estos lugares. En el libro 2 encontramos una serie de excursos sobre las amazonas y los pueblos de la costa Propóntide, que se destaca entre los otros por su extensión como así también porque es relatada dos veces (primero, por Fineo, profeta y guía de la navegación y, posteriormente, por el narrador principal). En el relato de este último, después del paso por el Promontorio de las Amazonas, se introduce una analepsis sobre el episodio mítico de Heracles e Hipólita, que nos presenta una antigua rivalidad entre uno de los argonautas y las hijas de Ares. Luego, cuando los héroes se acercan a las bocas del Termodonte, sigue una descripción de este río, del cual se destaca su carácter extraordinario con respecto a todos los otros ríos del mundo. Inmediatamente después, el narrador relata cómo los argonautas evitan un encuentro violento con las amazonas y añade dos micro-excursos que se insertan en un modo parentético en la narración principal y que siguen el esquema etnográfico de la negación de las costumbres de vida griegas. A éstos se les añade una serie de tres excursos etnográficos sobre pueblos del Ponto, que presentan una relación estrecha con el modelo de las amazonas. Un tercer excursos sobre éstas aparece poco después, cuando los Argonautas encuentran un templo que ellas construyeron para Ares. Todos estos excursos se incluyen en un esquema helenocéntrico en el que, a medida que los héroes se alejan de la Hélade, la ruptura de las costumbres consideradas comunes por los griegos se hace más evidente hasta llegar al punto máximo de alteridad, representado por la Cólquide, tierra en la que se encuentra el vellocino de oro custodiado por una terrible serpiente pre-olímpica, así como también el cruel rey Eetes y su hija Medea, futura prometida de Jasón. En este sentido, el viaje de ida de los argonautas nos presenta un camino gradual hacia el encuentro con *lo otro*, en el que, como intentaremos demostrar, el modelo de las amazonas juega un rol central en varios aspectos, puesto que representa y concentra en miniatura una serie de temas centrales de *Argonáuticas*. Esos temas son: la inversión de los roles masculino y femenino, el cruce del ámbito guerrero y el erótico, la negación

de la justicia y el paso crucial del mundo pre-olímpico al orden olímpico, así como también la interacción —en el espacio humano— de un mundo bárbaro pre-civilizado y un mundo heleno civilizado, temas que parten siempre de la ya mencionada perspectiva helenocéntrica. Con este objetivo, ofreceremos un análisis de estos excursos, en el que observaremos las múltiples y polivalentes formas en las que éstos se integran en el tejido narrativo. De esta manera, buscamos no sólo profundizar en la lectura de las representaciones de la alteridad en el poema de Apolonio, sino también identificar las formas en que éste inserta y adapta el excursus etnográfico para integrarlo en la narración épica, entendida ésta como una narración de tendencia omnicomprendiva del muy diverso material que ofrece la tradición literaria y cultural. En este sentido, apuntamos a profundizar el análisis del excursus etnográfico como tipología inserta en una obra épica.

Antes de comenzar nuestro análisis, debemos señalar la ausencia de un estudio total del excursus etnográfico en *Argonáuticas* como tipología textual inserta en una obra épica. Sin embargo, hallamos en la bibliografía una serie de aportes muy valiosos, que aquí consignaremos de manera resumida, para establecer más claramente los avances que propone nuestro trabajo. En primer lugar, la importancia del excursus etnográfico es señalada por los estudios sobre las voces y la técnica narrativas de esta obra. En los trabajos de Cuypers (2004, 49-51) y Morrison (2007, 273-274) este pasaje es relevante para el análisis de la caracterización de la *persona* del narrador. Los dos estudios coinciden en afirmar que un rasgo de este nuevo narrador épico es su presentación como un erudito que, al narrar un viaje, estudia el material de la tradición, lo selecciona y justifica su selección mediante las estrategias propias de la historiografía.¹ Esta forma de presentación del narrador convive con la figura del aedo inspirado por las Musas, lo cual supone la integración y el conflicto de dos estrategias opuestas que esta voz utiliza para darle autoridad a su narración. También advertimos que este pasaje es relevante para los estudios sobre la representación de la alteridad y de la interacción entre el mundo heleno y no heleno en *Argonáuticas*. Fusillo (1986, 349-351) observa que las costumbres de las amazonas representan la contrapartida del comportamiento de los argonautas y, por ello, funcionan como un *exemplum* que los héroes deben evitar. Caneva (2007, 99-104) por su parte, señala la coexistencia de dos paradigmas en la obra que expresan la excepcionalidad de las regiones periféricas a las que viajan los héroes: por un lado, el de las antiguas divinidades y los monstruos relegados a los confines del mundo habitado, y por otro, el paradigma etnográfico ofrecido por las tradiciones

¹ Cuypers (2004, 49-50): “Por ejemplo, 1.153-5, ‘si la historia es verdadera’. El narrador, si fuera instruido por las musas, debería saber si es verdad. También ‘se dice’, en 1.23-25, uno piensa que Caliope, al ser la Musa de la épica, debería recordar dónde dio a luz a Orfeo. Referencias a las fuentes abundan en *Argonáuticas*. En algunos casos, son muy elaboradas. Al estilo de Heródoto, el narrador presenta diferentes versiones de una misma historia en 4.597-617”. Otros ejemplos analizados por Morrison (2007, 273-279).

historiográficas, según el cual la identidad de un pueblo se construye en relación con el ambiente en que vive, el sistema de sus instituciones y las formas de sus relaciones con otros pueblos. Cusset (2004, 39-44) señala que esta polaridad entre lo griego y lo no griego se traduce básicamente en una polaridad entre lo civilizado y lo salvaje, y es esencial para comprender los rasgos heroicos de los argonautas. Thalmann (2011, 13-14) considera que estas afirmaciones son imprecisas, ya que según él sólo en los excursos del libro 2 se da una oposición extrema entre lo griego y lo no griego, lo cual se debe a que no hay contacto entre los héroes y los otros pueblos. También Stephens (2003, 195) señala que en *Argonáuticas*, a veces lo griego y lo no-griego se oponen de manera convencional y, otras veces, parecen converger, pues debemos tener en cuenta que la Cólquide no es simplemente otra instancia de lo bárbaro, ya que ésta es presentada como una colonia egipcia y, por lo tanto, está ligada simbólicamente al presente del poeta y los receptores de la obra.

En 2, 985-986 el narrador, siguiendo la forma de narración del periplo, utiliza la técnica de la hipótesis para indicar el rápido paso de la nave que deja atrás una tribu de amazonas: “Y ciertamente al demorarse habrían trabado combate con las amazonas y no habrían luchado sin derramar sangre”². Inmediatamente después, en el verso siguiente comienza el primero de los excursos, delimitado por la partícula γάρ, y se extiende hasta el v. 992. Luego, en el v. 993 se completa la oración condicional que el lector espera. En primer lugar, es importante señalar el paradójico efecto que se puede observar en este pasaje: mientras se indica el rápido avance de los héroes, que evitan demorarse en una lucha con las amazonas, el narrador introduce un excursus que demora la narración, creando un notable efecto de retardamiento que funciona como referencia metanarrativa al resaltar el carácter parentético de esta tipología inserta.

Inmediatamente después, se introduce el primero de los excursos:

Pues las amazonas, que poblaban la llanura de Deante, no eran muy acogedoras ni respetuosas de las leyes de hospitalidad, sino que las ocupaba la deplorable violencia y las obras de Ares; pues en efecto eran de la estirpe de Ares y de la ninfa Harmonía, la cual le alumbró a Ares unas hijas belicosas, tras compartir su lecho en los valles del bosque de Acmón. (Apol., *Argonáuticas*, 2, 987-992)

Como es sabido, las amazonas representan uno de los ejemplos más frecuentes de alteridad para la tradición clásica griega, tanto en la literatura como en el arte pictórico.³ Como afirma Hartog (1980, 208): “Para los griegos, existe una polaridad, es decir, una disyunción y a la vez complementariedad entre la guerra y el matrimonio: aquélla es la suerte de los hombres, ésta la de

² Trad. Valverde Sánchez, M. (1996) aquí y en citas siguientes de *Argonáuticas*, a menos que se indique lo contrario.

³ Véase los excursos etnográficos en Herodoto, IV, 110-117 y Estrabón, XI, 5, 1. También Pausanias, I, 25, 2.

las mujeres”. En este sentido, el modelo de las amazonas supone para el mundo heleno un quiebre de la polaridad entre la guerra y el matrimonio: el trato distintivo de las amazonas en la tradición reside específicamente en su dedicación exclusiva a la guerra —actividad masculina por excelencia— con el consecuente rechazo del rol femenino y de la esfera erótica. Éste es uno de los aspectos en los que el excursus refleja la narración principal; debemos recordar que en el libro 1 los Argonautas no combaten contra las lemnias, que habían cometido una gran acción criminal: enceguecidas por el desprecio que sus maridos les tenían y el apasionado amor que éstos mostraban a las esclavas tracias, habían asesinado a todos los varones de la isla. En esta situación particular, las lemnias se han visto obligadas a abandonar sus ocupaciones (2, 629) y a realizar las tareas del hombre: el trabajo de la tierra y la guerra (2, 627-628 y 634-638). La semejanza con las amazonas es clara; las lemnias representan una inversión de los roles “propios” de cada género:

A estas mujeres el pastoreo de los bueyes, el vestir bronceas armaduras y el arar los campos fértiles en trigo les era más fácil a todas que las labores de Atenea en las que antes siempre se ocupaban (...) cuando vieron la Argo navegando a remo cerca de la isla, en seguida todas juntas, tras vestir sus armas de guerra, acudían a la playa fuera de las puertas de Mirina, semejantes a Tíades devoradoras de carne cruda. (Apolonio de Rodas, *Arg.*, 1, 627-635)

Además, la alteridad de la mujer lemnia se acentúa en la comparación con las Tíades, que representan la antítesis de la mujer que se dedica a las labores domésticas en el interior del οἶκος y son devoradoras de carne cruda (ὠμοβόροις 1, 636), lo cual supone para un griego lo contrario de la comida sacrificial, rasgo con el que se marca la *inhumanidad* de estas mujeres. Cabe agregar que también en el caso del excursus etnográfico sobre los tibarenos (2, 1009-1014) la peculiaridad de sus costumbres evoca la anomalía de las amazonas en la relación hombre-mujer, en este caso, a propósito de un rito de afirmación de la paternidad: la covada. Esta práctica ritual consiste en que, después de dar a luz, las mujeres se integran de inmediato al trabajo, mientras sus maridos convalecen.⁴ De esta manera, el hombre asume el rol femenino sustituyendo así a la mujer en una de sus funciones vitales más importantes.

Esta sustitución de roles presente en los excursus refleja la relación entre los protagonistas principales de la obra, Medea y Jasón. Cuando éste llega a la Cólquide, declara que su intención no es luchar contra Eetes, sino que le pide al rey que le entregue el vellocino de oro y él, a cambio, lo ayudará a someter a los saurómatas, hostiles vecinos de los colcos (3, 350-353). Sin embargo, a causa de la cruel prueba a la que el hijo de Helios lo somete, se ve obligado a luchar contra seres extraordinarios para poder regresar a su patria con el vellocino. Para lograrlo, cuenta con la ayuda de Medea, quien, a diferencia de

⁴ Véase Estrabón, III 4, 17 (práctica de la covada en el norte de Iberia) y Diodoro Sículo, V 14,2 (en Córcega).

su padre, ayuda al extranjero, uniendo su propio destino al de él (3, 619-628). En primer lugar, provee a Jasón de un mágico unguento y de instrucciones para la realización de un rito dedicado a Hécate, lo que le proporcionará una fuerza prodigiosa (3, 1246-1264); luego, vence con sus poderes mágicos al dragón guardián del vellocino y al gigante Talos. Además, ella misma planea un engaño para dar muerte a su hermano Apsirto. De esta manera, la peligrosa misión se cumple con éxito, gracias a la doncella, como reconoce Jasón en 4, 191-3.⁵ El héroe de la expedición asume abiertamente que se debe a una mujer bárbara el triunfo en sus objetivos, honor que debía haberle correspondido por completo a él. Así lo reconoce en sus quejas el argonauta Idas: “sin duda vinimos aquí como camaradas de expedición de mujeres que invocan a Cipris, para que sea nuestra auxiliadora, y no ya la gran fuerza de Enialio” (3, 558-560). Advertir que se han invertido los roles entre mujeres y varones indigna al hijo de Afareo, quien insulta a sus compañeros: “¡Malditos!, no os ocupéis de los trabajos de la guerra, sino de seducir con súplicas a débiles doncellas” (3, 562-563). Pero, a pesar de su oposición, Jasón recurre a la ayuda de Medea o, como dice Idas, invoca, ya no a Ares, sino a Afrodita, y se ocupa de seducir a una joven, tal como lo había hecho en Lemnos con Hipsípila.⁶

El encuentro erótico entre Jasón y Medea provee el espacio en el que lo griego y lo no griego, presentados como dos patrones distintos de comportamiento, comienzan a acercarse. De esta manera, encontramos que, cuando Jasón y Medea unen sus destinos,⁷ los límites entre lo griego y lo otro, lo no bárbaro y lo bárbaro, comienzan a colapsar y, como afirma Stephens (2003, 193-195), el número de momentos en que los comportamientos culturales coinciden tienen su clímax en el libro 4. Con la unión de estos dos personajes se completa una secuencia que tiene también una dimensión *etiológica*. La seducción de Medea, hija del rey de la Cólquide, puede operar como una analogía de las parejas divinas entre dioses y ninfas locales que abundan en los mitos de colonización griega y, en un sentido estructural, podría establecerse para la conquista de Egipto por parte Grecia, de manera similar a como funciona el matrimonio de Medea y Jasón en *Pítica* 4 de Píndaro (dedicada a Arcesilao de Cirene), es decir, como un *aition*. En este sentido, sugerimos que la joven Nausícaa y el posible matrimonio con Odiseo durante su estadía en el país de los feacios configuran un importante modelo épico, así como también el falso matrimonio entre Penélope y un Odiseo que se oculta bajo el aspecto de un extranjero. Cabe aclarar que en *Argonáuticas* no es la unión con Medea lo que parecería garantizar la futura unión entre lo griego y lo egipcio, ni tampoco lo es la descendencia de Jasón y Medea, sino

⁵ “Pues la necesidad por la que soportamos esta dolorosa navegación, padeciendo fatigas, se ha cumplido ya con éxito por los designios de esta joven” (Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 4, 191-193).

⁶ En este episodio es Hércules el que critica las acciones de Jasón: 1, 865-874.

⁷ Véase 4, 106-7: “Ella, echándose hacia atrás, tendía sus manos hacia tierra, desamparada.” Este gesto de Medea recuerda el adiós de Jasón a su tierra patria en 1, 534-5.

el terrón (4, 1734) regalado por Tritón a uno de los Argonautas, Eufemo, y la descendencia de éste, producto de un encuentro erótico con unas mujeres extranjeras: las lemnias. Ambos *aitia* (la del casamiento y la de la unión sexual con descendencia) son parte de la misma estrategia, ya que redefinen la conquista en términos de relaciones intrafamiliares de casamiento y descendencia. La inversión de los roles del varón y la mujer, entonces, no funciona solamente como un *locus communis* del excursu etnográfico, sino que refleja la particular relación entre la polaridad amor-guerra y el encuentro con lo “otro” en esta obra.

Pero la producción de la alteridad no se reduce en el caso de las amazonas a la sola mención de que esas mujeres se dedican a ἔργα propios de varones,⁸ ya que su descripción (2.989), como señala Campbell (1981, 37) tiene claras reminiscencias hesiódicas: οἷσιν Ἄρηος / ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες, “a éstos interesaban las acciones funestas de Ares y las desmesuras” (Hesíodo, *Trabajos y días*, 145-146). Este verso de Hesíodo se refiere a los hombres de la raza de bronce,⁹ la cual representa en *Argonáuticas* un retroceso con respecto a la raza de los Argonautas, es decir, la raza de los héroes.¹⁰ A partir de esta alusión se puede advertir que la inversión etnográfica, en los términos mencionados anteriormente, puede traducir en términos de alteridad antropológica aquella alteridad que el texto hesiódico presentaba principalmente a través de la oposición entre dos etapas de la historia cosmológica. Cabe aclarar que este retroceso también se relaciona con uno de los aspectos fundamentales del encuentro con lo “otro” en la obra de Apolonio: el peligro que representa para el nuevo orden la monstruosidad de los seres pre-olímpicos. En la sección final del poema, Jasón y sus compañeros se encuentran con la isla de Creta y con Talos, el superviviente de la violenta edad de bronce (4.1638-43). Los rasgos monstruosos de Talos, además de su cuerpo hecho de bronce,¹¹ pueden observarse en el acto de arrojar peñascos arrancados de un promontorio a la embarcación en la que se encuentra el héroe, de la misma manera que Polifemo en *Odisea* (9.481-486). Esta violencia que caracteriza a las amazonas, propia de la estirpe de Ares¹² y tan peligrosa como la de los seres de la raza de bronce, está en directa relación con el excursu etnográfico sobre los Cálibes en 2, 1002-1008,¹³ donde se destaca

⁸ Véase Heródoto, IV, 114 y Quinto de Esmirna 1, 457.

⁹ Véase Hesíodo, *Trabajos y días*, 238: “Mas a los que interesan la desmesura malvada y las crueles obras, a esos asigna justicia Zeus Cronida, de larga mirada.”

¹⁰ Véase Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 4, 1773 y Hesíodo, *Trabajos y días*, 156-160.

¹¹ Véase Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 4, 1645-1646. El estar hecho de bronce lo asemeja a los bueyes de Eetes en la Cólquide.

¹² Véase Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 4, 990-2. Ver también: Esquilo, *Euménides*, 685-90 y Quinto de Esmirna, 1, 456-63.

¹³ “A éstos no les ocupa ni la labor de los bueyes ni ningún otro cultivo de fruto delicioso, ni tampoco ellos apacientan rebaños en un prado cubierto de rocío; sino que minando una tierra áspera productora de hierro, obtienen a cambio el precio de su sustento. Nunca les despunta la

su dedicación exclusiva a la metalurgia.¹⁴ Teniendo en cuenta la ecuación hierro = guerra, tópica en toda la poesía clásica, se puede sostener que la insistencia con la cual Apolonio subraya el rechazo de toda forma habitual de trabajo en favor del trabajo del hierro es paralela a la dedicación exclusiva de las amazonas a la guerra. De esta manera, el encuentro erótico entre Jasón y Medea va acompañado de un encuentro hostil entre lo griego y lo no griego, simbolizado también en términos cosmológicos. En esta interacción, el héroe debe realizar un retroceso desde la civilización a lo salvaje para conseguir su objetivo y, luego, debe restaurar ese orden haciendo el movimiento contrario, en este caso, a través del viaje de regreso hacia su hogar. En conclusión, esta serie de excursos etnográficos refleja en miniatura y de manera simbólica el encuentro erótico y el encuentro hostil con lo otro. Estas dos formas de relacionarse con lo no griego son puestas en tensión a lo largo de la obra y se mantiene desde la partida de la nave hasta el episodio final en el que la nave Argo regresa a su patria, ahora incluyendo en su tripulación no sólo a los héroes helenos sino también a los nietos colcos de Eetes y a las jóvenes feacias, que forman parte del séquito de Medea.

Bibliografía

- Caneva, S. G. (2007), “Raccontare nel tempo. Narrazione epica e cronologia nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio”, en Caneva, S. y V. Tarenzi (ed.), *Il lavoro sul mito nell'epica greca. Letture di Omero e Apollonio Rodio*, Pisa, ETS, pp. 69-128.
- Cusset, C. (2004), “Les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes comme itinéraire à travers la sauvagerie”, en Charpentier, M. (ed.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique*, Besançon, PUF-Comté, pp. 31-52.
- Cuypers, M. P. (2004), “Apollonius of Rhodes”, en de Jong, I. J. F., R. Nünlist y A. Bowie (eds.), *Studies in Greek Ancient Narrative. Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden, Brill, pp. 43-62.
- Fusillo, M. y G. Paduano (1986), *Apollonio Rodio: Le Argonautiche*, Milan.
- Hartog, F. (1980), *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, FCE.
- Morrison, A. (2007), *The Narrator in Archaic Greek and Hellenistic Poetry*, Cambridge, CUP.
- Stephens, S. (2003), *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. California, UCP.
- Thalman, W. (2011), *Apollonius of Rhodes and The Spaces of The Hellenism*, Oxford, OUP.
- Valverde Sánchez, M. (1996), *Apolonio de Rodas: Argonáuticas*, Madrid, Gredos.

autora lejos de sus trabajos, sino que entre el negro hollín y el humo soportan un penoso trabajo.” (Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 2, 1002-1008).

¹⁴ La región de los Cálibes era famosísima, ya desde Homero (*Iliada*, 2, 857) por su producción metalúrgica, y éstos eran recordados como inventores del hierro (véase por ejemplo Calímaco, fr. 110, 48-50).

***Tristia II* de Ovidio: una aproximación a su estructura genérica**

Roxana Luder
Universidad Nacional de La Plata
luderr@yahoo.com

Analizaremos en este trabajo el Libro 2 de las *Tristia* de Ovidio desde una perspectiva semántico-pragmática: se considerará la estructura retórica de *Tristia II* y se la examinará desde una perspectiva estructural-genérica, siguiendo la línea de la lingüística textual de T. A. van Dijk y la teoría de los actos de habla de J. L. Austin y J. R. Searle. La hipótesis de trabajo que se pondrá a prueba será que el texto del Libro 2 de las *Tristia* no puede ser encasillado en un solo género discursivo —como es usual ver en la crítica—, dado que presenta varios tipos textuales dentro del mismo discurso, como puede verse, por ejemplo, en el análisis de J. Ingleheart, entre otros críticos. Se considerará que esto, lejos de ser una anomalía, está motivado por lo que llamaremos el “propósito pragmático final” —es decir, su intención comunicativa y los medios lingüísticos para materializarla (a partir de aquí, PPF)— de Ovidio presente en el Libro 2 y en su obra del exilio: que la condena recibida por su “crimen” sea moderada. Dada la complejidad del tema y las limitaciones de tiempo y espacio, se considerarán sólo los aspectos más generales.¹

1. *Tristia II* como discurso legal

En esta sección abordaremos distintos enfoques propuestos para analizar la *Tristia II* desde la perspectiva del género discursivo al que dicho texto pertenece, confrontándolos luego con nuestra propia visión del caso. Ingleheart (2010), retomando análisis previos (principalmente el de Owen, 1889), realiza una aproximación al problema de la estructura retórica de *Tristia II*, considerando un “juego retórico” al aparente “desorden” en la argumentación de Ovidio respecto de la defensa de su caso, en comparación con las expectativas estructurales propias del género legal. Según la autora, estos “juegos” funcionan a partir de las expectativas generadas por el género epistolar: recordemos que los cinco Libros de las *Tristia* contienen diferentes elegías pensadas algunas como *cartas* y dirigidas a personas del entorno más cercano a Ovidio (tanto amigos fieles como aquellos devenidos en detractores)

¹ Para este análisis se utilizó la traducción producida en el marco del Seminario “Poesía, política y crítica literaria en Ovidio, *Tristia II*”, UNLP, en el año 2012.

y al mismísimo Augusto (Libro 2 y Elegía V.2 bis); cada una de ellas persigue diferentes fines pragmáticos que no detallaremos aquí salvo en lo que atañe al Libro 2. Ingleheart, siguiendo la taxonomía propuesta por Cicerón (*De Oratione*) y Quintiliano (*Institutio Oratoria*), intenta dividir la carta de acuerdo con la forma/estructura global de los textos legales, lo que llamaremos *superestructura* (siguiendo la línea de van Dijk, 1980, Cap. 5). De este modo, presenta —aunque de forma poco clara y permanentemente volviendo sobre sus pasos— una estructura provisional a describirse como sigue:

Insinuatio (a modo de *exordium*): vv. 1-26

Dissimulatio

Circumitio

Propositio (con “importantes afinidades” con la *deprecatio*): vv. 27-28

Tractatio: vv. 29-578

Probatio (vv. 29-154)

Enumeratio

Peroratio (vv. 155-206)

Refutatio (vv. 207-572)

Enumeratio

Peroratio (vv. 573-578)

Figura 1: Esquema retórico de la *Tristia II* según Ingleheart (2010).

Mientras que para Owen existen “equivocaciones o rarezas” en la ejecución del ejercicio retórico de la *Tristia II*, Ingleheart considera esas fallas como “juegos retóricos” que encajan con la partición convencional del *genus iudiciale* (carácter dialéctico del discurso; sus partes son: *exordium*, *narratio*, *contentio*, *peroratio*) presente en los manuales de retórica. Pero Ingleheart da cuenta de dichos juegos con ciertas dificultades: ella misma reconoce que lo que correspondería a una estructura retórica se podría explicar mejor con otra estructura diferente, no siendo del todo claro qué clasificación prefiere ni los criterios que sigue en su selección. También faltan delimitaciones estrictas o rigurosas dentro de lo que es la *macroestructura* (es decir, el contenido global del texto), o bien no se aclara dónde comienza y dónde termina cada juego retórico. A continuación, veremos algunos ejemplos de estas fisuras en el análisis:

- En cuanto al *exordium*, la autora afirma que éste se da en circunstancias especiales, pues la sentencia ya fue dictada y ejecutada. Entonces, convendría pensarlo como *insinuatio*, pues Ovidio trata de influir en su(s) destinatario(s) apelando a argumentos psicológicos (vv. 1-12).
- La *insinuatio* se compone de *dissimulatio* y *circumitio*, según Cicerón (*Inv.* 1.20), pero Ingleheart no las marca en el texto ovidiano ni delimita

su alcance. En los términos en los que nosotros nos manejamos, no hay un claro establecimiento de la *superestructura* (es decir, de la secuencia de motivos formales en el texto).

- Respecto a la *propositio* (o “resumen de objetivos”), se halla el ruego de Ovidio a Augusto de aplacar la pena dictada gracias al ingenio poético del poeta. Pero como los culpables del castigo de Ovidio varían a lo largo del Libro 2 (su propio talento, las Musas, el *Ars amandi*, las personas malintencionadas que leyeron el *Ars*, la equivocada interpretación del *Ars* por parte de Augusto), podría considerarse la *propositio* como *deprecatio*, esto es, la defensa de un caso sobre dictamen ya aprobado. Y la *purgatio*, confesión del delito para eliminar o atenuar la culpa, mejor que la *deprecatio*.

- Sobre los dos tipos de *probatio* (las pruebas legales del caso) sugeridas por Cicerón para la *tractatio* (o *narratio*, exposición del problema), no se comprende el criterio de Ingleheart para aplicarlos o no al análisis del texto: al parecer, Ovidio utilizó el primer tipo de *probatio* (conjunto de pruebas referidas al caso) para aclararle a su(s) destinatario(s) que tuvo una vida intachable y que ejerció su corta carrera legal con éxito. Pero su defensa del *Ars* en cuanto a que éste no enseñaba “cosas fuera de la ley”, según la autora, se saldría de la esfera de la *probatio*, con lo cual no queda bien definido ni el límite ni la justificación de la estructura retórica estipulada para el pasaje 29-578 de *Tristia II*.

Otra perspectiva, acaso más discursivamente orientada, es la que encontramos en el artículo de Gómez Pallarès (1993), donde se reflexiona sobre la mención de diferentes juegos —de azar o no, penalizados o no por las leyes augusteas— en el texto, y por qué dicha mención es relevante para la argumentación llevada a cabo por Ovidio. Considerando esto, Gómez Pallarès no se detiene tanto en el léxico legal ni en demarcar de modo exhaustivo las secciones de un discurso “jurídico”, como intenta hacer Ingelhart, sino que reflexiona de manera más general sobre la figura de Ovidio, como hombre y como poeta en el exilio (1993, 383). Gómez Pallarès parece descubrir un Ovidio más subjetivo que objetivo, que le señala a Augusto las contradicciones en su política de gobierno a propósito de ciertas actividades plausibles de ser censurables por la moral y/o penalizadas por la ley, y lo hace de una manera ingeniosa, combativa y agresiva, de acuerdo con el autor. Encontramos, desde luego, conceptos legales como *refutatio accusationis*, la que para Gómez Pallarès abarca desde el verso 207 hasta el 572, y que contiene los *exempla* que aportarán autoridad a su defensa (Gómez Pallarès, 1993, 374), al modo de una “cita de autoridad”; ubica, también, un “núcleo central” en la *refutatio* (vv. 363-466), es decir, la referencia a una larga lista de importantes y conocidos escritores griegos y romanos —dramaturgos, comediantes, historiadores, poetas elegíacos, poetas cultivadores de la épica, entre otros—. El autor considera la *Tristia II* como la contraargumentación que podría reparar el

orgullo y la imagen pública del exitoso poeta frente a una acusación agravante y un castigo excesivo por parte del emperador (...*cum longo poenae tempore victus eris, / tutius exilium pauloque quietus oro, / ut par delicto sit mea poena suo*: “[te pido para mí], cuando hayas sido ablandado por causa del largo tiempo de mi castigo, un exilio más seguro y un poco más tranquilo para que mi condena sea igual a mi delito”, vv. 576-578).² Nuestro poeta afirma que “lo perdió su ingenio” (*nil nisi peccatum manifesta que culpa fatenda es: / paenitet ingenii iudicique mei*: “Nada es sino una falta y es un delito manifiesto que debe declararse: me avergüenzo de mi ingenio y de mi juicio”, vv. 315-316), su Musa, pero no así a otros aparentemente mucho más condenables que él, bien por sus textos o bien por los juegos u otras actividades que practicaban.

Este trabajo de Gómez Pallarès sobre la *Tristia II* nos parece menos reduccionista, y de un alcance más amplio que el de Ingleheart, puesto que evita el encasillamiento del texto en un tipo discursivo específico, predeterminado, y del que el texto contiene más excepciones que reglas. Sin embargo, no revisa los elementos literarios presentes en el texto (por ejemplo, intertextualidades o símiles). Y, además, el autor se concentra en un fragmento del poema (vv. 471-472) e intenta expandir la conclusión procedente del análisis de aquél al resto del Libro 2, con lo cual cae en una falacia de tipo metodológica o “por inducción”, es decir, realiza una generalización sobre el resultado de una observación de campo limitada, que puede ser fácilmente falsada con un contraejemplo extraído de otra parte del mismo texto.

A partir de estas observaciones, el artículo de Gómez Pallarès presenta puntos oscuros en su argumentación, tanto metodológicos como sustantivos. Pero esto no impide que sea aprovechado para el estudio de *Tristia II* dado el hallazgo por su parte de un Ovidio-poeta, por tanto más subjetivo en su argumentación, que se aleja un trecho del Ovidio-abogado necesariamente objetivo para el discurso legalista.

En la próxima sección veremos un ejemplo de estudio de *Tristia II* como discurso primariamente literario.

2. *Tristia II* como discurso literario

Mader (1991) considera a *Tristia II* como un “ensayo apologético”, donde Ovidio hace una defensa de sí mismo. Pero también encuentra en ella un panegírico que menciona todas las virtudes y logros del gobierno de Augusto, más precisamente la *Pax Augusta* alcanzada durante su Principado. Mediante el recurso de la hipérbole propia del panegírico, dice Mader, Ovidio recrea una imagen sumamente estilizada de Augusto (la comparación con Júpiter, la más representativa) y de su gobierno, cuyos principios son los de “Paz en todo el mundo”, “Beneficiencia” (“*beneficence*”), “Clemencia”, “Orden” y “Control”. Dado que Ovidio se encontraba relegado en un lugar no muy amigable como

² La cita fue seleccionada por nosotros del texto latino. No fue utilizada por el autor.

Tomis³ por causa de un *crimen* cuyo castigo lo superaba en magnitud (como puede verse en la referencia de los versos 576-578 arriba), en la *Tristia II* nuestro poeta intentaría colocar al *Princeps* en una situación de “nobleza obliga” mediante elementos literarios “propagandísticos” que abogan por su buen gobierno. Ovidio era un romano libre, de la orden de los caballeros y de rancia estirpe, que nunca había tenido actitudes contrarias a las políticas de Augusto y cuya vida podía considerarse como sin mancha. La condena por su *carmen* y su *error* no podía ser excesiva puesto que, dadas estas circunstancias, iría contra la propia política de Augusto, además de la muy estilizada, casi literaria *Pax augusta* de la que Ovidio no puede disfrutar:

ultima perpetior medios eiectus in hostes,
nec *quisquam* patria longius *exul* abest.
solus ad egressus missus septemplex Histri
Parrasiae gelido virginis axe premor
—Ciziges et Colchi Tereteaeque turba Getaque
Danuviis mediis vix prohibentur aquis—
(Ovidio, *Tristia*, II, 188-192)⁴

longius hac nihil est, nisi tantum frigus
et hostes, et maris adsctricto quae coit unda gelu.
(Ovidio, *Tristia*, II, 195-196)⁵

unde precor supplex ut nos in tuta releges,
ne sit cum patria pax quoque adempta mihi,
ne timeam gentes, quas non bene summovet Hister,
neve *tuus* possit *civis* ab hoste capi.
(Ovidio, *Tristia*, II, 201-204)⁶

Ahora bien, Mader encuentra en *Tristia II* un panegírico debido a la grandilocuente e hiperbólica dicción ovidiana. Coincidimos con él sólo en esta parte, puesto que podemos considerar que los recursos literarios propios de un panegírico utilizados en el Libro 2 corresponderían a la *captatio benevolentiae* propia del (y esperable en el) discurso legal. El mismo autor afirma que en este

³ Habitada por bárbaros, Tomis era una región tomada por Roma hacía poco, con lo cual no había sido aún lo suficientemente “civilizada”, ni tampoco muy bien defendida de amenazas exteriores.

⁴ “Soporto lo peor lanzado en medio de los enemigos, y nadie como exiliado se aleja tanto más de su patria que yo. Soy el único oprimido en las salidas del Histro de siete pliegues, oprimido por el eje polar de la virgen Parrasia. Los ciziges, los colcos, la turba de tereteos y de getas son apenas separados de aquí por las aguas del Danubio”. El destacado es nuestro.

⁵ “Nada es más lejano que esta tierra excepto el frío y los enemigos y la ola del mar que se une con el hielo apretado”.

⁶ “Desde aquí, te ruego como suplicante que me relegues a lugares seguros, para que junto con la patria no me sea arrancada también la paz, para que no tema a pueblos a los que no rechaza bien el Histro, y para que no pueda tu ciudadano ser capturado por el enemigo”. El destacado es nuestro.

panegírico “(...) the contours and stylization identified above are directly related to and determined by Ovid’s rhetorical strategy or persuading the princeps to send him to a less austere place of exile” (1999, 144).. Por lo tanto, no podemos afirmar que *Tristia II* es estrictamente un panegírico o, incluso, un ensayo; tampoco, un discurso legal. Una aproximación aceptable por el momento sería considerar que se trata de un ensayo argumentativo con rasgos panegíricos que constituirían “una defensa de sí mismo”, en términos de Mader, lo cual implica asumir la posibilidad de encontrarnos con más de una textura discursiva a lo largo de un texto. Debemos considerar, entonces, el concepto de *textura mixta* para estudiar la *Tristia II*.

3. Conclusión

A partir de las observaciones de distintos autores presentadas más arriba, concluimos que el análisis de *Tristia II* desde una perspectiva estructural es insuficiente dado que con él se desatiende la problemática de la retórica del texto, la cual no es plausible de ser encasillada en ningún compartimento discursivo. Por lo tanto, proponemos estudiar el Libro 2 desde una visión holística, tanto estructural como semántico-pragmática, en contraposición a visiones tradicionales más reduccionistas que problematizan sólo la adecuación del texto ovidiano a las definiciones de los manuales de retórica legal, o a géneros literarios definidos de antemano y de manera fija.

Bibliografía

- Gómez-Pallarès, J. (1993), “Sobre Ovidio, *Tristia II*, 471-492”, *Latomus*, 52, 372-385.
- Harrison, S. (2006), “Ovid and genre: Evolutions of an Elegist”, *Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 79-94.
- Ingleheart, J. (2010), *A Commentary on Ovid, Tristia, Book 2*, Oxford, Oxford University Press.
- Mader, G. (1991), “Panegyric and Persuasion in Ovid, Tr. 2.317-336”, *Latomus*, 50, pp. 139-149.
- McGowan, M. (2009), *Ovid in Exile*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Owen, S. G. (ed.) (1963), *P. Ovidi Nasonis: Tristium Libri Quinque Ibis Ex Ponto Libri Quattuor Halieutica Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- Van Dijk, T. A. (1978), *La Ciencia del Texto*, Buenos Aires, Paidós.
- (1980), *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, Madrid, Cátedra.
- Williams, G. (2006), “Ovid’s Exile Poetry: *Tristia*, *Epistulae ex Ponto* and *Ibis*”, *Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 233-245.

Consolatio, augurium y autofiguración en Cic., Fam. 6, 6

Soledad Correa
CONICET-UNR
soledad.correa@yahoo.com.ar

Tras la muerte de Pompeyo, a fines del 48 a. C., la buena disposición de César hacia los pompeyanos que persistían en resistírsele fue disminuyendo. De esta manera, una vez concluida la guerra africana en el 46 a. C., los oponentes que cayeron en sus manos no fueron perdonados sino exiliados. Aunque ninguna fuente antigua aclara la índole exacta de este destierro, es probable que la deportación masiva de pompeyanos haya sido llevada a cabo a partir de la autoridad que César detentaba como *dictator*. Los esfuerzos de varios ex pompeyanos para lograr el perdón de César se encuentran tematizados en la correspondencia de Cicerón, principalmente en los libros 4 y 6 de *Epistulae ad Familiares*. En numerosas cartas se advierte que el famoso orador prestó ayuda a estos hombres, ofreciéndoles consejo y consuelo. Interesa tener presente que la dictadura de César introdujo una importante diferencia en las tácticas a las que podían apelar los exiliados para asegurarse el regreso: mientras que en el pasado la práctica usual era intentar influir en la opinión del *populus* o lograr el apoyo del Senado o de importantes magistrados para volver a Roma, ahora toda la atención debía centrarse únicamente en César, pues, en tanto el *dictator* detentaba un poder absoluto, poco importaban la opinión pública, el Senado u otros magistrados, a excepción de que tuvieran alguna influencia sobre César (véase Kelly, 2006, 128-131)

En el presente trabajo nos proponemos explorar cómo Cicerón utiliza estratégicamente el subgénero de la carta consolatoria para su propia empresa de persuasión centrándonos en analizar *Fam. 6, 6*, carta dirigida a A. Cecina en el año 46 a. C., quien en ese momento se encontraba en Sicilia, esperando el perdón de César.¹ Si bien la misiva está explícitamente dirigida a Cecina, el desarrollo de la carta va delineando otros alocutarios menos evidentes, a saber, el propio César y los pompeyanos en el exilio. No obstante sus varios posibles alocutarios, el grueso de la carta (§§ 3-11) está dedicado a ofrecer a su destinatario explícito, Cecina, un extenso *augurium* en lugar de una *consolatio*. Veamos cómo procede.

¹ Durante la guerra civil, la participación de Cecina no se limitó a la esfera militar sino que además escribió un panfleto político en el que insultaba abiertamente a César (Cic., *Fam. 6, 5, 3; 6, 9*; Suet., *Jul. 75, 5*). Aunque fue perdonado, se le impidió regresar a Italia. Cecina se retiró entonces a Sicilia, pero sólo se le permitió permanecer allí hasta el 1° de enero del 45 a. C. (Cic., *Fam. 6, 8, 1*). A propósito de Cecina, remitimos a la semblanza que presenta Kelly (2006, 206-208).

El ego epistolar da comienzo a la carta reforzando su unión con el destinatario (“pro nostra et meritorum multorum et studiorum parium coniunctione”);² seguidamente, pide disculpas por no haber escrito antes (“sed tamen uereor ne litterarum a me officium requiras”), aduciendo no haberlo hecho hasta el momento por haber preferido enviarle una carta de felicitaciones antes que una consolatoria (“gratulationem quam confirmationem animi tui complecti litteris maluissem”). Esto sugiere que parece haber algo ominoso en el envío de este tipo de cartas, al menos cuando la *materia consolandi* involucra una desgracia de tipo político,³ a punto tal que el remitente ha optado por no escribir en lo absoluto, a pesar del deterioro que esto podía producir en sus relaciones con el destinatario, al estar incumpliendo con el *litterarum officium*⁴ (§1), crucial en las relaciones de *amicitia*⁵. Sin embargo, el remitente difiere el envío de felicitaciones para otro momento (“nunc, [...] breui gratulabimur; itaque in aliud tempus id argumentum epistulae differo”) y, en lo que sigue, se apronta a ofrecer consuelo a Cecina, aunque de un modo sinuoso.⁶

Mas en esta carta creo que debo fortalecer aun más tu ánimo, que no sólo oigo sino también espero que esté mínimamente débil, no con la autoridad de alguien muy sabio sino del mayor de tus amigos. Y no te consolaré ciertamente con esas

² Véase White (2010, 29): “The writing of a letter represents the renewal of a personal alliance, and it is by upholding the alliance that epistolary talk functions as a form of defense.” Cicerón mantuvo una relación estrecha con el padre de Cecina y en el año 69 a. C. pronunció un discurso en su defensa (*Pro Caecina*). Así pues, el joven Cecina frecuentó al orador desde su infancia (Cic., *Fam.* 6, 9, 1), razón por la cual, en una carta dirigida a Cicerón, se refiere a sí mismo como *ueterem tuum clientem* (Cic., *Fam.* 6, 7, 4).

³ Aunque ofrecer consuelo por carta permitía cumplir con una importante rutina de la vida social, parece haber habido una especie de tabú no sólo a la hora de escribir este tipo de cartas ante reveses políticos, sino también —si tenemos en cuenta el rechazo que manifiesta Cicerón ante los tópicos consolatorios (véase Cic., *Att.* 3, 15, 7)— de recibirlas, es decir, una cierta resistencia a ocupar el lugar del *consolandus*. Probablemente esto obedezca al hecho de que ser objeto de una carta consolatoria equivalía a recibir malas noticias, en tanto se recurría a este tipo de cartas cuando ya no había lugar para la esperanza (véase más adelante, en esta misma carta, Cic., *Fam.* 6, 6, 2: *nec iis quidem uerbis quibus te consoler ut adflictum et iam omni spe salutis orbatum*). Asimismo, esta renuencia puede explicarse a partir del hecho de que el envío de esta clase de cartas —al igual que sucede al ofrecer *consilium*— instaura un desequilibrio entre los corresponsales, en tanto en ellas el destinatario es, de alguna manera, reconvenido o, en todo caso, aleccionado por el remitente, quien se ubica en una posición de superioridad. A propósito de la índole erística de las cartas consolatorias véase Wilcox (2005 y 2012, 40-63). Para las tensiones presentes en las cartas en las que se imparte consejo véase Hall (2009, 118-127).

⁴ Para la noción de *officium litterarum*, véase Cic., *Fam.* 8, 1, 1; 15, 20, 2; 2, 1, 1, y, sobre todo, 16, 25 (carta dirigida a Tirón).

⁵ Como sabemos, la *amicitia* se expresaba concretamente a través de un conjunto de actos y de obligaciones designados bajo el término global de *officium*. El envío de correspondencia formaba parte de los *officia priuata*. Para el concepto de *officium* y su importancia en la cultura romana, véase Hellegouarc’h ([1963] 1972, 152-63).

⁶ La edición del texto utilizada es la de D. R. Shackleton Bailey (1977). Todas las traducciones citadas nos pertenecen.

palabras con las cuales se consuela al afligido y privado ya de toda esperanza de salvación, sino como a aquel de cuya seguridad no dudo más de lo que recuerdo que tú dudabas de la mía. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 2).⁷

Como puede verse aquí, el remitente procura disipar el tono de superioridad que el envío de una *confirmatio* por vía epistolar podría sugerir, reforzando el terreno común compartido por ambos. En efecto, los corresponsales tienen en común el hecho de conocer la experiencia del destierro:

...cuando fui expulsado de la República por aquéllos que pensaron que ella no podía caer estando yo de pie, recuerdo que oí de muchos viajeros que habían venido a mi encuentro desde Asia, donde tú estabas, que afirmabas con seguridad mi glorioso y rápido regreso. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 2).⁸

A su vez, a partir del empleo del mismo verbo (*confirmo*), el ego epistolar pone en primer plano la reversibilidad de los papeles de *consolator/consolandus*: así como en el pasado fue Cecina quien dio consuelo a Cicerón, ahora es Cicerón quien debe fortalecer el ánimo de Cecina. El recuerdo de su propio destierro no sólo permite que el remitente pueda construir su *auctoritas* como *consolator*, sino que funciona también como un argumento consolatorio en sí mismo, en tanto invita a que el destinatario trace un paralelo entre el (rápido y glorioso) regreso de Cicerón y el suyo propio.

El paralelo entre los corresponsales continúa en el párrafo siguiente, donde al igual que Cecina, quien siendo un reconocido *haruspex* había predicho el regreso de Cicerón cuando esto aún era incierto, el remitente expondrá sus propias artes augurales (“nostra diuinatio”). Antes de proceder a ofrecer al destinatario su *augurium* el ego epistolar debe exhibir sus cartas credenciales, indicando la procedencia de su arte adivinatorio. Así como a Cecina fue su padre quien se lo enseñó (§3), Cicerón lo obtuvo “no sólo por las recomendaciones y preceptos de sapientísimos varones y por el estudio frecuente, sino también, como tú sabes, por la gran experiencia de la administración de la República y la gran variedad de mis circunstancias” (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 3).⁹

⁷ “His autem litteris animum tuum, quem minime imbecillum esse et audio et spero, etsi non sapientissimi, at amicissimi hominis auctoritate confirmandum etiam atque etiam puto, nec iis quidem uerbis quibus te consoler ut adflictum et iam omni spe salutis orbatum sed ut eum de cuius incolumitate non plus dubitem quam te memini dubitare de mea”.

⁸ “[...] cum me ex re publica expulissent ii qui illam cadere posse stante me non putarunt, memini me ex multis hospitibus qui ad me ex Asia, in qua tu eras, uenerant audire te de glorioso et celeri reditu meo confirmare”.

⁹ “[...] cum sapientissimorum uirorum moni[men]tis atque praeceptis plurimoque, ut tu scis, doctrinae studio tum magno etiam usu tractandae rei publicae magnaue nostrorum temporum uarietate consecuti sumus”.

En lo que sigue, el desvío del género consolatorio será sólo aparente en tanto el objetivo que el remitente afirma perseguir con su *augurium* será fortalecer el ánimo del destinatario. Pero antes de proseguir debe continuar reforzando su *auctoritas* como *augur-consolator*, que alguien podría poner en entredicho (§4), para lo cual el ego epistolar emprende una revisión del pasado reciente, puntualmente, de su comportamiento durante la guerra civil y de las aporías en las que se vio envuelto:

(...) desde el comienzo, aconsejé a Pompeyo que no se uniera a César y luego que no se separara. Veía que el poder del Senado era debilitado por la unión, mientras que la guerra civil era provocada por la desunión. Ciertamente, tenía una gran familiaridad con César, estimaba muchísimo a Pompeyo; pero mi decisión era fiel tanto a Pompeyo como favorable a ambos. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 4).¹⁰

(...) Surgió un pretexto para la guerra. ¿Qué advertencias o quejas pasé por alto, al preferir una paz injustísima antes que la más justa de las guerras? (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 5)¹¹

Mi influencia fue derrotada, no tanto por Pompeyo (pues él estaba impresionado) como por aquellos que, confiados en que Pompeyo era el líder, pensaban que, en los temas domésticos y en sus deseos de aquella guerra, la victoria en semejante guerra sería sumamente conveniente no sólo para sus asuntos personales sino también para sus ambiciones. La guerra empezó mientras yo permanecía pasivo, quedándome en Italia mientras pude, una vez que Pompeyo fue expulsado. Pero para mí tuvo más fuerza el sentido del honor que el temor. Temí no ayudar a la salvación de Pompeyo, como él no dejó de ayudarme alguna vez. Por consiguiente, vencido por el deber o por la opinión de los hombres de bien o por el sentido del honor, como en el mito de Amfiarao, así también yo marché ‘prudente y a sabiendas hacia la calamidad colocada ante mis ojos’. Nada adverso sucedió en esta guerra que yo no haya anticipado. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 6)¹²

Según se advierte, hay en estas declaraciones mucho más que una simple exhibición de la pericia adivinatoria del ego epistolar y resulta evidente que

¹⁰ “Initio ne coniungeret se cum Caesare monuisse Pompeium et postea ne seiungeret. coniunctione frangi senatus opes, diiunctione ciuile bellum excitari uidebam. atque utebar familiarissime Caesare, Pompeium faciebam plurimi; sed erat meum consilium cum fidele Pompeio tum salutare utrique”.

¹¹ “Causa orta belli est: quid ego praetermisi aut monitorum aut querelarum, cum uel iniquissimam pacem iustissimo bello anteferrem?”

¹² “Victa est auctoritas mea, non tam a Pompeio (nam is mouebatur) quam ab iis qui duce Pompeio freti peropportunam et rebus domesticis et cupiditatibus suis illius belli uictoriam fore putabant. susceptum bellum est quiescente me, depulsum ex Italia manente me quoad potui. sed ualuit apud me plus pudor meus quam timor; ueritus sum deesse Pompei saluti, cum ille aliquando non defuisset meae. itaque uel officio uel fama bonorum uel pudore uictus ut in fabulis Amphiaraus sic ego 'prudens et sciens ad pestem ante oculos positam' sum profectus. quo in bello nihil aduersi accidit non praedicente me”.

éste persigue un objetivo algo más amplio que el explícitamente declarado, esto es, fortalecer el ánimo de Cecina. En efecto, aquí el remitente pone en primer plano sus buenas relaciones tanto con César como con Pompeyo y el papel de consejero que desempeñó con este último; asimismo, se presenta no sólo como un adalid de la *pax*, sino también como un celoso observante del *officium* que lo unía a Pompeyo.¹³ Nótese que el paralelo con el destinatario continúa en tanto el remitente se equipara al famoso adivino Anfiarao, quien, en la leyenda de los siete contra Tebas, fue persuadido por su esposa para unirse a la expedición argiva, a pesar de que sabía que terminaría en desastre. El repaso de la exactitud de sus predicciones produce, sin embargo, un efecto paradójico en tanto configura al remitente como a una suerte de Casandra, cuyo don profético ha mostrado ser tan infalible como ignorado. No obstante, esta revisión del propio pasado, en la que una vez más el ego epistolar defiende su política de inacción durante el conflicto civil entre César y Pompeyo, le permitirá sentar las bases para fortalecer el papel de intermediario válido entre César y los exiliados pompeyanos que se siente llamado a cumplir, en la medida en que la neutralidad ha caracterizado desde siempre su comportamiento. También podría pensarse que con esta revisión de su pasado Cicerón está ofreciendo pistas a Cecina de cómo éste debe reformular su propio pasado como ex pompeyano a la hora de dedicar una obra a César. El ego epistolar, con todo, insiste en el hecho de que este repaso no ha tenido otro objetivo más que preparar el terreno para prestar credibilidad al *augurium* que está por pronunciar:

Por este motivo mi predicción deberá ser digna de crédito, dado que, como suelen hacer los augures y los astrólogos, yo también, siendo augur público, a partir de mis anteriores predicciones establecí ante ti mi autoridad de augur y mi arte adivinatorio. Por consiguiente, no profetizo para ti a partir del vuelo del pájaro ni de su canto favorable, como sucede en nuestro arte, ni a partir de los saltos de augurio propicio o que producen ruido, sino que tengo otros signos que observar. Aunque éstos no son más seguros que aquéllos, ofrecen sin embargo menos posibilidad de oscuridad o de error. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 7)¹⁴

Se advierte que aunque hasta el momento ha puesto el foco en aquello que lo une al destinatario, a partir de aquí se traza un desvío en tanto el arte

¹³ En el último texto citado Cicerón alude, aunque de un modo vago (*cum ille aliquando non defuisset meae*), a la ayuda que Pompeyo le habría prestado para regresar del exilio, ayuda que, según declara en diversas oportunidades, fue todo menos consistente. Véase en este sentido, Cic., *Att.* 9, 13, 3.

¹⁴ “Qua re, quoniam, ut augures et astrologi solent, ego quoque augur publicus ex meis superioribus praedicti constitui apud te auctoritatem auguri et diuinationis meae, debet habere fidem nostra praedictio. non igitur ex alitis inuolatu nec e cantu sinistro oscinis, ut in nostra disciplina est, nec ex tripudiis solistimis aut soniuuis tibi auguror, sed habeo alia signa quae obseruem; quae etsi non sunt certiora illis, minus tamen habent uel obscuritatis uel errores”.

adivinatorio del remitente es de una índole diferente de la del destinatario. En efecto, éste se sirve de otros instrumentos, que si no son más seguros sí resultan menos equívocos:

Los signos para la adivinación se observan por medio de cierta vía doble: considero que la primera de éstas surge a partir de César mismo, la segunda a partir de la naturaleza y disposición de las circunstancias civiles. Estas cosas hay en César: un carácter moderado e indulgente, como está expresado en aquel famoso libro tuyo 'De las quejas'. Se añade que le agradan muchísimo los talentos excelentes como el tuyo. Además, cede a las voluntades de muchos, cuando son justas e inspiradas por el deber, no a las frívolas o ambiciosas. En esto lo impresionará mucho la voz unánime de Etruria. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 8).¹⁵

Vemos que la "lectura" de César da lugar a una *laudatio Caesaris*, en la que el ego epistolar involucra fuertemente a Cecina, en tanto menciona el libro con el que éste habría intentado apaciguar al dictador durante el exilio, luego de la ofensa que le valió el destierro.¹⁶ Esta *laudatio* funciona, a su vez, como un *speculum principis*, en tanto al tiempo que lo describe, preconiza una determinada imagen de César, configurándolo como un gobernante sabio, que sabrá valorar los emprendimientos literarios y las artes adivinatorias de Cecina.

Seguidamente, el remitente anticipa una posible objeción que el destinatario podría esgrimirle:

Por consiguiente, ¿por qué esto fue poco útil hasta ahora? Porque piensa que no podrá asumir las causas de muchos si cediera ante ti, contra quien parece que puede encolerizarse con mayor justicia. 'Por consiguiente, ¿qué esperanza hay de parte del airado?' Comprenderá que él sacará sus alabanzas de la misma fuente de la cual fue ligeramente salpicado. Finalmente, es un hombre extremadamente agudo y muy previsor. Comprende que a ti, el más noble de todos, procedente de la parte de Italia que mínimamente puede ser despreciada con facilidad y en nuestro común cuerpo político semejante a ninguno de los mejores de tu generación ya por talento, influencia o reputación, no puede

¹⁵ "Notantur autem mihi ad diuinandum signa duplici quadam uia; quarum alteram duco e Caesare ipso, alteram e temporum ciuiliu natura atque ratione. in Caesare haec sunt: mitis clemensque natura, qualis exprimitur praeclaro illo libro 'Querelarum' tuarum. accedit quod mirifice ingeniis excellentibus, quale est tuum, delectatur. praeterea cedit multorum iustis et officio incensis, non inanibus aut ambitiosis uoluntatibus; in quo uehementer eum consentiens Etruria mouebit".

¹⁶ Aparentemente, el *liber querelarum* era un panegírico en el que Cecina alababa la naturaleza compasiva y clemente de César. Shackleton Bailey (1977, 2, 402) señala que probablemente se trató de una obra similar a *Tristia* de Ovidio. En una carta dirigida a Cicerón, Cecina le explica cómo sopesó cuidadosamente cada palabra, por temor de ofender la sensibilidad del dictador (Cic., *Fam.* 6, 7, 1-4). Otra obra que Cecina produjo en el exilio fue un tratado de oratoria en el que elogiaba a Cicerón, aunque esto no es del todo seguro (Shackleton Bailey, 1977, 2, 404).

apartarte de la República por muy largo tiempo. No querrá que algún día esto sea beneficio del tiempo antes que sea suyo. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 9).¹⁷

Es interesante que el ego epistolar presente a César como consumidor de *laudes*, pues aunque esta carta esté alimentando esa supuesta inclinación del dictador por ser ponderado, incitando a Cecina a hacer otro tanto, esta afirmación subvierte de alguna manera los elogios hasta aquí vertidos. En efecto, al construir a César como un gobernante que sólo espera recibir alabanzas de sus subordinados, acaba configurándolo como un *tyrannus*. A esto contribuye también el hecho de que el remitente parece sugerir que el perdón de César obedecerá más a un cálculo de rédito político que a un olvido genuino de la ofensa recibida de parte de Cecina. No obstante, el panegírico de César continúa en el párrafo siguiente:

He hablado de César. Ahora hablaré de la naturaleza de las circunstancias y de los hechos. No hay nadie tan enemigo de esta causa, que Pompeyo asumió con más entusiasmo que preparación, que se atreva a decir que nosotros somos malos ciudadanos u hombres malvados. En esto suelo admirar la seriedad, la justicia y la sabiduría de César. Nunca se refiere a Pompeyo sino en los términos más honoríficos. Aunque ha hecho muchas cosas con bastante severidad contra su persona, esas son cuestiones propias de las armas y de la victoria, no de César. Sin embargo, a nosotros ¡de qué modo nos recibió! A Casio lo convirtió en su legado, a Bruto lo puso al frente de la Galia, a Sulpicio en Grecia; a Marcelo, contra quien estaba sumamente encolerizado, lo restituyó con su más alto honor. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6,10).¹⁸

A pesar de que el ego epistolar se ha expresado con ecuanimidad hasta el momento a propósito de los dos líderes, en estas líneas parece inclinarse por César. Efectivamente, al mismo tiempo que desliza una crítica de Pompeyo, pone en primer plano su admiración por su rival, llegando incluso a elaborar una disculpa de su comportamiento para con Pompeyo, atribuyéndolo a su condición de vencedor (“*armorum ista et uictoriae sunt facta, non Caesaris*”).

¹⁷ “Cur haec igitur adhuc parum profecerunt? quia non putat se sustinere causas posse multorum si tibi, cui iustius uidetur irasci posse, concesserit. 'quae est igitur' inquires 'spes ab irato?' eodem <de> fonte se haustum intellegit laudes suas e quo sit leuiter aspersus. postremo homo ualde est acutus et multum prouidens. intellegit te, hominem in parte Italiae minime contemnenda facile omnium nobilissimum et in communi re publica cuiuis summorum tuae aetatis uel ingenio uel gratia uel fama populi Romani parem, non posse prohiberi re publica diutius. nolet hoc temporis potius esse aliquando beneficium quam iam suum”.

¹⁸ “Dixi de Caesare. nunc dicam de temporum rerumque natura. nemo est tam inimicus ei causae quam Pompeius animatus melius quam paratus suscepit qui nos malos ciuis dicere aut homines improbos audeat. in quo admirari soleo grauitatem et iustitiam et sapientiam Caesaris. numquam nisi honorificentissime Pompeium appellat. at in eius persona multa fecit asperius. armorum ista et uictoriae sunt facta, non Caesaris. at nos quem ad modum est complexus! Cassium sibi legauit, Brutum Galliae praefecit, Sulpicium Graeciae; Marcellum, cui maxime suscensebat, cum summa illius dignitate restituit”.

Asimismo, vemos que el remitente exhibe su proximidad con el dictador (“numquam nisi honorificentissime Pompeium appellat”), lo que sin duda contribuye a encarecer el papel de intermediario que busca desempeñar.¹⁹ En este sentido, traza una diferencia categórica entre el tratamiento que César dio a Pompeyo (“at in eius persona multa fecit asperius”) y el que dispensó a otros ex pompeyanos, entre los que se incluye (“at nos quem ad modum est complexus!”). A nuestro juicio, con este tipo de declaraciones el remitente no sólo apunta a dar consuelo a Cecina, sino que también busca comprometer públicamente al dictador tanto con una ética del buen gobierno, como con una política consistente de indulgencia hacia otros exiliados pompeyanos.

En el cierre de la carta el ego epistolar reafirma su opción por haber ofrecido un *augurium* como una forma más eficaz de *consolatio*, cuyos tópicos son sin embargo enumerados a través de una preterición:

Tienes mi augurio. Si algo dudara de él no lo hubiera utilizado antes que a esa consolación con la que fácilmente podría prestarte ayuda a ti, que eres un varón fuerte [...] Hablaría también de cuánto consuelo tienes en la conciencia de tu obra, cómo la literatura debería ser motivo de deleite en la adversidad, recordaría los gravísimos destinos no sólo de líderes antiguos, sino también de estos recientes, o de tus compañeros. También nombraría a muchos varones ilustres extranjeros (pues el recuerdo de la ley común, por así decirlo, y de la condición humana alivia el dolor); expondría también de qué modo vivimos aquí, no sólo en qué agitación sino también en qué confusión de todas las cosas (pues es necesario estar privado de una República arruinada con un anhelo menor que de una en buen estado). Pero nada de este género es necesario. (Cicerón, *Familiares*, 6, 6, 12-13).²⁰

El último argumento consolatorio presentado (“exponerem etiam quem ad modum hic et quanta in turba quantaque in confusione rerum omnium uiueremus [...]”) es ambiguo, pues el destinatario bien podría experimentar desconsuelo al ofrecérsele garantías de que regresará a una *perdita re publica*.

Para concluir, esperamos que nuestro análisis de esta carta haya mostrado cómo Cicerón utiliza de manera estratégica el subgénero de la carta consolatoria, adaptándolo no sólo a su propia empresa de persuasión, sino también a su destinatario. Al mismo tiempo, hemos querido poner de relieve el

¹⁹ Esto se presenta de modo más enfático al final de la carta: “nunc [...] me amicissime cottidie magis Caesar amplectitur, familiares quidem eius sicuti neminem” (Cic., *Fam.* 6, 6, 13). Véase asimismo, la carta en la que Cecina escribe a Cicerón: “apud ipsum multum, ad eius omnis plurimum potes” (Cic., *Fam.* 6, 7, 6).

²⁰ “Habes augurium meum; quo, si quid addubitarem, non potius uterer quam illa consolatione qua facile fortem uirum sustentarem, [...] disputarem etiam quanto solacio tibi conscientia tui facti, quanta delectationi in rebus aduersis litterae esse deberent; commemorarem non solum ueterum sed horum etiam recentium uel ducum uel comitum tuorum grauissimos casus; etiam externos multos claros uiros nominarem (leuat enim dolorem communis quasi legis et humanae condicionis recordatio); exponerem etiam quem ad modum hic et quanta in turba quantaque in confusione rerum omnium uiueremus (necesse est enim minore desiderio perdita re publica carere quam bona). sed hoc genere nihil opus est”.

hecho de que el modo en que el remitente se presenta en esta carta deja ver las tensiones y ambigüedades del complejo papel de intermediario que desempeñó entre César y los ex pompeyanos en el exilio.

Bibliografía

- Hall, J. (2009), *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, New York, Oxford University Press.
- Hellegouarc'h, J. ([1963] 1972), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres.
- Kelly, G.P. (2006), *A History of Exile in the Roman Republic*, New York, Cambridge University Press.
- Shackleton Bailey, D.R. (ed. y com.) (1977), *Cicero. Epistulae ad familiares*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- White, P. (2010), *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*, New York, Oxford, University Press.
- Wilcox, A. (2005), "Paternal Grief and the Public Eye: Cicero *Ad Familiares* 4.6", *Phoenix*, vol. 59, pp. 267-287.
- (2012): *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*, Madison, The University of Wisconsin Press.

La comunidad en la predicación y la “intercambiabilidad” en Aristóteles como fuente de la teoría de los trascendentales

Darío José Limardo
Universidad de Buenos Aires
eltanolimardo@hotmail.com

La influencia del pensamiento de Aristóteles como interpretación de la realidad es sin duda una de las mayores en la historia de la filosofía. Uno de esos casos es la teoría de los trascendentales en la edad media (DT), la cual presenta ciertos conceptos generales que, no siendo categorías, van más allá de ellas puesto que las “trascienden”, no por ser separados y subsistentes sino porque se encuentran implicadas y se dicen de todas ellas. A su vez, se establece que dichos conceptos, cuya lista está generalmente integrada por “ente” (*ens*), “uno” (*unum*), “verdadero” (*verum*) y “bueno” (*bonum*), se “convierten” (*convertuntur*) por tener la misma extensión pero no significar lo mismo desde el punto de vista del concepto. Si bien no se puede afirmar que el estagirita haya defendido dicha teoría, sí es cierto que tanto para la idea de la comunidad en la predicación como de la postulación de conceptos “convertibles” o “intercambiables” es una de las fuentes principales.

El estagirita en varios pasajes de la *Metafísica* señala que “lo que es” y “uno” son principios máximos de la filosofía primera y además no pueden ser considerados géneros. Pero si bien ambos conceptos parecen tener las mismas características en cuanto a extensión, no obstante significan distintos enunciados. Esta vinculación, que implica una cierta “identidad” así como una “diferencia”, es la que en la DT se denomina “convertibilidad”. Este concepto, a su vez, tiene antecedentes en los *Tópicos*, donde se afirma que hay ciertos predicados que pueden “intercambiarse”, como por ejemplo los predicados del tipo “propio”. Esta posibilidad de ser intercambiables, incluso, es el criterio que unas líneas más adelante utilizará para efectuar la división de los predicables, ya que mientras “propio” y “definición” son intercambiables, no lo son “género”, “accidente” o “diferencia”.

El siguiente trabajo muestra cuáles son los pasajes aristotélicos en los cuales se pueden encontrar antecedentes de tres de las tesis que se desprenden de la DT en los autores medievales, especialmente en Tomás de Aquino. Dichas tesis son: (i) hay ciertos conceptos que, a pesar de ser co-extensivos en la realidad con “lo que es”, no obstante son distintos según el concepto; (ii) debido a la co-extensión que mantienen con “lo que es”, dichos conceptos no quedan acotados a una de las categorías; y (iii) entre ellos se da una

vinculación que se denomina “convertibilidad”. En primera instancia, entonces, analizaremos los textos aristotélicos que podemos considerar fuente para dichas tesis, para luego mostrar qué pasajes se consideran antecedentes posibles de las nociones de “bueno” y “verdadero” como conceptos o términos trascendentales (TT).

Fuentes para la vinculación entre “lo que es” y “uno” y la “convertibilidad”

En *Metafísica*, 1003b, 23-32, Aristóteles señala que “lo que es” y “uno” son idénticos en la realidad a pesar de no expresarse por el mismo enunciado, así como se mantiene lo mismo para las nociones de “causa” y “principio”; por eso son lo mismo y una naturaleza, pero se expresan (δηλούμενα) mediante distintos enunciados. Así, entonces, tenemos dos nociones, que en este caso son “lo que es” (τὸ ὄν) y “uno” (τὸ ἓν), que a pesar de expresar distintos enunciados o definiciones (λόγῳ) no refieren a cosas distintas. El objetivo de dicho argumento es apoyar esta correlación entre la noción de “uno” y la de “lo que es”, a fin de afirmar que *ambos* conceptos son principios de la investigación de la filosofía primera. De hecho, Aristóteles señala a continuación que incluso si no se distinguieran por su enunciado, sería a favor de la argumentación presente, ya que en tal caso la correlación se vería de manera más clara. Ahora bien, dicha tesis implica una “identidad” por un lado, así como una “diferencia”.

El ejemplo dado por Aristóteles no es, sin embargo, aclaratorio de la cuestión, puesto que la relación entre “causa” (αἷτια) y “principio” (ἀρχαί) no es tan clara. Si la intención es establecer una “co-extensión” entre dos conceptos, la analogía no es la más indicada, ya que si bien el estagirita afirma que en cuantos sentidos se habla de principios, “en otros tantos sentidos se habla también de ‘causas’, ya que todas las causas son principios”¹ (*Metaf.*, 1013a, 16) no necesariamente todo “principio” es una “causa”.² Incluso dejando de lado las dificultades provenientes del ejemplo, la tesis de la identidad en la extensión o en la referencia también puede ser puesta en duda, ya que algunos comentaristas consideran que es una tesis “débil” cuya dificultad radica en que afirmar esta vinculación no alcanza para considerar que sean “una naturaleza” (μία φύσις) como el autor afirma (véase Centrone, 2007, 28). Una lectura más fuerte afirmaría que “uno” podría ser un predicado *per se* de “lo que es”, pero aquí también hay una dificultad proveniente, en

¹ Trad. Calvo Martínez, T. (2000) aquí y en citas siguientes de *Metafísica*, a menos que se indique lo contrario: “ἰσδαχῶς δὲ καὶ τὰ αἷτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἷτια ἀρχαί”

² A menudo puede considerarse más amplia la noción de principio puesto que hay sentidos de principio de los cuales no se podría decir que se es causa (como el punto de partida de un trayecto es principio pero no causa). Pero también puede considerarse que en algunos casos sea la noción de “causa” más amplia ya que hay sentidos de causa que no se dirían principios (ya que no todas las causas son principios sino las primeras).

este caso, de un aspecto más bien epistemológico, ya que Aristóteles a menudo afirma que la “reducción de lo que es” (τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν) de esta filosofía primera puede hacerse tanto a “lo que es” como a lo “uno”, debido a la identidad entre ellos.

Entrar en la indagación de dicha pregunta, no obstante, nos llevaría a una interrogación más amplia en la que en el momento no podemos entrar, con lo cual sólo afirmaremos que según nuestra postura la idea de Aristóteles es afirmar una cierta “identidad” de algún tipo, para la cual creemos la “co-extensión” es el mejor candidato, a pesar de que ambas nociones puedan indicar enunciados distintos. Esta identidad entre ambos conceptos puede evidenciarse además en la consecuencia necesaria de que si entre ellos hay alguna “identidad” y “lo que es” tiene distintos sentidos, también los tendrá “uno”. Por eso es evidente, como se señala en *Metafísica*, 1054a, 13-19, que “‘uno’ acompaña por igual a todas las categorías y no está <con exclusividad> en ninguna de ellas” (*Metaf.*, 1054a, 13-16). Por esa razón, “la expresión ‘un hombre’ no añade nada a la expresión ‘hombre’ (al igual que ‘ser’ tampoco añade nada a (ser) ‘tal cosa’, o ‘de tal cantidad’ o ‘de tal cualidad’)” (*Metaf.*, 1054a, 17-19). Así, cuando expresamos “un hombre”, no se expresa o predica otra cosa además (προσκατηγορεῖσθαι) de la ya dicha con “hombre”. Y siguiendo en la misma hipótesis, Aristóteles afirma que la referencia o reducción a “lo que es” podría también realizarse a lo “uno”, puesto que “ambos términos son intercambiables (ἀντιστρέφει): en efecto, lo *uno* es, a su manera, algo que *es*, y ‘lo que es’ es algo *uno*” (*Metaf.*, 1054a, 15-17).

La expresión verbal utilizada aquí es “ἀντιστρέφει”, que, analizada terminológicamente, combina la preposición “ἀντι” (uno de cuyos sentidos implica un “en lugar de”, “en nombre de” o “en vez de”) y el verbo “στρέφω” (que suele significar un “volver”, “volverse” o “retornar”, pero que en este caso al ser impersonal implicaría una “reciprocidad” o “reversibilidad”). Ambas ideas unidas significan efectivamente una “inversión” de uno y otro, una “conversión” o “intercambiabilidad”. De esta manera hay una predicación que de alguna manera “es vuelta”. Este mismo término es utilizado por el autor en los *Analíticos Primeros*, donde se explica respecto de las argumentaciones en qué sentido se ha de entender la expresión “inversión” (Τὸ δ’ ἀντιστρέφειν), la cual significa “cambiar de sentido la conclusión y probar que, o bien el extremo no se da en el medio, o bien éste no se da en el último <extremo>” (*Analíticos Primeros*, 59b, 1).³ Más allá del sentido propio que respecto de los razonamientos y los silogismos posee dicho término, lo

³ Trad. Candel Sanmartín, M. (2007) aquí y en citas siguientes de *Analíticos Primeros*, a menos que se indique lo contrario. En *Analíticos Primeros*, 25a se presenta la idea de la “conversión” o “inversión” de las proposiciones en los razonamientos y se utiliza la terminología ἀντιστρέφειν. En la edición de Gredos el traductor señala acertadamente en una nota a dicha sección que “en terminología escolástica se dirá que los términos son *convertibles*”. Véase Candel Sanmartín, M. (2007, 345), n. 18.

importante para nuestra exposición es la idea de “inversión” o “conversión” que implica el verbo.

Una idea similar a esta se encuentra expuesta por Aristóteles en los *Tópicos* respecto de lo “propio” (ἴδιον) y la “definición” (το τί ἦν εἶναι). En este caso, la posibilidad de ser o no intercambiable (ἀντικατηγορεῖσθαι) en la predicación es criterio de distinción entre los predicables, ya que entre las cosas que se predicán de algo algunas son intercambiables con él y otras no. Y aquellas que sí lo son, o significan la esencia de ese algo, o no. En el primer caso tendremos una “definición”, mientras que en el segundo caso estaremos ante algo “propio”. De hecho, así como es utilizado para discernir entre los predicables, a su vez esta terminología es la elegida para definir como tipo de predicación a aquello que es “propio”. En *Tópicos*, 102a, 19-31, se afirma que lo propio es aquello que no indica la esencia o lo que es el ser de la cosa, pero que se intercambia en la predicación con él (ἀντικατηγορεῖται). El término verbal también está formado por la preposición “ἀντι”, pero unida esta vez a la voz media del verbo “κατηγορέω”, cuyo significado en este caso es el de “predicar”. Allí el ejemplo es muy claro al afirmar que leer y escribir es algo propio del hombre, puesto que si es hombre, es capaz de leer y escribir, y si es capaz de leer y escribir, es hombre (véase *Tópicos*, 102a, 21-22). Dicho ejemplo nos hace evidente que la idea es la misma, ya que adaptando nuestro ejemplo de ahora al que se da en *Metafísica* se podría decir que si es “algo que es, es uno, así como si es algo que es uno, es algo que es” (*Metaf.*, 1061a, 17). Incluso, a pesar de la diferencia en la terminología verbal, hay un pasaje de *Categorías* (2b, 19-21) en el que ambos términos se encuentran vinculados como si fuesen la misma palabra, con la única diferencia de la preposición “ἀντι”. Allí se afirma que “los géneros se predicán de las especies, pero no así, inversamente, las especies de los géneros” (*Categorías*, 2b, 20).⁴ Semánticamente, entonces, “ἀντικατηγορεῖται” y “ἀντιστρέφει” indican un significado similar.

Esta idea es la que Tomás de Aquino, entre otros, retomará respecto de aquellos conceptos que se consideran primeros, ya que los trascendentales se dice que se “convierten” (*convertuntur*) con el ente. Los comentarios del aquinate a los textos aristotélicos del *Órganon* sólo incluyen a los *Analíticos Segundos*, en cuyo texto aparece mencionada la idea de la “inversión” de algo o “convertibilidad” en relación a la imposibilidad de una demostración circular. Allí se afirma que una demostración no puede ser circular excepto que nos estemos refiriendo a cosas que sean “predicables recíprocamente”

⁴ Trad. Candel Sanmartín, M. (2007) aquí y en citas siguientes de *Categorías*, a menos que se indique lo contrario: “τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει”. En *Analíticos Primeros*, 25a se presenta la idea de la “conversión” o “inversión” de las proposiciones en los razonamientos y se utiliza la terminología ἀντιστρέφειν. En la edición de Gredos el traductor señala acertadamente en una nota a dicha sección que “en terminología escolástica se dirá que los términos son *convertibles*”. Véase Candel Sanmartín, M. (2007, 345), n. 18.

(ἀντικατηγορούμενα) como los “propios”. En el comentario de Tomás, el término elegido para esta idea es el latino “*convertibilia*”, traducido al español como “las cosas convertibles”, y el correspondiente verbo “*convertuntur*” traducido como “convertirse”.⁵ Lamentablemente, no contamos con comentarios de Tomás a las obras que hemos analizado previamente como los *Tópicos* o las *Categorías*, pero sí tenemos los comentarios a los textos de la *Metafísica* que hemos visto anteriormente respecto a la relación entre “lo que es” y lo “uno”.

En relación con esto, el aquinate afirma que la reducción a los principios de esta ciencia es indistinto realizarla a “ente” o a “uno”, puesto que afirmar que ambos términos se diferencian sólo según la razón o el concepto (*differunt ratione*) es tan evidente o manifiesto como decir que se convierten mutuamente (*tamen manifestum est quod adinvicem convertuntur*), puesto que todo lo que es “ente” es de algún modo “uno” y “viceversa”. El hecho de que “uno” difiera según la razón es lo que Tomás, entre otros autores medievales, sistematiza de manera más completa que en Aristóteles, puesto que todos aquellos conceptos que se convierten con “ente” guardan con él una diferencia a partir de la adición de una “nota” o “idea” que no se encuentra en el concepto propio de “ente”. “Uno” añade la noción de “indivisibilidad”, idea, es cierto, ya presente en Aristóteles pero desarrollada más plenamente luego. Tomaremos en nuestro caso el comentario al pasaje del Libro IV para el análisis. Allí establece Tomás que las cosas pueden ser convertibles entre sí de dos maneras distintas: (i) pueden convertirse como lo hacen “túnica” y “vestimenta”, o (ii) como lo hacen “principio” y “causa”. En el primer caso, tenemos dos cosas que son “lo mismo en el sujeto” (*idem subiecto*) e implican el mismo concepto o son “uno según la razón” (*unum secundum rationem*). Los términos que se relacionan de esta manera son “nombres totalmente sinónimos” (*nomina penitus synonyma*) (*Sententia libri Metaphysicae*, Lib. IV, l. 2.). Por otra parte, hay otros términos que significan una naturaleza pero según diversas razones (*significant unam naturam secundum diversas rationes*), y este es el caso de “ente” y “uno”. La prueba de esto es que cuando a dos cosas se les agrega una tercera y no se genera una diferencia, entonces esas dos cosas son lo mismo, y al agregar “hombre” a “ente” o “uno” no se genera una diferencia al decir “hombre”, “ente hombre” y “un hombre” (*ens homo, et homo, et unus homo*) (*Sententia libri Metaphysicae*, Lib. IV, l. 2.) Esta diferencia entre los términos que son sinónimos (y que por lo tanto serían un discurso fútil puesto que no se dice nada nuevo) y los que se convierten es la base para entender la vinculación entre los nombres trascendentales. Así, todos estos conceptos se convierten con “ente”, pero implican una razón distinta de él. Tomemos por ejemplo el texto del *Scriptum super Sententiis*, d.

⁵ Véase Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Lib. I, l. 8, n. 7. Las traducciones de las obras de Tomás de Aquino son propias. Los textos de las obras completas han sido tomas del sitio www.corpusthomicum.org.

19, q. 5, art. 1, donde se afirma que dichos nombres no añaden “una diferencia que contraiga” (*aliquam differentiam contrahentem*) a ente sino “razones” (*rationem*), y de esta manera, “como el uno añade la razón de indivisión (*rationem indivisionis*), el bien la razón de fin (*rationem finis*) y la verdad la razón de orden al conocimiento (*rationem ordinis ad cognitionem*)” (*Scriptum super Sententiis*, Lib. I, d. 19, q. 5, art. 1.)

Textos para lo “bueno” y “verdadero” como TT

Una vez que hemos visto brevemente las bases conceptuales de dicha teoría y los pasajes aristotélicos que sirven de fuente, haremos a continuación un relevamiento de algunos pasajes respecto de cuál es la lista de dichos conceptos. Como ya hemos visto, “ente” y “uno” son dos de ellos, pero ¿qué pasajes aristotélicos pueden encontrarse que afirmen que “bueno” y “verdadero” también sean este tipo de conceptos? Respecto de “bueno” o el “bien” hay un pasaje en *Ética Nicomáquea* que afirma que “bueno” no es un concepto unívoco porque no está acotado exclusivamente a una de las categorías, sino que se dice de todas ellas (véase *Ética Nicomáquea*, 1096a, 25-32). Podemos afirmar entonces que hay en Aristóteles al menos un pasaje relacionado con la noción de “bueno” como trascendental específicamente relacionado con la que hemos enumerado como la segunda tesis. Esta expresión tiene un significado específico que implica que “bien” es un término que adopta una significación propia en cada una de las categorías, como por ejemplo en la categoría de tiempo se dice la oportunidad, en la de cantidad la justa medida entre otras.

Respecto de la “verdad” o lo “verdadero” como TT, la fuente que puede encontrarse es más difusa. Como sabemos, el problema de la verdad en Aristóteles está atravesado por la dicotomía que parece haber entre el tratamiento que se ofrece en el Libro VI de *Metafísica*, en el cual se descarta una “verdad ontológica”, y en el Libro IX, en el cual parece otorgarle un lugar y que podría ser leído como antecedente de dicha noción de “verdadero” como TT por el compromiso ontológico que implica. El pasaje que es retomado por Tomás de Aquino, sin embargo, pertenece al Libro II,⁶ que afirma “la ciencia de lo que es” como una ciencia de la “verdad” (*ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας*) (*Metaf.*, 993b, 30) y presenta el siguiente argumento: que aquello que es causa unívoca de una propiedad que se da en otros posee dicha propiedad en grado sumo. Esto, aplicado al caso del ser y la verdad, implica que “verdadera es, en

⁶ Vale recordar en este caso que si bien es un pasaje que habla sobre la verdad no se encuentra analizado de una manera preponderante por Crivelli (2004) cuyo libro es uno de los más completos sobre el tema. En relación con la recepción por parte de Tomás de dicho pasaje, más allá del análisis ya mencionado de Berti (2001), véase Wippel (2007, 68), quien aclara además que uno de los artículos más importantes para el tema de la pregunta sobre una posible “verdad ontológica” en Tomás, a saber, el artículo de van de Wiele (1954) no menciona dicho pasaje como una fuente a tener en cuenta.

grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores <a ella>” (ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἰτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι), lo que lleva a la conclusión de que “cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser” (ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας).⁷

El argumento, no obstante, conlleva un problema, puesto que una propiedad *P* debe decirse de manera *unívoca* tanto de la causa como del efecto, lo cual no podría ser el caso para “lo que es” en Aristóteles, ni tampoco para “lo que es” y “verdad” en Tomás de Aquino. La utilidad que tiene dicho argumento para el autor medieval, no obstante, radica en el paralelismo o co-extensión entre los predicados “ente” y “verdad” para afirmar la identificación real que, como vimos anteriormente, es un aspecto central de la DT. En este caso, claramente a pesar del intento de Tomás de tomar a Aristóteles como su fuente en este argumento “está leyendo su propia doctrina, cualquiera sea la fuente que tenga en otros pensadores, en Aristóteles” (véase Dewan, 2000)

Bibliografía

- Berti, E. (2001), “Multiplicity and Unity of Being in Aristotle”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, pp. 185-207.
- Calvo Martínez, T. (trad.) (2000), *Aristóteles, Metafísica*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos.
- Candel Sanmartín, M. (trad.) (2007), *Aristóteles, Tratados de Lógica (Órganon)*, Madrid, Biblioteca Gredos.
- Centrone, B. (2007), “Aristotele e la teoria dell’uno: perché la filosofia prima non è una ‘henologia’”, en Bianchetti, M. (ed.), *Aristotele e l’ontologia*, Milano, Albo Versorio, pp. 25-39
- Crivelli, P. (2004), *Aristotle on Truth*, New York, Cambridge University Press.
- Dewan, L. (2000), “Aristotle as a source of St. Thomas’s Doctrine of *esse*”, conferencia pronunciada en el *Thomistic Institute* de la *University of Notre Dame* (disponible digitalmente en: <http://maritain.nd.edu/jmc/ti00/dewan.htm>).
- Pallí Bonet, J. (trad.) (2002), *Aristóteles, Ética Nicomáquea*, Madrid, Editora Nacional.
- Sancti Thomae de Aquino (1882 y SS) *Opera omnia iussu Leonis XIII*, Roma, P. M. edita. Textos disponibles en www.corpusthomicum.org.
- Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica (CD-ROM).
- Wiele, J. van de, (1954), “Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas”, *Revue philosophique de Louvain*, 52, pp. 521-571.
- Wippel, J. F. (2007), *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington, Catholic University of America Press.

⁷ Recién es en el comentario a la *Metafísica* que Tomás parece advertir la importancia de esta utilización de “unívoco” con lo cual atribuye en el ejemplo de lo “ígneo” al sol ser causa de lo caliente pero sin ser ya lo “máximamente caliente” sino algo cualitativamente superior a esto. Si bien el intento es minimizar la utilización del término “unívoco” el hecho es que en la argumentación aristotélica este es el elemento central con lo cual no podría tan fácilmente ser pasado por alto por Tomás. Véase Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, Lib. II, l. 2.

A propósito de la noción estoica de λεκτόν y de sus posibles implicancias sobre la praxis

Ignacio Anchepe
Universidad de Buenos Aires - CONICET
ignacio_anchepe@yahoo.com.ar

1. Generalidades sobre la noción de λεκτόν

Acaso convenga comenzar este trabajo presentando un resumen de lo que habitualmente se lee sobre la noción estoica de λεκτόν. Comenzar así cumplirá con un doble cometido. Por un lado, pondrá en tema a todo aquel que no tenga presente este punto de la doctrina estoica; por el otro, servirá como estado de la cuestión que legitime el (presunto) aporte que pretendo presentar en la segunda parte.

Siguiendo a Frede (1994, 109-110), comencemos con algunas aclaraciones etimológicas. El término λεκτόν es el neutro sustantivado de un adjetivo procedente del verbo λέγω, en su acepción de “decir”. Este tipo de adjetivos, básicamente, puede tener un significado o bien pasivo o bien activo: por ejemplo, el adjetivo ἄγραπτος, que procede de φράφω (no escrito) tiene significación pasiva; en cambio δύνατος, que procede de δύναμαι (capaz) tiene significación activa. Concluye Frede que el término λεκτόν procede de un adjetivo de matiz pasivo, por lo cual, se lo suele traducir como “decible” o “enunciable”.

En un sentido ya más técnico y filosófico, cabe apuntar que los fragmentos estoicos y, por ende, la bibliografía especializada suelen desarrollar la noción de λεκτόν en sentido lingüístico. Según los estoicos el lenguaje estaba constituido por una dimensión material consistente en sonidos corporales (φωνή) proferidos por el aparato fonador. Estos sonidos son significantes cuyo referente —enfatan los estoicos— no es, como podría esperarse, una cosa o un estado de cosas extramental sino un ítem mental interpuesto entre ambos, que denominan λεκτόν.

A favor de esta tesis presentaban como argumento el hecho de que cuando un bárbaro escucha hablar a un griego, aunque percibe los sonidos proferidos, no es capaz de comprender lo dicho, justamente porque la comprensión no se da por la recepción del sonido sino por la transmisión del λεκτόν. Por otra parte, gracias a esta disociación entre significado y realidad extramental podían resolverse sofismas como el que sigue: “Lo que decís pasa por tu boca; decís ‘casa’; por tanto, una casa pasa por tu boca”.¹ En resumen, como indica

¹ Para este último sofisma véase *LS 2020* (=Clemente de Alejandría., *Strom.*, 8.9.26.5). Para la habitual presentación del λεκτόν como lo significado por la voz proferida puede verse *SVF* 2.166, pasaje de Sexto Empírico que ha terminado siendo canónico al respecto. Para un análisis pormenorizado de este pasaje puede verse Mársico (2012, 16 ss.)

Bobzien, “los enunciados (*lekta*) son ítems ubicados entre los sonidos meramente vocales y el mundo. Son, a grandes rasgos, [...] los significados subyacentes en todo lo que decimos o pensamos” (2003, 85).

Por otra parte, cabe aclarar que los *lekta* no son algo así como ideas simples o conceptos, tales como el concepto de hombre o el concepto de caballo, como sí podría ser el *νόημα* de un peripatético. El *lekton* modélico, en cambio, es una proposición constituida, generalmente, por un verbo conjugado en tercera persona y un argumento generalmente en nominativo. Como ejemplifica Séneca: *Cato ambulat* (*Ep.* XIX, 117, 13). En otras palabras, el *lekton* modelo es una proposición, la cual los estoicos llamaron completa para diferenciarla del verbo o el argumento considerados aisladamente.

Por último, hay que tener muy en cuenta que ligada a la noción de *lekton* suele estar presente otra tesis estoica muy discutida, que es la de los incorpóreos o incorporeales (*ἀσώματα*). Como se sabe, la cosmología estoica es materialista, en el sentido de que afirma que todo lo que es existente y activo es necesaria y exclusivamente un cuerpo, es decir, que opera una clara identificación entre realidad (existencia), actividad y corporeidad. No obstante, contra lo que podría pensarse, los estoicos sostuvieron también al mismo tiempo que había cuatro nociones con un estatuto ontológico distinto: el tiempo, el lugar, el vacío y el *lekton*. Se trata de la doctrina estoica de los incorpóreos o *ἀσώματα*.

Esta llamativa doctrina fue tildada ya desde la Antigüedad como difícilmente comprensible e, incluso, incoherente. Proclo, por ejemplo, al tratar sobre el tiempo, da a entender que los incorpóreos del estoicismo constituyen una inconsistencia teórica, unas entidades indefinidas que se mantienen inexplicablemente entre el ser y el no ser, una suerte de tenues abstracciones inactivas (véase *SVF* 2, 521). Deseo dejar marcado este punto ya que, como el *lekton* es uno de los incorpóreos, en este trabajo reconsideraré un poco hasta qué punto esta noción estoica tiene algún sentido o si, efectivamente, no es más que una inconsistencia teórica.²

2. ¿Por qué la noción de *lekton* también fue relevante para la ética y la filosofía de la acción de los estoicos?

Mi argumento es como sigue. Entiendo que la noción de *lekton* fue relevante en vistas de una filosofía de la acción o de una ética por tres razones complementarias: (i) porque el *lekton* no sólo constituye un significado lingüístico sino que, además, determina la praxis, (ii) porque la formación del

² De la bibliografía sobre la doctrina estoica de los incorpóreos solo señalo dos referencias: está el tradicional estudio de Brehier (2011) y, sobre todo, un notable artículo de Boeri (2001), al cual aludiremos al final de este trabajo, en el cual el autor intenta demostrar que lejos de toda incoherencia, los incorpóreos fueron funcionales al corporeísmo universal estoico.

λεκτόν parece que ni depende del entorno corpóreo del individuo ni queda ligada a él, y (iii) porque la formación del λεκτόν parece que más bien depende del individuo o, más exactamente, de su mente. Desarrollo cada uno de los elementos de este planteo.

2.1. Influencia del λεκτόν sobre la praxis

Afirmar que el λεκτόν pueda influir sobre el obrar resulta problemático para el pensamiento estoico. El motivo es simple: como dije, según la doctrina estoica de los cuerpos, lo único capaz de actuar y padecer es lo corpóreo. Por tanto, el λεκτόν, que es uno de los cuatro incorpóreos, ni actúa ni padece nada.

Sin embargo, creo que hay motivos para no exagerar la inactividad del λεκτόν. Por un lado, el sentido común mismo parece indicar que resulta por completo inútil dentro de una teoría una entidad teórica absoluta y totalmente inactiva, es decir, cuya presencia sea definitivamente irrelevante, en tanto no altera de ninguna manera otros elementos teóricos. Por otro lado, hay significativos argumentos textuales a favor de que la inactividad del λεκτόν no es una pura y simple inercia absoluta.

Hay un ejemplo —llegado a nosotros por medio de Sexto Empírico— mediante el cual los estoicos parece que quisieron explicar la peculiar manera en que el λεκτόν influye sobre nuestro obrar. He aquí el texto:

El maestro de gimnasia o el maestro de armas tomando a veces las manos del niño lo regula y le enseña ciertos movimientos, y otras veces <en cambio> se pone a distancia <de él> y moviéndose reguladamente se presenta <a sí mismo> ante el niño para imitación. De esta misma manera, alguna de las cosas que se presentan, como lo blanco y lo negro y en general los cuerpos, dejan su impresión en el ἡγεμονικόν como palpándolo y tocándolo (ψαύοντα καὶ θγγάνοντα). En cambio, otras como los λεκτά incorpóreos <no> tienen una naturaleza como esta, de modo que el ἡγεμονικόν tiene presentaciones sobre la base de ellos [ἐπ' αὐτοῖς] pero no por ellos (ὑπ' αὐτῶν).³ (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VIII, 409 = *SVF* 2, 85 = *FDS* 272)

Más allá de que este ejemplo no convence nada a Sexto, quizás subyazga en él una idea significativa. Según creo, el ejemplo trata de discutir cierto automatismo según el cual, dada una afección se daría de inmediato una representación en el ἡγεμονικόν, hecho ante el cual el individuo sería tan pasivo como aquel alumno al cual sus maestros le toman las manos. Lo interesante de este ejemplo es que plantea que si bien hay afecciones como estas (las provocadas por entidades corporales extramentales), también pueden darse otro tipo de representaciones, producidas por el ἡγεμονικόν mismo (no por un cuerpo extramental), en base precisamente a los λεκτά.

Hay que recordar que la filosofía de la acción estoica explica la praxis como la concurrencia de tres elementos: representación (φαντασία), aceptación

³ La traducción de los pasajes citados me pertenecen.

(συνκατάθεσις) e impulso (ὄρμη). Si esto es así y lo relacionamos con el ejemplo aludido, tendremos que hay dos tipos de impulso: (i) el que resulta de aceptar una representación operada por la afección de un cuerpo extramental y (ii) el que resulta de aceptar una representación producida por el ἡγεμονικόν mismo sobre la base de los λεκτά.

Y hay un segundo fragmento, perteneciente también a Sexto, que me resulta relevante para comprobar que los λεκτά no eran tan inactivos como se cree. “Lo corpóreo no se puede enseñar, sobre todo según los estoicos; ya que las cosas que se enseñan son λεκτά, pero el cuerpo no es un λεκτόν” (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* XI, 224 = SVF 2, 170 = *FDS* 708). De esto parece válido inferir que si los λεκτά fueran completamente inactivos, la educación, junto con toda otra actividad comunicativa resultaría carente de todo sentido. Por tanto, si el sabio estoico se desempeña como maestro es precisamente porque la transmisión de los λεκτά tiene un efecto benéfico para sus discípulos.

Creo que estos y otros indicios dan que pensar que lo más coherente con la ética estoica y con su ideal de sabiduría es la posibilidad de que le acontezca al individuo un progreso cognitivo que redunde, a su vez, en un progreso ético. Y, sin duda, este progreso cognitivo tiene que ver la capacidad de evaluar racionalmente las representaciones a través las estructuras predicamentales o λεκτά. Como afirma Hankinson la ética estoica “necesita confiar en que podemos de hecho refinar y perfeccionar nuestra comprensión del mundo reemplazando nuestras antiguas falsas opiniones con otras verdaderas” (2003, 59). Ahora bien, está claro que este dinamismo progresivo de la opinión sería imposible de explicar recurriendo exclusivamente a unas representaciones que resultan mecánicamente de la afección por parte de los cuerpos extramentales. He aquí donde, en mi opinión, surge el λεκτόν como una posibilidad de reestructuración cognitiva, y por tanto, de progreso ético.

2.2. El λεκτόν como movimiento independiente de lo corpóreo; la emergencia de la estructura proposicional

Como puede advertirse, un punto no menor en lo que vengo discutiendo es sin duda el hecho de que, por ser incorpóreo, el λεκτόν queda fuera de la interacción mecánica vigente entre los cuerpos. En otras palabras, además de tener cierta influencia sobre la praxis, el λεκτόν está en paralelo de lo corpóreo o superpuesto sobre ello, pero independiente. De poco valdría que el λεκτόν influyera sobre la praxis pero estuviera sometido a la mecánica de lo corpóreo. Al parecer, a pesar de su divulgado materialismo, hay indicios que permiten pensar que el universo estoico no era tan absolutamente monista.

En relación a esto creo conveniente considerar un fragmento, un poco extenso pero esclarecedor, perteneciente a Séneca, en el cual el filósofo romano da cuenta del λεκτόν estoico:

Existen —se afirma— distintas naturalezas corpóreas, como son este hombre, este caballo; a estas siguen luego los movimientos del alma (*motus animorum*) que revelan las características de los cuerpos (*enuntiativi corporum*). Estos presentan una índole peculiar (*proprium quiddam*), distinta de los cuerpos (*a corporibus seductum*): por ejemplo, si veo a Catón caminar, esta acción la muestra el sentido, y la mente lo cree. Lo que veo es el cuerpo en el que fijo la mirada y la mente. A continuación digo: “Catón camina”. No es el cuerpo —dicen— aquello de lo que ahora hablo, sino una frase enunciativa acerca del cuerpo (*non corpus est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore*) que unos llaman proposición [*effatum*], otros enunciado (*enuntiatum*), otros dicho [*dictum*]. Así, cuando decimos: “sabiduría” entendemos algo corporal, y cuando decimos: “es sabio”, hablamos del cuerpo. Pero existe una diferencia muy grande entre nombrar una cosa o hablar de ella (*utrum illud dicas an de illo*).⁴ (Séneca, *Ep.* XIX.17.13 = *LS* 196E)

De acuerdo con Séneca, primero los cuerpos extramentales efectúan sus representaciones en el *animus*. Inmediatamente tiene lugar una actividad mental —lo que aquí se llama *motus animorum*— cuya finalidad es *enuntiare corpora*. Por supuesto que podría hacerse una lectura deflacionaria de esta *enuntiatio*, es decir, ver en ella solo una enunciación o expresión por medio del lenguaje; algo así como una simple manifestación pública. Sin embargo, cabe señalar que el primer significado del verbo *enuntio* es más bien “dar a conocer”, “revelar” y “divulgar”.⁵ Si esto es así, es válido sospechar que el λεκτόν revela (es donde se pone de manifiesto) la articulación lógico-proposicional correlativa a este cuerpo que tengo ante mí. Lo cual resulta coherente con lo dicho por Boeri (2001, 734): “la función central del enunciable parece ser tanto articular y darle sentido a la realidad a través de discursos en los cuales los existentes son expresados o explicados”.

En mi interpretación, con la noción de λεκτόν se pone de manifiesto la necesidad gnoseológica fundamental de que la mente sea más que una fotocopiadora, cuya función es replicar el mundo; la necesidad de que sea, más bien, una fuerza activa que introduce sus propios medios cognitivos, sus propias estructuras. Como afirman Long & Sedley (1983, 199-200) en virtud de la mediación del λεκτόν es posible explicar dos realidades noético-lingüísticas innegables: la posibilidad del error y la articulación sujeto-predicado. Si la actividad de la mente se limitara a la recepción de representaciones corpóreas efectuadas por cuerpos extramentales quedaría sin explicación el error (es imposible que Catón caminando imprima en la mente la creencia errónea de que no está caminando) y la estructura predicamental (Catón caminando es una realidad simple, su unidad corporal no tendría por qué dar pie a nada como un verbo o un sujeto, rasgos propios de la estructura lógico-gramatical).

⁴ La traducción de los pasajes citados me pertenecen.

⁵ Véase Glare (1996), *s.v.* enuntio, y Ernout & Meille (1967), *s.v.* nuntio.

Concluyo esta sección con un fragmento más:

Ellos [los estoicos] dicen que un λεκτόν es lo que subsiste en acuerdo con una representación racional (τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον), y una representación racional es aquella según la cual es posible presentar lo representado por medio de λόγος (καθ' ἣν τὸ φαντασθέν ἔστι λόγῳ παραστυῆσαι).⁶ (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VIII, 70 = *SVF* 2, 187).

En este fragmento se vinculan fuertemente tres conceptos: el de λεκτόν, el de representación racional (φαντασία λογική) y el de contenido representado por ella (τὸ φαντασθέν). El λεκτόν subsiste en virtud de cierta existencia accidental o dependiente (ὑφιστάναί) en estrecha relación siempre con una φαντασία λογική, la cual se diferencia de otros tipo de φαντασίαι justamente por el hecho de que su contenido es presentable por medio de λόγος —razón, discurso, lenguaje—, es decir, dotado de estructura proposicional.

2.3. El individuo y la producción de λεκτά; la rectificación del discurso interior

En ciertos análisis demasiado breves o esquemáticos a menudo se tiende a identificar sin resabios la noción de λεκτόν con nuestro concepto habitual de significado. Sin embargo, esta identificación puede conducir a error en tanto induce a pensar que el λεκτόν es un ítem mental más bien estático e independiente del sujeto, tal como a veces se presupone que son los significados. Por el contrario, creo que es importante no perder de vista que, como ya dije, el grado de progreso cognitivo y ético de un individuo podría haber dependido según los estoicos en gran medida del compromiso de este en la producción adecuada de los λεκτά que articulan el pensamiento.

En esta última sección querría subrayar que los λεκτά más que simples significados aislados y estáticos, constituyen las articulaciones fundamentales gracias a las cuales el individuo logra desarrollar su discurso interior de un modo bien articulado, lo cual para los estoicos constituía al mismo tiempo lo propio de una racionalidad plena, madura y, en definitiva, sabia.

Consideremos el siguiente fragmento también perteneciente a Sexto:

El ser humano, dicen, no difiere de los animales irracionales por el discurso pronunciado (τῷ λόγῳ προφορικῷ) (ya que también los cuervos, los papagallos y las cotorras pronuncian sonidos articulados), sino por el discurso interior (τῷ ἐνδιαθέτῳ). Y tampoco <difiere de ellos> por la representación simple y en aislamiento (τῇ ἀπλῆι μόνον φαντασίᾳ), sino por la representación capaz de transiciones y combinaciones (τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ). (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VIII, 275 = *SVF* 2, 135)

⁶ La traducción de los pasajes citados me pertenecen.

Por vía de oposición quedan claramente definidos dos tipos de mentes: la de los racionales y la de los irracionales. La primera se caracteriza por un discurso interior entendido, al parecer, en términos de una concatenación de representaciones de carácter sintético o unificador. Por el contrario, la mente de los irracionales es definida en términos de un discurso que se agota en su articulación material o sonora y de unas representaciones más bien fragmentadas, carentes de cohesión y síntesis. En resumen, “según los estoicos, las representaciones humanas son racionales en la medida en que su contenido puede ser expresado proposicionalmente” (Boeri, 2003, 183).

Con este panorama, no parece exagerado pensar que el progreso cognitivo humano (y el consecuente progreso ético) dependía para los estoicos del perfeccionamiento y de la consolidación de este rasgo distintivo de lo humano, que es el discurso interior. Por tanto los λεκτά, más que simples significados del lenguaje proferido, son las articulaciones fundamentales de este discurso interior. De aquí que Inwood haya concluido que “el poder para formar λεκτά es importante en la teoría estoica de la lengua y en la psicología de la acción” (1987: 75). En efecto, esta capacidad de formar λεκτά le permitía al hombre el despliegue lingüístico de sus representaciones y con ello la capacidad de darles (o no) a éstas un asentimiento cualitativamente superior.

3. Conclusiones

Sólo añadido un párrafo con algunos puntos conclusivos. (i) Varios fragmentos insisten en la importancia que los estoicos le otorgaron a la noción de λεκτόν a nivel lingüístico, como aquello que es significado por la voz proferida. (ii) No obstante, a partir del examen minucioso de los fragmentos es posible inferir que esta noción también fue relevante en orden a explicar la praxis (psicología de la acción) y, por ende, a nivel ético. (iii) En efecto, constituye un reduccionismo ver en los λεκτά simples significados aislados entre sí; por el contrario, parece más adecuado ver en ellos el entramado de relaciones lógico-lingüísticas que constituyen el pensamiento y que le permiten al individuo realizar las evaluaciones necesarias en orden a una praxis racional. (iv) Si esto es así, si efectivamente los estoicos concibieron el pensamiento como una red de significados articulados en un discurso interior, es fácil ver que, lejos de la sospecha de incoherencia o contradicción, los λεκτά incorpóreos resultaron un excelente complemento de las representaciones, cuya naturaleza era esencialmente corpórea.

Bibliografía

Bobzien, S. (2003), “Logic”, en Inwood, B. (ed.), *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge, CUP, pp. 85-123.

- Boeri, M. (2003), *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (2001) “The Stoics on Bodies and Incorporeals”. *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n° 4, pp. 723-52.
- Brehier, É. (2011), *La teoría de los incorporales en el Estoicismo Antiguo*, Buenos Aires, Leviathan.
- Everson, S. (ed.) (1994), *Companion to Ancient Thought 3: Language*, Cambridge, CUP.
- Ernout, A. y A. Meillet. (1967), *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, París, Klincksieck.
- Frede, M. (1994), “The Stoic notion of a lekton”, en Everson, S. (ed.), *Companion to Ancient Thought 3: Language*, Cambridge, CUP, pp. 109-28.
- Glare, P. (1996), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.
- Hankinson, R. (2003), “Stoic Epistemology”, en Inwood, B. (ed.), *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge, CUP, pp. 59-84.
- Inwood, B. (2003), *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge, CUP.
- (1987), *Ethics and human action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press.
- Hülser, K. (1987), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker: neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, Stuttgart, Frommann-Holzboog (=FDS).
- Long, A. y D. N. Sedley (1987), *The Hellenistic philosophers*, 2 vols., Cambridge, CUP (=LS).
- Mársico, C. (2012), *Platón ama a Dión. Filosofía del lenguaje en el estoicismo*. Buenos Aires, Rthesis.
- Reynolds, L. (ed.) (1965), *Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano (trad. esp. Roca Meliá, I. (trad.) (1989), *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., Barcelona, Gredos).
- Bett, R., (ed. y trad.) (2005), *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, Cambridge, CUP
- Von Arnim, H. (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Teubner, Leipzig 1903-1905 (traducción al italiano en Radice, R. (trad.) (1998), *Stoici antichi: tutti i frammenti*, Milán, Rusconi). (=SVF).

Lo irracional, aproximaciones en *Fedro* y *Timeo*

Julia Rabanal
Universidad de Buenos Aires (UBA)
juliadiaz2@hotmail.com

En el marco de la cuestión sobre la tripartición del alma¹ en *Fedro*, nos encontramos con la posibilidad de pensar, de la mano de autores como Johansen² y Dodds,³ que hay una escisión inconsolable entre lo racional y lo irracional,⁴ en tanto que éste último proviene del alma misma. La imagen del carro alado, presente en el segundo discurso de Sócrates, nos muestra que la escisión racional-irracional es innata, en tanto el caballo negro siempre se orienta hacia abajo, arrastrando con él al auriga y a su dócil compañero. Luego, aquél parece tomar mayor impulso con la posterior unión con el cuerpo, que fomenta la conexión con lo sensible, lo efímero, lo inmediato y circunstancial. Como prueba de ello, podríamos referir en el contexto del discurso de Lisias sobre el amor, el hecho de que el amante sólo busca la satisfacción generalmente sexual en el amado, a quien parece no amar verdaderamente, sino sólo con sensatez simulada.

En directa oposición, tanto Dodds (1951, 201) como Johansen (2000, 87) consideran que en *Timeo* se da una consideración del alma como una unidad (que retomaría la idea expuesta en *Fedón*), en tanto vemos cómo lo irracional, siendo producto de la necesidad surgida de la unión de alma y cuerpo, por voluntad de los dioses, coopera en la constitución del hombre como un todo, cuyas partes funcionan en vistas a un mismo fin. No pareciera ser éste el caso de *Fedro*. Sin embargo, consideramos que dichos autores nos dan las herramientas para pensar todo lo contrario, puesto que el hecho de remarcar la labor divina por detrás de su creación, el ser humano, nos proyecta hacia la idea de una reconducción de lo irracional hacia lo racional. Con lo cual, proponemos como objetivo de nuestro trabajo aproximar una respuesta a esta problemática en *Fedro* desde la perspectiva del problema de reconducir lo

¹ Sobre la tripartición del alma, véase *República* 437b.

² De acuerdo con Johansen (2000), *Fedro* se contrapondría al esquema que se da en *Fedón*, donde el alma es esencialmente unidad y razón, como se puede observar en el argumento que muestra su relación con las Formas (78b-80c).

³ De acuerdo con Dodds (1951), en el intento por conciliar el llamado “conglomerado heredado” y su propia concepción, Platón tenía el objetivo de fusionar el yo oculto, proveniente de las doctrinas místicas como el orfismo y el pitagorismo, con el yo racional, que garantizaba la inmortalidad del alma en su unidad. Sin embargo, en el mito de Leontio (*Rep.* 439e) puede observarse la teorización de un conflicto interno, donde se originan las causas de los males del alma a raíz de sí misma. De todas formas, no es claro para Dodds si el alma humana esta partida verdaderamente o si es solo un virtualismo.

⁴ Para una profundización al respecto de este tema, véase Fierro (2012).

irracional hacia lo racional, de forma que pueda verse no como un compuesto, sino como una unidad. Para ello, creemos que la resolución a dicha cuestión se encuentra en la “locura amorosa”, la que concebimos como un segundo elemento irracional⁵ en el alma. Ésta, al igual que la “palinodia” de Sócrates, viene a purificar a aquel primero (el caballo desbocado del carro), en vistas a que el alma pueda, en primer término, estar en armonía consigo misma, y en segundo, estar en armonía con su cuerpo a la hora de afrontar al amado, vehículo por el cual alcanzará a la divinidad y regresará donde pertenece. Intentaremos de esta forma, posicionar cómo se lleva a cabo esta tarea en *Timeo*, en primer lugar, para luego observar si es posible una resolución semejante en *Fedro*. Nuestros pasos argumentativos pondrán de relieve la similitud entre ambos diálogos: en primer lugar, determinaremos qué es el alma, cuya estructura tanto en uno como en otro es la tripartición. En segundo lugar, observaremos las diferencias en lo concerniente a la presencia del elemento irracional, en relación a la unión del alma con el cuerpo.⁶ En tercer lugar, daremos paso a vislumbrar la manera en cómo lo irracional es reconducido hacia lo racional en virtud de la intención divina. Para nuestra conclusión, haremos algunas consideraciones al respecto de la relación entre lo irracional y los dioses.

La necesidad de lo irracional en *Timeo*

Como en línea descendente, que va desde lo más perfecto (la creación del Mundo, el Viviente perfecto, por parte del Demiurgo), nos encontramos con el legado que el Padre de todas las cosas deja a cargo de sus vástagos, dioses menores⁷ que han nacido pero que aún así pueden llamarse “inmortales”: la conformación de lo menos perfectos (la creación del resto de los seres vivientes, correspondiente a la denominación “mortal”), en vistas a completar el Universo, cerrando el círculo de esta forma, al mirar hacia lo más perfecto. Los dioses menores han de crear aquello que les sigue en perfección, a ser, los seres humanos, cuya alma será hecha a partir de los residuos que han quedado de la creación del Alma del Mundo.⁸

⁵ Seguimos en esto a Dodds (1951, 205).

⁶ Tema que no trataremos aquí por una cuestión de espacio y en calidad de ser una cuestión ampliamente discutida por los estudiosos de Platón.

⁷ En *Fedro* 246c, explica Cornford (1935, 138-139), Sócrates dice que hablar sobre aquello que es inmortal no puede encontrar su base en ningún principio de la razón. No podemos saber cómo son los dioses, pero podemos imaginar a aquellos vivientes inmortales como dotados de cuerpo y alma, los cuales han sido unidos por toda la eternidad. En *Timeo*, nos encontramos con un planteo completamente opuesto, ya que los dioses celestiales están al alcance de nuestra visión, pueden ser vistos, lo que no significa que haya evidencia por parte de la razón o de la percepción de que posean una forma humana. Sobre la concepción de dios en Platón, véase Brisson, (2003)

⁸ Cornford (1935, 142) refiere a que la única criatura mortal descrita en detalle es el ser humano, en tanto que la explicación que *Timeo* realiza debía terminar al fin y al cabo con la exposición

Ahora bien, las almas recorren el Universo⁹ en sus carros,¹⁰ las estrellas,¹¹ recibiendo las reglas del destino que el Demiurgo les imparte, las cuales podemos interpretar cómo la advertencia sobre lo que les sucederá de no llevar una vida justa, dando comienzo así a un ciclo de encarnaciones como castigo por sus actos.¹² ¿En razón de que se daría esto? Entre aquellas reglas se cuenta que las almas, por obra de la necesidad, son implantadas en cuerpos, a raíz de lo cual se suscita el origen de la sensibilidad, o sea, la posibilidad de recepcionar todo aquello que proviene de fuera y que trata de formar parte de este compuesto. Es a través de una serie de afecciones, como el placer, el deseo, el temor, entre otros, que podemos nombrar lo que el alma percibe en su unión con el cuerpo. Pero en este proceso, el alma sufre ciertas alteraciones en su estructura: el movimiento circular que posee por estar hecha de lo mismo y mezclada de la misma forma que el Alma del Mundo, al unirse al cuerpo, se traduce en una serie de movimientos rectilíneos que buscan la nutrición y percepción. Lo que ocurre específicamente, de acuerdo a como es explicado por Johansen (2000, 94), el círculo de lo Mismo en el alma humana se detiene momentáneamente en virtud a la unión con el cuerpo, lo que provoca que los subcírculos que forman el círculo de lo Otro se “tuerzan” y sufran una “deflexión”¹³ en sus movimientos, lo que resulta en un cambio de dirección.

sobre la humanidad. Sin embargo, esto no debe dar pie a pensar que al hablarse sobre los restantes seres mortales (la mujer, los animales, las plantas) se realice siempre de forma devaluativa a razón del ciclo de encarnaciones; en otras palabras, Platón no dijo que el hombre existiera sin la mujer y el resto de los vivientes.

⁹ Cornford (1935, 136-137) nos presenta en la tabla de movimientos celestiales en *Timeo* los movimientos del Alma del Mundo, siendo el círculo de lo Mismo (37c), que imparte una rotación axial al cuerpo esférico en su totalidad desde el centro hasta la circunferencia (34 a-b; 36e); y el círculo de lo Otro, un movimiento simple (36c, 37b, 38c) impartido a los planetas a partir de la distribución de siete círculos (36 c-d). Podemos ver esta operación en *Fedro* 246b, donde las almas surcan los cielos, gobernando el Universo.

¹⁰ Más allá de que no es clara la referencia en *Timeo* sobre a qué refiere el término *óchema* en 41e, con respecto a que si a que a cada alma le corresponde una estrella como carro, entendido aquí como cuerpo, Eggers Lan (1999, n. 90) se inclina a pensar en que no podemos concebir una completa correspondencia entre la procesión de los dioses expuesta en *Fedro* y una marcha de los astros, puesto que en el plano cosmológico contamos con las estrellas fijas.

¹¹ Luego del viaje en sus estrellas-carrozas, las almas inmortales son sembradas en la Tierra y en los otros planetas. Esto trae la posibilidad de pensar, según Eggers Lan (1999, n. 89), de acuerdo con el comentario de Proclo, en la existencia de hombres en otros lugares del Universo. Véase *Tim.* 31 a-b; 32c-d; 55d.

¹² El alma debe poder dominarlas o de lo contrario, pasará a tomar lugar en el ciclo de transformaciones que la ubicaran de acuerdo con su grado de injusticia. En *Fedro* 248d encontramos la misma situación, pero se le suma un periodo de tiempo obligado por el cual el alma habrá de retornar a su lugar.

¹³ El término deflexión hace referencia a la "desviación de la dirección de una corriente". Este término se emplea en física para explicar el fenómeno de un objeto que colisiona y rebota contra una superficie plana. Un ejemplo de ello es la deflexión de la luz cuando ocurre un eclipse. En *Fedro*, 255d-e podríamos considerar la ocasión cuando amante y amado se miran a los ojos, cual espejo, y encuentran uno en el otro su propio reflejo, con lo cual pueden conocer la semejanza con lo divino, su verdadero ser (haremos referencia a ello en el apartado siguiente).

Con esto, podemos entender, dice Johansen, que el alma se vuelve irracional en virtud a este cambio operado en su movimiento, lo que genera la posesión por su parte de la potencialidad para lo irracional, ya que está estructurada internamente de forma que permite a algunos movimientos perder su forma circular en ciertas situaciones. El alma se deja abatir por la irracionalidad que surge en ella:

Por consiguiente a causa de todas las afecciones de este tipo el alma queda desprovista de intelecto en un primer momento, tanto ahora como en los comienzos, cuando es encerrada en un cuerpo mortal.¹⁴ (Platón, *Timeo*, 44a)

El círculo de lo Otro requiere del círculo de lo Mismo para mantener su racionalidad, y con la unión con el cuerpo, esto se pierde y se posibilita que el alma tenga potencialidad para lo irracional. Pero entonces, ¿cómo ha de mantenerse la racionalidad del alma, existiendo la necesidad de que se una a un cuerpo, que altera sus movimientos y la desprovee de inteligencia?

Pero cuando disminuye el flujo de crecimiento y alimento, y las revoluciones sosegándose retoman su propio camino y logran mayor asentamiento con el correr del tiempo, entonces las orbitas son enderezadas acorde con la figura de cada uno de los círculos que cumplen su curso natural, y dando nombres correctos a lo que es lo otro y lo que es lo mismo, hacen que el que las posee llegue a ser inteligente. (Platón, *Timeo*, 44b)

La clave está, como establece Johansen, en comprender que la necesidad, que es la que origina las afecciones a razón de la unión de alma y cuerpo, coopera con la razón, aquella tarea que los dioses deben realizar en vistas a completa el Universo. El cuerpo también es creación de los dioses, y así como el universo debe de ser lo más completo posible, así sucede con los seres humanos: el cuerpo es necesario para que se constituya en un ser completo. Mas, ¿cómo conciliar aquello que hemos denominado mortal, corrupto, cambiante, con aquello divino, eterno, aquello que siempre permanece igual?

Según Johansen (2000, 101), cuando los dioses construyeron el cuerpo, lo hicieron de manera tal que pudieran localizar la parte divina alejada de la parte mortal, en vistas a que cada una de ellas conserve su movimiento correspondiente, así como su grado de racionalidad, sin intromisión de las otras partes. La parte mortal, con motivo de las diferentes afecciones, es dividida a su vez en dos partes siguiendo el mismo criterio. De este modo, se observa que la necesidad se constituye no solo como la base para la tripartición del alma, sino también para fundamentar la unidad con el cuerpo a

Esta concordancia entre el “conócete a ti mismo” y la imagen del espejo podemos también encontrarla en *Alcibiades I*, 132d-133c

¹⁴ Trad. Eggers Lan, C. e I. Costa (trad) (1999) aquí y en citas siguientes de *Timeo*, a menos que se indique lo contrario.

partir de una fisiología tripartita, defendida por Johansen, que permite el correcto desempeño de cada parte de acuerdo con su específica función. Pero más allá aún, al describirse la anatomía que compone el cuerpo, queda demostrado que todo es creado en vistas a su centro, la cabeza, donde reside la inteligencia, la parte divina del alma. Con esto, se puede concluir, de acuerdo con Johansen, que los movimientos rectilíneos deben verse no como una disrupción del orden racional sino como parte del orden racional propio del cuerpo. Así el ser humano es creado como un sistema ordenado teleológicamente en el cual se combinan los movimientos que surgen de la necesidad y los movimientos racionales.

Doma y posesión de lo irracional en *Fedro*

En el marco de la “palinodia” que conforma el segundo discurso, se expone la naturaleza del alma, la cual es inmortal en tanto posee el movimiento en sí misma, al mismo tiempo que es responsable por el movimiento de las demás cosas. ¿Cómo se da su relación con estas cosas? El alma se parece a un carro, cuyos caballos son conducidos por un auriga. Es perfecta y alada, en tanto su poder radica en levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, a la morada de los dioses,¹⁵ donde se nutre con alimento divino (lo sabio, lo bello, lo bueno, etc.). Sigue al tropel de los dioses¹⁶, encabezado por Zeus, hacia aquel lugar suprasensible,¹⁷ divisado por el entendimiento, el piloto del alma, donde se nutrirá de los pastos que crecen en aquella Llanura de la Verdad. Pero puede suceder que el alma pierda sus alas y se precipite hacia la Tierra, ya que se ha alimentado de lo torpe y lo malo, con lo que introduciéndose en un cuerpo,

¹⁵ Es notable las semejanzas entre los dioses de la tradición y los dioses presentados por Platón, tanto aquí como en *Timeo* (41 d7-e3). Según Brisson (2003, 20), los dioses aquí son representados como teniendo una vida de banquetes en el Olimpo en donde se nutren de una alimentación particular, el néctar y la ambrosía, lo que alimenta su alma de lo inteligible. Para ver una aproximación a este tema y la posible reapropiación que Platón realiza en torno a las antiguas religiones, véase Dodds (1951).

¹⁶ Por una cuestión de lugar, no he especificado aquí solo que sucede con los dioses: los caballos del carro de los dioses surcan los cielos, conducidos por la mano grácil del auriga, hasta alcanzar la cima, alzándose sobre el cielo hacia la visión de aquello supraceleste, con movimiento circular (correspondiendo así a ellas la denominación de inmortales, donde cuerpo y alma son uno por toda la eternidad.) (*Fedro*, 246a-d). Al respecto de distinción entre el alma humana y el alma divina, Brisson señala: “hay una similitud entre el alma humana y el alma de los dioses, en esa estructura. El alma de los dioses puede ser sujeta a agresividad y puede conocer los sentimientos y las pasiones. Pero, la gran diferencia es que el alma de los dioses es ‘siempre buena’, porque en ellos el alma siempre está dirigida, permanentemente, por el intelecto, que contempla la inteligibilidad y la perfección” (2003, 19).

¹⁷ Es clara la referencia a las alegorías del Sol, la Línea y la Caverna, en tanto el alma asciende hasta la contemplación de la Idea de Belleza, camino que va desde lo sensible, la opinión, hasta la ciencia del ser y la verdad. La Idea de Belleza podría resguardar un status similar a la Idea del bien en *República* en tanto pareciera estar más allá del resto de los seres inteligibles (“por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones (...) solo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable”, *Fedro*, 250d, trad. de María Angélica Fierro)

pierde su condición de inmortal, constituyéndose en mortal. ¿Cómo sucede esto? Inherente a la estructura del alma, se encuentra el elemento irracional.¹⁸ El carro que representa el alma de los hombres, cuyo auriga levanta la cabeza hacia la visión de aquel lugar exterior, no siempre lo logra debido a que puede carecer de la destreza necesaria para manejar las riendas. Su dificultad radica en que bajo su mando tiene, además de aquel caballo dócil a su voz y palabras, bueno y hermoso, de color blanco, a un caballo apenas obediente al látigo y los acicates, de mal carácter, tosco y maltrecho, de color negro. Este animal embebido de maldad, tira hacia la tierra, forzando al auriga poco experimentado, con lo que logra que el alma se desvíe de su trayecto, y ahora sujeta al olvido de la contemplación de la verdad, y dejadez, pierde sus alas. Con esto, parece darse una escisión clara entre lo racional y lo irracional. Esto se observa más específicamente en lo relacionado con la conquista del amado, donde el caballo negro debe constantemente ser refrenado por el auriga, en tanto está presto a abalanzarse sobre el objeto de deseo, o sea el amado, y lograr su objetivo mediante los goces de Afrodita, constituyéndose la unión como una victoria, una satisfacción inmediata que se diluye en los aspectos carnales. A esto apunta el discurso de Lisias, que indica que es mejor ser amado por alguien sensato, que no éste sujeto a aquella locura amorosa propia del enamorado.¹⁹

Sócrates observa que tal persona es concebida como alguien que ha perdido la razón, puesto que observa las alturas cual pájaro que ansía dar rienda a su deseo de volar y alcanzar las alturas. Pero lo que los no iniciados no comprenden es que éste observa las alturas en vistas a la reminiscencia que encuentra en las cosas de aquí en relación con aquellas cosas que ha conocido en otra vida, en la cual camino con la divinidad, ha contemplado a los seres verdaderos. Este amante de lo bello, el enamorado, es quien ante la visión del amado, recuerda aquella Belleza que resplandece entre todas aquellas visiones. Lo que le sucede a continuación es el crecimiento de las almas nuevamente en el alma en virtud a aquel chorreo de belleza que penetrar por los ojos, lo que genera los sentimientos encontrados en el amante, que venera a su amado como un dios, resultado de la sumisión a aquella pasión llamada amor. Así que cuando el auriga contempla el rostro resplandeciente del amado, actuará ante su amado como si estuviera ante la presencia del dios de su adoración, contemplándolo con respecto y ofreciéndole su amistad. Pero el caballo indómito despotrica contra el freno a que lo somete el auriga e incita a aproximarse al objeto de amor. Mas el auriga detiene su desenfreno con

¹⁸ Johansen (2000, 95) habla de una división del alma antes de su encarnación en el cuerpo en *Timeo*, a partir del círculo de lo Mismo y el círculo de lo Otro.

¹⁹ Fierro (2010, 4) comenta sobre la primera parte del diálogo, con respecto a los discursos de Lisias y de Sócrates, que aquí se observa la manera en cómo se concebía a éros como aquel deseo sensual por otro individuo: “Especialmente en el discurso de Sócrates queda sintetizada la concepción popular de éros cuando se lo caracteriza como el apetito irracional del erastés por la belleza del erómenos, el cual domina su alma en procura de un placer físico”.

avasalladora fuerza, logrando que el animal sangre en sus encías y clave sus patas en la tierra. Entregado al dolor, se observa humillado y se acopla finalmente a la prudencia del auriga, con lo que, ante la visión del amado, se siente morir de miedo.

Ante este amante que siente la verdad, que busca antes que nada la amistad, el amado corresponde a ello con igual sentimiento, ya que se da cuenta de que nadie le ofrece aquello que el amante puede darle. Pegándosele como por oftalmia, los amantes se ven a los ojos, y observan su propio reflejo uno en el otro.

Así, pues, gracias al Amor, vuelven a crecer las alas, con las que el alma será reconducida hacia el lugar donde habita lo que realmente es. La integración de lo irracional a lo racional se daría entonces de la siguiente manera: el caballo negro, parte irracional del alma antes de su unión con el cuerpo, es dominado por el Amor, un elemento irracional, don de los dioses a los hombres, que se da luego de la unión del alma con el cuerpo. La locura amorosa,²⁰ que busca la contemplación de lo Bello, encuentra su vehículo para la reconducción del alma, y lo que es necesario para ella, el crecimiento de sus alas, en el cuerpo, a través de los ojos, los que ven al amado como reminiscencia depositada en la memoria de aquel lugar suprasensible. Con respecto a esto, Dodds dice que Eros pone en contacto lo divino y la bestia amarrada:

(...) comparte con los animales el impulso fisiológico del sexo; pero suministra asimismo el impulso dinámico que lleva al alma adelante en su búsqueda de una satisfacción que trasciende la experiencia terrena. Abarca así el ámbito entero de la personalidad humana y constituye el único puente empírico entre el hombre tal como es y el hombre como podría ser (1951, 205).

Al seguir al dios, el alma logra dominar al caballo negro, y el auriga, en posesión de cierta destreza, conduce el carro, asemejándose a un dios. El amado encuentra en el amante también a su dios, y guía su carro hacia él. Olvidando la edad y la fuerza de las cosas, ambos se entregan al Amor, y cuando emigran finalmente del cuerpo, amante y amado se unen en el cielo.

Conclusión

Como bien es sabido, la mente divina es inescrutable.²¹ Pero vemos que las intenciones de los dioses siempre son buenas, acordes a su naturaleza. El dios

²⁰ En *Fedro* 244a-245c Sócrates distingue, en virtud de separarse del discurso de Lisias y de lo dicho en su primer discurso, cuatro formas de locura (*manía*), siendo la *man(t)iké*, la *oion(o)istiké*, y la que proviene por posesión de las Musas. Entre ellas, la locura amorosa, *éros*, es la principal (249d-e).

²¹ En *Timeo*, 29d: "(...) poseemos una naturaleza humana, de manera que es conveniente que admitamos acerca de estas cosas un mito verosímil y no buscar más que eso".

nunca ha querido el mal para nosotros, con lo que podemos apreciar que más allá de cualquier consideración antropomórfica, de que los dioses nos envidien o celen, el propósito con el cual nos han creado y los materiales que han usado para ello, siempre estarán caracterizados por lo útil y conveniente, nociones conflictivas en Platón, mas siempre ligadas con lo bueno y lo bello.²² Con lo cual, para usar la imagen de la piedra en el río de Johansen (200, 94),²³ el elemento irracional existe allí para crear una diferencia: que somos seres humanos, que apreciamos el tiempo y las cosas de una manera distinta a la de los dioses,²⁴ pero que la divinidad esta en nosotros, más cerca de lo que pensamos, y que tenemos gran capacidad para lograr grandes fortunas. La piedra, arrojada al fondo del río, creará momentáneamente la distorsión de sus aguas, pero ella pasará a formar parte, con el tiempo, de este río, y quizá, si alguien se atreviera a cruzarlo, podría necesitar de apoyarse en ella.

Bibliografía

- Brisson, L. (2003). ‘Le corps des dieux’, en Laurent, J. (ed.), *Les dieux de Platon*, Caen Cedex, Normandie, pp. 1-23 (trad. inédita de David Roldán y Carolina Tapia).
- Cornford, F. M. (trad) (1935). *Plato’s cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Dodds, E. R. (1951) “Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado”, en Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Madrid, pp. 195-211.
- Eggers Lan, C. e I. Costa (trad) (1999), *Platón, Timeo*, Buenos Aires, Colihue.
- Fierro, Ma. Angélica. (2010) “La concepción del éros universal en Fedro”, en J. Labastida & V. Aréchiga (eds.), *Identidad y diferencia, tomo 2: el pasado y el presente*; sección: Antigüedad y Medioevo, México D. F., Siglo XXI, pp. 11-25.
- (2012) *El residuo de lo irracional. Reflexiones a partir de algunos diálogos platónicos*, Ediciones Uniandes, Bogotá.
- (en prensa) *Platón. Fedro*. Traducción del griego con introducción y notas, Colihue, Buenos Aires.
- García Gual, C., M. Martínez Hernández y E. Llendó Íñigo (trad.) (1982), *Platón, Fedro*, en *Diálogos III Fedón – Banquete – Fedro*, Madrid, Gredos.
- Johansen, T.K. (2000). ‘Body, soul and tripartition in Plato’s *Timaeus*’, *Oxford Studies of Ancient Philosophy* vol. 19, pp. 87-111.

²² Véase *Rep.* I, principalmente la discusión entre Trasímaco y Sócrates sobre lo que es la justicia, en *Gorg.*, 461b-481b (la discusión entre Polo y Sócrates) y *Alcib.*, 114d-116d

²³ En *Timeo*, 43a, para hablar sobre las revoluciones del alma, así como los movimientos de flujo y reflujo del cuerpo, se utiliza en este pasaje la imagen de una corriente abundante de agua. Es interesante pensar, en virtud de ello, en la disrupción de lo que le sucede al alma al unirse al cuerpo, con respecto a que éste requiere de alimento, o sea, cosas que serán introducidas para formar parte del viviente, con lo que el alma siente estas alteraciones en ella misma, de la misma manera que el río refleja la perturbación de sus aguas con la introducción de una piedra.

²⁴ Según Aristóteles, en *Met.*, XII, 1072b15, la actividad de dios es la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo, en tanto que su actividad es placer, es vida perfecta y eterna.

El tratamiento de lo femenino en *República V* de Platón

Katia Obrist
Universidad de Buenos Aires
katiaobrist@hotmail.com

El libro V de la *República*¹ se particulariza por abordar un asunto que está ausente en los restantes libros de la obra y —con excepción de *Leyes*— en el corpus general de la producción de Platón. Nos referimos a su teoría sobre la naturaleza femenina y sobre la educación y la participación política de las mujeres. El tratamiento de esta cuestión sorprende en el marco general de las obras que del mundo griego antiguo se han conservado hasta nuestros días, principalmente porque los planteos de Platón parecerían diferir considerablemente de la representación de lo femenino que predomina en tales fuentes textuales e iconográficas. Éstas reproducen la imagen estereotipada de la mujer recluida en el interior del hogar, en donde realizaba labores domésticas —en especial, crianza de hijos, e hilado y tejido—, y cuya mayor virtud era su invisibilidad, de palabra como de hecho, en las arenas del espacio público que adquiriría forma material en el velo con que cubría su cara, como muestra de su *aidós*. Estos comportamientos esperados se relacionaban con aspectos negativos, inherentes al *génos gynaikón*, como su capacidad para el engaño o la tendencia a la glotonería y a todo tipo de excesos, principalmente de emociones, deseos y apetitos sexuales. De acuerdo con esas fuentes, la carencia del autocontrol, por lo tanto, las hacía poco aptas para el gobierno de la ciudad; la única solución a este problema que, según Hesíodo, Zeus había enviado como castigo a los hombres, se encontraba en ubicar a las mujeres bajo la supervisión de los varones (véase Madrid, 1999, 115-121; Picazo Gurina, 2008, 31-44).

Frente a esta imagen, veremos que la propuesta de Platón es radicalmente diferente.² Esta situación, en ocasiones, ha conducido a ver en el filósofo una especie de precursor de ideas que en nuestra época se reconocen como

· Este trabajo integra las actividades realizadas en el marco del Proyecto I+D *Clases de edad y de género* (MICINN, Ministerio de Educación y Ciencia HAR2011-27092/HIST. IP, España, 2012-2014), en la UPV, y al UBACyT 20020120200051 *Normatividad y nómoi familiares: Regulaciones, legitimaciones, (des)órdenes e infracciones literarias de los patrones y prácticas de parentesco en la Grecia antigua* (2013-2016 GEF).

¹ Las referencias a este texto siguen la edición de Burnet (1902). Las traducciones nos pertenecen.

² Así lo afirma, entre otros, Mossé (1990, 81): “En faisant à la femme une place dans la cité, il rompait avec les valeurs traditionnelles, celles qu’affirmait avec force son disciple et contemporain Aristotle. Par là, Platon témoignait d’une autre manière de penser la femme que la plupart de ses contemporains”.

feministas, que están en la búsqueda de la emancipación de las mujeres y que enfrentan la tiranía sobre este género principalmente mediante la presencia física en la esfera pública y su participación progresiva en las formas de pensar y de hacer la política. Sin embargo, y a pesar de proponer una igualdad en las ocupaciones de varones y mujeres, con excepción de los textos mencionados, en el resto de sus escritos Platón margina a las mujeres del tratamiento de los problemas de la filosofía, lo que nos conduce a interrogarnos si, a partir de la igualdad entre los géneros a la que refiere en *República V*, es posible definir al filósofo como feminista³ o si, como sostiene Madrid (1999, 289), Platón es hijo de su tiempo y, por lo tanto, la imagen de las mujeres que reflejan sus diálogos concuerda con el destino social de las atenienses de su época.

República presenta los lineamientos centrales de una *pólis* ideal.⁴ Para ello, propone un ideal regulativo, define un régimen de gobierno (basado en el principio de la especialización de las funciones, *Rep.* I, 353b-c, *Rep.* II, 369b-370c y *Rep.* III, 397e) y una noción de justicia (que, de acuerdo con aquel principio, consiste en que cada uno haga lo suyo, *Rep.* II, 370e-374a y *Rep.* III, 433a-b), y realiza una crítica de la transmisión acrítica de la *paideía* tradicional. Finalmente presenta cuáles deben ser los propósitos de una educación que adhiera a su idea de justicia y que esté encaminada a desarrollar la capacidad de discernimiento en los individuos de la clase gobernante (*Rep.* II, 377a-380 b).

Dentro de este cuadro general, el libro V se detiene en cuál es el papel de las mujeres y los niños del grupo dominante de esa ciudad ideal.⁵ El debate se centra en si las mujeres pueden compartir todas las tareas con los varones. A partir del principio señalado antes en el diálogo (*Rep.* II, 369b-370c), según el cual cada persona debería realizar una sola tarea según su naturaleza, Platón afirma que si un macho y una hembra difieren (*διαφέρειν*) sólo en que aquélla alumbra y éste procrea, esto no sería suficiente para demostrar que los guardianes y sus esposas no pueden ocuparse de las mismas cosas (*Rep.* V, 454d-e). Una idea semejante es expuesta más adelante (*Rep.* V, 455d-e), donde, no obstante, se destaca que en general un sexo suele aventajar al otro y que, si bien las capacidades naturales están similarmente distribuidas entre varones y mujeres y ésta participa por naturaleza (*κατὰ φύσιν*) de todas las ocupaciones, ella es más débil que el varón. En estas capacidades compartidas por ambos

³ Así lo sostiene Vlastos (1997, 118) quien luego de una enumeración de los derechos que ganan las mujeres en el proyecto presentado por Platón, sostiene: “Given this array of equalities of rights for women guardians in Book V of the *Republic*, can it be doubted than Plato’s programme for them is rigorously feminist in the sense defined?”.

⁴ Como menciona Annas (1981, 185-187), el objetivo de Platón no es tanto bosquejar lo que pueda ser una sociedad real sino más bien plantear un ideal que estimule la virtud en los individuos. Por esto, muestra que la ciudad justa no es *en principio* imposible.

⁵ Véase Mossé (1991, 146). Siguiendo terminología del propio Platón, Santa Cruz (2012, 140) refiere a las tres “olas” a las que hace frente Sócrates: la admisión de las mujeres en la clase de los guardianes, la comunidad de mujeres e hijos y la practicabilidad del estado ideal.

sexos, junto a la condición más débil de las féminas, insiste también más adelante (*Rep.* V, 456a).

El espejismo de la igualdad entre los sexos

Lo significativo de estos planteos de Platón sobre la igualdad de las naturalezas femenina y masculina reside en el hecho, frecuentemente señalado por los estudios sobre las mujeres, de diferenciar lo biológico y no considerarlo determinante a la hora de atribuir funciones sociales. Precisamente por ello, en los desarrollos de esos estudios, surgió la necesidad de introducir la noción de *género* (opuesta a la de *sexo*) para subrayar la determinación cultural que configura las relaciones entre los sexos. Con ello se rechazaba el carácter biológico que justificó por mucho tiempo la desigualdad, con el cual se insistía en la inferioridad intelectual y en la superioridad intuitiva y moral de las mujeres, se fundamentaba su exclusión del derecho a la igualdad jurídica y económica, y se obstaculizaba su acceso al ámbito público.⁶

Asimismo, Platón realiza una denuncia polémica dentro de la sociedad para la que escribe al afirmar que “lo que se hace hoy en día [*i.e.* considerar a la mujer incapacitada para el cuidado del Estado] es hecho contra naturaleza (*παρὰ φύσιν*), según parece” (*Rep.* V, 456c). Con estas palabras se opone a la representación femenina a la que referimos al comienzo de nuestra exposición.

En segundo lugar, podríamos considerar que establecer una comunidad de mujeres y niños también resulta innovador con relación a la tradición poética anterior. La propuesta es que, en los festivales reglamentados por los guardianes, las mejores mujeres y los mejores varones se unan para que los hijos que nazcan de estos encuentros sean confiados a los y las magistradas, quienes encargarán a nodrizas la crianza en guarderías donde las madres los alimentarán pero no sabrán cuál es su hijo. El propósito de esta medida es el bien de la ciudad, la “unidad del Estado” (véase Guthrie, 1998, 462), pues todos los niños se considerarán hijos y no existirá el ansia de propiedad, causa de todos los males; por el contrario, la posesión en común (*κοινωνία*) de bienes, mujeres y niños liberará a la ciudad de la desigualdad de la riqueza y de los perjuicios de la pobreza.⁷ Lo central de esta propuesta es que —además

⁶ Véase Lamas (2000, 65-84); Santa Cruz *et al.* (1992, 25). En este sentido, Gamba (2007, 121) entiende que, por un lado, el sexo es un hecho biológico, fruto de la diferenciación sexual de la especie humana, que se corresponde con un proceso complejo con distintos niveles, que no siempre se corresponden: cromosómico, gonadal, hormonal, anatómico y fisiológico; y, por otro, que el género refiere a la significación social que se hace de estos niveles. Por ello, los especialistas señalan la importancia de distinguir entre las diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombres y mujeres de las atribuciones que la sociedad establece para cada uno de los sexos individualmente constituidos.

⁷ Además, con la eliminación de la esfera privada —afirma Platón— las mujeres se pondrían al servicio de la comunidad y se aprovecharía su potencial que actualmente estaba siendo desperdiciado.

de abolir el rol materno casi en su totalidad,⁸ con lo cual erradica la división sexual del trabajo— suprime la propiedad privada y la institución del matrimonio monógamo (véase Blundell, 1995, 184; Mossé, 1991, 146-147), pilar de la sociedad patriarcal, y deslegitima el tradicional control ejercido por los varones de la familia (la figura del *kýrios*) sobre las tendencias salvajes que se consideraban inherentes a la naturaleza femenina (véase Mirón Pérez, 2000b, 156-162).

Por otra parte, también resulta muy peculiar en el contexto de la Atenas del siglo IV la afirmación de Platón de que hay mujeres que se parecen más a algunos varones que a otras mujeres, como se desprende de *Rep.* 454d-456a. Con ello rompería con el tópico poético tradicional del *génos gynaikôn* y, al mismo tiempo, con un número de rasgos negativos vinculados a la naturaleza femenina, al reconocer cualidades positivas en ambos sexos (véase Madrid, 1999, 300)

Finalmente, podríamos afirmar que resulta todo un avance para la sociedad griega proponer una educación igualitaria, que incluya la instrucción de las mujeres para prepararlas en el desempeño de sus tareas. Sin embargo, como reconoce Pomeroy, creemos que Platón no creyó que las mujeres fueran “iguales a los varones, aunque algunas mujeres fueran potencialmente superiores a algunos de ellos” (1987, 138).

Las mujeres en el libro V de *República* bajo la luz del prisma de género

El feminismo supone la toma de conciencia, especialmente por parte del grupo de mujeres, de un régimen jerárquico —no percibido como tal— que *a priori* las coloca en las zonas inferiores, elabora marcas que identifican a los dominadores, por un lado, y a las dominadas, por el otro, y habilita un sistema de opresión, individual y colectivo que legitima la apropiación de la fuerza productiva y reproductiva de éstas por parte de aquéllos (véase Portolés, 2005; Fontela, 2007). En la base del feminismo, por lo tanto, está más bien la convicción de que las mujeres son actoras de su propia vida y que el varón no es el modelo al que hay que equipararse ni el neutro a considerar como sinónimo de persona (véase Varela, 2005, 17).

Desde la perspectiva de género, las innovaciones presentadas por Platón en la tradición literaria griega relacionadas con la posición de las mujeres resultan “revolucionarias” (véase Annas, 1981, 182). Sin embargo, como señalamos al comienzo, el filósofo no es ajeno a la sociedad de la que forma parte ni a las representaciones que son propias del su imaginario. Como

⁸ Agradezco a la Profesora Atienza la observación de que las guardianas seguirán amamantando a los bebés, lo cual no sólo implica la conservación de una actividad materna relevante, sino que además resulta un aspecto valioso para, creemos, realizar un estudio del texto desde una perspectiva seguramente provechosa.

sujeto histórico Platón integra ese sistema *dinámico* que recurre a la memoria colectiva, organiza y vehicula las imágenes, presenta una cierta visión de la realidad (véase Thomas, 1981) y se vale de representaciones simbólicas del grupo social de pertenencia en las que se articulan ideas, ritos y modos de acción de los miembros y las instituciones de una comunidad, con los que ésta se percibe y define una identidad (véase Baczkó, 1991, 26-32). Así, el “feminismo” de Platón consiste en ofrecer a las mujeres las mismas oportunidades que se otorgan a los varones, lo que no es más que un espejismo pues, como apunta Cantarella (1996, 99 y 101), comienzan a surgir algunas perplejidades en el pensamiento platónico.

En efecto, en primer lugar, podemos mencionar que no escapa al filósofo la condición inferior que caracteriza a las mujeres. En varias ocasiones refiere a su debilidad física (*Rep.* V, 455e, 456a y 457a). Esta inferioridad a la que alude no estaría excluyendo lo intelectual si tomamos en cuenta otros contextos en los que aplica calificativos del campo semántico de lo femenino como, dentro del mismo libro V, cuando más adelante se refiere al despojo de los muertos en batalla y considera este comportamiento propio de “una mente inferior y afeminada” (γυναικείας τε καὶ μικρῆς διανοίας, *Rep.* V, 469d). Este pasaje es un ejemplo entre tantos que muestra que cuando Platón se refiere a la inferioridad femenina, incluye también aspectos y cualidades intelectuales, debido a la asociación entre lo masculino y la excelencia, por un lado, y de lo femenino y lo vil e inferior, por otro. Al respecto que Madrid (1999, 302) identifica en sus escritos el uso de los adjetivos *beltion* (mejor), *neanikós* (vigoroso), *errómenos* (fuerte), para calificar a ellos, y *asthenés* (débil), *phaulós* (mediocre), *mikrós* (pequeño), *gynaikeios* (‘femenino’), al momento de caracterizar a ellas.⁹ A estas marcas léxicas podemos añadir el sexismo presente en expresiones como *κοινωνία* (comunidad, 450c) y *κτῆσις τε καὶ χρεία* (posesión y uso, 451c) de mujeres y niños, que contradicen su principio de igualdad.¹⁰

Podríamos afirmar que, cuando Platón propone una comunidad de guardianes y guardianas al entender que no hay diferencias entre la naturaleza masculina y la femenina, lo que hace es despojar a las mujeres de su feminidad al establecer que la mayor o menor excelencia de las mujeres depende de sus capacidades para desempeñarse en funciones asociadas a los varones. La mujer, diría Beauvoir, sigue siendo la *otra* pues el varón es considerado la medida y la autoridad (véase Varela, 2005, 84). Por ello, la igualación propuesta por Platón no es más que una ilusión, un espejismo. La otredad no

⁹ Véase Annas (1976, 311) y Santa Cruz (2012, 143, n. 14). Al respecto, Annas también refiere a la numerosa presencia de mujeres realizando actividades físicas diversas frente al escaso número de las que llevan a cabo tareas que requieren capacidad intelectual.

¹⁰ Véase Blundell (1995, 184). La mirada androcéntrica de estas expresiones radica en que no incluyen al varón como un integrante más de esa comunidad (lo que implicaría una igualdad junto a las mujeres y los niños). Además, lo ubican en una función agentiva cuando refieren a “la posesión y uso”.

desaparece¹¹ y convierte a estas mujeres guardianas, de acuerdo con Wilamowitz (1959) en “hombres imperfectos”.¹²

Sin embargo, es posible percibir en su asociación de las naturalezas femenina y masculina, un uso particular de la noción de “naturaleza”. En efecto, como ilumina Santa Cruz (2012, 145-146), en tales pasajes la naturaleza debe interpretarse siempre “*respecto de algo*” y, en casos puntuales, con relación al ejercicio de una τέχνη. De esta manera, tiene lugar una relativización del concepto de naturaleza y, entonces, acontece la artificialidad de “lo natural”, pues sólo puede referir a la naturaleza de alguien en función de su actividad. Así, este término no tiene que ver con el sexo o el género sino, de acuerdo con Santa Cruz, con el talento para una actividad determinada. Por ello, cuando Platón entiende *παρὰ φύσιν*, “contra la naturaleza”, que se considere a las mujeres incapacitadas para los asuntos del Estado, hace referencia a las aptitudes que no se desarrollan en ellas y que podrían representar un beneficio para aquél. En esta obligación de servir al Estado, Annas (1976, 312) acierta al identificar un argumento autoritario, en tanto no está basado ni refiere a los deseos o necesidades de las mujeres.

Este androcentrismo se observa, además, en el desmerecimiento hacia las labores femeninas como el tejido y la elaboración de alimentos, que sería motivo de risa y “lo más ridículo de todo” (*πάντων ἡττόμενον*, *Rep.* 455d) tomar en consideración al momento de evaluar actividades en la que el sexo masculino no sobresalga (*Rep.* 455 c-d).¹³ El filósofo subestima la importancia que tenía el trabajo de las mujeres, lo que, por otra parte, está en consonancia con la abolición de la institución doméstica a partir de la erradicación del matrimonio monógamo. El *oikos* aparece como conflictual por su condición de sede de intereses particularizados que entran en oposición con el servicio a la *pólis*: se presenta como una institución inviable en el modelo de ciudad ideal por estar ligado a intereses económicos, es decir, por ser el lugar de organización de la propiedad y de la actividad productiva o de las ansias de riqueza (véase Campese, 1994, 33).

El trabajo de las mujeres tenía un vínculo particular con ese sistema económico que Platón intenta abolir. La unidad doméstica otorgaba simbólicamente una identidad a los seres asociados a ella y también era un espacio que atañía de manera especial a las mujeres. En este espacio, ellas

¹¹ En este punto, nos diferenciamos de Canto (1986, 344-345) quien entiende que el hecho de colocar a las mujeres en el espacio público hace del cuerpo de las mujeres un cuerpo político y que ambos sexos constituyen y delimitan la esfera pública; así, las mujeres dejan de ser, para Canto, representantes de la otredad. Aunque se trate de una “ciudad que subsiste fuera de la historia”, Canto omite el androcentrismo que predomina en su elaboración.

¹² Las palabras de Wilamowitz fueron tomadas de Cantarella (1996, 101).

¹³ Como dice Sissa (1992, 88), pareciera que “debido a *su* habilidad y a *su* competencia en la materia... la materia misma se vuelve insignificante. No se habla del tejido ni de la cocina porque, a causa de la habilidad de las mujeres, son competencias ridículas para los hombres. En resumen, es el sujeto el que valoriza socialmente el saber que practica”. Al respecto, véase también Annas (1976, 309).

realizaban actividades destinadas al funcionamiento diario del *oikos* y otras tareas que garantizaban su continuidad a mediano y largo plazo.¹⁴ Dado que allí, entonces, se realizaban actividades productivas que atendían al consumo y al intercambio, y la producción de hijos que garantizaban la reproducción del *oikos* y que permitían el intercambio con otros *oikoi* para su reproducción, el enriquecimiento que promovía se presenta en *República* como un obstáculo a eliminar para la concreción del proyecto de un estado sano e ideal. De esta manera, Platón, junto con la desvalorización de las tareas domésticas, invisibiliza el trabajo femenino y proyecta la abolición de este sistema económico al menos en el grupo de élite.¹⁵ Como consecuencia, con su propuesta de prescribir el matrimonio monógamo y de crear una comunidad de mujeres y niños derriba la institución doméstica y, con ello, las funciones que desempeñaban las mujeres en la estructura familiar, en donde habrían gozado de cierta autoridad (véase Mirón Pérez, 2000, 103-117).

Palabras finales

Las razones de Platón no obedecen al impulso de corregir una situación de injusticia sino que responden a razones internas: el objetivo de acabar con la desigualdad que provoca la riqueza y la pobreza en la ciudad. Él considera que, al compartir mujeres e hijos, la amistad y la concordia serán grandes al creer que todos están unidos por vínculos de parentesco.

Ahora bien, con el triunfo de la *pólis* sobre el *oikos* (véase Mossé, 1983, 153). Platón persiste en la sujeción de las mujeres que en una primera lectura pareciera erradicar, pues las libera de la servidumbre familiar pero las hace esclavas del Estado (Cantarella, 1996, 101): su propuesta no pretende revertir una situación de injusticia o reflexionar sobre los derechos de las mujeres o dar testimonio sobre cómo ellas perciben su realidad. Lo que Platón procura es sentar los lineamientos para la conformación de un Estado o proyecto político al que todos aporten lo mejor de acuerdo con sus aptitudes. Si bien la igualdad en educación para varones y mujeres reposa en el principio de especialización de las funciones que define la justicia (Santa Cruz (2012, 149). también es cierto que no deja de resultar curioso que en este proyecto de un estado sano y justo se omitan no sólo los deseos, necesidades y derechos de las mujeres, sino también el desarrollo personal de todo individuo, más allá de su sexo.

¹⁴ Al respecto, resultan iluminadores los trabajos de Scheidel (1995, 207-213 y 1996, 1-9); Picazo Gurina (2008, 113); Lewis (2002, 83).

¹⁵ Para Annas (1976, 312), la posición de la mujer en el hogar está presentada como algo de lo que el varón la liberará (aunque no se dice nada del efecto en la vida comunal).

Bibliografía

- Annas, J. (1976), "Plato's Republic and Feminism", *Philosophy* 51, 307-321.
- _____ (1981), "Plato's State" en *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, pp. 170-189.
- Baczko, B. (1991 [1984]), "Imaginación social. Imaginarios sociales", en *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Blundell, S. (1995), "Women and the philosophers" en *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, pp. 181-187.
- Burnet, J. (1902), *Platonis Opera*, vol. 4. Oxford, Clarendon Press.
- Campese, S. (1994), "La mujer guardiana" en Pérez Sedeño, E. (coord.) *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo xxi, pp. 33-43.
- Cantarella, E. (1996), "Los filósofos y las mujeres" en *La calamidad ambigua*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 91-109.
- Canto, M. (1986), "The Politics of women's bodies: reflections on Plato" en Rubin Suleiman, S. (ed.) *The female body in Western Culture*, Harvard University Press, pp. 339-353.
- Fontela, M. A. (2007), "Patriarcado" en Gamba, S. (coord.) *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires, Biblos, pp. 256-258.
- Gamba, S. B. (2007), "Estudios de género/Perspectiva de género" en Gamba, Susana Beatriz (coord.) *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires, Biblos, pp. 119-122.
- Guthrie, W. K. C. (1998), *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid, Gredos.
- Lamas, M. (2000), "Género, diferencias de sexo y diferencia sexual" en Ruiz, A. (comp.) *Identidad femenina y discurso jurídico*, Buenos Aires, Biblos, pp. 65-84.
- Lewis, S. (2002), "Domestic labour" en *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*. London, Routledge, pp. 91-129.
- Loraux, N. (2008), "Elogio del anacronismo en historia" en *La Guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid, Akal, pp. 201-207.
- Madrid, M. (1999), "Las mujeres en Platón y Aristóteles: de la igualdad a la carencia" en *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra, pp. 289-328.
- Mirón Pérez, M. D. (2000), "El gobierno de la casa en Atenas clásica: género y poder en el oikos", *Stydia Historica, Historia Antigua*, 18, pp. 103-117.
- _____ (2000b), "Las mujeres, la tierra y los animales: naturaleza femenina y cultura política en Grecia antigua", *Florentia Iliberritana*, 11, pp. 151-169.
- Mossé, C. (1990), "Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modèle spartiate" en López, A., Martínez, C. & Pociña, A. (eds.) *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada, pp. 73-91.
- _____ (1991 [1983]), "La mujer en la ciudad utópica" en *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea, pp. 143-154.
- Picazo Gurina, M. (2008), *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona, Bellaterra.
- Pomeroy, S. (1990), *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Madrid, Akal.
- Portolés, O. (2005), "Género o Patriarcado" en *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Madrid, Minerva, pp. 51-57.
- Santa Cruz, M. I., Gianella, A., Bach, A. M., Roulet, M. & Femenías, M. L. (1992), "Teoría de género y filosofía", *Feminaria*, vol. V, N° 9, pp. 24-26.

- Santa Cruz, M. I. (2012), "Naturaleza y función de las mujeres: a propósito de la primera ola en Platón, *República V*:", Atienza, A. *et alii* (eds.) *Nóstoi. Estudios a la memoria de Elena Huber*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 139-151.
- Scheidel, W. (1995 y 1996), "The most silent women of Greece and Rome: rural labour and women's life in the ancient world (I)", *Greece & Rome*, vol. xlii, N° 2, y vol. xliii, N° 1, pp. 202-216 y 1-10.
- Sissa, G. (1992), "Filosofía del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual" en Duby, G. & Perrot, M. (eds.) *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, pp. 73-111.
- Thomas, J. (1981), *Structures de l'Imaginaire dans l'Enéide*, París: Belles Lettres.
- Varela, N. (2005), *Feminismo para principiantes*, Buenos Aires, Ediciones B.
- Vlastos, G. (1997), "Was Plato a Feminist?" en *Plato's Republic: Critical Essays*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 115-128.

Las nociones de ἐγώ, ἕτερος y ἑτερότης: su desarrollo en la literatura y filosofía griegas (con especial dedicación al *Áyax* de Sófocles)

Luciano Adrián Sabattini
Universidad Nacional del Sur
lucianosabattini@yahoo.com.ar

En trabajos anteriores (véase Sabattini, 2010, 2013) mostramos las concepciones de verdad y de alteridad de la teoría filosófica de E. Lévinas, proponiéndola como clave de lectura de la tragedia *Áyax* de Sófocles, evidenciando que en ella hay una concepción de verdad que fundamenta un ver-conocer y una concepción de alteridad que fundamenta un actuar. Pero constatamos que, frente al peligro del anacronismo, se necesita adecuar al contexto cultural griego los principales conceptos de estas doctrinas, proponiendo los conceptos de ἐγώ y ἕτερος tal como aparecen en esta tragedia.

La *alteridad* es el hecho de que hay un otro para el cual yo soy otro. Detrás de la noción de alteridad subyacen, por ende, un concepto de *yo* y de *otro*. Considerando esto, conceptualizaremos las nociones de ἐγώ y de ἕτερος a través de un breve recorrido histórico-filológico por la literatura y filosofía helénicas de la Antigüedad, hasta hacer hincapié en el *Áyax* de Sófocles.¹ De esta manera, podremos comprender el concepto de alteridad (ἑτερότης) subyacente en esta obra literaria.

1. Conceptualización teórica

1.1. Ἐγώ

El pronombre personal de primera persona singular expresa en general aquello a que Vernant (2001, 207), en el marco de la antropología histórica, confiere el nombre de *individualidad*. La individualidad comprende tres planos, que, a lo largo de toda la cultura griega, se hallan en relación estrecha (véase Hollis, 1999, 222): el plano del ἐγώ-πολιτικός es el individuo tanto en su singularidad como en los espacios privado y público (véase Vernant, 2001, 208-214). En los textos, aparece en la adjetivación que confiere al individuo un rol o cualidad particular (atributos, aposiciones o predicativos),² y en el uso del

¹ Este breve recorrido al que hacemos referencia nos es útil sólo a los efectos de contextualizar más puntualmente la utilización de los términos señalados.

² Véase Homero, *Iliada*, I, 7 (Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς), Homero, *Odisea*, XXII, 347 (ἀυτοδίδακτος δ' εἰμί).

pronombre ἐγώ seguido del verbo en primera persona, que refiere a un individuo destacado y funcional dentro de una comunidad.³

El plano del ἐγώ-πρόσωπον es el yo en cuanto expresión; por ello, se dirige hacia fuera. No se trata de una categoría unívoca y bien delimitada sino de la expresión de una afectividad referida al propio tiempo de vida del individuo, que adquiere con ella una realidad objetiva.⁴ En los textos se lo halla en el uso del pronombre ἐγώ seguido del verbo en primera persona.

El plano del ἐγώ-ἦθος es una multiplicidad de disposiciones fundamentadas en conocimientos que conforman un ἦθος particular y que se traducen en determinadas acciones (véase Vernant, 1987, 61-63) y Dodds, 2010, 29-30) Se trata de una dimensión psico-socio-afectiva abierta a la acción de muchas y variadas fuerzas (véase Vernant, 2001, 215). En las épocas más arcaicas, era el conjunto de miembros (μέλεα) en tanto sometido al ἦθος (lo que se acostumbra a hacer, es decir, lo que se conoce),⁵ y no se aprehendía por introspección sino por extrospección (véase Mondolfo, 1955, 69-71 y Vernant, 2001, 215-218). Con el paso del tiempo, y en el marco de la πόλις, los griegos fueron adquiriendo una forma de autoconciencia sobre esta dimensión; en primer lugar, mediante la reflexividad (proyectando hacia sí mismo categorías dirigidas hacia otro) (véase Mondolfo, 1955, 69; Havelock, 1994, 187-188 y Jeremiah, 2012, 3) luego mediante la vinculación (realizada a comienzos de la época clásica) con el plano cósmico y por ende suprapersonal de la individualidad que es el ἐγώ-ψυχή,⁶ y, finalmente, mediante prácticas de ἄσκησις moral cuyos preceptos iniciales se dan en Demócrito, son continuados luego por Sócrates, Platón y Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, 1179a-1181b), y llegan a su punto cúlmine en el estoicismo (véase Vernant, 2001, 218-220 y Jeremiah, 2012, 100, 125).

1.2. ἕτερος

Esta palabra, en su uso lingüístico desde Homero, siempre formó el segundo miembro de pares opuestos (*Iliada*, VII, 318 y 397). En los textos griegos

³ Como ocurre, por ejemplo, con Agamenón (Homero, *Iliada*, I, 26-32), Calcas (Homero, *Iliada*, I, 74-83) y Aquiles (Homero, *Iliada*, I, 85-91).

⁴ Vernant (2001, 214-215) encuentra en la poesía lírica un ejemplo de este plano. Kurke (2000, 43-45) nos advierte, sin embargo, que el yo que se expresa en este tipo de poesía no es biográfico sino ficticio, y que el poeta no debe ser pensado como *autor*, sino como *autoridad tradicional*, porque tal es su función en la παιδεία griega, contrastando con lo que dice Snell (1953, 43-44).

⁵ Al respecto, pueden consultarse Sullivan (1999, 3), Vernant (2007, 1310) y Dodds (2010, 29-30).

⁶ Véase Platón, *Fedón*, 115c, Havelock (1994, 187-190), Reale (2001, 280), Vernant (2001, 218-220) y Jeremiah (2012, 195).

podemos observar pares de dioses, mortales, hechos, conceptos y métodos.⁷ Pero la noción de τὸ ἕτερον dentro de la cultura griega recién se trató filosóficamente por primera vez en Platón.⁸ Podemos sostener que existen cuatro planos del otro: el ἕτερος-πάθη, el ἕτερος-πρόσωπον, el ἕτερος-πολιτικός y τὸ ἕτερον.⁹

El plano del ἕτερος-πάθη¹⁰ invoca una pluralidad dispersa de disposiciones originadas por la acción de entidades corporales (véase Sullivan, 1999, 2-5 y Dodds, 2010, 28-29), dioses (véase Dodds, 2010, 16-22, 27) o δαίμονες (véase Vernant, 2001, 219-220 y Dodds, 2010, 24-27, 51-53), que llegan a identificarse con su origen (véase Mondolfo, 1955, 48 y Dodds, 2010, 26-27) y que se traducen en acciones contrarias al ἦθος. Éstas se caracterizan como ajenas porque el ἦθος se somete a ellas (véase Dodds, 2010, 28-29)

Sin embargo, esta dimensión refiere también a las entidades corporales mismas en tanto sedes y/o causantes de dichas disposiciones: φρήν, νοῦς, θυμός, καρδία, κῆρ, ψυχή, ἦτορ, πραπίδες, ἦπαρ, σπλάγχνα, στῆθος, μένος¹¹. De esta manera, el plano del ἕτερος-πάθη es el otro con respecto al ἐγώ-ἦθος.

⁷ Véase, por ejemplo, Homero, *Iliada*, XX, 31-40; Hesíodo, *Teogonía*, 126-128 y 624-729; Heráclito, *Fragmentos*, 10, 49a y 51; Parménides, *Fragmentos*, 1.23-55 y 2.7-14; Empédocles, *Fragmentos*, 16 y 26.

⁸ Véase, por ejemplo, Platón, *Parménides*, 143c, *Teeteto*, 185c, *Sofista*, 254e-256d. Como hace notar Laín Entralgo (1961a), la filosofía occidental posterior continuó tratando el problema del otro, promoviendo de esta manera aportes de diversas ciencias, especialmente la sociología, la psicología y la antropología. Ya que el abordaje de una cultura debe ser interdisciplinario, es necesario considerar a éstas además de aquella.

⁹ En nuestro análisis dejaremos de lado el plano de τὸ ἕτερον por tratarse de una categoría propiamente platónica. Alude a una de las tres formas de ser (εἶδη οὐσίας), también llamadas ὄντα o οὐσῖαι (véase Platón, *Timeo*, 35a), de que está hecha el alma del todo (ψυχή τοῦ πάντος) así como cada una de las almas particulares que habitan los cuerpos mortales (véase Platón, *Timeo*, 41d). También refiere a uno de los γένη que sirve a la dialéctica para clasificar y dividir (así se ve en Platón, *Parménides*, 143c, *Teeteto*, 185c, y *Sofista*, 254e-256d). Se revela como distinto de τὸ αὐτόν (véase Platón, *Parménides*, 143c, *Teeteto* 185c, *Sofista*, 254e-256d, y *Timeo*, 35a), con lo cual tanto τὸ αὐτόν como τὸ ἕτερον suponen un grado importante de reflexividad (véase Jeremiah, 2012, 195). También, no obstante, se revela como distinto de la οὐσία (véase Platón, *Timeo*, 41d) y de otros εἶδη y/o γένη: en *Parménides*, 143c se lo menciona distinto de la οὐσία y del uno (ἓν). En *Teeteto*, 185c, de la οὐσία, de la ὁμοιότης y de ταῦτόν; se equipara en tanto con el μὴ εἶναι y la ἀνομοιότης. En *Sofista*, 254e-256d, se lo distingue del ser (ὄν), del movimiento (κίνησις), del reposo (στάσις) y de ταῦτόν. En *Timeo*, 35a, por último, se muestra distinto de ταῦτόν y de la οὐσία mezcla de ταῦτόν y de θάτερον. En la teoría platónica, τὸ ἕτερον es el otro respecto de la ψυχή, que en definitiva es el ἐγώ, pero por la semejanza que guardan entre ellos (véase Platón, *Fedón*, 80b y 79d, donde τὸ αὐτόν y τὸ ἕτερον son denominados εἶδη) y no por la composición del alma (porque es un componente de la misma; véase Platón, *Timeo*, 35a).

¹⁰ Definimos πάθος como “aquello que alguien experimenta, sea bueno o malo”, que se encuadra en la acepción general “lo que ocurre a una persona o cosa”. Véase Liddell et al. (1973 [1843], 1285).

¹¹ Bremmer (1983, 53-63) llama a estas entidades *ego souls*. Sullivan (1999, 3, 265) las denomina *psychic entities*. Por su parte, Vernant (2007, 1310) habla de *aspects de vitalité du corps*.

En la filosofía socrático-platónica estas dos dimensiones (opuestas pero aun así no excluyentes una de la otra) (véase Mondolfo, 1955, 70; Vernant y Vidal-Naquet, 1987, 70 y Dodds, 2010, 20-21) se integran al plano del ἐγώ-ψυχή, pasando a formar parte de éste pero desvinculándose del cuerpo (σῶμα) (véase *Fedro*, 245e-246b)

El plano del ἕτερος-πρόσωπον incluye al otro que se conoce, incorporado al ἐγώ-ἦθος, y que permite a éste conocer por extrospección al ἦθος ajeno y al propio. Puede caracterizarse como objeto o persona/prójimo, en cada caso con sus relaciones dilectivas y conflictivas.¹² Es el otro respecto del ἐγώ-πρόσωπον.

El plano del ἕτερος-πολιτικός hace referencia al otro respecto del modelo helénico de ἐγώ-πολιτικός, a saber, el varón adulto libre ciudadano civilizado griego vivo. Comprende individualidades diversas pero enumerables: el bárbaro, el esclavo, el extranjero, la mujer, el niño, el anciano, el dios, el δαίμων, el animal, el monstruo, el cuerpo muerto.¹³

Estos planos de alteridad no se excluyen mutuamente sino que entran en relación permanente: por ejemplo, la relación mortal-dios involucra una alteridad situada en el marco de la πόλις, pero también constituye una relación personal de φιλία o de ἔχθρα. Asimismo es frecuente que el dios se manifieste para cambiar el curso de acción de un mortal, tomando una forma determinada (entre ellas la de afección).¹⁴

Vernant refiere asimismo a las figuras que delimitan o cuestionan todas estas dimensiones del otro (véase 2007, 1475-1476): *Artemisa* es el otro-dios que ayuda a la delimitación del otro. En su espacio y funciones, tiene un doble poder: por un lado, administra los pasajes de lo civilizado a lo salvaje y viceversa; por otro, conserva las fronteras de estos estadios en el momento en que se hallan cerradas (véase 2007, 1477-1483). Dionisos (otro-dios) y Gorgona (otro-monstruo) cuestionan y trastocan las cuatro dimensiones de la alteridad. *Dionisos* lo hace mediante la alegría y la libación, hacia la comunión con una edad de oro. Se trata de una posesión-alteridad que no es comunión, ya que el otro habla *a través de* mi cuerpo; es el otro, no yo, quien se expresa (véase 1973, 320) *Gorgona* lo hace mediante el horror y el espanto, hacia la confusión con la noche. Es una posesión-contigüidad/alteridad que implica desdoblamiento de sí-mismo y encuentro frontal consigo mismo devenido en noche, en muerte (véase Vernant, 1996, 99-106)

¹² Seguimos la clasificación propuesta por Laín Entralgo (1961b, 197-338), pero aunamos la categoría de persona a la de prójimo, porque ésta no es sino un grado más alto de aquella.

¹³ Como πολίτης, el hombre griego tenía distintos roles, pero estos no constituyen una alteridad porque responden al modelo griego. Lo mismo cabe decir del κύριος y sus distintos roles familiares. Los ἕτεροι πολιτικοί fueron identificados por Cartledge (1993) y Vernant (2007, 1475).

¹⁴ Como ejemplo podemos observar las relaciones entre Odiseo y Atenea en el *Áyax* de Sófocles y entre Hipólito y Artemisa en el *Hipólito* de Eurípides.

2. Ἐγὼ y ἕτερος en Homero

En Homero hay un marcado ἐγὼ-πολιτικός. Tanto en *Iliada* como en *Odisea*, los distintos personajes (especialmente líderes de ejército, adivinos y hombres de linaje noble) utilizan el pronombre ἐγὼ de forma tal que confirman identidades diferenciadas del resto de los hombres.¹⁵ También aparece un ἐγὼ-πρόσωπον, cuando un héroe se expresa ante los demás pero también cuando se asume en soledad y habla, por ejemplo, con su θυμός.¹⁶ El ἐγὼ-ἦθος se observa en todas aquellas acciones que se explican en términos de conocimiento. Semejante concepción puede visualizarse aun en Sócrates, cuyas máximas referidas a la relación entre ἀρετή y conocimiento ponían de manifiesto un arraigado hábito de pensamiento (véase Dodds, 2010, 29-30). Sin embargo, no hay una noción de yo unificada ni tampoco monólogos (véase Dodds, 2010, 28-29). Jeremiah nota que hay una relación entre este hecho y la reflexividad que aparece en los poemas homéricos, restringida exclusivamente a la voz media verbal, ya que los pronombres reflexivos, en Homero, no refieren a ningún aspecto psicológico de la persona y mucho menos a un sujeto psicológico, sino a distintos aspectos de la misma en tanto cuerpo físico (2012, 66). La ψυχή es una entidad corporal más; el soplo vital que se va con la muerte del guerrero.¹⁷ El ἕτερος-πάθη se observa muy frecuentemente a través de los actos que los dioses realizan en los mortales o las acciones que aquellos provocan en éstos.¹⁸ El ἕτερος-πρόσωπον se hace presente en los relatos mediante las relaciones de φιλία y de ἔχθρα que tienen los mortales y los dioses intervinientes.¹⁹ El ἕτερος-πολιτικός se manifiesta en la presencia de los troyanos, así como en ciertos personajes dentro del ejército aqueo.²⁰

¹⁵ A los casos citados de Agamenón (Homero, *Iliada*, I, 26-32), Calcas (Homero, *Iliada*, I, 74-83) y Aquiles (Homero, *Iliada*, I, 85-91) añadimos los de Leodes (Homero, *Odisea*, XXII, 312-319) y de Femio (Homero, *Odisea*, XXII, 344-353).

¹⁶ Las ocasiones en que los personajes se expresan en discurso directo son muchas; por ejemplo, Aquiles en Homero, *Iliada*, I, 59-67 y 85-91. No son tan frecuentes los ejemplos en que los personajes entran en diálogo con sus disposiciones internas. Por ejemplo, Agénor en Homero, *Iliada*, XXI, 552-570, Héctor en Homero, *Iliada*, XXII, 98-130, así como Odiseo en Homero, *Odisea*, V, 298-312, 355-364, 407-423 y 464-473.

¹⁷ Al respecto, puede consultarse Snell (1953, 8-9), Bremmer (1983, 14-18), Sullivan (1999, 161), Reale (2001, 278) y Jeremiah (2012, 61).

¹⁸ Véase Homero, *Iliada*, I, 193-222, y XIX, 86-90, y también Dodds (2010, 24). Havelock (1994, 189) menciona que, con el fin de alcanzar un género de experiencia cultural en el que encauzaría las facultades mentales hacia la investigación crítica y el análisis, el “ego” griego debe dejar de escindir en una interminable sucesión de temperamentos.

¹⁹ Por ejemplo, podemos mencionar las relaciones Aquiles-Patroclo, Aquiles-Agamenón, Aquiles-Héctor, Áyax-Héctor (*Iliada*), Odiseo-Menelao, Odiseo-Telémaco, Odiseo-Penélope (*Odisea*).

²⁰ Príamo, el gobernante de los troyanos, aparece como otro respecto de Aquiles (Homero, *Iliada*, XXIV, 480-484). Por su parte, Tersites aparece como el único subordinado a los ἄνακτες del ejército aqueo al que Homero le da voz (Homero, *Iliada*, II, 225-242). En *Odisea* aparecen,

3. Ἐγὼ y ἕτερος en la poesía lírica (especialmente Safo y Solón)

La lírica arcaica constituye la primera manifestación cultural de, por un lado, una intensificación del sentimiento vital individual,²¹ y por otro lado, del surgimiento de una nueva desesperación en la futilidad de los propósitos humanos, que culmina en la búsqueda de un asidero en esta vida o en otra.²²

El ἔγῳ-πρόσωπον se muestra vinculado con el ἔγῳ-πολιτικός, que no es otro que el ποιητής, representante de una autoridad que se expresa (véase Kurke, 2000, 43-45). y toma partido respecto de la vida de la πόλις, como ocurre sobre todo con Solón y Alceo.²³ El ἔγῳ-πρόσωπον también se vincula con el ἔγῳ-ἦθος, y vincula a éste con el ἕτερος-πάθη.²⁴ Asimismo, los pronombres reflexivos comienzan a dirigirse al ἔγῳ-ἦθος, evidenciando atisbos de reflexividad (véase Jeremiah, 2012, 81). Mientras, el ἕτερος-πρόσωπον suele ser la persona de quien se habla o a quien se dedica el poema; pueden ser tanto personas amadas como gobernantes odiados.²⁵ El ἕτερος-πολιτικός aparece a través de distintas figuras: el esclavo, el dios, el anciano, el niño.²⁶ El vocablo ψυχή comienza a tener un matiz psicológico.²⁷

por mencionar sólo algunos ejemplos, los feacios (Homero, *Odisea*, VII, 28-37) y los ciclopes (Homero, *Odisea*, IX, 273-278).

²¹ Nestle (1975, 43-44) muestra las causas de estos cambios: el despertar de las pasiones políticas y la necesidad de imponerse en la lucha por la existencia. A raíz de ello, aparece una mayor conciencia de la responsabilidad por la propia conducta y con ella un mayor sentimiento de culpa que pide purificación, o κάθαρσις (Aristóteles, *Poética*, 1449b, 28). Esta tesis es apoyada por Dodds (2010, 40-41).

²² Esta desesperación surge frente a la antigua creencia homérica en un Poder y una Sabiduría dominantes que mantienen al hombre abatido y sin posibilidad de remontar su condición. Véase Snell (1953, 43-46), y Vernant (2001, 214-215).

²³ Véase, por ejemplo, Solón, *Fragmentos*, 2, 4, 5; Alceo, *Fragmentos*, 129, 141, 348. En estos fragmentos puede observarse que los dos poetas participan de la vida política, en sus respectivas patrias y circunstancias.

²⁴ Este vínculo terminaría de estrecharse en Platón (por ejemplo, *Fedón* 115c, 6). Véase Safo, *Fragmentos* 1, donde el ἕτερος-πάθη aparece vinculado a la figura del otro-dios que es Afrodita. Vernant (2001, 215), respecto del ἔγῳ-πρόσωπον, advierte que “el sujeto se siente y se expresa como esa parte del individuo en la cual no hay asidero”.

²⁵ Véase, por ejemplo, Safo, *Fragmentos*, 1 (donde la relación con Afrodita se torna personal), 31 (donde le dedica un poema a un varón); Alceo, *Fragmentos*, 141, 348 (donde habla de hombres sedientos de poder, especialmente de Pítaco); Solón, *Fragmentos*, 4 (donde se habla de hombres codiciosos enriqueciéndose a costa del sufrimiento del pueblo).

²⁶ Véase, por ejemplo, Tirteo, *Fragmentos*, 10 (donde se habla de los ancianos); Solón, *Fragmentos*, 27 (donde habla de las distintas edades de los mortales), 36 (donde se habla de esclavos a los que el propio Solón, con sus leyes, liberó y volvió a permitirles hablar en su dialecto ático); Safo, *Fragmentos*, 1 (donde menciona a Afrodita), 17 (donde alude a Hera).

²⁷ Véase Sullivan (1999, 161). Vernant (2001, 218) sitúa los orígenes de esta concepción en los magos que, rechazando la idea tradicional de la ψυχή, “se esforzaron por acercar, recurriendo a sus prácticas de concentración y de purificación del aliento, esa alma dispersa por todas las partes del cuerpo para hacer posible, desde el momento en que aparece aislada y unificada, separarla del cuerpo a voluntad a fin de que pueda desplazarse al más allá”.

4. Ἐγώ y ἕτερος en la filosofía presocrática (Heráclito, Empédocles, Demócrito)

El ἔγώ-πολιτικός se caracteriza en el φιλόσοφος,²⁸ y el ἔγώ-πρόσωπον es el propio filósofo expresándose en la búsqueda de la sabiduría.²⁹ Los pronombres reflexivos aparecen dirigiéndose al ἔγώ-ἦθος³⁰ y al ἔγώ-ψυχή, con lo que vemos que comienza a identificarse a ἔγώ con ψυχή,³¹ identificación que culmina con las filosofías de Sócrates y Platón.³² Los animales y los dioses son dos tipos de ἕτερος-πολιτικός.³³ Asimismo, el ἕτερος-πρόσωπον pasa a ser la pluralidad de objetos con que el hombre se relaciona y por los que muestra agrado o desagrado.³⁴ Finalmente, los elementos son importantes antecedentes

²⁸ Véase, por ejemplo, Heráclito, *Fragmentos*, 35.

²⁹ Véase, por ejemplo, Heráclito, *Fragmentos*, 55, 101.

³⁰ El primero en hacer esto en el terreno práctico es Demócrito de Abdera (véase *Fragmentos*, 84, 244, 264). Jeremiah (2012, 100-101) nos advierte “Democritus unexpectedly reflexivised a traditionally other-directed form of moral sanction, that of shame or respect, and even claimed that one should be more ashamed before oneself than before others”.

³¹ En *Fragmentos*, 101, Heráclito dice haberse examinado a sí mismo. Ese “sí mismo” tiene dos sentidos: por un lado, como ἔγώ-ἦθος (véase *Fragmentos*, 119, en el que relaciona al ἦθος con un δαίμων, poniéndolo al mismo nivel que a la ψυχή); por otro, como parte del κόσμος total, o sea como parte del λόγος (véase *Fragmentos*, 45). Teniendo en cuenta esto, vemos que Heráclito realiza la primera identificación entre ἔγώ y ψυχή (véase Reale, 2001, 279-280). Además, por primera vez se identifican ἔγώ-ἦθος y ἔγώ-ψυχή, de forma que la reflexividad se dirige a ambos planos de la individualidad. La concepción heracliteana tiene dos claros antecedentes: la máxima del templo de Apolo en Delfos (γνώθι σεαυτόν) y la doctrina órfica (véase Reale, 2001, 278-279). Jeremiah (2012, 121-122) sostiene que los *Fragmentos* 101 y 45 pueden ser una respuesta al *dictum* délfico: en el primero informa que ha cumplido con la máxima; en el segundo informa lo que encontró. Si en efecto hay una conexión entre estos dos fragmentos y el mandato del templo, entonces la búsqueda heracliteana del autoconocimiento inicia una nueva interpretación de la máxima délfica buscando una esencia metafísica internalizada, que es el referente del pronombre reflexivo.

³² A partir de Sócrates, ψυχή pasó a designar al hombre en tanto agente inteligente y moral (véase Reale, 2001, 280). Vernant (2001, 218-219) muestra sin embargo que la ψυχή socrática no denota el ἔγώ-ἦθος, sino el ἔγώ-ψυχή. En Platón se da propiamente la identificación de estos dos planos, anticipado, como vimos, por Heráclito (véase Jeremiah, 2012, 121). Jeremiah (2012, 61) observa, además, una relación entre el ἔγώ-ψυχή y la reflexividad: “as ψυχή does begin to develop the sense of the psychological subject, we see a parallel development in the referential possibilities of the reflexive”.

³³ Véase Heráclito, *Fragmentos*, 9, 13, 37 (donde está muy presente el otro-animal), 32 (donde se hace presente el otro-dios), 34 (donde aparece la figura de los ἀξύνετοι o tontos, en contraposición con los hombres que buscan la sabiduría), 107 (donde el “alma bárbara” aparece tratada despectivamente).

³⁴ Véase, por ejemplo, Heráclito, *Fragmentos*, 4, 13, 37 y 61, en los que se muestra la relatividad axiológica de los distintos objetos mencionados por Heráclito, mediante la comparación de las reacciones que tienen los hombres con las de los animales.

de la posición de Platón respecto de ταῦτόν y θάτερον como contrarios (ἐναντία).³⁵

5. Ἐγώ y ἕτερος en el *Áyax* de Sófocles

En general, la tragedia griega constituye una escenificación de los principales aspectos políticos, sociales, literarios y filosóficos de la πόλις (véase Segal, 1995, 17).. La οἴμη (canto) pasó a ser una οἰμωγή (lamento) por la presencia de diversos ἐγώ cuyos distintos planos tenían diferencias con los de otras manifestaciones literarias y filosóficas. Es una οἰμωγή en primera persona (οἰμώζω). Lo novedoso radica en la interjección οἴμοι (¡ay de mí!), el clamor de actores y coros trágicos dirigido a los espectadores, que se extiende a través de la arquitectura del θέατρον y que implica un οἶμαι (pienso, creo, temo, sospecho, deseo, espero), rompiendo con el οἶμα λέοντος (ímpetu de león) (véase Homero, *Iliada*, XVI, 752) o el οἶμα αἰετοῦ (ímpetu de águila) (véase Homero, *Iliada*, XXI, 252) propios de personajes de una sociedad homérica.

Para empezar, el ἐγώ-πολιτικός y el ἐγώ-πρόσωπον se hallan estrechamente unidos, ya que el rol y la persona que se expresa se funden a tal punto que no es posible pensar una sin la otra.³⁶ Así, cada ἐγώ-πολιτικός, que representa una forma de pensar el mundo y de actuar en él ante los acontecimientos de la trama, se *personifica*, se hace actor, máscara (πρόσωπον). Áyax, Odiseo, Agamenón y Menelao son individuos que sobresalen, pero, por su especial vínculo con Áyax, salen a escena Tecmesa y Teucro, si bien no son modelos de individuo.³⁷

El ἐγώ-ἦθος continúa, como en Homero, sin definirse de forma clara. Pero se halla vinculado con el ἐγώ-πρόσωπον, el cual relaciona al ἐγώ-ἦθος con el ἕτερος-πάθη, al igual que en la lírica. Además, de la misma forma en que con los filósofos presocráticos, los pronombres reflexivos aparecen dirigiéndose al ἐγώ-ἦθος. El drama se halla predispuerto a la *performance* de la reflexividad (véase Jeremiah, 2012, 149).

Pero la tragedia lidia con las implicaciones negativas del ἐγώ emergente: con el individuo que sufre para sí mismo, con su auto-determinación frente a la soberanía del estado, y con el auto-conocimiento (véase Jeremiah, 2012, 149). Tras ese rol-máscara que se expresa como sufriente y responsable hay un ἐγώ-

³⁵ En Heráclito son numerosos los ejemplos en donde aparecen los contrarios; véase, por ejemplo, *Fragmentos*, 8, 10, 31, 36, 49a, 51, 53. Sobre esto, Mondolfo (1955, 69) sostiene que las ideas de los presocráticos, como Anaximandro y Heráclito, constituyen una evidente transferencia de las experiencias sociales y políticas de las ciudades jónicas al cosmos, o sea que estos antecedentes de “lo otro” están relacionados con el otro política, personal y psicológicamente considerados. Asimismo, en Empédocles aparecen los contrarios Φιλία y Νεῖκος; véase, por ejemplo, Empédocles, *Fragmentos*, 16.6, 20.2, 53.5.

³⁶ Hollis (1999, 222) nos advierte que “with self and role so entwined, it cannot be right to think of self emerging as butterfly from a caterpillar of role and chrysalis of persona”.

³⁷ Véase *infra*.

ἦθος que sabe que es el μοί del οἶμοι (el dativo de interés al que el πάθος configura), y que se incomoda a la hora de determinar su *conocer* y su *actuar* por estar directamente involucrado en los sucesos de la trama,³⁸ llevados a cabo por los dioses. En esto reside, en nuestra opinión, lo trágico.

Áyax, en su ἐγώ-ἦθος, sigue una moral homérica, trastocada sólo temporalmente por la locura que Atenea le impone.³⁹ No usa pronombres reflexivos para referirse a sí mismo; Tecmesa lo hace refiriéndose a su esposo cuando da cuenta de su suicidio.⁴⁰ Por su parte, Odiseo sigue una moral homérica que se quebranta en cuanto contempla a su enemigo gracias a la ayuda de Atenea (véase Sófocles, *Áyax*, 121-126). Gracias a esa visión, modifica su conducta en pos de una nueva moral. Odiseo, además, utiliza en una ocasión un pronombre reflexivo complejo (ἐμαυτῶ) para referirse a su persona.⁴¹

El término ψυχή conserva su significado homérico,⁴² pero también funciona como un agente psicológico en la persona viva, con connotaciones físicas, emocionales, intelectuales y morales, identificándose con el ἐγώ-ἦθος en una ocasión.⁴³ Sin embargo, la mayoría de las veces se manifiesta explícitamente distinta de él. La identificación de ψυχή con ἐγώ se halla en una etapa anterior a la filosofía platónica, como ocurre con la filosofía heracliteana (véase Sullivan, 1999, 215). El uso de la palabra ψυχή en el *Áyax* conserva las connotaciones homéricas y al mismo tiempo las propias de su época (véase Sófocles, *Áyax*, 559, 1270), pero denota también un agente psicológico en la persona viva (véase Sófocles, *Áyax*, 154, 1361), siempre distinguiéndola del individuo, al menos en esta obra (véase Sullivan, 1999, 161-187).

El ἕτερος-πάθη por excelencia es Atenea, el otro-dios que le oculta a Áyax la realidad (véase Sófocles, *Áyax*, 51-54, 85) pero se la revela a Odiseo (véase Sófocles, *Áyax*, 11-13, 66-72). Atenea, asimismo, trastoca y cuestiona los límites del ἐγώ y del ἕτερος.⁴⁴

³⁸ Véase Snell (1953, 109): “Oedipus, Antigone, and Ajax are (...) conceived as ‘acting’ men; they act in accord with definite ideas of their own”.

³⁹ Se trata de una νόσος que ataca su φρήν. Muchas veces se menciona este vocablo (sus derivados) sobre el estado mental de Áyax. Véase Sófocles, *Áyax*, 82, 259, 273, 306, 344, 355, 371, 761, 766, 777.

⁴⁰ Áyax se da cuenta de lo que hace gracias a que contempla su tienda y escucha los testimonios de otros, pero nunca por una toma de conciencia que realiza sobre sí mismo. Su φρήν volvió de a poco a su estado normal (véase Sófocles, *Áyax*, 306-310, 315-316, 906).

⁴¹ Sófocles, *Áyax*, 1367. El corifeo (Sófocles, *Áyax*, 482) y Teucro (véase Sófocles, *Áyax*, 1174) usan σαυτοῦ; no se refieren a sí mismos.

⁴² Sullivan (1999, 161, 179). Véase, por ejemplo, Sófocles, *Áyax*, 1270, donde el uso de ψυχή es similar al de Homero, *Iliada*, IX, 322.

⁴³ Sullivan (1999, 161, 179-180). Véase *Ph.* 712, donde el uso de ψυχή en vocativo resulta significativo.

⁴⁴ Finglass (2011, 270-271) nota una relación entre Atenea y Medusa que será necesario explorar; Áyax en el v. 450 la llama γοργῶπις, la de ojos de Gorgona. En efecto, Atenea cuestiona los límites de la alteridad al igual que Medusa: confunde a Áyax haciéndole creer que

El ἕτερος-πολιτικός y el ἕτερος-πρόσωπον también se hallan muy relacionados entre sí. En *Áyax*, sólo hay dos tipos de relaciones entre πρόσωπα: relación de amistad o de enemistad.⁴⁵ Curiosamente, el ἕτερος-πρόσωπον en relación de ἔχθρα para con alguien deviene ἕτερος-πολιτικός para él, y viceversa. Eso sucede con *Áyax* respecto del ejército aqueo, llegadas las noticias de su intento de asesinato,⁴⁶ y con su hermano Teucro respecto de su padre Telamón, ya que, muerto *Áyax*, teme que entre en relación de ἔχθρα con él, quedando por ello sujeto a destierro y esclavitud.⁴⁷

Tecmesa, Teucro y Eurísaces son los ἕτεροι-πολιτικοί que quedan sin amparo después de la muerte de *Áyax*. Tecmesa se lamenta por su destino funesto, sobre todo teniendo en cuenta su condición de mujer y de esclava bárbara.⁴⁸ Teucro, por su parte, viene de madre esclava bárbara, hecho que lo hace esclavo, como remarcan Agamenón y Menelao (véase *Áyax*, 1159-1160, 1229-1234, 1259-1263); también su función de arquero, propia en Atenas de los bárbaros escitas, lo equipara a éstos.⁴⁹ Por último, Eurísaces tiene su destino atado al de Teucro, ya que éste tiene su custodia, según lo encargó el propio *Áyax* (véase *Áyax*, 562-564.) Así identificados ἐγώ y ἕτερος, podemos pasar a tratar el desarrollo de la alteridad en el *Áyax* de Sófocles.

6. La ἑτερότης en el *Áyax* de Sófocles

Dos momentos de la obra nos permiten ver las consecuencias de la alteridad en ella: primeramente, la disputa entre los Atridas y Teucro; luego, la decisión de Odiseo respecto del cadáver de *Áyax*. Al entrar en escena Agamenón y Menelao, éstos consideraban que no debían sepultar a *Áyax* ya que fue alguien que quiso matarlos, de la misma manera en que lo haría un enemigo. A esto, Teucro contesta con los motivos de la enemistad de *Áyax* para con los dos líderes del ejército (véase vv. 1047-1090, 1126-1137) Los Atridas, además de

los bueyes del ganado son los jefes del ejército aqueo, y posiblemente termine transformándole a él en buey (véase Sófocles, *Áyax*, 322); asimismo, a Odiseo le revela a su enemigo en estado de locura. Nótese que, cuando está cuerdo, *Áyax* es fácilmente visible (véase Sófocles, *Áyax*, 346-347), pero cuando muere, no se le puede ver (véase Sófocles, *Áyax*, 915-919). Tecmesa, por su ignorancia, habla de la locura de *Áyax* diciendo que solamente un δαίμων sería capaz de enseñarle los insultos que éste profería en su estado de furia (véase Sófocles, *Áyax*, 243). *Áyax* reconoce haber soltado a los ἀλάστορες o demonios vengadores (véase Sófocles, *Áyax*, 372-376). A lo largo de la tragedia se reconoce el poder de Atenea, aunque sólo *Áyax* y sus allegados la hacen culpable de la desgracia del guerrero (Sófocles, *Áyax*, 450-453, 950, 952-954).

⁴⁵ Así lo nota Cuny (2011, 83) en la tragedia de Sófocles en general.

⁴⁶ Menelao equipara a *Áyax* con alguien peor que los frigios (véase Sófocles, *Áyax*, 1051-1054).

⁴⁷ Véase Sófocles, *Áyax*, 1008-1020. Como hijo nacido de cautiva enemiga no tenía derecho a herencia paterna, y ése sería el argumento que Telamón usaría para acusar a Teucro de no velar por su hermano.

⁴⁸ Sófocles, *Áyax*, 944-945. *Áyax* remarca en muchas ocasiones su condición de mujer para impartirle órdenes: véase Sófocles, *Áyax*, 293, 527-528, 580, 586.

⁴⁹ Sófocles, *Áyax*, 1120. Véase Finglass (2011, 454).

injuriar al muerto,⁵⁰ recurren a dos argumentos para vencer en la contienda retórica: el de superioridad en su linaje respecto del arquero, y en su rango de mando respecto del resto del ejército. El primer argumento se relaciona con el carácter de ἕτερος-πολιτικός de Teucro, que no sólo es esclavo sino también bárbaro (véase vv. 1226-1238, 1259-1263) Éste responde enumerando los verdaderos motivos de Áyax de la expedición a Troya así como los antepasados de los Atridas, que sitúan a éstos como ἕτεροι-πολιτικοί (véase vv. 1093-1114, 1290-1307) Al final de la tragedia, Teucro guarda muy poca estima para con Agamenón (véase vv. 1386-1392)

Por su parte, Odiseo, al final de la obra, desecha la relación entre πρόσωπα de enemistad para con Áyax y sus amigos, sino que considera amigo a Teucro. En él pesa más la ὑρετή que comporta mantener una buena relación con los dioses, proponiendo a Agamenón dar sepultura al muerto y así respetar las leyes divinas.⁵¹ En vv. 1365-1367 se conoce, sin embargo, el verdadero motivo de la ayuda a Áyax: la preocupación por sí mismo. El destino de Áyax le ha hecho considerar el suyo propio, reduciendo Odiseo la enemistad con Áyax a nada, mediante una asimilación de éste a aquél a través de la muerte, quedando Áyax y Odiseo dentro de un todo indiferenciado (véase 121-126). Un segundo nivel de reducción de alteridad a mismidad ocurre cuando Odiseo emplea epítetos de nobleza refiriéndose a Áyax, como ἄλκιμος (v. 1319), ἐσθλός (v. 1345), γενναῖος (v. 1355), ἄριστος (v. 1380) (véase Ormand, 2012, 81). También podemos hablar de un tercer nivel de reducción, cuando el héroe revela que muchos se vuelven amigos y otras veces enemigos (v. 1359).⁵² Otros indicios de que Odiseo ha dejado de lado su enemistad son el empleo del imperfecto junto a los epítetos que significan “enemigo” (vv. 1336, 1347, 1355, 1377), y la manifestación de su deseo de ayudar en las honras fúnebres de Áyax a través del prefijo συν-/ξυν-⁵³. El accionar de Odiseo repercute para bien en Teucro, que reconoce su nobleza tras afirmar que había sido engañado en su presentimiento sobre el héroe de Ítaca (hay que decir, sin embargo, que no lo llama φίλος) (véase vv.1381-1399) También el corifeo la ve con buenos ojos (véase vv. 1374-1375), que lo llama σοφός por su γνώμη.

La ἐτερότης en el *Áyax*, sea pasión, enemistad u otredad sociocultural (todas en estrecha relación entre sí), es una condición que condena al personaje que la porta, a menos que se reduzca a una mismidad con los modelos de individuo. En la obra es Atenea el único personaje capaz de provocar esta reducción: Áyax ve jefes en vez de bueyes; Odiseo ve la muerte

⁵⁰ Véase Sófocles, *Áyax*, 1052-1090. Agamenón lo llama, peyorativamente, “sombra” (σκιά, Sófocles, *Áyax*, 1257). Así Odiseo se refiere a los mortales en general en el v. 126.

⁵¹ Véase Sófocles, *Áyax*, 1332-1363. Esto es lo que proponían desde un principio Teucro (vv. 1130-1132) y el corifeo (vv. 1091-1092).

⁵² Esta máxima puede tener relación con la concepción heracliteana de los contrarios, por ejemplo, en los *Fragmentos* 8, 49a, 91 y 126. Además, la actitud moral de Odiseo guarda un vínculo con los *Fragmentos* 112 y 116.

⁵³ Así aparecen los verbos συνθάπτειν (v. 1378) y ξυμπονεῖν (v. 1379).

en la locura: eso hace que sea el único con una moral tal que permita el entierro de su antiguo enemigo.

7. Conclusión

A través del desarrollo de un marco teórico y un posterior recorrido histórico, caracterizamos a ἐγώ en el *Áyax* de Sófocles: hay personalidades destacadas en su rol, por su preponderancia política o su vínculo con el protagonista, pero sólo Odiseo se muestra como virtuoso por dejar de lado la enemistad y considerar la ley de los dioses. Podemos ver en él reflexividad, por ende, atisbos de autoconocimiento mas no de autoconciencia. En tanto, en cualquiera de las formas del ἔτερος subyace una negatividad que lo vincula con una enemistad, que sólo puede dejarse de lado mediante la reducción a una mismidad.

Bibliografía

- Allen, T. W. (ed.) (1917-1919), *Homeri: Opera – Tomi I-IV (Ilias et Odysseae)*, Oxford, Clarendon Press.
- Bremmer, J. (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press.
- Burnet, J. (ed.) (1956), *Platonis Opera – Tomi I-VI*, Oxford, Clarendon Press.
- Campbell, D. A. (ed.) (1982), *Greek Lyric I: Sappho et Alcaeus*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Cartledge, P. (1993), *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford, Oxford University Press.
- Cuny, D. (2011) “Amis et ennemis dans l’*Ajax* de Sophocle”, en Peigney, J. (ed.), *Amis et ennemis en Grèce Ancienne*, Bordeaux, Ausonius, pp. 83-99.
- Diels, H. y W. Kranz (eds.) (1972), *Die Fragmente der Vorsokratiker – 3 Bände*, Berlin, Weidmann.
- Dodds, E. R. (2010), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza.
- Finglass, P. J. (ed.) (2011), *Sophocles: Ajax – Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Havelock, E. (1994), *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor.
- Hollis, M. (1999), “Of Masks and Men”, en Carrithers, M. et al. (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 217-233.
- Jeremiah, E. T. (2012), *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought: From Homer to Plato and Beyond*, Leiden, Brill.
- Kurke, L. (2000), “The Strangeness of ‘Song Culture’: Archaic Greek Poetry” en Taplin, O. (ed.), *Literature in the Greek World*, Oxford, Oxford University Press, pp. 40-69.
- Lain Entralgo, P. (1961a), *Teoría y realidad del otro I*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1961b), *Teoría y realidad del otro II*, Madrid, Revista de Occidente.
- Liddell, H. et al. (1973), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press. [1843]
- Mondolfo, R. (1955), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán.
- Nestle, W. (1975), *Historia del espíritu griego: Desde Homero hasta Luciano*, Barcelona, Ariel.
- Ormand, K. (ed.) (2012), *A Companion to Sophocles*, Malden, Wiley-Blackwell.

- Reale, G. (2001), *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder.
- Segal, C. (1995), *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press.
- Snell, B. (1953), *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press.
- Sabattini, L. A. (2010), "El mirar y el conocer en el Prólogo del *Áyax* de Sófocles: Configuraciones epistémica y moral del mundo" en *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, Edición Digital en Formato CD (ISBN: 978-987-657-472-3).
- (2013), "Los ojos de Odiseo, según el *Áyax* de Sófocles" en Coronado-Schwindt, G. et al. eds., *Palimpsestos: Escrituras y Reescrituras de las Culturas Antigua y Medieval*, Bahía Blanca, Ediuns, pp. 305- 314.
- Solmsen, F. et al. (eds.) (1970), *Hesiodi: Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press.
- Sullivan, S. D. (1999), *Sophocles' Use of Psychological Terminology: Old and New*, Canada, Carleton University Press.
- Vernant, J.-P. (1973), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- (1996), *La muerte en los ojos: figuras del otro en la Antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- (2001), *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.
- (2007), *Œuvres: religions, rationalités, politique II*, Paris, Éditions du Seuil.
- Vernant, J.-P. y P. Vidal-Naquet (1987), *Mito y tragedia en la Grecia Antigua I*, Madrid, Taurus.

Sobre el argumento “a partir de las ciencias”

Luciano Silva
Universidad de la República Oriental del Uruguay
filosofiateorica@gmail.com

Realmente, nada ha tenido hasta hoy un poder de convicción más ingenuo que el error relativo al ser, tal como fue formulado por los eléatas, por ejemplo. Cuenta a su favor con cada palabra, con cada frase que pronunciamos. Incluso los adversarios de los eléatas se rindieron al hechizo del concepto de ser que defendían aquellos: entre otros, Demócrito, cuando inventó su *átomo*. ¡Esa vieja embustera que es la *razón* se había introducido en el lenguaje!

F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*.

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.

L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*.

El argumento “a partir de las ciencias” es probablemente el más *seductor* dentro del repertorio de argumentos platónicos que tiene como objetivo establecer la existencia de las Formas. Diría que es un argumento de *poderoso impacto*. Y no sólo eso, sino que, como intentaremos hacer tangible, también es un argumento vigente y problemático. La potencia del argumento en buena medida descansa en la dificultad conceptual real implicada en dar cuenta del *objeto* de “las ciencias” —y en especial del objeto de las Matemáticas—, a la vez que de algunas de las características atribuidas a éstas por los platónicos, eludiendo la apelación a objetos abstractos auto-subsistentes. Por otra parte, a nuestro modo de ver, otra fuente de potencia del argumento radica en que sus *supuestos tácitos*, que luego intentaremos poner de manifiesto, encarnan “modos de ver” arraigados en nuestro lenguaje.

La investigación de este trabajo habrá de ser, por un lado, exegética, porque haremos una hipótesis acerca del complejo conceptual en el que en el platonismo antiguo pudo insertar más inmediatamente este argumento, y por otro, conceptual, porque en la medida de que el argumento es vigente y problemático examinaremos si los conceptos empleados en él están en orden.

La fuente de la que tomamos el argumento, así como su atribución a los platónicos de la Academia de la época de Platón, es el tratado *Sobre las Ideas* de Aristóteles. Aristóteles formula así el argumento que nos ocupa:

Si toda ciencia lleva a cabo su trabajo refiriéndose a algo uno e idéntico y no a alguno de los particulares, entonces tendrá que haber, para cada ciencia, algo diferente de las cosas sensibles, aparte de ellas, eterno y que sea modelo de las cosas que son <objetos> en cada ciencia particular; y tal cosa es la Idea.¹ (Aristóteles, *Sobre las Ideas*, Libro I, 79, 5-10)

A nuestro modo de ver el argumento puede analizarse *primariamente* de esta forma:

- a) Toda ciencia se refiere a “algo uno e idéntico” y éste es su “objeto”.
- b) Ahora bien, los particulares que conforman el “campo de aplicación” de los conocimientos de una ciencia dada son múltiples y no idénticos.
- c) Luego, el objeto de una ciencia no es “los particulares”.
- d) Luego, a cada ciencia corresponde, como su “objeto”, una cosa eterna e idéntica, distinta de los particulares y modelo de estos: una Forma.

A nivel *superficial* el argumento parece funcionar de esta forma: en primer lugar, se establece que el objeto de toda ciencia tiene cierto rasgo *R* (donde *R* es “unidad e identidad”). En segundo lugar, se afirma que “los particulares” relevantes, esto es, los que conforman el campo de aplicación de una ciencia, *no* tienen el rasgo *R*. Por último, se concluye que este objeto debe ser una Forma, que sí tiene el rasgo *R*.

Reflexionemos sobre esta interpretación inicial. ¿Qué debemos entender por “los particulares que conforman el campo de aplicación de una ciencia”? Esto puede iluminarse con un ejemplo. Tomemos el caso de la Geometría. Su “objeto” —podría decir nuestro platónico imaginario— es la figura “en sí”. No obstante, —continuaría nuestro platónico— en relación a la Geometría, también hay otras *cosas* a las cuales los conocimientos de esta (de alguna forma) se *aplican* a pesar de no ser su *objeto*, a saber, *este* cuadrado, *aquel* triángulo, *este* círculo, entre otros. Esto es, las entidades geométricas “sensibles” que “participan” de las entidades “en sí”: *estas* son “los particulares que entran en el campo de aplicación de la Geometría”. Generalizando esta intuición podemos decir que si una ciencia se ocupa de una Forma, entonces los particulares que conforman el campo de aplicación de la ciencia son todos los que participan de ella.

Ahora, ¿cómo debemos entender que el objeto de cada ciencia sea “algo uno e idéntico”? Con respecto a que sea “uno”, nuestra interpretación es que el objeto de cada ciencia es algo que, *en ningún sentido*, es “muchos”. La tesis es que, por ejemplo, la medicina se ocupa, no de cómo sanan *estos* cuerpos, sino de lo que es la salud misma. Por otro lado, que el objeto de una ciencia sea “idéntico” quiere decir, a nuestro modo de ver, que este objeto *permanece* idéntico, es decir, que es *inmutable*. La justificación de que asociemos, en *este* contexto, “identidad” con “inmutabilidad” radica en dos motivos: en primer

¹ Trad. Santa Cruz, M. I. (2000), aquí y en citas siguientes de *Sobre las Ideas*, a menos que se indique lo contrario.

lugar, porque en dicho argumento se pretende inferir la existencia de las Formas como objetos de las ciencias, por lo que estos objetos de las ciencias deben tener los rasgos de las Formas y uno de ellos es la *inmutabilidad*. Y en segundo, porque si además los particulares sensibles son “no-idénticos”, de acuerdo a la segunda premisa del argumento, entonces es razonable interpretar que lo que se quiere decir *no es* que para ellos no vale el “principio de identidad”, sino que no *permanecen* idénticos, lo cual además es cierto (véase Santa Cruz, Crepo y Di Camilo, 2000)

Si uno se pregunta por qué el objeto de toda ciencia *debe* tener el rasgo de “unidad e identidad”, va en la dirección correcta porque el argumento tiene un funcionamiento *subterráneo* que es el que verdaderamente hace el trabajo de presentarnos convincentemente la conclusión.² Entonces, ¿por qué el objeto de toda ciencia tiene *unidad e identidad*? Nuestra interpretación del argumento da una respuesta a esta pregunta. Esta interpretación se centra en la primera premisa del argumento.

Un supuesto mínimo inicial de la interpretación será que según el argumento las ciencias “se refieren” a su “objeto” mediante *enunciados* —por “enunciado” en este contexto entenderemos solamente lo involucrado en la noción de “portador de valor de verdad”: ser algo que es verdadero o falso—. El supuesto recién indicado no es problemático desde un punto de vista exegético porque para Platón incluso el *pensamiento* involucrado en el conocimiento tiene una forma “lingüística”: es un “*dialogo del alma consigo misma*” (*Sof.*, 263e; el destacado es nuestro).

Al supuesto señalado agregamos, para precisarlo, que los enunciados de las ciencias deben ser, en *este* contexto, enunciados del tipo “x es p” donde “x”, el “sujeto gramatical”, es un nombre abstracto como “la Justicia”, “el Triángulo” o “la Virtud”, o un adjetivo sustantivado como “lo bueno”, “lo bello”, “lo verdadero”, etc., ya que, como se afirma en el argumento, el objeto de cada ciencia es *uno*.³

En la interpretación que defendemos el argumento descansa en otros tres supuestos *tácitos* que ofician de trasfondo articulador de la primera premisa. Estos supuestos son: a) una concepción pictórica del significar de los enunciados: “los enunciados son *figuras*”; b) los enunciados de las ciencias

² ¿Por qué es lícito investigar el *trasfondo* de un argumento? Nuestra respuesta es: porque las tesis nunca se presentan *solas*, pues si se presentaran *solas*, no significarían nada. Por eso, siempre que damos un argumento, hay un “fondo” del argumento que es imprescindible desenterrar para entender efectivamente de qué se trata el asunto. El *funcionamiento subterráneo* de un argumento está relacionado con las operaciones que realizan los elementos en este trasfondo para la construcción del argumento. De todo argumento cuyos fundamentos no estén suficientemente explicitados puede decirse que tiene un funcionamiento “de superficie” en oposición a un funcionamiento “subterráneo”.

³ Ejemplos del tipo de enunciados que queremos aislar son: “La virtud conlleva moderación”, “La justicia es una virtud de amplia repercusión social”, “Lo bueno es bello”, “El triángulo tiene tres lados”, etc.

tienen *autonomía semántica* con respecto a los enunciados acerca de particulares³ y c) los enunciados de las ciencias expresan “verdades eternas”.

Analicemos cómo los supuestos *articulan* la primera premisa:

Por una parte, una concepción “pictórica” de los enunciados es requerida en el argumento para dar sentido a la tesis de que la ciencia se refiere a algo extra-lingüístico, su “objeto”, mediante los enunciados. Contextualmente podemos atribuir justificadamente esta tesis al fondo del argumento de los platónicos sobre la base de que en *Sofista*, 232b-236d y 261d-264b Platón desarrolla una concepción de este estilo.

Por otra, la tesis de la “autonomía semántica” de los enunciados de las ciencias respecto de enunciados sobre particulares es requerida en el argumento porque si los enunciados de la ciencia fueran *reductibles semánticamente* a enunciados sobre particulares, entonces no se podría dar sentido a la tesis de que la ciencia se refiere a algo “uno” con estos. Por tanto, si los platónicos han de abrazar consecuentemente esta última tesis, han de abrazar la tesis de la autonomía semántica.

Por último, la tesis de que las verdades de las ciencias no son afectables por el paso del tiempo, es decir, que no son trocables en falsedades con el correr del tiempo, es requerido para poder caracterizar al objeto de cada ciencia como *permaneciendo idéntico*, ya que si cada ciencia se refiere a un objeto a través de sus enunciados, y estos son verdades eternas, entonces este objeto debe ser eterno e inmutable. La concepción de que las verdades asociadas al auténtico conocimiento son “verdades eternas” es, innegablemente, un verdadero pilar del pensamiento “maduro” de Platón.

El concepto de “figura”

Esta sección está dedicada a aclarar el sentido en que decimos que tras el argumento está presente la idea de que los enunciados son figuras. El concepto de “figura” (la palabra alemana es *Bild*, que también quiere decir cuadro o pintura) es analizado en los aforismos 2.1-3 de *Tractatus logico-philosophicus*. De este análisis solamente vamos a considerar las tesis abarcadas en los aforismos 2.12-2.15 y 2.21. Del concepto de “figura” así *recortado* decimos que está a la base del argumento platónico “a partir de las ciencias”. He aquí los aforismos relevantes:

- 2.12.- La figura es un modelo de la realidad.
- 2.13.- A los objetos corresponden en la figura los elementos de la misma.
- 2.131.- Los elementos de la figura hacen en ella las veces de los objetos.
- 2.14.- La figura consiste en que sus elementos se interrelacionan de un modo y manera determinados.
- 2.141.- La figura es un hecho.

2.15.- Que los elementos de la figura se comporten unos con otros de un modo y manera determinados representa que las cosas se comportan así unas con otras.

(...)

2.21.- La figura concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa. (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, pp. 53-55)

En resumidas cuentas, este sería el concepto de “figura” que queremos delimitar: una figura es un modelo de la realidad que consta de múltiples elementos combinados de cierta manera. A su vez, estos elementos representan a objetos en la figura, y la figura como un todo representa a los objetos combinados en función de cómo las partes están combinadas en ella. Si los objetos están así combinados, entonces la figura es verdadera, y en otro caso, es falsa.

El concepto de “figura” así delimitado, cuando se usa sistemáticamente para explicar cómo funcionan los enunciados en tanto “piezas con significado”, arroja como resultado lo que se suele conceptualizar como una concepción “pictórica” del significado de los enunciados. En *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein abraza una concepción pictórica de los enunciados: “4.01.- La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos”. En la misma dirección, escribe en la misma obra: “4.0311.- Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas.” Y en *Notebooks 1914-16* escribe: “En la proposición es compuesto un mundo a modo de prueba. (Como en una de las salas de los juzgados de París es representado un accidente de tránsito con muñecos, etc.)”.

Por su parte, en *Sofista*, 232b-236d y 261d-264b, Platón introduce en la Historia de la Filosofía una concepción pictórica de los enunciados. Es en el marco de esa tradición, iniciada por el maestro de Aristóteles, que luego el primer Wittgenstein escribirá el *Tractatus*. En líneas generales, estas son las tesis presentes en *Sofista* a las que hacemos referencia: un *enunciado* es una imagen de las cosas que las representa como siendo de un modo u otro y que consta de varias partes combinadas —“nombres” y “verbos”, dice Platón—. A su vez, estas partes están en representación de, “muestran” cosas —“agentes” y “acciones”, los “nombres” y los “verbos” respectivamente—. Por otra parte, dado que el *enunciado* representa a las cosas combinadas según la forma en que están combinadas sus propias partes, resulta que si las cosas están combinadas como el enunciado dice, entonces el mismo es verdadero, y si no lo están, es falso. Los ejemplos de enunciados a lo que Platón apela para aplicar su teoría son “Teeteto está sentado” y “Teeteto vuela”.

Una observación

La observación que nos parece que se puede hacer al argumento “a partir de las ciencias”, tal como nosotros lo interpretamos, la podemos *resumir* del siguiente modo: bajo los supuestos de la “autonomía semántica” de los enunciados del tipo “x es P” —donde “x” es un nombre abstracto o un adjetivo sustantivado— con respecto a enunciados sobre particulares, y de que son “verdades eternas”, entonces no podríamos aplicar el concepto de “figura” a estos enunciados, porque *si tuviéramos que aplicarlo*, la aplicación *tendría que ser* en relación a un “ámbito de universales”⁴ —como correctamente muestra el argumento—, pero no se puede aplicar el concepto de “figura” a una pieza de lenguaje en relación a un ámbito de universales, debido a que en tal caso no se cumple al menos una de las “condiciones de aplicación” del concepto de “figura”. Por todo lo cual se sigue que el argumento es, en realidad, un *sinsentido* —aunque para nada *evidente*—, que resulta de intentar aplicar el concepto de “figura” más allá del ámbito de aplicación que tiene.

Ahora desarrollemos: para poder aplicar, en su uso corriente, el concepto de “figura” a una combinación de signos o “complejo signico”, en relación a un ámbito de objetos y así decir con verdad que el complejo signico figura a algunos de estos objetos en cierta combinación, debemos poder *hacer*, por lo menos, las siguientes cosas: a) discernir los elementos del complejo signico que han de funcionar como representaciones de objetos; b) discernir el modo en que estos elementos están combinados en el complejo signico; c) discernir unos de otros a los objetos en el ámbito de objetos en relación al cual vamos a decir que el complejo signico es una figura de los objetos que hay allí; y d) asociar un objeto a cada elemento del complejo signico como aquello que este elemento “hace las veces de” en el complejo signico sin que tengamos problemas para explicar cuál objeto asociamos al elemento.⁵

Ahora bien: ocurre que del concepto de “figura”, en su uso corriente —el único que tiene—, sólo se puede *imaginar* que se lo aplica a un complejo signico en relación a un ámbito de universales, porque en este caso no podemos cumplir con el ítem (d): no podríamos discernir qué universal asociamos con un elemento del complejo signico en el supuesto de que los hubiéramos asociado. Porque: ¿cómo podríamos determinar qué universal asociamos al elemento? ¿Por ostensión al universal? No se puede hacer *ostensión* a un universal, al menos en los límites del uso *corriente* de la palabra “ostensión”. ¿Por los ejemplos del universal? En ese caso podría decirse que hay otros universales que pueden tener también esos particulares como ejemplos. ¿Por *intuición* del universal? No se puede tener *intuición* de

⁴ Por “ámbito de universales” queremos decir una *colección* o un *sistema* de éstos, no necesariamente un *conjunto* de los mismos.

⁵ En caso que no poder cumplir con *todos* estos ítems en nuestro intento de aplicar el concepto de “figura” a un complejo signico en relación a un ámbito de entes, entonces aún, tal vez, podríamos *imaginar* que lo aplicamos, pero imaginar que uno hace algo *implica que uno no lo está haciendo*.

un universal, al menos en los límites del uso *corriente* de la palabra “intuición”. ¿Mediante una *definición* o una descripción definida que sólo el universal del caso satisface? En ese caso, ¿cómo sabemos que esa definición es del universal que queremos individualizar y no de otro? ¿Cómo sabemos que esa descripción definida es satisfecha por el universal que queremos señalar y no por otro? Luego, el concepto de “figura” no puede aplicarse a los enunciados “x es p” —en los que “x” es un nombre abstracto o un adjetivo sustantivado— en relación a un ámbito de universales, y el argumento “a partir de las ciencias” se basa en una *ilusión gramatical*: la de suponer que el concepto de “figura” tiene un ámbito de uso más amplio que el que en realidad se le puede atribuir. Lo que le ocurre al platónico es que sólo se *imagina* que aplica el concepto de “figura”.

Podemos conjeturar que la ilusión gramatical aludida hunde sus raíces en el parecido en la “gramática de superficie” que tienen este tipo de enunciados con enunciados a los que sí, al menos *en ocasiones*, puede aplicarse el concepto de “figura” en relación a un ámbito de objetos, lo cual puede llevar a pensar que no hay ninguna diferencia *relevante* que trazar entre ambos tipos de enunciado. Pero, como vimos, sí la hay.

Sobre nuestra observación nos interesa remarcar que *no* es una petición de principio: no se compromete *en ningún momento* con que haya sólo particulares. Por otra parte, la observación tiene la forma de una “deconstrucción”, pues señala que uno de los pilares del argumento es, *in stricto sensu*, un pilar imaginario. Por ende, el desarrollo de nuestra crítica tiene, o debería tener, un *resultado terapéutico* sobre el que la entendiese: el de librarlo de la ilusión de ver al platonismo como una opción teórica con sentido, porque si no podemos *hablar de* los universales, ¿cómo podemos darle sentido a una ontología platonizante?

Así planteadas las cosas pueden advertirse dos “presencias” tras la observación: la de Kant y la del segundo Wittgenstein. Por un lado, Kant emerge tras ella por el hecho de que se juzgue un argumento considerando si los conceptos que en él juegan un papel son utilizados o no dentro de su “ámbito de aplicación (legítima)”. Por otra parte, el segundo Wittgenstein emerge aquí, en primer lugar, por lo anteriormente dicho en relación a Kant, y también por el hecho de que se tome como criterio para el “ámbito de aplicación” de estos conceptos a la vida cotidiana de estos en el uso corriente del lenguaje. Escribe Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*:

116. Cuando los filósofos usan una palabra —“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene [como] su tierra natal? *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.

117. Se me dice: “¿Entiendes, pues, esta expresión? Pues bien – la uso con el significado que tú sabes.” - Como si el significado fuera una atmósfera que la palabra conllevara y asumiera en todo tipo de empleo.

Si, por ejemplo, alguien dice que la oración “Esto está aquí” (a la vez que apunta a un objeto que hay delante de sí) tiene sentido para él, entonces podría él preguntarse bajo qué especiales circunstancias se emplea efectivamente esta oración. Es en estas en las que tiene sentido.⁶ (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p. 125)

Si tuviéramos que diagnosticar más a fondo el sinsentido que en el argumento “a partir de las ciencias” se visibiliza en el uso vacío del concepto de “figura”, tendríamos que hacer foco en los supuestos *tácitos* que pusimos en relación a este argumento. Nosotros queremos centrar esta profundización del diagnóstico en la tesis de la “autonomía semántica” de los enunciados “x es P” —en los que “x” es un nombre abstracto o un adjetivo sustantivado— respecto de enunciados particulares.

Es claro que en esta tesis hay algo sospechoso si la contrastamos con el uso de estos enunciados en el lenguaje, pues pareciera que aquellos enunciados son, en nuestro uso, simplemente modos sintéticos de presentar información acerca de los particulares. Que ese es nuestro uso de estos enunciados se ve en cómo explicamos ese tipo de enunciados a quien nos pide aclaración: los parafraseamos en enunciados sobre particulares. Es claro que esta paráfrasis puede ser muy compleja en algunos casos, y también que no tiene por qué seguir un esquema formal único *a priori* en todos los contextos.

La ficción que subyace a la tesis de la autonomía semántica, la confusión que nos conduce a ella, *puede* radicar en el parecido *superficial* —parecido en la “gramática de superficie”— que estos enunciados tienen con enunciados como “El rey de Francia es calvo”, enunciados que pueden ser *interpretados*, a pesar del Russell de “On denoting”, como *inalizables* en términos de cuantificadores (Frege); cuando enunciados como “El rey de Francia es calvo” son interpretados como inalizables en términos de cuantificadores, se concluye que “El rey de Francia” —o la expresión—sujeto del caso— designa o nombra una cosa. Este parecido, bajo esa circunstancia de interpretación, puede convencernos de que las expresiones “x” —donde “x” es un nombre abstracto— son, también, *designadores*, y si esto fuera así, entonces la autonomía semántica de aquellos enunciados sería una tesis correcta. La tesis de que todas las palabras son *nombres* es lo que Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* asocia a lo que en la bibliografía se llama “la imagen agustiniana del lenguaje”. Escribe Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*:

⁶ Trad. García Suárez, A. y U. Moulines (2007) aquí y en citas siguientes de *Investigaciones filosóficas*, a menos que se indique lo contrario.

11. Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos.- Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí.)

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su empleo no se nos presenta tan claramente. En particular cuando filosofamos.

12. Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano.) Pero uno es el manubrio de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otro es el manubrio de un conmutador que sólo tiene dos posiciones efectivas: está abierto o cerrado; un tercero es el mango de una palanca de freno: cuanto más fuerte se tira, más fuerte frena; un cuarto es el manubrio de una bomba: sólo funciona mientras uno lo mueve de acá para allá. (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, pp. 27-29)

Bibliografía

Anscombe, G. E. M. y G. H. von Wright (ed.), Anscombe, G. E. M. (trad.) (1961), *Wittgenstein, L., Notebooks 1914-1916*, New York, Basil Blackwell.

García Suárez, A. y U. Moulines (trad.) (2002), *Wittgenstein, L., Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

Mc Guinness, B. (ed.) (1984), *Frege, Gottlob, Collected papers on Mathematics Logic and Philosophy*, New York, Basil Blackwell.

Muñoz, J. e I. Reguera (trad.) (2007), *Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.

Russell, B. (1905), "On Denoting", *Mind*, Vol. 14, nº 56, 479-493.

Santa Cruz, M. I., et alt. (trad.) (2000), *Platón, Diálogos, Tomo V*, Madrid, Gredos.

Santa Cruz, M. I. (trad.), M. I. Crespo y S. Di Camillo (2000), *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas. Estudio preliminar y edición bilingüe*, Buenos Aires, Eudeba.

Schmidt Osmaniczik, U. (trad.) (1988), *Platón, Crátilo*, México D. F., UNAM.

Interpretaciones deterministas e indeterministas de la filosofía de Lucrecio

María Elena Pontelli
Universidad Nacional de Rosario
malepontelli@hotmail.com

El objetivo de este trabajo consiste en analizar si es posible afirmar la compatibilidad entre una concepción mecanicista del mundo regido por leyes causales y la posibilidad de que la materia pueda autodeterminarse. Como momento inicial de nuestra tarea será preciso abordar la plausibilidad de las interpretaciones de la noción de *clinamen*. La misma es uno de los aspectos más comentados de su filosofía. Varios intérpretes se han detenido a reflexionar sobre esta particularidad de los átomos de poder desviarse azarosamente de su trayectoria prefijada, chocar contra otros átomos y producir nuevas sustancias corpóreas. Lucrecio adhiere a una concepción esencialmente mecanicista del devenir del cosmos: el hecho de que el mundo no sea una creación de los dioses (véase *De rerum natura* [DRN], I, 155-158), hace de la naturaleza una repetición constante de los acontecimientos. En este horizonte, lo que el filósofo busca es una manera naturalista de explicar los acontecimientos universales, fundándose en regularidades que le permitan descartar cualquier intromisión sobrenatural.

Para toda la corriente atomista, el universo está compuesto por átomos y vacío, regido por leyes mecanicistas y Lucrecio no es la excepción, como se hace evidente en DRN, I, 328-330. En el libro II, no obstante, el filósofo debe enfrentarse a uno de los puntos más problemáticos de la doctrina atomista, a saber, la pregunta acerca de cómo se producen los choques entre los átomos que dan lugar a la combinación y a la formación de los diferentes cuerpos. Cuatro siglos antes, Demócrito había definido la variación en la caída de los átomos en relación con su peso: los más pesados caerán más rápidamente y los más livianos, más lentamente (véase Diog. Laert. *Vitae* X, 44). Lucrecio considera insatisfactorio el postulado democríteo (al tiempo que incorpora las críticas de los adversarios del atomismo, a saber, que las diferencias de velocidad se deben a la mayor o menor resistencia del medio a través del cual se cae)¹ y recurre a la noción de una desviación espontánea, un *clinamen*, como una explicación más propicia del problema. Dicho concepto es introducido para mostrar que estas partículas indivisibles de materia, que caen en línea recta en el vacío, sufren desviaciones en momentos y lugares inciertos

¹ Según Cappelletti (1987, 123), Lucrecio y Epicuro siguen a Aristóteles cuando argumenta que “si un cuerpo cae en el agua más lentamente que en el aire, ello se debe al hecho de que el agua opone mayor resistencia al aire”.

y se apartan del camino vertical inicial (véase *DRN*, II, 217-219), y es este movimiento (tan leve que no llega a percibirse: véase *DRN*, II, 243-245) el que, finalmente, da origen al choque entre los átomos que declinan contra los que caen perpendicularmente a su lado.

Interpretaciones de la crítica especializada

José Barrio (1961) discute con los intérpretes de Epicuro que sostienen que la noción de *clinamen* explica la presencia de la libertad en el hombre y evita así la sumisión de la conducta humana a un destino prefijado. El principal obstáculo con el que chocan estos intérpretes es, según Barrio, el de no haberse dado cuenta de que el concepto de libertad que pueden haber defendido los antiguos en nada se parece al libre albedrío moderno. La libertad, al menos para los epicúreos, no consiste en el hecho de que la voluntad humana pueda sustraerse al encadenamiento de la causalidad, sino en que dicha voluntad pueda estar autodeterminada. Solovine (1925) mantiene que el *clinamen* epicúreo está en total contradicción con el espíritu del sistema, en cuanto esta desviación destruye los pilares básicos del mecanicismo epicúreo, por ser un elemento que introduce en la naturaleza lo arbitrario, lo caprichoso. Sin embargo, Barrio sostiene que esta interpretación es radicalmente falsa: el *clinamen* es perfectamente coherente dentro de una concepción mecanicista del Universo. Cuando el epicureísmo afirma que la desviación es de carácter espontáneo, quiere afirmar que la causa de dicho movimiento no proviene de afuera sino de un desplazamiento derivado de su misma naturaleza. Pero la desviación no escapa a la causalidad. La causa productora (eficiente) debe buscarse en la propia naturaleza del átomo, en una “tendencia interna” del mismo. La declinación atómica está sujeta a la más rigurosa causalidad mecánica y de ella no se puede derivar la libertad psicológica. La libertad clinámica no es sino mera impredecibilidad de la conducta. Como puede observarse, Barrio entiende la declinación en un sentido gnoseológico y no ontológico: el desvío atómico no es un movimiento que se sustrae del mecanicismo de la cadena causal, sino que refiere a nuestra ignorancia e impredecibilidad respecto del movimiento futuro.

El trabajo de Enrique Otón Sobrino (2000) retoma la discusión acerca de si pueden coexistir en la obra de Lucrecio la necesidad y el azar. A diferencia de Bailey (1947, 1332), quien afirma que en el sistema epicúreo hay lugar tanto para el azar como para la necesidad, Otón Sobrino confiesa acercarse más a la postura de Bignone (1936, 439) al entrever cierta incompatibilidad entre ambas concepciones: “no pueden equipararse azar y necesidad. En Lucrecio, no existe un gran campo de maniobra para el azar o la fortuna. En cambio la necesidad es preponderante” (Otón Sobrino, 2000, 50). En los versos del poema donde se encuentran las referencias al concepto de azar, Bignone cree encontrar cierta ironía por parte de Lucrecio hacia concepciones platónicas de

la *týche* (Leyes, IV, 709b), por lo cual no tendría sentido interpretar esos versos en sentido literal.

Los escritos de Bobzien (2000) trabajan más profundamente qué es lo que el epicureísmo entiende por “libre voluntad”. Refiriéndose a los trabajos de Pamela Huby (1967), Bobzien afirma que en 1967 se creyó que tal problema fue descubierto por Epicuro. Pero también advierte que en la misma época Furley (1967) ya había manifestado que el problema no estaba bien planteado ni entendido. Antes de comenzar su exposición, Bobzien se detiene a definir con precisión los términos en juego: el determinismo consiste en que todo evento depende necesariamente de causas precedentes; la libertad, en tomar una decisión sobre algo; el libre albedrío supone que la voluntad de hacer algo conlleva también la voluntad de no hacerlo y viceversa. Ambas son las dos posibilidades de la voluntad. En este orden de ideas, un individuo sería libre solamente si estuviese indeterminado, por tanto parecería contradictorio afirmar la existencia de la libertad junto con la existencia del determinismo. Al igual que Solovine, y a diferencia de Bailey, para Bobzien no pueden coexistir ambas concepciones en un mismo sistema de pensamiento y, en consecuencia, se inclina por sostener una visión determinista de las teorías epicúreas. Una de las más importantes objeciones que suele aparecer consiste en el planteo de cuál sería el lugar asignado a la responsabilidad moral si es que toda acción está inapelablemente ligada a una causa anterior: nadie podría hacerse responsable de una conducta que no fuera libremente elegida.

Bobzien quiere demostrar que Epicuro tiene un concepto diferente de responsabilidad moral al identificar a la persona que actúa con su propia mente. Así, cualquier acto depende completamente de la disposición mental del sujeto y la responsabilidad moral no está basada en un indeterminismo causal de la decisión del actor. Esto significa que la responsabilidad moral no está sostenida por la libertad entendida como poder de elegir entre una u otra cosa, sino por la autodeterminación del actor. Es nuestra constitución inicial y el medio ambiente en conjunto los que determinan completamente lo que hacemos, por tanto nuestras acciones son el resultado necesario de dicha combinación. Si somos nosotros mismos los que estamos causalmente implicados en las acciones, entonces las acciones no son el resultado de la necesidad. Como puede corroborarse, Bobzien sugiere pensar la libertad de modo causado; es decir, que si las malas acciones de un sujeto son el correlato de una disposición mental inicial, entonces no pueden juzgarse moralmente. Pero si el actor persiste en sostener esta disposición, entonces habría una autodeterminación como para ser moralmente reprobado, aún si las acciones correspondiesen a dicha disposición inicial. Según Bobzien lo que Epicuro discute con sus opositores es que no todos los eventos son causados por la necesidad y que, por el contrario, algunas de nuestras acciones son causadas por nosotros mismos según nuestra disposición mental en ese momento. Bobzien concluye que en tanto el sujeto es su mente, es responsable de sus

acciones. La mente es responsable de su propia disposición atómica y es esta disposición la que produce sus creencias, ideas, impulsos o deseos.

Por su parte, Tim O' Keefe (2005) analiza detalladamente el papel que juega el *clinamen* a la hora de preservar la libertad humana ante el fatalismo de la concatenación de las causas naturales. Es cierto que este concepto es introducido por Lucrecio en el libro II de *DRN* y no es retomado significativamente en las partes subsiguientes. Por esta razón O' Keefe propone estudiarlo no de forma aislada, sino desde un paradigma abarcativo que incluya la ética del epicureísmo, la filosofía de la mente y la metafísica en general. Dentro de este contexto O' Keefe argumenta que el *clinamen* sólo desempeña un papel secundario en la teoría general de Epicuro, y que un énfasis excesivo en el papel de dicha declinación ha distorsionado significativamente nuestra comprensión de la ética de Epicuro. Siguiendo a Bobzien, el autor reclama que la teoría de Epicuro sobre “la libertad” sea atendida correctamente y no como si fuera un sinónimo del concepto contemporáneo de libre albedrío. O' Keefe reconoce el papel clave del epicureísmo en el nacimiento del tradicional problema del libre albedrío y determinismo. Es decir, la aparente incompatibilidad entre el determinismo causal y la capacidad para actuar de otro modo que es necesaria para la responsabilidad moral. Para poder preservar nuestra libertad, Epicuro ha sido aclamado como la primera persona en descubrir el problema del libre albedrío y la primera en ofrecer una solución libertaria. La tesis epicúrea fue apropiada y significativamente remodelada en los debates de los filósofos posteriores. En este sentido O' Keefe afirma que Epicuro ayudó a formar una concepción libertaria de la voluntad que él mismo habría repudiado. Sin embargo, también asegura que se ha cometido un error en el modo de entender el problema de la libertad y el determinismo, y que en realidad Epicuro está respondiendo a preocupaciones muy distintas de las que motivan este tradicional problema.

Estructura del argumento del *clinamen* en Lucrecio

Los átomos que caen gracias a su peso de forma recta en el vacío pueden desviarse de su curso en un instante incierto y en un lugar imprevisible (véase *DRN*, II, 217-219). No se plantean grandes virajes atómicos sino desviaciones de la caída rectilínea tan mínimas que escapan a la experiencia sensible. Con el encuentro entre átomos producido por el *clinamen*, Lucrecio explica la formación de los cuerpos. Este concepto puede ser entendido. Se puede entender entonces al *clinamen* como un principio creador de la naturaleza para engendrar seres.

Como bien observa O' Keefe, la forma general de los argumentos que Lucrecio acostumbra a emplear son del tipo *modus tollens* (véase 2005, 28-30). Si se analiza *De Rerum Natura*, II, 251-258, podrá observarse que si todo movimiento está vinculado necesariamente a uno anterior y no hubiera una desviación de los principios que rompa con las cadenas de la fatalidad y

trastorne la sucesión eterna, no habría libre voluntad que nos permita avanzar a donde queramos ir, pero esta libre voluntad es real y la misma experiencia sensitiva la atestigüa. Nos es observable el hecho de que los animales sean capaces de actuar libremente, por lo cual se concluye que no todo movimiento está necesariamente vinculado a otro anterior y sí hay declinación de átomos.

Mediante dos claros ejemplos el filósofo antiguo ilustra que la *liberas voluntas* existe: el primero presenta el momento en que se abren las barreras y los caballos, aunque se pongan impacientes por comenzar la carrera, no lo pueden hacer tan prontamente como desearían. En ese momento las moléculas se hallan esparcidas por los miembros y

(...) precisa excitar toda la masa de materia a través del cuerpo entero, para que una vez excitada en el organismo, sigan con esfuerzo concorde al deseo del espíritu (...) se puede ver que el principio del movimiento nace en el corazón y tiene su origen en la voluntad del espíritu, y desde allí se transmite por todo el cuerpo y los miembros.”² (Lucrecio, *De rerum natura*, II, 260-271)

El segundo es el de una lucha que se da cuando una fuerza extraña nos obliga a andar sin que queramos y en nuestro pecho queda un poder de combate que hace frente. (véase *DRN*, II, 271-280)

O' Keefe analiza estos ejemplos, los cuales arrojan luz sobre qué es lo que Lucrecio entiende por *voluntas* y en qué sentido el *clinamen* nos salva del destino.

Ambos tienen el propósito de mostrar que los animales y los humanos tenemos una capacidad interna para iniciar el movimiento. El comentador del epicureísmo distingue entre movimiento animal y la manera en que los objetos inanimados rigen su movimiento siempre desde el exterior. El movimiento voluntario tiene una "fuente interna" en un sentido muy literal para Lucrecio: se produce por la mente del animal, situada en el pecho. A través de este análisis O' Keefe pretende demostrar, como vimos anteriormente, que en la doctrina epicúrea no hay lugar para el indeterminismo: toda acción está siempre determinada, ya sea por causas externas -como es el caso de los seres inanimados- o internas.

La conclusión a la que llega Lucrecio es que hay una tercera causa de movimiento atómico, además de los impactos y el peso: un movimiento clinámico que nos permite actuar libremente. Lo que Lucrecio no desarrolla con precisión es el vínculo por el cual el *clinamen* explicaría convincentemente la *libera voluntas*. En ningún momento afirma que las voliciones provienen de la declinación o viceversa. Se pregunta de dónde podrían surgir los actos de voluntad, si no hubiera un desviarse. Pero con esta

² Trad. Valentí Fiol (1949) aquí y en citas siguientes de *De Rerum Natura*, a menos que se indique lo contrario.

pregunta retórica lo único que queda explícito es que el desvío es una condición necesaria para voliciones.

Conclusión

A lo largo del trabajo hemos expuesto detalladamente la noción lucreciana de *clinamen* y una serie de diferentes interpretaciones realizadas por la crítica especializada. Hemos analizado en qué sentido este desvío del átomo está planteado para dar una explicación física de la libre voluntad y reconocimos el problema que genera el planteo de una declinación atómica en un marco determinista. La situación problemática entre la libertad y el determinismo fue abordada desde distintos puntos de vista y las consecuencias a las que conducen en el plano ético fueron puestas de manifiesto. Al respecto, comenzamos desarrollando la concepción atomista del cosmos y el modo en que el movimiento atómico se explica en un marco mecanicista.

Como puede verse en *De Rerum Natura*, el devenir de la naturaleza está regido por leyes causales para excluir así la intervención de los dioses en los destinos humanos. El problema aparece cuando Lucrecio busca evitar el determinismo absoluto e introduce el concepto de *clinamen* como un principio de movimiento atómico que posibilita la libre voluntad para decidir y dar sentido a las acciones del hombre.

El término “determinismo” puede tener diversas significaciones. Si se lo plantea en su acepción general, se establece que “todo lo que ha habido, hay y habrá, y todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá, está de antemano fijado, condicionado y establecido, no pudiendo haber ni suceder más que lo que está de antemano fijado, condicionado y establecido” (Ferrater Mora, 1994, 847). *De Rerum Natura* se presenta como un proyecto ético que sirve de utilidad para liberar a los hombres del miedo a los dioses, al destino y a la muerte, por lo que está en recta confrontación contra cualquier argumento que pretenda defender el determinismo entendido en el sentido general mencionado. Para comprender mejor las lecturas de los diferentes intérpretes de *DRN* que hemos presentado en este recorrido, es menester tomar el concepto en un sentido más restringido, en este caso, como la necesidad de un condicionamiento previo. Es decir, como referencia a una relación con las causas eficientes y no con las causas finales al modo teleológico, ya que si bien en la obra de Lucrecio hay un encadenamiento causal que se da necesariamente, éste no se rige con vistas a un fin último.

Asimismo, hemos examinado las tesis de Barrio, Otón Sobrino, Bobzien y O' Keefe que coinciden al sostener que varios intérpretes confundieron lo que Lucrecio entendía por *liberas voluntas* con el libre albedrío moderno. La libertad epicúrea no puede sustraerse al encadenamiento causal sin que la teoría epicúrea se vuelva autocontradictoria. La opción que Solovine propone consiste en restarle importancia al concepto de *clinamen*, porque efectivamente este término está en contradicción con el espíritu del sistema.

Bailey en cambio no ve la imposibilidad de que en el pensamiento lucreciano puedan coexistir la necesidad y el azar. Una vez concluido el sondeo de las diferentes lecturas a las que dio lugar el concepto de *clinamen* podemos contar con un estado de la cuestión desde el cual partir a la hora de abordar la obra de Lucrecio y su problemática filosófica.

Bibliografía

- Abate Marchena (trad.) (1984), *Lucrecio. De la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones.
- Acuña, R. (trad.) (1981), *Lucrecio. De la naturaleza de las cosas*, México D.F., UNAM.
- Bailey, C. (ed.) (1947), *Lucretius De Rerum Natura. Vol. I-III*, Oxford, Clarendon Press.
- Barrio, J. (1961), "El *clinamen* epicúreo", *Revista de Filosofía*, N° 20, pp. 319-36.
- Bignone, E. (1936), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, La Nuova Italia.
- Bobzien, S. (2000), "Did Epicurus Discover the Free-Will Problem?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, N° 19, pp. 287-337.
- Boeri, M. y L. Balzaretto (coords.) (2002), *Epicuro. Vida. Doctrina. Testimonios*. Edición bilingüe. Rosario, HyA Ediciones.
- Cappelletti, Á. (1987), *Lucrecio. La filosofía como liberación*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Ferrater Mora, J. (1994), *Diccionario de Filosofía* Tomo I, Barcelona, Editorial Ariel.
- Furley, D. (1967), "Aristotle and Epicurus on Voluntary Action" en *Two Studies in the Greek Atomist*, Princeton University Press.
- Huby, P. (1967), "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, N°42, pp. 353-62.
- O' Keefe (2005), *Epicurus on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Otón Sobrino, E. (2000), "Del azar y la necesidad en Lucrecio", *Cuadernos de Filología Italiana*, N° Extraordinario 45-50, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Rouse, W. (trad.) (1953), *Lucrecio. De rerum natura*, Londres, Harvard University Press.
- Solovine, E. (1925), *Epicure, doctrines et maximes*, París, Librairie Félix Alcan.
- Valentí Fiol, E. (trad.) (1949), *Lucrecio*, Barcelona, Editorial Labor.

Clinamen y analogía **en el segundo libro de *De Rerum Natura***

Santiago Sánchez
Universidad Nacional de Córdoba
santiago.ts13@gmail.com

“Lo que confiere un lugar tan elevado a nuestro Lucrecio como poeta, y le asegura un puesto en la eternidad es una alta capacidad de observación de eficacia sensorial que le otorga fuerza de representación; dispone igualmente de una viva imaginación que le permite seguir al objeto observado hasta los escondrijos más secretos, hasta las inescrutables profundidades de la naturaleza, incluso más allá de los sentidos.”

Goethe a Knebel, 14 de Febrero de 1821

En el segundo libro del *De rerum natura* Lucrecio explica cómo ni el mundo conocido ni ninguno de los otros mundos posibles y desconocidos existirían, de no ser por una pequeña, imperceptible declinación de los átomos en su caída recta y uniforme en el vacío. Los choques y la gravedad junto con el *clinamen* son los tres movimientos de la naturaleza (*Natura = Physis*), según los cuales ocurre el nacimiento y la muerte de todas las cosas; pero de los tres sólo el *clinamen* tiene el carácter de funcionar como principio (*principium*, de donde los átomos, por declinar, reciben el nombre de *principiū*) de la emergencia de los mundos¹ y de la voluntad (principio del movimiento en los seres vivos).²

Así, el *clinamen* también introduce un principio de azar e indeterminación que en última instancia es garante de la libertad humana³, señalando al mismo tiempo la ausencia de una intervención externa y proveyendo una causa motriz innata en los hombres:

La gravedad impide, en efecto, que todo se haga por medio de choques, es decir por una fuerza exterior. Pero lo que impide que la mente misma obedezca en todos

¹ “Así, nunca podrán los más graves caer sobre los más ligeros, ni engendrar por su cuenta golpes que causen los variados movimientos que la Naturaleza necesita para su actividad” (Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 240-242)

² “Pues, sin duda, es la voluntad de cada uno la que da principio a estos actos; brotando de ella, el movimiento fluye por los miembros.” (Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 261-262)

³ “Libertad humana” no debe entenderse como la decisión libre de un individuo que es capaz de sustraerse a su entorno y condiciones sino como la ausencia de condicionamientos sobre la voluntad y el deseo (ambos términos parecen confundirse en el poema de Lucrecio) que son el principio de toda acción.

sus actos a una necesidad interna, sea dominada por ésta y tenga que soportarla pasivamente, es la exigua declinación de los átomos, en un lugar impreciso y en tiempo no determinado.⁴ (Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 288-293)

El *clinamen* aparece también dentro del libro II como la vuelta de tuerca final en la explicación del movimiento atómico, luego de que Lucrecio se comprometiera a explicar cómo el mundo no fue hecho para los hombres ni por los dioses. Se trata precisamente del hecho que completa toda la serie de argumentaciones anteriores y posteriores contra la creencia en la creación del mundo por parte de los dioses y contra la idea de teleología: en cuanto la desviación implica indeterminación, entendida como ausencia de necesidad en la cadena de causalidades, no podría ajustarse a un fin. Y, en tanto causa indeterminada de los choques que producen la emergencia de mundos que llegan a ser ordenados y que “funcionan” luego de varios “fallos” y “correcciones”, excluye la presencia de una voluntad interventora o de una inteligencia creadora.⁵

Pero, ¿que explica al *clinamen*? Resulta claro lo dicho sobre el comportamiento regular de los átomos en el vacío:⁶ provistos de peso, frente a la inmaterialidad del vacío que no puede sino ceder, los átomos descienden equiveloces, sin molestarse los unos a los otros, eternamente; en cuanto a los choques, el segundo de los movimientos mencionados, sólo pueden suceder luego del *clinamen*. Pero esta desviación, por su mismo carácter de principio indeterminado, carece de causa. Aún más: al tratarse de un movimiento que sucede en el ámbito de las realidades invisibles, precisa justificar la necesidad

⁴ Trad. Valentí Fiol, E.. (2012) aquí y en citas siguientes de *De Rerum Natura*, a menos que se indique lo contrario.

⁵ Los mundos, para Lucrecio, son al mismo tiempo nacidos del azar y ordenados. Así como se niega la posibilidad de la creación por parte de una inteligencia, lo que implicaría cierto ajuste entre causas y fines, también se excluye la intervención de los dioses en el mundo porque su voluntad intervendría en su orden. Cómo pueden el azar y la indeterminación dar origen a un mundo ordenado y dónde se suceden los efectos a las causas sin necesidad, se explica de la siguiente forma: “Pues ciertamente los elementos de las cosas no se colocaron de propósito y con sagaz inteligencia en el orden en que está cada uno, ni pactaron entre sí como debían moverse; pero como son innumerables y han sido maltrechos por choques desde la eternidad y arrastrados por sus pesos no han cesado de moverse, de combinarse en todas sus formas y de ensayar todo lo que podían crear con sus mutuas uniones, ha resultado de ello que, diseminados durante un tiempo infinito, después de probar todos los enlaces y movimientos, aciertan a unirse aquellos cuyo enlace da origen a grandes cosas, la tierra, el mar, el cielo y las especies” (Lucrecio, *De Rerum Natura*, V, 416-431).

⁶ Los movimientos de los átomos en el vacío no son diferentes al que tienen cuando se encuentran agrupados, pero sí se ven afectados y obstaculizados por los agregados atómicos –las cosas. véase Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 184-215, y II, 225-242. Merece aclararse, por otra parte, que el vacío (*innane*), es más bien una concepción del espacio. Se opone a los átomos (*corpora*) en cuanto carece de las propiedades de los cuerpos: forma, tamaño, resistencia, etc. Según Pesce (2005) se trata de la traducción a términos físicos del no-ser de Parménides, propia de la tradición atomista que nutre al epicureísmo.

de su existencia sin caer en la arbitrariedad. De lo contrario: ¿cómo podría justificarse la necesidad de un principio indeterminado que carece de causas?

Una clave de la justificación podría radicar en la necesidad absoluta (según las explicaciones dadas anteriormente en la obra) de que exista un choque tal entre los átomos que se produzcan los diferentes conglomerados más o menos porosos de átomos y vacío que llamamos arboles, piedras, nubes, etc. según su naturaleza. Sin embargo, que el fenómeno que llamamos mundo necesite de una explicación, o más aún, de una causa, no nos conduce necesariamente al *clinamen*, y mucho menos puede ser visto esto como un argumento. En este sentido se preguntaba Cicerón:

¿Qué nueva causa hay en la naturaleza, que desvíe al átomo? ¿O acaso sortean entre sí cuál se desvíe, cual no? ¿O por qué se desviarían en un mínimo intervalo, no en uno mayor? ¿O por qué se desviarían en un mínimo, y no se desviarían en dos o tres? Eso ciertamente es desear, no discutir.⁷ (Ciceron, *De Fato*, 46)

En realidad el *clinamen* no requiere de ninguna justificación lógica ni filosófica: la afirmación de la existencia de esta desviación de los átomos se realiza por analogía y por ello se convierte en un hecho observado. En su fundamento encontramos los sentidos como criterio de verdad (que aparecerá en el libro IV bajo el aspecto de una crítica al escepticismo), el rechazo de la validez universal de la lógica y las razones éticas que inspiran el sistema.⁸

Una lectura atenta del pasaje del libro II donde se habla del *clinamen* (216-293) revelará este uso de la analogía tanto en la forma de argumentación como en el lenguaje empleado. Dice Lucrecio: “[los átomos] se desvían *un poco, lo suficiente para decir que su movimiento ha variado*” (219-220), “*sólo el mínimo posible, no se diga que imaginamos movimientos oblicuos, que la realidad refutaría*” (244-245), “Pues una cosa vemos clara y manifiesta: los pesos, de suyo, no pueden caer oblicuamente...” (246-247), “Pero, que nada se desvíe en absoluto de la vertical, ¿quién es que podría observarlo?” (249-250) (el énfasis, en las citas anteriores, es propio). Todos estos versos tienen en común un pasaje del ámbito de lo visible al ámbito de lo invisible; en otras palabras, sugieren una experiencia de lo invisible a través de la experiencia de lo visible, acompañada por cierta insistencia en el hecho de la observación.

Estos recursos no resultaban extraños a Lucrecio, que antes, en el mismo libro, indicaba sobre los choques de los átomos:

⁷ Trad. Pimentel Álvares, J. (1986), aquí y en citas siguientes de *De Fato*, a menos que se indique lo contrario. También se encuentran otras expresiones de la misma crítica en *De Nat. Deo.*, I, 69; *De Fato*, 22-23 y 48; *De Finibus*, I, 18-20.

⁸ Según Pesce (2005) la filosofía de Epicuro -y, por extensión, también la de Lucrecio- rescata el mundo sensible como criterio de verdad por sobre las abstracciones filosóficas y lógicas; y en esta clave deberían leerse las disidencias con Demócrito, Platón y los escépticos.

De este hecho que señalo *tenemos un modelo e imagen constantemente ante nuestros ojos: observa*, en efecto, lo que sucede cada vez que los rayos del sol, introduciéndose en la penumbra de una estancia, esparcen en ella su luz: en el mismo haz de rayos luminosos verás mezclarse de mil modos una multitud de corpúsculos, a través del vacío, y como en eterno certamen, trabar batallas y escaramuzas, escuadrón contra escuadrón, sin dar tregua, ora juntándose ora separándose en agitación incesante; *de lo cual podrás conjeturar cuál sea este continuo agitarse de los principios en el vacío; en la medida en que una cosa pequeña puede servir de modelo a las grandes y darnos una pista para comprenderlas.* (El énfasis es propio). (Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 112-124)

Las últimas líneas justifican cómo en función de ciertas observaciones podemos acceder a las realidades invisibles a través de la analogía. Antecedentes de esta forma de inferencia respecto de los principios pueden ser rastreados hasta la comparación de Demócrito entre las letras y los átomos.⁹ Este principio general formulado por Lucrecio se enmarca en una amplia tradición de filósofos antiguos cuyos métodos de argumentación bien podrían ser expresados por la máxima de Anaxágoras: “Las cosas visibles son el espejo de las invisibles” (Schrijvers, 2007). La analogía consiste en la relación entre un *illustrandum*, la conclusión a la que apunta el argumento —la cuál permanece incierta (*quod dubium est*)—, y una imagen expresada en forma de comparación o metáfora que se asemeja al *illustrandum* (*ad aliquid simile*) y da cuenta de su naturaleza oculta.

Es este supuesto el que hace que las explicaciones analógicas funcionen: la fuerza de convencimiento del fenómeno observado puede trasladarse, sin merma, al fenómeno invisible, que jamás podrá ser observado (véase Quintiliano, *De institutione oratoria*, 1.6.4). En efecto, para el epicureísmo la analogía no era un recurso retórico sino la única forma de inferencia aceptada, a través de la cual esperaban hacer más clara y más fácilmente comprensible la Naturaleza (véase Markovic, 2008).

El uso de la analogía (entendida como forma de explicación de los fenómenos que acontecen en el plano invisible y que involucran tanto al vacío como a los átomos) cuenta con soporte en la tradición de Epicuro y sus antecesores, posee fundamentos teóricos -los sentidos son el único criterio válido para el conocimiento-, y era objeto de un amplio uso por parte de filósofos de otras escuelas, entre las que gozaba de gran popularidad.

Ahora debemos volver a nuestra pregunta inicial: ¿cómo se justifica la necesidad de un principio indeterminado que carece de causas? ¿No resulta arbitraria —como sospechaba Cicerón— la postulación del *clinamen*?

⁹ Este tema es recuperado por Lucrecio en los siguientes versos del libro I de *De Rerum Natura*: “Lo mismo ocurre con las palabras, que sólo se distinguen por un ligero trueque de letras, y con voces diferentes designamos lo 'ígneo' y lo 'lígneo'. (*Quo pacto uerba quoque ipsa inter se paulo mutatis sunt elementis, cum ligna atque ignes distincta uoce notemus.*)” (912-914). Versiones similares pueden encontrarse en I, 197 y 824-826, y II, 688-694 y 1013-1018.

En el libro I y los primeros versos del libro II ya se ha explicado y fundamentado la existencia de los átomos y el vacío, se ha argumentado por qué sólo éstos sirven como explicación del mundo y se han dado algunas características de su funcionamiento: como principio de la emergencia del mundo, de la voluntad e indeterminación de los seres vivos, y como piedra de toque en la crítica de nociones teleológicas y sobre la intervención divina en el mundo. A partir de esto se ha determinado la absoluta necesidad de que exista el *clinamen*, pero su necesidad no es suficiente para servir de explicación, menos en un universo donde lo que prima en el fondo es el azar y el caos. Aquí entra en acción el argumento de la analogía:

Pues una cosa vemos clara y manifiesta: los pesos, de suyo, no pueden caer oblicuamente cuando se precipitan desde arriba, en cuanto podemos observar. Pero, que nada se desvíe en absoluto de la vertical, ¿quién es que podría observarlo? (Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 246-250)

De este modo, la experiencia del mundo visible nos muestra que los objetos que “se precipitan desde arriba” nunca caen en otro sentido que no sea vertical, pero sin embargo también nuestros sentidos nos muestran que rara vez esta caída vertical es perfecta, que las desviaciones ocurren, y lo hacen de tal manera que no parecemos ser capaces, en muchos casos, de explicar por qué suceden, por qué acontecen en un lugar y momento indeterminado. Para la persona entrenada en encontrar relaciones analógicas esto demuestra —en el contexto ya mencionado— la existencia de una inclinación indeterminada de los átomos. La prueba del *clinamen* recae en los sentidos, garantes del conocimiento. No se parte de una fundamentación abstracta sino del reconocimiento de un fenómeno cotidiano e inmediato.

Bibliografía

- Arrighetti, G. (ed.) (1967), *Epicuro, Opere*, Einaudi, Torino.
- Markovic, D. (2008), *The rhetoric of explanation in Lucretius' De rerum natura*, Boston, Brill.
- Pesce, D. (2005), *Introduzione a Epicuro*, Bari, Laterza.
- Pimentel Álvares, J. (trad.) (1986), *Ciceron, Sobre la naturaleza de los dioses*, México D. F., UNAM.
- (trad.) (2002), *Ciceron, De los fines de los bienes y los males*, México D. F., UNAM.
- (trad.) (2005), *Ciceron, Del Hado*, México D. F., UNAM.
- Quintiliano (1910), *Instituciones Oratorias*, Ed. Madrid, Madrid.
- Schrijvers, P. H. (2007), “Seeing the invisible: a study of Lucretius' use of analogy in the *De rerum natura*” en Gale, M. (ed.), *Oxford readings on classical studies, Lucretius*, Oxford, Oxford University Press, pp. 255-288
- Valentí Fiol, E. (trad.) (2012), *Lucrecio, De la naturaleza*, Madrid, Acantilado.

Los soldados de la tierra: el rol de las cleruquías en el proceso de construcción del Estado Ptolemaico Temprano (IV-III a. C.)

Agustín Saade
Universidad de Buenos Aires
agustin.saade@gmail.com

Entre los especialistas del mundo griego clásico es común encontrar una mirada marcadamente “Ateno-centrista”, en el sentido de considerar en la visión de los propios helenos a la autonomía política como el ideal más valorado (véase Austin y Vidal-Naquet, 1972; Mossé, 1987). Estas apreciaciones claramente entran en directa contradicción cuando se estudia el asentamiento griego en Egipto, ya que estos académicos no pueden entender el entusiasmo con el que tantos griegos emigraron hacia las costas norteafricanas para establecerse en comunidades urbanas y rurales mixtas donde no existe un auto-gobierno pleno. En el Egipto de la Baja Época, etapa donde comienza dicha inmigración helena como fruto de los procesos de sinecismo, nos encontramos con un Estado egipcio bastante más reducido que siglos anteriores, pero con una larga tradición centralista y con elevado poder económico debido tanto a la gran fertilidad de las tierras del Nilo como al comercio mediterráneo. Este Estado gobernado por la dinastía Saíta se vio asediado continuamente en sus fronteras por el ascenso de poderosos imperios en el Cercano Oriente (asirios, babilonios, persas) y África (nubios), desarrollando, como consecuencia, una necesidad de contar con una reserva estable de efectivos militares (véase Malkin, 2003, 93-94). Siguiendo el Libro II de la *Historia* de Heródoto, para satisfacer la acuciante demanda de soldados Psamético I y sus descendientes, encontraron en el mercenariado griego su respuesta. A través del otorgamiento de ciertos privilegios económicos a dos fundaciones griegas, Naukratis como puerto y Dafne como fuerte militar, los ejércitos faraónicos tardíos se nutrieron de un pequeño pero poderoso núcleo de infantería hoplítica que les permitió asegurar su dominio sobre las fronteras inmediatas de la época: Elefantina en el Alto Egipto y el Sinaí en el Delta. Por lo tanto, podemos decir que las relaciones entre helenos y egipcios, en especial sus elites, tenían varios siglos de antigüedad con respecto a la conformación del reino Lágida, lo que nos da una posible arista para pensar la pasividad con la cual Alejandro de Macedonia es recibido por los egipcios y coronado faraón de las Dos Tierras.

Griegos y egipcios después de Alejandro Magno: las cleruquías como sincretismos

Ahora bien, la relación entre griegos y nativos en el Egipto saíta estaba cimentada en la necesidad estatal de una base estable y de probada eficacia militar que le permitiera mantener el dominio territorial del Delta y de los territorios sirio-palestinos que aún se mantenían fieles a la Doble Corona en el siglo VII a. C. Pero esos soldados griegos, asentados bajo tutela faraónica no iban a prestar sus servicios gratuitamente, por lo que el pago del mercenariado siempre fue un tema crucial para mantener el juego del poder político egipcio en el Cercano Oriente Antiguo. Los monarcas saítas encontraron una salida a dicho problema a través de la cesión de lotes de tierra como pago a cierto número de estos soldados extranjeros, creando de esta manera lazos más perdurables con su entorno no griego (Shaw, 2000).

Esta política territorial será retomada y resignificada por los primeros monarcas greco-macedonios de Egipto, en especial por Ptolomeo I y su hijo Ptolomeo II, con el fin de contar con una sólida base militar a la hora de defender el trono frente a la amenaza de los demás reyes helenísticos. Las cleruquías fueron uno de los factores dinámicos que le permitieron al temprano Egipto Ptolemaico consolidarse como una de las monarquías más importantes y pujantes del mundo pos-alejandrino.

Según Sage, las cleruquías fueron una institución diseñada para establecer un cuerpo de soldados permanente de ser movilizadо frente a las necesidades coyunturales del Estado helenístico egipcio (1996, 221); en otras palabras, su objetivo intrínseco era convertir mercenarios en tropas regulares residentes en el propio territorio. El instrumento utilizado para ese cometido era la concesión de un lote de tierra (*klêros*) proveniente de las reservas administradas directamente por el Estado¹, a lo que en retribución el cleruco se comprometía a cumplir con una serie de obligaciones económicas y religiosas determinadas por la Doble Corona. La más importante de las obligaciones era el servicio militar (véase Manning, 2010, 161). Finalmente, a la muerte del tenente, el lote debía volver al control del rey con el fin de que éste pudiese redistribuirlo a otro soldado comprometido a cumplir las mismas pautas.

En el Temprano Egipto Ptolemaico la procedencia étnica de los clerucos parecería ser mayoritariamente griega o macedonia. No obstante, gradualmente se procederá a incorporar componentes nativos al sistema, es especial después de la gran Batalla de Rafia (217 a. C.) como consecuencia de la necesidad de Ptolomeo IV de contar con grandes números de soldados para hacerle frente a Antíoco III, como queda atestiguado en el relato de Polibio y su descripción del ejército ptolemaico en (*Historias*, V, 63-65, donde establece un número aproximado de 4000 *military settlers* (*katoikoi*), o clerucos, que son movilizadоs hacia el frente de guerra de Rafia (véase Austin, 2006, 275).

¹ Recordemos, como ya establecimos en trabajos anteriores, que la totalidad de la propiedad de la tierra en Egipto es detentada por el Faraón como representante central del Estado.

En consonancia podemos llegar a establecer, como hipótesis general del trabajo, el carácter dinámico de las cleruquías ptolemaicas como forma sincrética de relación entre griegos y egipcios. La doble funcionalidad de las cleruquías, como forma de establecimiento de la territorialidad estatal y como base social militar, nos permite establecerlas como una innovación consciente por parte del Estado Lágida para fortalecer su posición política interna y externa.

Los ejércitos Lágidas y Seléucidas en el Helenismo Temprano (323-217 a. C.)

En este apartado, nuestro objetivo será analizar la composición de los ejércitos helenísticos en su primera etapa. Con “Helenismo Temprano” nos referimos a los reinados de los monarcas helenísticos de la primera, segunda y tercera generación con respecto a la fundación de dichas dinastías, centrándonos en especial en la comparación entre los reinos de Egipto y Siria. De esta manera, a partir de fines del s. IV y principios del s. III, una de las problemáticas más acuciantes para la consolidación de los estados Lágida y Seléucida fue encontrar la manera de establecer un sistema regular de reclutamiento de tropas, proyecto del cual veremos algunas diferencias y similitudes.²

En primer lugar, el núcleo de los ejércitos Seleúcidas, como el de la mayoría de los Estados helenísticos, era la falange entrenada al estilo macedonio. La falange Seléucida constaba de dos elementos básicos. Por un lado, el componente central estaba constituido, en mayor parte, por colonos agrícolas greco-macedonios, o bien sus descendientes, organizados en asentamientos militares distribuidos por todo Asia. El otro elemento integrante eran las unidades de elite de los “Escudos Plateados”, compuestas por soldados seleccionados del grupo de colonos militares que mantenían una guardia relativamente permanente en la capital de Antioquía y funcionaban como “guardia de corps” de los reyes Seleúcidas (véase Bar-Kochva, 1976, 59-60). Como se puede apreciar en la conceptualización, Seleuco y sus descendientes utilizaron, de forma similar a los Ptolomeos, la asignación de lotes de tierra a soldados con el fin de proveerles un medio de abastecimiento agrario autárquico, pero también para atarlos al servicio militar. Estos *katoikíai* (colonos militares) fueron principalmente extraídos de la inmigración de greco-macedonios, como producto del auge de la fundación de ciudades (*póleis*) por todo el Oriente persa con el fin de extender el dominio real; aún en el s. II a. C. la mayoría de éstos seguía teniendo origen macedonio (véase Sherwin-White y Kuhrt, 1993). Las colonias militares alternaban en tamaño dependiendo de la variabilidad demográfica regional tendiendo a constituirse

² Dejamos conscientemente de lado de nuestro análisis a los demás grandes reinos helenísticos, a saber, Macedonia y Pérgamo, ya que serán incorporados en futuras publicaciones en nuestros escritos.

en propiedades colectivas (comunidades). Así mismo, muchas de éstas hacia el año 188 ya se habían convertido en ciudades propiamente dichas (véase Cohen, 1991, 41-50 y Shipley, 2000, 282).

Podemos notar, siguiendo el recorrido relatado para el caso Selúcida, una ávida preferencia por establecer asentamientos militares rurales y urbanos permanentes, encargados de su propia defensa y, eventualmente, prestos a ser llamados a las filas del ejército real. Por el contraste, en el caso Ptolemaico, se dio un marcado impulso a un sistema ya puesto en funcionamiento bajo régimen Saíta: la cesión de tierras reales a no-egipcios (véase Möller, 2000, 33). Este sistema, como otros de herencia Saíta, es retomado y revitalizado por los primeros Ptolomeos en la forma de las cleruquías (*klerouchía*), en especial por Soter y Filadelfo, y puesto en práctica para suplir en buena parte las continuas necesidades militares. Como ya mencionamos, pero creemos útil volver a señalar, las cleruquías³ fueron rediseñadas como un sistema en donde se establecía el intercambio de un lote de tierra (con la promesa de ponerlo en producción) por prestaciones militares (con soldada) y ciertas tributaciones, variando de tamaño dicha parcela dependiendo del ala militar y rango donde el cleruco se desempeñase en el ejército (véase Baker, 2005, 378). Este tipo de sistema fue pensado en su reformulación ptolemaica como un régimen de tenencia individual, donde los derechos del ocupante estaban limitados solo al usufructo de la tierra pero no a la propiedad de la misma, ya que ésta recaía en el propio Estado. En el plano teórico, la política de distribución de lotes a soldados-clerucos representaba una solución determinante al problema del reclutamiento militar, cuestión de recurrencia endémica dentro del contexto helenístico en general (Préaux, 1984). Con la puesta en acción a gran escala del reparto de cleruquías esto claramente entró en contradicción con la capacidad práctica del Estado Lágida de asumir un control estricto por sobre los repartos. En consecuencia, hacia el siglo II a. C., las cleruquías fueron convirtiéndose gradualmente en propiedades hereditarias y alienables para sus usufructuarios a partir de determinadas disposiciones reales. Entre esas concesiones se encontraban dos que pueden resultar muy esclarecedoras para entender este proceso: por una parte la posibilidad de que el cleruco pueda ceder la propiedad a sus hijos, ya sea en calidad de regalo o de herencia, y por otra parte la de poder vender hasta la tercera parte de su lote, o bien usufructuarlo a terceros (egipcios nativos en general) (véase Sipjpesteijn, 1979, 151-152). En otras palabras, podemos conceptualizar a las cleruquías ptolemaicas como un sistema rural esencialmente individualista, donde los hijos de los clerucos se convierten en clerucos a su turno en la práctica, dando

³ El sistema de “cleruquías” es una figura proveniente de la Grecia Clásica, y toma especial importancia en el marco de la expansión imperial ateniense y de la Liga de Delos, y en el contexto más general de la Guerra del Peloponeso. Para un análisis detallado del período y de las implicancias de dicho sistema tenencial como colonias militares, véase Pomeroy, Burnstein, Donlan y Tolbert-Roberts (2001).

a las fuerzas Ptolemaicas la apariencia de un sólido ejército permanente guarnecido en todo el territorio (véase Baker, 2005, 378-379 y Manning, 2003, 179-180).

Como sistematización de la comparación establecida, consideramos tal como Sherwin-White y Kuhrt (1993) que los Seléucidas tendieron a establecer a los *katoikíai* en asentamientos militares comunitarios de carácter permanente y con fuertes matices urbanizantes, al mismo tiempo, responsables de la defensa propia de su territorio circundante, pero con capacidad de ser movilizados por el rey en sus campañas militares. En contrapartida, el sistema de las cleruquías Ptolemaicas se constituyó como un régimen colectivo tenencial, en cuyos fines estaba la atracción de inmigrantes greco-macedonios para su asentamiento permanente en zonas de desarrollo estratégico dentro territorio egipcio (Filadelfia, El-Fayyum), pero siempre manteniendo su carácter rural.

A la luz del demótico: nuevas fuentes para un análisis de las cleruquías en el Reino Lágida Temprano

Nuestro marco de referencia para este apartado será la gran obra del demoticista J. Manning (2003), ya que es un trabajo bisagra en el marco de la renovación historiográfica de los estudios sobre historia económica del mundo helenístico, y Ptolemaico en su tema central.

Una de las estrategias más importantes para entender al Egipto helenístico es considerar al Estado Lágida como una “refundación” de una estructura política, económica y social de raíz faraónica tardía (concerniente a la Baja Época). En efecto, este Estado se basó en una continuidad institucional con el pasado nativo, pero también con el pasado griego, teniendo en cuenta una importante presencia de helenos asentados en Egipto con varios siglos de antigüedad (véase Möller, 2000). Teniendo en cuenta dichas cuestiones, podemos considerar al resultante de la dinastía Lágida como un estado “híbrido” que intentó combinar antiguas estructuras sociales con nuevas instituciones fiscales (véase Manning, 2010, 202).

Estas reformulaciones superadoras a las visiones clásicas del Estado Ptolemaico como “despótico” y “colonialista”, sostenidas por autores como Préaux (1939) o Rostovtzeff (1941), nos colocan en una posición ideal para el análisis de fuentes no tradicionales para los helenistas clásicos. En nuestro caso, las recientes traducciones de documentos demóticos nos plantean nuevos interrogantes sobre el poder político y económico dentro de la sociedad egipcia helenística, puesto que hasta tiempos recientes los análisis estaban centrados únicamente en los pocos documentos griegos conservados.

Es a la luz de las fuentes demóticas donde podemos vislumbrar la doble funcionalidad de las cleruquías para el Estado Lágida. En primer lugar, el establecimiento de cleruquías permitía un control territorial más efectivo sobre zonas estratégicas de reciente urbanización, como el Nomo Arsinoíta (El-

Fayyum), ya que como afirmábamos anteriormente las cleruquías eran guarniciones militares y los clerucos soldados reservistas entrenados convertidos en colonos.⁴ Esta región del Egipto Medio es una rica fuente de información sobre las cleruquías, ya que era una zona de especial importancia económica para Ptolomeo II y su *diokétes* (“canciller”) Apolonio de Rodas. Una carta de un oficial real de Cocodrilópolis a su presunto superior de Alejandría, nos demuestra que, por lo menos hasta finales del siglo III a. C, se mantenía el control estatal sobre las tierras de cleruquías, puesto que en la fuente el cometido del funcionario es enviar una lista de soldados de caballería muertos para que sus tierras vuelvan al Estado y puedan volver a ser redistribuidas (véase Sage, 1996, 295).

Al mismo tiempo, y en segundo lugar, el asentamiento militar de individuos tenía la función social de descomprimir las presiones demográficas que pudieran producirse como fruto del accionar de una clase militar ociosa. Esto en Egipto es notable ya que es considerablemente aceptado como el Estado Helenístico Temprano más estable del mundo cercano oriental, habiendo grandes períodos de “paz” y pocos conflictos importantes, a excepción de las batallas de Ipsos (301 a. C.) y de Rafia (217 a. C.) (Préaux, 1984, 101-102).

En síntesis, y en base a las fuentes analizadas, podemos establecer que las tierras afectadas por este tipo de categoría tenencial (*klerouchía*) pueden ser consideradas, rigurosamente hablando, como tierras dadas en usufructo y atadas a la obligación, por parte del beneficiario, de servir como cleruco, lo que significa, en otras palabras, que eran tierras dadas a cambio de servicios prestados (véase Bowman, 1986, 98). En un principio, el usufructo de los lotes para los *klerouchoi* era solo por el lapso de una vida, no considerando posibilidades de herencia. De esta manera, vemos en otro documento demótico de mediados del siglo III a. C. (véase Austin, 2006, 314) cómo el Estado Ptolemaico vuelve a reclamar sus derechos de propiedad sobre las tenencias de varios soldados de infantería y caballería muertos en batalla, no dando posibilidad de otro tipo de negociación local. No obstante, progresivamente los lotes de tierras (*klêroi*) fueron volviéndose hereditarios y permanentes, lo que provocó la aparición de una clase terrateniente de reservistas militares, contribuyendo a la extensión del proceso de control territorial estatal ya antes mencionado (véase Manning, 2010, 161).

⁴ Por lo menos hasta principios del siglo II a. C, los clerucos eran casi exclusivamente de extracción griega, siendo la gran mayoría veteranos de guerra a los cuales el Estado les concedía una cleruquía como recompensa por su labor en combate (véase Shipley, 2001 [2000], 205-206).

Algunas conclusiones parciales y propuestas de líneas ampliatorias posibles

En este trabajo nos propusimos dos objetivos centrales complementarios: por un lado, introducir la problemática del estudio de los ejércitos Helenísticos Tempranos a partir de sus bases sociales agrarias, intentando una comparación con la región central Seléucida, y por otro, establecer dichas bases en el asentamiento de colonos militares (*katoikíai*). Como conclusiones preliminares, no definitivas, llegamos a establecer en nuestra breve analogía helenística con el Estado Ptolemaico, que los Seléucidas desarrollaron una solución un tanto más exitosa, en el largo plazo, al problema del abastecimiento regular de soldados, puesto que sus colonias militares mantuvieron hasta bien entrado el siglo II a. C. su perfil estrictamente militar (véase Bar-Kochva, 1976). Mientras que los clerucos Egipcios fueron perdiendo su carácter marcial de manera paulatina luego de la gran Batalla de Rafia, al irse convirtiendo en tenencias individuales (privadas).

Pero en definitiva, lo que nos importa es destacar a las cleruquías como un caso ejemplar para ver cómo lo griego se sincretiza con lo egipcio, ya que permite vislumbrar el carácter flexible y sincrético de las políticas estatales. Es en este sentido que nos encontramos frente a un nuevo amanecer del poder faraónico reformulado y resignificado bajo el poder de un helenismo “egipcianizado”.

Bibliografía

- Austin, M. y P. Vidal-Naquet (1972), *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, París, A. Colin.
- Austin, M. M. (2006), *The Hellenistic world from Alexander to the Roman conquest: A selection of ancient sources in translation*. Second augmented edition. Cambridge, Cambridge University Press.
- Baker, P. (2005), “Warfare” en Erskine, A. (ed.), *A companion to the Hellenistic world*, Oxford, Blackwell, pp. 373-388.
- Bar-Kochva, B. (1976), *The Seleucid army: Organization and tactics in the great campaigns*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bowman, A. (1986), *Egypt after the pharaohs*, Berkeley, University of California Press.
- Cohen, G. M. (1991), “*Katoikíai*, *katoikoi* and Macedonians in Asia Minor”, *AncSoc*, vol. 22, pp. 41-50.
- Malkin, I. (2003), “Pan-Hellenism and the Greeks of Naukratis” en Reddé M., L. Dubois, D. Briquel *et al.* (eds.), *La naissance de la ville dans l'antiquité*, Paris, De Boccard, pp. 91-96.
- Manning, J. (2003), *Land and power in Ptolemaic Egypt: The Structure of Land Tenure*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2010), *The last pharaohs: Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*, New Jersey, Princeton University Press.
- Möller, A. (2000), *Naukratis: trade in archaic Greece*, New York, Oxford University Press.

- Mossé, C. (1971 [1987]), *Historia de una democracia: Atenas (desde sus orígenes hasta la conquista macedonia)*, Madrid, Akal.
- Pomeroy, S. B., S. M. Burnstein, W. Donlan y J. Tolbert-Roberts (2001), *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, Barcelona, Crítica.
- Préaux, C. (1939), *L' Économie royale des Lagides*, Brussels, Fondation égyptologique Reine Elisabeth.
- (1984 [1978]), *El mundo helenístico: Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323- 146 a.C)*, Barcelona, Labor.
- Rostovtzeff, M. (1941), *The social and economic history of the Hellenistic world*, Oxford, Clarendon Press.
- Sage, M. M. (1996), *Warfare in ancient Greece: a source book*, New York, Routledge.
- Sekunda, N. (2007), “Military forces: Land forces” en Sabin, P., H. van Wees & M. Whitby (eds.), *The Cambridge history of Greek and Roman warfare: Greece, the Hellenistic world and the rise of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shaw, I. (2000), *The Oxford history of ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press.
- Sherwin-White, S. y A. Kuhrt (1993), *From Samarkhand to Sardis. A new approach to the Seleucid empire*, London, Duckworth.
- Shipley, G. (2001 [2000]), *El mundo griego después de Alejandro (323- 30 a. C)*, Barcelona, Crítica.
- Sipjpesteijn, P. (1979), “Report concerning *Klerōi*”, *AncSoc*, vol. 10, pp. 151-158.
- Wallbank, F. 1981 [1985], *El mundo helenístico*, Madrid, Taurus.

Pregunta, totalidad y deseo: una lectura del *Gorgias* de Platón sobre el modo de vida filosófica

Alejandro A. Aguirre
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
alejandro.adrian.aguirre@hotmail.com

Preguntarse por la felicidad equivale a indagar qué significa vivir bien, qué forma de vida es la buena y satisfactoria, cómo se puede conducir la vida individual de forma buena. Estos interrogantes repercuten en los espíritus con talante filosófico, pues, la filosofía es una actividad intelectual que incursiona de modo constante en el terreno del cuestionamiento: llegar a una respuesta en el terreno de la filosofía es sólo el umbral de preguntas más radicales.

Así pues, al inquirir por aquello que todos los hombres quieren o que es objeto de su deseo, nos introducimos en una problemática que está en el núcleo del pensamiento griego: La vida buena. “No es una pregunta trivial - dijo Sócrates- estamos hablando acerca de cómo uno debe vivir” (*Rep.*, 352 d).¹

Para Platón el problema moral más importante tiene que ver con descubrir cuál es la mejor forma de vida. (Gosling, 1993, 7) Tal problemática es la que intenta asumir este trabajo deteniéndose en el *Gorgias*, particularmente en la discusión de Sócrates con Calicles (481b-527e). En este diálogo se hace explícita, aunque de manera desafiante, la perturbadora pregunta: ¿cómo hay que vivir? (500 c).

Consideré pertinente el desarrollo de esta temática desde tres perspectivas: la primera de ellas es asumir que la reflexión sobre la vida buena tiene como punto de partida una *pregunta*, una interrogación. Que la filosofía sea una actividad que está atravesada por la pregunta y que ella misma se haga interrogación es un rasgo esencial de la filosofía platónica.

La segunda perspectiva asume el riesgo y desafío que la pregunta socrática lleva consigo: “¿cómo hay que vivir?” supone pensar la vida como un todo, desde cada aspecto de esa *totalidad* y hasta sobre sus más recónditos elementos.

En último término intentaré demostrar que la vida filosófica no es sólo la mejor sino también la más *placentera*, lo cual implica que “lo mejor para el hombre es el uso de sus capacidades intelectuales, porque la vida humana es una vida que debe decidirse a cada paso, que no está trazada de antemano por la fuerza del instinto” (Bossi, 2008, 228).

¹ Trad. C. Eggers Lan (1986) aquí y en citas siguientes de *República*, a menos que se indique lo contrario.

La condición *problematizante* de la filosofía

Laques y *Menón* retratan algo que Sócrates dice en *Apología* (38a) de manera nítida: la filosofía comienza siempre por la indagación sobre nosotros mismos. Se puede conversar sobre cualquier tema, pero Sócrates siempre nos llevará hacia nosotros mismos y a que justifiquemos por qué hemos llevado la vida que llevamos (véase *Laq.* 188b-c). En *Menón* se nos describe de manera explícita el efecto que provoca la presencia de Sócrates: Menón se siente completamente encantado, drogado y embrujado por Sócrates, “verdaderamente entorpecido en el alma y en la boca” (80b).²

El justificativo a esta actitud peirástica que Sócrates despierta en Menón y en general con sus interlocutores, se encuentra unas líneas más adelante: “no es por estar yo mismo en el buen camino que dejo a los otros sin salida, sino por estar yo mismo más que nadie sin salida, así también dejo a los otros sin salida” (80c-d). Sócrates niega que él provoque la aporía en los otros desde una situación confortable de estar sabiendo por donde ir y qué camino tomar (véase *Cármides* 165b, 166c-d). No hay cómo provocar un cierto afecto en otro si antes no se ha hecho este trabajo consigo mismo (véase Kohan, 2009, 78).

Para Enrico Berti esta actitud problematizante con la que Platón describe a Sócrates marca un antecedente fundamental en la historia de la filosofía, pues cuando hoy se piensa en la filosofía de los griegos se hace mención a la actividad específica que se desarrollaba en la escuela platónica, esto es, caracterizar el quehacer filosófico como pregunta, problematicidad y búsqueda por el todo, es decir, ser pregunta total.³

La filosofía es una actividad que está atravesada por la pregunta y ella misma se hace interrogación: “una pregunta agrede, rompe, destruye los límites de un espacio protegido, disuelve fronteras y deja abierto un nuevo

² Trad. D. Marisa (2007) aquí y en citas siguientes de *Menón*, a menos que se indique lo contrario.

³ **Berti E. (1975, 6-9)**. Tal proposición puede resultar suntuosa: es cierto que en el siglo IV Platón no es el único en fundar una escuela dedicada a la educación filosófica, pero también es cierto que la Academia de Platón tendrá una considerable resonancia tanto en su época como en la posteridad, por la calidad de sus miembros y la perfección de su organización. Asimismo, la obra de Platón es el primer testimonio de la filosofía griega que ha llegado completo hasta nosotros y la conservación de la obra está directamente relacionada con la importancia que tuvo su pensamiento en la antigüedad. Se podría extender esta nota con innumerables citas justificando el por qué de la relevancia que ha tenido el pensamiento de Platón en la historia de la filosofía occidental, no es ese el motivo de este trabajo; pero si es pertinente considerar la justificación que el mismo Berti da a esta proposición: El concepto de filosofía entendido como pregunta total, primero en Platón y luego en Aristóteles, se ha consolidado no sólo desde el punto de vista teórico, sino también en el sentido de que ha sido asumido como concepto guía para reconstruir toda la tradición precedente de pensamiento, aquella tradición que de ahora en más ha devenido la misma historia de la filosofía. Sobre la academia de Platón: Hadot P. (1995, 67-89); Marrou, H. (1998, 99-120); **Lisi F. (2002, 15-28)**

espacio” (Izuzquiza, 2010, 49). La imagen de la irrupción en la fiesta con la que se inicia el *Gorgias* hace evidente los efectos del preguntar filosófico socrático: Calicles celebra una fiesta alabando las habilidades de Gorgias y jactándose de que el sofista se hospede en su casa (447a). Sócrates irrumpe sin reparos en la fiesta dejando de lado el exhibicionismo petulante del sofista para otro momento y expresando su deseo de preguntar cuál es el motivo de su jactancia (447c). La fiesta ha sido interrumpida. Así lo demuestra el apuro en que fueron puestos Gorgias y Polo (482d), el carácter variable, cambiante y caprichoso de Calicles que pasa del afecto (447b) al desdén, de éste al silencio y del silencio a mantener una fría corrección sólo porque Gorgias se lo pide (497b-c), como así también la sentencia de Sócrates al final del diálogo en donde les reprocha que aquello por lo que celebraban y se jactaban no vale nada (527e). La presencia de Sócrates introduce un desconcierto en el lenguaje, la confusión entre los presentes y el trastrocamiento de métodos y doctrinas (481c).

La intervención de Calicles en el diálogo no es caprichosa, irrumpe sin estrépitos cuando la argumentación de Sócrates ha expuesto la necesidad de castigo para aquel que ha cometido injusticia y que la utilidad de la retórica sólo es válida si se ejercita en el sentido contrario al modo en el cual ellos la entienden, la practican y la celebran (véase 480c-481b). Este modo de entender al revés las cosas es lo que impulsa a Calicles a cambiar el tópico de la discusión y reprochar a Sócrates no su opinión sobre la retórica, que ya fue dejada de lado (481b), sino el género de vida que lleva.

Que la filosofía sea una ocupación llamativa es una idea que está presente desde *Apología* (20c) y que se la puede encontrar en varios diálogos (*Lisis* 202a; *Rep.*, 486a-b; *Teeteto*, 175a), sólo que en *Gorgias* esa práctica llamativa se considera un comportamiento alocado y demagógico (482c) al que Calicles desestima pero por el cual no deja de tener deseo y curiosidad por conocer tal como se aprecia al decir: “Sócrates, ¿te tomamos ahora en serio o en broma?” (481b).⁴

Esta primera pregunta, con la que Calicles aborda a Sócrates, indaga implícitamente por cuál es la percepción que Sócrates tiene de la realidad y es por eso que la respuesta de Sócrates alude a un hecho cognitivo y establece un punto de partida en común para después comenzar a marcar diferencias: “Si cada uno de nosotros experimentara sensaciones propias sin relación con las de los demás, no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta” (481c). Calicles estima que Sócrates está incapacitado para conocer la realidad a causa de su dedicación a la filosofía, pues, la dedicación exclusiva de la vida entera a una sola actividad determina el criterio con el que se juzgan y valoran todas las circunstancias que sobrevienen al protagonista de esa vida. Teniendo en cuenta esta primera premisa podemos comprender la

⁴ Trad J. Calonge Ruiz (1983) aquí y en citas siguientes de *República*, a menos que se indique lo contrario.

actitud de enojo y malestar que Calicles constantemente manifiesta a Sócrates reclamándole que “siempre habla de lo mismo” a lo que Sócrates responde que “no sólo lo mismo sino sobre las mismas cosas” (490e).

El largo discurso de Calicles en contra de la filosofía (482c-486d) que, por un lado, intenta avergonzar a Sócrates y, por otro, preparar el terreno para el debate, marca un contrapunto ideal para el desarrollo emotivo del diálogo. La tensión que se desarrollará entre ellos es lo que llevará a Sócrates a decirle que “el reconocimiento de ambos habrá de ser en realidad la pura verdad” (487e) pues “la conversación trata, de lo que cualquier hombre, aún de poco sentido, tomaría en serio, a saber, de qué modo hay que vivir” (500c, véase también 487a, 488a, 492d y 512e).

Desde esta perspectiva afirmar que el tema del *Gorgias* sea la retórica es correcto, pero insuficiente (Rodríguez Sánchez, 1995, 7). Tal insuficiencia es la que Rodríguez Sánchez intenta compensar cuando afirma que el tema que atraviesa el diálogo es el de “saber de qué modo hay que vivir y dilucidar cuáles son los fines de la vida humana” (1995, 9), para que, sobre la base de este planteo, se puedan descubrir la diversidad de niveles de reflexión y las relaciones que existirán entre, la oratoria y la política, como así también, entre la política, la justicia y la felicidad.

La pregunta por la totalidad

Los reproches que Calicles pronunció contra Sócrates —“cómo debe ser un hombre, a qué debe dedicarse y hasta qué punto” (488a) — ponen a éste en un terreno privilegiado para la reflexión. La pregunta de Sócrates “¿cómo hay que vivir?” es un buen punto de partida para abordar preocupaciones morales y éticas no dando lugar a ningún supuesto o cuestión que se dé por implícita.

Williams da ejemplos para aclarar esta cuestión. No es lo mismo preguntar “¿cuál es nuestro deber?”, “¿cómo podemos ser buenos?” o “¿cómo podemos ser felices?”, que preguntar “¿cómo se ha de vivir?”. Cada uno de los primeros interrogantes tiene numerosos supuestos,⁵ y todos estos supuestos son conducentes a la idea de que algo se debe hacer porque es bueno vivir de tal o cual manera. Considérese que la pregunta socrática no es una pregunta moral (véase Williams, 1997, 19-21; Wolf, 2000, 32), sino que tiene cierta amplitud porque va más allá del cotidiano “¿qué haré?”, para recaer en la totalidad de una vida. Hay un énfasis que la pregunta de Sócrates tiene y que la coloca siempre a distancia de cualquier ocasión particular en donde se esté considerando lo que hay que hacer. En esa tensión que se da entre pensamiento

⁵ Véase Williams B. (1997, 16-18). Según la crítica del autor, estos interrogantes ignoran los problemas fundamentales de la moral. Hablar de *deber* supone orientar la conducta hacia una rectitud que en la pregunta no está explícita. Preguntar por lo que es lo bueno y la felicidad supone un conjunto de variables que también están ausentes de la pregunta. Otra crítica que también se puede encontrar en estos interrogantes es que sean demasiado optimistas.

y acción, Williams propone reformular la pregunta enunciándola de modo condicional: “¿qué es lo que tendría que hacer?” (1997, 34) de modo tal que daría mayor margen u oportunidad para una instancia reflexiva o de búsqueda de razones que justifiquen mi conducta cuando intento conformarlas con un plan de acción. Tal resignificación de la pregunta socrática no deja de tener inconvenientes, pues, si lo que tendría que hacer debe adecuarse a la mayor razón que justifique mi obrar, la pregunta de Sócrates significa “¿cómo o de qué manera se nos hace presente la mayor razón para vivir?” (1997, 35). Es este el modo en que la pregunta misma asume una perspectiva más general, una perspectiva a largo plazo sobre la vida y que todos compartimos para vivir la vida de una determinada manera y no de cualquiera; esta pregunta es la que parece sugerir qué es lo que hay que preguntar cuando indagamos por la “vida buena”.

Para algunos autores⁶ existen ciertas dificultades para poder comprender a primera vista la relevancia que Platón otorga al planteo de la *eudaimonia*, esto es, a la cuestión de la vida buena, a la pregunta por un estilo de vida que pueda hacer feliz al hombre. Este difícil y acuciante problema atraviesa sin exagerar toda la literatura platónica (véase *Rep.*, 344e, 352d, *Eutid.*, 293a, *Teet.*, 177a, *Ley.*, 702 a-b)

El carácter erótico de la pregunta

“Preguntar es una actividad erótica” (Izuzquiza, 2010, 50). Lo es en el sentido más genuino del término, pues vivir eróticamente es vivir desde la intranquilidad que provoca la posesión nunca alcanzada. Preguntar siempre supone poseer interés en el objeto de la pregunta y cuanto mayor es su presencia, más acuciante será la pregunta planteada. Tal actividad exige sensibilidad refinada y cierta vocación transgresora ya que el erotismo encuentra en la prohibición un acicate voluptuoso, un desafío de libertad pero, a la vez, conserva el status de quehacer velado, confidencial y secreto.

A la descripción que Calicles realizó del hombre que es justo por naturaleza, inteligente, valiente y que debe gobernar y poseer más que sus subordinados habrá que añadirle la afirmación acerca de la vida ideal de este hombre virtuoso: “el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sean posibles, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo (...) la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se los alimenta, constituyen la virtud y la felicidad” (491e-492a).

⁶ Véase Frede, D. (2008, 26-28); Bossi B. (2008, 123-126); Boeri, M. (2007, 159-162) y Nehamas A. (2005, 152 -156)

En *Gorgias* se presentaran tres argumentos (494b-495c)⁷ mediante los cuales Sócrates intentará persuadir a Calicles acerca de las desventajas de la vida entregada a la búsqueda del placer sin extremos.

Una vez que Sócrates demostró lo incompatible del hedonismo sensible y absoluto de Calicles con su propia concepción de la excelencia humana, desplegará luego un argumento positivo en defensa de su posición.

Son numerosos los supuestos que se pueden desentrañar de las proposiciones enunciadas hasta aquí, pero si algo quedó claro en la discusión es, por un lado, que el fin de la acción es el bien y no el placer (500a) y, por otro, que la diferencia que entre éstos existen marca dos tipos de vida distintos (500d). Al afirmar que el bien constituye el fin al que debemos encaminarnos no se rechaza lo placentero, sino que se afirma que debemos escoger las cosas placenteras en aras de lo bueno o, como señala Bossi, “el bien siempre paga con un cierto tipo de placer” (2010, 115), entendido éste como una experiencia de serenidad y satisfacción.

La argumentación que finalmente emprende Sócrates consta de cinco pasajes (503e-504b; 504c7-d3; 506c5-e4; 507a5-c7; 507e-508a) que considero capitales, pues desde éstos están presentes los supuestos anteriormente explicitados y se extraen las siguientes proposiciones:⁸

I. Algo es bueno única y exclusivamente si posee el orden que le es propio (506 d).

II. Un alma humana es buena si y sólo si posee el orden que le es propio (506e).

III. El orden que es propio a las almas es la moderación y la templanza (*sophrosyne*) (507a).

IV. Un alma será buena si, y sólo si, posee moderación y templanza (*sophrosyne*) (507b).

V. Un ser humano es bueno si, y sólo si, posee virtudes morales (507c).

Se vuelve a poner en evidencia la contraposición de Sócrates con Calicles: el primero, el hombre de la virtud, que ama la filosofía. El segundo que sirve al pueblo de Atenas y defiende el derecho del más fuerte, pero que anda buscando por todos los medios evitar sufrir injusticia, adaptándose exteriormente para complacer al poder fáctico de turno. El amor del pueblo, del poder, le hace frente a Sócrates para poder convencer a Calicles que se resiste (513d). Cada cual sirve a su amo y se atiene a sus mandatos (481d). Uno se encamina al placer, el otro a lo mejor del hombre; uno adula los lados bajos de su naturaleza (513e), el otro lucha con energía contra el agrado en

⁷ Véase Bossi, B.(2010, 104-116); Gómez Lobo, A. (1998, 175-180); Irwin T. (2000, 183-185); Kahn C. (2010, 150); Lefebvre R. (2011, 77-93); Nussbaum M. (1995, 202-205)

⁸ Debo mucho en la exposición de la estructura argumentativa de Sócrates en esta parte final de diálogo a Gómez Lobo. La sistematización del argumento que el autor ofrece será la que me permita señalar los aspectos positivos y los límites que el argumento ofrece. Véase Gómez Lobo, A. (1998, 186-190)

vistas del bien como un médico lucha con el enfermo para que tome cierto medicamento en su favor (521a).

A modo de conclusión

Que sea en *Gorgias* donde encuentre un desarrollo extenso de las concepciones que Platón tiene en torno a la *eudaimoia*, esto es, cuál es la mejor forma de vida para los hombres, no es un elemento novedoso en su pensamiento. Este problema moral recorre toda su obra, pero la intensidad y la elocuencia con la que Platón aborda la naturaleza de la vida buena en *Gorgias* es difícil encontrarlo en otro lugar (véase Kahn, 2010, 145). Por este motivo consideré pertinente concluir este trabajo señalando algunos de los tópicos más relevantes tratados en el análisis.

A- *La imagen del filósofo-político*: frente a la idea de que la injusticia es una enfermedad del alma y de que la vida con un alma corrupta no vale la pena ser vivida, se desarrolla en *Gorgias* un intento de solución a esta problemática al describir los rasgos del arte de la política que irán dando un perfil al pensamiento político de Platón (véase Kahn, 2010, 15).

I- La semejanza entre el médico y el hombre de estado.

II- La adquisición de la virtud como condición necesaria para la salud del alma.

III- La idea de que la *téchne* busca el bien del sujeto que la practica y su destinatario y no el provecho de quienes ejercen el arte.

IV- El fin del gobierno es la búsqueda de la perfección del gobernado: hacer que los ciudadanos sean mejores en la medida de lo posible.

V- La moderación del político, que es quien controla sus deseos satisfaciendo algunos y reprimiendo otros, de modo tal que su alma se atempere.

VI- El artista político es moderado ya que tiene conocimiento de lo bueno y lo malo.

La descripción del político que Platón ofrece en *Gorgias* no hace sino prefigurar al filósofo rey de la *República*, que no sólo es un *technikós* del arte en que se ejercita sino también un filósofo que, al igual que Sócrates, es el único en practicar ese arte (521d).

B- *El placer y la moderación*: el tratamiento del tema del placer encuentra en *Gorgias* su pértico, pues, este tópico se desarrolla a lo largo de toda la obra de Platón y ha suscitado no pocos debates. Sócrates intenta persuadir a Calicles de que placer y bien no son lo mismo combatiendo la identificación del bien con el placer inmediato y sensible. Sólo le bastará a Sócrates en nuestro diálogo poner en evidencia que al menos hay ciertas clases de placeres,

que son los que Calicles primero defiende y después lo avergüenzan, que no pueden ser identificados con el bien.

Adhiero en esta problemática a la propuesta sugerida por Bossi, pues el tema del placer aparece en *Gorgias* dentro de una problemática más amplia, esto es, la felicidad: “Lejos de expresar una posición puritana o represora, entiendo que se debe a la persecución de la felicidad, entendida como estado de salud o perfección del hombre acompañada de un sentimiento de satisfacción o placer” (2010, 122). La concesión irrestricta de placeres sensibles es una actividad infructuosa que jamás encuentra plena y total satisfacción. Sólo desde esta perspectiva es posible comprender que en *Gorgias* los buenos placeres son de intensidad moderada.

C- *El mito escatológico*: la introducción que Sócrates ofrece al relato del mito es muy sugerente y rica en lecturas: “Escucha, pues, como dicen, un precioso relato (*kaloí logoi*) que tú, según opinión, considerarías un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues, lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad” (523a). En primer lugar, muchos han visto en este recurso una debilidad de la argumentación de Sócrates al no poder persuadir a Calicles por la vía dialéctica (véase Kahn, 2010, 163; Bossi, 2010, 130), como así también, otros han considerado que Sócrates a lo largo del diálogo expresa una convicción moral personal pero es claramente consciente de que nada ha demostrado (Véase Irwin, 2000, 212).

Es mi opinión que la introducción al mito cobra significado a la luz de algunos momentos que considero claves de la discusión con Calicles. En primer término, cabe remarcar que existe un acuerdo o pauta prefijada de antemano en la discusión con Calicles: “si en la conversación estás de acuerdo conmigo (*homologeín*) en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a otra prueba (...). Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya, realmente, la consumación de la verdad” (487e). En segundo lugar, cuando Sócrates cree haber concluido la discusión con Calicles señala: “estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas, aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y acero, por lo menos, según se puede pensar. Si no consigues desatarlos tú u otro más impetuoso que tú no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber: que ignoro cómo son estas cosas, pero, sin embargo, sé que ninguno de aquellos con los que he conversado, como en esta ocasión con ustedes, ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo” (508e–509a). Desde esta perspectiva, las razones que Sócrates ha presentado ponen de manifiesto su postura, sus propias convicciones acerca del modo de vida que defiende pero no las razones para justificar que así sean las cosas, pues también afirma que las ignora. A este respecto Irwin afirma que la confianza de Sócrates en su argumentación acompañada de la negación de

conocimiento no niega la posesión de convicciones positivas respecto al problema de la justicia, esto es, a un estilo de vida. Sin embargo, no dice nada con respecto a por qué Sócrates recurre en la parte final al mito (véase Irwin, 2000, 208-209).

Se podría decir que con el mito Platón abre un camino a la creencia. Y esto es verdad, pero cabe también afirmar que esta creencia a la que el mito invita a adherirse y que Sócrates relata con tono profético, es válida en tanto sea consecuencia de un ejercicio dialéctico (véase Rodríguez Sánchez, 1995, 283). El mismo texto se encarga de dejar en claro esta posición: “Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero” (527a).

Lejos de empobrecer el diálogo considero que el mito revela la profunda conexión que Platón intuye entre la vida y sus creencias. Tal vez el aporte fundamental del diálogo sea la visión con la que Platón construye en la figura personal de Sócrates y el extraordinario poder de seducción que ella puede ejercer (véase Kahn, 2010, 164), motivo por el cual estimo que respecto a la problemática que aquí he tratado, Platón nunca dejó de ser un socrático.

Las críticas a esta visión pueden ser múltiples que Kahn ha podido describirla con esta imagen: “Platón ha levantado sobre nuestros ojos una nube de polvo literario, deslumbrándonos con su brillante retrato, de forma que quedamos cegados para los grandes agujeros que hay en sus argumentos” (2010, 165). Desde una posición más favorable el deslumbramiento que revela Platón por la figura de Sócrates, no hace sino explotar sus facultades literarias artísticas para producir en sus lectores la misma experiencia que él atraviesa.

Bibliografía

- Berti E. (2009), *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos.
- (1975) “¿Qué sentido tiene estudiar hoy filosofía antigua?” en Di Camilo, S. (trad) (2003), *Lecturas sobre Presocráticos II* [Historia de la filosofía antigua-Ficha de cátedra-UBA], pp. 5-20.
- Boeri, M. (2007) *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Colihue.
- Bossi, B. (2008), *Saber gozar, estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta.
- Carone, G. (1989), “La racionalidad humana como tarea en la filosofía de Platón”, *Nova Tellus* 7, pp. 59-79.
- Crombie, I. (1989), *Análisis de las doctrinas de Platón I-II*, Madrid, Alianza.
- Divenosa, M. (trad) (2007) *Laques-Menón*, Buenos Aires, Losada.
- Eggers Lan, C. (trad) (1986) *Diálogos IV, República*, Madrid, Gredos.
- Frede, D. (2008), “Platón: una ética de la vida buena” en Leyra G. (ed.), *Filosofía de la acción*, Madrid, Síntesis, pp. 25-37
- Gómez Lobo, A. (1998), *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Gosling, J. (1993), *Platón*, México, UNAM.

- Hadot, P. (1995), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económico.
- Hadot, P. (2009), *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay.
- Irwin, T. (2000), *La ética de Platón*, México, UNAM.
- Izuzquiza I. (2020), *La filosofía como forma de vida*, Madrid, Síntesis.
- Kahn C. (2010), *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, Madrid, Escolar y mayo.
- Kohan W. (2009), *Sócrates: el enigma de enseñar*, Bs. As. Biblos.
- Lefebvre, R. (2011), *Platón filósofo del placer*, Bs. As. Biblos.
- Lisi F. (2002), “Platón: Un coloso entre ruinas” en Platón, *Fedón*, Madrid, Tecnos, pp. 15-18
- Marrou, H. (1998) *Historia de la Educación en la Antigüedad*, México, FCE.
- Nehamas A (2005), *El arte de vivir*, Valencia, Pre-textos.
- Nussbaum M. (1995), *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor.
- Rodriguez Sandez R. (1995), *La filosofía, técnica y política terapéutica. Una lectura del Gorgias de Platón*. Cádiz, SP.
- Ruiz Calonge, J.(trad) (1983) *Diálogos II, Gorgias*, Madrid, Gredos.
- Vegetti, M. (2006), *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis.
- Williams, B. (1997), *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Ávila.
- Wolf, U. (2003), *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid, Síntesis.

Algunas consideraciones acerca de los bárbaros y el ejército romano tardío

Fernando Ruchesi
Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) - CONICET
fruchesi@hotmail.com

Durante los siglos IV y V de nuestra era, los habitantes del imperio romano presenciaron el movimiento y las migraciones de numerosos contingentes *bárbaros*. De allí que el siglo V pasara a ser caracterizado como una época de destrucción y salvajismo, de acuerdo con algunos de los autores contemporáneos. A su vez, el ejército romano tardío comenzó a experimentar ciertos cambios en su estructura y organización, ya desde fines del siglo III. En este contexto, la presencia e influencia de los grupos bárbaros en dicho cuerpo militar cobró una importancia que sería notable en las décadas venideras y, en especial, durante el mencionado siglo V.

Uno de los eventos que habría de influir en mayor medida en estos cambios fue la Batalla de Adrianópolis, acaecida en el año 378. Si bien los emperadores recurrían al servicio de tropas extranjeras —en especial, de *bárbaros*— ya a partir del siglo II, luego de este acontecimiento, los líderes romanos comenzaron a emplear a estos soldados con una frecuencia cada vez mayor.

El presente trabajo tiene como objetivo llevar adelante un análisis introductorio sobre las funciones que cumplían los bárbaros en el ejército romano tardío, en especial, a lo largo siglos IV y V. Haremos hincapié, en particular, en la manera en que tales grupos eran integrados en el ejército, como así también en la forma en que los bárbaros lograron apropiarse de la cultura militar romana, la cual cumpliría un papel muy importante en el desarrollo de su identidad étnica y política.

El *Foedus* de 382 y los acuerdos sucesivos

La Batalla de Adrianópolis impulsó un cambio de gran magnitud en las relaciones entre romanos y bárbaros. Su consecuencia más negativa fue el hecho de que, a partir de ese momento, los emperadores sucesivos se percataron de que ya no sería tan apropiado —ni sencillo— realizar campañas punitivas contra estos pueblos. Desde aquel entonces, comenzaron a tener presente la idea de pactar con los mismos —la cual consideraban más apropiada—, dejando de lado el enfrentamiento armado en la medida de lo posible.

De tal manera, el emperador Teodosio, luego de sucesivos intentos fallidos por detener a los bárbaros a través de la guerra, decidió establecer un acuerdo con los godos en 382. Dicho tratado manifestó un par de características originales para la época: por un lado, era la primera vez que un pueblo bárbaro era admitido dentro de las fronteras del imperio y se le otorgaban tierras para asentarse. En segundo término, la estructura social de tales grupos quedaba intacta. A cambio, los godos debían contribuir con efectivos para el ejército romano. La novedad se encontraba en que estos efectivos serían liderados por sus propios jefes y no por oficiales romanos. Esto representó un punto crucial en las relaciones entre ambos pueblos (Halsall, 2007, 180).

Podemos decir que, desde este momento en adelante, los pactos subsiguientes otorgaron ventajas similares a los bárbaros. Un ejemplo claro de esta situación está representado por Alarico, quien fue el primer jefe godo en obtener el título de *rex gothorum* —de acuerdo con Jordanes—¹ mientras ostentaba el cargo de *magister militum*.² Pese a estas concesiones, las relaciones entre el poder imperial y este líder bárbaro no fueron del todo pacíficas: tras sucesivos ataques y razias en los Balcanes e Italia, Alarico detuvo su campaña solamente cuando el emperador Honorio logró convencerlo, a través de un *acuerdo*³, de que marche hacia la Galia para asentarse allí con sus seguidores; a cambio, el jefe godo debía contribuir a la defensa de esos territorios.⁴

Durante el siglo V, se firmaron otros *foedera* entre las autoridades del Imperio con grupos bárbaros. Ejemplo de ello son el acuerdo del año 416, entre el rey visigodo Valia y Constancio (más tarde, Constancio III) y el del año 457 entre el emperador León I y los ostrogodos liderados por Valamiro (Wolfram, 1990, 171, 272). En ambos casos, estos grupos recibieron pagos en metálico y tierras para asentarse a cambio de sus servicios al ejército romano. Esto nos sirve para comprender cuán importantes se habían vuelto estos contingentes de guerreros en las últimas décadas de vida del imperio occidental, ya que las autoridades romanas continuaban pactando con los mismos pese a sus sublevaciones o incumplimientos.

¹ "Mox ergo antefatus Halaricus creatus est rex, eum suis deliberans suasit eos suo labore quaerere regna quam alienis per otium subiacere, et sumpto exercitu per Pannonias Stilicone et Aureliano consulibus..." (Jordanes, *Getica*, XXIX, 147)

² Para un interesante y completo análisis sobre los títulos y cargos de Alarico, véase Halsall (2007, 202-206).

³ Algunos autores consideran que estos acuerdos eran ficticios. Otros afirman que los mismos podrían haber tenido lugar. Finalmente, hay otros, como Jones, que estiman que se trataba más bien de pactos que fueron el resultado de las políticas de extorsión que llevó a cabo el líder godo. Véase: Halsall (2007, 206), Wolfram (1990, 142-143) y Jones (1964, 184-185).

⁴ "Verum enim vero cum in eius vicinitate Vesegotharum applicuissent exercitus et ad Honorium imperatorem, qui intus residebat, legationem misisset, quatenus si permitteret, ut Gothi pacati in Italia residerent, sic eos cum Romanorum populo vivere, u tuna gens utraque credere posit: sin autem aliter, bellando quis quem valebat expellere, et iam secures qui victor existeret imperaret." (Jordanes, *Getica*, XXX, 152).

Los bárbaros y sus funciones en el ejército tardío

De acuerdo con A. H. M. Jones (1964), a partir de las modificaciones realizadas en el ejército romano por Teodosio, los bárbaros pasaron a ocupar básicamente tres funciones: las de federados (*foederati*), las de *limitanei-ripenses* y las de *laeti*. De las tres situaciones, la primera es la más representativa de estos pueblos durante la Antigüedad Tardía. Los federados eran milicias que servían en el ejército, previo acuerdo entre un emperador romano y un jefe bárbaro por el cual los últimos se comprometían a proveer al Imperio con efectivos a cambio de un salario regular. Sin embargo, tal situación era más compleja y las condiciones de cada convenio podían variar dependiendo del grupo con el cual el imperio pactaba y conforme con las circunstancias del momento. Por ejemplo, Peter Heather (1997) tomó como base de análisis los acuerdos de los años 332 y 369 para comparar la situación de los *foedera* en la teoría y en la práctica. Llegó a la conclusión de que los tratados podían variar enormemente dependiendo del contexto y que los términos legales *foedera*, *foederati* y *deditio* estarían más vinculados a la propaganda imperial que a una situación legal concreta.⁵

Con respecto a los *limitanei-ripenses*, estas eran las tropas que se encargaban del cuidado de las fronteras imperiales. En el primer caso, se trataba de soldados asentados en las fronteras terrestres, mientras que los segundos se hacían cargo de las fronteras fluviales (en el Imperio occidental, la frontera natural del Rin - Danubio).⁶

Otra categoría en la que podríamos agrupar a los bárbaros prestando servicio en el ejército romano tardío es la de *laeti*. Pese a todo, tal categoría acarrea numerosos problemas en cuanto a la terminología. Se suponía que estos grupos eran asentados dentro de las fronteras del imperio para trabajar la tierra; a cambio, dichos contingentes debían proveer de reclutas para el ejército. Sin embargo, no todo es tan sencillo ya que, de acuerdo con las fuentes, estos bárbaros son descritos como *laeti*, *coloni*, *gentiles*, *dediticii* y

⁵ Luego de comparar las fuentes contemporáneas con las fuentes del siglo VI sobre la cuestión de los *foederati*, Heather afirma que los términos se encontraban relacionados al aparato propagandístico imperial, debido a que el público de tales obras (constituido en su mayoría por aristócratas romanos) tenía que continuar *creyendo* en el mito de la victoria eterna, a fin de proseguir con los pagos a sus impuestos. Véase: Heather (1997, 57-74).

⁶ "IMPP. HONORIUS ET THEODOSIUS AA. GAUDENTIO VIC(ARI)O AFRIC(AE). Terrarum spatia, quae gentilibus propter curam munitionemque limitis atque fossati antiquorum humana fuerant provisione concessa, quoniam comperimus aliquos retinere, si eorum cupiditate vel desiderio retinentur, circa curam fossati tuitionemque limitis studio vel labore noverint serviendum ut illi, quos huic operi antiquitas deputarat. Alioquin sciant haec spatia vel ad gentiles, si potuerint inveniri, vel certe ad veteranos esse non immerito transferenda, ut hac provisione servata fossati limitisque nulla in parte timoris esse possit suspicio. DAT. III KAL. MAI. RAV(ENNA) HONORIO VIII ET THEOD(OSIO) III AA. CONSS.". (*Código Teodosiano*, VII, 15).

tributarii (véase Elton, 1996, 129). Además, la confusión se hace aún más evidente cuando nos encontramos con que existían algunos regimientos que también recibían el nombre de *laeti*⁷. Tal parece que estos *laeti* no constituían una unidad entera sino que solo servían como combatientes individuales.

Finalmente, las fuentes de los siglos IV, V y VI presentan otra clase de efectivos denominada *Bucellarii*⁸. Se trataba de guerreros empleados en el ejército romano como cuerpos de mercenarios, es decir, que servían de manera privada a los generales como guardaespaldas o tropas de apoyo. Ya desde el siglo V, Olimpiodoro nos informa que muchos de estos *bucellarii* eran godos.⁹ En el siglo VI, Procopio advierte también que durante las campañas militares que llevó a cabo Belisario, el mismo fue acompañado por contingentes de *bucellarii*.¹⁰ Estos soldados eran empleados, además, como tropas de línea en las batallas y trabajaban tanto de forma aislada como en conjunción con unidades compuestas por diferentes etnias.¹¹

De esta manera, podemos afirmar que los casos de federados y auxiliares que podemos encontrar en las fuentes son abundantes. Sin embargo, esto también depende del período tratado. Zósimo, por ejemplo, nos habla de los federados que acompañaban a Teodosio en su lucha contra el usurpador Eugenio.¹² Hemos de tener en cuenta que toda esta información en las fuentes viene a demostrar la importancia política y militar que los bárbaros fueron adquiriendo a lo largo del siglo V, gracias a las transformaciones que se originaron luego de 382, como ya hemos mencionado.

¿Cultura bárbara o cultura militar?

También está presente la problemática de la contribución cultural atribuida a los bárbaros en el marco del Imperio tardío. Algunos autores afirman que no se trataba ni de una cultura romana ni de una cultura bárbara; más bien, se debería hablar de una cultura militar que era el resultado de una fusión de

⁷ Elton (1996) nos ofrece un muy buen análisis de tal situación.

⁸ El término deriva de *bucella*, una especie de bizcocho o pan de calidad superior al que se proveía a las tropas regulares. Véase Vinogradoff (1913, 641-642).

⁹ "En la época de Honorio, se llamaba bucellarius no solo a aquellos soldados romanos sino también a determinados godos. De forma similar, se llamaba foederati a un cuerpo diverso y mixto de hombres." (Olimpiodoro, *Historia*, fr. 4). Sigo la traducción de Blockley (1983).

¹⁰ "Porque él equipó a siete mil jinetes de entre sus propios domésticos y ninguno de estos era un hombre inferior sino que cada uno de ellos podía afirmar situarse en el primer lugar de la línea de batalla y desafiar a lo mejor del enemigo". (Procopio, *Acerca de la Guerra Gótica*, VII, 1, 18-20). Sigo la traducción de Dewing (1962).

¹¹ Para un resumen sobre los *bucellarii*, véase: Elton (2008, 282; 1996, 102); Jones (1964, 665-667); Whitby (2002, 21).

¹² "Él atacó a su oponente de forma inesperada y confundió a Eugenio por sorpresa. Prefiriendo usar legiones de bárbaros contra el enemigo y arriesgarlos a estos en primer lugar, Teodosio ordenó a Gaïnas avanzar con sus hombres, seguido por otros jefes bárbaros con sus caballerías, arqueros montados e infantería." (Zósimo, *Historia Nueva*, IV, 58). Sigo la traducción de Ridley (1982).

ciertos rasgos, pertenecientes a ambas. De cualquier manera, existe evidencia —aunque muy escasa— sobre tales rasgos, aportados por la *cultura bárbara*. Por ejemplo, en el libro III de la *Recopilación sobre las instituciones militares*, de Vegetio, en el apartado de las señales "mudas", hallamos la referencia a una señal hecha con un látigo a la manera de los bárbaros.¹³ En otros capítulos de esta obra encontramos referencias similares: "Todos los bárbaros pasan las noches resguardados del ataque detrás de sus carros, unidos éstos en un círculo como un campamento militar. ¿Tememos que seamos capaces de aprender lo que otros han aprendido de nosotros?".¹⁴ El tema del uso de carros por los bárbaros —más precisamente, por los godos— a modo de barrera defensiva es un asunto recurrente en la historiografía de la Antigüedad Tardía. Por último, el mismo autor, al describir una máquina hecha de madera liviana, aclara que los antiguos la llamaban *vineas* y que en su tiempo se le daba el nombre *bárbaro de causias*.¹⁵

Otro ejemplo clásico de *cultura bárbara* lo encontramos en el capítulo cuarto del libro XX de la obra de Amiano Marcelino. En él, el autor describe cómo las tropas a cargo del César Julián lo proclamaron emperador colocando a este encima de un escudo de infantería, delante de los regimientos de petulantes y celtas. Es posible, sin embargo, que Amiano se haya servido de Tácito para esta parte de su obra.¹⁶

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos presentado —de manera breve y a modo introductorio— algunas características de la problemática de los bárbaros en el ejército romano tardío. De lo expuesto, es posible sintetizar lo siguiente:

- Desde fines del siglo IV y a lo largo del V, los romanos firmaron diversos acuerdos o *foedera* con los bárbaros, por los cuales los primeros entregaban pagos en moneda —llegando incluso a otorgar territorios— a los segundos a cambio de efectivos militares. Poco a poco, el *ejército bárbaro* pasaría a

¹³ "Quocumque enim haec ferri iusserit ductor, eo necesse est signum suum comitantes milites pergant. Sunt et alia muta signa, quae dux belli in equis aut in indumentis et in ipsis armis, ut dinoscatur hostis, praecipit custodiri. Praeterea manu aliquid uel flagello more barbarico uel certe mota, qua utitur, ueste significat." (Vegetio, *Recopilación sobre las instituciones militares*, III, 5).

¹⁴ "Omnes barbari carris suis in orbem conexis ad similitudinem castrorum securas a superuentibus exigunt noctes. Veremur, ne discere nequeamus quae a nobis alii didicerunt?". (Vegetio, *Recopilación sobre las instituciones militares*, III, 10). La traducción es nuestra.

¹⁵ "Uineas dixerunt ueteres, quas nunc militari barbaricoque usu causias uocant." (Vegetio, *Recopilación sobre las instituciones militares*, IV, 15).

¹⁶ "Erat in Canninefatibus stolidae audaciae Brinno, claritate natalium insigne; pater eius multa hostilia ausus Gaianarum expeditionum ludibrium impune spreverat. Igitur ipse rebellis familiae nomine placuit impositusque seuto more gentis et sustinentium umeris vibratus dux deligitur." (Tácito, *Historias*, IV, 15).

controlarse lentamente la situación política de las últimas décadas del imperio, alcanzando a su punto culminante durante la época de Ricimerio (456-472);

- Los bárbaros cumplían diferentes funciones en el ejército tardío, pero, hasta hoy en día, las categorías en las cuales quedaban insertos presentan dificultades de análisis. En este aspecto, las fuentes del período, además de escasas, son confusas y durante décadas los historiadores modernos han tratado de desentrañar ciertos problemas relacionados con ellas;

- Finalmente, es llamativo también el tópico de la *cultura bárbara*. Desde nuestra perspectiva, es posible que se haya tratado más bien de una creación de los historiadores griegos y romanos —cuyos estereotipos habrían de perdurar durante siglos— para tratar de insertar y *calificar* a estos bárbaros —que podríamos llamar *el otro*— en el sistema de pensamiento del mundo mediterráneo. El problema es que los líderes bárbaros, al parecer, supieron apropiarse de algunas de estas características *estereotipadas* ofrecidas por la historiografía grecorromana, para distinguirse de alguna manera en el campo de batalla o en sus cargos militares.

En suma, se trata de una problemática que aún sigue siendo trabajada en la actualidad por numerosos especialistas a nivel mundial. Esto nos sirve para comprender la importancia que tuvo la influencia socio-política de los bárbaros durante el extenso período de la transformación del mundo romano, sectores sociales que, insertos en el ejército romano tardío, supieron dar forma a los cambios que se manifestarían en la temprana Edad Media.

Bibliografía

- Blockley, R. C. (ed. y trad.) (1983), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire, Vol. II*, Liverpool, Francis Cairns.
- Dewing, H. B. (ed. y trad.) (1962), *Procopius, IV*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Elton, H. (1996), *Warfare in Roman Europe, AD 350-425*, New York, Oxford University Press.
- (2008), "Military Forces", en Sabin, P., Van Wees, H. y Whitby, M. (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare Vol. II: Rome from the Republic to the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 270-309.
- Erdkamp, P. (ed.) (2007), *A Companion to the Roman Army*, London, Blackwell.
- Halsall, G. (2007), *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heather, P. (1997), "Foedera and Foederati of the Fourth Century", en Pohl, W. (ed.), *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 57-74.
- Jones, A. H. M. (1964), *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey*. Oxford, Blackwell.
- Lang, K. (ed.) (1896), *Flavii Vegeti Renati Epitoma Rei Militaris*, Leipzig, Teubner.
- Meyer, M. y M., Theodor (1905), *Theodosiani libri VII cum Constitutionibus Sirmodianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlín.

- Milner, N. P. (ed. y trad.) (2001), *Vegetius Epitome of Military Science*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Mommsen, T. (ed.) (1882), *Iordanis Romana et Getica*, MGH AA, Berlin.
- Moore, C. H. (ed. y trad.) (1962), *Tacitus, The Histories*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Pharr, C. (ed. and trans.) (1952), *The Theodosian Code, and novels, and the Sirmondian Constitutions*, Princeton, Princeton University Press.
- Ridley, R. T. (ed. y trad.) (1982), *Zosimus New History*, Canberra, Australian Association for Byzantine Studies.
- Rolfe, J. C. (ed. y trad.) (1935), *Ammianus Marcellinus Res Gestae*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.
- Sabin, P., Van Wees, H. y Whitby, M. (eds.) (2008), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare Vol. II: Rome from the Republic to the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sánchez Martín, J. M. (ed. y trad.) (2001), *Origen y gestas de los godos*, Madrid, Cátedra.
- Vinogradoff, P. (1913), "Foundations of Society (Origins of Feudalism)", en Gwatkin, H. M. y Withney, J. P., *Cambridge Medieval History Vol. II*, Nueva York, The MacMillan Company.
- Whitby, M. (2002), *Rome at War 293-696 AD*, Oxford, Osprey Publishing.

**De vuelta por las Termópilas.
Aproximaciones a la ideología subyacente
en las transposiciones historietísticas
del texto herodoteo**

Roberto Jesús Sayar
Universidad de Buenos Aires
sayar.roberto@gmail.com

MATRI FRATRIQUE MEAE PATIENTIBVS LABORVM MEI

— What happens to the warriors at Thermopylae?
— Dead until the last man
(*The last samurai*, Warner, 2004)

La película a la que hace referencia el epígrafe atestigua solo uno de los múltiples modos en los que la famosa batalla de las Termópilas, narrada por primera vez por Heródoto de Halicarnaso en sus *Historias* (VII, 201-232), ha trasvasado nuestra cultura como uno de los más acabados modelos de entrega a la patria, compromiso con los valores defendidos, valor guerrero y muchas otras virtudes que, ya sean castrenses o no, han terminado por forjar un carácter específico que hemos adscrito a los lacedemonios casi como un distintivo frente a los demás griegos, que, en comparación, parecerían débiles y engañosas criaturas. Pero esta manera de verlos no corresponde a la que nos ha transmitido el historiador. O al menos no completamente, ya que en su relato subyacen elementos que nos pueden hacer dejar de lado lo que la crítica ha dado en llamar el *mirage* espartiatá¹ en favor de una visión decantada hacia lo que él mismo consideraba que debería ser una sociedad “ideal” tanto en su forma de gobierno como en la relación de este frente a los demás —ya fuera dentro del territorio de la Hélade—. Este hecho ha sido notado anteriormente por varios estudiosos² y no será nuestro propósito principal abordarlo, sino que lo hemos traído aquí para demostrar cómo el propio narrador del suceso en cuestión destacará ciertos aspectos de la *politeía* espartana con el fin implícito de defender una “motivación discursiva gobernada por un marcado sesgo ideológico-político” (Basile, 2007, 36). De este modo no solo la realeza espartana sino todos los *hómoioi* en su conjunto serán objetos de manipulación

¹ Ver Basile (2007, 32) y nota *ad loc* en donde detalla no solo los orígenes del concepto (desarrollado por Ollié, 1933) sino también las principales fuentes que dieron forma a este mito historiográfico. Entre ellas pueden citarse a Jenofonte (*Lac.*), Platón (*Lg.* 692a), Aristóteles (*Pol.* 1265 b33-1266 a1; 1270 b6 – 1271 b19; 1294 b14-36), Polibio (6, 3, 5-8; 10, 6-12 y 45, 3-5) y Plutarco (*Lyc.*).

² *Inter alia* Rodríguez Adrados (1960), Basile (2007) y Sierra Martín (2011).

ideológica por parte de los que a ellos se acercan en busca de un objeto narrativo, sea para destacar la grandeza de sus gobernantes, el compañerismo de sus ciudadanos —máxime en épocas de guerra— o la libertad de la ciudad en relación a otros pueblos.

En esta ocasión nos ocuparemos de las dos trasposiciones ‘historietísticas’ de la famosa batalla —la una plasmada por la dupla Oesterheld/Breccia a finales de los sesentas en la revista *Misterix* y la otra por el par Miller/Varley como una novela gráfica en el año 1998—³ movidos por la poco menos que extravagante recepción que tuvo el filme que adaptaba la segunda de ellas a la pantalla grande por parte de la presidencia de Irán quien, por medio del vocero cultural del presidente Mahmoud Ahmadinejad, Javad Shamaqdari, condenó la película por considerarla “anti-iraní” y afirmó que esta merecía tal calificativo puesto que consideraban que el filme propugnaba “saquear el pasado histórico de Irán e insultar su civilización”⁴. Declaraciones de tal tenor motivaron la pregunta que dio origen a este trabajo: si estas interpretaciones podrían deducirse de la novela gráfica tanto como lo hicieron desde el largometraje. Sin embargo, antes de comenzar nos vimos en el riesgo de encontrar nuestra investigación infructuosa aun antes de comenzar, pues en los *mass media* ya “el poder [que generaría las interpretaciones político-ideológicas de los mismos] es inaprensible [...]. Existe un proyecto pero ya no es intencional” (Eco, 2013c, 193). No obstante, recordamos que al mismo tiempo

(...) el cómic es un producto cultural disfrutado y juzgado por un consumidor que [...] está especificando la propia solicitud [de disfrute] en esta dirección, pero que aporta a esta experiencia de fruición su experiencia entera de hombre educado asimismo para la fruición de otros niveles. (Eco, “La multiplicación de los media”, 2013a, 85)

por lo que es más posible que atendiéndose a estas transposiciones como lo que son, una forma de arte, pueda verse a través de ellas los mecanismos conscientes o inconscientes de expresión ideológica de sus autores así como el momento socio-político-cultural de estos.⁵ Es por ello que abordaremos esta búsqueda no solo en *300*, la obra que dio pie a declaraciones tan fuertes, sino además en “La batalla de las Termópilas”, tal el nombre que lleva el episodio dedicado a este evento dentro de la serie de aventuras *Mort Cinder*. No buscaremos comparar la fidelidad a la fuente de ambas historias sino que intentaremos rastrear en ellas rasgos que nos permitan delinear el perfil ideológico de cada uno de sus autores, no solo socio-culturalmente sino además como parte de una suerte de coherencia interna en las diferentes obras

³ La obra de Oesterheld y Breccia fue abordada anteriormente por nosotros en Sayar (2013).

⁴ *Iran condemns Hollywood war epic*. <http://www.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/6446183.stm>. Citado en Murray (2007, 12 y nota *ad loc*).

⁵ Paolini (2012, 3) y Steimberg (2013, 114). Véase también Saccomano (2004, 12) y la posición, en su momento canónica, de Dorfman-Matellart (2005, 6).

de ambos grupos, antes y después del momento de publicación de las historietas que ahora nos ocupan. Creemos ver en ellas una especie de explicitación de qué es lo que se espera que el lector entienda luego de la lectura, a pesar de que *a priori* parezcan fieles retratos, si no del evento en cuestión, del relato que los dos parecen haber utilizado como fuente.⁶

Ya desde el mismo comienzo de la lectura se evidencia la manera particular que tendrán los autores para contar sus historias. Si bien ambos plantearán la narración como el recuerdo del último superviviente de la batalla, Dilios en el caso de *300* y el propio Mort Cinder —con el nombre de Alpheus— en el otro, el objeto de sus narraciones será muy distinto entre sí: Miller hará recaer todo el protagonismo de esta historia exclusivamente sobre la espalda del rey Leónidas mientras que Oesterheld, si bien por razones narrativas centra el punto de vista en Alpheus, lo diluirá lentamente entre todos los combatientes de la batalla. Veremos en las primeras viñetas cómo Leónidas ejerce su autoridad, aparentemente incuestionable, sobre sus soldados (1, 7-8⁷) mientras que en su contraparte el rey apenas aparece y, cuando lo hace, se limita solo a aconsejar y escuchar el parecer de sus aliados en la lucha por venir (227, 2-4). Esto puede parecer un dato menor, pero no lo es tanto si consideramos las derivaciones de tales actitudes.

En *300*, el rey Leónidas adquiere dimensiones casi míticas de hombre sufrido, fuerte, esforzado, entregado a su patria y ajeno a todo aquello que amenace con quebrar la εὐνομία que se supone caracteriza a su ciudad. Aparece como un padre protector (1, 12), capaz de resistir cualquier embate con tal de cumplir su objetivo (2, 12; 3, 14) y por sobre todo como un gran guerrero (*passim*, pero especialmente 5, 10 y ss.) y un sagaz político (4, 8). Todas estas dotes son las que lo habilitan, tanto a ojos del lector como de su propio ejército, a liderar la batalla. Podemos considerar esto como una manera de trasvasar el intento que hace Heródoto de resaltar la institución de la βασιλεία espartana frente a los otros organismos reguladores de la *politeía* (Basile, 2007, 33), tanto interna como externa (VI, 56-58, sobre todo 56, 3: δὲδῶσι [...] πόλεμον ἐκφέρειν ἐπ’ ἣν ἂν βούλωνται χώραν [les otorgaron {...} hacer la guerra sobre cualquier región que quisiesen]). Para ello, como ha sido notado ya por la crítica, el historiador tomaría modelos provenientes de la épica para la construcción de sus personajes más sobresalientes, de manera que los oyentes reconocieran bajo un *tipo* reconocido a los caracteres participantes y lo adscribieran a un determinado modelo de conducta. En el caso de

⁶ Para el caso de Oesterheld/Breccia, ver Sayar (2013, 239)

⁷ Para el citado de las fuentes recurriremos al siguiente sistema. *300* figurará con el número de capítulo seguido de las páginas (Ej. 1, 12) mientras que “La batalla de las Termópilas” tendrá su número de página seguido del de las viñetas correspondientes, contando de izquierda a derecha, de arriba hacia abajo (Ej. 229, 3). Los pasajes de Heródoto, cuya traducción nos pertenece, aparecerán con el número de libro en romanos y el de sección en arábigos (Ej. VI, 51).

Leónidas, siguiendo esta lectura, el modelo sería Aquiles.⁸ Del mismo modo, Miller abocetaría a su personaje con una marcada dosis de “super-heroísmo” típica del cómic estadounidense pues este no solo se yergue como una figura con poderes “más allá de los estándares normales” y que “resuelve conflictos y contradicciones básicas” (Chambliss, 2012) sino que “porta una identificación [...] entre un objeto o una imagen y una ‘suma de finalidad’ [...] de forma que se realice una unidad entre imágenes y aspiraciones” (Eco, 2013a, 260) y el mensaje pedagógico de las historias sea altamente aceptable dada la profunda bondad del héroe y su completa subordinación a las leyes naturales y civiles⁹ ejerciendo su papel heroico en un ámbito cuyas normas sean conocidas, por lo que se estrecha hasta el punto de encerrarse en su propia comunidad (Eco, 2013a, 299). Así podremos ver que el rey se presenta como otro típico superhéroe de cómic, ya que él es el que reúne en sí mismo las mayores virtudes morales y físicas (cosa que el propio Miller se encarga de destacar cuando lo hace sobrevivir a una pelea con un lobo casi tan alto como él cuando aún era muy joven [1, 9-11]) y por sobre todo hace valer las leyes de su pequeña comunidad dentro del grupo aislado de sus subordinados. El problema que nos cabe destacar aquí es que estas actitudes lo tornan padre para toda la soldadesca, papel que no solo cree sino que ejercita efectivamente (“Children. Such noise. Get your sleep” les dice luego de que uno de ellos narrara la anécdota que referimos [1, 11]) comportando así un leve tambaleo genérico, esto es una novela gráfica de aventuras; no un cómic familiar para niños. De todos modos, esto sirve como reafirmación de la autoridad implícita del “padre” frente a los “niños”, como de hecho haría la historieta infantil,¹⁰ y de las leyes que este defiende para todo el conjunto frente a las que pretende imponer el enemigo. Este punto adquirirá particular relevancia en el momento de la entrevista entre Leónidas y Jerjes, sumamente explícita al respecto (4,8-9).

Esta embajada, completamente ausente en el texto herodoteo, es la que dará las pautas de interpretación de la batalla dentro del micro-cosmos que defiende el rey espartano. Jerjes se dirige con respeto hacia su interlocutor, seguro de la superioridad de su fuerza bélica, mientras que su interlocutor le responde con sarcasmo y altivamente, convencido de que su causa es la más loable. Si bien en este punto, ambos βασιλεῖς¹¹ estarían cometiéndose ὄβρις

⁸ Basile (2007, 38-39 y nota *ad loc*). Sierra Martín (2011) presenta varias características que le permiten adscribir el personaje de Leónidas a la figura del Pelida.

⁹ Véase Eco (2013a, 296 y ss.). Tengamos en cuenta que se atiene a las leyes civiles, puesto que su escolta personal no pasa de los 300 hombres, permitidos por la ley, pero *no* a las leyes divinas, puesto que no permanece en Esparta para el festival de Apolo Carneio. Esto, como se hace notar, se justifica por la evidente corrupción de los éforos (2,4), como hacemos notar *infra*.

¹⁰ Dorfman-Matellart (2005, 32-33).

¹¹ Basile (2007, 40-41 y notas *ad locum*) afirma que el hecho de referirse a ambos reyes con el mismo vocablo (βασιλεύς) propicia las semejanzas entre el rey persa y el lacedemonio y es por ello que se ve en la necesidad de remarcar las diferencias entre la autocracia persa y el mando conforme a la ley típico de las sociedades griegas.

mutuamente, el texto hace referencia solo a la de uno de ellos, la de Jerjes (4, 10), que pretende compararse a un dios y quitarles la libertad a los espartanos, quienes son los únicos que se atreven a hacer lo correcto (3, 8) y defenderse de tales pretensiones, explicitadas incluso mucho antes de la batalla (1, 14). Pero ese no es el punto nodal de todo esto. Leónidas, además de negarse a la rendición ante la potencia extranjera, proclama, luego de saber que los persas conocen la forma de atacarlos, que “[muriendo en las Termópilas] comenzará la edad de la razón y la justicia” (5, 6) porque “ninguno de ellos está sobre la ley” (2, 6) y por ello estarán dispuestos a morir antes que consentir el cambio de estado de libertad regulada por la ley a ser “esclavos de Jerjes” (3, 5). De este modo, la autonomía espartana adquiere visos expansivos, ya no solo al resto del mundo griego sino al mismo corazón del Imperio. Pero hay que tener cuidado, porque Leónidas no pretende “democratizar” a los persas, sino demostrarles lo que puede hacer a nivel humano el sometimiento a la ley. El modo de vida —y de muerte— espartana debería demostrar esto. De todas maneras podemos pensar que “el imperialismo se permite presentarse a sí mismo como vestal de la liberación de los pueblos oprimidos y el juez imparcial de sus intereses” (Dorfman-Mattelart, 2005, 66) pues es lo que parece expresar el rey cada vez que habla con algún representante de los persas. No olvidemos que este “sometimiento a la ley” se aplica solamente a las normas que el mismo Leónidas considera justas, pues se niega a aceptar el parecer de los éforos¹² (2,8) —lo que la diégesis justifica presentándolos como unos viejos lujuriosos y corruptos (2,5)— que pretenden demorar las hostilidades hasta no haya pasado el festival de Apolo Carneio, que ya había terminado para la fecha de la batalla (VII, 206), movidos por el gigantesco soborno persa. La conducta del rey está entonces justificada porque nadie puede hacer caso a una norma movida por intereses particulares, cosa que se achaca en numerosas fuentes a la manera persa de legislar.

Igualmente, a pesar de esta “libertad” con la que se mueve el rey, que propugna a uno de sus lectores a posicionar a este cómic (y a su autor) como un gran ejemplo de la importancia de preservar los derechos que expresa la primera enmienda a la constitución de los EE.UU. (1, 16),¹³ está sujeta a la aceptación que tienen sus subordinados por apegarse a sus mandatos. Si el rey marcha a la guerra, él solo estaría cometiendo el desacato, pero si otras doscientas noventa y nueve personas marchan con él —aunque fueran su

¹² A pesar de las grandes limitaciones que la institución del eforado ponía sobre el poder real. Su función primordial era que todos respetaran las leyes existentes, también ejercían funciones de policía sobre los hilotas y algunas judiciales y ejecutivas, la educación de los niños y la organización de las fiestas públicas. Dos de ellos, además, acompañaban a los reyes en la guerra (*Lac.* XIII, 5), que solo podía ser declarada con la anuencia del Consejo de Ancianos (Busolt, G-Swoboda, H-Jandebeur, F, 1926, 648)

¹³ Postura con la que disintimos. El lector (Michael McClelland) parece ver en esta historia la lucha antiimperialista contra la hegemónica y monológica Persia, cuando —pretendemos demostrar— Esparta puede ser igual de imperialista y monológica.

guardia personal (2, 8 = VII, 205), la situación se agrava. Aquí el lugar de padre que ocupa Leónidas se afianza y toma tintes homoeróticos, dada la ambientación del dibujo y la manera que tiene el rey de dirigirse a todos los que están bajo su mando¹⁴ rebasando los límites “paternalistas”, acrecentando su superheroicidad (véase Eco, 2013a, 279 y nota *ad loc*). Esta cualidad del gobernante, adalid de la libertad frente a la opresión, se manifiesta en toda su gloria —magnificada por el “martirio” que padece— cuando presenta las razones que lo llevan a rechazar a Efialtes¹⁵ como un espartano más, lógicas dentro de la búsqueda de perfección característica de los *hómoioi* lacedemonios, sin prever malignidad alguna en él. El paternalismo del héroe, que evita todo tipo de situaciones de conflicto con sus “hijos”, se extiende así a todo el espectro posible de interacciones y deja situada a Esparta, sobre todo gracias a su gobernante, como un buen lugar para vivir, seguro de que nadie ejercerá su potestad caprichosamente contra otro, pues lo avala una “justa” democracia, nada podría ser mejor que ello.

En la otra vereda se halla el capítulo de Mort Cinder, pues, como dijimos, el rey Leónidas es solo un engranaje más en la máquina de batalla defensora del paso. El protagonismo de la lucha se diluye en todos los combatientes presentes, y no solo en los espartanos: se nombra a los focios (244, 6), a los tespios (235, 2) y hasta los obligados (VII, 222) tebanos (226, 4). La contienda ha de ser encarada como un trabajo de equipo si se quiere llegar a la victoria, una labor en manos de grupos diferentes que persiguen un objetivo común, sin importar las individualidades que eventualmente se destaquen. La solidaridad entre los participantes del choque está determinada por la existencia de un enemigo común que los sobrepasa y, entonces, “ya no es regida por la amistad sino por una concepción más amplia del ‘nosotros’” (Paolini, 2012, 8). Esta concepción del “héroe colectivo”, tópico tan característico de la narrativa oesterheldiana,¹⁶ cuyo máximo exponente es *El Eternauta*, y que dejará de lado únicamente cuando su narrativa y su compromiso político se fusionen,¹⁷ aparece aquí de una manera expandida en comparación con aquella. El

¹⁴ Generalmente tiende a verse a estos espartanos como el paroxismo de la masculinidad (Murray, 2007, 26 los califica como *overly masculine*), pero cuando Jerjes parece acercarse de una manera “poco masculina” a Leónidas, que no reacciona (4, 8); cuando en su propia ciudad los espartanos se tratan entre sí “levemente” (1, 13) y, sobre todo, cuando el único que se interesa sexualmente en el sexo opuesto —implícitamente— sea el propio rey y lo considere solamente un “deber” (2, 8; de hecho ese capítulo se titula, en inglés, *duty*), esta afirmación parece poco menos que discutible.

¹⁵ El personaje de Efialtes —traquinio y no espartano (VII, 213)— merecería un trato más extensivo (que intentaremos abordar en otra ocasión) pues la manera en la que se lo presenta responde a todas las categorías posibles (propuestas por Eco, 2013b) del enemigo como otredad insalvable.

¹⁶ El propio autor hace una referencia en las palabras preliminares de su obra (Oesterheld, 2000, 13) y fue reseñado como su rasgo típico en variadas oportunidades (v. *inter alia* Greif, 1999, 56; Von Sprecher (2007) y Paolini (2012, 7)). A pesar de esto, Masotta (1982, 159) cree ver en Alpheus-Mort otro superhéroe, pero al estilo de *El Fantasma* o *The Spirit*.

¹⁷ Paolini (2012, 14-15).

momento nodal en que vemos la diferencia de protagonismo que toman los soberanos de Esparta en la lucha es aquel en el que, cuando el personaje “pasa revista” a sus compañeros dormidos, afirma de uno de ellos —Zafnías— que “también fue rey de Esparta” (241, 7). Este hecho, poco menos que imposible dada la inexistencia de tal nombre entre los monarcas lacedemonios (y, de hecho, en la totalidad de la onomástica griega clásica) y la imposibilidad de la existencia de alguien que se considere ex-rey —a excepción de los expulsados, como Demarato—, no pierde importancia dentro de la economía de la pieza. Hay alguien que antes comandó los destinos de la *polis*, que no es el otro diarca, y está combatiendo junto al actual βασιλεύς. La utopía que esto implica en los hechos, no acarrea sino la demostración de que los propios reyes no son sino piezas de la política de su ciudad y nada los exime de poseer las mismas capacidades de sus subordinados e incluso ser superado por ellos (228,2; 246).

Del mismo modo, ni el monarca es la expresión más acabada de los valores defendidos por el *kósmos* espartano ni el rey persa el maligno enemigo impiadoso que lo único que desea es la absorción de la “tierra de la libertad” dentro de su vasto imperio. Jerjes no es más que un ser humano sujeto a los avatares del desempeño de su ejército y por ello no solo se levantará de su sitial las tres veces indicadas por Heródoto (VII, 212 = 234,1-2), nervioso por lo que ve, sino que incluso llegará a perdonarle la vida al cautivo Alpheus tras reconocerle su libertad intrínseca, mucho mayor que la que él mismo ostenta, a pesar de su dignidad regia (251, 1). Leónidas, por otro lado, es un bravo guerrero, sí, pero también se pierde en la turba y no se lo ve comandar las acciones bélicas, como el héroe que esperaríamos que fuese y no es. Incluso, al final, se ve su cabeza y su mano derecha (249, 3), atestiguando el descuartizamiento del que lo hizo objeto su enemigo, hecho completamente obviado en 300, pues, creemos, no es una muerte “digna” para un héroe de tal calibre. Aquí la humanidad, no solo de Leónidas sino de todos los combatientes, es la verdadera protagonista. Ya no se trata de la lucha por la libertad o la esclavitud, sino el mantenimiento de pactos de honor y del fortalecimiento de la solidaridad común lo que mueve a estos guerreros a aliarse contra el persa. Los lacedemonios no minimizan la importancia de sus aliados por no ser estos unos consumados guerreros, sino que se destaca el pacto entre todos ellos (incluso los “flojos” atenienses [2, 2 = 228, 2]) para acometer la empresa. El rey es un “compañero” y no un “jefe”. Del mismo modo, nunca aparecerán mencionadas ni la codicia de los éforos ni la poca importancia que Leónidas les otorga a las decisiones de este colegio. No es importante ni siquiera como nota de color. La valentía no reside solamente en hacer lo correcto enfrentándose a la corrupción de las instituciones sino también en defender hasta la muerte a un amigo caído (236, 7), reconocer a nuestros iguales, sin importar las diferencias sociales que los separan (*passim*, pero especialmente el episodio de la liberación del hilota Rus [242, 3]). Es por eso también que la “traición” se despersonaliza, los persas “vienen” (244, 7), nadie los guía; a nadie se lo carga con la culpa de “matar” a trescientos

valientes. La venganza sobre todos los ciudadanos no es importante, sino cómo reaccionan estos ante la adversidad. El “enemigo” no es tal y, por lo tanto, no se le permite a ninguno de los combatientes cargarse sobre sí la heroicidad que reclamaría el rey en tanto caudillo, postura que defiende incluso el mismo Heródoto (VII, 204).

La historia se subordina así a su medio para, además de emprender una apertura del mismo hacia un público adulto mediante la inclusión de temas serios o comprometidos acompañadas de un muy buen dibujo (especificándolo de ese modo aún más)¹⁸, realizar una expresión de las ideas personales de sus autores en cuanto a los temas imperecederos de la justicia, el honor y la libertad. En efecto, esta tríada de valores, bases también del *mirage* espartiatá, es la que permite a cada uno de ellos realizar su mirada individual acerca de las motivaciones que movieron a los griegos contra el persa y de cómo esa manera de vivir puede ser leída el día de hoy; si como una defensa a ultranza de los valores de la democracia o como una manera de ver que dichos valores no están muertos y que sigue siendo loable su defensa, sin importar quién sea el que la lleve a cabo.¹⁹ Podemos hipotetizar finalmente que ambos en su defensa de la democracia en el papel parecen haber reflejado su peculiar visión del contexto social en el que se encontraban, mucho más acusadamente en el caso de Oesterheld, puesto que debemos recordar la conflictiva situación en la que se encontraba la democracia en el país, personificada oportunamente por el gobierno de Arturo Illia pero atenazada por la amenaza militar y la presencia del proscrito peronismo. Si bien sabemos que la militancia de Oesterheld se inició y tornó comprometida hacia principios de los setentas, no descartamos que parte de sus ideas políticas hayan estado ya desperdigadas por las obras anteriores a ese período. No sería descabellado suponer que a la coyuntura otorgada por los avatares institucionales del país otorgó un amplio empuje a la perspectiva “grupalista” de este autor sobre todo si tenemos en cuenta la interrelación que dichos ámbitos —el social y el artístico— tendrían en su obra futura.²⁰ En efecto, ya antes de su entrada en la política, se evidencia en sus mismos editoriales la necesidad de diferenciarse de los

¹⁸ Fernández (2012, 24). Masotta (1982, 158-59) afirma que el valor de una historieta se determina según el grado en que esta permite indagar el lenguaje mismo del medio. Considerando el estilo de dibujo y las diagramaciones de página de ambas historias (véase para esto Araujo, 2012) podemos ver en ellas un ejemplo revelador de las posibilidades de dicho lenguaje.

¹⁹ Para un estudio sucinto —y discutible— acerca de lo que hemos recibido de la sociedad espartana y vive hoy en día, recomendamos ver el trabajo de Cartledge (2004).

²⁰ Balletta (2012) aborda el tema centrado en una producción no del todo reconocida como *Latinoamérica y el imperialismo*, publicada entre los años 1973-74. Dado su marcado carácter político-ideológico (resaltado de Balletta, que seguimos), es una de las obras analizadas en profundidad por Fernández (2012) en su demostración del quiebre artístico e ideológico no solo de las ideas de Oesterheld sino del medio en su totalidad gracias a la influencia que este ejerció en la industria del guión de historieta junto con la de, no muy casualmente, Alberto Breccia en el dibujo.

productores de “mala historieta”, otorgando a su trabajo una jerarquía superior (Vásquez, 2010, 36-7). Creemos que esta necesidad de diferenciación de su trabajo en tanto producto artístico es la que contribuirá a la profundización ideológica de las historias del autor. Pero de ningún modo podemos decir que esas convicciones no estuvieran presentes en las historietas *post-Frontera* (etapa iniciada a partir de 1961, desde el cierre de la esa editorial²¹) puesto que creemos que su producción está permanentemente signada por una lectura coherente en sí misma que identifica, por dar un ejemplo, a la guerra como tragedia. La historieta ideológica de Oesterheld, al decir de Paolini (2009), no tomaría ser entonces con el *Eternauta* de la revista *Gente* sino más bien con la propia primera parte, donde las características de su narrativa adquieren una fisonomía definida. Si bien reconocemos que la ideología que podríamos llamar “partidaria” aparece en el autor en un momento entre la publicación de *Che* y la mencionada segunda versión del *Eternauta*, no podemos dejar de notar que estas no son características excluyentes de su período “militante”. El héroe en grupo y la tragicidad de la guerra, aparecen ya en una obra tan temprana como *Ernie Pike* en donde el protagonista no era el conflicto armado que cubre el cronista que le da nombre a la serie sino las desgraciadas historias de los soldados que participaban en él. Casi, diríamos, igual que en nuestro texto.

Del mismo modo, y del otro lado del análisis, debemos recordar el ascendiente que generalmente suele adscribirse a la política norteamericana por sobre sus expresiones culturales y la ciudadanía en general, cosa que se vio más acusadamente en la política exterior de ese país posterior a la salida de esta historia y que propicio la reacción hacia su versión cinematográfica que, como comentamos, detonó este trabajo. A pesar de ello, Miller expresó en una entrevista posterior al estreno que quería que el lector (y el espectador del filme) “apoyara a los espartanos” y por eso, justifica, no los plasmó en su completa realidad histórica. En efecto afirma que:

Los espartanos eran un pueblo paradójico. Eran los más grandes poseedores de esclavos en Grecia. Pero al mismo tiempo, las mujeres espartanas tenían un inusual nivel de derechos. Es paradójico que fueran un grupo de personas que en muchos modos serían fascistas pero al mismo tiempo eran la vanguardia de la defensa de la democracia. [...]. Eran casi personajes sobrehumanos con una

²¹ La editorial Frontera vio la luz en el año 1957. Empresa “familiar” (Vásquez, 2010, 38) que contó con el propio HGO a la cabeza secundado por su hermano Jorge quienes se encargaban de producir los guiones para las diversas series de las publicaciones que editaban. La fundación de la editorial es vista como el inicio de una nueva etapa en la producción del guionista por la mayor parte de la crítica dado que, como afirma Vásquez (2010, 34) “mientras que en Abril [la editorial donde Oesterheld se desempeñó hasta ese entonces] debía responder a directivas, la autogestión le permitía superar las imposiciones que supone el trabajo por encargo” incluida la censura. Dice Oesterheld (Citado en Vásquez 2010, 34): “Civita [Cesare, el director de la editorial Abril] participaba mucho en el juicio de las historietas [...]. Y ahí, precisamente, surgía la censura”.

tremenda ética guerrera, lo que los hacía los mejores guerreros en Grecia, incuestionablemente. No quería mostrar a Esparta en términos demasiado exactos, pero de todos modos quería lograr que [los lectores] alentaran a los espartanos. No podía mostrarlos siendo tan crueles como eran. Los hice tan crueles como pensé que una audiencia moderna podría soportar. (Daly, *Miller's Tales*, 2007)

Esto que puede leerse como una justificación de lo que expresamos, puesto que los lectores que soportaron esa interpretación fueron los nativos, ya que la otra arista implicada en la trama no lo tomó simplemente como una “película histórica” —y no distinguimos aquí entre uno y otro medio dado que las diferencias que los separan son mínimas— sino como una errónea presentación al mundo de un pasado que saben épico. No debe olvidarse que la sátira política es un género al que Miller le ha dedicado no pocas páginas, como en los conocidos casos de *Dark Knight Returns* o la serie de *Martha Washington*. Aquí entonces podemos leer la historia ya sea del modo que explícitamente pretende su autor, alentando a los espartanos por defender los ideales democráticos de los que hacen gala, o bien del modo en el que implícitamente podría ser leída, es decir, como una obra de denuncia a las prácticas de los Estados Unidos en cuanto a su etnocentrismo y todo lo que este lleva aparejado. De una o de otra manera, la ideología política no pasa desapercibida y, para bien o para mal, es parte de la fuerza de este comic. Y de la historia misma.

Así, finalmente vemos que cada uno de los autores ha echado mano a sus mejores recursos para demostrar que ninguna lectura agota un texto, ni siquiera la del mismo Heródoto, y que los cuadritos pueden ser una de muchas maneras por las cuales llegar al conocimiento de diferentes aristas de estos acontecimientos que siguen vivos en el tiempo y cuya elección recaerá en cada uno de los narradores, quienes destacarán a su manera, consciente o inconscientemente, el sustrato creativo del que provienen o bien, como hemos intentado demostrar, las posturas ideológicas que defienden. De este modo es como eventos tales como el reconocimiento de la propia humanidad de Jerjes cuando deja ir a Alpheus reconociendo su libertad (251, 1), o como el más conocido grito de Leónidas frente a las acusaciones de ultraje del enviado persa (1, 15) adquieren una relevancia que va más allá del mero goce estético de las imágenes hasta llegar a la dimensión puramente humana de los actos que se nos muestran. En estos casos, como en muchos otros a lo largo de ambas expresiones artísticas, podemos ver cómo estas viñetas, hoy, no son Esparta, o mejor, lo que conocemos como su *mirage*, pero a veces, mostrando estas, sus mejores caras, pueden parecersele.

Bibliografía

- Araujo, J. (2012), “A página como espaço simbólico” en *Actas del Segundo Congreso Internacional Viñetas Serias. Narrativas gráficas: Lenguajes entre el arte y el mercado*. Disponible en: www.vinetasserias.com.ar/pdf/actas2012/Araujo_VS_2012.pdf.
- Balletta, G. (2012), “Militancia e histori(et)a: Héctor Germán Oesterheld y Montoneros” en San Martín Barros, I. et al. (eds.), *Historia(s), imagen(es) y lenguaje(s) en América Latina y Europa*. Santiago de Compostela, USC.
- Basile, G. J. (2007), “*Peri basileias*: La representación de la diarquía espartana en las *Historias* de Heródoto”, *AFC*, vol. 20, pp. 31-57.
- Busolt, G. - Swoboda, H. - Jandebaur, F. (1926), *Griechische Staatskunde II*, München, Beck.
- Cartledge, P. (2004), “What have the spartans done for us?: Sparta’s contribution to Western civilization”, *Greece & Rome* vol. 51, n° 2, pp. 164-79.
- Chambliss, J. C. (2012), “Superhero comics: Artifacts of the U.S. Experience”, *Juniata voices*, vol. 12, pp. 145-51.
- Daly, S. (2007), *Miller’s Tales*. [en línea]. Disponible en: <http://www.ew.com/ew/article/0,,20014175,00.html>.
- Dorfman, A. - Mattelart, A. (2005), *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo* [1972], Buenos Aires, Siglo XXI.
- Eco, U. (2013a), *Apocalípticos e integrados* [1965], Buenos Aires, Sudamericana.
- (2013b), “Construir al enemigo” en su *Construir al enemigo y otros escritos* [2011], Buenos Aires, Sudamericana, pp. 13-39.
- (2013c), “La multiplicación de los media” en su *La estrategia de la ilusión* [1983], Buenos Aires, Sudamericana, pp. 188-94.
- Fernández, L. C. (2012), *Historieta y resistencia. Arte y política en Oesterheld (1968-1978)*, Mendoza, EDIUNC.
- Greif, G. (1999), “*El Eternauta*. Denuncia SCI-FI”, *Lazer*, vol. 15 pp. 54-57.
- Legrand, Ph. E. (ed.) (1960-1974), *Hérodote. Histoires*, 9 vols. [1932-1954] Paris, LBL.
- Lisi, F. (trad.) (2007), *Platón. Diálogos*, t. VII, Madrid, Gredos.
- Masotta, O. (1982), *La historieta en el mundo moderno*, Barcelona, Paidós.
- Miller, F. (1998), *300*, Milwaulkie, Dark Horse Comic
- Murray, G. N. (2007), “Zack Snyder, Frank Miller and Herodotus. Three takes on the 300 Spartans”, *Akroterion* vol. 52, pp. 11-35.
- Oesterheld, H. y Breccia, A. (2004), *Mort Cinder*, Buenos Aires, AGEA.
- Oesterheld, H. y Solano López, F. (2000), *El Eternauta*, Buenos Aires, AGEA.
- Ollier, F. (1933-43), *Le mirage spartiate: étude sur l' idéalisation de Sparte dans l' antiquité grecque de l' origine jusqu' aux Cyniques*, Paris, E. de Boccard.
- Paolini, L. J. (2009), *Bajo radar. La historieta argentina de aventuras durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)*. Tesina (Licenciatura en Comunicación Social). Santiago del Estero, UCSE.
- (2012), “Oesterheld: *El Eternauta* y la narración ideológica” en *Actas del Segundo Congreso Internacional Viñetas Serias. Narrativas gráficas: Lenguajes entre el arte y el mercado*. Disponible en: www.vinetasserias.com.ar/pdf/actas2012/Paolini-2_VS_2012.pdf.

- Rodríguez Adrados, F. (1960), “Introducción a Heródoto”, *EClás* s/d, pp. 7-31.
- Saccomanno, G. (2004); “El pasado que vuelve” en Oesterheld, H. y Breccia, A.; *Mort Cinder*, Buenos Aires, AGEA.
- Sayar, R. J. (2013), “‘Apuesto que te habría gustado estar en las Termópilas’. Otra manera de leer a Heródoto (*Historias* VII 201-232)”, en Sapere, A. (ed.) *Nuevas aproximaciones al mundo Grecolatino II*. Buenos Aires, Rthesis, pp. 230-40.
- Schrader, C. (trad.) (2009), *Heródoto. Historia*, t. IV y V, Madrid, Gredos.
- Sierra Martín, C. (2011), “Jerjes, Leónidas y Temístocles. Modelos griegos en el relato de Heródoto”, *Historiae*, vol. 8, pp. 65-91.
- von Sprecher, R. (2007), “Discurso monotonero en las historietas de Héctor Germán Oesterheld”, *Astrolabio*, vol. 4 [en línea]. Disponible en: <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/249>
- Steimberg, O (2013), *Leyendo historietas. Textos sobre relatos visuales y humor gráfico*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Vazquez, L. (2010), *El oficio de las viñetas. La industria de la historieta argentina*, Buenos Aires, Paidós.

La palabra maciza. Ejercicio del poder y fundamentos de la autoridad en la *Iliada*

Sergio Amor
Universidad de Buenos Aires
sergioamor88@gmail.com

¿Quién toma la palabra en la Grecia homérica?

La sociedad homérica no es una sociedad simétrica.¹ La riqueza, el linaje, pero sobre todo el liderazgo militar confieren a una élite social más o menos definida el derecho a tomar la palabra en los asuntos públicos. El cetro, materialización simbólica de la palabra pública, no parece estar disponible para la totalidad del *dêmos*. Sin embargo, el monopolio de la palabra dista de ser total: los *basileús* no resuelven el curso a seguir debatiendo entre sí, sino sometiendo sus opiniones a la asamblea de guerreros, que responde por aclamación. El caso de Tersites, excepcional pero significativo, en el canto II de la *Iliada*, indica incluso que no era impensable que un plebeyo tomara la palabra, aunque, como veremos, no todo discurso le era posible, y resultaba improbable que se hiciera obedecer: “Reunirse en asamblea para deliberar sobre los asuntos comunes no debe confundirse con palabrear sin atender al lugar que cada uno ocupa en la jerarquía social” (Detienne, 2003, 16). Lo que no se le admite a Tersites no es que tome la palabra (hecho sin duda audaz²) sino el que olvide su lugar al hacer uso de ella: sus ataques frontales a los *basileús*, permisibles en el caso de Aquiles (ambos discursos, en efecto, guardan una notable similitud), resultan completamente inaceptables en la voz del más vil de los aqueos, y todo el peso de la palabra maciza (el cetro, empuñado por el *basileús* Odiseo) es descargado sobre su espalda para devolverlo a su lugar.

En las sucesivas escenas asamblearias, o incluso de discurso público más informal, que tienen lugar a lo largo del poema, quienes toman la palabra se valen frecuentemente de la apelación a la sensatez de sus palabras para buscar que se les haga caso, lo cual resulta indicador del carácter político del espacio común en que la palabra es puesta en juego. La gran excepción a este comportamiento la constituye Agamenón, quien no apela a la razón sino a su

¹ Asumiremos, como la mayoría de los autores que retomaremos en el artículo, que hay un sustrato real, histórico, en la sociedad descrita en los poemas homéricos. Para ver algunos argumentos en a favor y contra de esta posición, véase Donlan (1982) y Snodgrass (1974)

² De hecho, “audaz”, parece ser el significado de su nombre. Ver Chantraine (1963).

poderío para lograr imponer su palabra. “Miedo y herencia” (Hammer, 1997, 4) son los dos factores que le garantizan obediencia. Sin embargo, aunque el caso de Agamenón sea excepcional por cuanto no busca esgrimir razones para convencer, sino imponer por la fuerza (o la amenaza de la fuerza) su palabra sobre la ajena, la apelación a la autoridad militar es un argumento recurrente en las instancias asamblearias del poema. La palabra sabia y el linaje noble constituyen argumentos de peso para ser escuchado en la asamblea, pero el derecho a mandar es indisociable del poder —bélico— para ejercerlo. Un breve repaso por el comportamiento de los numerosos *basileîs* que interactúan en el poema nos muestra que estos son, ante todo, líderes militares,³ y de sus propias palabras se desprende que es en esta característica, excluyente y definitoria, donde radica el fundamento último de su autoridad. Es en la primacía militar, por lo tanto, donde dirime la preeminencia entre los múltiples héroes griegos y el derecho, en definitiva, a mandar sobre los pares. El fundamento de esta primacía de lo militar⁴ tiene múltiples raíces: sea por la cara económica que esta actividad poseía a través de las campañas de saqueo⁵, sea por la aceptación interna que obtenía quien lograba defender a la comunidad de ataques exteriores, o bien por la simple razón de que en una sociedad donde la autoridad está tan poco institucionalizada, la misma solo puede caer sobre quien tiene la fuerza para ejercerla, resulta difícil discutir que “un *basileús* era ante todo un líder guerrero; no había otra vía, otro camino hacia el status de élite ni otro manera de mantenerse en la cima” (Donlan, 1994). La *Iliada* nos provee de reiterados ejemplos de esta realidad. Entre ellos, las palabras que Sarpedón dedica a Glauco en *Il.* XII, 310-321 resultan particularmente esclarecedoras:

¿Para qué, Glauco, a nosotros dos se nos honra más con asientos de honor y con más trozos de carne y más copas en Licia? ¿Para qué todos nos contemplan como a dioses y administramos el inmenso predio reservado a orillas del Janto, fértil campo de frutales y feraz labrantío de trigo? Por eso ahora debemos estar entre los primeros licios, resistiendo a pie firme y encarando la abrasadora lucha. (Homero, *Iliada*, XII, 310-321)⁶

³ Tal es la lectura que vemos en Donlan (1985). Qviller (1981), por su parte, sostiene que la *basileía* homérica denota un lugar intermedio, un liderazgo más estable que el del *big man*, en el tránsito hacia la jefatura.

⁴ Véase, al respecto, Carneiro (1981), quien sostiene que las sociedades de jefatura son inherentemente militaristas.

⁵ Finley (1961, 69) asegura que guerra y pillaje son dos conceptos indisociables en la Edad Oscura. Austin y Vidal-Naquet (1986, 59), asimismo, interpretan la mítica guerra de Troya como una gran campaña de saqueo.

⁶ Trad. Crespo Güemes, E. (1996) aquí y en citas siguientes de *Iliada*, a menos que se indique lo contrario. Breves análisis de este fragmento se encuentran en Thalmann (1988, 5) y Van Wees (1988, 18).

Es interesante notar que, si bien Glauco y Sarpedón heredaron la basileía, la legitimación de esa posición social radica en rol militar de los héroes. No parece concebible la posibilidad de un basileús, respetado y obedecido, que se comporte con cobardía en el campo de batalla. Un guerrero que no puede imponer su valía no está en condiciones de mandar, sea quien sea su padre, como muestra el caso de Telémaco en la Odisea, incapaz de hacer valer su derecho al trono por sobre los pretendientes que han invadido su casa. El caso de Glauco y Sarpedón es ilustrativo también en otro aspecto: algunos cantos antes (Il., VI, 179-195) se nos dice que el común abuelo de ambos, Belerofonte, llegó a reinar entre los licios tras una serie de proezas militares que incluyeron la derrota y muerte de “los mejores hombres” (áristoi) de la región. Sus nietos, por lo tanto, al sobresalir entre sus hombres y pelear en primera línea, están refrendando la autoridad que les es legada a través de la renovación del acto bélico por el que la misma fue obtenida.

La palabra maciza

El origen militar de la autoridad política es nítidamente ilustrado por el cetro que portan los basileís, elemento de gran carga simbólica que representa a un tiempo la palabra pública, su posición privilegiada y hereditaria respecto a esa palabra y el fundamento militar en el que descansa, en última instancia, esa posición.

Presentado en el segundo canto del poema, se nos dice de él que fue forjado por Hefesto como regalo a Zeus, luego de lo cual perteneció a una secuencia de reyes, hasta llegar a Agamenón. “Portadores de cetro” (*skeptouchoi*) aparece como adjetivo que califica a los *basileís* (Il. II, 86), pero cuando Aquiles se enfrenta a Agamenón, Néstor lo amonesta diciendo que no puede disputar con el rey que porta el cetro (*skeptouchos basileús*) y a quien Zeus otorga gloria. El cetro aparece así como un atributo de los reyes, frente al pueblo, y de Agamenón frente a los otros *basileís*. Parece entonces estar en lo correcto Burnel (1948, 160) cuando afirma que “nada podría denotar la supremacía de Agamenón como el cetro sobre el que lo vemos apoyarse⁷.” Desciende de Zeus, soberano de los dioses, como de Zeus descende el orden que rige el mundo y les otorga a los *áristoi* el derecho a mandar. También de Zeus, vale la pena recordar, así como de los otros dioses olímpicos, provienen los linajes que gobiernan cada ciudad.

Sin embargo, el significado simbólico del artefacto no se agota en su representación del poder de los *basileís* y su carácter hereditario: el cetro aparece también (por ejemplo, en la “ciudad en paz” del escudo de Aquiles, en

⁷ El cetro, en Homero, no tiene la forma de una masa corta sino más bien de un bastón. La palabra *skêptron*, que en ocasiones es traducida como bastón, comparte raíz con el verbo *skêptomai*, “apoyarse”, véase Chantraine, 1980, s.v. *skêptomai*; Benveniste, 1983, 256-258.

Il., XVIII, 567) cargado del significado que observamos en la *pólis* clásica: en la asamblea, los heraldos custodian el cetro y se lo otorgan a quien va a tomar la palabra, garantizándole inviolabilidad mientras lo tenga en sus manos. Es decir que lo encontramos sucesivamente representando la autoridad personal y la palabra colectiva (véase Rose, 1988, 16). En la *pólis* clásica, la palabra y el uso del cetro están distribuidos de manera simétrica, circular, entre todos los ciudadanos que la componen. En Homero el uso de la palabra el uso de la palabra pública es más restringido: sólo un plebeyo hace uso de ella, pero el castigo recibido (y los aplausos y las risas de sus compañeros) señala que la *pharresía*, la libertad para decir lo que se quiera sin temer la represalia, no existe en estas asambleas.

La vinculación entre el rol militar de los *basileís* y su quasi-monopolio sobre la palabra política es ilustrada por la forma que recibe la materialización de la palabra: que el cetro sea “tachonado de áureos clavos” (*Il.*, I, 246), epíteto casi idéntico al que acompaña la mención de las espadas de los héroes (“tachonada de argénteos clavos”), nos está indicando que, aunque simbólica, no deja de ser un arma, y como un arma, de hecho, es empleado contra Tersites para castigar su extralimitación. Más aún: dentro de los límites del campamento, es decir, en un contexto de relativa y momentánea paz, los líderes militares esgrimen un arma simbólica, que representa las armas reales que le dan ese derecho a hablar; pero la palabra pública pronunciada en medio de la batalla se realiza empuñando, de manera idéntica al cetro, un arma real. Combellack (1948) señala que en todas las ocasiones en las que el cetro se emplea fuera de la asamblea, la palabra que se pronuncia tiene interés general, por lo que sigue siendo, a pesar de su contexto, una palabra pública. Tal es el caso de los heraldos que intervienen, cetro en mano, en *Il.* VII, 277-282, para poner fin al duelo entre Ajax y Héctor, por el cual todos los soldados de ambos bandos habían detenido el combate. Sin embargo, cuando Héctor (*Il.*, VIII, 496) se dirige hacia sus hombres, en medio del campo de batalla para volver a Troya, lo hace apoyándose en su lanza —el arma “real”— como Agamenón (*Il.* II, 109) sobre su cetro —el arma “simbólica”—. El paralelismo entre ambas escenas es elocuente.⁸

El circuito se cierra de manera perfecta: palabra pública materializada, el cetro, propiedad de los *basileís*, les es legado por los mismos dioses de los que descende el linaje que reclaman como origen y legitimación de su derecho a mandar ejerciendo esa palabra, pero su forma es al mismo tiempo la de un arma, verdadero origen y reaseguro de ese poder, y como un arma es empleado cuando esa palabra (cuando esa autoridad) resulta amenazada.

⁸ “Apoyándose en ella [la lanza], dijo entre los troyanos estas palabras” (*tô hó g' ereisámenos épea Tróessi metnúda*) y “Apoyándose en él [el cetro], dijo entre los argivos estas palabras” (*tô hó g' ereisámenos épe' Argeioisi metnúda*), respectivamente.

Aquiles y Agamenón: el conflicto entre las dos formas de supremacía militar

En el conflicto que mantienen Aquiles y Agamenón desde el inicio del poema, lo que está en juego son dos formas opuestas de autoridad militar. Guerrero sin par en todo el mundo de Homero, Aquiles representa una forma de preeminencia más tradicional, firmemente anclada en los valores de la sociedad de rango que emerge en la Hélade tras la caída de los palacios, y en los que la escasa institucionalización de las jerarquías sociales obliga a una constante ratificación de su lugar por parte de los líderes. La sociedad del oïkos, en la que los liderazgos deben ser ratificados y se basan, al menos en parte, en las cualidades personales del líder, genera una moral guerrera donde la autoridad para mandar y las razones para ser obedecido están estrechamente vinculadas al valor militar de una persona. La obediencia a las figuras de autoridad, que emergen gracias a sus cualidades personales y su capacidad redistributiva (lo que hace que, más allá del lugar que este factor tenga en la moral de la época, la posesión de un oïkos rico sea también una condición para la elevación social⁹), es allí siempre inestable. La forma más sólida y duradera de lealtad la encontramos, sostiene Donlan (1989), en las bandas de hetaïroi basadas en el parentesco y la vecindad, que acompañan al héroe en sus campañas. Es de esperar que un líder que tiene mucho para repartir pueda hacerse de más seguidores, y Van Wees (1988, 22) destaca acertadamente que el tamaño de las bandas de hetaïroi es, a grandes rasgos, proporcional a la capacidad guerrera del basileús en cuestión: densas nubes de falanges rodean a Áyax en *Il.*, IV, 274, mientras que Nireo es alapadnós (débil, poco guerrero), por lo que pocos lo siguen (*Il.*, II, 675).

Incluso cuando la basileía ya está lo suficientemente afianzada para que, como vemos en Homero, la transmisión del liderazgo sea, a grandes rasgos, hereditaria (digo a grandes rasgos porque el caso de Telémaco demuestra con claridad lo poco que vale el linaje cuando no se lo puede hacer valer sobre los otros grandes hombres que compiten por el primer lugar), la moral guerrera sigue primando, haciendo completamente impensable la idea de un líder desprovisto de esas capacidades. Así, en el catálogo de las naves del canto II, el poeta sitúa al frente de cada contingente a sus líderes y gobernantes¹⁰ (*hegemónes kai koíranoi*), y en todos los casos estos gobernantes son además los mejores guerreros.¹¹

⁹ Donlan enfatiza la confluencia de ambos factores en la *basileía*: “[El] *basileús* era un hombre de habilidad sobresaliente, cuyo *oikos* era suficientemente rico para mantener muchos dependientes y numerosos seguidores” (1989, 295).

¹⁰ “Príncipes y caudillos”, en la traducción de Crespo Güemes (1996).

¹¹ De Esquedío, a quien encontramos al frente de los feocios en *Il.*, II, 517, se nos dice en *Il.*, XVII, 307 que es “con mucho el más bravo” de éstos. Algo similar ocurre con Toante entre los etolios en *Il.*, XV, 282. Aquiles, Ayax, Agamenón y Diómedes, son reconocidos por todos su pares como los mejores guerreros del campamento aqueo (*Il.*, VII, 179-180). Néstor, por su avanzada edad, parece ser una excepción, pero parece que en su juventud ha realizado grandes

¿Por qué, entonces, no es el mejor de los guerreros quien comanda el campamento Aqueo? ¿Por qué los otros basileís le aconsejan a Aquiles no enfrentar a Agamenón cuando este decide sacarle a Briseida, su cautiva y trofeo de guerra? La respuesta, explícita y contundente, es puesta por el poeta en palabras del anciano Néstor, el más sabio de todos los aqueos: “tu eres más fuerte (...), sin embargo él es superior (phérteros) pues reina sobre más hombres” (Il., I, 280-281). Así como Aquiles representa el modelo líder militar consagrado por la moral propia una la sociedad de rango (la Grecia del oîkos) en la que la autoridad es indisociable de las cualidades personales, Agamenón representa tendencias centrípetas que habrán de imponerse con la consolidación del Estado en el marco del surgimiento de la *pólis*.

Signo incuestionable de estas tendencias centrípetas, la existencia de centros de reciprocidad negativa, por la cual el *basileús* se apropia de una parte superior del trabajo colectivo a la que reparte a través de sus regalos, se hace patente en la *Iliada* a través de las denuncias de una distribución inequitativa. “Nunca tengo un botín igual al tuyo (...). La mayor parte de la impetuosa batalla son mis manos las que la soportan. Mas si llega el reparto, tu botín es mucho mayor”, denuncia Aquiles en *Il.*, I, 163-167. Aquiles llama a Agamenón “rey devorador del pueblo” (*demobóros basileús*), término que no puede sino recordar a los reyes “devoradores de regalos” (*doróphagoi*) de los que habla Hesíodo en *Los trabajos y los días*, y que hace referencia a que absorbe más de lo que reparte. Agamenón no necesita ser justo ni equitativo para mantener su lugar como centro redistribuidor (en este caso, del botín), ni el mejor guerrero para imponer su voz en la asamblea. Es por eso que al tomar la palabra no apela a la sensatez de su discurso, si no a su poder para hacerlo valer. Si el mundo de Homero es un mundo, en palabras de Runciman (1982), en transición al protoestado, Agamenón representa sin dudas el punto más avanzado de esa transición. Es en su riqueza, y en las alianzas familiares y militares de las que esta riqueza proviene, donde radica su capacidad de mandar sobre tantos hombres y, por lo tanto, de encabezar el campamento aqueo. Pocos *hetaíroi* siguen a los débiles, pero tras Agamenón vienen desde Micenas el doble de naves que las que acompañan a Aquiles.

No quiere decir esto que Aquiles sea un mero big man, escasamente diferenciado respecto de su comunidad, y Agamenón el jefe de una sociedad protoestatal mucho más desarrollada. Si así fuera, difícilmente podrían ambos basileís discutir en pie de igualdad, como lo hacen. Si bien la jerarquía de Agamenón es superior, no deja de tratarse de un primus inter pares, cuya superioridad es tan frágil que en más de una ocasión otros basileís deben tomar

proezas, superiores a las de los *basiléis* más jóvenes, que escuchan su consejo. Aún así, ni su sabiduría ni su gloria pasada bastan para imponer su parecer sobre Agamenón al principio del poema, pues el atrida escoge desobedecer su consejo y vengarse de Aquiles tomando posesión de Briseida.

la voz de mando para evitar el desastre.¹² Lo que se trata de señalar es el modelo de liderazgo que cada uno representa, así como el tipo de sociedad, de las dos que están en tensión en Homero, en la que se ancla esa forma de liderazgo. Por lo demás, tanto Aquiles como Agamenón (y todos los principales basileís del campamento aqueo) comparten características propias del movimiento de centralización y afianzamiento del poder que tiene lugar en Grecia a fines del siglo VIII a. C.. Todos ellos, por ejemplo, reclaman para sí linajes encumbrados, y la basileía es "hasta cierto punto hereditaria" (Van Wees, 1988, 18), o al menos es clara la pretensión de que así sea. Pero a Telémaco se le hace imposible suceder a su padre en Ítaca basándose exclusivamente en un supuesto derecho de filiación, y cuando Eneas reta a Aquiles sobre el final de la *Ilíada*, este le pregunta si lo hace porque aspira a "ser soberano entre los troyanos", desplazando a Príamo (*Il.*, XX, 179). La formulación de los linajes regios es ciertamente un indicio de las tendencias centrípetas que se están afianzando en el tránsito hacia el estado; la fragilidad de estos linajes demuestra que el proceso está lejos de completarse.

Conclusiones: entre el *oïkos* y la *pólis*

Sociedad de transición entre la sociedad de rango y el protoestado, en el mundo que narra Homero coexisten dos modelos de preeminencia social. Aquiles es la voz de un mundo en retroceso, cuya moral, sin embargo, sigue imperando en tiempos del poema. Exige un trato equitativo por parte de un basileús (un igual), a quien no tiene razones, dentro de su sistema de valores, para tratar como un superior. Para Agamenón, en cambio, no es en absoluto claro que su calidad de guerrero inigualable haga de Aquiles el *áristos*, el mejor (más noble, superior) de los Aqueos: su riqueza no se le compara, muchos menos hombres lo siguieron hasta Troya y no goza del reconocimiento que sus pares, los otros basileís, del que él si puede jactarse. Ambos fundamental su palabra en su preeminencia militar. Ambos tienen razón, y el conflicto resultante es tan inevitable como irresoluble.

Bibliografía

- Austin, M. y P. Vidal-Naquet (1986), *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.
Benveniste, E. (1983), *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus.
Burnell, F. S. (1948), "Staves and scepters", *Folklore* vol. 59, n° 2, pp. 157-164.

¹² Odiseo tras la estampida hacia las naves (*Il.*, II, 83-277) y Diómedes luego del desesperanzado discurso de Agamenón (*Il.*, IX, 31-49), por citar algunos ejemplos.

- Carneiro, R. L. (1981), "The chieftdom: precursor of the state" en Jones, D. & Kautz, R. (eds), *The transition to statehood in the New World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Crespo Güemes, E. (trad) (1996), *Homero. Iliada*, Madrid, Gredos.
- Chantraine, P. (1963), "A propos de Thersite", *L'Antiquité Classique*, vol. 32, n° 1, pp. 18-27.
- (1980) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Combellack, F. (1948), "Spekers and scepters in Homer", *The Classical Journal* vol. 43, n° 4, pp. 209-217.
- Detienne, M. (2003), *Qui veut prendre la parole?*, Paris, Seuil.
- Donlan, W. (1982), "Reciprocities in Homer", *The Classical World* vol. 75, n° 3, pp. 137-175.
- (1985), "The social groups of Dark Age Greece", *Classical Philology* vol. 80, n° 4, pp. 293-308.
- (1989), "The Pre-State Community un Greece", *Symbolae Osloenses* vol. 64, n° 1, pp. 5-29.
- (1994), "Chief and followers in pre-state Greece" en Duncan, C. M. y Tandy, D. W. (eds), *From political economy to anthropology: situating economic life in past societies*, Montreal, Black Rose Books.
- Finley, M. (1961), *El mundo de Odiseo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hammer, D. (1997), "Who shall readily obey?: Authority and politics in the 'Iliad'", *Phoenix*, vol. 51, n° 1, pp. 1-24
- Qviller, B. (1981), "The dynamics of Homeric society", *Symbolae Osloenses* vol. 41, pp. 109-155.
- Rose, P. (1988), "Thersites and the plural of voices of Homer" *Arethusa* vol. 21, n° 1, pp. 5-25.
- Runciman, W. G. (1982), "Origins of States: The Case of Archaic Greece", *Comparative Studies in Society and History* vol. 24, n° 3, pp. 351-377
- Snodgrass, A. (1974) "An historical Homeric society?", *The Journal of Hellenic Studies* vol. 94, pp. 114-125.
- Thalman, W. G. (1988), "Thersites: Comedy, Scapegoats and Heroic Ideology in the Iliad" *Transactions of the American Philological Association*, vol. 118, pp. 1-28.
- Van Wees, H. (1988), "Kings in combat: Battles and heroes in the Iliad" *The Classical Quarterly* vol. 38, n° 1, pp. 1-24.

La cordura de la locura: ambigüedades de la figura de *Lyssa* en *Heracles* de Eurípides

Constanza Filócomo
Universidad Nacional del Sur (UNS)
constanzafilocomo@gmail.com

El comienzo del cuarto episodio (822 ss.) del *Heracles* (c. 416 a. C.) de Eurípides ha sido objeto de debate para la crítica. Por el lugar inusual de la tragedia en que aparecen las diosas Iris y *Lyssa*—en la mitad de la obra— esta escena ha sido considerada como un segundo prólogo.¹ En efecto, la obra parece terminada en el momento inmediatamente anterior a este episodio: Heracles ha salvado a su familia dando muerte al tirano Lico y el Coro ya celebra un supuesto final feliz. En este sentido, se ha observado una “aparente carencia de unidad dramática, evidente en la yuxtaposición (no conexión) de los dos ‘actos’ de los que se compone la tragedia” (Sanz Morales y Librán Moreno, 2008, 59). Visto así, la primera parte (1-814) tendría como problema central el plan de Lico de matar a la familia de Heracles y, como solución, la llegada del héroe y la salvación por parte de él. La segunda parte (815-1428) se abriría con la presencia de las diosas, encargadas de enloquecer a Heracles para que mate a sus hijos, trayendo así el segundo conflicto del drama. Aunque no creemos que la obra carezca de unidad (ni trataremos el tema aquí),² la repentina presencia de las divinidades que aparecen sobre el palacio — aparición sorpresiva y compleja— interrumpe el clima de alegría y paz que reinaba luego de la llegada y salvación de Heracles y de su familia.³ En este

¹ “The unexpected appearance of the two goddesses and their speeches have the effect of a second prologue in the play, and in fact Iris and Lyssa at this point play the directional role that gods often have in a prologue”, Papadopoulou (2005, 123). Al respecto, Bond (1981, 281) señala que el discurso de Iris tiene la claridad de una ῥῆσις prologal pero es más breve que el común de los monólogos iniciales.

² Un resumen de las diversas posiciones críticas en torno a este tema puede hallarse en Sanz Morales y Librán Moreno (2008, 59-60). Los autores agrupan en tres corrientes las interpretaciones que han asegurado la unidad del drama: a) quienes han buscado un nexo entre las dos partes de la tragedia en la locura de Heracles; b) quienes han visto en la obra una estructura triádica formada por ἀρετή, βία, φιλία; c) quienes se apoyan en un procedimiento basado en el contraste mediante yuxtaposición de las dos partes. A esta última teoría adhieren los autores.

³ No es de menor importancia, para comprender la sorpresa que esta escena generaría en la audiencia, el modo en que las diosas aparecen y desaparecen de escena: “Characters do not merely enter or exit; they take part in the action, immediately or belatedly, when they arrive on stage; we cannot separate completely the entrance of a character from his subsequent action” Halleran (1985, 50). Según observa el Coro, las diosas aparecen arriba del palacio (815 ss.).

sentido, Barlow señala: “their sudden appearance and the argument between them is both horrific and disturbing as they initiate this new direction towards catastrophe” (1996, 160).

Nuestra hipótesis, en relación con esta aparición, es que el modo en el que se presenta *Lyssa* en los versos 822-873 complejiza aún más la escena de la epifanía y envuelve a esta diosa de una llamativa ambigüedad. Iris es la encargada, en primer lugar, de presentar ante el Coro de ancianos quiénes son las que aparecen y qué vienen a hacer, ahora que Heracles ha superado los trabajos impuestos por Euristeo y ya no cuenta con la total protección de su padre Zeus (822-832); en segundo lugar, como divinidad mensajera, es la encargada de instar a *Lyssa* a enloquecer al héroe para que mate a sus hijos (833-842). *Lyssa* responde quejándose del rol que juega como diosa inspiradora de la locura (843-846) y exhortando a Iris y Hera a no castigar a Heracles (847-854). Ante la insistencia y firmeza de Iris (855-857), *Lyssa* se decide a obedecer, aun contra su voluntad, y describe de qué manera castigará al héroe (858-873).

Debido al fundamental rol de *Lyssa* en el argumento de la obra y a nuestro interés por ella en el presente trabajo, consideramos necesario, en primer lugar, marcar la impronta de Eurípides en la creación de este personaje. Si bien ancla su origen en una genealogía hesiódica (822, 834, 843-844)⁴ y, posiblemente, el personaje divino ya habría sido creado por Esquilo o utilizado por él, según permite inferir la obra fragmentaria,⁵ es Eurípides quien vuelve a *Lyssa* una

Teniendo en cuenta que hacia el final Iris debe marchar al Olimpo mientras *Lyssa* desciende al palacio, gran parte de la crítica acuerda en que no fue utilizada una grúa (μηχανή) sino simplemente una plataforma (θεολογεῖον). En cuanto al carro al cual, advierte el Coro, *Lyssa* sube para retirarse (880), creemos que es una alusión metafórica. No está claro cómo desaparecen de escena las figuras sobrehumanas, pero el verbo que utiliza *Lyssa* al final de su discurso (δυσόμεσθ') nos indica que ella se sumerge dentro del palacio, por detrás de la *skéné*. Véase Lee (1982, 44-45); Bond (1981, 279-280). Sobre entradas y salidas en la tragedia griega, ver Halleran (1985, 50-76); Taplin (1978, 31-57).

⁴ Si bien *Lyssa* como tal no aparece en la *Teogonía*, Eurípides se sirve del mito hesiódico para darle a la diosa un origen. El poeta la vuelve hija de Urano y de la Noche (844): decisión no casual si tenemos en cuenta que de la castración de Urano nacen en Hesíodo las Furias, personificaciones femeninas de la [venganza](#), y que la Noche se vincula directamente con lo oscuro, como todo lo que rodea a la locura. En su artículo sobre el tema de la locura en Heracles y su vinculación con una patología médica, Perczik (2011) defiende la hipótesis de que en el caso de *Lyssa* se trata propiamente no de una divinidad (*theá*), sino de un *dáimon*, diferenciándola por esta naturaleza de Hera.

⁵ Duchemin (1966) plantea la posibilidad de que Eurípides se haya inspirado en *Licurgo* de Esquilo. Pinturas que, según los comentaristas, se basan en la narración de Esquilo, muestran a Licurgo habiendo matado a sus hijos y lanzándose contra su esposa, mientras una figura alada, Erinia o Lisa, arroja contra él un aguijón. Es evidente que el problema de la originalidad de Eurípides y del origen de *Lyssa* como personaje no trae pocas complicaciones: “Était-elle déjà personifiée par Eschyle? Sans être absolument sûre, la chose est possible, vraisemblable même. Par ailleurs, d’autres détails, et non des moindres, nous montrent qu’Euripide connaissait admirablement les oeuvres de son prédécesseur et qu’il savait transposer habilement tel ou tel trait, ou simplement s’en inspirer pour une création personnelle” (Duchemin, 1966, 138).

definitiva personificación de la abstracción de la locura, asignándole un origen, una naturaleza y rasgos propios. Tal como propone Duchemin:

(...) nous devons conserver à Euripide le bénéfice du personnage auquel il a donné du moins les traits définitifs sous lesquels nous le connaissons. Même si, comme cela est possible ou probable, il n'a pas inventé de toutes pièces la figure de Lyssa, il l'a, dans un éclair de son génie, véritablement faite sienne. (Duchemin, 1966, 139)

Al ver la intervención de dos diosas que llegan para cumplir el deseo de Hera y teniendo en cuenta que ésta es nombrada al menos seis veces en la obra (20, 840, 855, 1127, 1189, 1893), lo primero que nos preguntamos es por qué no aparece Hera en escena. Griffiths señala: “The madness of Heracles was an established mythological ‘fact’, but the direct involvement of Iris and Lyssa is yet another Euripidean innovation” (2006, 83). ¿Por qué, entonces, Eurípides decide involucrar a otras deidades? Según Lee (1982, 46), poner a Iris como intermediaria le permite a Eurípides contrastar dos figuras que pertenecen a la misma categoría. Iris, agente completamente fiel al más alto poder, se muestra inflexible en su modo de pensar y no duda en obedecer; *Lyssa*, pese a su naturaleza, es marcadamente mesurada y pretende persuadir a Iris de que Heracles no merece tal castigo. Así, Eurípides logra mostrar los distintos puntos de vista respecto a temas abordados en la tragedia, como el castigo a Heracles, la justicia y el rol de la divinidad en ellos, a partir de la contraposición entre las dos figuras presentadas en escena.

El contraste se evidencia esencialmente en la oposición de pareceres de las divinidades, y en función de las descripciones que ellas hacen de *Lyssa*. Iris dice que su compañera es: de corazón inflexible (ἄτεγκτον καρδίαν, 833); doncella soltera de la negra Noche (Νυκτὸς κελαινῆς ἀνυμέναιε παρθένη, 834);⁶ no llamada para ser sensata (οὐχὶ σωφρονεῖν, 857). Recuerda insistentemente que ellas han llegado para enloquecer a Heracles y eso es lo que le ordena a *Lyssa*, empleando simultáneamente el polisíndeton (acusativos) y el asíndeton (verbos) para acelerar el discurso y urgir a su compañera:

Agita, mueve sobre este hombre la locura y los saltos de sus pies y la perturbación filicida de su mente. Libera la amarra asesina.⁷ (Eurípides, *Heracles*, 835-837)

⁶ En los términos ἀνυμέναιος (‘sin boda’) παρθένος (‘virgen’, ‘doncella’) se encuentra reforzada la donceller de *Lyssa* y, por lo tanto, su feminidad. Heracles, enloquecido por ella gracias a la orden de otras dos diosas, adquirirá rasgos femeninos que acentuarán su ambigüedad.

⁷ Para el texto griego seguimos en nuestro trabajo la edición oxoniense de Diggle (1981) y las traducciones nos pertenecen: “μανίας τ’ ἐπ’ ἀνδρὶ τῷδε καὶ παιδοκτόνους / φρενῶν παραγμοῦς καὶ ποδῶν σκιρτήματα / ἔλαυνε κίνει, φόνιον ἐξίει κάλων”

Lyssa, por su parte, con respecto a sí misma manifiesta que no es envidiada por los dioses, debido a su oscura genealogía y terrible tarea (πέφυκα, Νυκτὸς Οὐρανοῦ τ' ἀφ' αἵματος; / † τιμὰς τ' ἔχω τάσδ' οὐκ ἀγασθῆναι φίλοις †, 844-845); no le gusta perjudicar a quienes son sus amigos (οὐδ' ἥδομαι φοιτῶσ' ἐπ' ἀνθρώπων φίλους, 846); obedecerá a Hera contra su voluntad (δρῶσ' ἄδρᾶν οὐ βούλομαι, 858). Intentando evitar la catástrofe de un héroe conocido por los favores que ha hecho a los dioses (θεῶν ἀνέστησεν μόνος τιμὰς, 852-853), se muestra extrañamente mesurada. La prudencia de *Lyssa* es enfatizada con la utilización de verbos que marcan el tono marcadamente exhortativo de su discurso: παραινέσαι (847); πίθησθ(ε) (848); παραινῶ (854); ἐμβιβάζω (856).

Esto último, además de posibilitarnos la visión de distintas perspectivas, nos sumerge en una problemática aún más compleja. Es precisamente *Lyssa*, la personificación de la locura, la única divinidad que expresa su disconformidad con respecto al deseo de Hera, tal como manifiesta Griffiths: “While Iris is untroubled by Hera’s desire to punish Heracles, Lyssa, an individual character as much as a personification of madness, questions the order, restating Heracles’ merits” (2006, 83). Sumado a esto, si bien parecen ser tres las deidades implicadas en esta acción, el texto da cuenta de que “son ‘los dioses’, colectivamente, quienes han actuado en último término (840-842, 919, 1180, 1228, 1242-1243)” (Sanz Morales y Librán Moreno, 2008, 62). Con esto, podemos afirmar que, de todo el panteón, es la encargada de llevar a los hombres al desenfreno la única que se muestra con una sobresaliente cordura y extraordinaria sensatez. Sanz Morales y Librán Moreno, justificando que los dioses no necesitan razones para hacer su voluntad o conveniencia y que, por eso, los hombres se ven ante una completa falta de entendimiento (2008, 63), afirman que “la única figura divina que se muestra indecisa con respecto a la voluntad de los dioses, Lisa, adopta una actitud fundamentalmente humana” (2008, 64). Resulta al menos extraño que sea justamente ella quien recuerde a Iris, mensajera fiel, y a Hera, vengadora y poderosa, cuán grande es Heracles, y les aconseje no desear el mal a un héroe de tales hazañas, que sobretodo ha restaurado los honores debidos a los dioses:

Antes de verlas cometer un error, quiero aconsejar a Hera y a ti, por si fueran persuadidas por mis palabras. Este hombre, a cuya casa me envías, no es desconocido ni sobre la tierra ni entre los dioses. Habiendo civilizado territorios inaccesibles y el mar salvaje, él sólo restableció los honores de los dioses que habían sido arruinados por los hombres impíos. De modo que te aconsejo que no quieras grandes males.⁸ (Eurípides, *Heracles*, 847-854)

⁸ “παραινέσαι δέ, πρὶν σφαλεῖσαν εἰσιδεῖν,
Ἥραι θέλω σοὶ τ', ἦν πίθησθ' ἐμοῖς λόγοις.
ἀνὴρ ὄδ' οὐκ ἄσημος οὔτ' ἐπὶ χθονὶ
οὔτ' ἐν θεοῖσιν, οὐ σύ μ' ἐσπέμπεις δόμους·
ἄβατον δὲ χώραν καὶ θάλασσαν ἀγρίαν

Cuando Iris responde al discurso de *Lyssa* advirtiéndole que no debe reprimir los deseos de Hera ni los suyos (μη σὺ νουθέτει τὰ θ' Ἥρας κάμῃ μηχανήματα, 855), se pasa del trímetro yámbico al tetrámetro trocaico, provocando que el ritmo de la tragedia se vuelva más vertiginoso: “with the change to trochaic tetrameters the *tempo* increases. Argument must give way to action” (Bond, 1981, 288). Sumado a esto, Iris inmediatamente después debe recordarle a *Lyssa* que actuar con σωφροσύνη no es su tarea. La negación aparece enfatizada y de este modo resulta contrapuesta la locura característica de la diosa a la prudencia:

No te envié aquí la esposa de Zeus para que seas sensata.⁹ (Eurípides, *Heracles*, 857)

Recién entonces, tras esta intervención, *Lyssa* acepta —contra su voluntad— cumplir su tarea (858-859) y describe cómo actuará contra Heracles en un discurso acelerado, con anomalías sintácticas,¹⁰ cargado de fuerza y violencia (860-873).¹¹ Discurso que, en sí mismo, patentiza el desenfreno del que se apodera *Lyssa* para enloquecer al hombre odiado por Hera. Luego de anticipar cómo correrá hacia su pecho, resquebrajará el palacio y lo hará matar a sus hijos, gracias a sus ataques de furor (λύσσας, 866), *Lyssa* describe las transformaciones físicas que comienza a sufrir el héroe. Con esto, el espectador tiene una mirada de lo que está sucediendo y va a suceder en el interior del palacio.¹²

¡Mira! Agita la cabeza desde la línea de partida y gira en silencio sus pupilas extraviadas de Gorgona, no controla la respiración como un toro a punto de embestir y muge terriblemente. Invoco a las Keres del Tártaro para que lo acompañen y griten con prontitud como los perros al cazador. Enseguida lo haré

ἐξημερώσας θεῶν ἀνέστησεν μόνος
τιμὰς πιτνούσας ἀνοσίων ἀνδρῶν ὕπο.

ὅστ' οὐ παραινῶ μεγάλα βουλευσαι κακά.”

⁹ “οὐχὶ σωφρονεῖν γ' ἔπεμψε δεῦρό σ' ἡ Διὸς δάμαρ”

¹⁰ Podemos advertir así en el v. 858 la falta de concordancia entre el verbo y el participio: el primero, con desinencia arcaica y en plural (μαρτυρόμεσθα), está acompañado por el participio en singular (δρῶσ(α)).

¹¹ El ritmo vertiginoso del discurso de *Lyssa* acompaña la velocidad desenfrenada de las transformaciones de Heracles. Resulta llamativo el modo en que en estos pocos versos Heracles es un corredor, un toro, un cazador, víctima y victimario a la vez. Barlow (1996) destaca, por su parte, el modo en que en este pasaje el foco cambia permanente y vertiginosamente de *Lyssa* a Heracles y de Heracles a *Lyssa*, lo que de algún modo asimila la locura al loco, la enfermedad al enfermo.

¹² Los vv. 867-70 no son una visión profética, sino “a description of what is happening off-stage”, véase Bond (1981, 292). La descripción de las transformaciones que sufre Heracles serán también relatadas por el mensajero (922-1015). Entonces, la audiencia recuperará lo que *Lyssa* ha narrado anteriormente: la alteración del héroe se encuentra claramente remarcada en la obra.

danzar más y lo hechizaré con terror al sonido de la flauta.¹³ (Eurípides, *Heracles*, 867-871)

En esta descripción, Heracles, poseído por la locura, se ve asociado a las Gorgonas (γοργωπούς), a lo animal (ταῦρος),¹⁴ a los perros de un cazador (κύνας), a la danza desenfrenada (χορεύσω) y a la flauta (καταυλήσω): asociaciones vinculadas a *Lyssa*, según el imaginario helénico. En este sentido, Griffiths asegura:

The description of the madness they (Iris y *Lyssa*) will inflict is very violent, expressed in terms of driving an animal. Heracles will have “gorgon-eyes”, and be like “a bull about to charge” (868-9). This is appropriate imagery for *Lyssa*, who is often portrayed as a hunter... (Griffiths, 2006, 84).

Lo interesante es que esta diosa, en la tragedia, si bien se muestra prudente y mesurada, no deja de ser quien priva del juicio a los mortales. En efecto, según las palabras que el Coro pronuncia inmediatamente después de la epifanía, ella se presenta con los atributos que la asocian a la locura: como Gorgona (882), asociada a la serpiente (883) y a la flauta (879), con un carro (880) y aguijón (881).¹⁵

En el comienzo del trabajo pusimos de relieve la singularidad de la escena con la que se abre el cuarto episodio del *Heracles* y propusimos la ambigüedad concentrada en *Lyssa* como factor que acentúa esta particularidad. Apoyándonos tanto en el análisis del texto como en la bibliografía crítica, considerando la originalidad de Eurípides en la construcción de este personaje y siempre teniendo en cuenta el aspecto performativo del teatro, hemos observado: primero, el contraste de esta deidad con Iris; luego, su acercamiento y, a la vez, distanciamiento de aquello que la asocia a lo irracional y lo monstruoso. Afirmamos, con esto, que la personificación de la locura complejiza aún más la epifanía —llamativa— que produce la devastación absoluta al οἶκος de Heracles. La *cordura*, con su búsqueda de

¹³ “ἦν ἰδοῦ· καὶ δὴ τινάσσει κρᾶτα βαλβίδων ἄπο
καὶ διαστρόφους ἐλίσσει σῖγα γοργωπούς κόρας,
ἀμπνοᾶς δ' οὐ σωφρονίζει, ταῦρος ὡς ἐς ἐμβολήν,
δεινὰ μυκᾶται δέ. Κῆρας ἀνακαλῶ τὰς Ταρτάρου
τάχος ἐπιρροιβδεῖν ὀμαρτεῖν θ' ὡς κυνηγέτηι κύνας.
τάχα σ' ἐγὼ μᾶλλον χορεύσω καὶ καταυλήσω φόβωι.”

¹⁴ Provenza (2010) asimila la locura de Heracles a la de Ío puesto que ambas tienen en común la relevancia de la imagen del toro en su relación con Dioniso y Hera. El héroe civilizador, que ha destruido a tantas bestias, se bestializa para destruir el orden que logró. La animalización de Heracles en el momento de locura lo presenta como una víctima sacrificial de Hera.

¹⁵ Estos son algunos de los atributos que caracterizaban a *Lyssa*, tal como podemos comprobar en las imágenes plasmadas en la cerámica griega, posteriores todas ellas a la tragedia de Eurípides y seguramente inspirada en ella. Véase Kossatz-Deissmann (s.v. *Lyssa*). Las botas que suele llevar *Lyssa* como calzado y los perros que la acompañan en algunas de las representaciones demuestran su vínculo con la caza.

medida, prudencia y justicia, se manifiesta en la personificación de la *locura*: una diosa desenfrenada, irracional y encargada de vengar el odio que el más grande héroe ha provocado en la esposa del supremo dios.

Bibliografía

- Barlow, Sh. (ed.) (1996), *Euripides Heracles*, Warminster, Aris & Phillips.
- Bond, G. W. (ed.) (1981), *Euripides Heracles*, Oxford, Oxford University Press.
- Diggle, J. (ed.) (1981), *Euripidis Fabulae*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press.
- Duchemin, J. (1966), “Le Personage de Lyssa dans l’*Héraclès Furieux* d’Euripide”, *REG*, n° 79, pp. 130-139.
- Franzino, E. (1995), “Euripides’ *Heracles* 858-73”, *ICS*, n° 20, pp. 57-63.
- Griffiths, E. (2006), *Euripides: Heracles*, Londres, Duckworth.
- Halleran, M. R. (1985) *Stagecraft in Euripides*, London and Sydney, Croom Helm.
- Kossatz-Deissmann, A. (1992), “Lyssa” en *LIMC* 6.1, pp. 322-329.
- Lee, K. H. (1982), “The Iris-Lyssa Scene in Euripides’ *Heracles*”, *Antichthon*, n° 16, pp. 44-53.
- Papadopoulou, T. (2005), *Heracles and Euripidean Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Perczyk, C. (2011), “El diagnóstico del héroe en *Heracles* de Eurípides. Una aproximación desde la medicina hipocrática y la psiquiatría actual”, en E. Rodríguez Cidre y E. Buis (eds.) *La polis sexuada*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 285-302.
- Provenza, A. (2010), “Eracle e l’odio di Era. L’immagine del toro nell’*Eracle* di Euripide”, en Andó V. y N. Cusumano (eds), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Roma, Salvatore Sciascia Editore, pp. 45-62.
- Sanz Morales, M. y M. Librán Moreno (2008), “El contraste como procedimiento compositivo en el *Heracles* de Eurípides”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 117, n° 1, pp. 59-78.
- Taplin, O. (1978) *Greek Tragedy in Action*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.

Interpretando los “palacios” minoicos: fuentes griegas, arqueología y religión

Jorge Cano Moreno
Universidad Católica Argentina
canomorenogg@gmail.com

La utilización de las fuentes clásicas para estudiar a la llamada cultura minoica surge de una necesidad documental y metodológica. Documental porque los sistemas de escritura autóctonos (la escritura Lineal A y la escritura jeroglífica) no han sido descifrados (véase Marangozis, 2007); y metodológica porque sir Arthur Evans se basó en ellas para generar una visión particular acerca de esta sociedad. Precisamente, en primer lugar, analizaremos cuál es la influencia de las fuentes helénicas sobre los estudios minoicos. Con esta intención seleccionaremos las tradiciones más utilizadas por los investigadores y, a continuación, estudiaremos qué tipo de percepción se generó sobre la sociedad minoica teniendo en cuenta los aspectos religiosos. En segundo lugar, examinaremos las contradicciones existentes entre el registro arqueológico y el tipo de sociedad que los investigadores de estos testimonios sugieren para la población de la isla de Creta durante la edad de bronce.

Las narraciones clásicas fueron utilizadas incluso antes del descubrimiento del “palacio” de Knossos. Diferentes historiadores alemanes le habían otorgado la nomenclatura de “minoica” teniendo en cuenta que allí había vivido el mítico rey Minos (Karadimas & Momigliano, 2004). Pero el descubrimiento de Troya por parte de Heinrich Schliemann en 1870 significó un cambio substancial para la lectura de muchas de las narraciones griegas. A partir de este hallazgo (y las sucesivas excavaciones en Micenas y Tirinto), el mundo académico de finales del siglo XIX y principios del XX tuvo que rever los análisis predominantes hasta ese entonces. Básicamente, una gran cantidad de relatos que se consideraban míticos comenzaron a ser leídos bajo la posibilidad de tener una base histórica.

Las nuevas perspectivas teóricas tuvieron que contemplar que muchos de los sucesos expresados por medio de la tradición clásica contaran con un fundamento más o menos verídico. Según esta concepción, muchos de los relatos transmitidos por los escritores antiguos podían contrastarse a través del estudio de los restos arqueológicos. Filólogos, arqueólogos e historiadores comenzaron a analizar los textos clásicos intentando comprender en qué medida expresaban sucesos verídicos. Años más tarde —análogamente al descubrimiento de Troya— en 1896 Sir Arthur Evans inició las excavaciones en lo que hoy conocemos como el “palacio” de Knossos (véase Cottrell, 1958) y Rubin, 1993).

Es preciso destacar que las referencias a Creta y al rey Minos se encuadran en textos donde la temática principal es otra. Como consecuencia, contamos

con una variada cantidad de fragmentos diseminados en las obras clásicas, en las cuales se relatan diferentes aspectos del monarca cretense según la intención de los escritores. No obstante, es posible notar que la figura del rey Minos es principal en todos los relatos que se refieren a Creta. En ellos, los autores tienden a resaltar ciertos aspectos de su imagen que analizaremos en el subtítulo.

Por su parte, es necesario acentuar que ninguno de los autores que citaremos fue contemporáneo a la cultura minoica, por lo cual las particularidades que reseñan en sus textos probablemente provengan de una tradición anterior transmitida oralmente (véase Starr, 1955, 287–289 y Dow, 1967). Finalmente, concordamos con Niemeier (2004, 395) en que, por lo general, se seleccionan las fuentes según los intereses específicos de los investigadores y según su postura teórica. Por esta cuestión, como ha denunciado Starr no es pertinente abandonar la tradición clásica por más que pueda existir cierta parcialidad por parte de los autores que transmiten esta tradición (Starr, 1955).

Minos y la religión minoica

Como señala Buck (1962, 129), Minos es una figura sombría dentro de la mitología griega vinculada con la religión y con rituales y, por esta razón, las menciones acerca de este personaje se encuentran fragmentadas en diferentes relatos. A la vez, es importante considerar estos relatos para analizar la relación entre Minos y el mundo sobrenatural y, de esta manera, comprender cómo afectaron la interpretación de la evidencia arqueológica.

El primer aspecto a señalar entre el rey Minos y el mundo sobrenatural está relacionado con su filiación. Todos los autores que recurren a este personaje señalan que es el fruto de la unión entre Zeus y Europa (véase Forsdyke, 1962, 18). Homero pone en boca de Zeus este mismo parentesco cuando el propio dios menciona a su descendencia proveniente de Europa: “la hija de Fenicia¹, muy afamada, [...] engendró a Minos y a Radamantis, igual a un dios” (Homero, *Iliada*, XIV, 321-322).²

Los frutos del vínculo entre Zeus y Minos son importantes en términos sobrenaturales para la religión griega. Teniendo en cuenta la tradición

¹ Según una tradición, Europa, madre de Minos era hija de Fenicia (véase Baquilides, *Ditirambo* 17, 31) según otra, era hija de Aganor (ver Grimal, 2005 [1981], 359-361).

² Todas las traducciones presentadas en este trabajo son del autor. “οὐδ’ ὅτε Φοίνικος κούρης τηλεκλειτοῖο, ἢ “οὐδ’ ὅτε Φοίνικος κούρης τηλεκλειτοῖο, ἢ τέκε μοι Μίνων τε καὶ ἀντίθεον Ῥαδάμανθον”. La misma cuestión se puede observar en: Homero, *Iliada*, XIII, 450–453; Baquilides, (*Ditirambo* 17, 20; 68-70 y 52-53; Platón, *Minos*, 318δ. Por su parte, Diodoro Sículo señala la existencia de dos Minos. El más antiguo de ellos sería el hijo de Zeus y el segundo vendría a ser un nieto del primer Minos que es el verdadero protagonista de los relatos míticos (véase Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica* 4, 60). Respecto a la tradición latina véase Higino, *Fábulas*, 41,1 y especialmente Ovidio, *Metamorfosis*, 7, 461-466.

homérica, Odiseo expresa que, en el Hades, Minos era el encargado de juzgar a los muertos quienes esperaban por su sentencia (Homero, *Odisea*, XI, 569-571). Este fragmento en particular ha sido analizado en profundidad por Nannó Marinatos (2009, 191) quien sostiene que hay una equiparación entre Minos y Osiris en cuanto ambos se encuentran sentados juzgando el alma de los muertos. Precisamente, para la autora este vínculo entre ambas teologías ocurrió en tiempos anteriores a la formación de la cultura clásica (Marinatos, 2009, 192). En el mismo sentido, es importante destacar que los minoicos entraron en contacto con el pueblo egipcio en períodos tempranos de su historia (Betancourt, 2008), por lo cual pudieron haber sido un nexo entre el pueblo helénico y el egipcio en términos religiosos.

Podemos establecer con seguridad que el atributo más importante que poseía Minos como hijo de Zeus era el poder encontrarse con el dios cada nueve años. Nuevamente Odiseo (ahora haciéndose pasar por oriundo de Creta) expresa lo siguiente acerca de esta cuestión: “en Knossos, gran ciudad, ahí reinó Minos, confidente del gran Zeus cada nueve años, padre de mi padre” (Homero, *Odisea*, XIX, 177-180).³ Antes de comenzar el análisis de este fragmento es necesario aclarar algunas cuestiones. El problema se encuentra en que la palabra “ἐννέωρος” tiene una interpretación debatible. En nuestro caso, hemos decidido traducirla teniendo en cuenta diferentes parámetros. En primer lugar, si tenemos en cuenta la etimología de la palabra, según el Liddell, Scott y Jones (1940) podemos traducirla como “a la edad de nueve años” o señalando un período temporal de nueve años como nosotros lo hemos realizado. En segundo lugar, el lexicón homérico de Autenrieth señala que para este fragmento la mejor traducción sería “en períodos de nueve años”.

Por otro lado, el contexto de la obra nos puede ayudar a dilucidar el sentido de la frase, dado que es poco probable que Minos haya sido rey a tan corta edad. De todas formas, los relatos míticos no suelen seguir los dictámenes de la lógica y por eso es posible recurrir a otra narración que se expresa en términos similares. Nos estamos refiriendo a Platón, quien en *Leyes* cita dicho fragmento de Homero y establece que: “Minos iba periódicamente, cada nueve años, hasta su padre para reunirse [con él]” (Platón, *Leyes*, I, 624a-β).⁴ De esta manera, parecería que la frase hace referencia a sucesivos períodos temporales y no a una edad. Finalmente, podemos encontrar otro fragmento que podemos utilizar para sostener nuestro argumento. En el texto de tradición platónica⁵ conocido como *Minos*, nuevamente se señala que el rey Minos se reunía con Zeus cada nueve años para ser educado por el dios y que

³ “δ’ ἐνὶ Κνωσός, μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνως ἐννέωρος βασιλεὺς Διὸς μεγάλου ὀαριστῆς, πατρὸς ἑμοῖο πατήρ”

⁴ “τοῦ Μίνω φοιτῶντος πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἐκάστοτε συνουσίαν δι’ ἐνάτου ἔτους”

⁵ Dado que nuestra intención es rastrear la tradición sobre la figura de Minos, no es imperioso entrar en el debate sobre la autoría de este texto, que puede ser adjudicado a un Pseudo-Platón. Véase Bergua (1960).

ese privilegio sólo lo tenía el rey cretense⁶. Finalmente, Estrabón también menciona el mismo acontecimiento en el cual Minos se encontraba periódicamente con su padre (Estrabón, 10, 4, 8).

Tanto Platón como Estrabón nos brindan otros elementos a tener en cuenta a la hora de ver los aspectos religiosos transmitidos por las fuentes clásicas. En primer lugar, el relato de *Leyes* se ubica en un contexto particular. Según el primer libro, el debate entre los participantes del diálogo se desarrolla mientras están recorriendo “el camino de Knossos a la cueva y templo de Zeus” (Platón, *Leyes*, 1, 625).⁷ En *Minos* se señala que el rey “iba a la cueva de Zeus” (Platón, *Minos*, 319ε).⁸ En estos textos se puede relacionar el presente que se describe en *Leyes* y el pasado minoico que se relata en los testimonios homéricos y clásicos. En segundo lugar, el testimonio de Estrabón es importante porque señala que para acceder a la cueva se debía ascender (Platón, *Minos*, 319ε), lo cual indica que el lugar indicado se encontraba en la cima de una montaña. Volveremos sobre este punto más adelante.

El “palacio” de Knossos y sus funciones religiosas

Una de las características principales de la sociedad minoica es la elaboración de diferentes “palacios” en la isla de Creta. En este sentido, el término “palacio” es continuamente revisado (véase McEnroe, 2011, 54) dado que su acuñación por parte de Evans está vinculada, por un lado, a comparar el “palacio” de Knossos con los palacios del Cercano Oriente y, por otro lado, por considerar que debieron haber funcionado de manera similar a los palacios micénicos (véase Schoep, 2007, 67). Precisamente, Driessen ha sido contundente al establecer que “el término ‘palacio’ es confuso y sería mejor evitarlo” (1990, 5-6). De todas formas, más allá de este debate particular, nuestra intención en este apartado es comprender la función religiosa que se le atribuyó a este elemento arquitectónico en la sociedad minoica siguiendo la tradición clásica.

Por otro lado, la identificación de los “palacios” no está ajena a controversias. Desde el punto de vista arquitectónico es importante resaltar ciertos elementos característicos de estos edificios por más que cada uno tenga una estructura única (McEnroe, 2011, 89-90). Realizando un estudio comparativo podemos distinguir ciertos elementos en común que conforman el denominado “estilo arquitectónico palacial” (Vavouranakis, 2007, 263) entre los “palacios” ubicados en la isla de Creta. La característica principal parece

⁶ Platón, *Minos*, 319ξ. Véase también Platón, *Minos*, 319δ y Platón, *Minos*, 319ε en donde se refuerza la idea de la educación brindada por Zeus a Minos y la función de legislador de este último. Por otro lado, la misma tradición es seguida por Polibio, el cual compara las constituciones de Creta y Esparta (Polibio, *Historias* 6, 45-46). También Pausanias menciona la relación entre las leyes de Licurgo y las de Minos (Pausanias, 3, 2, 4-5).

⁷ “ἐκ Κνωσοῦ ὁδὸς εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ ἱερόν”

⁸ “ἐφοίτα οὖν δι’ ἐνάτου ἔτους εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον ὁ Μίνως”.

haber sido la existencia de un patio central orientado de norte a sur. Este espacio se encuentra en el núcleo de la planificación del “palacio” permitiendo la entrada de luz natural y sirviendo de ventilación (véase McEnroe, 2011, 84-85). Pero más allá de estas funciones prácticas, la plaza central pudo haber estado vinculada a rituales religiosos (véase Marinatos, 1987; Davis, 1987 y Hitchcock, 2009). De acuerdo a esta breve caracterización, es posible distinguir al menos cinco centros palaciales en Creta: Knossos, Phaistos, Malia, Galatas y Zakros. Pero existen otros centros regionales que podrían entrar en la categoría de “palacios”. Por ejemplo, las construcciones de Gournia⁹, Petras¹⁰ y el Edificio T en Kommos también han sido propuestas dado el peso administrativo con el que contaron en sus respectivas regiones (véase McEnroe, 2011, 89-92).

Teniendo en cuenta las fuentes clásicas, el único “palacio” que se menciona es el de Knossos. Precisamente, esta estructura surge como la más importante del período Neopalacial marcando una “revolución en las técnicas minoicas de construcción” (McEnroe, 2011, 78) dado que inaugura nuevos elementos arquitectónicos. De la misma manera, también en Knossos se introducen por primera vez las características que los investigadores consideran necesarias para identificar a los distintos “palacios” que ya señalamos. Según Evans, el “palacio” habría sido la residencia de un monarca el cual tendría el poder en todos los sectores de la isla y también habría establecido una talasocracia sobre las islas Cícladas. En otras palabras, la idea de Evans está altamente influenciada por los estados orientales y el *corpus* mitológico helénico. De la misma manera, para el arqueólogo inglés, el alto grado de unificación cultural en el período Neopalacial apuntaba a una unificación política total en la isla de Creta bajo el poder de este centro (Adams, 2006, 4).

La base para defender el poder de Knossos sobre el resto de los “palacios” fue posible encontrarla en los relatos mitológicos. Como ya destacamos, el poder de Minos provenía de su afiliación divina con el más poderoso de los dioses. A la vez, contaba con el privilegio de poder recurrir periódicamente a él en busca de consejo. Por otro lado, Minos es nombrado como el único gobernante de la isla. En este sentido, aquellos que continúan las ideas de Evans sostienen que la existencia de los otros centros palaciales no implica la existencia de diversos monarcas y, de haber existido, estos monarcas habrían tenido un poder menor y subordinado al centro político de Knossos (véase Driessen, 2001, 67) y Poursat, 2010, 264). En adición, sostienen que el carácter insular de Creta inclina a considerar que todo el territorio tuvo una uniformidad política. Claramente, se señala la centralización de este territorio

⁹ Según Driessen (1990, 5) Gournia es un palacio y Galatas no.

¹⁰ Según Hitchcock (comunicación personal) el edificio ubicado en Petras “sin duda es un “palacio”” a pesar de que no cuenta con todas las características sugeridas por los restantes autores según Cunnigham (2001, 76).

alrededor de Knossos por ser el más complejo de los restantes centros palaciales (véase Schoep, 1999, 201-202) y porque, en el mar Egeo, los motivos minoicos que se difundieron pertenecían a la tradición de este centro (véase Schoep, 2010, 67 y Girella, 2010, 672).

Desde nuestra óptica, estas posturas nos dan una imagen demasiado estática sobre las relaciones de poder entre los centros palaciales y no palaciales. Pareciera que la sociedad minoica se constituyó desde un centro que determinó el comportamiento de los restantes sin tener en cuenta la evolución regional de los mismos. Además, debemos agregar que la construcción de la hegemonía se da en un contexto de negociación y renegociación entre los grupos que ostentan el poder y otros que no.

Aunque Knossos sea el centro palacial más importante de la isla, la evidencia material no parece ser tan concluyente como para sostener que Creta haya estado bajo su dominio directo. Como señala Cunningham al estudiar el caso de Petras, Zakros y Palaikastro, “no hay indicadores de que, en un hipotético caso de control de Knossos sobre alguno de estos sitios, este control se haya extendido más allá de los límites del territorio inmediato de cada uno de ellos” (2001, 84).

Uno de los primeros en criticar el supuesto control de Knossos por sobre toda la isla fue Cherry, quien en 1986 determinó que en la isla de Creta existió un sistema político entre pares (*peer polities*), en donde cada centro era autónomo y controlaba una porción de territorio igual al resto de los centros. De esta manera, habría existido una interacción en donde las elites palaciales intercambiaban bienes y prácticas pero sin que existiera un centro hegemónico (Cherry, 1986). Aun así, los aportes novedosos de esta postura no son del todo convincentes. Como señala Schoep (2007, 69), la evidencia arqueológica sugiere que existió un mosaico de pequeños, medianos y grandes centros (véase Schoep, 1999, 202 y Branigan, 2001). En algunos casos, estos centros son palaciales y, en otros casos, no palaciales. Por lo cual, debemos incluir estructuras cuya morfología no nos permite clasificarlas como centros palaciales, pero que parecen haber tenido un rol central en la sociedad minoica y que fueron ignorados por muchos investigadores.

Por otro lado, debemos agregar que la existencia de un monarca que controle la isla no está probada. En primer lugar, durante años se ha sostenido que el “palacio” de Knossos funcionaba, no sólo como residencia de la autoridad política sino que también era el centro de la vida religiosa del pueblo minoico. Esta postura se sostiene a partir de que no es posible hallar una estructura análoga a los templos orientales en las cuales se hayan podido llevar a cabo las actividades religiosas. Teniendo en cuenta esta aproximación, se ha defendido que el gobernante mayor de la sociedad minoica era un “rey-sacerdote” (véase Koehl, 1995, 24). Éste habría tenido tanto responsabilidades políticas como funciones religiosas. Primeramente, podemos realizar una analogía con la figura de Minos, dado que era el gobernante supremo de la isla

de Creta y a la vez tenía un vínculo directo con el mundo sobrenatural a través de su padre.

Más allá de esta referencia literaria, es importante resaltar que en los pocos fragmentos de la escritura lineal A no se han encontrado menciones a ninguna autoridad central. Por otro lado, la iconografía minoica no parece ser una fuente muy útil, dado que no hay una figura que represente a un gobernante de manera indiscutida (véase Driessen, 2012). Según Nannó Marinatos (1995, 41) esta ausencia se debe a que las divinidades y los gobernantes ocupan roles intercambiables y la iconografía expresaría este tipo de analogía. Además, las figuras que encarnan dioses a menudo son inspiradas u ordenadas por los mismos administradores del poder. Finalmente, las imágenes de los templos tripartitos son representaciones de la fachada de los “palacios” en donde quedaría latente la creencia religiosa de considerar sagrada este tipo de estructura. Además, el análisis de algunos sellos en los que podría expresarse la práctica de la *proskynesis*, sugeriría la existencia de un rey o reina con características divinas (véase Marinatos, 2007a, 182 y Marinatos, 2007b, 356). Por estos argumentos, la autora sostiene que estamos ante un sistema teocrático (véase Marinatos, 1995, 38-40).

Respecto a la evidencia pictórica, Hitchcock (2000, 76) ha criticado que las imágenes que se utilizan representen de manera inequívoca a un gobernante. Sus críticas se basan en lo siguiente: en primer lugar, las reconstrucciones de los principales frescos fueron realizadas bajo las órdenes del propio Evans. Respecto al famoso fresco del “rey-sacerdote” sostiene que “ninguna de las reconstrucciones es aceptable” (Hitchcock, 2000, 76)¹¹ y que poco nos informan sobre la existencia de un soberano y, menos aún, acerca de sus posibles funciones. En segundo lugar, Hitchcock (2010) también ha criticado que el trono encontrado en Knossos corresponda a un soberano. Según la autora, es posible utilizar la idea del “trono vacío” para señalar la presencia de una divinidad (véase Hitchcock, 2010, 108). Este concepto, de origen oriental, está reforzado por las imágenes de grifos a cada lado del trono que podrían indicar la presencia de un “señor” o “señora” de los animales (véase Hitchcock, 2010, 113-114).

En los casos que nos competen, cuando se representa el poder de los humanos no se puede especificar quienes ostentan efectivamente ese poder, dado que las imágenes no muestran “las evidencias esperadas de centralización de poder que podrían corresponder a un estado como las que conocemos de otras fuentes” (Crowley, 1995, 489-490). Es decir, que la iconografía no muestra una imagen que se pueda vincular a un gobernante (Driessen, 2012, 6) ni tampoco que este hipotético gobernante haya tenido funciones religiosas. Por último es importante cuestionar las teorías que sostiene que el “palacio” de Knossos como la estructura en la cual se realizaban los ritos religiosos.

¹¹ Rehak y Younger (1998: 120) sugieren la reconstrucción se realizó con piezas que no debieron haberse unido dado que podrían pertenecer a diferentes figuras.

Debemos tener en cuenta que la influencia de las fuentes clásicas y la comparación entre las estructuras monumentales y los palacios orientales y micénicos han establecido una tradición historiográfica que Molloy (2012, 94) denomina “palacio-céntrica”. Según esta postura, el “palacio” concentraría todas las funciones políticas, económicas y religiosas, abarcando los aspectos más importantes de la sociedad minoica (véas Gessel, 1987, 126 y Sherrat y Sherrat, 1991, 365). Por el momento, podemos señalar que en el período Neopalacial hay un aumento en el interés de los “palacios” por manejar el culto, visto el incremento de la parafernalia religiosa hallada en ellos (véase Moody, 1987, 238). Un ejemplo de esta intención la podemos encontrar en los frescos ubicados en el “Corredor de las Procesiones”, donde se muestran diferentes personas llevando ofrendas (Marinatos, 1987, 137) o en donde se representa el “palacio” como un lugar destinado a las prácticas religiosas. En el *Granstand Fresco* se puede observar la representación de un “templo tripartito” similar al hallado en el “palacio” de Knossos (véase Shaw, 1978).

Desde nuestra óptica, los centros palaciales ocupan un rol jerárquico en la administración y control de la religión, aunque desde un aspecto diferente. Consideramos que la importancia religiosa de estos centros reside, por un lado, en su vínculo con los santuarios de altura y, por otro lado, en la posibilidad de establecer un tipo de redistribución orientada a los bienes de prestigio y a las materias primas que se utilizaban en los festines. Los santuarios de altura parecen haber sido el lugar donde se llevaron a cabo los ritos más importantes de la cultura minoica y no en los “palacios”. Ciertamente, estos estaban inextricablemente conectados con el sistema de creencias minoicas y probablemente fueran centrales en la organización social regional (véase Haggis, 1999, 74). Como destaca Haggis (1999, 76), es posible rastrear la importancia de estas estructuras desde el período Protopalacial antes del surgimiento de los “palacios”. Precisamente, los santuarios de altura tal vez constituyan el único fenómeno común a toda la isla de Creta y su estudio resulta altamente significativo porque pudieron haber cumplido la función de ser un vehículo de expresión colectiva entre las diferentes comunidades (véase Zeimbeki, 2004, 352).

Si traemos a colación los textos de Platón y de Estrabón, ambos dan cuenta de que el lugar de encuentro entre Minos y Zeus se daba en la cueva que se encontraba en la cima de una montaña y a la cual peregrinaban los habitantes de Creta en distintas celebraciones. Watrous (1995, 394-395), haciendo eco de esta tradición, agrega que los cretenses señalaban que Zeus había sido enterrado en la cima de una montaña¹² (Ida, Dicte o Jouktas) y que se había producido una transferencia de características divinas entre Zeus con un divinidad minoica anterior (véase Watrous, 1995, 400).

¹² Esta situación generó que en la época clásica los cretenses hayan sido vistos como la representación de la mentira por antonomasia, dado que Zeus, en tanto que divinidad, era inmortal.

Ahora bien, estas cuestiones destacan que los centros palaciales pudieron haber tenido funciones religiosas pero que no eran tan importantes como los santuarios de altura. A la vez, en el período Neopalacial hay un interés significativo por parte de los grupos de elite existentes en la isla de Creta de controlar estos espacios sagrados. Es posible notar que los santuarios de altura en actividad decaen en número. Se estima que, de aproximadamente cincuenta en el período Protopalacial (véase Peatfield, 1983, 274), sólo es posible encontrar seis o siete en el período Neopalacial y que su supervivencia se encuentra relacionada con su vínculo con jerarquías regionales (véase Faro, 2008, 124-127 y véase Adams, 2004) y con las elites palaciales (véase Faro, 2008, 6 y Dietrich, 1969, 260). Es importante agregar que además de los “palacios” podemos encontrar otras estructuras monumentales conocidas como “villas” que también están relacionadas con estos santuarios. La existencia de estas edificaciones nos conduce a considerar que la realidad política de Creta no estaba concentrada uniformemente en los “palacios” y que existían diversas jerarquías (heterarquía) que competían por el control de espacios sagrados.

(Re)interpretando los “palacios” y la religión minoica

Si tomamos las fuentes clásicas en su conjunto, veremos que hay una percepción homogénea respecto de la cultura minoica. En primer lugar, toda la isla de Creta estaba bajo el gobierno de Minos que al ser hijo de Zeus contaba con ciertos atributos exclusivos. Conjuntamente, Minos se entrevistaba periódicamente con su padre en la cima de una montaña. Desde el punto de vista de la arqueología, las fuentes clásicas sirvieron como un marco interpretativo a la hora de analizar la evidencia material. Si Minos había sido un monarca poderoso, debía vivir en un palacio tal como lo expresaba la tradición. Por otro lado, el palacio debía ocupar el centro de la sociedad minoica concentrando funciones religiosas, políticas y económicas.

Pero a medida que las investigaciones avanzaban se fue descubriendo una realidad más compleja que la que señalaban los primeros investigadores en base a la fuentes. Los restantes “palacios” en Creta sugerían la existencia de otros monarcas que podían ser independientes de Knossos. A la vez, no es posible detectar ninguna imagen iconográfica que señale la existencia de un monarca de manera clara y precisa. Respecto a la cuestión religiosa, si bien no se han encontrado estructuras monumentales identificables como templos, sí existen santuarios de altura cuya existencia es anterior a los “palacios” e incluso, le sobreviven. Del mismo modo, la iconografía señala que los espacios de culto eran variados y estaban en relación con la naturaleza. Del mismo modo —aunque no lo hemos destacado en este trabajo— existen otras estructuras conocidas como “villas” la cuales parecen haber tenido funciones similares a la de los “palacios” pero en menor escala.

En suma, la realidad social y cultural de la isla de Creta durante la Edad de Bronce parece ser mucho más compleja que la imagen elaborada por las

fuentes clásicas y por los primeros investigadores. En este sentido, resulta claro que los escritores helénicos interpretaron su pasado bajo una percepción cultura propia a lo cual debemos agregar las modificaciones propias de la transmisión oral. Por otro lado, Evans y los primeros investigadores influenciados por la tradición y por los descubrimientos micénicos y orientales buscaron equiparar culturas disímiles. Esta situación generó que la evidencia arqueológica sea forzada a encajar en estos esquemas interpretativos.

Aún hoy abundan las interpretaciones en dónde se repiten estas imágenes estáticas de la sociedad minoica y —sobre todo— de la religión minoica. No es posible afirmar que los “palacios” hayan tenido el poder que se les atribuye. Tampoco es posible sostener que el rey haya tenido una función religiosa como la que se expresa de Minos; incluso, no es posible sustentar que haya existido un monarca. Una situación similar sucede respecto al tan mencionado mito de la talasocracia minoica, el cual no es un debate concluido.

Finalmente, no es nuestra intención defender que las fuentes clásicas no tengan importancia para los estudios minoicos; siempre y cuando seamos conscientes de que deben ser analizadas teniendo en cuenta sus particularidades culturales. Del mismo modo, es importante criticar las interpretaciones arqueológicas que se hicieron siguiendo la tradición, dado que muchas de estas percepciones se mantienen en la actualidad. Dado que la cultura minoica es una *rara avis* dentro del mundo de la arqueología es buen ejercicio metodológico cuestionar las concepciones apriorísticas que intentan definir a esta sociedad de manera monolítica.

Bibliografía

- Adams, E. (2004), “Power and Ritual in Neopalatial Crete: a Regional Comparison”, *World Archaeology*, Vol. 36, no. 1, pp. 26-42.
- (2006), “Social Strategies and Spatial Dynamics in Neopalatial Crete: An Analysis of the North-Central Area”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 110, no. 1, pp. 1-36.
- Autenrieth, G. (1891), *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*, New York, Harper and Brothers.
- Betancourt, P. P. (2010) [2008], “Minoan Trade”, en Shelmerdine, C.W. (ed.), *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 209-229.
- Buck, R. J. (1962), “The Minoan Thalassocracy Re-Examined”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 11, no. 2, pp. 129-137.
- Branigan, K. (2001), “Aspects of Minoan Urbanism”, en Branigan, K. (ed.), *Urbanism in the Aegean Bronze Age*, Sheffield, Sheffield Academic Press Ltd, pp. 38-50.
- Cottrell, L. (1958), *El Toro de Minos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Crowley, J. L. (1995), “Images of Power in the Bronze Age Aegean”, en Laffineur, R. y Niemeier, W.-D. (eds.) *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age*, Aegaeum 12, Vol. 2. Lieja, Université de Liège, pp. 476–491.

- Cuningham, T. (2001), "Variations on a Theme: Divergence in Settlement Patterns and Spatial Organization in the Far East of Crete During the Proto- and Neopalatial Periods", en Branigan, K. (ed.), *Urbanism in the Aegean Bronze Age*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 72-86.
- Davis, E. N. (1987), "The Knossos Miniature Frescoes and the Function of the Central Courts", en Marinatos, N. y Hägg, R. (eds.), *The Function of the Minoan Palaces*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4º, XXXV, Estocolmo, Paul Åström Forlag, pp. 157-161.
- Dow, S. (1967), "The Minoan Thalassocracy", *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, Third Series, pp. 3-32.
- Dietrich, B. C. (1969), "Peak Cults and Their Place in Minoan Religion", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 18, H. 3, pp. 257-275.
- Driessen, J. (1990), "The Proliferation of Minoan Palatial Architecture Style: (I) Crete", *Acta Archaeologica Lovaniensa*, no. 28-29, pp. 2-23.
- (2001), "History and Hierarchy. Preliminary Observations on the Settlement Pattern of Minoan Crete", en Branigan, K. *Urbanism in the Aegean Bronze Age*. Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 51-71.
- (2012), "For an Archaeology of Minoan Society. Identifying the Principles of Social Structure", (Tomado de la página personal del investigador: <https://uclouvain.academia.edu/JanDriessen>).
- Faro, E. Z. (2008), *Ritual Activity and Regional Dynamics: Towards a Reinterpretation of Minoan Extra-Urban Ritual Space*, Tesis Doctoral, University of Michigan.
- Forsdyke, J. (1952), "Minos of Crete", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 15, no. ½, pp. 13-19.
- Gessel, G. (1987), "The Minoan Palace and Public Cult", en Marinatos, N. y Hägg, R. (eds.), *The Function of the Minoan Palaces*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4º, XXXV, Estocolmo, Paul Åström Forlag, pp. 123-127.
- Girella, L. (2010), "A View of MM IIIA at Phaistos: Pottery Production and Consumption at the Beginning of the Neopalatial Period", *Studies and Monographs in Mediterranean Archaeology and Civilization*, Ser. II, Vol. 10, pp. 49-89.
- Grimal, P. (2005) [1981], *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Buenos Aires, Paidós.
- Hitchcock, L. (2009), "Building Identities. Fluid Borders and an 'International Style' of Monumental Architecture in the Bronze Age", en Anderson, J. (ed.), *Crossing Cultures: Conflict, Migration and Convergence*, Melbourne, The Miegunyah Press, pp. 165-171.
- (2010), "The Big Nowhere: A Master of Animals in the Throne Room at Knossos?", en Counts, D. y B. Arnold (eds.), *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest, Archaeolingua, pp. 107-118.
- Karadimas, N. y N. Momigliano (2004), "On the Term 'Minoan' Before Evans's Work in Crete 1894", *Estratto da Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, Fascicolo XLVI/2, pp. 243-258.
- Koehl, R. B. (1995), "The Nature of Minoan Kingship", en Rehak, P. (ed.), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean*, Lieja, Université de Liege, Histoire de l'art et archéologie de la Grèce antique, pp. 23-35.

- Liddell, H.G., R. Scott, y H. S. Jones (1940), *A Greek-English Lexicon*, Oxford. Clarendon Press.
- Marangozis, J. (2007), *An Introduction to Minoan Linear A*, Munich, Lincoln Europa.
- Marinatos, N. (1987), “Public Festivals in the West Courts of the Palaces”, en Marinatos, N. y R. Hägg (eds.), *The Function of the Minoan Palaces*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4º, XXXV, Estocolmo, Paul Åström Forlag, pp. 128-143.
- (1995), “Divine Kingship in Minoan Crete”, en Rehak, P. (ed.), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean*, Lieja, Universite de Liege, Histoire de l'art et archéologie de la Grèce antique, Peeters Publishers, pp. 37-47.
- (2007a), “Proskynesis and Minoan Theocracy”, en Lang, F., C. Reinhold y J. Weilharter (eds.), *Stephanos Aristeios, Festschrift Stephan Hiller*, Viena, Phoibos Verlag, pp. 179-182.
- (2007b), “The Minoan Mother Goddess and Her Son: Reflections on a Theocracy and its Deities”, en Bickel, S., Schroer, S., Schurte, R. y C. Uehlinger (eds.), *Bilder als Quellen/Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, Friburgo, Academic Press Fribourg, pp. 349-364.
- (2009), “The So-called Hell and Sinners in the Odyssey and Homeric Cosmology”, *Numen* 56, pp. 185-197.
- McEnroe, J. C. (2011), *Architecture of Minoan Crete. Constructing Identity in the Aegean Bronze Age*, Austin, University of Texas Press.
- Molloy, B. P. C. (2012), “Martial Minoans? War as Social Process, Practice and Event in Bronze Age Crete”, *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 107, pp. 87-142.
- Moody, J. (1987), “The Minoan Palace as a Prestige Artifact”, en Marinatos, N. y Hägg, R. (eds.), *The Function of the Minoan Palaces*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 4º, XXXV, Estocolmo, Paul Åström Forlag, pp. 235-240.
- Niemeier, W.-D. (2004), “When Minos Ruled the Waves; Knossian Power Overseas”, en Cadogan, G., Hatzaki, E. y Vassilakis, A. (eds.), *Knossos: Palace, City, State*, BSA Studies 12, Londres, British School at Athens, pp. 393-398.
- Peatfield, A. A. D. (1983), “The Topography of Minoan Peak Sanctuaries”, *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 78, pp. 273-279.
- Poursat, J.-C. (2010), “Malia: Palace, State, City”, en Krzyszkowska, O. (ed.) *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren*, BSA Studies 18, Londres, British School at Athens, pp. 259-266.
- Rehak, P. y J. Younger (1998), “Review of Aegean Prehistory VII: Neopalatial, Final Palatial and Postpalatial Crete”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 102, no. 1, pp. 91-173.
- Rubin, D. (1993), *The Development of Scholarship Thinking on the Minoan Religion from Sir Arthur Evans to the Present*, Tesis de Maestría, Concordia University.
- Schoep, I. (1999), “Tablets and Territories? Reconstructing Late Minoan IB Political Geography through Undeciphered Documents”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 103, no. 2, pp. 201-221.
- (2007), “Making Elites: Political Economy and Elite Culture(s) in Middle Minoan Crete”, en Pullen, D.J. (ed.), *Political Economies of the Aegean Bronze Age*, Oxford, Oxbow Books, pp. 66-87.

- (2010), “The Minoan ‘Palace-Temple’ Reconsidered: A Critical Assessment of the Spatial Concentration of Political, Religious and Economic Power in Bronze Age Crete”, *Journal of Mediterranean Archaeology*, no. 23.2, pp. 219-244.
- Shaw, J. (1978), “Evidence for the Minoan Tripartite Shrine”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 82, no. 4, pp. 429-448.
- Sherratt, A. y S. Sherratt (1991), “From Luxuries to Commodities: The Nature of Mediterranean Bronze Age Trading Systems”, en Gale, N.H. (ed.), *Bronze Age Trade in the Mediterranean*, Jonsered, Paul Åström Forlag, pp. 351-386.
- Starr, C. G. (1955), “The Myth of the Minoan Thalassocracy”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 3, no. 3, pp. 282-291.
- Vavouranakis, G. (2007), “Palatial Style Architecture and Power in Bronze Age Crete”, en Antoniadou, S. y A. Pace (eds.), *Mediterranean Crossroads*, Atenas, Oxbow Books.
- Watrous, L. V. (1995), “Some Observation On Minoan Peak Sanctuaries”, en Laffineur, R. y W.-D. Niemeier (eds.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age*, Aegaeum 12, Vol. 2, Lieja, Université de Liège, pp. 393-403.
- Zeimbeki, M. (2004), “The Organisation of Votive Production and Distribution in the Peak Sanctuaries of State Society Crete: A Perspective Offered by the Juktas Clay Animal Figures”, en Cadogan, G., E. Hatzaki y A. Vassilakis (eds.), *Knossos: Palace, City, State*, BSA Studies 12, Londres, British School at Athens, pp. 351-360.

O Anticristo do *Apocalipse Grego* e do *Apocalipse Siríaco de Daniel*

Sara Daiane da Silva José
Universidade de Brasília (UnB) - Departamento de História
sara.daiane.historia@gmail.com

A ruptura da velha ordem política e religiosa no período do judaísmo do Segundo Templo fomentou a criação de novas formas de literatura religiosa produzidas por novos tipos de líderes religiosos com outras mensagens sobre Deus, o mundo e a história. Assim, variadas formas de literatura revelatória (textos nos quais a mensagem revelada a partir do plano divino é dada a uma comunidade crente) floresceram no mundo helenístico e entre elas estão os apocalipses produzidos pelos judeus depois de 250 A.E.C. A palavra *apokálypsis* (ἀποκάλυψις)¹ significa, literalmente, descoberta, revelação, divulgação de fontes ocultas. O adjetivo “apocalíptico” foi popularmente associado com expectativas fanáticas milenaristas de alguns grupos que se utilizaram de passagens dos apocalipses canônicos de Dn e Ap.

No entanto, a maioria dos trabalhos da literatura apocalíptica judaica não foi designada como apocalipse na antiguidade. O uso do grego *apokálypsis* como uma “etiqueta de gênero” não foi atestado no período anterior ao cristianismo e Dn não foi designado como apocalipse no período helenístico. O primeiro trabalho apresentado como *apokálypsis* é o Ap no NT, e ainda não está claro se a palavra denotava uma classe especial de literatura ou se foi usada de uma forma mais geral para significar revelação (Collins, 1998, 3). Assim, um apocalipse foi definido pelo *Semeia 14* como:

um gênero de literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual a revelação é mediada por um ser de outro mundo para um receptor humano, mostrando uma realidade transcendente que é simultaneamente temporal, pois prevê a salvação escatológica, e espacial, porque envolve uma outra [realidade], o mundo sobrenatural (Collins, 1979, 9, tradução nossa).

Os apocalipses também constituíram parte importante da matriz do cristianismo primitivo, de modo que o Messias esperado dos apocalipses judaicos transformou-se no Cristo; e as crenças – desde o oponente escatológico ao Cristo – beberam nas tradições judaicas sobre os adversários apocalípticos messiânicos, dando fundamentação à lenda do Anticristo.

¹ Substantivo nominativo feminino singular, originário da composição da preposição *apó* e do verbo *kalýpto* (Liddel & Scott's, 1993, 99).

A palavra Anticristo (ὁ ἀντίχριστος) ocorre na literatura cristã em 1 João 2:18, 22; 2 João 7. A figura do oponente escatológico —o Anticristo— surgiu da interação de diversos componentes: a projeção do monstro do caos na luta cósmica inicial, o tirano opressor, o falso messias, o perverso anjo Belial e a história do *Nero Redivivus*. Posteriormente, os pais da Igreja desenvolveram a biografia do Anticristo primeiro nos diversos comentários aos livros de Dn e Ap e, enfim, dedicaram obras inteiras sobre o Anticristo.²

A natureza humana ou sobrenatural do Anticristo já foi alvo de inúmeras discussões. A partir do século V E.C., os Padres da Igreja, tanto no ocidente quanto no oriente, insistiram que o Anticristo tinha natureza humana e não poderia ser identificado com o Diabo. O conceito do Anticristo como filho do Diabo, ou o próprio Diabo, contrasta vividamente com a noção expressa na maioria dos apocalipses bizantinos de que o Anticristo é um ser humano (Alexander, 1985, 200). Ou seja, embora boa parte da história do Anticristo esteja entrelaçada com o adversário sobre-humano espiritual de Deus, ele difere do Diabo ao ser concebido primeiramente como um agente humano³. Logo, a crença no Anticristo é a da relação extrema entre a agência humana e o mal, especialmente da possibilidade de um ser humano completamente mau (McGinn, 1994, 2).

É a partir do Apocalipse Grego (ApGrDn) e do Siríaco (ApSirDn) que essa figura será analisada. O ApGrDn⁴ é um texto do século IX composto em Constantinopla. Na edição de Zervos, o ApGrDn é dividido em duas seções diferentes. A primeira seção (caps. 1-7) é baseada nos acontecimentos históricos das guerras entre bizantinos e árabes no século VIII E.C e suas conseqüências, e vai até a coroação de Carlos Magno em Roma. Na segunda seção (caps. 8-14) o autor se baseia em tradições e fontes anteriores para apresentar sua própria versão do fim do mundo como uma continuação direta da série de eventos históricos descritos nos caps.1-7; nela também descreve a origem, as características pessoais e façanhas do Anticristo. (Zervos, 1993, 753). O ApSirDn é provavelmente do contexto da primeira metade do século VII E.C. escrito dentro do Império Bizantino por algum cristão siríaco e melkita. A primeira parte (caps.1-13) é narrativa, escrita em prosa e Daniel conta, em primeira pessoa, os acontecimentos da sua trajetória da Babilônia até a Pérsia. A segunda parte (caps. 14-40) está escrita em verso e trata das visões escatológicas de Daniel. A figura do Anticristo ganha destaque justamente nessa segunda parte. O texto do ApSirDn narra seu nascimento, seus enganos meio de milagres e sinais e sua perseguição aos santos.

² As abreviações aqui usadas: Ap (Apocalipse); Or. Sib. (Oráculos Sibilinos); 1Jo e 2Jo (1 e 2 Epístola de João); Mt (Mateus); Jr (Jeremias); Gn (Gênesis); Dt (Deuteronômio); Isaías (Is); Ezequiel (Ez); Daniel (Dn); Juizes (Jz); Gênesis Rabbah (Gn. Rab.); Pesikta Rabbah (Pes. Rab.); 2 Baruc (2Br); 4 Esdras (4Esd); Salmos (Sl); 1 Enoc (1En); Filipenses (Fl); Efésios (Ef).

³ Uma minoria da tradição apocalíptica cristã vê o Anticristo como a encarnação do Diabo (McGinn, 1994, 282).

⁴ Também conhecido como *Danielis Diegesis*.

Esses dois apocalipses são relativamente próximos no tempo, são ambos cristãos, bizantinos e mesma figura —o Anticristo— atravessa duas realidades históricas e formas diferenciadas de consciência e percepção sobre o mal são desenvolvidas. Por conseguinte, a percepção dessa determinada figura em uma realidade (a do séc. IX) pode contribuir para a análise da mesma figura em outra realidade (a do séc. VII) e vice-versa. Serão analisados dados biográficos (origem, nascimento, família, conquistas, milagres, enganos, derrota e morte) e as características do seu corpo pretensamente “divino” por meio das orientações presentes nos manuais gregos de fisiognomia do séc. III A.E.C., a partir da síntese de Ford.

Sobre a família de origem do Anticristo, ApSirDn, contraria a regra e atesta que o Anticristo virá da tribo de Levi. Por sua vez, o ApGrDn afirma: “E outro grande cetro surgirá da Judéia. E o nome dele (é) Dã. (...) Com ele reinando, o Anticristo sairá das regiões mais baixas e dos abismos do inferno.” (ApGrDn, 767-768, cap. 8-9). Baseado nas seguintes passagens do VT (Gen 49:17; Dt 33:22; Jer 8) muito cedo desenvolveu-se uma tradição associando o Anticristo à tribo de Dã⁵. Irineu⁶ atribui essa associação a omissão de Dã da lista dos filhos das tribos de Israel que são selados como servos de Deus em Ap 7:5-8 (Zervos, 1993, 767, nota 8b)

A natureza humana do Anticristo está bem estabelecida nesses dois apocalipses. No ApSirDn o Anticristo nasce de uma mulher (cap.21), no ApGrDn a concepção e nascimento tem um caminho mais complicado: ele entra em um peixe que é comprado por uma moça virgem e, ao tocar a cabeça do peixe, ela engravida, concebe o próprio Anticristo depois de três meses e ele é amamentado por quatro meses.

Acerca do todo da vida do Anticristo, Henze (2001, 91, nota 133) oportunamente observa que muitos dos sinais da vinda do Anticristo são muito semelhantes aos sinais que precedem a segunda vinda de Cristo o que é claramente um esforço para enganar os observadores humanos. Ademais, “enganador” é um dos mais importantes circunlóquios do Anticristo e com uma longa história (2Jo 7), pois seu poder emana também da capacidade de enganar. A respeito da questão no ApSirDn, Brock (2006) faz uma advertência quanto à edição de Henze – este traduz algumas vezes o termo “Falso Messias” em siríaco por Anticristo.

E fazem parte desse engano os sinais e as maravilhas. O ApSirDn afirma, no cap.24: “muitos perder-se-ão/seguirão um mal caminho por causa dos sinais e maravilhas que ele realizará. Entretanto, ele não será capaz de ressuscitar os mortos”. No ApGrDn (cap. 13), o Anticristo não tem êxito no seu intento e um suposto milagre não é bem sucedido, pois uma pedra se transforma em um dragão em vez de se transformar em um pedaço de pão.

⁵ Segundo Hill (1995), a associação do Anticristo com a tribo de Dã também é encontrada nas diversas versões do Pseudo-Metódio.

⁶ *Contra as Heresias* 5.30.2.

O Anticristo do ApSirDn, nos cap. 22 e 23, empreende guerra: carruagens de fogo, cavalos de guerra, anjos poderosos “tomarão o controle do mundo”! Além disso, na cabeça e no rosto do Anticristo do ApSrDn estão três chifres e os chifres estão associados à conquista e a expansão do reino, uma vez que o Anticristo é retratado como um grande guerreiro que reúne pessoas de todos os lugares (Ford, 1995). Também o Anticristo do ApSirDn tem impresso na própria pele figuras de armas de guerra. (Uma análise mais detalhada desse corpo pretensamente divino será desenvolvida nas páginas a seguir). O apocalipse grego (cap.12) deixa claro que os espíritos imundos e demônios serão devotos do Anticristo e o auxiliarão na conquista.

O ApGrDn não trata da morte do Anticristo, apenas promete que com o Anticristo reinando com os demônios perseguidores, os judeus maquinando contra os cristãos, o grande dia do Senhor se aproximará (cap. 13). No ApSirDn (cap.24) a morte do Anticristo é executada pelo “anjo da reconciliação” o qual divide o corpo do oponente em duas partes.

Nos cap. 21-22 do ApSirDn e no cap. 8-9 do ApGrDn há uma descrição detalhada da aparência geral e do rosto do Anticristo. Um interesse aguçado pela fisionomia do Anticristo é uma característica dos apocalipses cristãos orientais. McGinn lista não menos que quatorze textos com uma descrição detalhada das características externas do Anticristo (McGinn, 1994, 72-73).

A crença na correspondência entre corpo e alma, a aparência com o caráter, desenvolveu uma “ciência” que produziu vários manuais na antiguidade: a fisiognomonia. Estes manuais eram tratados que explicavam os sinais físicos próprios de cada *éthos* (ἦθος) e por sua vez cumpriam também uma função didática.

Segundo Rodolpho (2011), os preceitos da fisiognomonia já apareciam em outros tipos de texto, uma vez que a relação entre corpo e alma também era uma temática frequentemente discutida pelos filósofos da Antiguidade. Algumas referências são encontradas, por exemplo, em Platão, Aristóteles e Diógenes Laércio⁷, ainda sem uma sistematização do tema⁸.

Entre os mais conhecidos manuais de fisiognomonia está a obra *Physiognomonica*, do século III a.C, antes atribuída a Aristóteles:⁹ “Alma e corpo reagem um ao outro; quando o caráter da alma muda, ele muda também a forma do corpo, e inversamente, quando a forma do corpo muda, ela muda o

⁷ Platão, *Timeu*, 24c/ 86a-87a; Aristóteles, *Analytica Priora*, 70b-16 & *Historia Animalium*, 7, 8, 21- 30; Diogênes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VI, 16/ VII, 1. (Rodolpho, 2011, 3).

⁸ Para diferenciar dois fenômenos, Evans (1969) criou uma categoria denominada “consciência fisionômica” para caracterizar os outros escritos greco-romanos (o texto épico, a história, a biografia, o drama etc.) que faziam um uso mais geral da noção de fisionomia. Logo, a fisiognomonia tratava de formas literárias mais técnicas e teóricas como os manuais.

⁹ Esta obra não é mais atribuída a Aristóteles e sim a teóricos peripatéticos, tem seu autor referenciado como Pseudo-Aristóteles.

caráter da alma”¹⁰. Há também outras obras, das quais Ford (1996) fez uma síntese: Pseudo-Aristóteles, *Physiognomonica*; Pseudo-Eupolemo, *De physiognomonica*; Adamantio, *Physiognomonica*; Autor latino desconhecido, *De physiognomonica*; Suetônio, *Vidas dos Césares*; Plutarco, *História Natural*, e outros.

Os tratados são muito detalhistas, assim como a descrição do corpo do Anticristo, abordam até a estrutura óssea, mas começam pela cabeça, cabelos, lábios e olhos. Uma cabeça sinuosa poderia denotar sagacidade, audácia ou insolência. Pela descrição dos cabelos, seria possível identificar a avareza, o temperamento agressivo e a falta de sabedoria. Lábios largos, muito abertos ou fechados, ou separados com os dentes descobertos não seriam auspiciosos. Dedicava-se especial atenção aos olhos porque eram considerados portas da alma e constituíam, assim, o melhor critério para análise fisiognomônica.

Para a descrição do corpo do Anticristo no ApSirDn e no ApGrDn, tomarei aqui uma síntese que Ford (1996) fez, a partir de diferentes textos, das características de cada parte do corpo do Anticristo. As correspondentes interpretações a partir dos manuais de fisiognomonica aplicá-las-ei nos textos do ApGrDn e do ApSirDn a seguir:

(...) uma mulher terá um filho da tribo de Levi. E aparecerão nele estes sinais: será representado na sua pele algo como armas de guerra, os detalhes de uma couraça, um arco e uma espada, uma lança, um punhal de ferro e carruagens de guerra. Seu rosto será como o semblante de uma fornalha ardente e os seus olhos como carvão em brasa. Entre seus olhos ele tem um chifre cuja ponta está quebrada e algo na aparência de uma serpente sai dele. (ApSirDn, cap.21)

E estes são os sinais e a visão da sua estatura inspira temor: sua cabeça é enorme e os seus cabelos vermelhos, seus olhos azuis e o seu pescoço forte. Seus flancos são grandes, seu peito largo, seus braços longos, seus dedos pequenos. (...) Sua figura é raivosa, estupenda e furiosa, a figura da sua estatura é igualmente estupenda. (ApSirDn, cap.22).

A grandeza da sua estatura (será) quinze pés¹¹. E os cabelos de sua cabeça (vai chegar) até seus pés. E ele (será) grande e coberto de cabelo. E a pegada de seus pés (será) enorme. Seus olhos (serão) como a estrela que surge na manhã, e seu direito (olho será) como de um leão. Seus dentes inferiores (serão) de ferro e sua mandíbula de diamante. E o braço direito (será) de ferro e o esquerdo de cobre. E a sua mão direita (terá) quatro pés e meio de comprimento. (Ele terá) rosto comprido, nariz comprido, desordenados. E ele também tem na sua testa três letras: A, K, T. E o A significa: "eu nego", o K: "E eu rejeito completamente", o T: "O dragão imundo". (ApGrDn, 767-768, cap. 8-9).

¹⁰ *Physiognomonica* 808b 11-14 Cit. por Popovic, 2007,70.

¹¹ Aproximadamente 10 côvados, o que equivale a mais ou menos 5 metros.

Tanto o ApSrDn quanto o ApGrDn descrevem uma figura que inspira temor. Assim, de acordo com a síntese de Ford (1996), quando nos voltamos para os manuais de fisiognomonia encontramos interpretações tais como: as pessoas com rostos deformados raramente teriam uma boa moral; se a cabeça fosse grande o homem seria selvagem e sombrio. Os olhos eram considerados um dos elementos mais significativos para denotar a personalidade; o olho verde ou azul escuro era um sinal de mente nefasta, capaz de implementar todo o mal que se podia imaginar. Se a pessoa tinha pupilas duplas era um sinal de mau agouro e a boca larga era sinal de mentira e falsidade. Braços longos denotavam arrogância e também um desejo de tyrannizar; mãos assimétricas e dedos curvos significavam ousadia, brutalidade e imprudência. Logo, pelas descrições acima se percebe que o corpo do Anticristo, no todo, seria desproporcional, contrastando com a prerrogativa de que membros simétricos e feições regulares eram os predicativos de um nobre homem.

O Anticristo do ApGrDn é enorme - tem quinze pés de altura e o do ApSrDn (cap.22) está acima das montanhas e toca as nuvens e seu tamanho é por conseguinte causa de êxtase religioso admiração e temor. Essa menção de corpos enormes e carruagens de fogo deveria também lembrar, segundo Golitzin (2011, 79) não só as teofanias bíblicas e extra bíblicas (Ez 4-28; Sl 68:17; Is 66:1; Dn 7:9, 1En 14:19-22) mas também a literatura *Hekhalot* na qual a medida da extensão do corpo divino é um tema freqüente.

Portanto, parece provável que tanto o apocalipse siríaco quanto o grego também são, em certo grau, herdeiros dessa tradição cristalizada em alguns manuais de fisiognomonia¹². Para Ford (1996), as características físicas do Anticristo deveriam permitir aos primeiros cristãos reconhecer seu inimigo possibilitando que eles se armassem contra a sua militância.

Referências Bibliográficas

Alexander, P. J. (1985), *The Bizantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press.

Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Edições Paulinas, 1985.

Bousset, W. (1896), “The Babylonian Dragon Myth” en *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, London, Hutchinson, pp. 3-19

Collins, John Joseph (Ed.) (1979), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Missoula, MT, Scholar Press.

——— (1998), *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2 ed., Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing.

¹² Todavia, segundo Rohrbacher (2010), esses manuais eram obras de retórica concebidas para convencer um público potencialmente hostil e apresentavam a fisiognomonia como uma ciência global e infalível. Mas um exame mais atento revela a fragilidade dessas obras, pois os manuais sobreviventes frequentemente contradizem uns aos outros sobre a interpretação adequada das diferentes características físicas.

- Evans, E. (1969), "Physiognomics in the Ancient World", *Transactions of the American Philological Association*, vol.59/5.
- Ford, J. M. (1995), "The Construction of the Other: the Antichrist", *Andrews University Seminary Studies*, vol.2.
- (1996), "The Physical Features of the Antichrist", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol.14.
- Golitzin, A. (2011), "A Monastic Setting for the Syriac Apocalypse of Daniel", en Young, R. D. y M. J. Blanchard, *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, Washington, DC, Catholic University of America Press, pp. 66-98.
- Henze, M. (2001), *The Syriac Apocalypse of Daniel: Introduction, Text and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Hill, C. E. (1995), "Antichrist from the Tribe of Dan", *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 46, pp. 99-117.
- Jenks, Gregory. (1991), *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, New York, Walter de Gruyter.
- Liddell, H. G. y Scott, Robert (ed.), (1993), *An Intermediate Greek-English Lexicon*, 7 ed, Oxford, Hardcover.
- McGinn, B. (1994), *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, Harper San Francisco.
- Popovic, M. (2007), "Reading the human body", en *Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*, Leiden, Brill.,
- Rodolpho, M. (2011) "Um estudo fisionômico" en III EPED - FFLCH/ USP, 2011, III EPED - O gênero em diferentes abordagens discursivas, pp. 1-18
- Rohrbacher, D. (2010), "Physiognomics in Imperial Latin Biography", *Classical Antiquity*, vol.29.
- Zervos, G. T. (1993), "Apocalypse of Daniel", en Charlesworth, James H. (org.), *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments*, Doubleday, New York, pp. 561-570.